كتاب الطهارات

الكتاب والكتابة في اللغة جمع الحروف والكتاب قد يقع على بيان طائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولم تشمل قوله طائفة كالجنس وقوله من المسائل الفقهية احترازا عن غيرها قوله اعتبرت مستقلة اى مع قطع النظر عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل فيه هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلوة فانه مستتبع الطهارة وقد اعتبر مستقلا بين له اما كتاب الطهارة فلكونه الفتاح واما كتاب الصلوة فلكونه ويدخل كتاب المقصود الاصلى فظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون لانقطاعه عن غيره ذاتا كالكتاب للقطة عن كتاب الايمان وكتاب المقصود وانقطاعهما عن الصلوة والزكوة وقد يكون لمعنى يورث ذلك كانقطاع الصرف عن البيوع والرضاع عن النكاح والطهارة عن الصلوة كما مر وقوله شملت انواعا اولم تشمل لدفع قول من يقول الكتاب اسم لجنس تدخل تحته انواع من الحكم وكل نوع سمى بابا باب والباب اسم لنوع يشتمل على انواع سمى فصولا فان الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل كالكتاب اللقطة واللقيط والابق وغيرها على ما يأتى فلولم يذكر ذلك ربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك والطهارة في اللغة ظاهرة في الاصطلاح عبارة عن صفة تحصل للمزيل للحدث او الخبث عما يتعلق به الصلوة والمراد هنا من ان يكون طبعا او شرعا وكملة اولبست لمانعة الجمع فلا يضر بها الحد وقوله عما تعلق به الصلوة ليتناول المكان فان طهارته شرط على ما سيأتى ركنها استعمال المزيل وشرط وجوبها الحدث والخبث وسببها وجوبا للصلوة لا وجودها الان ووجودها مشروطا بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم وحكمها اباحة الصلوة او مايضاهيها لمن قامت به وانما جمع الطهارات نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلوة

والزكوة

والزكوة لان الاتيان بالجمع في مثله احد المأثورين فلا بد ويترك نقض ووجه تخصيص الطهارة بذلك ان انواعها احق بالتنبيه عليها لتفاوتها من حيث الحقيقة والحكم والخفة والغلظ بخلاف انواع الصلوة والزكوة ولا يشكل بصلوة الجنازة لانها دعاء وانما ابتدء بكتاب الطهارة لانه مفتاح الصلوة التي هي عماد الدين الواجب تقديمها بعد الايمان على كل عبادة قال رحمه الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة تبرك المصنف رحمه الله بتقديم الاية الدالة على فرضية الوضوء على حكمها وان كان القاعدة في الدعاوى تقديم المدعى و معنى قوله اذا قمتم اى اذا اردتم القيام من باب ذكر المسبب وارادة السبب الخاص فان الفعل الاختيارى لا يوجد بدون الارادة وذلك مجاز شايع كما عرف في موضعه وليس في هذا الموضع التفات كما توهمه بعض الشارحين وظاهر الاية يقتضى وجوب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وهو مذهب اهل الظاهر محمد ثنا كان اوغيره والجمهور على خلافه قالوا معناه اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون لثلا يلزم تحصيل الحاصل بالاشتغال بمقدمة البركان الاية كما ذكروا كان كل من جلس يتوضأ لزمه اذا اقام الى الصلوة وضوء اخر وفي ذلك تفويت الصلوة بالاشتغال بالوضوء ولان الحدث شرع وجوب الوضوء بالاية فلو فرض فائدة ذكر التيمم في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط الى قوله تعالى تيمموا صعيدا طيبا مقرونا بذكر الحدث وهو بدل عن الوضوء والنص في البدل نص في الاصل وانما اضمر قوله وانتم محدثون كراهة ان يفتتح اية الطهارة بذكر الحدث كما قال ابراهيم للمنفيين ولم يقل هدى للتائبين الصابرين الى ان يتقوى بعد الضلال كراهة ان يفتتح والزهراوين بذكر الضلالة واعترض على الاول بان الجلوس في الوضوء وليس بواجب فلا يتم ما ذكرتم وعلى الثاني بان الاية بعبارتها تدل على وجوب الوضوء على كل قائم وباية التيمم تدل لا لتها على وجوبه على المحدثين والعبارة ماضية على الدلالة كما عرف والجواب عن الاول مسلمنا ان الجلوس

في الموضوء غير واجب لكن خلافه ما ذكرنا يقضي الى وجوب القيام ايضا للوضوء دائما لان اداء الصلوة لا يتحقق اذ ذاك الا اذا توضأ قائما وذلك باطل بالاجماع وما يفضي الى الباطل واذا ثبت هذا ان ظهر ظاهر الآية غير مراد فلا يقتضي عبارته الموضوء على كل قائم فلم تدل الدلالة عن المعارض ويسقط السؤال الثاني واعترض بان الاستدلال بالدلالة فاسد ههنا لانها تدل على اشتراط وجوب التيمم لوجود الحدث والتيمم بدل ويجوز ان يخالف البدل الاصل في الشرط فانه خالفة في اشتراط النية وهي شرط لا محالة والجواب ان كلامنا في مخالفة البدل الاصل في شرط السبب فان ارادة القيام الى الصلوة بشرط الحدث سبب لوجوب التيمم والبدل لا يخالف الاصل في سببه وما ذكرتم ليس بشرط السبب فان ارادة القيام الى الصلوة بشرط نية التيمم ليست سببا له وانما النية شرط صحة التيمم لا شرط سببه قال فرض الطهارة الفاء للتعقيب دخلت على الحكم بعد ذكر الدليل والفرض بمعنى المفروض والمراد بالطهارة الوضوء والاضافة للبيان واضافة الغسل والمسح مع ظهور معناها اشارة الى ارتفاع ما يذهب اليه الشافعي رحمه الله من تكرار مسح الرأس على ما سيجيء والمراد البدل بالتمام في المفعولات لا يسقط الفرض كما روي عن ابي يوسف وقصاص الشعر منتهاه وغايته في الرأس وفي القاف ثلث لغات والضم اعلاها وقوله وهو مشتق منها اعترض عليه بان الثلاثي لا يكون مشتقا من الثنائية وليس شيء لان ذلك في الاشتقاق الصغير واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ والمعنى فهو جائز والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا وقال زفر رحمه لا يدخلان لان الغاية لا يدخل تحت المغيا كاليل في الصوم وهذا الذي ذكره المتون فريق الف ما ذكره في شرح الاصول فان المذكور له فيها يتعارض الاشتباه وهو ان من الغاية ما تدخل كقوله قرأة القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقوله اتموا الصيام الى الليل

هذه الغاية اي المرافق لا يدخل بتعارض الاشتباه كما لم تدخل في قوله الى الليل ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها يعني ان الغاية على نوعين نوع يكون لمد الحكم اليها ونوع يكون لاسقاط ما وراءها والفاصل بينهما حال صدر الكلام فان كان متناولا لما وراءها كانت للثاني والا فللاول وما نحن فيه من الثاني لان ذكر اليدين ولا الاباط بدليل ان الصحابة رضي الله عنهم وهم اهل اللسان فهموا ذلك من اية التيمم فبقي المرافق داخلا بخلاف ذكر الصوم فانه يتناول الامساك ساعة فكانت لمد الحكم اليها فبقي الليل خارجا والكعب هو العظم الناتي في القدم والنتوء الارتفاع هو الصحيح احترازا عما رواه هشام عن محمد انه قال هو المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فالالة اسم للمفصل ومنه كعوب الرمح والذي في وسط القدم مفصل وهو المتيقن به وهذا صحيح في المحرم اذا لم يجد نعلين فانه يقطع خفيه اسفل من الكعبين فاما في الطهارة فلا شك انه العظم الناتي المتصل بعظم الساق ومنه الكاعب وهي الجارية التي يبدو ثديها للنهود وقوله والمفروض في مسح الرأس اي المقدم على جهة الفرضية مقدار الناصية وهو ربع الرأس وهو كما ترى ينبئ الى انه يجوز من اي جانب كان واستدل على ذلك بقوله لما روى المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ولم يقتصر على ايراد الحديث بقول ومسح على ناصية مع حصول المقصود لان نقل الحديث بما يتلوه من الحكاية يوجب صحته ووكادته قيل هو حديث واحد وقيل حديثان جمع المذكور بينهما فان الحديث الذي ذكر فيه البساطة لم يذكر فيه المسح على الناصية والذي ذكر فيه المسح عليها لم يذكر فيه البساطة والبساطة الكناسة فمن باب ذكر الحال وارادة المحل

وقوله والكتاب مجمل فالحق بيانا به جواب عما يقال حديث المغيرة خبر واحد لا يزاد به على الكتاب ووجهه انه ليس من باب الزيادة على الكتاب بل الكتاب مجمل فالحق بيانا به ويجوز ان يقع خبرا لواحد بيانا لمجمل الكتاب

وفيه بحث وهو انا لانسلم ان الكتاب بمجمل ما لا يمكن العمل به الا ببيان من
المجمل والعمل بهذا النص ممكن بمجمل على الاقل ليتعين سلمنا انه مجمل والخبر
بيان له ولكن الدليل اخص من المدلول فان المدلول مقدار التاصية
وهو ربع الرأس والدليل يدل على تعين التاصية ومثله لا يفيد المطلوب
سلمناه ولكن لا نسلم ان مقدار التاصية فرض لان الفرض ما ثبت بدليل
قطعي وخبر الواحد لا يفيد القطع سلمناه ولكن لازمة وهو تكفير الجاحد
متفق فينتفي الملزوم والجواب انا لانسلم ان العمل به قبل البيان ممكن قوله
لحمل على الاقل قلنا لا اقل من شعرة والمسح عليها لا يكون الا بزيادة عليها
وما لا يكون الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلومة فتحقق الاجمال في
المقدار والبيان انما يكون لما فيه الاجمال فكان التاصية بيانا للمقدار لا للمحل
المسمى ناصية اذ لا اجمال في المحل فكان من باب ذكر الخاص وارادة العام
وهو شائع فكان متساويين في العموم والاصل ان خبر الواحد اذا تحقق
بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب
والكتاب دليل قطعي ولانه انتفاء اللازم لان الجاحد من لا يكون مؤمنا
وموجب الاقل والاستعاب مأول بعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع
التكفير من الجانبين الا يرى ان اهل البدع لم يكفروا بما سموا تمادا على الدليل
القطعي في نظر اهل السنة لما وبهم واذا ثبت ما ذكرنا كان حجة على
الشافعي رحمه الله في التقدير بثلث شعرات وعلى مالك في اشتراط الاستعاب
قوله وفي بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلث اصابع لانها اكثر ما هو
الاصل في آلة المسح وهو الابو قبل هو ظاهر الرواية لانها المذكورة في
الاصل فكان ينبغي ان يقول على ظاهر الرواية وعلى من له الرواية او مسح
الاصابع فلم يتدها جاز بخلاف الاولى قال وسنن الطهارة غسل
اليدين قبل ادخالهما الاناء لما فرغ فرائض الوضوء بين سننه هي الطريقة
المسلوكة في الدين وحكمها ان يثاب على الفعل ويستحق الملامة بالترك
لا غير وسنن الطهارة اي الوضوء والاضافة للبيان وانما جمع دون الفرض

لان

لان الفرض في الاصل مصدر فيرد عن ذلك واستغنى عن الجمع بخلاف السنة
وذكر الاناء وقع على عادتهم فانهم كانوا يتوضأون من التوار وطريق
غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء ان يأخذ الاناء بشماله ان كان صغيرا و
يصب على يمينه فيغسلها ثلثا وان كان كبيرا لا يمكنه رفعه يأخذ الماء
بإناء آخر صغير ان كان معه فيصب بشماله على يمينه ولا يدخل اصابع يده اليسرى
مضمومة دون المكفف ويصب على يمينه فيغسلها ثلثا ثم يدخل اليمين قوله
اذا استيقظ المتوضئ نقل عن شمس الأئمة الكردري انه شرط حتى اذا لم
يستيقظ لا يسن غسلها وقيل هو شرط اتفاقي خص المنصوص عليها
بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره وعليه
الاكثرون ووجه التمسك بالحديث ان الوضوء واجب وقد لا يتوصل
اليه الا بالغسل والغسل حرام حتى يثبت لانه صلى الله عليه وسلم علل بتوهم
النجاسة وتوهمها لا يوجب التنجس الموجب للغسل فكان دليلا على التورع
والاحتياط قوله ولان البداءة للتطهير سواء ايضا على ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب لكنه ترك لان العضو حقيقة وحكما يدل
على عدم الوجوب والترسيخ منتهى الكعب عند المفصل قوله وتسمية
الله تعالى في ابتداء الوضوء قال الطحاوي وهو ان يقول بسم الله العظيم
والحمد لله على دين الاسلام هو المنقول عن الصحابة وقيل انه مرفوع الى
النبي صلى الله عليه وسلم واستدل بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم
يسم الله ووجه ذلك ان لا نفي الجنس حقيقة تقتضي ان لا يكون وضوء
الا بتسمية واليه ذهب اصحاب الظواهر واحمد وجعلوا التسمية من شرط
الوضوء لكنا قلنا المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ اية الوضوء فان قيل
فيكان كقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو افاد الوجوب
اجيب بان خبر الفاتحة مشهور دونه والحكم ثبت بقدر دليله وليس بشيء
لانه لو كان كذلك لجاز به الزيادة على الكتاب والامر كذلك وبان
النبي عليه السلام واظب على الفاتحة في الصلوة من غير ترك دون التسمية

اليدان لما فيكون الغسل واجبين لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكن تركنا الوجوب الا به في الغسل

فانه روى ان مهاجرين قنفذ سلم رسول الله عليه السلام فلم يرد
حتى فرغ من وضوئه فقال عليه السلام انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني
كرهت ان اذكر الله الا على طهارة وبما تمسك به مالك وانكر التسمية في
اول الوضوء فقال اتريدون ان تذبح اسارة الى ان التسمية في التنجية
دون الوضوء وذلك كما ترى تدل على انه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل
ان تذكر الله تعالى وكونها سنة مختار الطحاوي والقدوري والاصح ان
التسمية بسنية وان سماها في الكتاب يعني القدوري سنة لما ذكرنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليها روى عثمان وعلي رضي الله
عنهما حكيا وضوء رسول الله ولم ينقل عنهما التسمية وما روى ان
عليه السلام سمى فهو من باب قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ
باسم الله فهو ابتر ويسمى قبل الاستنجاء ويبدء هو الصحيح دون ما قيل
سمى قبل الاستنجاء لما انه من سنن الوضوء فيسمى قبله ليقع جميع افعال
الوضوء فرضها وسنتها بالتسمية وما قيل يسمى بعد الاستنجاء لان
قبله حال كشف العورة وذكر الله حال كشف العورة مستحب وانما كان ذلك
هو الصحيح لان قول عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بذكر الله يستدعي
التسمية في ابتداء الوضوء والاستنجاء لما كان ملحقا به من حيث هو
طهارة استحب ابتداؤها **وقوله** والسواك اي استعماله حذف المضاف
لان السواك اسم لخشبة للاستياك وينبغي ان يكون
من الاشجار المرة لانه يطيب النكهة ويشد الاسنان ويقوي المعدة
ويكون في الحضر وطول الشعر ويستاك عرضا لا طولا عند المضمضة
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه وعند فقده كان
يعالج بالاصبع والمواظبة مع الترك دليل السنة وبدونه دليل
الوجوب وقد دل على تركه حديث الاعرابي فانه لم ينقل اقبه تعليم
السواك فلو كان واجبا لعلمه ويستدل بترك التعليم على تركه
دفعا للتعارض فان عدم الترك يدل على الوجوب وترك التعليم

على عدمه فكان بواقع **وقوله** والمضمضة والاستنشاق لان النبي
عليه السلام فعلهما على المواظبة يعني مع الترك والدليل على الترك
حديث الاعرابي على الوجه الذي ذكرناه وما روى عن عايشة رضي الله
عنها انها حكت وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تذكر المضمضة
والاستنشاق وانما تعرض لكيفيتهما نفيا لقول الشافعي رحمه فان عنده
الافضل ان يقضمضو ويستنشق بكف بماء واحد لما روى انه عليه السلام
فعل كذلك ولنا ان الفم والانف عضوان متغايران فلا يجمع بينهما
بماء واحد كسائر الاعضاء وتاويل ما روى انه عليه السلام لم يستعد
باديين كما في غسل الوجه بل استعمل الكف الواحد **وقوله** ومسح
الاذنين وهو سنة بماء الرأس اي لا بماء جديد خلافا للشافعي فانه
يقول هو سنة بماء جديد وقال في النهاية انتصاب خلافا جاز ان يكون
على المفعول المطلق باضمار فعله اي قولنا هذا يخالف خلافا للشافعي
او هذا المذكور في معنى يخالف وكان مصدرا مؤكدا المضمون الجملة كقوله
لفلان علي الف درهم اعترافا فاستدل الشافعي بما روى ابو امامة
الباهلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ لاذنيه ماء
جديدا ولنا روى ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
مسح برأسه واذنيه بماء واحد وقال الاذنان من الرأس ووجه
التمسك ان المراد بقوله الاذنان من الرأس اما ان يكون بيانا للخلقة
وهو عليه السلام غير مبعوث لذلك على انه مشاهدة لا يحتاج الى
البيان او بيان انهما ممسوحان كالرأس لا بماء الرأس ولا بسبيله
اليد لان الاشتراك بين الشيئين في امور لا يوجب كون احدهما
من الاخر كالرجل من الوجه لاشتراكهما في الغسل والخف من الرأس
لاشتراكهما في المسح واما بيان انهما ممسوحان بماء الرأس وذلك
يناسب الذكر عن مسح الاذنين بماء واحد فانه اذا كان من ابعاض
الرأس حقيقة وحكما جاز ان يمسح بماء واحد فكذا اذا احكم

الشرع فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجزى مسحها عن مسح الرأس اجيب بان
كون الاذن من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يقع حتما ثابت بالكتاب كما ان
التوجه الى الحطيم لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والمتوجه الى
البيت ثابت بالكتاب فلا يجزئ عنه ما ثبت بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ
الكتاب وقوله وتخليل اللحية لان النبي عليه السلام امر جبريل عليه السلام
بذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم نزل جبريل عليه السلام فامرني ان اخلل
لحيتي اذا توضأت ووجه التمسك ان الامر للوجوب لا انا نركناه
لئلا يعارض الكتاب وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو افاد الوضية
ولم يقل به احد ونحن اذا افاد الواجب فلا مانع لخبر الواحد والحق
ان الوجوب ثبت بالمواظبة من غير ترك ولم يثبت ذلك فانه روى
عن ابي يوسف رحمه الله قال ما روى انه صلى الله عليه وسلم اخذ كفا من ماء
فخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي ولم يسبب الامرة واحدة وعن
هذا نقل عنه انه قال مسح اللحية جائز ليس بسنة ومعنى قوله جائز ان
صاحبه لا ينسب الى البدعة وهو المقول عن محمد كما ذكر في الكتاب
وقوله لان السنة يعني الوضوء كمال الفرض في محله والداخل اي
داخل اللحية ليس محل الفرض في الوضوء واجب بان الفم والانف من
الوجه من وجه اذ لهما حكم الخارج من وجه فالوجه محل الفرض
وقوله خلوا لم يفد الوجوب وان كان مقرونا بالوعيد لان حديث
الاعرابي والاخبار التي حكي فيها وضوء رسول الله عليه السلام من غير
ذكر التخليل فيها يصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروفا بما
اذا لم يصل الماء بين الاصابع وقوله فان النبي صلى الله عليه وسلم
توضأ مرة اي غسل كل عضو مرة والمراد بالقبول الجواز ورتب
على زيادة ونقصان وعيدا وليس على ظاهره فلا بد من تأويل وهو
من زاد على اعضاء الوضوء او نقص عنها او زاد حد الحدود او نقص
عنه او زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل الا بالثلث

تمو

فهو ثلثة اوجه وقوله فقد تعدى يرجع الى الزيادة لانه مجاوزة
عن الحد وقوله وظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى ولم يظلم
منه شيئا اعلم بنص وقوله والوعيد لعدم رضيته اي التثليث سنة
اشارة الى اختياره التأويل الثالث يعني انه اذا داد لطمانينة القلب
عند الشك او بنية وضوء آخر فلا يأس به فان الوضوء نور على نور
وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه قال ويستحب للمتوضي ان
يتوى الطهارة قبل المسح يثاب على فعله ولا يلام على تركه وقوله
فالنية في الوضوء سنة عندنا في ذلك لان السنة ما يثاب على
فعله ويلام على تركه والظاهر ان الاولى اختيار القدوري والكاكي
اختيار المصنف وتفسير النية في الوضوء هو ان ينوي لازالة الحدث
او اباحة الصلوة او اقامة الصلوة وهي فرض عندنا في قال لانها
عبادة اذ العبادة فعل يأتي به المكلف على خلاف هواه نفسه تعظيما
لامر ربه والوضوء بهذا المثابة وكل ما هو عبادة لا يصح بدون
النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
والاخلاص لا يحصل الا بالنية وقد جعله حالا للعابدين والحال
شروط فيكون على عبارة مشروطة بالنية وقاسه على التيمم في كونها
طهارتين للصلوة قولنا القول بموجب العلة يعني سلمنا ان الوضوء
لا يقع عبادة الا بالنية لكن ليس كلامنا في ذلك وانما هو في ان استعمال
الماء المطهر في اعضاء الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية حتى
يكون مفتاحا للصلوة او لا لا مدخل لكونه عبادة في ذلك ويفيد ذلك
بدونها لان اعضاء الوضوء محكوم بنجاستها في حق الصلوة ضرورة
الامر بتطهيرها والماء طهور بطبعه فاذا اتى الجنب طهره قصد استعمال
ذلك او لا كالثوب النجس وكما في حق الاواني بخلاف التيمم فان التراب
لم يعقل مطهرا طبعا فلم يبق فيه الا معنى التعبد ولا تعبد بدون النية
فان قيل في الوضوء مسح والمسح لم يعقل مطهرا طبعا فيحتاج الى النية

اجيب بان مسح الراس يتحقق بالفعل لقيامه مقامه فانتقاله اليه لضرب من الخروج
او هو مبني عن القصد فلا يتحقق بدونه قيل يعني ان التيمم مبني عن القصد والنية
هو القصد فلا يتحقق التيمم بدون القصد اى النية وفيه نظر لانه مبني عن القصد
لغة والقصد الذى هو النية لغا هو قصد خاص وهو قصد اباحة الصلوة والاعم
لا دلالة على الاخص ولان الاول مدلول اللفظ والثاني فضل القلب ولا دلالة لاحدهما
على الآخر وقوله ويستوعب راسه بالمسح اى يمسح ابتوعب راسه بالمسح على
ما اختاره القدورى قوله وهو سنة يعني على ما اختاره وصفة الاستيعاب
ان يبل يديه ويضع بطون ثلث اصابع من كل كف على مقدم الراس ويمرهما الى
يتيه والابهامين ويجافى الكفين ويجرهما الى مؤخر الراس ثم يمسح الفرد بن بالكفين
ويجرهما الى مقدم الراس ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن
الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يصير مسحا بالماء لم
مستعملا هكذا روت عائشة رضى الله عنها مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
الشافعى رحمه السنة التثليث بمياه مختلفة لانه ركن فى الوضوء فكان التثليث فيه كغسل
كغسل الوجه واليدين والرجلين ولنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ثلثا ثلثا ومسح
راسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام وقد روى عن عثمان وعلى
ومعاذ وابن عباس والبراء وابى امامة الباهلى مثل ذلك قال الترمذى والعمل عليه عند
اكثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم وقد روى
عن عثمان وعلى رضى الله عنهما حكيا وضوء رسول الله عليه السلام فضلا ثلثا ثلثا ومسحا
ثلثا فلنا المشهور عنهما ما رويناه اولا قوله المصنف رحمه الله والذى يروى فى
من التثليث يريد به ذلك يعني على تقدير ثبوته محمول عليه اى على التثليث بماء واحد وهو
مشروع على ما روى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ذكر الحسن فى المجرد عن ابى حنيفة انه اذا اراد
ثلثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يتوضأ
اراده ثانيا وثالثا اجيب بانه ياخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر لا لاقامة
السنة لانها تبقى للفرض الا يرى ان الاجتزاء بمسح راس واحد قوله ولان المفروض
هو المسح دليل آخر وتقريره المفروض هو المسح والمسح يفيد بالتكرار غالبا فالمفروض

هو الفعل

هو الفعل وهو خلاف الكتاب فى السنة والاجماع فلا يكون التكرار مسنونا
لان السنة فى الوضوء اكمال الفرض فى محله لا نقله من كونه مسحا الى كونه غسلا
قوله وصار كالخف تقريره مسح الراس مسح فى الوضوء وكل ما هو مسح
فى الوضوء لا يسن تثليثه كالخف قوله بخلاف الغسل متصل بقوله وبالتكرار
يصير غسلا ومعناه ان المسح يفيد بالتكرار بخلاف الغسل فانه لا يفيده
فكان قياس الشافعى المسح على المغسول فاسدا قوله وترتيب الوضوء فبداءة
بما بدا الله تعالى بذكره ويرتب معطوف على قوله ويستوعب والكلام فى كونه
مسنونا او سنة كما تقدم قوله فبداءة بيان الترتيب وقال الشافعى الترتيب
فى الوضوء فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية ووجه الاستدلال ان الفاء
للتعقيب فيه والتعقيب يدل على الترتيب فيفيد ترتيب غسل الوجه على القيام
الى الصلوة واذا ثبت الترتيب فيه ثبت فى غيره لانه معطوف على المرتب و
المعطوف على المرتب يرتب اولعدم القائل بالفصل ولنا ان المذكور فى الاية ستة
الواو يعني بعد الفاء والواو لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة والفاء دخل على هذه
الجملة التى لا ترتيب فيها فيقتضى اعقاب غسل جملة الاعضاء من غير ترتيب وتحقيقه سلمنا
ان الفاء للتعقيب يفيد تعقيب ما بعده لما قبله وما بعده غسل جملة الاعضاء
غير مرتبة تعقيبا للقيام الى الصلوة ونحن نقول به وليس الكلام فيه وانما الكلام
فى ترتيب الاعضاء الداخل فيها الواو وهو لا يفيد الترتيب فان قيل كيف ادعى المصنف
اجماع اهل اللغة ومنهم من يقول انه يفيد الترتيب ومنهم من يقول يفيد القران
اجيب بان انا على الفارسى ذكر ان النحاة اجمعوا على ان الواو للجمع المطلق ذكر سيبويه
سبعة عشر موضعا فى كتابه فاعتمد المصنف على ذلك وبان خلاف القليل لا يمنع الاجماع
الفوى قوله والبداية بالمياسر فضيلة اى مستحبة والمياسر جمع ميسرة خلاف الميمنة
وذكر فى المغرب ان البداية بالميامن عامية والصواب بالبداءة قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله يحب التيامن فى كل شئ حتى فى التنعل والترجل والتنعل بين الترجل تسريح شعر الرأس
فصل فى نواقض الوضوء معنى الفصل فى اللغة ظاهر ويعرف بانه
طائفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير ترجمة

بالكتاب والباب لما فرغ من بيان الوضوء فرضه وسنة ومستحبه بدأ
بنواقضه من العوارض اذ العارض انما يكون متاخرا عن المعروض فالنواقض
جمع ناقضة والنقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى
اضيف الى المعاني يراد به اخراج عما هو المطلوب ههنا من الوضوء استباحة
الصلوة والمعاني الناقضة اى العلل المؤثرة في اخراج الوضوء مما هو
المطلوب به كل ما يخرج من السبيلين اى خروج كل ما يخرج من السبيلين
يعني القبل والدبر والذكر وانما قدرنا المضاف ليصح الحمل فان حمل الذات
على المعنى غير صحيح وانما عبر عن العلل بالمعاني اقتداء بالنبي عليه السلام في قوله
لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث واحترازا عن عبارة الفلاسفة
فان المتقدمين استنكفوا عن ذلك الى ان نشأ الطحاوي فلبسها فتبعه من
بعده فان قيل الكلية منتقضة بالريح الخارجة من الذكر والقبل فان الوضوء
لا ينتقض في اصح الروايتين اجيب بانه مخصوص من العموم لان الريح لا تنبعث
من الذكر وانما هو اختلاج والقبل محل الوطئ ليس فيه نجاسة ينجس الريح بالمرور
عليها وهو في نفسه طاهر عند المصنف على ما سيجئ ووجه الاستدلال بقوله تعالى وجاء
احد منكم من الغائط والغائط هو المكان المطمئن من الارض ينتهي اليه الانسان
عند ارادة قضاء الحاجة ستر ان الله تعالى رتب وجوب التيمم على المجئ من الغائط
حال عدم الماء وهو لازم لخروج النجس وكان كناية عن الحدث اكونه ذكر اللازم
واراده الملزوم والترتيب يدل على العلية واذا ثبت ذلك في التيمم ثبت في الوضوء
لما ذكرنا ان البدل لا يخالف الاصل في السبب لا يقال قد تقدم ان الحدث شرط الوضوء
فكيف يكون علة لنقضه لانا نقول نقض ما كان وشرط لوجوب ما سيكون ولا
تنافي بينهما قوله وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره نفي لقوله مالك فانه
يقول لا وضوء لما يخرج نادرا كالحصاة والدود ودم الاخاضة مستدلا بان
الله تعالى كنى بالغائط عن الوجه المتخدم عن قضاء الحاجة المعتادة فلا يكون غيرها ناقضا
قلنا نتعبد بلا دليل في مقابلة ما دل على خلافه وهو عموم كلمة ما قوله والدم
والقيح اذا خرجا من البدن خروج النجس من بدن الانسان الحي ينقض الطهارة
اى

يكون

كيف ما كان عندنا وهو مذهب العشرة المبشرة وابن مسعود وزيد
ابن ثابت وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وصدور التابعين رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين وقيد بالخروج لان لنجس النجاسة غير ناقضة
ما لم توضؤ بالخروج والا لما حصلت الطهارة شخصيا ما والمراد بالبدن
بدن الحي كما ذكرنا فانها ان خرجت من بدن الميت بعد غسله لا توجب
اعادة غسل بل توجب غسل ذلك الموضع على ما سيأتي وشرط التجاوز
الى موضع يلحقه حكم التطهير احترازا عما يبدو ولم يجاوز فانه لا يكون
خارجا فكان تفسير الخروج وردا للحاظين رفر رحمه الله ان البادي خارج
حتى اورد ما لم يسل نقضا على قولنا الخارج من غير السبيلين ناقض
للوضوء وقوله يلحقه حكم التطهير اى يلحقه حكم هو التطهير والمراد
ان يجب تطهيره في الجملة كما في الجنابة حتى لو سال الدم من الرأس الى
قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر
ولم يطهر لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير
وفي الانف وصلت الى ذلك اذ الانشاق فرض في الجنابة وقال
الشافعي رحمه الله الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روى
عن النبي عليه السلام انه قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الا
صابة امر تعبدي اى امر تعبد نا به اى كلفنا الله به من غير معنى
يعقل اذ العقل انما يقتضي وجوب غسل موضع اصابة النجاسة
فيقتصر على مورد الشرع وهو الخارج المعتاد والباء في تعبدي يجوز
ان يكون للنسبة ويجوز ان يكون للمبالغة كاحمري في احمر ويجوز
ان يكون معناه امر تعبدي لان القياس يقتضي وجوب غسل كل
الاعضاء كما في المخرج بل بطريق الاولى لان الغائط النجس من المنى
لاختلاف في نجاسة دون الغائط فالاقتصار على الاعضاء الاربعة
امر تعبدي ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل
خرجه الدارقطني ووجه الاستدلال ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب

كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ولا خلاف في فرضية
وقوله عليه السلام الماء من الماء ولا خلاف في وجوب الغسل سبب
خروج المني فكان معناه توضأ ومن كل دم سائل عن البدن واغا عبر عنه
بلفظ الخبر لكونه آكد في الدلالة على الوجوب كأنه امر فامتثل المرء
فاخبر عن ذلك وهو آية كونه واجبا فالامر اذا كان ممن لا يكذب
في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تاكيدا للطلب لان في تركه تكذيبا
وهو ممن لا يكذب على ما عرف في موضعه فان قيل سلمناه لكن يجوز
ان يكون المراد به الوضوء اللغوي قلنا ذلك مجاز شرعي ولا نترك
الحقيقة الشرعية في كلام الشارع بلا دليل وقوله عليه السلام من قاء
او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم رواه
ابن ابي مليكة عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
ذكره الرازي في شرح الطحاوي يقال رعف اذا سال رعافه قال
المطرزي وفتح العين هو الفصيح ووجه الفساد به من اوجه احدها
الامر بالانصراف وهو ابطال العمل المؤدي عند المفضي الى التناقض المحال
على الشرع فان قيل جاز ان يكون الامر بالانصراف لازالة نجاسة
اصابته فوبه او بدنه من الرعاف اجيب بان الامر بالبناء ينافيه فان البناء
اذ ذاك غير جائز بالاتفاق والكلام الامر بالوضوء والامر للوجوب
وارادة الوضوء اللغوي ممنوعة بما تقدم في الجواب الاول لا يقال
وقع في الشرع ذلك اذ غسل فمه عليه السلام بعد البقي فقبل الاستيضاء
وضوءك للصلوة فقال عليه السلام هكذا الوضوء من القي لان ذلك
بقرينة قائمة فانه عليه السلام قال ذلك بطريق المشاكلة لقول السائل
الاستوضاء وضوءك للصلوة والثالث انه امر بالبناء واذناه للاباحة
ولا اباحة للبناء بعد العمل الكثير لا بعد انتقاض الطهارة بالاتفاق
لا يقال البناء غير واجب بالاتفاق فكذا ما عطف عليه لان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم الا ترى الى قوله تعالى كلوا من رزق

ربكم

ربكم واشكروا له فان الامر الاول لا اباحة والثاني للوجوب واذا
جاز ذلك فعكسه اولى لان اتباع الضعيف الى القوي قوله ولان
خروج النجاسة اثبات صفة النجاسة لما يخرج من غير السبيلين
بطريق القياس والمصنف رحمه الله طهر عن حدث وغلظ معوجا
وبيانه على وجه واضح يحتاج الى ذكر الاصل والفرع وشروطه
القياس فلا علينا ان نذكر ذلك اجمالا فنقول القياس اباتة اثبات
مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر فالمذكور الاول هو الاصل
والثاني هو الفرع وشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بالحكم بنص
اخر كشهادة خزيمة وان لا يكون معدولا به عن القياس كبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرعه هو
نظيره ولا نص فيه وامثاله فتفاصيل ذلك وما يحترز عنه بكل قيد من
القيود فموضعه اصول الفقه اذا عرفت هذا فنقول فاما الاصل فيما نحن
فهو الخارج من السبيلين اعني الغائط والبول وهو يشتمل على معنى معقول
وهو ان خروج النجاسة اثر في زوال الطهارة في المخرج لانتفائه بضد
الطهارة وهو التلوث بالنجاسة وعن سائر البدن باعتبار الانتقاض
بالحدث لا يقبل التجزي وعلى معنى غير معقول وهو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما الفرع فهو الخارج من غير السبيلين وذلك
لان علما ئنا رحمهم الله اعتبروا واستنبطوا ان الخارج من السبيلين
كان حدثا لكونه نجسا خارجا من بين الانسان من قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط الاية وهو نص معلول بذلك
الوصف لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو انتقاض الطهارة
لخروج دم الحيض والنفاس ووجود امثال ذلك في الخارج من
غير السبيلين فقدوا الحكم الاول اليه وتعدى الحكم الثاني وهو
الاقتصار على الاعضاء الاربعة ايضا اى الحكم الاول ضرورة تعدي
الاول لانه لو لم يتعد اليه تغير حكم النص بالتعليل وذلك يفسد

القياس فان قيل والنقض واقع لان مجرد الخروج مؤثر في الاصل واعتبرتم
في الفرع السيلان الى موضع يتحقق فيه حكم التطهير اجاب المصنف بقوله غير ان
الخروج يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير وبملء الفم اراد فان قيل
قد ذكرتم ان من شروط القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وملء الفم
وجوده في محل النزاع لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضاء فانه يرد
على ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط مخصوص بحكمه وهو نقض
الطهارة فالجواب ان ذلك محمول على القليل كما ذكره في الكتاب ويجاب
عما قيل ومن شروط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وقد رويتم
فيه حديثين بان ذلك الشرط ليس بمتفق عليه فجاز ان يكون اختيار المص
خلافه ولقائل ان يقول قد ذكرتم ان الاصل يشتمل على معنى معقول ومعنى
غير معقول وعديتم غير المعقول تبعا للمعقول لئلا يلزم التغيير للمقصد
لتعدية المعقول فهلا تركتم تعدية غير المعقول وجعلتم المعقول تبعا له في
ذلك والجواب من وجهين احدهما ان الاول معقول لما ذكرنا ومشروع
لاعتباره الشرع حدثا والثاني مشروع فقط فجعله تابعا للاول اولى من
عكسه لاحالة والثاني ان الشرع لما اعتبر الاول حدثا استدم الطهارة عند
تكرره وفي غسل جميع البدن كلما وجد خروج بيقين فاقتصر على الاعضاء الاربعة
الظاهرة يقينا فكان الثاني من ضرورات الاول فكان تبعا له وعرفي
ملء الفم بما ذكر في الكتاب وهو رواية الحسن بن زياد وقيل ان منع من الكلام
فهو ملؤه والا فلا وفرق بين الملء وغيره لان الفم تجاذب فيه دليلان احدهما
يقتضي كونه ظاهرا والاخر يقتضي كونه باطنا حقيقة وحكما اما الحقيقة فلانه
اذا افتح فاه يظهر واذا اطبق يبطن واما الحكم فلان الصائم اذا اخذ الماء بفيه
ثم مجه لم يفسد صومه كما اذا سال الماء على ظاهر جلده فكان ظاهرا واذا ابتلع
ريقه لا يفسد صومه ايضا كما اذا انتقل من زاوية من بطنه الى اخرى فكان
باطنا فوقفنا على الدليلين حكمنا فقلنا اذا كثر ينقض لانه يخرج غالبا بحيث
لا يقدر الانسان على ضبطه الا بكلفة فاعتبر خارجا واذا قل لا ينقض فيصير

تبعا

تبعا للريق واليه اشار بقوله لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا فان قيل عرف
المصنف ملء الفم ثم استدل عليه والتعريفات لا يستدل عليها فالجواب
ان قوله لانه يخرج ظاهرا ليس دليلا لقوله ملء الفم ان يكون بحاله
اعلم هو دليل لقوله وملء الفم في القيء قوله وقال زفر رحمه الله قليل القيء
وكثيره سواء قال زفر لما كان الخارج من غير السبيلين حدثا يماثل ما على الباب
وجب ان يستوي فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين وهو قياس
ظاهر ولقوله عليه السلام القلس حدث رواه سوار ابن مصعب عن زيد
بن علي عن بعض اباءه عن رسول الله ذكره ابو بكر الرازي في شرحه المختصر
الطحاوي ووجه الاستدلال ما ذكر عن الخليل انه قال القلس ما خرج
من الفم ملء الفم او دونه والمتقدم الاستدلال بالقياس على الاستدلال
بالحديث لان الحكم مقرر بعضة القياس لان النزاع فيها فكان اقطع في الالزام
ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الان يكون
سائلا اذ ليس في القطرة والقطرتين بالقوة من الدم وضعف لكن اذا سال
الدم فعند الوضوء وحاصل معناه لا وضوء في الدم القليل لكن في الكثير وضوء
وهو السائل فالاستثناء منقطع لان الحقيقة ليست بمرادة لحصولها
بعد السيلان والمجاز وهو القليل لا تناول للسائل فلا يكون متصلا فان
قيل لا نم ان الحقيقة ليست بمرادة لجواز ان يكون المراد منه قطر الدم من
رأس الجرح من غير ان يسيل الى موضع يلحقه حكم التطهير فالجواب ان هذا
المنع لا يصح لان الاستثناء لا يخرج به عن كونه منقطعا وهو ظاهر قوله
وقول علي حين عد الاحداث جلة او دسعة اي دفعة من القيء استدلال
بالاثر والظاهر انه قال سماعا من النبي عليه السلام فصار قوله كقوله
عليه السلام وقوله واذا تعارضت الاخبار يعني ان الاصل في الدليلين
المتعارضين ان يعمل بهما ان امكن والا فبخبر احدهما ان امكن وان
لم يمكن قيهما تران فيصار الى القياس وان تعارض القياسان يعمل
المجتهد بايهما شاء وفي مسئلتنا هذه تعارض ما رواه الشافعي رحمه الله

من قوله عليه السلام فاء فلم يتوضاء وما رواه زفر رحمه الله من قوله
من قوله عليه السلام القليل حدث والعمل بهما ممكن بحمل ما رواه الشافعي
رحمه الله على القليل وما رواه زفر رحمه الله على الكثير وذلك ان القيء ملء الفم
من كثرة الاكل ورسول الله عليه السلام كان عن ذلك بمعزل قوله والوقوف
بين المسلكين اى المخرج المعتاد وغيره جواب لزفر عن اعتبار غير المعتاد
بالمعتاد وقد بيناه عند قوله غير ان الخروج اه فلا نعيده ولو قاء متفرقا
بحيث لو جمع بملء الفم فعند ابي يوسف رحمه الله يعتبر اتحاد المجلس لان له اثرا
في جمع المتفرقات ولهذا تتحد الاكوال المتفرقة في النكاح والبيع وسائر العقود
باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لاية السجدة تتحد باتحاد المجلس
وعند محمد رحمه الله يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان لان الحكم يثبت على حسب
ما يكون السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده لا يرى انه اذا اخرج جرادة
ومات منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل البرء اختلف وتغير الاتحاد
في الغثيان ان بقي ثانيا قبل سكون النفس عن الغثيان الاول فان سكت ثم فاء
فهو حدث جديد ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن ابي يوسف
وهو مروي عن ابي عمر رضي الله عنه ذكره في جامع الكرخي وهو الصحيح وهو
اختيار بعض مشايخنا اختياره المصنف واختار بقوله هو الصحيح عن قوله
محمد فانه نجس عنده واختاره بعض المشايخ احتياطا وفائدته تظهر فيما اذا
اخذ بقطنة فالقاه في الماء لا يتنجس الماء عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد
وقوله لابي يوسف رفق خصوصا في حق اصحاب الفروج ووجه الصحة ما ذكره
في الكتاب بقوله لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة ومعناه
ان الخارج النجس من بدن الحي يستلزم كونه حدثا فاذا لم يكن حدثا فقد انتفى
اللازم وانتفاؤه يستلزم انتفاء الملزوم وفي كلامه نظر من وجهين احدهما
ان الضمير في قوله لانه راجع الى ما لا يكون حدثا ومعنى قوله لم ينتقض به
الطهارة ليس بحدث فكان معنى كلامه لان ما لا يكون حدثا ليس بنجس حكما
لانه ليس بحدث وهو مصادرة على المطلوب مرتين والثاني انه لا يستدل

بعدم نقض الطهارة على عدم النجاسة لان عدم النقض يجوز ان يكون لكونه
غير خارج لا لكونه غير نجس فان علة النقض ذات ووصفين ووصف النجاسة
فيجوز ان يكون انتفاؤه لكونه غير خارج دون انتفاء وصف الاخراج والجواب
عن الاول ان تقرير كلامه هكذا ما لا يكون حدثا لا يكون حدثا ليس
بنجس حكما وقوله حكما اشارة الى ان النجس هو ما يحكم الشرع بنجاسة
والشرع لم يحكم بنجاسة لان حكم بالنجاسة يستلزمه لكنه حدث والدليل
الحدث لما دل على الدليل فلا يكون نجسا وعن الثاني بان غير الخارج
لا يعطيه له حكم النجاسة لكونه في محلها فان من صلى وهو حامل نجاسة
او بيضة حال كون محتها ما جازت صلوته فكان انتفاء الخروج مستلزما
لانتفاء النجاسة ونقض بدم الاستحاضة والجرح السائل فانه ليس
بحدث وهو نجس واجيب بانا لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن
لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت قوله وهذا اى الذي ذكرنا من انتقاض
الطهارة بملء الفم اذا قاء مرة او طعاما او ماء فان قاء بلغما يعني صفرا
لا يشوبه طعام فاما اذا نزل من الرأس او ارتقى من الجوف والاول
غير ناقض بالاتفاق لان الرأس ليس بموضع النجاسة وكذا الثاني عندها
خلافا لابي يوسف له انه نجس مجاورة ما في المعدة من النجاسة وقد
خرج الى موضع يلحقه حكم الطهر فيكون ناقضا كالطعام والصفراء
ولهما ان البلغم لزج لا يخلله النجاسة وما يتصل به قليل والقليل
في القيء غير ناقض فان قيل ينتقض ببلغم يقع في النجاسة ثم يرفع فانه
يحكم بنجاسة اجيب بانه لا رواية في هذه المسئلة ولئن سلم فالفرق
بينهما ان البلغم ما دام في الباطن يزداد نخانة فيزداد لزجه فاذا
انفصل عن الباطن يقل نخانته فيقل لزجه واذا قل لزجه ازدادت
رقته فجاز ان يفصل النجاسة ولم يذكر ما اذا اختلط البلغم بالطعام
قالوا ان يغير فيه الغلبة فان كان الطعام غالبا انتقض كالدم والا
فلا ولو قاء دما فاما ان يكون متجمدا او هو العلق او مائعا فان

وصف الخروج
لان ما لا يكون

كان الاول يقبر فيه ملؤ الفم لانه سوداء محترقة وهي تخرج من المعدة
والخارج منها حدث اذا كان ملء الفم وان كان الثاني فكذلك
عندهما اعتبارًا للسائر انواعه قيل وهي خمسة الطعام والماء والمرة
والصفراء والسوداء وعندهما ان سالت بقوة نفسه نقض
وان قل لان المعدة ليست محلا للدم فيكون من قرحة في الجوف ظاهر
فيعتبر بالخارج من القرحة الظاهرة والمعتبر هناك السيلان
فكذلك ههنا ذكر في مبسوط شيخ الاسلام ان قول ابي يوسف في هذه
المسئلة مضطرب منهم من جعله مع محمد ومنهم من جعله مع ابي حنيفة
واختاره المصنف قوله ولو نزل الى ما لان اي الذي لان من الانف
يعني المارن فان قيل حكم هذه المسئلة قد علم من قوله في اول الفصل
والدم والقيح اذا خرجا من البدن وتجاوزا الى موضع يلحقه حكم
التطهير فكان ذكره تكرارًا اجيب بان ذكره ههنا ليس لبيان
حكمه لكونه معلومًا من ذلك اذ اوصل الدم الى قصبة الانف وانما
ذكره ههنا بيانا لانتقاض اصحابنا لان عنزرفر لا ينقض بوصوله
الى قصبة الانف وانما ينقض اذا وصل الى ما لان اليه اشار بقوله
بالانتقاض وقوله لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير يعني بالانتقاض
لعدم الظهور قبل ذلك عند زفر قال والنوم مضطجعًا لما فرغ
من بيان نقض الوضوء بما يخرج من البدن حقيقة ذكر نقضه بما
يوجب ذلك حكمًا والنوم مضطجعًا وهو ان يضع المنام جنبه
على الارض ينقض الوضوء لان الاضطجاع سبب لارتخاء المفاصل
فلا يخرج عن خروج ريح عادة والثابت عادة كالمتيقن به الا يرى
ان من دخل المستراح ثم شك في وضوئه فانه يحكم بنقض وضوئه
لان العادة جرت عند الدخول في الخلاء بالتبرز بخلاف ما اذا شك
بدون الدخول وكذلك النوم متكاءً اي على احد وركيه والاتكاء افتعال
من وكاء مستعمل الفاء مهموز اللام مقلوب لامستعمل فابدل التاء في

اتكاء

اتكاء من الواو اذ الاصل اوتكاء فان الفاء تبدل في افتعل وغيره
لان الاتكاء يزيل مسكة اليقظة اي التماسك الذي يكون لليقظان
وكذلك الاستناد الى شيء كجدار او حائط بحيث اذا ازيل سقط
وهو بين من اصل رواية المبسوط واما هو مما اختاره الطحاوي
لان الاسترخاء يبلغ غاية بهذا القوع من الاتكاء غير ان السنة
تبعه من السقوط والمروي عن ابي حنيفة لا ينقض وضوؤه على
كل حال لان متعمده مستقر على الارض فيأمن من خروج شيء منه قوله
بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة يعني
اذا كان على هيئة سجود الصلوة من نجافي البطن عن الفخذ وعدم
افتراش الذراعين اما اذا كان بخلافه فينقض قوله وغيرها
هو الصحيح احترز عما ذكر ابن شجاع انه لا يكون حدثا في هذه
الاحوال اذا كان في الصلوة واما اذا كان خارج الصلوة فهو حدث
والذي صححه هو ظاهر الرواية لان بعض الاعضاء بان اذا انزلت
لسقط فلم يتم الاسترخاء واذا لم يتم لم يكن النوم في هذه الاحوال سببًا
لخروج شيء عادة فلا يقام مقامه لان السبب انما يقام مقام السبب
اذا كان غالب الوجود بذلك السبب اما اذا كان لم يغلب فلا لانه
حينئذ يقع الشك في وجود الحدث والوضوء كان ثابتًا بيقين فلا
يزال بالشك والاصل فيه اي في كون النوم غير ناقض للوضوء في هذه
الاحوال قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائمًا او قاعدًا او راكعًا
او ساجدًا انما الوضوء على من نام مضطجعًا فانه اذا نام مضطجعًا
استرخت مفاصله رواه الترمذي مسندًا الى ابن عباس عن رسول الله
فان قيل هذا الحديث غير صحيح لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف
عند الفقهاء روى عن ابن سيرين انه قال حدثت عمن شئت الا عن
ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد
اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن وابراهيم

النخعي والشعبي وكونه لا يبالي عمن اخذ يؤثر في مواسيله دون مسانيده
وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس رضي الله عنهما ووجه التمسك من هذا الحديث
من اوجه الاول نفي الوضوء عمن نام قائما او راكعا والثاني في اثبانه على
من نام مضطجعا مؤكدا بانما فان قيل انما للحصر فلا حصر ههنا لان
الوضوء لم ينحصر على من نام مضطجعا بل هو واجب على المستند
والمتكئ كما مر واجيب بان لا نسلم انه للحصر بل يولنا كيد الاثبات ولئن
سلمنا فصيغته افادت الحصر في المضطجع والمتكئ والمستند ملحوق به
بطريق الدلالة والثالث التعليل وهو قوله عليه السلام فانه اذا نام
مضطجعا استرخت مفاصله فانه يدل على عدم وجوب الوضوء على
من نام قائما او راكعا او ساجدا لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على
المضطجع ومن هو بمعناه لوجوده فيه قبل ومعنى قوله عليه السلام
استرخت مفاصله فيلحق الاسترخاء غايته لان اصل الاسترخاء يوجد
فيمن نام قائما فلم يتناقض اول الحديث واخره وربما يشير الى هذا
قوله من قبل لان بعض الاستمساك باق وقوله فلا يتم الاسترخاء
قال والغلبة على العقل بالاغماء والجنون مرفوع عطفا على قوله
والغلبة والجر خطاء لان العقل والاغماء مغلوب وفي الجنون
مسلوب ولهذا جاز الاغماء على الانبياء دون الجنون والاغماء
ضرب من يضعف القوى ولا يزيل الحي كما في العقل والفطنة وسببه
امتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ وقوله لانه اي لان كل واحد
من الاغماء والجنون فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء لان النائم
يتنبه بالتنبيه دونهما والاغماء حدث في الاحوال كلها يعني حال
القيام والقعود والركوع والسجود لوجود الاسترخاء وهو المقيس
في النوم لزوال المقعد عن الارض ووجود اصل الاسترخاء ولكن
تركنا هذا القياس في النوم لقوله عليه السلام لا وضوء على نائم من نام
قائما الحديث والاغماء فوقه كما مر فلا يقاس عليه ولا يلحق به دلالة اذ

لا يلزم

لا يلزم من ان لا يكون ادنى الفعله ناقصا ان لا يكون اعلاها ناقصا
والسكر اذا حصل به في الشيبة تمايل كالاغماء قيل لم يعلل المصنف
رحمه الله للجنون ومن المشايخ من علله بضلبة الاسترخاء وردبان
الجنون قد يكون اقوى من الصحيح والاولى ان يقال انه ناقض باعتبار
عدم مبالاته وميز الحدث من غيره قوله والقهقهة في كل صلوة ذات
ركوع وسجود احترز عن صلوة الجنازة وكلامه واضح ولنا قوله
عليه السلام الا من ضحك منكم الحديث رواه ابو في رحمه الله عن منصور
بن زاذان عن الحسن عن معبد بن الخالد الجهني ان النبي عليه السلام كان
يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وفي بصره سوء اي ضعف فوقع في ركية
فضحك بعض اصحابه فلما فرغ من صلاته قال الا من ضحك منكم الحديث رواه
اسامة ابن زيد عن ابيه ورواه ابو العالية مرسلا ومسندا الى ابي موسى
الاشعري ومثل اي مثل هذا الحديث الذي عمل به الصحابة والتابعون وكان
رواية معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كابي موسى بترك القياس
قبل التعلق به لا يصح لانه لم يكن في مسجد النبي عليه السلام ركية فكان
موضوعا واجيب بانه ليس في خبر الجهني انه كان يصلي في المسجد يجوز ان
يكون في الموضع الذي كان يصلي فيه ركية ورواية المسجد كابي مرسى
واسامة ثقة وهو مثبت فهو اولى قيل لا يصح من وجه آخر وهو انه لا يتوهم
على اصحاب رسول الله عليه السلام الضحك في الصلوة فمعقهة والذين كانوا
خلفه اصحابه واجيب بانه كان يصلي خلفه الصحابة وغيرهم من المنافقين
والاعراب الجهال فهذا من باب حسن الظن بهم رضوا لا قبل الضحك كبيرة
وهم لبوا من الصغائر مجتمعين ولا عن الحكائر على تقدير كونه كبيرة قوله
والاثر ورد في صلوة مطلقة اي كاملة فيقتصر عليها ولا يتعدى الى صلوة
الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة الصبي وصلوة الباني بعد الوضوء على
احدى الروايتين وصلوة النائم فان الوضوء لا يفسد في جميع ذلك وفرق
بين القهقهة والضحك وهو واضح ولم يذكر التبسم لانه ليس بفعل المصلي

ولا للوضوء فليس له ههنا مدخل فال لجابر بن عبد الله مارأى رسول الله
الا تبسم ولو فى الصلوة فال والدابة تخرج من الدبر ينقض الوضوء الدودة
التى تنشأ فى البطن اذا خرجت من الدبر نقضت الوضوء والتى تنشأ فى الجرح
اذا خرجت منه اولحم سقط منه لم ينقض لان نفس الدودة ليست بنجسة
ولهذا لو غسلت جازت الصلوة معها فلم يبق من النجس الا ما عليها وذلك
قليل وهو حدث فى السبيلين دون غيرها فاشبه الخارج من الجرح الجشاء
فى عدم النقض والخارج من الدبر الفساء فى نقض الوضوء وخص الدابة
بالدودة لان الدابة ما يدب على الارض فربما يتوهم ان المراد بها ما يدخل
الجرح كالذباب فيخرج منه فاندفع بهذا ان ذلك لا ينقض فسره بيانا لذلك وفيه فائدة
فى كلام المصنفين ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا هو الصحيح وقال ههنا
لان النجس ما عليها وذلك تناقض واجيب بان ما تقدم كان على قول
ابى يوسف ويجوز ان يكون على قول محمد او اطلق النجس بطريق الفرض يعنى
لو كان نجسا فهو ما عليها وهذا ليس بصحيح لان تقدير الشرطية ان كان
على هذا الوجه لكن ثمة نجس فيكون ما عليها لم يستقم فى الجرح لان ما لا
يكون حدثا لا يكون نجسا وهو ليس بحدث فى الجرح فلا يكون نجسا
وان كان على هذا الوجه لكن لم يكن ثمة نجس فلا يكون ما عليها
نجسا لم يستقم فى الدبر لانه نجس وحدث والاول صواب ويجوز
ان يقال اطلق النجس على الخارج من الجرح بطريق المشاكلة فانه لما كان
بالنسبة الى الدبر نجسا ذكر فى الجرح بلفظ النجس قوله بخلاف الريح الخارجة
من قبل المرأة متصل بالفساء يعنى انه ناقض بخلاف الريح الخارجة من قبل
المرأة وذكر الرجل لانها لا تنفتح عن محل النجاسة حتى لو كانت مفضاة
وهى التى صارت سبيلا بها واحدا يجب لها الوضوء لاحتمال ان يكون
فسادا واختلف فى ان عين الريح نجس لم ينجس بمرورها على النجاسة و
نموته تظهر فيما الموجود منه الريح وعليه السراويل مبتلة فمن قال بنجاسة
عينها قال ينجس السراويل ومن قال بطهارة عينها لم يقل به كما لو مرت الريح

بنجاسة

بنجاسة ثم مرت بثوب متنجل فانه لا ينجس بها قيل اذا كان الخروج من
الدبر محتملا ينبغى ان يكون الوضوء واجبا واجيب بان كونها متوضئة
ثابت بيقين واليقين لا يزول بالمحتمل كالشاك فى الحدث وقال
ابو حفص الكبير يجب عليها الوضوء وهو رواية هشام عن محمد وقيل
ان كانت منتقنة يجب والا فلا وقوله نفطة قشرت فى بولها الحركات
الثلث وهى بيض يخرج بالبدن ملآن ماءً من قولهم انتفط فلان
اى امتلى غضبا فاذا قشرت اما ان يسيل الماء عن رأس الجرح ولا يسمى
جرحا لان قشرها جرح لها فاذا كان الاول ينقض وان كان الثانى
لم ينقض وانما اعاد هذه المسئلة وان كانت تعلم مما تقدم ليعلم الفرق
بين الخارج والمخرج او ليعلم ان حكم الماء حكم غيره لان الماء لم يذكر من قبل
فربما كان يتوهم ان الماء ليس كغيره وهذه الجملة يعنى قوله ماءً او صديدا
او غيرهما وقوله هذا اى الذى ذكرناه اذا سال ينقض انما هو اذا قشرها
فخرج بنفسه اما اذا اعصرها فخرج بعصره ولو لم يعصرها لم يخرج لا ينقض
لانه مخرج وليس بخارج وهذا اختار بعض المشايخ اختاره المصنف
وقال غيرهم ينقض قال بعض الشارحين وهذا هو المختار عندى لان الخروج
لازم الاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم وغير نظر
لان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته
غير مقصود ولا معتبر به فصل فى الغسل معنى الفصل فى اللغة
ظاهر وقد تقدم تعريفه بانه طائفة من المسائل الفقهية تغيرت
احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجم بالكتاب والباب فان وصل
الجنب دون والافلا وانما ذكر فصل الغسل بعد الوضوء لان الحاجة
الى الوضوء اكثر ولان محل الوضوء جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء
قبل الكل او اقتداء بكتاب الله تعالى فانه وقع على هذا الترتيب والفرض
بمعنى المفروض والواو فى قوله وفرض الغسل اما بالاستئناف او اما واو
المختصر الخطف على قوله فرض الوضوء والغسل اسم من الاغتسال وهو

16

غسل تمام الجسد وقوله وغسل سائر البدن اى الباقى وقوله عليه السلام
عشر من الفطرة اى من السنة قيل خمس منها فى الرأس وخمس فى الجسد
فالتى فى الرأس الفرق والسواك والمضمضة والاستنشاق وقص الشارب
والتى فى الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار
والاستنجاء بالماء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والجنب
يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى
المصدر الذى هو الاجتناب وقوله فاطهروا اى اغسلوا ابدانكم على
وجه المبالغة وهو امر بتطهير جميع البدن الا ان ما تعذر ايصال الماء
اليه خارج عن الارادة كداخل العينين لما فى غسلهما من الضرر
والاذى ولهذا سقط غسلهما عن حقيقة النجاسة بان كحل بنيه
بكحل نجس والمضمضة والاستنشاق لا تعذر فيهما ولهذا افترض غسلهما
عن النجاسة الحقيقية فيفرض ايضا فى الجنابة قوله بخلاف الوضوء جواب
عن قياس الشافعى الغسل بالوضوء لان الواجب فى غسل الوجه لا
جميع البدن والمواجهة فيهما اى محل المضمضة والاستنشاق معدومة
قوله والمراد بما روى جواب عن حديث الشافعى بحمله على الوضوء
بدليل ما روى ابن عباس وجابر انهما فرضان فى الجنابة سنتان
فى الوضوء قال وسنة اى بيداء المغتسل سنن الغسل اى يبدأ
المغتسل فيغسل يديه وفرجه ويزيل نجاسة ان كانت على بدنه
قال فى النهاية وهو منقول عن الامام حميد الدين الضرير انه اصح وفى
بعض النسخ النجاسة وليس بصحيح لان كلام التعريف اما ان يكون
للعهد او للجنس لا وجه الى الاول لان كلمة الشك تأباه فان العهد
يقتضى التقرر اما ذكرا او علما فلا وجه للثانى لان كون النجاسات كلها
فى بدنه محال وافلها وهو الجزء الذى لا يتجزى غير مراد ايضا لانه عفو
ذلك فى الكتاب بقوله كيلا تزداد باصابة الماء وهذا القليل
الذى ذكرناه لا يزاد وعند اصابة الماء ثم قال لان الرواية بالاف

واللام قد ثبتت فى النسخ فوجهه ان يحمل على تحسين الظاهر وقال بعض الشا
رحين انما تبين التنكير اذ الحصر اللام فى التعريفين وليس كذلك للجواز
ان يكون اللام بتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث
هى لا توجد فى الخارج واما ان توجد فى الاقل او فى غيره وذلك قائد
لما مر وقوله ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا فى رجليه اختار زفر وروى
الحسن بن زياد عن ابى حنيفة ان الجنب يتوضأ ولا يمسح رأسه
لانه لا فائدة فيه لوجود اسالة الماء من بعد وذلك يعدم معنى
المسح بخلاف سائر الاعضاء لان التسييل هو الموجود فلم يكن
التسييل من بعد مفيدا له وفيه اما قال ذلك دفعا لما يتوهم ان
المراد بالوضوء غسل اليدين الى الرسغين فانه قد بينه وضوءه وقوله
وبيداء بازالة النجاسة تكرار والاعادة لبيان التعليل والظاهر انه
اراد به النجاسة المعهودة فى ذلك الحال وهو المنى الرطب فان ميمونة
رضى الله عنها قال توضأ رسول عليه السلام وضوءه للصلوة غير رجليه
وغسل فرجه وما اصابه من الاذى قوله وليس على المرأة ههنا
امران نقض الضفائر وبلها اما نقضها فليس بواجب اذا بلغ الماء
اصول الشعر بالاتفاق لقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها
حين قالت يا رسول الله عليه السلام انى امرأة اشد ضفر رأسى فانقضها
اذا اغتسلت اما يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك لا يقال خبر واحد
فلا يجوز به الزيادة على قوله تعالى فاطهروا لان الشعر ليس من كل وجه
ببدن الانسان والامر بالتطهير له اولان مواضع الضفر ورة تستثناة
كداخل العينين واما بلها فكذلك فى الصحيح اختار زفر وروى الحسن عن
ابى حنيفة انها تبل ثلثا مع كل غرفة ليبلغ الماء شعب فروعها بخلاف
الجنابة فانه لا حرج فى ايصال الماء الى اثنائها وفى تخصيص المرأة اشارة
الى ان حكم الرجل خلافها قال فى المبسوط الرجل اذا ظفر شعره كما يفعل
المجوس ولا تراك هل يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر ظاهر الحديث

يدل على انه لا يجب وذكر الصدر الشهيد انه يجب والله اعلم قال والمعنى
الموجبة للغسل اى للعلل الموجبة واختار لفظ المعانى لما تقدم فى الوتر
قال فى النهاية هذه معان موجبة للجنابة لا الغسل فانها تنقضه
فكيف توجبه وذكر فى المبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل
غسل الارادة مكلا يحل فعله بسبب الجنابة عند عامة المشايخ رحمهم الله
ورد بان الغسل يجب اذا وجد احد المعانى المذكورة سواء وجدت
الارادة اولم توجد وفيه نظر وعند بعضهم السبب الجنابة واورد
عليه الحيض والنفاس ولو زيد اوما فى معناها لاندفع وعلى هذا
يكون المعانى الموجبة علة العلة قوله انزال المنى على وجه الدفق
والشهوة قيل هذا اللفظ باطلاقه يستقيم على قول ابى يوسف
لاشتراط الدفق والشهوة حال الخروج ولا يستقيم على قولهما لانهما
ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى فلا يجب الغسل اذا زال المنى عن
مكانه عن شهوة وان خرج من غير دفق وقد بانه يستقيم على قولهم
فان خروج المنى على هذا الوجه يوجب الغسل بلا اتفاق واما ان يجب
الغسل اذا زال المنى عن مكانه عن شهوة وان خرج من غير دفق
فليس فى كلام المصنف ما يفيده ولا يحصره على الاول وهذا جيد لكن
كلام المصنف يوهم ترك بعض موجبات عندهما فى موضع بيانها وربما
يبين قوله ثم المعتبر عند ابى حنيفه ومحمد الخ وبعض بيان
وقال الشافعى خروج المنى كيف ما كان بعنى سواء كان بشهوة او بحمل
ثقيل او سقطه من مكان مرتفع او غير ذلك يوجب الغسل لقوله
عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى ولنا ان الامر بالتطهر
يتناول الجنب لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والجنب
فى اللغة من خرج منه المنى وجد الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى
شهوة من المرأة فالامر بالتطهر يتناول من خرج منه المنى على وجه
الشهوة وغيره ليس فى معناه فلا يقاس عليه ولا يلحق به وقوله

من المرأة قيل انما ذكره ليخرج قضاء شهوة البطن فان فاضيها يكون
جنبا وقيل ذكره اتفاقا فالوجوب به على المحتلم وقيل الجنابة فى اللغة موضوعة
لذلك والمحتلم وجب عليه الغسل بحديث ام سليم فى بعض الفاظها
انها لما سألت النبى عليه السلام عن المرأة ترى فى بنامها مثل ما يرى
الرجل فقال عليه السلام انجد لذلك لذة قالت نعم قال عليه السلام
فلتغتسل والحديث يعنى قوله عليه السلام الماء من الماء محمول على
خروج المنى عن شهوة توفيقا بين الادلة ولان قوله عليه السلام
من الماء يتناول المذى والودى وليس فيه غسل بالاجماع فيراد به
الخصوص ويحمل على حالة الشهوة بحديث ام سلمة وقوله للعنين
ظاهر وتمرته تظهر فيمن مسك ذكره بعد الانفصال الشهوة عن مكانه
حتى سكن الشهوة فمر ترك حتى خرج المنى من احليله بلا شهوة لا
يجب الغسل عنده خلافا عندهما هو قاس الخروج بالمزايلة بجامع
تعلق الغسل بهما ولهما انه متى وجب من وجه معناه انا ذكرنا
ان للشهوة مدخلا فى وجوب الغسل وقد وجد فى حالة وهو الانفصال
دون الاخرى وهو الخروج فبالنظر الى الاولى يجب وبالنظر الى الثانية
لا يجب والباب باب العبادة فوجب احتياطا وقد وقع فى الزيادة
فى بيان ذلك ان الخروج على وجه الشهوة قد وجد والظاهر انه سهو
لانه لو كان كذلك لارتفع النزاع فان حبل دار الغسل بين الزوجين
وعدمه فلا يجب كما اذا خرج الريح من المقضاة اجيب بان جهة
الوجوب حينئذ راجحة لان الموجب ضل اذا خرج بناء على المزايلة
بالشهوة وعدم الخروج بالشهوة بعد المزايلة من العوارض النادرة
فلا معتبر به وقيل قوله قياس وقولهما استحسان والخائف فى مو
ضع الفهم من الريبة ياخذ بقول ابى يوسف قوله والتقاء الختا
نين الختان موضع الختن القطع من الذكر والانثى ومن عادتهم
اختتان الانثى وقوله من غير انزال ليس بشرط للوجوب

الغسل فانه لو انزل وجب بلا جماع وانما ذكره نفيا لقول الاصم
رحمه الله فانهم قالوا لا يجب الاغتسال بالاكسال واستدلوا بانه
قوله عليه السلام الماء من الماء وانا قوله عليه السلام اذا التقى
الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل وهذا
مفسر في هذا المعنى لا يقبل التاويل ولا منافاة بين الحديثين
فنعمل بكل واحدة منهما ونقول الجنابة تثبت بانفصال المنى عن
شهوة لقوله عليه السلام الماء من الماء ذكرنا من تاويله وبالايلاج
في الادمي بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان الحديث وقررنا
هذا الحديث في التقرير بتاييد الله تعالى عز وجل دمي قوله عليه السلام
وتوارت الحشفة اشارة الى ان مجرد التلاقي لا يوجب ولكن يوجب
الوضوء عندهما خلافا لمحمد والحشفة ما فوق الختان من رأس
الذكر وقوله ولانه سبب الانزال بيانه ان الشيء الذي يترتب
عليه الحكم اذا كان خفيا وله سبب ظاهر يقام ذلك الامر الخفي
ويترتب عليه الحكم وههنا التقاء الختانين سبب الانزال وفي
الانزال الذي يترتب عليه الغسل يتغيب عن بصر المنزل وقد يخفى
الانزال لقلة المني فيقام الالتقاء مقام الانزال كما في السفر مع المشقة
التي يترتب عليها القصر في السفر والالتقاء مجاز للايلاج لانه سببه
وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية حتى ان الفسقة يرتجون قضاء
الشهوة من الدبر على قضاء الشهوة من القبل لما يتعون فيه من
اللين والحرارة والضيق وعن هذا ذهب بعضهم الى ان محاذاة
الامرد في الصلوات تفسد صلوة غيره كالمرأة ويجب على المفعول
احتياطا اما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما فلانهما يوجبان فيه الحد
الذي الاحتياط في تركه ولان يوجبا الغسل المدرك الاحتياط
في وجوبه اولى واما عند ابي حنيفة فلانه يحتاط في الحد فيتركه
ويحتاط في الغسل فيوجبه والاحتياط في كل باب بما يناسبه

وقوله

وقوله بخلاف البهيمة وما دون الفرج متصل بقوله فيقام مقام اي
يقام سبب الانزال مقامه في السببيتين في الادمي بخلاف البهيمة فانه
لا يجب فيها الغسل بمجرد الايلاج من غير انزال وبخلاف ما دون
الفرج وهو التفخيذ والتبطين فانه لا يجب فيه الغسل ايضا نقصان
السببية اذ الم ينزل قال والحيض والنفاس لقوله تعالى
حتى يطهرن اختلف الشارحون في تفسير كلامه فمنهم من حمله
على ظاهره وقال نفس الحيض يوجب الغسل لانه في معنى الجنابة
من حيث المنع من الصلوة والقراءة ودخول المسجد ومنهم من
حمله على ان معناه انقطاع الحيض يوجب الغسل لانه لا يجب الا عند
وقال لانه يلازمه ومنهم من حمله على ان معناه ان الخروج عن الحيض
يوجب الغسل لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل والخروج عن الحيض
مستلزم له فوجد الاتصال فصحت الاستعارة وعزى هذا الى الامام مجد
الدين وفي الكل نظر اما في الاول فلان الحيض اسم لدم مخصوص وقد تقدم
ان الجوهر لا يصح ان يكون سببا للمعنى واما في الثاني فلان الانقطاع
طهر والطهر لا يوجب الاطهار ولا ملازمة بينهما لوجود الحيض قبل الا
نقطاع ووجود الانقطاع بعده فكان احدهما منفكا عن الاخر فلا ملازمة
بينهما على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه يفيد الشرطية لا العلية
وكذا الخروج عن الحيض عبارة عن انقطاعه فيرد عليه مثل ما ورد على ذلك
ويجوز ان يقال معناه خروج الحيض وهو الدم المخصوص يوجب الغسل
لما تقدم ان خروج النجس من بدن الانسان يوجب تطهير جميع البدن
والمكتفي بالاعضاء الاربعة فيما كثر وفوعه دفعا للحرج ووقوع الحيض ليس
بكثير فيبقى على الاصل لخروج المني فلان مجازا بالحذف من باب واسئل
القرية اذ لا يلبس ان نفس الدم لا يوجب شيئا ووجد التمسك بقوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد على وجوب الاغتسال اما بالنسبة
الى القربان فلانه تعالى غيا حرمة القربان الذي كان حلالا الى الا

الاغتسال فينبغي ان ينتهي الحرمة به ويكون مأمورا به والا كانت حرمة مؤبدة وفي ذلك نقض لما شرعه لقوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وبقوله فأتوا حرثكم انى شئتم واما بالنسبة الى الصلوة فلان الاغتسال لما صار شرطا لحل القربان بهذه الاية صح ان الطهارة ليست بشرط لحل القربان عما سوى الحيض والنفاس في صور من الصور فلا يشترط الاغتسال لحل الصلوة والحال انها شرط لها عن جميع النجاسة الحقيقة والحكمية واما اولى واما النفاس فانما وجب الاغتسال فيه بالاجماع قوله وسن رسول الله عليه السلام بيان الفعل المسنون فقد يعني القدوري على السنة يعني في هذه الاربعة وقد قيل هذه الاربعة مستحبة يدل على ذلك تسمية محمد الغسل يوم الجمعة في الاصل حسنا وهو اقوى هم حيث ذهب الى وجوبه مالك بقوله عليه السلام من اتى منكم الجمعة فليغتسل رواه ابن عمر ولنا قوله عليه السلام من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل رواه سمرة ابن جندب وقوله فبها ونعمت اى بالسنة اخذ ونعمت الخصلة هذه اى الاخذ بالسنة وبهذا اى بهذا الحديث يحمل ما رواه مالك على الاستحباب توفيقا بينهما او على النسخ بدليل ما روى عن عايشة وابن عباس انهما قالا كان الناس عمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب السمك فلان تبادى بعضهم برايحة بعض فامروا بالاغتسال ثم نسخ حين جاء الخير الصوف وتركوا العمل بايديهم وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الحسن فانه يقول غسل يوم الجمعة لليوم اظهارا للفضيلة قال عليه السلام سيد الايام يوم الجمعة ومعنى قوله لزيادة فضيلتها انما تؤدى بجمع عظيم فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها وسيادة اليوم باعتبار وقوع هذه الصلوة فيه وفائدة الاختلاف تظهر فيمن اغتسل يوم الجمعة ثم احدث فتوضأ وصلى الجمعة فانه ليس بمقيم للسنة عند ابو

يوسف خلافا للحسن ووقع في بعض الرواية ذكر محمد في موضع الحسن بن زياد والعبدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي بالرايحة واما في العرفة والاحرام فسنيد في المناسك ان شاء الله وليس في المذي والودي غسل وفيهما الوضوء لقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء رواه ابو داود وبناء صح فان قيل اذا كان الواجب الوضوء كان الواجب ان يذكرهما في فصل الوضوء اجيب بانهما شابهما المني فذكرهما في فصل الغسل والاوجه ان يقال انما ذكره ههنا لان احمد رح يقول يوجب الغسل في رواية فذكرهما ههنا نفيا لما يقوله فان قيل اذا كان حكمه الوضوء كان ذكره مستغنى عنه بالكلية لانه علم من قوله كل ما خرج من السبيلين اجيب بانه ذكره للتاكيد وقيل ذكره تصريحا بالنفي لقول مالك رح فانه لا يقول بوجوب الوضوء بهما فان قيل نقض الوضوء بالودي غير متصور على التفسير المذكور في الكتاب لانه انما يخرج على اثر البول فقد وجب الوضوء بالبول فلا يجب بالودي بعده اجيب باجوبة منها انه اذا بال فتوضأ ثم اودى فانه يجب عليه الوضوء ومنها ان من به سلس البول اذا توضأ للبول ثم اودى حال بقاء الوقت ينتقض طهارته ومنها ان الوضوء يجب في الودي لو تصور الانتقاض به وفيه ضعف التفسير ما تور عن عايشة وانما مرادها مني الرجل خاصة لان مني المرأة ليس طاهرا ولا ابيض وانما هو رقيق اصفر كما جاء في الحديث وليس يذكر منه الذكر والتوبق الجامع عني الرجل والمرأة ان يقال ماء من دافق يخرج من بين صلب الرجل وترائب والمرأة والله اعلم **باب الماء** الذي يجوز به الوضوء ومعنى الباب في اللغة النوع وقد يعرف بانه طائفة من المسائل الفقهية الشتمل عليها كتاب ويقرب بباب كذا ولما فرغ من بيان الطهارتين ذكر ما يحصل

الطهارة وهو الماء المطلق الطهارة من الاحداث غليظا كان الحدث او خفيفا جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار وماء البحار لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شئ الحديث ووجه اكتفاك ان الله تعالى ذكر الماء في الآية مطلقا والمطلق ما يتعرض الذات دون الصفات ومطلق الاسم ينطلق على هذه المياه لا يقال الآية تدل على ان الماء المنزل من السماء طهور وليس غير المطهر منزلا من السماء لان الله تعالى قال الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال الله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها وسيأتي الكلام على الحديث وذكر الاحداث ليس للتخصيص لان الطهارة من الخبث ايضا تحصل بهذه المياه لكن لما كان التثوب لما يحصل به الوضوء ذكر ذلك ولا يجوز بماء اعتصر على انها موصلة هكذا المسموع قولهم لانه ليس بماء مطلق لانه عند اطلاق الماء لا يطلق عليه وتحقيق ذلك انا لو فرضنا في بيت انسان ماء بئر او بحر او عين او ماء اعتصر من الشجر او الثمر فقال هات ماء لا يسبق الى ذهن المخاطب الا الاول بمعنى المطلق ولا نفي بالمطلق والمقيد الا هذا والحكم هو الطهارة عند فقده اى فقد الماء المطلق منقولا الى التيمم قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا وقوله والوظيفة الى آخره جواب عما يقال الماء المعتصر من الشجر والثمر وان لم يكن ماء مطلقا لكنه في معناه في الازالة فيلحق بالمطلق ووجهه ان الوظيفة اى الغسل في هذه الاعضاء تعبدية فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه ومعناه ان شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وليس فيما نحن فيه كذلك فلا يصح القياس بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية فانها معقولة المعنى لوجودها حسا فجاز فيها الالحاق عملا بقول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولقائل ان يقول هب انه لا يمكن التعدية بطريق القياس فيلحق بالدلالة فان كونه معقولا ليس بشرط فيها والجواب ان سائر المايعات ليس في معنى

الماء

الماء من كل وجه لان الماء مبذول عادة لا يبالى بخسه وسائر المايعات ليس كذلك فان قلت فكيف الحقتم به في النجاسة الحقيقة قلت قياسا لا دلالة لانه منقول المعنى فان قلت من شرط الدلالة ان يكون الملحق في معنى الاصل في الوصف الذى هو مناط الحكم من كل وجه لا غير والوصف فيما نحن فيه هو ازالة النجاسة والماء والمايع سيان في ذلك وكون الماء مبذولا لا مدخل له في ذلك قلت انهما سيان في ازالة النجاسة الحقيقة او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع وقوله وفي الكتاب يعني المختصر القدوري وقوله فاخرجه عن طبيع الماء كالتغير بقوله غلب على غيره وقوله كالاشربة اه ان اراد بها الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرمان والخل وما انخل الخل الخالص كان اسم نظير المعتصر من الشجر والثمر وكان ماء البا فلاء والراق نظير الماء الذى غلب عليه غيره فكان فيه صنعة اللف والنشر وان اراد بالاشربة المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوط منه ومن الخل المخلوط بالماء كانت الاربعة كلها نظير الماء الذى غلب عليه غيره والبا فلاء اذا اشتد اللام فهو معصور واذا خففت فمردود وماء الزرع ما يخرج من العصفر المنقوع وقوله ما تغير بالطبخ قيد المراد بالتغير الخمونة فانه يصير مرقا وقوله وغير احد اوصافه التي هي اللون والطعم والريح اشارة الى انه اذا غير الوصفين لا يجوز التوضي به قال في النهاية لكن المنقول من الاسانيد انه يجوز حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف يقع في الحياض فيتغير ماؤها من جهة اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضؤن منها من غير نكير وكذا اشار في شرح الطحاوى اليه ولكن شرط ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب عليه غيره وصار به ثخينا فلا يجوز فان قيل قد تقدم من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وذلك يقتضي عدم جواز التوضي عند تغير احد الاوصاف اجيب بان معنى قوله عليه السلام لا ينجسه شئ اى لا ينجسه شئ نجس وكلاما في تخلط الطاهر وقوله اجرى في المختصر ماء الزرع مجرى المرقى في عدم جواز التوضي بهما والمروى عن ابي يوسف انه بمنزلة الماء في الجواز الزعفران وستذكر حكمه وقوله هو الصحيح لانه خالط طاهرا فغيره

احدا وصافه كماء الزعفران واعلم ان ماء ان كر في المختصر ان كان على اطلاقه كما يفهم
من ظاهر بعضه كما يتبين برواية المختصر والمروي عن ابي يوسف خلافه وان
كان المراد به ما اذا كان الماء مغلوبا باجزاء المزروع فلا خلاف بينهما اولما
المتاخرين والامام السرخسي اختار المروي عن ابي يوسف وقوله وقال الشافعي
ظاهر وقوله واضافة الى الزعفران كاضافة الى البئر بمعنى انها للتعريف لا
للتقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا من المضاف اليه بالعلاج
فالاضافة للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل
وان كان خارجا منه فهي للتقييد كماء الورد وغيره مما تقدم فبقي الاعتبار
للخالط ويعتبر فيه الغلبة بالاجزاء فان كانت اجزاء الماء غالبة ويعلم
ذلك ببقائه على رقته جاز الوضوء به وان كانت اجزاء المخلوط غالبة بان
صار ثخينا زال عنه رقة الاصلية لم يجز وقوله هو الصحيح تفي لقول محمد رحمه الله
فانه يعتبر الغلبة بتغير اللون والطعم وبيان ذلك ما قيل الطاهر المختلط
بالماء اما ان يكون لونه كلون الماء ولا فان كان الثاني كاللبن والزعفران
والعصفر فالعبرة للون فان غلب لون الماء جاز الوضوء به وان غلب لم يجز
وان كان الاول كماء الباطخ والاشجار فالعبرة للطعم على ما ذكرنا وان لم
يكن له طعم فالعبرة لكثرة الاجزاء وانما كان الاول صحيحا لان الغلبة بالاجزاء
غلبة حقيقة او وجود الشيء المركب باجزائه فكان اعتبارها اولى وقوله
بعد ما خالط به غيره انما قيده به لان الماء اذا طبخ وحده وتغير به جاز الوضوء به
وقوله الا اذا طبخ فيه استثناء من قوله لا يجوز التوضي به وانما جاز بذلك
الماء عنه قال وكل ماء وقعت فيه النجاسة لم يجز الوضوء به اراد بالماء ما لا
يكون جاريا لا في حكمه وهو الكثير المتعلم لذكره ذلك بعد هذا وقد وقع في
بعض نسخ الهداية قليلا كانت النجاسة او كثيرا وفي بعضها قليلا كان او كثيرا
وهو لفظ المختصر وتوجيه الاولى ان يقال شبهه فعيلا بمعنى فاعل بفعيل بمعنى
مفعول فخرج بعلامة الثانيث كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
وفي قوله قليلا احترازا عن قول مالك فانه لا ينجس الماء عنده اذا لم ير لها

اثر وقوله كثيرا مستدرك لان قليل النجاسة اذا كان مانعا فالكثير اولى
وتوجيه الثانية الماء الراكد قليلا كان او كثيرا اذا وقعت فيه نجاسة لا يجوز
الوضوء به والقليل هو ما يكفي للوضوء والغسل كذا قيل وقوله قليلا احترازا
عن قول مالك وقوله كثيرا احترازا عن قول الشافعي رحمه الله فان مالكا رحمه الله
يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه نجاسة ما لم يتغير احد اوصافه ويستدل
بما روينا من قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الحديث والشافعي رحمه الله
يجوزه اذا كان الماء قلتين لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا واضطربت اقوالهم في مقدار القلة فقيل القلتان خمس قرب
كل قربة خمسون منا وقيل ثلثمائة من تقريب لا تحديد وقيل القلة جرة تحمل
من اليمين تسع فيها قربتان وشيء ولنا حديث المستيقظ من منامه وهو قوله
صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلثا ووجه التمسك به انه لما ورد النهي عن الغمس لاجل احتمال
النجاسة بحقيقة النجاسة اولى ان يكون نجسا وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة رواه ابو هريرة رضي الله عنه
وهو حجة على الفريقين اما على مالك رحمه الله فلانه نهى عن الاغتسال وانه لا يتغير
احد اوصافه والماء بيقين واما على الشافعي رحمه الله فلانه نهى عن البول في الماء الدائم
ومطلق النهي يقتضي التحريم لا سيما على مذهبه ولو لم يكن نجسا كان كسكب
الماء فيه وهو ليس بمحرم ولم يفصل بين دائم وغيره فكان القلتان وغيرهما
سواء لا يقال يجوز ان يكون النهي للتنزيه لان تأكيده وتقييده بالدائم
ينافيه فان الماء الجاري يشاركه في ذلك المعنى فان البول كما انه ليس بادب
في الماء الدائم فكذا في الجاري فلا يكون للتقييد فائدة وكلام الشارع معصوم
عن ذلك فان قيل الاستدلال بالحديث حجة عليكم لان الغدير
العظيم ماء دائم فيدخل تحت اطلاقه اجيب بانه في حكم الجاري بالاجماع في
عدم اختلاط بعضه ببعض قوله والذي رواه مالك رحمه الله جواب عن
حديث مالك بانه ورد في بئر بضاعة وهي بكسر الباء وضمها بئر قديمة

بالمدينة تلقى فيها الجيف ومحائض النساء فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه
وسلم حين توضأ منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه
شيء وقد كان ماؤها جاريا في البايتن يستقى منها خمس بايتن والماء
الجاري لا ينجس بوقوع النجاسة فيه عندنا فان قيل العبرة بعموم اللفظ دون
خصوص السبب فكيف اختص بئر بضاعة مع وجود دليل العموم فيه وهو
الالف واللام اجيب بانه ليس من باب الخصوص في شيء وانما هو من باب الحمل
للتوفيق فان الحديثين اذا تعارضا وجهل تاريخهما جعل كانهما وردا معا
ثم بعد ذلك ان امكن العمل بهما بجعل كل منهما على حدة وان لم يمكن بطلب الترجيح
وان لم يكن بينهما تراد وههنا امكن العمل بان يجعل هذا الحديث على بئر بضاعة
وحديث المستيقظ وقوله عليه السلام لا ينجسه احدكم الحديث على غيرها فعلنا
كذلك دفعا للتناقض فان قيل استدل المصنف في اول الباب بهذا الحديث
على طهورية المياه المذكورة هناك وحمل ههنا على بئر بضاعة فان كان
اللام في قوله عليه السلام الماء للجنس صح الاستدلال وبطل الحمل وان كان للعهد
صح الحمل وبطل الاستدلال اجاب العلامة علاء الدين عبد العزيز بما معناه
انه للجنس والاستدلال صحيح والحمل ليس بباطل لان الحديث مشتمل على قضيتين
احديهما ان الماء طهور والثانية لا ينجسه شيء والاستدلال بالاولى لانها
تفيد المقصود من غير اقتصار الى الثانية والحمل للثانية ورد بان الضمير
في لا ينجسه راجع الى ما دخل عليه اللام فكان المراد به الجنس فكيف يصح حمله على
معنيين واجاب بان اللفظ اذا احتمل معنيين واريد به احدهما ثم اريد بضميره
الاخر جاز ويسمى ذلك استخداما كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض
قومي رعيناه وان كانوا اغضابا وهو كلام حسن من جانب قوله عليه السلام هو
الطهور ماءه والحل ميتته في كونه جوابا زائدا على مقدار الحاجة فان الحاجة
كانت في دفع النجاسة عن بئر بضاعة وكان ذلك يحصل بقوله لا ينجسه شيء الا
انه زاد قوله الماء طهور ويكون تقدير الكلام هذه الحقيقة من شانها
التطهير وماء بئر بضاعة لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه لكونه جاريا والا يلزم
اخره

ان يكون

ان يكون الماء البالغ قلتين طاهرا اذا وقعت فيه نجاسة لوجود الدليل
على نجاسته وهو حديث المستيقظ وقوله لا يبولن احدكم الحديث فقوله
وما رواه الشافعي رحمه الله يريد به حديث القلتين ضعفه ابو داود وعناه
لا يصح التعليق هذا الحديث لان في سناده ضعفا ضعفه ابو داود وكذلك
الاشعث السجستاني قال حديث القلتين مما لا يثبت وهكذا قال
ابن المديني استاذ محمد بن اسمعيل البخاري وقال الشافعي في كتابه
بلغني باسناد لا يحضرني من ذكره ومثل هذا دون المرسل وفي متنه
اضطراب فانه قال في بعض الروايات اذا بلغ الماء قلتين او ثلثا وفي
بعضها اربعين قلتا هكذا رواه جابر واخذ به ابراهيم النخعي والعلة
في نفسها مجهولة لانها تذكر ويراد بها قامة الرجل وتذكر ويراد بها رأس
الجبل وتذكر ويراد بها الجرة والقلتين بغلال هجر لا يثبت بقول رجح لان
جريجا ممن لا يقلد فيبقى محتملا وكذلك قوله لا يحتمل خبثا محتمل
يحتمل ما قاله الشافعي اي لا يقبل النجاسة ويدفعها ويحتمل
اذا قل الماء حتى انتهى الى القلتين فانه يضعف عن احتمال الخبث
فينجس واذا كان كذلك لم يكن التمسك به صحيحا قال والماء الجاري
اذا وقعت فيه نجاسة اختلف الناس في تعريف الماء الجاري فمنهم
قال هو ما لا ينكر استعمال وذلك بانه اذا غسل يديه وسال الماء
منها الى النهر فاذا اخذه ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء الاول وقيل
ما يذهب بتبنة وقيل هو ماء اذا كان بحيث لو وضع رجل
يديه في الماء عرضا لم ينقطع جريانه قيل والاصح ما يقدر الناس
جاريا وحكمه ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر وقوله اذا لم ير لها
اثرا اي لم يبصر لها اثرا اشارة الى ان النجاسة لو كانت مرئية لا يتوضأ
من جانب لوقوع قال في المحيط اذا وقعت النجاسة في الماء الجاري
فان كانت غير مرئية كالبول لا ينجس ما لم يتغير طعمه او لونه او ريحه
وان كانت مرئية كالجيفة والعذرة وان كان النهر كبيرا لا يتوضأ

من اسفل الجانب الذى فيه الجيفة ويتوضاء من جانب اخر وان كان صغيرا فان لاقاها اكثر من الماء فهو نجس وان كان اقل فهو طاهر وان كان النصف جاز الوضوء به فى الحكم والاحوط ان لا يتوضاء قوله والغدير العظيم الغدير فعيل بمعنى مفعول من غدر اى ترك وهو الذى تركه ماء السيل وقيل بمعنى مُغادِر اى مغادر وقيل بمعنى فاعل اى غادر لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة الحاجة اليه والمراد ان اصحابنا اتفقوا على ان الماء اذا خلص اى بعضه وصل الى بعض كان قليلا واذا لم يخلص كان كثيرا لا ينجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير لونه او طعمه او ريحه كالماء الجارى ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون الى انه يعرف بالتحريك فانه اذا حرك طرفه منه ولم يتحرك الجانب الاخر فهو مما لا يخلص بعضه ببعض والمراد بالتحرك هو التحرك بالارتفاع و الانخفاض ساعة تحريكه لا بعد الحك ولا معتبر بالحباب فان الماء ان كثر يعلوه وتحرك ثم اختلف هؤلاء فى سبب التحريك فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه يعتبر التحرك بالاغتسال وهو ان يغتسل انسان فى جانب منه اغتسالا اوسطا ولم يتحرك الجانب الاخر وبه اخذ ابو يوسف وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة ايضا انه يعتبر التحريك باليد لا غير وروى عن محمد انه يعتبر التحريك بالتوضى ووجه القول الاول ما ذكره فى الكتاب لان الحاجة الى الاغتسال فى الحياض اشد من الحاجة الى التوضى لان الوضوء يكون فى البيوت ووجه الثانى ان التحريك يكون بالاغتسال وبالتوضى ويغسل اليد الا ان التحريك بغسل اليد اخف فكان الاعتبار به اولى توسعة على الناس ووجه الثالث ان مبنى الماء فى حكم النجاسة على الخفة فان القياس ان ينجس وان كثر الماء الا انه اسقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفا فاعتبر التحريك بالتوضى وذهب المتاخرون الى انه يعرف بشئ اخر غير التحريك فمنهم من اعتبر الكدرة فقال اذا اغتسل فيه فتكدر الماء فان وصلت الكدرة الى الجانب الاخر فهو

مما يخلص والا فلا وروى عن ابى حوض الكبير انه اعتبر بالصبغ فقال يلقى زعفران فى جانب منه فان اثر الزعفران فى الجانب الاخر كان مما يخلص والا فلا وروى عن ابى سليمان الجوزجانى انه اعتبر بالمساحة ان كان عشرا فى عشر فهو مما لا يخلص وعن محمد فى النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجد جرى هذا فهو مما لا يصح يخلص بعضه الى بعض فلما قام مسجد محمد فكان ثمانيا فى ثمان فى رواية عشرا فى عشر فى رواية بقول ابى سليمان اخذ عامة المشايخ ثم الفاظ الكتب قد اختلفت فى تعيين الزراع فجعل الصحيح فى فتوى فاضيخان ذراع المساحة وهى سبع مشتات فوق كل مشت اصبع قائمة والمصنف اختار للفتوى ذراع الكرباس وهى سبع مشتات ليس فوق كل اصبع قائمة توسعة للامر على الناس والمعتبر فى العمق ان يكون بحال لا يخرج بالاغتراف وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم ان المعتبر فيه ان يكون ذراعا وقولا اخرين ان يكون قدر شبر وقوله فى الكتاب يعنى مختصر القدورى وقوله اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع لم يفرق بين كونها مرئية وغير مرئية وهو المحكى عن مشايخ العراق ومشايخ بخارا وبلخ فرقوا بينهما فقالوا فى غير المرئية يتوضأ من الجانب الذى وقع فيه النجاسة بخلاف المرئية وعن ابى يوسف انه لا يتنجس الا اذا اثرها فيرى فى موضع الوقوع كالماء الجارى وعلى هذا اذا غسل وجهه فى حوض كبير فسقط غسالته وجهه فى الماء فرفع الماء من موضع الوقوع قبل التحريك لا يجوز عند العراقيين وجوزه مشايخ بخارا وبلخ توسعة على الناس لعموم البلوى به قال وموت ما ليس له نفس سائلة اذا مات ما ليس له دم سائل كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها فى الماء لم ينجسه وانما جمع الزنابير دون غيرها لانها انواع شتى وقال الشافعى ينجسه لانه حرام لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم والتحريم لا بطريق الكرامة اية النجاسة قوله لا بطريق الكرامة احتراز عن الادمى فان فيه دود الخل وسوس الثمار اذا ماتا فيهما ميتة

ولا يتخلل والثمار اجاب بقوله لان في ضرورة ولنا ما روى ابو بكر الرازي
باسناده الى سعيد بن المسيب عن سلمان انه عليه الصلوة والسلام
قال فيما اذا في منه هذه الحادثة فانه سئل عليه الصلوة والسلام عن اناء
فيه طعام او شراب يموت فيه ما ليس له دم سائل فقال هو الحلال كله وشربه
والوضوء منه ولان النجس هو اختلاط الدم المسفوح باجزايه عند الموت
حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم في هذه الاشياء اذ الفرض كذلك
فلا يتنجس ههنا فان قيل لا يسلم ان النجس هو اختلاط الدم المسفوح
فان ذبيحة المجوسي والوثني وناري التسمية عمدا البس فيها دم مسفوح وهي
نجسة وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم بعارض بان اكلت ورق
العناب حلال مع ان الدم لم يسل فالجواب ان القياس في ذبيحة المجوسي
الطهارة كذبيحة المسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح
بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم
ولا آكلي ذبايحهم فجعل الشرع ذبيحة كالميتة وكما جعل ذلك كذلك جعل
ذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم كذبيحة اذ اسال اقامة لاهلية
الذابح واستعمال آلة الذبح مقام الاسالة لانه اتيانه بما هو المامور به
الداخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الا
صلية وانما قيد بقوله عند الموت لانه اذا كان حيا لا يتنجس ولهذا قلنا
ان المصلي اذا اصابت فارة او عصفورة حية لم تفسد صلوته ولو كانت
نجسة لفسدت ولو مات قبل انها فاستصحبها فسدت وهذا لان الدم
الذي في الحي في معدنه والموت ينصب عن مجاريها فيتنجس اللحم الشريان اياه ولهذا
لو قطعت العروق بعد ما لم يسل منه الدم وقولوا والحرمة ليست عين صورة
انها النجاسة جواب عن استدلال الشافعي فان الطين حرام لا لكرامة
وليس بنجس قال ـــ وموت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده قولا ما يعيش
يعني ما يكون مولده ومثواه فيه اذا مات في الماء لا يفسده كالسمك و
الضفدع والسرطان قيل انما قال في المسئلة الاولى لا ينجسه في هذه يفسده

لان الموت

لان الموت في المسئلة الاولى في غير معدنه فيتوهم التنجس بتناسب نفسه
وفي الثانية في معدنه فلا يتوهم تنجسه بواسطة الضرورة لكن احتمل
تغير صفة الماء فقيد بقوله لا يفسده وقال الشافعي يفسده الا السمك لما
يعني من قوله لان التحريم لا بطريق الكرامة اية النجاسة قيل في هذا التعليل
اشكال وهو ان الضفدع والسرطان يجوز اكلهما عند الشافعي وقد روى
عنه في كتاب الزباج على ما سياتي والجواب ان المذكور في كتاب الزباج عن الشافعي
انه اطلق ذلك كله فيجوز ان يكون هذه رواية اخرى عنه فيكون الالزام عليها
ولنا انه مات في معدنه وهو ظاهر وكل ما مات في معدنه كان نجسا وكل
ما كان نجسا في معدنه لا يعطى حكم النجاسة كبيضة حال خبثها دما اي
تغير صفتها دما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة يجوز الصلوة معها لان
النجاسة في معدنها بخلاف ما اذا صلى وفي كمه قارورة فيها دم لا يجوز
صلوته لان النجاسة ليست في معدنها قيل هذا التعليل يقتضي ان يعطى
للوحش والطير حكم النجاسة اذا ماتت في البئر لانه معدنها والذي يظهر
من كلامهم انهم يميزون بالمعدن ما يكون محيطا فانهم يقولون بالدم في القرف
والبيض في البيضة واشباههما وليس البئر كذلك وقولنا ولانه كالدم فيها اي
في هذه الحيوانات ذات الدموي لا يسكن الماء والدم هو النجس كما تقدم و
اذا مات في غير الماء كالخل والعصير والحليب ونحوها تنجس غير السمك يفسده
لانعدام المعدن وهو قول ابي يوسف ومحمد بن سلمة وهو رواية عن
ابي يوسف وقيل لا يفسده وهو قول محمد بن مقاتل وهو رواية الحسن عن
ابي حنيفة رحمه الله وهشام عن محمد لعدم الدم وهو لا صحيح لاطراده وقيل
في كل واحد من التعليلين نظر اما في الاول فلان التعليل بالعدم على وجود الشبهي لا يجوز واما في الثاني فلان انتفاء العلة لا يستلزم انتفاء
المعلول لجواز ان ثبت بعلة اخرى والجواب عن الاول انه ليس بتعليل
بل هو بيان انتفاء المانع فانا قد ذكرنا ان النجاسة لا يعطى حكم
النجاسة في معدنها فكان العدم مانعا عن ترتيب الحكم عليها وعن الثاني

از العلة الشخصية يستلزم انتفاءها انتفاء الحكم وههنا كذلك لان
كونه دما مسفوحا هو النجس لا غير والتصدع البرى والبحرى غير سواء وانما
يفرق البحرى من البرى بان البحرى مايكون بين اصابعه سترة وفيه البرى
مفسد لوجود العلة وهو الدم وانتفاء المانع وهو المعنى وقوله ومايعيش
فى الماء بيان ان المراد بما يعيش فى الماء ماكان توالده ومثواه فيه كما ذكرنا
فى اول البحث وماعدا المستثنى من ماعدا المولد كالبط والاوز ونحوها
مفسد قال والماء المستعمل لايجوز استعماله فى طهارة لاحداث قدم الكلام
فى حكم الماء المستعمل لانه هو المقصود وفيه بقوله فى طهارة لاحداث اشارة
الى انه يجوز استعماله فى طهارة لاتخاس فيما روى محمد عن ابى حنيفة وهو الموا
فق لمذهبه فان ازالة النجاسة العينية بسائر المائعات يجوز منه
وقول خلافا لمالك والشافعى للشافعى فى الماء المستعمل ثلثة اقوال اظهرها
كقول محمد وفى قول طاهر وطهور كقول مالك وفى آخر ان كان المستعمل محدثا فهو
طاهر غير طهور وان كان متوضأ وهو طاهر وطهور وهو قول زفر هما اى مالك
والشافعى يقولان ان الطهور مايطهر غيره مرة بعد اخرى كالمتوضوء ولا يكون
كذلك الا اذا لم يتنجس بالاستعمال فالجواب انه المحكى عن ثعلب وردّ عليه
بان هذا ان كان كزيادة بيان لنهايته فى الطهارة كان سديدا
ويقصده قوله تعالى ويُنزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل فى شئ واذا كان
بيان لنهايته فيها لايستدل به على تطهير الغير فضلا عن
التكرار فيه وقول زفر لان الاعضاء طاهرة حقيقة معناه
ان اعضاء الوضوء طاهرة حقيقة بخلاف حكما فالماء المستعمل
فيها بالنظر الى الاول طاهر وبالنظر الى الثانى نجس
والحكم عليه باحدهما ابطال للآخر واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما
قلنا فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء

وبقاء الطهارة عملا بالشبهين وقوله انه طاهر غير طهور رواية
عن ابى حنيفة رحمه الله وهو المختار للفتوى لعموم البلوى وقوله
لان ملاقاة الطاهر وهو الماء الطاهر وهو المتوضوء المغسول
لانه طاهر حقيقة لايوجب التنجس كما لو غسل به ثوب طاهر الا
انه اقيمت به قربة ولاقامتها تأثير فى تغيير ما اقيمت به فتغيرت به
اى بالاستعمال صفة الماء كما ان الصدقة الذى اقيم به قربة وقد تغيرة
صفة فلم يبق طيبا وقد صح ان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم بادروا الى وضوئه ومسحوا بوجوههم فلو كان نجسا
لمنعهم كما منع ابا طيبة الحجام عن شرب دمه ووجه الاستدلال
لابى حنيفه وابى يوسف رحمهما الله بقوله صلى الله عليه وسلم
لايبولن احدكم فى الماء الدائم الحديث انه صلى الله عليه وسلم
كما نهى عن النجاسة الحقيقية وهو البول وكذلك نهى عن الحكمية
وهو الاغتسال فدل على ان الاغتسال فيه كالبول فيه وقوله ولانه
ماء اى ولان الماء المستعمل ما ازيل به احد المانعين من جواز
الصلوة وهو النجس الحكمى فيتنجس قياسا على ما أزيل به المانع الآ
منه وهو النجس الحقيقى والقائل ان يقول المتوضى قبل استعمال
الماء موصوف بكونه محدثا واذا استعمل فلا يخ اما ان يحول هذه
الصفة منه الى الماء اولا لاسبيل الى الاول لان الاعراض لايقبل
الانتقال لان محل الى محل باتفاق العقلاء فتعين الثانى لاوجه
للحكم بنجاسة الماء والجواب ان كلامنا ليس فى المتوضى وصفيه
وانما هو فى ان الاعضاء الوضوء منضفة بالنجاسة حكما وقد زال
الخبث شرعا بالوضوء الذى اقيمت به قربة وقد قمنا الدليل انفا
على ان لاقامتها تأثيرا فى تغيير ما اقيمت به فصار الماء به نجسا
شرعا كما ان الصدقة ولا يعنى بصيرورة الماء نجسا الا اتصافه
بالخبث شرعا والانتقال على الاعراض الحقيقية لايجوز ولنا

الامور الاعتبارية الحكمية فيجوز ان تعتبر قائمة بمحل بعد قطع
الاعتبار عن قيامها بمحل آخر الا ترى ان الملك للبائع امر اعتبارى
حكمى وبعد البيع قال بعت وقبل المشترى انتقل الملك من البائع اليه
وبعد ما ثبت بنجاسة اختلفت الرواية فى غلظها وخفتها فروى
الحسن عن ابى حنيفه انه نجس بنجاسة غليظة اعتبارًا بالمستعمل
فى النجاسة الحقيقية فيقدر بالدرهم وروى ابو يوسف عنه وهو
قوله انه نجس بنجاسة حقيقة لمكان الاختلاف فان اختلاف
العلماء يورث التخفيف كما سيجئ وقوله والماء المستعمل بيان
لحقيقة وكان حقه التقديم ولكن قدم الحكم لما ذكرنا انفًا ولانه
يتضمن بيان السبب فسار من الوسائل يجب تقديمه ثم سبب كون
الماء مستعملا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما هو ازالة الحدث
او قصد القربة وعند محمد قصد القربة فقط وعند زفر والشافعى
ازالة الحدث لاغير فلو توضأ المحدث بنية القربة صار الماء مستعملا
بالاجماع ولو توضأ رجل متوضئ للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع
ولو توضأ المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما وعند زفر خلافى
لمحمد لعدم قصد القربة وكذا عند الشافعى لعدم ازالة الحدث عنده
بلانية ولو توضأ المتوضئ لقصد القربة صار مستعملا عند الثلثة
خلافا لزفر والشافعى استدل لمحمد بقوله لان الاستعمال بانتقال
نجاسة الاثام اليه اى الى الماء المستعمل كما قررناه وانتقالها بانا ذا
لنهانا عن محلها واذا انتهانا بالقربة كما فى مال الصدقة وابو يوسف يقول
باسقاط الفرض ايضا ثوث لان التغير عندهما انما يكون بزوال
نجاسة حكمية عن المحل وانتقالها الى الماء وقد انتقلت الى الماء
فى الحالتين جميعًا كما تقدم من اعتبارهما بالنجاسة الحقيقية فيثبت
فساد الماء بالامرين جميعًا وقوله ومتى يصير مستعملا بيان لوقت
اخذه حكم الاستعمال وقد اتفق علماءنا على ان الماء ما دام متردد

فى العضو ليس له حكم الاستعمال فاذا زال العضو لم ينتقل فى
مكان واحد اختلفوا فيه فقال سفيان الثورى وابراهيم النخعى
وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوى انه لا يصير مستعملا وذهب
اصحابنا الى انه كما زال العضو صار مستعملا حتى لو اصاب
ثوبه نجس وقالوا ان من نبى رأسه فاخذ من لحيته ماء ومسح
برأسه لا يجوز واختاره المصنف وقال الصحيح انه كما
زال العضو الكان هذه تسمى كان المخلجان كما تقوله كما
خرجت من البيت رأيت زيدًا اى فاجأت رديته زيد ومعناه
يصير الماء مفاجئته وقت زواله من العضو وقت لاستعمال من
غير توقف الحوقت لاستقرار فى مكان وهو اسناد الفعل الى
الزمان فيكون مجازًا عقليًا وقوله لان سقوط حكم الاستعمال
ظاهر او رد بان فيه حرجًا فكان ضرورة وفيه فى جواب حكم
الاستعمال سقط فى المنديل والثياب للحرج وهو مناقض
لاصل المذهب ولعل الخلاص ان يقال ثبوت حكم الاستعمال
عندما لزائل عن الوضوء فى الجميع والاخرج فيه اذا المختار من الاقوال
للفتوى انه ظاهر غير طهور وقال والجنب اذا اغتسل
فى البئر جنب ليس على بوزن نجاسة الغسل لطلب الدلو لم يطهر
ولم ينجس الماء عند ابى يوسف وطهر الرجل ولم ينجس الماء عند محمد
ولم يطهر ينجس الماء عند ابى حنيفة وقد يقوله لطلب الدلو لانه
لو اغتسل للاغتسال للصلوة فسد الماء عند الكل لابو يوسف فى
بقاء الرجل جنبًا ان الثوب عنده شرط هذا فى الاغتسال
كان القياس لا يقتضى التطهير بالغسل لتنجس الماء باول الملاقاة
والما حصل ضرورة خروج المكلف عن الامر بالتطهير والماء الجارى
اقرب الى ذلك لعدم استقراره والصب بمنزلته فيشترط تحصيلا
للمامور به بقدر الامكان وهذا الشرط يوجد فيما نحن فيه وانقاه

يستلزم انتفاء المشروط وفي بقاء الماء طاهر لان سبب استعماله
احد الامرين اسقاط الفرض ونية القربة كما تقدم لا سبب له
غيرهما وقد انتفيا جميعاً فينبغي الحكم فان قيل لا انتفاء
اسقاط الفرض ممنوع فانه يسقط عنده وان لم ينو فقد سقط
وبه يصير الماء مستعملاً لكونه وحد الامرين اجيب بانه ترك
اصله في هذه المسئلة ضرورة الحاجة الى الطلب الدلو فلو سقط
الفرض بنجس ويفسد البئر وفيه ضرر لا يخفى ولم يجد في طهارة الرجل
عدم اشتراط الصب فانه اذا لم يكن شرطا لا يستلزم انتفاء
انتفاء الحكم في طهارة الماء عدم نية التقرب فان السبب
عنده ليس لاقامة القربة بالنية ولم توجد فكان هذا السبب
متعينا كالسبب في ولد الغصب فينتفي الحكم بانتفائه ولا خفية
في نجاسة الماء اسقاط الفرض عن البعض باقل الملاقاة فان الماء
يصير به مستعملاً وان لم يوجد النية لانها ليست بشرط لسقوط
الفرض وفي بقاء الرجل بحدث البقاء الحدث في بقية الاعضاء
وقيل عنده بنجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل لان النية
لما لم تشترط لسقوط الفرض عنده سقط الفرض بالانغماس فصار
الماء مستعملاً والرجل متلبس به فيتنجس بنجاسة وعنده ان الرجل
طاهر كان الماء لا يعطى الحكم الا استعمال قبل الانفصال وهو
اوفق الروايات عنه لكونه اكثر مناسبة لاصله فعلى اقل اقواله
لا يجوز به الصلوة ولا قراءة القرآن وعلى الثاني يجوز القراءة
دون الصلوة كالحدث وفيه نظر وعلى الثالث يجوز كلاهما
وانما قدم قول ابي يوسف ولم يوسط كما هو حقه لزيادة احتياجه
الى البيان بسبب ترك اصله كما بينا قال وكل اهاب فقط
طهر يتعلق بدباغ الاهاب ثلاث مسائل طهارته وهي تتعلق
بكتاب الصيد والصلوة فيه وهي تتعلق بكتاب الصلوة والوضوء من

بان

بان يجعل قربة يتعلق بهذا الباب وانما قال في الصلوة فيه
بان يجعل ثوبا ولم يقل عليه بان يجعل يصلي وان كان الحكم
فيهما واحدا لان البيان في الثوب بيان في المصلي لزيادة الاتصال
وانه منصوص عليه بقوله تعالى وثيابك فطهر وطهارة المكان
تلحق به وانما ذكر الحكمين لاختلاف وان كان يفهم ذلك من
الاول احترازا عن قول مالك فانه يقول يطهر ذلك طاهره دون
باطنه فيصلي عليه فيه وانما قدم الخنزير على الادمي لان الموضح
اهانة لكونه في بيان النجاسة وتاخير الادمي ذلك او كما يدل
على الطهارة دون الاخر لان ثبوتها يستلزم ثبوتها كقوله
صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو معمومه
لكونه نكرة انصب بصفة عامة بحجة على مالك في جلد الميتة
فانه يقول بانه يطهر لكنه ينتفع به في الجامد من الاشياء دون
المايع فيعمل جواب المحبوب دون السمن والخل وغيرهما فان
قيل جلد الخنزير والادمي خارج عن عمومه فيجوز ان يخص
منه جلد الميتة بالقياس عليه او بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تنتفعوا من الميتة باهاب اجيب بانه قياس فيبطل
النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ الحديث
والنهي عن الانتفاع بالاهاب وهو اسم لجلد غير مدبوغ كذا
قاله الخليل والاصح وليس ذلك داخلا في عموم قوله ايما اهاب
دبغ ليجوز تخصيصه ولا تعارض بينهما لاختلاف المحل فقوله
وحجة على الشافعي عطف على قوله بحجة على مالك فان الشافعي
يقول بعموم طهارة جلد الكلب بالدباغ وتخصيص الكلب
موافق لما ذكر في الاسرار وذكر في المبسوط ان كل ما لا يؤكل
لحمه لا يطهر جلده بالدباغ عند الشافعي قياسا على جلد الخنزير
والادمي فعلى هذا لا فائدة في تخصيصه وقوله وليس الكلب

بنجس العين جواب عن قياس الشافعي على الخنزير وان لم يذكره
في الكتاب واختلف الروايات في كون الكلب نجس العين
فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الائمة في مبسوطه والصحيح من
المذهب عندنا ان عين الكلب نجس الا ترى انه يجب التيمم في الكتاب
في قوله وليس الميتة بنجس من الكلب والخنزير وقد ذكر في الكتاب
انه ليس بنجس العين لانه ينتفع به حراسة واصطيادا وليس
بنجس العين كذلك ولا يشكل بالشعر فان نجس لا محالة ثم ينتفع
بقاء او غيره لانه انتفاع بالاهلاك وهو جائز كالانتفاع من الخمر
للاراقة وهو مختار المصنف وقوله بخلاف الخنزير متصل
بقوله لان جلد الخنزير لا نجس العين اذ الهاء في قوله فانه
نجس مضمر في النية لغربة فان قيل المقصود بالذكر في الكلام
هو المضاف فيجب ان يرجع اليه الضمير اجيب بان المضاف اليه
قد يكون مقصودا مثل ان يقول مثلا رايت ابن زيد فانه يجوز
ان يقول وجهه حسن على الاشتغال فيكون الضمير راجعا الى
المضاف لانه المقصود ويجوز ان يقول فاخبره بان ابنك هذا
افاضل فيكون راجعا الى المضاف اليه كقوله تعالى والذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه فان الضمير يجوز ان يرجع الى كل من
المضاف اليه فوجوعه الى المضاف اليه فيما نحن فيه اولى لكونه اشمل
للاجزاء والمضبوط في العمل ان الضمير ان رجع الى اللحم لم يحرم غيره
وان رجع الى المحرم فغير اللحم دارين ان يحرم وان لا يحرم فيحرم
احتياطا وذلك يرجوع الضمير الى المضاف اليه وقوله وجوز
الانتفاع باجزاء الادمي متعلق بقوله والادمي ومعنى كلامه
بخلاف جلد الخنزير فانه لا يطهر بالدباغ بخاسة عينه وجلد
الادمي لكرامته لئلا يتجاسر الناس على من كرمه الله بابتذال
اجزائه فخرجا عما رويناه يعني من قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب

دبغ

دبغ الحديث فان قلت ما وجه خروجهما عن المروي اهو تخصيص
فيحتاج الى مخصص مقارن على ما هو المذهب او نسخ فيحتاج
متأخر قلت عدم طهارتهما ثابت بالكتاب فان كان متأخرا
عن الحديث فهو ناسخ لا محالة وان كان متقدما عليه منع
التناول للمقرر في الشرع وخبر الواحد لا يعارضه فضلا ان
ينسخه وان كان نعارضا كان مخصصا والخروج عن
حكم الحديث في الجميع فيبقى قوله فخرجا وقوله ثم ما يمنع النفض
والفساد بيان لما يدبغ به ذكره باستطراد ذكر المدباغة الله
قال محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة رحمه عن حماد عن
ابراهيم قال كل شيء يمنع الجلد من الفساد فهو دباغ فيتناول
التشميس والتتريب كان المقصود وهو منع الفساد بازالة
الرطوبات النجسة تحصل بذلك فلا معنى لاشتراط غيره
من قرظ او عفص او شب او نحوها كما شرط الشافعي وما
يطهر جلد الدباغ يطهر بالذكاة يعني الذكاة الحاصلة من اكمل
بالتسمية فان ذكاة المجوسي ليست بمطهرة وذكر الضمير فلانه
كان الذكاة بمعنى الذبح وانما يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات
النجسة لانه يمنع من اتصالها به والدباغ يزيل بعد الاتصال
ولما كان الدباغ بعد الاتصال يزيلا وسطهرا كان الزكاة المانعة
من الاتصال اولى ان يكون مطهرة قوله وكذلك يطهر لحمه
اي لحم ما ذبح حتى اذا اصلى ومعه من لحم الغلب المذبوح او نحوه
اكثر من قدر الدرهم جازت وقوله هو الصحيح احتراز عما قال في
الاسرار وغيره ان نجس لان الحرمة فيما يصلح للاكل لا لكرامة دليل
النجاسة ولزوم طهارة الجلد مع اتصال اللحم بها وجابوا بان
بين اللحم والجلد جلد رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا
ينجس والذي اختاره المصنف وصححه هو المنقول عن الكرخي

وصحة صاحب التحفة وذلك لان الجلد يطهر باتفاق اصحابنا واللحم متصل
فكيف يكون نجسا وملاقات النجس الطاهر نجسة فكيف بالاتصال الذي
لا ينزل الا بالكبس وما قيل من الجلادة الرقيقة متوهم وعلى تقدير تحققه
اما ان تكون طاهرة او نجسة ولا نجس عند السلخ بين الجلد واللحم امر
ثالث لاستحالة فهي اما متصلة باللحم او الجلد فان كانت متصلة باللحم فكيف
يتصور ان تكون طاهرة واللحم نجس فتكون نجسة والجلد الغليظ متصل
اتصالا فلا يكون طاهرا لكن الفرض انه طاهر فان كانت متصلة بالجلد فكيف
يتصور ان تكون نجسة والجلد طاهر فيكون طاهرة واللحم متصل به اتصالا
فكيف يكون نجسا وذلك واضح لا يخفى على المتأمل فهذا هو الذي حمل المصنف
على ان صحح رواية طهارة اللحم والجواب عن قولهم ان الحرمة فيما يصلح للاكل
لا للكرامة دليل النجاسة انه مسلم ولكن علة النجاسة الحرمة وهو
احتقان الدم المسفوح باجزائه عند الموت كما تقدم وهي علة منتفية
فانتفت ههنا بالذبح فيستفتى كما قلنا في ولد المغصوب وقولهم وشعر
الميتة وعظمها وعصبها طاهر ذكره باعتبار انه اذا وقع في الماء هل يجوز
الوضوء لكونها طاهرة وقال الشافعي نجس كما ذاى كل واحد منها من اجزاء
الميت فالميت نجس بجميع اجزائها قلنا لا نم ان كل جزء من الميت نجس
بل النجس منه ما كان فيه حيوة زالت بالموت وهذه لا شياء لا حيوة فيها
حتى لا ينالم بقطعها الحيوان فان قطع قرن البقرة لا يؤلمها وجز صوف الضأن
كذلك فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة وهذا يشير الى ان بين
الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقال البعض المتكلمين صفتان وجوديتان
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا يكون عدميا واجيب
بان المراد بالخلق التقدير والعدم مقدر كما يقال ما ذكرتم من الدليل لكن
في مقابلة النص لقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم ولا خفاء في
دلالته على ان في العظم حيوة لان المراد به من يحيي صاحب العظام و
شعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعي نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز

بيعه مع امكان الانتفاع به فكان نجسا ولنا الحرمة الانتفاع به طاهر
وقاليج لكرامة فلا يدل على نجاسة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم خلق شعوم وقسمه بين اصحابه وذلك دليل طهارة فصل
في البئر لما ذكر حكم الماء القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى
يراق كله ورد عليه ماء البئر تقضا في انه لا ينزح كله في بعض الصور
فذكر ماء البئر وفصل على حدة بيان لوجه المخالفة قوله واذا وقعت
في البئر نجاسة نزحت البئر اى ماءها بخلاف المضاف لعموم الابلاس
لما ان عين البئر غير ممكن وينزح النجاسة لانهم جواب المسئلة فعين
ما قلنا والتانيث باعتبار الاسناد الظاهري ولان قوله وكان نزح
ما فيها من الماء دليل على ما قلنا فكان هذا من قبيل اطلاق اسم المحل
على الحال كقولهم جرى النهر كذا في النهاية وفيه نظر لانه نزح لم يكن لاخراج
النجاسة ذكره ولا يطهر البئر الا باخراجها وعن هذا ذهب بعض الشارحين
حين الى ان ضمير نزحت للنجاسة وجواب اذا هو المجموع من قوله نزحت
الى قوله طهارة لها ويكون تقديره نزحت النجاسة وكان نزح ما فيها من
الماء طهارة لها واقول لا تركيب الجزل على هذا التقدير اذ يقال نزحت
النجاسة والماء وكان نزح ما فيها الخ ولو جعلنا نزحت في الحقيقة سندا
اليها حتى يعود المعنى نزحت ما في البئر لبثا ولا النجاسة والماء جميعا
وكان من باب جرى النهر ابدفع ذلك كله وقوله وكان نزح ما فيها من الماء
طهارة لها اشارة الى انه تطهر بمجرد النزح من غير توقف على غسل الاجار
ونقل الاوحال والمراد بالسلف الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم
ومسائل البئر مبنية على اتباع الاثار دون القياس كان القياس
احد الامرين اما ان يطهر البئر طهرنا النجس الاوحال والجدران واما ان
لا ينجس ابدا اذا نبع الماء من اسفل لكونه كالماء الجاري قال محمد ينفق
رأيي وراى ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري الا انا تركنا
القياس واتبعنا الاثار وقوله فان وقعت اشارة الى ما يجب نزحه

من الماء بحسب ما يقع فيها من النجاسة وقوله وجه الاستحسان هو احد
وجهي الاستحسان وهو الضرورة على ما ذكره ولا فرق على هذا الوجه
بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر وروث الفرس والحمار وخثى
البقر والجاموس وبول الابل والغنم لشمولها الضرورة المذكورة في
الكتاب الا ان يفرق بين آبار المصار والفلوات فان آبار الامصار
لها رؤس حاجزة والوجه الاخران البقرة نجسة صلب وعلى ظاهرها
رطوبة الامعاء لا يتداخل الماء في اجزائها وعلى هذا لا يفرق بين آبار
الامصار والفلوات ويفرق بين الصحيح والمنكسر فان المنكسر يتداخل
اجزاء النجاسة فيفسد والبقر والروث والخثى لان الروث الخثى
لاصلابة لهما فيتداخل الماء في اجزائهما فينجس الماء واذا عرفت
هذا فاعلم ان اختلاف اقوال المشايخ في جعل الكل غير مفسد
دون بعض مرجعه الى وجهي الاستحسان وقوله ولا ضرورة في
الكثير هو ايضا على الوجه الاول واما الوجه الثاني فيقتضي عدم
التفرقة بين القليل والكثير لان الصلابة والامساك في الجميع موجود
وقوله وهو ما يستكثر الناظر اشارة الى ما هو المختار عنده في حد
الكثرة فان منهم من قال الكثير هو ان يملى وجه ربع الماء وفي
وجه اكثر وفي وجه ان لا يخرج دلو من بعرة وقال الامام القمرطاشي ذكر
البعرتين اشارة الى الجاز الثلث كثيرة وانما قال وعليه الاعتماد لان ابا
حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير
فكان موافقا لمذهبه فلهذا قال وعليه الاعتماد وقوله يرمي البعرة
ويشرب اللبن معناه لا يتنجس اذا وقعت في اللبن لونه قال
الشيخ في مبسوطه لا يتنجس اذا وقعت من ساعته ولم يتغير لونها لان لكان
الضرورة لان من عادتها انها تبعر عند الحلب والضرورة اثر في اسقاط
حكم النجاسة وقوله وعن ابي حنيفة انه اي الاناء بمنزلة البئر في عدم
تنجس الاناء بالبعرة والبعرتين كالبئر قال وان وقع فيها فأرة الحمام

والعصفور

او العصفور هما طاهران عندنا وقال الشافعي انه نجس وهو القياس
انه غذاه استعمال النتن والفساد فان ما يحيل الطبع من الغذاء على
نوعين نوع يحيل الى نتن وفساد كالبول والغائط وهو نجس ونوع
يحيل الى صلاح كاللبن والبيض والنسل وهذا من النوع الاول
فاشبه خرء الدجاج وهو نجس بالاتفاق واستحسن علما وناطهارته
بدلالة الاجماع فان الصدر الاول ومن بعدهم اجمعوا على اقتناء الحما
مان في المساجد حتى المسجد الحرام مع ورود الامر بتطهيرها لقوله تعالى
ان طهرا بيتي وقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم وفي
ذلك دلالة ظاهرة على عدم نجاسة واصل حديث ابي امامة الباهلي
ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة وقال انها اوكرت على باب
الغار حتى سلمت فجزاها الله تعالى بان جعل المساجد مأواها وقوله
واستحالته لا الى نتن جواب للشافعي ووجهه ان موجب التنجس النتن
والفساد والنتن ههنا غير موجود وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل فان قال الفساد وجد مما يوجبه قلنا منقوض بالمني فانه
تد فسد وهو طاهر عنده وسائر الاطعمة تفسد بطول المكث ولا يتنجس
على انه ان تنجس فيما يخس فيه سقط للضرورة وقوله فاشبه الجاه
يعني في النتن دون الفساد وقوله فان بالت فيها اي في البئر شاة
اصل هذه المسئلة ان بول ما يوكل لحمه طاهر عندهما وقع في الماء
القليل لا ينجسه ويجوز الوضوء به الا ولى يغلب الماء فيخرج عن طهوريته
عندهما ان وقع منه قطرة في البئر افسدته والاكثر الفاحش منه
يمنع جواز الصلاة لحديث العرنيين وقصته ما روى ان قوما
من عرينة تضعير عرنة واد بحذاء عرفات تسمى بها قبيلة تنسب
اليها العرنيون بحذف ياء فيلة كقولهم الجهنيون اتوا المدينة فا
جتووها اي لم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا

من البانها وابوالها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم فوبا
فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شد
الحر حتى ماتوا ووجه الاستدلال انه عليه السلام امرهم بشرب ابوال
الابل ولو كان نجسا لما امرهم بذلك لكونه حراما وقد قال صلى الله
عليه وسلم بان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم
ولهما قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب
القبر منه ووجه الاستدلال انه عليه السلام امرنا باستنزاه البول
من غير فصل والامر للوجوب ومما يؤيده ما روى ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم شيع جنازة سعد بن معاذ وكان يمشى على رؤس
اصابعه من زحام الملائكة التى حضرت للصلوة عليه فلما وضع
فى القبر ضغطته الارض ضغطة كادت تختلف اضلاعه فسئل
رسول الله عليه السلام عن سببه فقال انه كان لا يستنزه البول
ولم يرد به بول نفسه فان من لا يستنزه لا يجوز صلوته وانما اراد
بول الابل عند معالجتها وقوله ولا يستجمل الى شئ دليل مقبول
وقد تقدم بيانه وما رواه محمد من حديث انس فقد ذكر قتادة عن
انس ان النبى صلى الله عليه السلام رخص لهم فى شرب البان الابل
ولم يذكر الابوال واما ذكره فى حديث حميد عن انس فقد ادعى بين
ان يكون حجة وان لا يكون فيسقط الاستدلال به فيكف انه منسوخ
وقد ذكرنا الحديثين فى تقرير شرح اصول فخر الاسلام فليطلب ثمة قال
المصنف وثانيا روى انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا
ولا يوجد مثله فى زماننا فلا يحل شربه لانه لا يتيقن بالشفاء فيه
فلا يعرض عن اطلاق ابو يوسف نظر الى العفة فقال يحل للتداوى
لا لغيره وحمل ما طهره لم يبق بينه وبين البان فرق فيحل شربه للتداوى
ولغيره قال وان ماتت فارة او عصفورة حاصرهذه المسائل

ان الحيوان الواقع فى البئر لا يخ من اوجه سبعة اما ان يكون فارة
ونحوها او دجاجة ونحوها او شاة ونحوها وكل منها اما ان يخرج
حيا او ميتا والميت اما ان يكون منتفخا او لا اما الخروج حيا لا يخلو
فى الفصول كلها اللا الخنزير لكون نجس العين الكلب عند من يقول
بنجاسة عينه والصحيح عند المصنف انه ليس بنجس العين كما تقدم
وما اخرج ميتا ففى الوجه الاول وهو اذا كان الميت فيها فارة او
او عصفورة او صعوة قال المطرزى الصعو صغار العصا
فير الواحدة صعوة والسودانية طويرة طويلة الذنب باكل العنب
والجراد وسائر ابرص الكبير من الوزغ ولم ينتفخ نزح منها ما بين
عشرين دلوا الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغرها قيل الصاع كبير
وماءونه صغير يعنى ينقص عن العشرين فى الكبير ويزاد
عليه فى الصغير وقوله بعنى بعد اخراج الفارة يعنى ان النزح
انما يكون معتبرا اذا كان بعد اخراج الفارة كان سبب نجاسة
البئر حصول الفارة الميتة فيها لا يكون الحكم بالطهارة مع بقاء
السبب الموجب للنجاسة لحديث انه قال فى الفارة ماتت فى
البئر واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة
حكمها حكم الفارة وكذا حكم الفارتين حكم الواحدة الى الاربع وفى
الخمس اربعون الى التسع وفى العشر ينزح ماء البئر كله فيما روى
عن ابو يوسف وقول العشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق
الاستحباب انما ذكره ذلك لان الرواية قد اختلفت فيه اختلافا كثيرا
فورد فى بعض الروايات ينزح منها ثلاثا وفى رواية عشرون
وفى رواية ثلثون وفى رواية اربعون فاذا بعضهم اوجب اقل
من عشرين وبعضهم اكثر من عشرين فاخذ عملا بالعشرين لانه
الوسط بين القلة والكثرة وكان واجبا لتيقنه وما وراءه مشتبها
وفيه نظر لان هذا المعنى موجود فى الثلثين عشرون للوجوب والاولى

ما قيل ان السنة جاءت فى رواية انس عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال فى الفارة اذا وقعت فى البئر فماتت فيها انه ينزح منها
عشرون دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو على الحافظ السلم فندى باسناده
واما احد الامرين الشكين ط فكان الاول ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب
ولا اكثر توخيا لئلا يترك اللفظ المروى وان كان مستغنى عنه فى العمل
وهو معنى الاستحباب وفى الوجه الثانى وهو ما يكون الميت فيها كحمامة
او نحوها كالدجاجة والسنور ينزح منها ما بين اربعين الى ستين وكلاهما
ظاهر وقوله وهو لا اظهر قيل لان الجامع الصغير اخر التصنيفات
فيكون القول المذكور فيه هو المرجوع عليه وفى الوجه الثالث وهو ما
يكون الميت فيها شاة او آدميا او كلبا ينزح جميع ما فيها وكلاهما ظاهر
وقوله ثم المعتبر تقدير للدلو فانه ذكر بهيمة فاحتاج الى تفسيرها
وقيل دلو يسع فيه صاع وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة
قوله ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا اجزأ لحصول
المقصود وهو نزح المقدار الذى قدره الشرع قال فى الاصل
اذا وقع فى البئر فارة فجاؤا بدلو عظيم يسع عشرون دلوا فاستقوا
مرة واحدة اجزأهم وهو اجابة لان القطر الذى يعود منه الى
البئر اقل وعن الحسن انه لا يطهر مرة واحدة لان بتواتر الكلام يصير
الماء فى معنى الجارى وقلنا ما قدر الشرع الكلام بقدر خاص عرفنا ان
المعتبر المقدر المنزوح وان معنى الجريان ساقط وذلك يحصل بما
لو العظيم هذا كله اذا لم ينتفخ الحيوان كله ولم يتفخ فان انتفخ
فيها ينزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبره لانتشار النجاسة فى
اجزاء الماء وذلك لان عند الانتفاخ والتفسخ ينفصل رطوبة نجسة
فكان كالقطرة من الدم او الخمر فيتنجس الماء فلهذا امر فى ذنب الفارة
وقعت فى البئر ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن نجاسة
ما يقع بخلاف الفارة الصحيحة الجسد وقوله واذا نزحت البئر معينا

يجوز ان يكون الميم زائدة من عنت اى بلغت العيون ويجوز
ان يكون اصلية من معن الارض رويت وماء معين اى جار
ويكون فعيلا وكان ينبغى ان يقال مفيتة لان البئر مؤنثة وانما
ذكرها حملا على اللفظ او توهم ان فعيلا بمعنى مفعول وقوله
لا يمكن نزحها صفته وقوله اخرجوا جواب المسئلة وقوله مقدار
ما كان فيها من الماء اشارة الى ان الاعتبار للماء الذى كان زمن
وقوع النجاسة وقوله فينزح لكل قدر منها عشرة دلاء حتى اذا
كان طول الماء عشر قبضات فانتقص بعشرة دلاء قبضة واحدة
يعلم ان كل الماء مائة دلو فينزح ستون دلوا اخرى وقوله
فكانه يخرجوابه على ما شاهد فى بلدة كان بلادة بغداد وغالب مياه
ابار بغداد لا يزداد على ثلثمائة دلو وقوله ولم يقدر الغلظة
شئ لانها متفاوتة والنزح الى ان يظهر الجزء المصحح فى الشرع
لان الطاعة بحسب الطاقة وقوله كما هو دأبه اى عادته فان
عادته ان يفوض مثل هذا الى رأى المبتلى به كما تقدم من قوله هو ما
يستكثره المناظر وكما فى جس العزم وحد التقادم وقوله وهذا
اشبه بالفقه اى بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة لان الاخذ
بقول الغير هو المرجح فيما لم يشتهر من الشرع فيقدر قال الله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون كما فى جزاء الصيد حيث
قال يحكم به ذوا عدل منكم والشهادة حيث قال واشهدوا ذوى
عدل منكم وشرط البصارة لهما فى امر الماء لان الاحكام انما تستفاد
ممن له علم بها اليه خلا تحت اهل الذكر وهو القول اى اخذ بقول
رجلين مر وعن ابى نصر محمد بن سلام قال وان وجد فى البئر
فارة او غيرها كلامه ظاهر وقوله لان اليقين لا يزول بالشك
بيانه ان الماء كان طاهرا بيقين ووقع الشك فى نجاسة فيما
مضى واليقين لا يزول بالشك فلا يحكم بالنجاسة الا بزمان التيقن

بوقوع النجس لان اليقين لا يزول بيقين مثله وهذا هو القياس لكن رأى
في ثوب نجاسة لا يدري متى اصابته فانه لا يلزمه اعادة شيء من الصلوة
ولابي حنيفة ان موت الحيوان في البئر سبب ظاهر او هو الوقوع في الماء
وهو ظاهر وكل ما له سبب ظاهر يحال به عليه كمن خرج انسانا فلم يزل صاحب
فراش حتى مات يحال الموت على الجراحة لانه هو سبب ظاهر ولكنه يموت
في عنفوة حيث فانه يحال الموت على نهشها وان احتمل ان يكون الموت بغير
الخرج والنهش لان الموهوم في مقابلة المحقق غير معتبر الا ان الانتفاخ
دليل تقادم العهد وقد مر تقادم العهد في ذلك ثلثة ايام لا يرى بان
من دفن بلا صلوة يصلى على قبره الى ثلثة ايام ولا يصلى بعد ذلك لانه يفسخ
في هذه المدة فقدرنا بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد
فقدرناه بيوم لان اقل المقادير في باب الصلوة يوم وليلة فان ما دونه
ساعات لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى الخروج ظاهر
والله اعلم **فصل** في الاسار وغيرها لما فرغ من بيان فساد الماء
وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوان فيه ذكرهما باعتبار ما يتولد منها
وهو السور وهو بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم عم استعماله في
الطعام والجمع الاسار وهي اربعة عندنا طاهر كسور الآدمي ومكروه
كسور الهرة ونجس كسور الخنزير وسباع البهائم ومسكوك فيه كسور
البغل والحمار قال وعرق كل شيء معتبر بسوره فما كان الواجب
ان يقول وسور كل شيء معتبر بعرقه لان الكلام في السور لا في العرق وليس
بعجيب لان المصنف اراد ان يبين في ضمن الاسار العرق فلو قال وسور
كل شيء معتبر بعرقه لوجبان يقول بعده عرق الآدمي كذا وعرق الكلب كذا
وعرق الخنزير كذا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسور ولا ينتقض سور
الحمار فانه مسكوك وعرقه طاهر لان الشك في طهوريته لا في طهارته وقوله
لانهما اي اللعاب والعرق اضمر على اللعاب وان لم يذكر لان السور هو ما
خالطه اللعاب فكان ذكرا لسور ذكرا له وسور الآدمي وما يؤكل لحمه

كالابل والبقر والغنم ونحوها طاهر فيه لا بعينه بغير كره لتلا يدخل فيه سور
الدجاجة المخلاة فانه ما كول اللحم وسوره مكروه كما سيأتي وليس شيء
لانه ما كول اللحم طاهر السور فلا مانع من الدخول فيه وقوله لان المخالطة
اللعاب واضح وقوله ويدخل في هذا الجواب الجنب لكونه ادميا والجنابة
لا اثر لها في ذلك لما روي ان النبي عليه السلام لقي حذيفة فمد يده
ليصافحه فنقبض يده وقال اني جنب وقال عليه السلام المؤمن لا ينجس
وبهذا يسقط ما قيل ينبغي ان يكون سور الجنب نجسا على قول
ابي يوسف لوجود سقوط الفرض فيه بشربه لانه تعليل في مقابلة النص
على انه في مكان الضرورة فيسقط حكم النجاسة كسقوط عند ادخال
اليد للاناء والحائض لما روي ان عائشة شربت من اناء في حال
حيضها فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمه على موضع فيها وشربت
والكافر لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل وفد ثقيف
في المسجد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسا لما فوض ذلك
ولا تعارض بقوله تعالى انما المشركون نجس لان المراد به الخبث في الاعتقاد
وقوله وسور الكلب نجس ظاهر وقوله فاذا تنجس الاناء فالماء اولى
يشير الى انه ثابت بالدلالة فالاجماع لما انعقد على وجوب غسل الاناء
بولوغه ولسانه لم يلاقه والمماسة في الماء كان دليلا على تنجس ما يلاقيه
بطريق الاولى فيكلم يجوز ان يكون المراد بولوغ الكلب الاناء لحتى يكون
لسانه ملاقيا للاناء فلا يتم الاستدلال بالاولوية واجيب بان المولوغ حقيقة
في شرب الكلب واشباهه المائعات باطرافه لسانه والكلام للحقيقة اذا لم
يصرف عنها قرينة قوله وهذا اي هذا الحديث يفيد النجاسة نفي لقول
مالك والعدد نفي لقول الشافعي في اشتراط السبع قوله ولان ما يصيبه
بوله يطهر بالثلث اي بالاتفاق وقوله فما يصيبه سؤره وهو دونه لان مالكا
يقول بطهارة سؤره ولم يقل بطهارة بوله فاذا طهر بوله بالثلث فلان
يطهر سؤره اولى فيكلم فيه نقول لان عند الشافعي بوله ودمه وسائر ما هو

منه يجب ان يطهر لا بالغسل سبعا كما ذكره في التهذيب ويجوز ان يكون
رواية عنه اطلع عليها اصحابنا فيكون الالزام عليها وقوله والامر الوارد
بالنبح جواب عما يستدل به الشافعي مما روى عبد الله بن مغفل ان عليه السلام
قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه سبعا وعفروه الثامنة بالتراب بانه
محمول على الابتداء منعا لهم من الاقتناء على ما روى عنه عليه السلام انه قال من
اقتنى كلبا الا ماشية او صيد نقص من اجره كل يوم قيراط او الدليل عليه
انه قال وعفروه الثامنة بالتراب والتعفير ليس بواجب بالاتفاق فان قيل
يجوز ان يكون المراد بغسل الاناء التصبك لان الة النجس اجب بانه لو كان
كذلك لوجب غسل غير موضع النجاسة كما في الحدث والواجب ههنا غسل موضع
الاصابة بالاجماع فكان الغسل لازالة النجاسة لا للتعبد قوله وسؤر الخنزير
نجس لانه نجس العين فكان لحمه نجسا واللعاب يتولد منه وسؤر سباع البهائم
نجس خلافا للشافعي فيما سوى الكلب والخنزير لما مر في سؤر الخنزير واستدل
الشافعي بما روى عن ابن عمر ان النبي عليه السلام سئل فقيل انه توضأ بما فضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع كلها والجواب انه مرسل لا يصح للاحتجاج به
كان رواية داود بن حصين عن جابر وداود ابن حصين لم يلق جابرا كذا قاله
الجصاص ولئن صح فتاويل ان المراد به حمر الوحش وسباع الطير او المراد
الماء الكثير او هو محمول على ما قبل تحريمها توفيقا بين الادلة ولم يذكر محمد ان
نجاسة غليظة او خفيفة وروي عن ابي حنيفة انه نجاسة غليظة و
عن ابي يوسف انه كبول ما يؤكل لحمه لان الناس اختلفوا في سؤر كلا يؤكل لحمه
من السباع كما اختلفوا في بول ما يؤكل لحمه فاوجب اختلفهم تخفيفا ههنا
كما اوجب هناك وسؤر الهرة طاهر مكروه وقال ابو يوسف غير مكروه
وروينا ان النبي عليه السلام كان يصغى للهرة الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ
وقال كيف اكره معي هذا الحديث ولهما قوله عليه السلام الهرة سبع والمراد به
بيان الفقد دون الحلقة والصورة لانه عليه السلام بعث لبيان الشرائع
فان قيل فكان الواجب القول بنجاسة اجاب بقوله لانا اسقطت النجاسة

لعلة الطواف فبقيت الكراهة وقوله لعلة الطواف يجوز ان يكون
اشارة الى الضرورة فان حكم النجاسة يسقط بها كما من غير رمز ويجوز
ان يكون اشارة الى ما روى عن عائشة انها كانت تصغى وفي بيتها
قصعة من الهريسة فجاءت هرة واكلت منها فلما فرغت من صلاتها
دعت جارات لها فكن يتحامين من موضع فمها فجذبت يدها واخذت
موضع فمها واكلت وقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم
فما اكلت لاناتكن فان قيل حديث ابي هريرة يدل على النجاسة وهو محرم
فهلا ترجح فالجواب ان حديث ابي هريرة مأول دون حديث عائشة
فيقوى حديث عائشة بقوة حالها وقوة دلالته فعارض المحرم حمار واه
ابو يوسف من اوصافه الاناء لها على ما قبل التحريم وقوله ثم قيل كراهة
بحرمة اللحم وهو قول الطحاوي وهو يدل على انه الى التحريم اقرب وقيل
لعدم تحاميها النجاسة لانها تتناول الجيف وهو قول الكرخي وهو
يدل على ان كراهة كراهة تنزيه قيل وهو الاصح والاقرب الى موافقة
الاثر وقوله واكلت يعني الهرة ظاهر وقوله والاستثناء على مذهب
ابي حنيفة وابي يوسف يعني قوله الا اذا مكثت ساعة لغسل فمها
بلعابها لانهما يجوزان ازالة النجاسة بالمائعات الطاهرة لكن الصب
شرط عند ابي يوسف للتطهير في العضو وسقط ههنا للضرورة

قال وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه المخلاة هي الجائلة في عذرات
الناس والمحبوسة على خلافها والمحبوسة على وجهين احدهما ان يكون
محبوسة في بيت نفسها والثاني ان يكون محبوسة للتسمين ويكون
رأسها واكلها وشربها خارج البيت والاولى يجول في عذرات نفسها
دون الثانية وانما قيد بقوله بحيث لا يصلى منقارها الى ما تخت قدميها
اشارة الى الوجه الثاني فانها اذا كانت كذلك وقع الامن عن مخالفة
النجاسة بخلاف غيرها وقوله وكذا سؤر سباع الطير معطوف على

قوله وسؤر الدجاجة المخلاة فيكون داخلا في حكم الكراهة وفي القياس
يحل اعتبارا بسباع الوحش وجه الاستحسان انها تشرب بمنقارها وهو
عظم جاف بخلاف سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها
واستدل المصنف على كراهة ما تشبه به المخلاة وهو اكل الميتات الحاقا
لسابها وعن ابي يوسف انها اي سباع الطير اذا كانت مجوسة ويعلم
صاحبها انها لا تقدر على منقارها لا يكره ونحن المشايخ هذه الرواية
قال الفقيه ابو الليث روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان
هذا الطير لا يتناول الميتة مثل البازي الاهلي ونحو ذلك فلا يكره الوضوء
وقوله وسؤر ما يسكن البيوت طاهر وقوله والتشبيه على العلة في
الهرة قيل معناه وبقي التشبيه على العلة التي كانت في الهرة وقيل
هو جواب سؤال تقديره ما ذا الذي دلكم على كون الطواف علة لسقوط
النجاسة ووجه ذلك ان النبي عليه السلام علل لسقوط النجاسة
عن سؤر الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم
والطوافات دفعا للحرج وقد وجد الطواف في سواكن البيوت ازيد منه
في الهرة فان ثلة البيت اذا ستت لا يكاد ان يدخل الهرة فيها وانما
سواكن البيوت كالحية والفارة فانه لا يكاد منها عن الطواف
فكان شبيها على سقوط النجاسة فيها بطريق الاولى وكان العلامة
الكردري يقول الله تعالى علل لسقوط وجوب الاستبدال بعلة الطواف
في قوله وليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم
بعضكم على بعض واستدل النبي عليه السلام في سؤر الهرة بتعليل
الله فيه على سقوط النجاسة ثم استدل ابو حنيفة بتعليل عليه السلام
في سؤر الهرة على سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت بعلة الطواف
وقوله وسؤر البغل والحمار مشكوك فيه هذه عبارة اكثر المشايخ
وابو طاهر الدباس انكر ان يكون شيء من احكام الله مشكوكا فيه
وقال سؤر الحمار طاهر لو غمس غير الثوب جازت الصلوة معه لان احتياط

فيه فارقنا بجميعه وبين التيمم والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف
لتعارض الادلة والشافعي يجعله طاهرا وطهورا لان كل حيوان ينجس
بحياته فسؤره طهور عنده واختلف في ان الشك في طهارته او في طهوريته
قيل في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب
لان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن طهوريته ما لم يغلب كما اذا
اختلط ماء الورد بالماء وقيل في طهوريته لانه لو وجد الماء
المطلق لم يجب عليه غسل رأسه يعني بعد ما مسح رأسه سؤر الحمار
ولو كان الشك في طهارته لوجب وانما عين الرأس لان غيره من
الاعضاء يطهر بسبب الماء عليه وقوله وكذا البغل طاهر ولا شك في
هذا ليس بظاهر الرواية وانما هو في نجس والمذكور في الكتاب
انما هو رواية عن محمد وقوله وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان
نجس هو احدى الروايات عن ابي حنيفة وفي رواية هو نجس
نجاسة خفيفة وفي رواية نجس نجاسة غليظة والمشهور
هو المذكور في الكتاب قال القدوري عرق الحمار طاهر
في الروايات المشهورة وقوله فالكل سؤره يعني ان اللبن والعرق
والسؤر يتولد كلها منه فاذا كانا طاهرين كان السؤر كذلك
وقوله وهو الاصح اي القول بالشك في طهوريته اصح وقوله
نص محمد على طهارته هو ما روي عن محمد انه قال اربع لو غمس فيه
الثوب لم ينجس وهي سؤر الحمار والماء المستعمل ولبن الاتان وبول
ما يؤكل لحمه وقوله وسبب الشك تعارض الادلة اختلف المشايخ
في سبب الشك في سؤره فمنهم من قال هو تعارض الادلة في اباحته
وحرمته فانه روي ان غالب بن ابجر سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لم يبق لي مال والحمر اهمني فقال عليه السلام كل من سمين
مالك وروي ان رسول الله حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر
قال الشيخ الاسلام هذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع فيه

المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم
نيء مجوسي والاخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكل الغلبة الحرمة فكان
لحم حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وفيه
نظر لانه يستلزم نجاسة لبنه وقد تقدم من قول المصنف انه طاهر
والجواب بالالتزام فانه في ظاهر الرواية نجس كما تقدم ومنهم من
قال اختلاف الصحابة في طهارته فانه روى عن ابن عمر انه كان يكره التوضؤ
بسؤر الحمار والبغل وروى عن ابن عباس انه قال لا باس بالتوضي به
ولم يترجح احد القولين على الآخر فاوجب شكا قال شيخ الاسلام
ولكن هذا لا يقوى لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته لا يوجب
الاشكال كما في اناء اخبر عدل انه طاهر واخبر آخر انه نجس فان الماء لا يعير
مشكلا وان اختلفا في طهارة الماء ونجاسته وقد استوى الخبران
فكذا هذا ثم قال والاصح ان دليل الشك هو التردد في الضرورة
فان الحمار يربط في الدور والافنية فكان في الضرورة لا انها دون
ضرورة الهرة والفارة لدخولهما المضائق دون الحمار فلو لم يكن
ضرورة اصلا كان كالسباع في الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو
كانت الضرورة كضرورتهما كان مثلهما في سقوط النجاسة وحيث ثبت
الضرورة من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة
للتعارض ووجب المصير الى الاصل والاصل شيئان الطهارة في جانب الماء
والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما
اولى من الآخر فبقي لا من مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان
اشكال سؤره عند علمائنا بهذا الطريق لا لاشكال لحمه ولا لاختلاف
الصحابة في سؤره هذا حاصل ما نقله صاحب النهاية عن شيخ الاسلام
وههنا نكتة لا باس بالتنبيه عليها وهي ان طهارة اللعاب ونجاسة
دائرتان على طهارة اللحم ونجاسته وقد قال المصنف في اول هذا الفصل
وهو المعتبر في الباب فلا يخ اما ان يكون المراد بالنجاسة النجاسة قبل

الذبح

الذبح او بعده فان كانت كالاول كانت الشاة مساوية للكلب في ان لحم
كل واحد منهما نجس بالمجاورة وان كان الثاني فكذلك في ان لحم كل
واحد منهما طاهر بعد الذبح وذلك يقتضي شمول الطهارة والنجاسة
وطهارة اللحم الطاهر المتولد منه اللعاب ما يحل اكله بعد الذبح
وبالنجس ما يقابله وطهارة سؤر البغل والحمار في رواية والهرة
للضرورة وهذا لانها اشتركا في النجاسة المجاورة بالدم المسفوح
قبل الذبح فان الشاة لا تؤكل اذا ماتت حتف انفها واشتركا
في الطهارة بعده لزوال النجس وهو الدم فلا فرق بينهما الا ان الشاة
يؤكل بعد الذبح دون الكلب ولا فرق بينهما ايضا في الظاهر لاختلاف
اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ما كولا
بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون غيره اضافة للحكم الى الفارق
صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهرا هذا ما سنح لي والله اعلم
قوله وعن ابي حنيفة انه اي سؤر الحمار والبغل نجس قوله
ترجيحا للحرمة والنجاسة يجوز ان يكون الحرمة متعلقة بتعارض
الادلة والنجاسة متعلقة باختلاف الصحابة ويجوز ان يكون
معناه ترجيحا للحرمة كان للحرم مرجح والنجاسة لانه اذا ترجح الحرام يترجح
النجاسة ايضا لامتناع الطهارة مع الحرمة واشكل ما اذا اخبر
عدل بحل طعام واخبر بحرمته فانه يترجح خبر الحل وبما اذا اخبر عدل
بطهارة الماء واخبر بنجاسة يترجح الطهارة واجيب بان تعارض
الخبرين في الطعام يوجب التساقط والعمل بالاصل وهو الحل
ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط لاستلزامه تكذيب المخبر بالحل
من غير دليل فاما ادلة الشرع في حل الطعام وحرمته فيوجب
الترجيح بدليل وهو بتقليل النسخ الذي هو خلاف الاصل على ما
عرف في الاصول والعمل بالاحتياط واجب عند عدم المانع وكذا
تعارض الخبرين في الماء يوجب التساقط والعمل بالاصل لوقوع الشك

وقد دل الدليل على طهارة
سؤر الشاة دون الكلب

امر لا بد من بيانه فانه فائدة الفارة
وبين حصل الشارحون حل الكلب الكلبة
بانبطوس وهو في شرح الزيادات خرجه
بسعيد
الدرس

في اختلاط النجاسة به والاصل عدمه فبقي الماء على اصله وهو الطهارة
فاما ههنا فقط اختلط اللعاب المتولد من اللحم بالماء بيقين وقد ترجح
جهة الحرمة فيه باتفاق الروايات عن اصحابنا وهي مبنية على النجاسة
على ما بينا فيجب ترجيح النجاسة بهذا الدليل وقوله والبغل من شر
الحمار ظاهر وقوله فانه لم يجد غيرهما ظاهر وقوله ولنا ان المطهر
فاحدهما يعني ان المطهر في الواقع اما الماء او التراب فان كان الاول
فلا فائدة في استعمال الثاني تقدم او تأخر وان كان الثاني فلا بد من التقديم
والتأخر فوجب الضم دون الترتيب والضمير في فيقيد راجع الى قوله
بناوضأ بهما وبتيمم في قول محمد وقوله وسؤر الفرس طاهر عندهما معناه
ظاهر قوله في الصحيح احتراز عن الروايات الباقية فانه ذكر في المحيط
في سؤر الفرس عن ابي حنيفة اربع روايات قال في رواية احب الي
ان يتوضأ بغيره وهو رواية البلخي رضي الله عنه وفي رواية الحسن
عنه انه مكروه لحم وفي رواية هو مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية كالماء
الصلوة هو طاهر وهو الصحيح قال فان لم يجد الا نبيذ التمر اغا
ذكر نبيذ التمر في فصل الاسار لانه شبهها خاصا بسؤر البغل والحمار
على قول محمد رح فانه يقول يضم التيمم الوضوء احتياطا كما سنذكره
والكلام فيه في غلاته مواضع في وقت الجواز وفي جواز الوضوء
وفي بقيه فاما الاول فهو الوقت الذي يجوز فيه التيمم واليه اشار
بقوله فان لم يجد الا نبيذ التمر يعني اذا عدم الماء المطلق واما الثاني
فقد اختلف فيه وقد روي عن ابي حنيفة ثلاث روايات ذكرها في الجا
مع الصغير والزيادات انه يتوضأ به ولا يتيمم وذكر في كتاب الصلوة
ان توضأ به وتيمم احب الي قال شيخ الاسلام في اشارة الجامع
لو توضأ به وتيمم جاز ولو عكس لم يجز ولو جمع بينهما كان احب
والثالثة هي ما روى نوح ابن ابي مريم والحسن بن زياد انه يتيمم
ولا يتوضأ به وبه اخذ ابو يوسف اما وجه الرواية الاولى فما ذكره في

الكتاب

الكتاب من قوله لحديث ليلة الجن وما روى ابو رافع وابن الحنفية
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات ليلة ثم
قال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله
رسول الله عليه السلام معه نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا
من مكة وخط رسول الله عليه السلام حولي خطا وقال لا تخرج
عن هذا الخط فانك ان خرجت عنه لم تلقني الى يوم القيمة ثم ذهب
يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر وقال في
طهورنا ماء توضأ به فقلت كالا نبيذ التمر في اداوة فقال رسول الله
عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور فاخذ وتوضأ به وصلى الفجر وهو
قول ابي يوسف وهو قول الشافعي اعمل بآية التيمم فانها تثبت التطهير
عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ماء من وجه فيكون الحديث
مردودا بها لكونها اقوى من الحديث او هو اي الحديث منسوخ بها اي
بآية التيمم لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة
بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم قوله او هو منسوخ بآية
التيمم اجيب بان ذلك جواب ابي يوسف خاصة والمشترك بينهما
هو قوله عارضه آية التيمم وقال محمد يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا
لان مداره على ابي زيد وفي عمر بن الحديث روى عنه ابو فراده وكان
ثابتا روى هذا الحديث ليبرهن على ان امر النبيذ وابو زيد كان
مجهولا عند الغفلة ولانه روى عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه
قيل له هل كان ابوك مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال
ولو دروت ان لو كان ابي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان
مع النبي عليه السلام لكان فخرا عظيما ومنقبة له ولعقبه بعده فانكر كون
ابيه مع النبي عليه السلام ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة
فانهم اختلفوا في اشياخ هذا الحديث بجهالة التاريخ فقال بعضهم
ذلك بآية التيمم وقال بعضهم لم ينسخ لان آية التيمم نزلت في شان

38

الاشفار والنبيذ يستعمل في العادات فيما قرب من الامصار فيجب
الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة يعني انها تكررت قال
في التبيين ان الجن اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم دفعتين فيجوز
ان يكون الدفعة الثانية في المدينة بعد آية التيمم فلا يصح دعوى
النسخ والحديث مشهور ثابت بطرق مختلفة وعمل به الصحابة
كعلي رضي الله عنه روى عنه الحارث انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء
من لم يجد الماء وروى عنه بطرق مختلفة انه كان لا يرى بأسا بالوضوء
بنبيذ التمر عند عدم الماء وروى عكرمة عن ابن عباس انه قال توضؤا
بنبيذ التمر ولا تتوضأوا باللبن وروى عنه من طرق مختلفة انه كان
يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وروى عن عبد الله ابن مسعود
انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر حال عدم الماء وهم كبار ائمة الفتوى
فيكون قولهم معمولا به وبمثله اي بمثل هذا الحديث المشهور يزاد
على الكتاب قال ابو حنيفة ان اشتبه كون عبد الله مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قلنا في الباب ما يكفي الاعتماد عليه
وهو رواية هذه الكتاب رضوان الله عليهم قوله واما الاعتماد
اي بنبيذ التمر على قول ابي حنيفة فقد اختلف فيه فمنهم من جوزه
اعتبارا بالوضوء الموجود المقتضي وهو وجود الحدث وعدم الماء
ومنهم من لم يجوزه لان الاداء في الوضوء خاصة والفعل فوقه
فلا يلحق به وقوله والنبيذ المختلف فيه بيان الموضع الثالث ذكر محمد
في النوادر وهو ان يلقى تمرات حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون
مشتدا ومسكرا وهذا اشتد منها وصار مسكرا لا يجوز الوضوء به بالاجماع
لانه صار مسكرا حراما وان غيرته النار فما دام حلوا رقيقا يسيل على
الاعضاء وهو على الاختلاف وان اشتد جاز الوضوء به عند ابي حنيفة
لحل شربه عنده ولم يجز عند محمد لحرمة شربه عنده ولا يجوز الوضوء بما سواه
من الانبذة كنبيذ الزبيب والتين وغير ذلك لان نبيذ التمر خص

بالاثر على خلاف القياس فيبقى الباقي على موجب القياس ولانه علل بعلة
قاصرة وهي كونها تمرة طيبة علل باسم وصفة وهو لا يوجد في غيره
اعلم ان القدوري ذكر في شرحه عن اصحابنا ان الموضئ بنبيذ التمر
لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز الوضوء
حال وجود الماء ولو توضأ بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه
كما ينتقض التيمم بوجود الماء باب التيمم لما فرغ عن ذكر
الطهارة بالماء شرع في التيمم لما ان حق الخلف ان يعقب الاصل
او نقول ابتدأ بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تأسيا بكتاب الله
فان فيه كيف ترك الناسخ بكتاب الله في تقديم المسافر وخارج المصر
على المريض ومع ان الله تعالى قدم المريض على المسافر في قوله وان كنتم
مرضى او على سفر اجيب بان التيمم مرتب على عدم الماء وهو بها
حقيقة وفي المريض حكمي والتيمم في اللغة القصد وفي الشريعة
هو القصد الى الصعيد للتطهر فالاسم الشرعي فيه المعنى اللغوي
وثبوته بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا وكان نزولها في غزوة المريسيع حين ضل عقد
رسول الله عليه السلام ليلة سقطت من عائشة قلادة لاسماء
فلما ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله فبعث رجلين في طلبها فنزلوا
ينتظرونها فاصبحوا وليس معهم ماء فاغلظ ابو بكر الصديق على
عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين
على غير ماء فنزلت فلما صلوا بالتيمم جاء اسيد بن الحضير الى عائشة
فجعل يقول لها اكثر بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك
الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله فيه للمسلمين فرجا
واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال جعلت
لي الارض مسجدا وطهورا ايما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وقوله
عليه السلام التيمم طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والمراد

39

بالماء ما يكفي لرفع الحدث الذي به لما ان ما دونه يستوي وجوده وعدمه
اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان كالمعدوم لا يقال الماء في قوله
تعالى فلم تجدوا ماء نكرة في سياق النفي يتناول ما سمي به قليلا كان
او كثيرا وذلك يقتضي ان لا يجوز التيمم الا بعد استعمال ما معه من الماء
وان كان لا يكفي للوضوء كما في ازالة النجاسة الحقيقية كما هو مذهب
الشافعي لانا نقول المراد به تحصيل الصلوة به لا يرى ان وجود الماء النجس
لا يمنعه وان تناوله النكرة المذكورة والحمل موقوف على ما يكفي بالاتفاق
قوله او خارج المصر منصوب لكونه حالا معطوفا على قوله وهو مسافر
كما في قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا ويجوز ان يكون مفعولا فيه وهو رد لقول من يقول لا يجوز
التيمم الا للمسافر ومعناه ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان
لم يكن مسافرا اذا كان بينه وبين المصر في بعض النواحي وبين الماء وهو
اولى بخمسة اميال او اكثر وفيه اشارة الى نفي جواز التيمم في الامصار لان الماء الموجود
المشتاة على ما سياتي وذكر في الاسرار ان لعدم الماء في الامصار حاز فيها
ايضا لان الشرط عدمه فايما تحقق بعد وجود والمقتضي حاز وعلى
هذا يكون قوله او خارج المصر اتفاقيا بحسب العادة لما ان عدم
الماء في الامصار نادر عادة فيكون قوله او اكثر استغنى عنه وهو ظاهر
واجيب بانه تاكيد لان معنى التاكيد هو ان يستفاد من الاول ما استفيد
من الاول وهذا كذلك ورد بان تخلل العطف باباه وقيل ذكره لتفيا
لرواية الحسن عن ابي حنيفة ان الماء ان كان قدامه فالمسافة ميلان
وان لم يكن قبيل وغيرها من الروايات على ما ذكره وهو غير حسن وقيل
مقدار البعد الذي يعلم حدثا او يظنا فاذا كان ظنه ان الماء من حيث
هو فيه ميل او اكثر تيمم وان كان ظنه انه ميل او اقل لم يتيمم
حتى اذا تحقق انه ميل يجوز وفيه نظر لانه بنى كلامه على انه يعلم حده
او يظنا فمن اين يتحقق ذلك والمراد من عدم الوجدان عدم القدرة

على استعمال الماء وقوله اما عند حج للكثرة لا للغلبة يجوز التيمم
في الكثر من ذلك ايضا اذا لم يجد الماء وقوله والميل هو المختار في
المقدر احترازا عن غيره من الاقوال فانه روي عن محمد انه يجوز التيمم
اذا كان الماء على قدر ميلين وعن الكرخي اذا كان في موضع سبع صوت
اهل الماء فهو قريب وكل فهو بعيد وبه اخذ اكثر المشايخ وقد ذكرنا
اتفاق رواية الحسن عن ابي حنيفة وروي عن زفر انه كان بحيث لو صلى
قبل خروج الوقت لا يجزئه التيمم ولا فيجزئه وان قرب الماء منه وقيل
ثلث فرسخ والفرسخ اثنا عشر الف قطوة وفسر ابن شجاع الميل
بثلثة الاف ذراع الى اربعة لان ذراع وجه المختار انه يلحقه الحرج بخروج
المصر وبالوصول الى الماء في هذا المقدار من المسافة والحرج
نوع وقوله والماء معدوم حقيقة يجوز ان يكون تلويحا الى ما يقال
النص مطلق عن ذكر المسافة فتقييده بالميل تقييد لمطلق الكتاب
بالراي وهو لا يجوز وتقريره ان المنصوص عليه كون الماء معدوما
وههنا معدوم حقيقة لكن تعلم بيقين ان عنده مع القدرة
عليه بلا خرج ليس بمجوز للتيمم والا لجاز لمن كان شاطئ النجف
وقد عدم الماء منزيين فجعلنا الحد الفاصل بين البعد والقرب الحرج
الحرج لان الطاعة بحسب الطاقة قال الله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت احترز
عما ذكرنا من قول زفر آنفا قال التيمم شرع لضرورة الحاجة الى اداء
الصلوة في الوقت وقد تحقق فيما نحن فيه وقلنا التقريب جاء من قبل
بتاخير الصلوة فليس له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه وقوله يتيمم
لما لونا يعني قوله وان كنتم مرضى وقوله ولان الضرر في زيادة المرض
اه لان ثمن الماء مال والمال خلق وقاية للنفس وكان تيمما ولما كان
الحرج مدفوعا عن الوقاية التي هي تبع فلا يكون مدفوعا عن الموقى الذي
هو اصل اولى وقوله ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحريك كما لمبطون او

بالاستعمال كالجدري والحبة وقول واعتبار الشافعي خوف التلف اي
تلف نفسه او عضوه وهو اي اعتبار الشافعي مردود بظاهر النصوص
قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر باطلاقه يبيح التيمم لكل مريض
الا انه خرج من لا يشتد مرضه لسياق الاية وهو قوله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج فان الحرج انما يلحق من يشتد مرضه فبقي
الباقي على ظاهرها فان قيل الحكم اطلاقا النص لتقييده بالعدم اجيب
بان العدم شرط في حق المسافر دون المريض وقوله ولو خاف الجنب الخ
ظاهره ولم يذكر الحدث اذا خاف الهلاك من الوضوء في المصر وقال في الاصل
هما سواء وذكر في المحيط اختلاف الرواية فيه فجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه
الامام الجوابي قال والتيمم ضربتان قيل في قوله ضربتان اشارة الى
ان نفس الضرب داخل في التيمم فمن ضرب يده على الارض للتيمم وحد
قبل ان يمسح بهما وجهه وذراعيه ثم مسحهما لم يجز لانه احدث
بعد ما انتهى بعض التيمم فكان كمن احدث في خلال الوضوء وذكر الامام
الاسبيجابي جواز لمن لم يجد الا ماء كفاية ماء للوضوء ثم احدث ثم استعمل واختار
لفظ الضرب وان جاز الوضع ايضا لبالغة في ايصال التراب الى
اثناء الاصابع وقوله وبالاخرى يديه الى المرفقين نفي لقول الزهري
فانه يمسح الى الاباط وهو رواية عن مالك ولرواية الحسن عن ابي حنيفة
انه الى الرسغ وهو مروي عن ابن عباس وقوله وينفض انتفض حرك
الشيء ليسقط ما عليه من غبار او غيره وقوله بقدر ما يناثر التراب
اشارة الى انه لا يقدر بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الثالثة فعل وكما عبر
بان كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر عن مرة لا يحتاج الثانية كان المقصود
هو ان لا يصير ممثلة وهو يحصل بالنفض سواء كان مرة او مرتين
والممثلة ما يقبح به في تبديل خلقة وتغيير هيئته سواء كان بقطع
عضو او تسويد وجه وتغييره وقد حكى ابن عمرو جابر تيمم رسول
صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب بيديه على الارض ثم ينفضها

حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح
باطن اربع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق
ثم يمسح باطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهام
يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى يفعل بيده اليسرى كذلك وقوله ولابد
من الاستيعاب يعني ان الاستيعاب شرط في التيمم حتى اذا ترك شيئا لم يجز
كما في الوضوء وقوله في ظاهر الرواية احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة
قال الاكثر يقوم مقام الكل ان في المسوحان الاستيعاب ليس بشرط كما في
مسح الخف والرأس ووجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء ولهذا
قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والاستيعاب في الوضوء شرط
فكذا فيما قام مقامه ولو لا الخلفية لكان المسح الى المناكب واجبا عملا
بالمقتضى وهو ذكر اليدين في الكتاب والسنة ولا يلزم اية السرقة
لان النبي صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الزند بالقول والفعل
بخلاف مانحن فيه فان فيه قد دل الدليل على ان حقيقة اليد ليست
بمرادة فان الباء اذا دخل المحل يقدر الفعل الى الالة فلا يقتضي استيعاب
المحل اجيب بان الباء صلة كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
فلا يقتضي المحل وقد بحث ذكرناه في التقرير والانوار وقوله والحدث
والجنابة فيه اي في التيمم من حيث الجواز والكيفية وكالة سواء وهو
قول اصحابنا وعليه العلماء وهو المروي عن علي وابن عباس وعائشة رضي
فيما بينهم ان قوله تعالى او لامستم النساء محمول على المس باليد او على الجماع
فذهب الاولون الى الثاني والاخرون الى الاول قالوا المقياس ان لا يكون
التيمم طهورا وانما اباحه الله للحدث فلا يباح للجنب لانه ليس بمعقول
المعنى حتى يصح القياس وليست في معناه ليلحق به بل هي فوقه وقال الاولون
الملامسة اريد بها الجماع بحسب سياق الاية فان الله تعالى بين حكم الحدث
والجنابة في اية الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث
الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر

فالنقض لئلا يتيمم الجنب بالخاتم فيدخل الماء وهو لم ينقض

ليصير الطهارتان والحدثان المذكورين في اية البدل كما ذكر في
آية الوضوء ولئلا يلزم التكرار لان الاصغر مذكور في قوله او جاء
احد منكم من الغائط في حق التيمم فحمل لا ستم عليه تكرار ولان
سلمنا ان الله تعالى شرع التيمم للحدث فرسوله شرع الجنب لما روى
ان قوما جاءا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه
الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء
فقال عليه السلام عليكم بارضكم وفي الاحاديث الدالة على ذلك
كثرة حديث البخاري في صحيحه باسناده الى عمران بن حصين ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك وقوله
ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد بيان لما يجوز به التيمم وقوله كل
ما كان من جنس الارض كل ما كان يحترق بالنار فيصير رمادا
كالحجر والخشب او ينطبع او يلين كالحديد ليس من جنس الارض وهم هنا الطبيعة وهي
ان الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه فصار ترابا
وتلطف منه وصار هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون
وهو منقول عن التوراة فاذا تعذر الطهارة بالاصل انتقل الى التبع واقيم
مقامه والنبات كالشجر ونحوه والمعدن كالحديد ونحوه ليس بشجر الماء وحده
حتى يقوم مقامه ولا للتراب كذلك وانما هو مركب من العناصر الاربعة
فليس له اختصاص بشيء منها حتى يقوم مقامه وقال ابو يوسف لا يجوز
الا بالتراب والرمل ثم رجع عنه الى انه لا يجوز الا بالتراب الخالص وهو قول
الشافعي رحمه الله لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اى ترابا مبتلا هكذا فسره
ابن عباس وهذا يقتضي القصر عليه غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل في قوله
الاول بما رويناه من قوله عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه
الارض كذا روى عن الخليل وذكر صاحب الكشاف عن الزجاج ان الصعيد

اسم لوجه الارض وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة خلافا
في ان الصعيد وجه الارض وفي الصحاح عن ثعلب ان الصعيد وجه الارض
قال المصنف سمي به لصعوده وهو اشارة الى انه فعيل بمعنى فاعل واذا كان
كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد المطلق بلا دليل والطيب يحتمل
الطاهر كما في قوله تعالى حلالا طيبا فحمل عليه لانه اليق بوضوح الطهارة
الا ترى انه لو كان التراب المنبت نجسا لم يجز التيمم به اجماعا فعلم ان الانبات
ليس له اثر في هذا الباب ومما يدل على ذلك قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
وقوله او هو مراد بلا جماع دليل آخر وتفسيره ان الطيب مشترك
بين الطاهر والمنبت والطاهر مراد بلا جماع كما مر آنفا فلا يكون المنبت
مرادا لان المشترك لا عموم له ثم لا يشترط ان يكون عليه اى على الصعيد
غبار بل لو ترب باليد يجوز التيمم بالكحل والاجر والمراد اسبخ والياقوت
والفيروزج والمرجان والزمرد والزبرجد وان كان تمة لا غبار
عليها عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله في احدى الروايتين عنه اطلاق
ما تلونا من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفي رواية اخرى عنه وهو
قول ابي يوسف والشافعي واحمد لا يجوز بدونه لقوله تعالى وامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه اى من التراب وهو كما ترى يوجب المسح
بشيء من الارض اكون كله من للتبعيض والجواب ان الضمير يحتمل
ان يعود الى الحدث او يجعل من ابتداء الغاية وكذلك يجوز بالغبار
بان نفض ثوبه او لبده مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد وابو
يوسف لم يجوزه مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب
خالص ولكنه من التراب من وجه والمأمور به التيمم بالصعيد فعند
القدرة عليه لا يجوز العدول عنه واما عند العجز عنه فيجوز كالايماء عند
العجز عن الركوع والسجود ودليلهما قوله لانه تراب رقيق فان من نفض
ثوبه تأذى جاره من التراب فكما يجوز التيمم بالخشن منه فكذا في
الرقيق والشرط في التيمم بالغبار المسح بيده لا مجرد اصابة الغبار مع

النية فلو اصاب وجهه وذراعيه غبار ونوى التيمم ولكن لم يمسح بوجهه
وذراعيه لم يكن متيمما قاله والنية فرض في التيمم خلافا لزفر هو يقول
التيمم خلف عن الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو ما يجوز الاتيان به لا
عند عذر وجزء الاصل وما نحن فيه كذلك لا محاله والخلف لا يخالف الاصل
في وصف اي في وصف الذي هو الصحة فان الوضوء لا يصح بدون النية صحيح فلو لم
يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفا للاصل في وصف وهو لا يجوز لخروجه
عن الخلفية اذ ذاك ولنا انه يجتبى عن القصد ولا يتحقق دونه وقد تقدم
البحث فيه وقد قيل ايضا في تقرير التيمم بدل على القصد والقصد هو النية
وامرنا بالتيمم والامر للوجوب فيشترط النية بخلاف الوضوء فان الامر
ثمة ورد بالغسل والمسح دلا كالة لهما على النية وفيه نظر لان القصد
المأمور به هو قصد استعمال التراب وتغيير النية في التيمم ان ينوي
الطهارة او رفع الحدث او الجنابة او استباحة الصلوة وهذا غير ذلك
المحال فلا يلزم من كون احدهما مأمورا به ان يكون الآخر شرطا وقوله
او جعل طهورا دليل آخر وتقريره جعل التراب طهورا بشرطين شرط
عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلاة لان قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا بناء على قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
والمراد به فاغسلوا للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلوة فكما لا يفيد
الطهارة حال وجود الماء فكذا لا يفيدها حال عدم النية وقوله
والماء طهور بنفسه جواب سؤال تقريره ان الماء ايضا في الاية جعل
طهورا في حالة مخصوصة كما ذكرتم وكان المجعل ابان يكون النية شرطا
فيه وتقريره ان الماء طهور بنفسه اي عامل بطبعه كامر فلا يحتاج الى
النية كما في ازالة النجاسة العينية وقوله ثم اذا نوى الطهارة طاهر
وقوله هو الصحيح من المذهب احترازا عما قاله ابو بكر الرازي فانه كان
يقول يحتاج الى نية التيمم للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة
فلا يتميز احدهما عن الآخر الا بالنية كصلوة الفرض عن النافلة ووجه

ما قال في الكتاب ان التيمم طهارة فلا يلزم نية السباع كما في الوضوء
قال فان يتيمم نصراني يريد به الاسلام نصرانيا يتيمم ثم اسلم لم يكن متيمما
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة
اما القربة فلان الاسلام اعظم القرب واما انها مقصودة فلان المراد
ههنا ما لا يكون في ضمن شيء آخر كالشروط واذا كان كذلك صح تيمم
المسلم يتيمم للصلوة بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد ومس
المصحف حيث لا يكون متيمما لان كل واحد منهما ليس بقربة مقصودة
لحصوله في ضمن شيء آخر ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا في حال
ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك لانه يصح
بدونها بخلاف سجدة التلاوة فانها قربة مقصودة على التفسير الذي ذكرنا
ولا تصح بدون الطهارة قال في النهاية في هذا اللفظ اشارة الى ان الكافر
لو نوى قربة بالتيمم لا يصح تلك القربة بدون الطهارة كان متيمما وليس
الامر كذلك فان الكافر اذا يتيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك
التيمم نص على هذا شيخ الاسلام في مبسوط بل المعقول في المقابل ان
يقال الكافر ليس باهل للنية واذ التيمم لا يصح بدون النية فلذا لا
يصح منه التيمم وعن هذا فرق ابو يوسف بين نية الاسلام ونية
الصلوة فقال يكون متيمما في الاول دون الثاني وقال الان الاسلام
يصح منه فيصح نية التيمم منه للاسلام بخلاف ما لو يتيمم بنية الصلوة
لان الصلوة قربة لا تصح من الكافر ولا يصح بنية الصلوة فيحصل وجود
هذه النية وعدمها بمنزلة فبقي التيمم من غير نية فلا يصح وان
توضأ نصراني لا يريد الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ عندنا لان النية
ليست بشرط عندنا فصدم اهليته ايضا وقال الشافعي ليس بمتوضئ لان
النية شرط وهو ليس من اهلها قوله بناء على اشتراط النية دليل الشافعي
ويفهم منه دليلنا فان يتيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على
تيمم وقال زفر يبطل تيممه لان الكفر يناف في التيمم ابتدا فكذا بقاء كالحدث

في النكاح بان كان رضيعين وقد زوج كل واحد منهما بالاخر ابواهما
ثم ارضعتهما امرأة فانه يرتفع النكاح واعترض بان الكفر نافى التيمم
باعتبار كونه عبارة وكونه عبارة انما هي بالنية وهي ليست بشرط عندكم
فيكون اعتراض الكفر على التيمم كاعتراضه على الوضوء ويجيب بالمروي
عن زفر وآية اخرى اشترط فيها النية للتيمم وقيل المنافاة بينهما لما عتاد
عدم الاهلية لانه شرع للصلوة والكافر ليس باهل لها فكان فعله كفعل التيمم
فيكون تيمم باطلا نوى ولم ينو ويستوي فيه الابتداء والبقاء لما مر ولنا
ان ايا في بعد التيمم صفة كونه طاهرا ومعناه ان التيمم عدم كما وجد لكونه
فعلا فعند الكفر لا يكون التيمم موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه بل
الباقي صفة كونه طاهرا والكفر لا ينافيه فاعتراضه عليه كالاعتراض على
الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وليس البقاء كذلك
لوجودها فان قيل الردة تحبط العمل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله ووضوءه وتيممه من جملة اعماله يبقيان بعد الردة ويجب
بان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا ينافي بقاءه كمن توضأ
رياء فان الحدث يزول به وان كان لا يثاب على وضوءه قال ويبطل
التيمم كل شيء ينقض الوضوء قد تقدم ان التيمم خلف عن الوضوء
ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فما كان ناقضا للاقوى كان ناقضا
للاضعف بطريق الاولى فكل ما ينقض الوضوء ينقض التيمم ويبطله
ايضا رؤية الماء عند القدرة على الاستعمال واسند النقض الى رؤية
الماء اسناد مجازي لان رؤية الماء عند القدرة على الاستعمال شرط لزول
الحدث السابق بعمله عندها والناقض حقيقة هو الحدث السابق بخروج
النجس قوله لان القدرة هي المرادة قد ذكرناه من قبل وقوله هو غاية
لطهورة التراب سماه غاية من حيث المعنى اذ ليس في لفظ الكتاب العزيز
ما يدل على ذلك والمذكور في الحديث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يجد الماء
كلمة المدة اي ما دام انه غير واجد للماء ولكن معناهما يتقيان في ان الحكم

بعد ذلك الوقت بخلاف ما قبله فهي باسم الغاية فيكفي لا يلزم من انتهاء طهورية
التراب به انتهاء الطهارة الحاصلة به كالماء فانه يصير نجسا بالاستعمال
وينتهي طهوريته ويبقى الطهارة الحاصلة به واجب بان الطهارة الحاصلة
صفة راجعة الى المحل وكل ما هو كذلك فالابتداء والبقاء فيه سواء وخالف
الحدث سواء كان خافا على نفسه او على ماله كذا في شرح الطحاوي والسبع
والعطشان عاجز حكما لان صيانة النفس واجب من صيانة الطهارة بالماء
فان لها بدلا والا بدل للنفس ولنا ثم يعني من لم يكن مضطجعا ولا مستندا
في المحمل فانه اذا كان كذلك ينقض تيممه بالنوم فلا تبالاة هذه المسئلة قادر
تقديرا اي حكما عند ابي حنيفة فينتقض به تيممه كانه عاجز عن الاستعمال
بعذر جاء من قبله فلا يكون معذورا وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند الكل لانه
لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به يجوز تيممه عند الكل وقال الفرغاني وفي الزيادات
للحلواني في انتقاض تيمم النائم بالماء روايتان من غير ذكر خلاف وقوله
والمراد ماء يكفي للوضوء يعني الماء الذي يمر عليه النائم وقد مر لنا من قبل وقوله
لان الطيب يعني قوله تعالى صعيدا طيبا اريد به الطاهر كما تقدم
وقوله ويجب اعدام الماء ظاهر فيكفي هذه المسئلة تدل على ان الصلوة
في اول الوقت افضل عندنا ايضا الا اذا تضمن التأخير فضيلة لا تحصل بدونه
كذكر الجماعة والصلوة باكمل الطهارتين وردبان هذا ليس بمذهب لاصحابنا
لانا نرى الى ما صرح به صاحب الهداية وغيره من المتقدمين في كتبهم بتقديم
ويستحب الاسفار بالفجر والابراد بالظهر في الصيف وتأخير العصر مالم
يتغير الشمس وتقديم المغرب وتأخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل على ما
سبأتي قوله لعادم الماء ليس احترازا عن غير عادمه بل هو احتراز عن قول
الشافعي رحمه الله فان عنده ان عادم الماء وان رجا ان يجده في آخر الوقت يقدم
الصلوة وكذا قوله كالطامع في الجماعة ليس باحتراز عن غير الطامع بل هو
الزام على الشافعي لان من مذهبه ان التأخير مستحب اذا كان طامعا في الجماعة
وتقديره قول اصحابنا في وجوب الغسل وانتقاض الخنثى بين من غير انزال

فانه ليس احتراز عن الازالة لعدم الفرق بين الازالة وعدمه في الموجبة
لا محالة وانما هو احتراز عن قول الانصاري وقوله في غير رواية الاصول
رواية الجامعين والزيادات والمبسوط ورواية غير الاصول رواية النوادر
والامالي والرقيات والكيسانيات والتجاريات وقول لان غالب الرأي
كالمتحقق الا يرى ان الله تعالى سمى غالب الرأي علما قال الله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات الآية ووجب العمل بخبر الواحد والقياس لذلك قال الشيخ عبد
العزيز هذا التعليل مشكل لانه يقتضي ان يجب المتأخير عند التحقق في آخر
الوقت مع بعد المسافة في الروايات الظاهرة ليصح بناء عليه وليس كذلك
فانه ذكر في اول الباب ان من كان خارج المصر يجوز له التيمم اذا كان بينه
وبين الماء ميل او اكثر وفي الخلاصة وعامة المشايخ المسافر اذا كان على
يقين من وجود الماء في آخر الوقت او غالب ظنه ذلك جاز له التيمم اذا
كان بينه وبين الماء ميل وان كان اقل لا يجوز وان خاف فوت الصلوة
فلو حمل هذا بعض المتأخرين على ان المراد ان التيمم لا يجوز في المتحقق في
غير رواية الاصول فالحق به غالب الظن في رواية لم يستقم ايضا لانه على
وجه ظاهر الرواية بان التجانب حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله
وذلك يقتضي ان حكم الفجر وهو جواز التيمم يزول عند اليقين بوجود
الماء في ظاهر الرواية وليس كذلك على ما بينا ولو حمل على ان هذا فيما
اذا كان بينه وبين ذلك الموضع اقل من ميل لم يستقم ايضا لانه لا فرق
في تعليل ظاهر الرواية بين غلبة الظن واليقين فيما اذا كانت المسافة
اقل من ميل في عدم جواز التيمم كما انه لا فرق بينهما فيما اذا كانت المسافة
اكثر من ميل في جواز التيمم وقد صرح في آخر هذا الباب انه اذا غلب على
ظنه ان بقربه ماء لا يجوز له التيمم كما لو تيقن بذلك فعلم انه مشكل
بقي وجه آخر وهو ان يحمل هذا على ما اذا لم يعلم ان المسافة قريبة
او بعيدة فلو ثبت انه يتيقن بوجود الماء في آخر الوقت فقد أمن من العذر
ولما لم يثبت بعد المسافة للشك فيه لم يثبت جواز التيمم فيجب التأخير

اما لو غلب

اما لو غلب على ظنه ذلك فكذلك عندهما في غير رواية الاصول لان الغالب
كالمتحقق وفي ظاهر الرواية لا يجب التأخير لان التجانب لعدم الماء
حقيقة وحكم هذا التجانب وهو جواز التيمم لا يزول الا بيقين مثله وهو
التيقن بوجود الماء في آخر الوقت ولم يوجد فلا يجب التأخير ولكن
هذا الوجه لا يخلو عن تحمل ويلزم عليه انه فرق ههنا بين غلبة الظن
واليقين في ظاهر الرواية ولم يفرق بينهما فيما اذا غلب على ظنه ان بقربه
ماء في عدم جواز التيمم ولا فيما اذا كانت المسافة بعيدة في جواز التيمم كما
بينا قال فلا ظهر بقاء الاشكال هذا كلام ويصلي بتيمم اي تيمم
الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل في وقت واحد وإذا قال ينتقد
ما لم يجد الماء او يحدث وعند الشافعي يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية
اذ التراب ملوث في نفسه ولهذا يعود حكم الحدث السابق عند رؤية
الماء فلم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع لم يحتج الى حدث جديد لكن
يبيح الصلوة للضرورة فاذا صلى الفرض فقد انتقضت الضرورة
ولا تعود لا بحدث وقت آخر وهو في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها
فبقي بالنسبة اليها ولنا انه اي التراب طهور بشرط عدم الماء بالنظر
وكل ما هو طهور بشرط يعمل عمل ما بقي شرطه كالماء فاذا طهور بشرط
كونه طاهرا ويعمل عمله ما دام شرطه موجودا فان قلت هذه العبارة
تقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك
لان المحال فالجواب ان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا
كذلك فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للآخر لان المحالة
تجاز ان يستلزمه قال ويجوز التيمم الصحيح في المصر ولا اصل
ههنا ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداءه بالتيمم مع وجود الماء
وصلوة الجنازة عندنا كذلك لانها لا تقاد عندنا وكذلك صلوة العيد
تفوت لا الى بدل وقوله الصحيح احتراز عن المريض فانه يجوز له التيمم
في المصر وغيره وليا كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقوله

في المصر احتراز عن المفازة لان التيمم فيها جائز وليتا كان او غيره لعدم
الماء فيها غالبا وقوله اذا حضرت جنازة لان الوجوب انما هو بحضورها
وقوله فخاف ان تفوته الصلوة لانه اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم
وقوله وهو اى عدم جواز التيمم للولى رواية الحسن عن ابى حنيفة وقوله
وهو الصحيح احتراز عن ظاهر الرواية فان الجواب فيه جواز التيمم
للولى لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال اذا فجئتك جنازة وانت على
غير وضوء فتيمم وصل عليها ولم يفصل بين الولى وغيره وروى عن ابرهيم
فى صلوة العيد مثل قال احدث الامام او المقتدى فى صلوة العيد وكان
شروعه بالوضوء تيمم وبنى عند ابى حنيفة رحمه الله وقالا يتيمم للبناء لان
اللاحق يصلى بعد فراغ الامام وذلك فى حكم الصلوة بالجماعة فلا يخاف
الفوت ولابى حنيفة رحمه الله ان الخوف باق لانه يوم ازدحام فلا يؤمن
من اعتراء يضربه مثل ان يسلم على احد فيرد السلام او يهتم بالعيد
فيجيبه وما اشبه ذلك فيفسد عليه صلوته وهو لا تقضيه لانها لم تشرع
لا بجماعة فكان خوف الفوت باقيا وان كان شروعه بالتيمم تيمم وبنى
بلا تفاوت لانا لما اوجبنا عليه الوضوء كان واجدا للماء فى صلوته فيفسد
صلوته كتيمم وجد الماء فى خلال صلوته فانه تنتقض الصلوة قيل هذا
اختيار بعض المتاخرين ومنهم من قال يتوضؤ ويبنى لقدرته على الماء
والاداء ظاهر اى اللاحق يصلى الخ وفرق بين هذا وبين تيمم وجد الماء
فى خلال الصلوة بان التيمم ينتقض هناك بصفة الاستناد الى ابتداء وجود
الحدث عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة ليست حدثا
وفيما نحن فيه لم ينتقض التيمم عند اصابة الماء بصفة الاستناد بل بالحدث
الطارى على التيمم ولا تيمم للجمعة وان خافا الفوت لو توضاء فان ادراك
الجمعة صلاها ولا اصلى الظهر وفى بعض النسخ صلى الظهر اربعا قيل هو
تاكيد وقطع لارادة الجمعة بالظهر مجاز لكونها خلفه وقوله لانها اى الجمعة
تفوت الى خلف وهو الظهر جعل الظهر خلفا عن الجمعة وان كان فرض الوقت

هو الظهر

هو الظهر عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله والجمعة خلف عنه قيل
اشار الى ان قول محمد رحمه هو المختار لما انه متصور بصورة الخلف فان
الجمعة اذا فات يصلى الظهر وقوله بخلاف العيد يعنى بخلاف صلوة
العيد فانه يتيمم لها اذا خاف الفوت لانها يفوت كلا الى خلف حيث لا يقضى
وقوله وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضا يعنى لا يتيمم لسائر الصلوة
المكتوبة اذا خاف فوت الوقت لانها تقضى كما يقال هذا قد وقع مكررا لان
الحكم عرف فى اول الكتاب من قوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لكن ذلك
كان قول صاحب الهداية وهذا قول الضرورى وقيل لانه علل بتعليل
غير التعليل السابق وفيه نظر قال والمسافر اذا نسى الماء فى رحله
اذا صلى المسافر بالتيمم والماء فى رحله فاما ان كان عالما به بان وضعه
بنفسه او غيره بامره او لم يكن بان وضعه غيره بغير امره فان كان الثانى
فلا اعادة عليه بالاتفاق لان المراد لا يخاطب بفعل غيره وان كان
الاول وصلى بالتيمم ظنا منه ان الماء فقد فعليه الاعادة بلا خلاف لان
التفريط جاء من قبله وان كان نسيانا منه ثم تذكر فلا اعادة عليه عند ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء تذكر فى الوقت او بعده وهو
قول الشافعى رحمه الله لان التيمم لعادم الماء وهذا ليس بعادم له بل هو واجد
حكما لان الماء فى رحله ورحله فى يده والنسيان لا يضاد الوجود بل
يضاد الذكر فلا ينتفى به الوجود ان فصار كما اذا كان فى رحله ثوب نسيه وهو
عار ثوبا وكان رحل المسافر معدنا للماء عادة وهذا ظاهر وكل ما هو معدن
الماء عادة يفترض على المتيمم طلب الماء فيه ممن كان فى العمران فانه يفترض
عليه طلب الماء لكونه فى معدنه حتى لو جاء قوما ولم ير عندهم ماء فتيمم قبل
طلبه منهم وصلى ثم علم انه كان عندهم ماء كم يجز صلاته ولهما انا لا نسلم انه
واجد لان المراد بالوجود القدرة كما تقدم ولا قدرة الا بالعلم وقوله وماء
الرحل جواب عن التكتة الثانية وتقريره ان رحل المسافر معدن الماء عادة
معدا للشرب او للاستعمال والاول مسلم غير مفيد والثانى ممنوع وقوله وسئلة

الثوب على الاختلاف وجواب عن المقيس عليه وتقريره ان الحكم فيه عندنا كالماء فلا ينهض حجة ولئن سلمنا انه على الاتفاق نفرض الكلام فيه بقولنا لا الى خلف بخلاف صورة النزاع وهذا بطريق المفارقة بمعنى ان الفرق بينهما موجود فلا يجوز ان يكون الحكم مضافا الى الفارق دون المشترك فلا يصح القياس ولا اولى ان نجعل ما نعة اى شرط القياس المساواة بين المقيس والمقيس عليه ولا نسلم وجودها في صورة النزاع لان فرض الكلام فيه بقولنا لا الى خلف لم قال وليس على المتيمم طلب الماء اذا لم يغلب على الظن ان يقربه ماء وقال الشافعي رحمه الله الطلب شرط لمبنة وبيرة لقوله تعالى فلم تجدوا وعدم الوجدان لا يتحقق الا بعد الطلب ولنا ان قوله تعالى فلم تجدوا يقتضي عدم الوجدان مطلقا عن قيد الطلب فنحمل باطلاقه وهذا عادم لان الغالب عدم الماء في الفلوات وكل دليل على الوجود يجعل وجدا حكما فان الفرض انه ليس ذلك في غالب ظنه حتى لو غلب على ظنه ان يقربه ماء لم يجزه التيمم حتى يطلبه لانه واجد نظرا الى الدليل وهو غلبة الظن لانها قائمة مقام العلم في العبادات ولو علم ان يقربه ماء لم يجزه التيمم فكذا اذا غلب على ظنه والفلوات مقدار رمية سهم وقيل ثلثمائة ذراع وقيل وان كان مع رفيقه ماء ظاهر وقوله ولو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله ذكر الاختلاف في الايضاح والتقريب وشرح الاقطع بين ابي حنيفة وصاحبه كما ذكر في الكتاب وقال في البسوط وان كان مع رفيقه ماء فعليه ان يسأله لان على قول الحسن بن زياد فانه كان يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج وقوله ولو ابى ان يعطيه الا بثمن المثل هذه على ثلثة اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع من الموضع الذي يجد فيه الماء او بالغبن اليسير او بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجزيه التيمم لتحقق القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الماء فيمنع جواز التيمم كما ان القدرة على ثمن الرقبة يمنع التكفير بالصوم وفي الوجه الثالث جاز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة

نفسه والضرر في النفس بسقط فكذا في المال واختلف في تقدير الغبن الفاحش ففي النوادر رجع في تضعيف الثمن وقال بعضهم هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقول الحسن البصري رحمه الله يلزم الشراء بجميع ماله افراط كما ان قول الشافعي رحمه الله الزيادة على ثمن المثل عذر في ترك الشراء قليلة كانت او كثيرة تفريط نظرا الى اعتبار خوف التلف في النفس والفصل بين الغبن اليسير والفاحش مفوض في الشرع فما لحقه الناس فهو يسير وما لا فلا

باب المسح على الخفين

اعقب المسح على الخفين التيمم لان كل واحد منهما طهارة مسح او لانهما بدلان عن الغسل او من حيث انهما رخصة موقته الى غاية وكان التيمم بدل الكل والمسح على الخفين بدل البعض والمسح على الخفين جائز بالسنة اى بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله عليه السلام والاخبار فيه مستفيضة اى كثيرة شائعة فعلا وقولا اما الفعل فقد رواه ابو بكر وعمر وبلال وجماعة كثير من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انه صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه واما القول فقد روى عمر وعلي وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم انه قال النبي صلى الله عليه وسلم قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال المغيرة بن شعبة رضي الله عنه توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سفرا او بعثا فريضة ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن لا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرون المسح على الخفين والكثرة لا اخبار فيه قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى

جاء في مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف رحمه الله خبر المسح يجوز نسخ
الكتاب به لشهرته وعن هذا قيل من لم ير المسح على الخفين
اى لم يعتقد جوازه كان مبتدعا وقال الكرخي اخاف عليه الكفر لان الامة
فيما جاءت في حفر التواتر ومما يدل على انه مبتدع ما روى عن ابي حنيفة
رحمة الله انه سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان يفضل
الشيخين يعني ابا بكر وعمر على سائر الصحابة وان يحب الختنين يعني
عثمان وعليا رضي الله عنهم وعن رأى المسح على الخفين فاقلت فما الجواب
عما نقل عن بعض الصحابة انهم انكروا المسح على الخفين قال ابن عباس
رضي الله عنهما كان المسح على ظهر غير في الغلاة احب الي من المسح على
الخفين وقالت عائشة رضي الله عنها كان يقطع قدماي احب الي من
ان امسح على الخفين قلت ما صح من رجوعهم الى جوازه اما ابن عباس
فقد روى تلميذه عطاء بن رباح انه رجع الى قول العامة واما عائشة
رضي الله عنها فقد صح انها قالت ما زال المسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الخفين بعد نزول المائدة وروى رجوعها ايضا شريح بن هانى في قوله
لكن من رأيه استدراك من قوله ان من لم يره كان مبتدعا فقوله كان
ماجورا قبل هذه ورواية خالف رواية اصول الفقه فان في بيان المسح
على الخفين رخصة اسقاط كالصلاة في السفر والغزية لم تبق مشروعة
فيها فكيف يوجر على غير المشروع واجيب بانه انما يكون كذلك ما دام المكلف
به مخففا فاما اذا انزع خفيه واحدهما وله ذلك لا محالة لحقه فلا يجوز
المسح ثم فلم يكن من ذلك النوع وصار ذلك كمن ابطل سفره فانه سقط
عنه بسبب رخصة سقوط شطر الصلاة وهذا اللفظ اعلى قوله كان
ماجورا اتى به شيخ الاسلام هذا هو زاده في مبسوطه فتابعه المصنف
ونعم المتبوع فان قلت ذكر في الذخيرة ان ابا الحسن الرستغفني سئل
عن الرجل يمسح على الخفين كلما انه يحتاط وينزع خفيه عند الوضوء
ولا يمسح عليهما فقال احب الي ان يمسح على خفيه اما لنفي التهمة عن نفسه

ان يكون

ان يكون من الروافض واما لان قوله وارجلكم قرئ بالخفض والنصب
فينبغي ان يفصل حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حال اللبس ليصير
عاملا بالقراءتين فمن الحق منهما قلت ان حملت قول ابي الحسن على ان
يمسح احيانا لا تركه بالكلية توافقا فانه ليس في كلام المصنف ما يدل
على ان مراده ان لا يمسح اخذا بالعزيمة على الدوام ونفي التهمة يحصل
بالمسح احيانا فيحمل على ذلك دفعا للتدافع قال ويجوز من كل
حدث موجب للوضوء خص القدوري المسح بحدث موجب للوضوء
احترازا عن الجنابة على ما يجيء وجعل الحدث موجبا مجازا فانه ناقض
للوضوء فلا يكون موجبا لكنه شرط لوجوبه فجاز ان يضاف الايجاب اليه
كما في صدقة الفطر قوله وبحدث متأخر اى وخصه بحدث متأخر عن الوضوء
لان الخف عهد ما تعا لسراية الحدث الى القدم لا رافعا للحدث لان الرافع
هو المطهر والخف ليس كذلك قوله ولو جوز بناه بحدث سابق كالمسافر
اذا لبست والدم يسيل ثم خرج الوقت توضأ فانه لا يمسح لان بخروج
الوقت ظهر الحدث السابق ولذلك لو تيمم اذا لبس ثم رأى الماء وتوضأ لا يمسح
لان برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق فلو جوز المسح كان الخف رافعا وليس
كذلك وقوله ثم خرج الوقت اشارة الى ان لها ان تمسح ما دام الوقت
باقيا وليس هذا الحكم مختصا بما ذكر وهو اللبس على السيلان بل لو كان
الدم سائلا عند الوضوء دون اللبس او عندهما جميعا فالحكم كذلك واما
اذا كان منقطعا وقت الوضوء واللبس جميعا فانها والصحيحة سواء
وقول القدوري اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط كمالها
وقت اللبس لان الثابت من المذهب عندنا خلاف ذلك وهو اشتراط
الطهارة الكاملة وقت الحدث واعلم ان مراد المصنف من قوله لا يفيد
اشتراط الكمال ان كان هذا التقرير في كلام القدوري تسامح وان
كان غير ذلك فيحتاج الى بيان لان ظاهر كلام القدوري يفيد ذلك
فتأمل وقوله حتى لو غسل رجليه قبل ان يحدث لا يصح ان يكون نتيجة ما ذكر

من اشتراط اللبس على طهارة كاملة فان عدم جواز المسح هنا باعتبار
ترك الترتيب في الوضوء لا باعتبار اشتراط الطهارة الكاملة وقت اللبس
والما نظهر ثمرة الاختلاف فيما ذكره في المبسوط وهو ما قال ولو توضأ وغسل
احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الرجل الاخرى ولبس الخف ثم احدث جاز له
المسح عندنا وقال الشافعي ان لم ينزع الخف الاول لا يجوز له المسح وان
نزعه ثم لبسه جاز له المسح لان الشرط ان يكون لبسه بعد كمال
الطهارة ويجوز ان يقال لما اثبت المصنف بالدليل فيما تقدم ان
الترتيب في الوضوء ليس بشرط صحيح ان يبني هذا الفرع على هذا الاختلاف
واستدل على ما هو المذهب بقوله لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم
وهو ظاهر مما مر وكلما هو مانع حلول الحدث بالقدم فبراعي كمال الطهارة
فيه وقت المنع عن حلول الحدث لانها لو كانت ناقصة عند ذلك كان
الخف رافعا حدثا كان بالرجلين من حيث الحكم وهو شرع مانعا لا
رافعا ولقائل ان يقول لا نم انه يكون رافعا بل يكون مانعا حلول الحدث
بالقدمين الطاهرين بالغسل فاذا انضم البرء غسل بقية الاعضاء
ارتفع الحدث بمجموع الغسلين الاول والثاني عن اعضاء الوضوء فكان مانعا
لا رافعا والجواب انا قد اتفقنا ان المسح لا يجوز الا بعد طهارة كاملة
وان اختلفنا في وقتها فلو كانت الطهارة ناقصة عند حلول الحدث لزم
ان يكون الخف رافعا الحدث الحكمي الحال بالقدم لانه وان زال بالماء حقيقة
لكن باق حكما لعدم البرء وعند بقية الاعضاء ايضا البرء المسح على طهارة
كاملة فكان رافعا لا مانعا ولزم الخلف فان قلت هذا يقتضي وجود الطهارة
الكاملة وقت الحدث ونحن لا نسلم ذلك وانما نقول انما لا تكفي بل يحتاج
الى وجودها وقت اللبس ايضا وما ذكرتم لا يدفع ذلك قلت هذا
هضم ولا دافع له في كلام المصنف ورافعه ان وجودها يحتاج اليه
عند طريان ما يزيلها وهو الحدث تحقيقا للازالة واما قبل ذلك فهي
مستغنى عنها فلا فائدة في اشتراطها قال ويجوز للمقيم يوما وليلة

يجوز المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال
مالك رحمه الله في رواية عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر مسحه مؤبد
وفي رواية عنه ان المقيم كالمسافر واحتج للاولى في المقيم بازالمسح
للضرورة ولا ضرورة في المقيم وفي المسافر بحديث عمار بن ياسر رضي
الله عنه قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم فقلت
يومين قال نعم حتى انتهيت الى سبعة ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح
ما بدا لك والثانية ما روى سعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله و
حذيفة بن اليمان في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم رووا المسح
على الخفين غير موقت ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي
ولنا الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها رواه عمر وعلي وجابر وخزيمة وصفوان
وعوف بن مالك وابو بكر وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم والمشهور
لا يترك بالشاذ قال احمد بن حنبل رجاله لا يعرفون وقال ابو داود قد
اختلف في اسناده وليس يقول وقال الدارقطني اسناده لا يثبت
وقال يحيى بن معين اسناده مضطرب وقال البخاري حديث مجهول
على ان تأويله ان مراده صلى الله عليه وسلم بيان ان المسح مؤبد
غير منسوخ لا ان لا ينزع خفيه في هذه المدة وعدم الضرورة في المقيم
ممنوع فانه يلبس الخف حين يصبح ويحتاج لحوائجه ويشق عليه النزع
قبل ان يعود الى بيته ليلا وابتداؤها اي ابتداء مدة المسح عقيب الحدث
لا من وقت اللبس كما ذهب اليه الحسن البصري مستدلا بان جواز به
فيعتبر من وقته لا من حين المسح كما ذهب اليه الاوزاعي وابو ثور
ولحمد في رواية محجوبين بان التقدير لاجله فيعتبر من وقته وبيان
ذلك فيمن توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس
ثم توضأ ومسح بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت
الحدث من اليوم الثاني وهو ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني وعلى القول

الثالث الوقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول
الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح والصحيح قول
العامة لان الخف مانع سراية الحدث الى وصوله الى الرجل والمانع عن
الشيء انما يكون مانعا حقيقة عند طريان الممنوع والخفيفة اولى بالاعتبار
فيعتبر المدة من حدثه والمسح على ظاهرها خطوطا بالاصابع وقال الشافعي
وهو قول مالك السنة مسح اعلى الخف واسفله لما روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم مسح اعلى الخف واسفله وقوله خطوطا بالاصابع وهو
منصوب على الحال اي مخططا احترازا عن قول عطا فانه يقول يثلث
المسح اعتبارا بالغسل وذلك لان الخطوط انما تبقى اذا مسح مرة واحدة وكيفية
ذلك ان يبدأ بضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع يده
اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدها الى الساق فوق الكعبين ويفرج
بين اصابعه ولو وضع الكف مع الاصابع قيل كان احسن لان الاثر الدال
على المسح على ظاهرها وهو حديث المغيرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاها الحديث
يشير لذلك حيث قال ووضع يديه ولم يقل اصابعه وما رواه من
انه عليه السلام مسح اعلى الخف واسفله فقد طعن فيه ائمة الحديث مثل
ابي داود والترمذي وغيرهما وان صح فمعناه ما يلي الساق وما يلي الاصابع
توفيقا بين الادلة ثم المسح على الظاهر حتم اي واجب حتى لا يجوز على
باطن الخف وعقبه خلافا للشافعي في قوله وقوله لانه معدول به عن القياس
اذ القياس ان لا يقوم المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها
كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله لو كان الدين بالرأي كان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح
على ظاهر الخفين دون باطنهما وانما كان الرأي ذلك لان الخف يلاقي
الارض بها عليها من طين وتراب وتتدنس باطنه لا بظاهره واذا كان
معدولا به عن القياس يراعى جميع ما ورد به الشرع والبدأة من الاصابع

استحبابا حتى لو بدأ من الساق جاز بقاؤه وجه الاستحباب الاعتبار بالغسل
لان الله تعالى جعل الكعب غاية وانما قال ان يقول الشرع ورد بحد
اليدين من الاصابع الى اعلاها فكان الواجب ان يكون البداءة بالاصابع
حتما لا استحبابا كالمسح على ظاهرها فالاعتبار بالاصل ترك لما ورد به
الشرع وكذلك التقدير بثلثة اصابع على ما ذكرنا ترك له فانه عليه
السلام مد من الاصابع الى الساق والجواب ما روينا انه صلى الله عليه
وسلم مسح على خفيه من غير ذكر مد الى الساق فجعله المفروض
اصل المسح مقدار ثلثة اصابع والبداءة سنة جمعا بين الادلة واما
التقدير بثلثة اصابع فبما اشار قوله عليه السلام خطوطا بالاصابع
فان اقل الجمع ثلثة واختلف في الاصابع فذهب عامة علمائنا الى
انها اصابع اليد وقال الكرخي اصابع الرجلان المسح يقع عليه وهي
اكثر الممسوح فيقوم مقام الكل كما في الحرق والاول اصح اعتبارا لآلة المسح
فان المسح فعل يضاف الى الفاعل لا الى المحل فيعتبر آلته كما في الرأس
وذكر ابن رستم عن محمد انه لو وضع ثلثة اصابع وضعا اجزأه قال
القدوري هذا يدل على انه مقدر باصابع اليد وعن هذا قال في
المجمعة سواء كان المسح طولا او عرضا كان قوله لو وضع ثلثة اصابع
وضعا لا يفيد شيئا من الطول والعرض قال ولا يجوز المسح
على خف فيه خرق كبير روي كثير بالثاء المثقوطة من فوق وكبير بالباء
المنقوطة من تحت والاول يقابله القليل والثاني يقابله الصغير وقوله
من بعد وان كان اقل من ذلك يرجح الاول وفي هذه المسئلة اربعة اقوال
الاول يشمل المنع في القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله
والثاني يشمل الجواز فيهما وهو مذهب سفيان الثوري وقد روي عن مالك
رحمهما الله والثالث الفصل بين القليل والكثير وهو قول علمائنا وهو
استحسان والرابع القول بغسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو
قول الاوزاعي وجه الاول القياس لان الكثير لما كان مانعا كان الباب كذلك

كالحدث ووجه النكتان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم فما دام يتطلق عليه اسم
الخف جاز المسح عليه ووجه قولنا وهو لا يخلو ان الخفاف لا يخلو عن الخرق
القليل عادة فان الخف وان كان جديدا فانا نرى الدرز ولا شك في خرق
قبوله هذا بل انما خلقهم الخرج في النزع فجعل عفوا ويجاوز عن الاكثر
فلا حرج ومما ذكر من اعتبار اصابع الرجل هو رواية الزيادات لان
الخرق اذا كان مقدار ثلثة اصابع منع قطع السفر وقطع السفر انما يتحقق
بالرجل فيعتبر اصابعها وقوله هو الصحيح احتراز عن شيئين عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد لانه
آلة المسح وعما قال شمس الائمة الحلواني المعتبر في الخرق اكبر اصابع ان كان
الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها وقوله لان الاصل
دليل على المقدار والصغر وقوله ولا يعتبر بدخوله لا تامل ظاهر ولم
يذكر اذا كان بيد وقدر ثلث انامل من اصابع الرجل قال بعضهم يمنع المسح
واليه اشار شمس الائمة السرخسي وقال بعضهم لا يمنع والشرط ان يبدو قدر
ثلث اصابع بكمالها واليه مال شمس الائمة الحلواني وقال في النهاية وهو
الاصح وقوله ويعتبر هذا المقدار في كل خف على حدة يجمع الخرق في خف
واحد لانه ينع قطع السفر به ولا يجمع في خفين لان الخرق في احدهما لا يمنع
قطع السفر بكل واحد وهو اصح فيكل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين
صارا كعضو واحد لدخولهما تحت خطاب واحد ولجيب بانهما صارا
كعضو واحد في حق حكم شرعي والخرق امر حسي فلا يكونان فيه كعضو واحد
كما في قطع المسافة ولهذا لو مد الماء من الاصابع الى العقب جاز ولم
يظهر له حكم الاجتماع لانه عضو واحد ولو مد الماء من احد الرجلين
الاخرى لم يجز والحاصل ان الرجل شيء بعضو واحد من حيث دخولها
تحت خطاب واحد وبعضوين من حيث قطع المسافة فولنا باثنين
وقلنا بعدم الجمع نظرا الى الشبه الثاني وبعدم غسل ما بين الخرزين دون
الاخر نظرا الى الشبه الاول لئلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو

واحد

واحد قوله بخلاف النجاسة يعني اذا كان في احد الخفين نجاسة
قليلة وفي الاخرى كذلك يجمع بينهما لما ذكر في الكتاب وانكشاف
العورة نظير النجاسة في ان المانع انكشاف بين العورة وقد وجد
كما ان المانع حمل النجاسة وقد وجد ووجه الرابع واضح وقوله
ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل قبله صورته رجل توضأ وليس
الخف ثم اجنب ثم وجد ما يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال فانه يتوضأ
ويغسل رجله ولا يمسح ويتيمم للجنابة وقال شمس الائمة السرخسي
الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يأتي بجلد والخف
لا صفر فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين المسح
وغسل بالعين المهملة بتاع الغسل ولا سنده البر ظاهر لكن
يقتضي التصوير فان السلب يقتضي تصورا لايجاب وقال مولانا
حميد الدين الموضع موضع النفي فلا يحتاج الى التصور وقوله
ولان الجنابة يشير الى ان شرعية المسح لدفع الحرج والحرج فيما
يتكرر وهو الحدث دون الجنابة قال وينقض المسح كل شيء
ينقض الوضوء كلما ينقض الوضوء ينقض المسح لانه بعض
الوضوء فلو لم ينقض به لكان ما فرضناه ناقضا للوضوء لكن
ناقضا له بل ناقضا لبعضه هذا خلف باطل وكذا ينقضه نزع الخف
لان الحدث السابق بخروج النجاسة من بدن الانسان كان تمنع
العمل بوجود المانع وهو الخف فاذا زال المانع سرى الحدث الى
القدم وعمل عمله وهذا كما ترى على طريقة تخصيص العلل والخلاص
معلوم وكذا نزع احدهما ينقض المسح ويوجب غسل الرجلين
لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة وهي غسل
الرجلين وقيد بالوحدة لانهما في غيرها يجتمعان كغسل الوجه
واليدين ومسح الرأس والرجلين وكذا مضي المدة لما روينا
من رواية صفوان ان لا ينزع خفافنا ثلثة ايام وقال ابن ابي

ليلى المسح على الخفين قائم مقام غسل القدمين ولو غسل قدميه
وليس خفيه ثم نزع لم يجب عليه غسل الرجلين فكذا هذا والجواب
انه قائم مقامه شرعًا في وقت مقدار فاذا مضى لا يقوم مقامه
كطهارة التيمم قوله واذا مضت المدة قيل هو تكرار لما مر فلا حاجة
من قوله ولما مضى المدة واجيب بانه ذكره تمهيدا لما رتب عليه
من قوله نزع خفيه وغسل رجليه الخ وقوله وليس عليه اعادة
بقية الوضوء احتراز عن قول الشافعي رحمه الله فانه يقول عليه السلام
ان يعيد الوضوء لان طهارة الرجلين قد انقضت بمضي مدة المسح
وانتقاض الطهارة مما يتجزى فصار كالمنتقض بالحدث والجواب
ان الحدث اسم لخارج نجس والمضي ليس كذلك وانما يرد حدث كان قبل
المضي الى الرجلين خاصة لان غسل سائر الاعضاء قد وجد عن
ذلك سواها فلا يجب غسلها ثانيا مالم يوجد الحدث في حقها فكان
هذا كمن توضأ ولم يغسل رجليه يجب غسلهما وقد روي عن
ابن عمر رضي الله عنه انه كان في غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه
ولم يعد الوضوء وهكذا روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي الله عنهم وقوله وكذا اذا نزع قبل المدة معناه ليس
عليه اعادة الوضوء وقوله لان عند النزع دليل مضي المدة والنزع
قبل المدة وقد قررنا انفا في نزع الخف وجواب الشافعي وطولب
بالفرق بين هذا وبين ما اذا مسح الرأس ثم حلق الشعر حيث
لا يلزمه اعادة المسح واجيب بان الشعر من الرأس خلقة فمحله
الرأس بخلاف الخف فانه مانع سراية الحدث الى ما تحته شرعًا
فاذا زال سرى الحدث اليه وحكم النزع وهو النقض يثبت بخروج
العدم الى الساق لانه اي الشان او السان على تاويل المذكور
لا معتبر به في حق المسح لانها ليست محل له وما لا معتبر به في حقه
فالخروج اليه ناقض لخروجها من الخف وقوله واذا بأكثر القدم

اي ثبت

اي يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى الساق الخف هو الصحيح هذا
هو المروي عن ابي يوسف وهو قول الحسن ابن زياد رحمهما الله ووجهه
ان الاحتراز عن خروج القليل بعذر لانه ربما يحصل بدون القصد كما اذا
كان الخف واسعًا اذا رفع القدم يخرج العقب واذا وضعها عادت العقب
الى مكانها فلو قلنا بنقض المسح في مثله وقع الناس في الحرج بخلاف الكثير
فانه لا احتراز عنه ليس بمتعذر وروي عن ابي حنيفة رحمه الله اذا خرج اكثر
العقب من موضعه الى الساق بطل مسحه يعني بدا له نزع الخف فحركه
للنزع حتى زال عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعًا
دفعا للحرج كما ذكرناه ووجه قوله ان المسح انما يبقى ببقاء محل الغسل
في الخف ولم يبق بزوال العقب واكثرها الى الساق فلا يبقى المسح وعن
محمد ان بقي في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا يعني اذا
قصد النزع كما ذكرنا اعتبر في ذلك بقاء مقدار محل ما يكفي للمسح لان خروج
ما سواه كلا خروج قال ومن ابتداء المسح وهو مقيم فسافر هن
على اوجه ثلثة في وجه يحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا
سافر قبل ان ينقض الطهارة التي لبس عليها الخفين وانتقضت الطهارة
وهو مسافر فانه يحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وفي وجه لا يحول
بالاتفاق وهو ما اذا سافر بعد ما احدث وبعد ما استكمل مدة المقيم
وفي وجه وهو ما اذا سافر بعد ما احدث قبل استكمل مدة المقيم يحول عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله قال المسح عبادة شرع فيها على حكم الاقامة
وكل ما شرع فيها على حكم الاقامة لا يتغير بالسفر كما اذا شرع في الصوم
وهو مقيم ثم سافر وكما اذا شرع في الصلاة في سفينة في المصر فصار
مسافرًا في صلاته فانها لا يتغير حالها من الاقامة حال الغربة وحال السفر
حال رخصة فاذا اجتمعنا في عبادة غلبت العزيمة على الرخصة ولنا
اطلاق الحديث فانه لم يفصل بين مسافر ومسافر فيصح كسائر المسافرين
ولانه حكم متعلق بالوقت وكل ما هو كذلك يعتبر فيه آخر الوقت كالحائض

اذا طهرت فيجب عليها الصلاة والطاهرة اذا حاضت سقطت عنها و
المسافر اذا اقام في آخر الوقت يتم والمقيم اذا سافر فيه قصر وليس كالصوم
والصلاة لا نهما لا يجتمعان فاعتبار الاقامة في اول الصوم لا يمنع الفطر واعتبار
السفر في آخره يمنع فترجح جانب الحرمة وكذلك في الصلاة نرجح جانب الاقامة للوجوب
واما الوقت فما يتجزى فلم يجتمع الاقامة والسفر في وقت واحد فكان الاعتبار
للموجود وهو السفر وقوله بخلاف ما اذا استمسك الخ ظاهر قوله ومن لبس الجوربين
يعني قبل ان يحدث مسح عليه والجرموق ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر
من الخف وقال الشافعي رحمه الله لا يمسح عليه لان الخف بدل الرجل والبدل
لا يكون له بدل يعني بالرأي فان الشرع ورد بالمسح على الخفين بدلا عن الرجلين
فلا غير فيجوز المسح على الجرموق اقامة بدل عن الرأي وهو لا يجوز
وانما روي عن عمر رضي الله عنه فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسح على الجرموقين وقال محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة رحمه الله
عن حماد عن ابراهيم انه كان يمسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا
وغرضا اما الاستعمال فانه يدور مع الخف مشيا وقياما وقعودا وارتفاعا
وانخفاضا واما الفرض فانه وقاية الخف كما ان الخف وقاية للرجل فصار
كخف ذي طاقين فيجوز لو كان كذلك ما وجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين
كالمسح على خف ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه او كان الخف مشعرا فمسح
عليه ثم حلق الشعر فانه لا يجب اعادة المسح وانما يجب بيان الجرموق ليس
بتبع من حيث الاستعمال لانه لو لبسه منفردا جاز المسح عليه بالاجماع
ويتبع من حيث الاستعمال والفرض كما ذكرنا فاذا لبسه على الخف صار تابعا
وكان المسح عليه كالمسح على الخف واذا زال بالنزع زالت التبعية وصار
الحدث بمنزلة فيجب اعادة المسح واما طاقا الخف فلشدة اتصال احدهما
بالآخر كانا كالشعر مع البشرة وقد تقدم انه اذا مسح على الرأس ثم حلقه
لا يجب عليه الاعادة وقوله وهو يدل على الزمكا عن الخف جواب عن قول
الخصم البدل لا يكون له بدل وتقريره الكلام انه بدل الخف وانما هو بدل

عن الرجل

عن الرجل كالخف لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح بعد فلا لو كان
كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما في نزع الخفين وليس
كذلك فكان بدل الخف ولزم بدل البدل واجيب بانه بدل الرجل بالم
يحل الحدث بالخف فاذا نزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالخف وكان
الخف بدلا عن الرجل اذ ذاك ولزم المسح عليه وقوله ولو كان الجرموق
من كرباس ظاهر قال ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة
المسح على الجوربين على ثلثة اوجه في وجه يجوز بلا اتفاق وهو ما
اذا كانا ثخينين منعلين وفي وجه لا يجوز بلا اتفاق وهو ان يكونا
ثخينين ولا منعلين وفي وجه لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا
لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين غير منعلين يقال جورب منعل
ومنعل اذا وضع على اسفله جلد كالنعل للقدم والمجلد هو الذي
وضع الجلد اعلاه واسفله وقوله لا يشفان تاكيد للثخانة من شف
الثوب اذا رق حتى رأيت ما وراءه من باب ضرب لهما حديث ابي
موسى الاشعري ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الجوربين
ولانه يمكن المشي فيه اذا كانا ثخينا بحيث يستمسك على الساق من
غير ان يربط فاشبه الخف فيلحق به ولابي حنيفة ان الاسم انما يصح
اذا كان في معناه من كل وجه وليس كذلك اذ الخف يمكن مواظبة
المشي فيه دون الجورب الا اذا كان منعلا وهو نحل حديث ابي يوسف
رضي الله عنه على ان ابا داود طعن فيه وقال ليس بالمتصل ولا بالقوي
وعن ابي حنيفة رحمه الله انه مسح على جوربيه في مرضه ثم قال
لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه فاستدل لوايه على رجوعه
الى قولهما قال المصنف وعليه الفتوى قوله ولا يجوز المسح على
العمامة الخ فيه نفي قول من يجوز المسح على العمامة كالاوزاعي
واحمد بن حنبل واهل الظاهر قالوا صح ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم مسح على عمامة وخفيه وقلنا المسح على الخف ثبت رخصة

لدفع الحرج ولا حرج في نزع هذه الاشياء والتمسك بالحديث ضعيف
لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضي عدم جواز غير الرأس فالعمل
بالحديث يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز او هو
منسوخ قال محمد رحمه الله اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رأيت صفية
ابنة ابي عبيد تفضأ وتنزع خمارها ثم يمسح برأسها قال نافع وانا يومئذ
صغير قال محمد بهذا نأخذ لا نمسح على خمار ولا عمامة يلقى ان المسح
على العمامة كان فتركه والقفاز بالضم والتشديد شيء يعمل
لليدين يحشى بالقطن ويكون لهما زر تزر على الساعدين من البرد
تلبسه المرأة في يديها كذا في الصحاح وقوله ويجوز المسح على الجبائر
قال قاضي خان اذا كان يضره المسح على الجراحة واما اذا لم يضره فلا يمسح
على الجبائر والجبائر جمع جبيرة وهي الصيدان التي تجبر بها العظام وانما
قال وان شدها على غير وضوء لانها انما تشد حالة الضرورة واشتراط
الطهارة في تلك الحالة يفضي الى الحرج فلا يعتبر والاصل في ذلك ما قال
في الكتاب ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل وامر علبا رضي الله عنه يوم
حنين كسر زند يوم احد وقبل يوم خيبر فان كان حامل راية رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكسر زند وسقط اللواء من يده فقال عليه السلام
اجعلها في يساره فانه صاحب لواء في الدنيا والآخرة فقال ما
اصنع بالجبائر فقال صلى الله عليه وسلم امسح عليها من غير فصل بين
الغسل وغيره وقوله وكان الحرج فيه ظاهر واراد ان في قوله ويجوز
المسح اشارة الى ان مسح الجبائر ليس بفرض ولا واجب وذلك
لان الروايات قد اختلفت فقال في شرح الطحاوي والتجريد المسح
على الجبائر ليس بفرض عند ابي حنيفة وان لم يضر بل هو مستحب وفي
المحيط انه واجب عنده ويجوز الصلاة بدونه خلافا لهما فالامر عليا
والامر للوجوب وقال المسح يقوم مقام غسل ما تحتها وغسل ما تحتها
لم يكن واجبا فكذا المسح وهذا يرشد الى ان الامر للاستحباب

وقوله

وقوله ويكفي بالمسح على اكثرها لم يذكر في ظاهر الرواية انه اذا مسح
على بعض الجبائر دون بعض هل يجزيه او لا وذكر في املاء الحسن
بن زياد انه اذا مسح على الاكثر اجزأه وان مسح على النصف لا يجزيه
والفرق بينه وبين مسح الرأس والمسح على الخفين حيث لا يشترط
الاكثر ان مسح الرأس شرع بالكتاب والباء دخلت المحل فاوجبت
تبعيضه والمسح على الخفين ان كان بالكتاب كان حكم المعطوف
عليه وان كان بالسنة فهي اوجبت مسح البعض فاما المسح على
الجبائر فانما يثبت بحديث علي رضي الله عنه وليس فيه ما ينبئ على
البعض لان القليل يسقط اعتباره دفعا للحرج واقيم الاكثر مقام
وقوله ولا يتوقت بيان الفرق بين مسح الخف والجبيرة وذلك بامور
منها ما تقدم من قوله وان شدها على غير وضوء فان المسح على
الخف من غير طهارة لا يجوز كما تقدم ومنها انه لا يتوقت بوقت
مقدر لعدم التوقيف بالتوقيت حيث لم يرد فيه اثر ولا خبر والقياس
ينكره ولا اسماء فيه الى وقت البرء ومنها ان الجبيرة ان سقطت
عن غير برء لم يبطل المسح بخلاف الخف فانه اذا نزع بطل المسح لان
العذر قائم والمسح عليهما كالغسل لما تحتهما ما دام العذر باقيا حتى
لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الاخرى
لئلا يكون جامعا بين الغسل حكما وبين المسح وان سقطت عن برء
بطل لزوال العذر وان كان سقوطها في الصلاة استقبل لانه قدر
على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فصار كالمتيمم يجد الماء في خلال
الصلاة فانه يستقبلها لذلك قيل يشكل على هذا ما اذا صلى ركعة او
ركعتين بالتحري ثم تبينت جهة الكعبة فانه يبني ولا يستقبل مع ان
جهة التحري بدل عن جهة الكعبة واجيب بان ذلك بطريق النسخ لما قبل
لما ان اصله كان بطريق النسخ فيبقى في حق التحري كذلك والنسخ يظهر في
حق القائم لا في حق الفائت فلذلك يبني ولا يستقبل [illegible]

والاستحاضة اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس
بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من مذهب الى الثاني ومنهم
من مذهب الى الاول وهو الانسب لان المصنف يفرق بعد هذا باب الانجاس
وتطهيرها والفارغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما هو
اقل وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه
حالة معهودة في بنات آدم دون النفاس والحيض لغة هو الدم الخارج
ومنه حاضت الاراك وعند الفقهاء دم ينفضه رحم المرأة السليمة
عن الداء والصغر قولي السليمة عن الداء احتراز عن النفاس وقولي
والصغر احتراز عما تراه الصغيرة وشرطه تقدم نصاب الطهر حقيقة
او حكما وفراغ الرحم عن الحبل واقل الحيض اي اقل مدته ثلثة ايام
ولياليها وما نقص من ذلك فهو استحاضة عندنا وروي ابن
سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله يوم وان والاكثر من اليوم الثالث
وقال مالك رحمه الله ما يوجد ولو ساعة وقال الشافعي رحمه الله
يوم وليلة ولنا ما روى ابو امامة الباهلي وعائشة وواثلة
وانس وابن عمر رضي الله عنهم ما يوجد انه صلى الله عليه وسلم قال
اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره
عشر ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وعثمان ابن ابي العاص وانس بن مالك رضي الله عنهم والمروي
عنهم كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم لان المقادير لا تعرف
قياسا ولابي يوسف ان الدم لا يسيل على الدوام بل يسيل تارة وينقطع
اخرى فيقام الاكثر من اليوم الثالث وهو سبع وستون ساعة
على ما ذكره في النوادر مقام الكل ولما ان هذا نوع حد فلا
يقدر اقله بشئ كسائر الاحداث وللشافعي ان السيلان لما
استوعب جميع الساعات فانا ان الدم والرحم فلا حاجة الى
الانتظار بشئ آخر والجواب انه مقتضى الشرع والله

صلى لا يجوز

لا يجوز واكثره عشرة ايام والزائد استحاضة وقال الشافعي رحمه الله خمسة
عشر يوما وهو قول ابي حنيفة الاول لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان
دين المرأة تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي والمراد به زمان
الحيض والشطر هو النصف ولنا ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم
واكثره عشرة ايام لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به وليس المراد بالشطر
حقيقة لان في عمر ما زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض
في شئ من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر حيضا واذا قدرنا
بالعشرة بهذه الآثار كان مقاربا للشطر وحصل التوفيق ومن المتاخرين
من التزم ان المراد بالشطر حقيقة وقال هو ما صح فيما قلنا فان المرأة
اذا بلغت خمس عشرة سنة ثم حاضت من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد سنين
وهي سنة كانت تاركة للصلاة شطر عمرها قوله وما تراه المرأة بيان الوانه
وهي سنة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية ولم يذكر
السواد لانه لا اشكال في كونه حيضا لقوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض
اسود عبيط تحتدم اي طرى شديد الحمرة الى السواد ولما الحمرة فهي اللون
الاصلي للدم الا ان عند غلبة السواد يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء
يرق فيضرب الى الصفرة ويتبين ذلك لمن تأمل فالصفرة ايضا من
الوان الدم اذا رقت وقيل هي كصفرة السن او كصفرة القز واما الكدرة
فلونها كلون الماء الكدر وهي حيض في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى
ترى البياض خالصا سوداء رات في اول ايامها او في اخرها وقال ابو يوسف
رحمه الله لا يكون الكدرة حيضا الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر
الكدرة عن الصافي لان الكدرة من كل شئ يتبع صافيه فلو جعلناها
حيضا ولم يتقدم عليها دم كانت مقصودة لا تبعا ولهما ما روي
ان عائشة رضي الله عنها جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا
حتى ما لك في موطأه عن علقمة عن امه مولاة عائشة ام الحسن بن صحيح
انها قالت كانت النساء يبعثن الى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة

55

من دم الحيض بسائها عن الصلاة فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة
البيضاء والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد شئ يخرج من اقبال النساء
بعد انقطاع الدم شبه الخيط الابيض وقيل هي الحيض شبهت الرطوبة
الصافية بعد الحيض بالحيض يفتي بخروج الخرقة التي يحشى بها
كالحيض الابيض قيل ويعتبر اللون حين يرفع الخرقة وهي طاهرة
لا بعد الجفاف لان اللون يتغير بالاباب وهذا يعني ما افتت عائشة
رضي الله عنها لا تعرف الا سماعا فيحمل على انها سمعت ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض
اسود عبيط يدل ان هذه الاشياء ليست بحيض وهو اقوى من
فعل عائشة رضي الله عنها فلا يجوز تركه به اجيب بانه من
باب تخصيص الشئ بالذكر وهو لا دلالة له على نفي ما عداه وقول
ولم الرحم منكوس جواب عن قول ابي يوسف لئلا خرج خروج الكدر
عن الصافي فلانه قول بالموجب اي نعم هو كذلك اذا لم يكن الخارج
من سفل اما اذا كان كالجرة ثقب اسفلها فان الكدرة يخرج
اولا واما الخضرة فقد انكر بعض مشائخنا وجوده وقال مستبعد
كانها اكلت فصيلا وذكر ابو علي الدقاق رحمه الله ان الخضرة نوع
من الكدرة قال المصنف رحمه الله اذا كانت المرأة من زوات
الاقراء كانت حيضا ويحمل على فساد الغذاء كانها اكلت غذاء فاسدا
افسد صورة دمها وان كانت كبيرة اي آيسة وهو ان تكون
في نحو وخمسين سنة على ما هو المختار وقيل في سبعين لا يكون
حيضا ويحمل على فساد المنبت فان الدم في الاصل لا يكون اخضر
ولم يذكر المصنف الترسية وهي ما يكون لونه كلون التراب
وهي نسبة الى الترا يكانها نوع من الكدرة فهي على الاختلاف
المذكور وروى الترثبة بوزن التربة والتربية بوزن التر
عية وهي لون خفي يسير اقل من صفرة وكدرة وقيل هو من الربة

لانها على لونها ولم يذكر اوان الحيض واختلفوا في ادنى مدة الحكم
ببلوغها اذا رأت الدم فيها قال ابو نصر بن سلام نبت سنة سنين
اذا رأت الدم وتمادى بها ثلثة ايام وبعضهم قدره بتسع سنين
ومحمد من مقاتل قدره تسع سنين وابو علي الدقاق ثنتي عشرة
سنة واكثر المشايخ على ما قاله محمد بن مقاتل قال والحيض
يسقط عن الحائض الصلاة هذا ابيان احكام الحيض قال في النهاية
وغيره انها اثنا عشر ثمانية تشترك فيها الحيض والنفاس واربعة
مختصة بالحيض دون النفاس فاما الثمانية فترك الصلاة الى
قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة
الطواف بالبيت وحرمة قراءة القرآن وحرمة مس المصحف بدون
الغلاف وحرمة جماعها والثامن وجوب الغسل عند انقطاع
الحيض والنفاس واما الاربعة المخصوصة فانقضاء العدة
لاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة
فالسبعة الاولى تتعلق بالبروز والثامنة بجاوزة الدم موضع البكارة
وعن محمد انها تتعلق بالاحساس بالبروز فلو توضأت ووضعت الكرسف
ثم احست نزول الدم من الرحم الى الكرسف قبل غروب الشمس ثم رفعت
الكرسف بعد غروبها فالصوم تام وعن محمد في غير ظاهر الرواية انها
تقضيه والثامن يتعلق بنصاب الحيض ويستند الى ابتدائه
والاربعة الباقية تتعلق بانقضائه قوله لسقط على مذهب
القاضي ابي زيد على حقيقة لان عنده نفس الوجوب ثابت عليها
كالصبي والمجنون لقيام الذمة الصالحة للايجاب لكن سقط بالا
لعذر واما على قول غيره فيكون سقط مجازا للمنع وانما قال
يحرم عليها الصوم ولم يقل يسقط اشارة الى انه يقضي فيما
المبتدأة اذا رأت دما تركت الصلوة والصوم عند اكثر مشايخ
بخارا وعن ابي حنيفة رحمه الله حتى يستمر الدم ثلثة ايام وتقضي

الصيام ولا تقضي الصلوات لقول عائشة رضي الله عنها روى ان
امرأة سألتها فقالت ما بال احدانا تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي
الصلوات فقالت احرورية أنت كانت احدنا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا طهرت تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات
فان قيل وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء والاحكام فكيف
تخلف هذا الحكم هنا اجيب بان الاصل ذلك لكن هذا ثابت بالنص
على خلاف القياس قوله وكان في قضاء الصلوات حرجا ظاهر
وعدم وجوب قضاء الصلوات ليس يحتاج الى دليل لانه على
الاصل وانما المحتاج الى ذلك قضاء الصيام وقد انضاف الى النص عدم
اشتماله على الحرج فوجب قال ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لما
ذكر في السنن مسندا الى عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل
المسجد الحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في
اباحته الدخول على وجه العبور والمرور فانه لم يفصل بين الدخول
للمرور وبينه للمقام فيه ولا تمسك له بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل لان اهل التفسير قالوا لا اعلم هنا بمعنى ولا لان المراد بالصلوة
حقيقتها اذ الكلام للحقيقة وقوله الا عابري سبيل اي الا مسافرين
والمسافر يسمى عابر ا فيكون معناه والله اعلم لا مسافرين فانه يباح لهم
الصلوة قبل الاغتسال بالتيمم وصورة هذه المسئلة قال في المبسوط
مسافر تيمم فدخل في عين ماء وهو جنب ولا يجد غيره فانه يتيمم ثم يدخل
المسجد عندنا وقال الشافعي رحمه الله جاز ان يفعل مجتازا ولا يطوف
بالبيت لان الطواف في المسجد قيل فاذا كان الطواف في المسجد كان
الحكم معلوما من قوله ولا يدخل المسجد واجيب بانه صرح بذلك
لان الدخول قد يكون عند الطهارة وخاصة فيوهم جواز الطواف
وليس كذلك حتى لو طاف خارج المسجد لم يجز وجاز الطاهرة

ولو علل

ولو علل بقوله لان الطواف بالبيت صلاة كان اشمل وادفع
السؤال وقوله ولا ثابتها زوجها اي لا بطاها ظاهر قال وليس
للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله عليه السلام لا يقرأ
الحائض والجنب شيئا من القرآن وهو حجة على مالك رحمه الله فانه
يجوز لها الحائض اي تهجيه مذهوره محاجة الى القراءة عاجزة عن تحصيل
الطهارة بخلاف الجنب فانه قادر عليه بالغسل او التيمم وهو اعلم
الحديث باطلاقه اي بعمومه لان شيا نكرة في سياق النفي يتناول
ما دون الآية فيمنع عن قراءته كالآية فيكون حجة على الطحاوي في اباحة
قراءة ما دون الآية للحائض والنفساء والجنب مستدلا بان المتعلق
بالقرآن حكمان جواز الصلوة ومنع الحائض عن القراءة ثم في احد
الحكمين يفصل بين الآية وما دونها فكذلك في الحكم الآخر وقال الكرخي
منع عن قراءة ما دون الآية ايضا على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن
قراءة الآية التامة كان الكل قرآن فان لم يقصد القراءة نحو ان
يقرأ الجوينة شكر النعمة لا باس به وذكر الحلواني عن ابي حنيفة رحمهما الله
لا باس للجنب ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء قال الهندواني اني لا افتي
بهذا وان روي عن ابي حنيفة قيد والمختار الجواز وليكلهم اي
للحائض والنفساء والجنب مس المصحف الى اخر ظاهر وقوله
صلى الله عليه وسلم رواه مالك في الموطاء والدارقطني فان قلت
ما بال المصنف لم يستدل بقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون فانه ظاهر في النهي عن مس المصحف لغير
الطاهر قلت لان بعض العلماء حمله على الكرام البررة فكان محتملا
فترك الاحتجاج به وقوله ثم الحديث والجنابة حملا اليد الى آخره ليبين
مشاركتهما في حرمة المس واختلافهما في حكم القراءة وتقريره
لما ثبت حكم الحدث في اليد لم يجز مس المصحف باليد لهما جميعا
ولما لم يثبت حكم الحدث في الفم حيث لم يجب غسله وثبت حكم الجنابة

فيه حيث وجب غسله جازت قراءة المحدث دون الجنب قال في الاسلام
في شرح الجامع الصغير فان غسل الجنب فمه ليقراء او يده ليمس او غسل
المحدث يده ليمس يطلق القراءة ولا المس للجنب ولا المس للمحدث هذا هو الصحيح
كان ذلك لا يخفى وجوداً ولا زوالاً وغلافه ما كان متخافياً عند اي منبا
عد بان يكون شيئاً ثالثاً بين الماس والملموس ولا يكون متصلاً به
كالجلد المشرز فينبغي ان لا يكون نابعاً للماس كالكم ولا الملموس كالجلد
المشرز قال صاحب التحفة اختلف المشائخ في الغلاف فقال بعضهم
هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة
وهو الصحيح لان الجلد تبع للصحف والكم تبع للحامل والخريطة ليست
بتبع لاحدهما قوله وهو الصحيح الاول رد للاول وقوله وهو الصحيح
الثاني رد الثاني قوله بخلاف كتب الشريعة يعني كتب الحديث والفقه
حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة فيه اشارة الى
ان مسها بلا طهارة مكروه وقوله ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان
معناه لا باس بان يدفع الطاهرون المصحف الى الصبيان المحدثين
لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يمنع عنهم المصحف وفيه تضييع حفظ
القران او يؤمروا بالتطهير وفيه حرج عليهم لانهم لم يكلفوا بذلك
ويجوز ان يكون معنى قوله وفي الامر بالتطهير وفي امر الاولياء بتطهير
الصبيان كنهم عن ايناس الذكور منهم الذين حرج بالاولياء او المعلمين
الدافعين وقوله هو الصحيح احتراز عما روي عن بعض مشائخنا ان
دفع المصحف واللوح الذي كتب فيه القران اليهم مكروه بناء على ان
الدفع مكلف بعدم الدفع قال واذا انقطع دم الحيض اذا انقطع دم
الحيض لاقل من عشرة ايام وكان عند تمام عادتها لم يحل وطئها حتى
تغتسل لان الدم يتربص الدال وضمها اي يسيل تارة وتنقطع اخرى
فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع بوجود ما اداه على زيان
عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطئها الصبور منها من الطهارات

حقيقة

حقيقة ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر
على الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلوة صارت دينا على ما ضارت
من الطهارات حكمنا لان الشرع اذا حكم على بوجوب الصلوة ولا
يصح حال كونها حائضا دل انه حكم بطهارتها وفي بعض النسخ او بعض
عليها وقت صلوة كامل وقد حل عليه ان كان كامل صفة الوقت
كان مرفوعا وليس بمروي وان كان صفة للصلوة كان الواجب
كاملة واجيب بانه صفة للوقت والجر للجوار كما في بجر ضب جرب
ومعناه الكمال في السببية فانه اذا انقطع الدم في اخر الوقت بحيث
تمكن ان تغتسل وتحرم للصلوة كان ذلك المقدار كاملا في ايجاب
الصلوة عليها كما ان مضي كمال الوقت عليها وهي منقطع الحيض
كامل في ذلك وليس معناه ان مضي كمال الوقت على معنى ان انقطع
دمها في اول الوقت ودام الانقطاع حتى مضى الوقت شرط في كونها
من الطاهرات في حل القربان ووجوب الصلوة وعلى هذا لا فرق
في العبارتين من حيث المعنى لان الاولى واضح في ثانيته وقوله
ولو كان انقطع الدم دون عادتها طهرها وقوله فوق الثلاث
مستغنى عنه خارج مخرج الغالب وان انقطع الدم لعشر ايام
حل وطئها قبل الغسل وحل الوطي ليس بموقوف على انقطاع الدم
لكن ذكره بقابلة قوله اولا واذا انقطع الدم وذلك لما ذكر انه لا يزيد
للحيض على العشرة ويجب عليها الصلوة لانا تيقنا بخروج الدم
بخروجها من الحيض فاذا ادركت جزء من الوقت قليلا او كثيرا كان
عليها قضاء تلك الصلوة بخلافها اذا كان ايامها دون العشرة فان
فيه مدة الاغتسال من جملة حيضها فلا بد من الوقت مقدار ما يمكنها
ان تغتسل فيه وتحرم للصلوة لتصير مدركة لجزء من الوقت بعد الطهارة
يجب عليها قضاء تلك الصلوة وقوله لا انه لا يستحب استثناء من قوله
حل وطئها يعني انه لا يستحب وطئها قبل الاغتسال للنهي في القراءة بالتشديد

فان ظاهر النهي فيها يوجب حرمة القربان قبل الاغتسال في الحالين
باطلاقه كما قال زفر والشافعي رحمهما الله قال والطهر المتخلل
بين الدمين في مدة الحيض اذا احاط الدم طرفي مدة الحيض كان كالدم
المتوالي في ظاهر رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله ووجهه ما ذكره في الكتاب
ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط فيعتبر اوله واخره والطهر المتخلل
بينهما اتبع لهما كالنصاب في باب الزكوة فان شرط وجوبها كمال النصاب
في طرفي الحول والنقصان في خلاله لا يضر مثاله مبتدأة رأت دما يوما
وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها كالدم المتوالي لاحاطة الدم بطرفي
العشرة ولو رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه
حيضا وعن ابي يوسف رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة وقيل هو اخر
اقوال ابي حنيفة ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل
بين الدمين وهو كالدم المتوالي لانه طهر فاسد لا يصح الفصل بين
الحيضين كان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فان الطهر الذي لا يصح الفصل
بين الدمين لكونه فاسدا لتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم
المتوالي مثاله مبتدأة رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فما
لعشرة من اول ما رأت عند حيض لحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت يوما دما
وتسعة طهرا ويوما دما قوله ولا اخذ بهذا القول اي قول ابي يوسف
ايسر يعني للحق والمستفتي لان في قوله تفاصيل يشق ضبطها والعلم
ان احاطة الدم للطرفين شرط بالاتفاق لكن عند محمد لطرفي مدة الحيض كما
تقدم وعلى هذا لا يجوز بداية الحيض بالطهر ولا ختمه بالطهر لان الطهر ضد الحيض
والشيء لا يبتدأ بضده ولا يختم به وعند ابي يوسف لطرفي الطهر المتخلل وعلى
هذا يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه بالطهر ايضا ويجوز بداية بدا ذكاها قاله
دم فقط ولا يختم بدم حتى يجوز ختمه بدا اذا كان بعده دم فقد مثال قول
ابي يوسف رحمه الله من المسائل امرأة عادتها في اول كل شهر خمسة فرأت قبل
ايامها بيوم يوما دما ثم طهرت خمسة ثم رأت يوما دما فهذه خمسة حيض

اذا جاوز

اذا جاوز المرئي عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم ترفه شيئا
واما اذا لم يجاوز فيكون جميع ذلك حيضا وكذلك لو رأت قبل خمستها يوما دما
ثم طهرت اول يوم من خمستها ثم رأت ثلثة دما ثم طهرت اخر يوم من خمستها ثم استمر
بها الدم فحيضها خمسة عادته وان كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود
الدم قبلهما وبعدهما وان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلثة لا يكون فاصلا
بالاتفاق وما دون خمسة عشر كذلك عند ابي يوسف كما مر آنفا وعندهما اذا بلغ ثلثة
فصاعدا فان استوى الدم والطهر في ايام الحيض او غلب الدم فكذلك وان غلب الطهر
صار فاصلا وجعل ان لم يكن جعل واحد منهما في الدمين بانفراده حيضا لا يكون
بشيء منه حيضا وان امكن ذلك جعل حيضا سواء كان المتقدم او المتاخر وان لم يكن
جعل كل واحد منهما لجعل اسرعهما امكانا حيضا فقط اذا لم يتخلل بينهما طهر تام
مثاله مبتدأة رأت يوما دما ويوما طهرا ويوما دما فكلاهما حيض ولو رأت
يوما دما لم يكن شيء منها حيضا لغلبة الطهر وان رأت يوما دما وثلثة طهرا
ويوما بين دمائها استوت كلها حيضا لاستوائهما فاضاف الدم لما ان اعتبار الدم يوجب
حرمة الصوم والصلاة واعتبار الطهر يوجب حل ذلك واذا استوى الحلال
والحرام يغلب الحرام كما في التحري فكلا وان فان الغلبة اذا كانت للنجاسة او كانا
سواء لا يجوز التحري فهذا مثله وان رأت ثلثة دما وخمسة طهرا ويوما دما
فحيضها الثلثة الاولى لان الطهر غالب فصار فاصلا والمتقدم بانفراده يكون ان
يجعل حيضا فجعلناه حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلثة دما فحيضها
الثلثة الاخيرة لما بينا ولو رأت ثلثة دما وستة طهرا وثلثة دما فحيضها
الثلثة كلها لان اسرعهما امكانا فان ذلك قد استوى الدم بالطهر فلم يجعل
كالدم المتوالي اجيب بان استواءهما انما يعتبر في مدة الحيض عشرة والمرئي
في العشرة ثلثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالبا فلهذا صار فاصلا
قال واقل الطهر خمسة عشر يوما اقل الطهر الذي يكون بين
الحيضين خمسة عشر يوما هكذا روي عن ابراهيم النخعي رحمه الله والظاهر
انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه مقدار والمقادير في الشرع

لا تقوى الاجماع وذكر في المحيط ان الله تعالى اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة
مقام الطهر والحيض وما اضيف الى شهر بن يقسم عليهما نصفين فيبقى
ان يكون نصف الشهر حيضا ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض
عن النصف فيبقى الطهر على ظاهر القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ
ابي منصور الماتريدي رحمه الله وفيه نظر لما ان المقادير لا تعرف الا توقيفا وكذا
ما ذكر في المبسوط ان مدة الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انها تقيد بما
سقط من الصوم والصلوة وقد ثبت بالاخبار ان اقل مدة الاقامة خمسة
عشر يوما فكذا اقل مدة الطهر ولهذا قدرنا اقل مدة الحيض بثلثة ايام
اعتبارا باقل مدة السفر فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلوة لكن
ما ذكر في المبسوط يمكن ان يستند الى السماع بجعل الاخبار الفاردة في مدة
الاقامة واردة فيما نحن فيه لما ذكرنا فكان من باب الدلالة وفيه
بعد **قوله** ولا غاية لاكثر الطهر ومعناه انها تصلي وتصوم ما تريد
الطهر وان استمر قرءها **قوله** لانها اي الطهر تبتدأ الى سنة وسنتين فلا
يقدر بتقدير الا اذا استمر بها الدم فانه يجعل في نصب العادة فانه يكون حيض الكثرة
غاية عند علمائنا الثلثة خلافا لابي عصمة سعد بن معاذ المروزي والقاضي ابي
حازم فانه لا غاية لاكثره عندهما على الاطلاق لان نصب المقادير بالسماع ههنا
وعلى هذا اذا بلغت امرأة فرأت عشرة دما وسنة او سنتين طهرا ثم استمر بها
الدم فعندهما طهرها ما رأت وحيضها عشرة ايام تدع الصلوة من اول زمان
الاستمرار عشرة ايام وتصلي سنة وسنتين فان طلقها زوجها ينقضي عدتها بثلث
سنين او ست سنين وثلثين يوما واما العامة فقد اختلفوا في التقدير فقال
محمد بن شجاع طهرها تسعة عشر يوما لان اكثر الحيض في كل شهر عشرة وابتداء
طهر وتسعة عشر بيقين **وقال** محمد بن سلمة طهرها سبعة وعشرون
يوما فما دونها لان اقل الحيض ثلثة ايام فيبقى من كل شهر فيه سبعة وعشرون
يوما **وقال** محمد بن ابراهيم الميداني طهرها ستة اشهر كما ساعة وعليه الاكثر
لان اقل المدة التي ترتفع الحيض فيها سنة اشهر وهو اقل مدة الحمل الا ان

ما علم

ما علم الاصل ان مدة الطهر اقل من مدة الحمل فنقضا منه شيئا بينا وهو
ساعة فنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يكون وقوع
الطلاق عليها في حالة الحيض فتخرج الى ثلثة اطهار وكل طهر ستة اشهر الا ساعة
وكل حيض عشرة ايام **وقال** الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن
سماعة عن محمد رحمه الله لان العادة مأخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما
يتكرر في الشهرين عادة اذا الغالب ان النساء يحضن في كل شهر مرة فاذا
طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عادتها والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك
الطهر عادة لها فوجب التقدير به قيل والفتوى على قول الحاكم لانه ايسر على
المفتي والنساء وفيه اقوال اخر تركتها مخافة الاطناب ولما كان في الاقوال
فيه كثرة اعرض المصنف عنها وقال ويعرف ذلك في كتاب الحيض **قال**
ودم الاستحاضة كالرعاف كلامه واضح **وقوله** بنتيجة الاجماع قيل
اي بدلالته وتقريره اجمع المسلمون على وجوب الصلوة وهو يوجب وجوب
الصوم وحل الوطئ بطريق الاولى لانه لما جعل الدم عذرا في حق الصلوة
مع المنافاة الثانية بينهما لكونه منافيا الشرطها فلان يجعل عذرا في حق الصوم
والوطئ اللذين لا منافاة بينهما اولى **قال** في الكافي في تقرير نتيجة
الاجماع بدلالته غير صحيح لفظا لا معنى والتعبير بالحكم اشد طباقا
قال الشيخ عبد العزيز رحمه الله قد يجوز ان تسمى نتيجة من حيث ان دلالة
النص لما كانت لا يكون الا بوقوف تخيل الزيادة قبلها فكانها نتيجة والنص
والاجماع اصل ولو فسرت بالحكم لا وجه ان الاجماع منعقد عليه قصدا
وليس كذلك فان ذلك فسرت بالدلالة **وقوله** ولو زاد الدم على عشرة ايام
تمحض منه للمعهود المتفق عليه فان الدم اذا زاد على عشرة ايام ولها عادة معروفة
دون العشرة ردت الى ايام عادتها باتفاق اصحابنا واما اذا زاد على عادتها المعروفة
دون العشرة فقد اختلف فيه المشايخ فذهب البلخي انها تؤمر بالاغتسال وبالصلوة
لان حال الزيادة متردد بين الحيض والاستحاضة لانه ان انقطع الدم
قبل العشرة كان حيضا وان جاوز العشرة كان استحاضة فلا تترك المتيقن

مع التردد قال مشايخ بخارا لا تؤمر بالاغتسال والصلوة لاباء فيها
حائضا بيقين ودليل بقاء الحيض وهو رواية الدم قائم ولا يكون استحاضة
حتى يستمر فيجاوز العشرة ولا دليل على ذلك فلا تؤمر بالاغتسال والصلوة حتى
يتبين امرها فاذا جاوز العشرة امرت بقضاء ما تركت من الصلوة بعد ايام
عادتها فاما في الحسبتي وهو الاصح **وقوله** والذي زاد يبنى على العادة
المعروفة استحاضة لقوله صلى الله عليه المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها
وهذا لانه كان من عادتها على عشرة فمهما استحاضة تدع الصلوة ايام
اقرائها عادتها المعروفة فما زاد عليها كانت عهدها فيه والاكل بيقين الاضافة
فائدة **وقوله** وكان الزائد دليل الخروج تقريره الزائد على العادة يجانس
الزائد على العشرة وكل ما يجانس الذي على العشرة يجب ان يكون على العشرة
اما ان الذي على العادة يجانس الزائد على العشرة فمن حيث انه ندرة كون
كل واحد زائدا على العادة المعروفة وعورض بان الزائد على العادة
يمكن ان يكون حيضا بخلاف الزائد على العشرة فانه يجاوز الاقراء وبعبارة
اخرى وهي ان ما زاد على العادة يجانس العادة في كونها في مدة الحيض
فيعارض التجانس والجواب انهما لما اتحدا في امكان الحيض او عدمه
كانا متماثلين ولم ينفع ذلك وان التجانس بين الزائد بين من وجهين
كما ذكرنا وبين الزائد والعادة من وجه واحد كما ذكرتم وكان ما ذكرناه
راجحا واما ان كل ما يجانس الزائد على العشرة يجب ان يكون فلان الجنسية علة الضم
وقوله وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة روى مبنيا للفاعل للمفعول
والمختار صاحب النهاية وجعل المستحاضة من باب جن واعمى كانوا
اختيار لها وجعل مستحاضة نصبا على الحال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين لان الاستحاضة حال ابتداء رؤيتها الدم لم تثبت وانما تثبت الزيادة
على العشرة ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة
الاستحاضة عند ابتداء رؤيتها الدم **وقوله** لانا عرفناه حيضا اي
عرفنا الدم المرئي في العشرة حيضا فلا يخرج عن كونه حيضا بالشك وتقريره

ان المرئي في العشرة حال وجوده حكمنا بكونه حيضا ولهذا لو انقطع
الدم على العشرة حكمنا بكون كل حيضا فاذا زاد الدم على العشرة وقع
الشك في كون الزائد على الثلثة حيضا او لا فلا يزول ذلك اليقين
بهذا الشك الذي حدث الان **فصل** لما كان الحيض اكثر وقوعا
قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانها اكثر وقوعا من النفاس باعتبار
كثرة اسبابها فانها يكون مستحاضة بمبادرات الدم حالة الحمل او زاد
الدم على العشرة او زاد على عروفتها وجاوز العشرة او رأت
ما دون الثلث او رأت قبل تمام الطهر او رأت قبل ان يتبلغ تسع
سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس فان سببه شيء واحد
وقدم حكم المستحاضة ومن بعضها على تعريفها لان المقصود بيان
الحكم وهو سلسل البول هو من لا يقدر على امساكه والرعاف
الدم الخارج من الانف والجرح الذي لا يرقاد او لا يسكن دمه
من رقاد الدم اذا سكن **وقوله** يتوضؤن لوقت كل صلوة هو
حكم المسئلة فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ما شاؤا من المفروض
والنوافل والنذور والواجبات عندنا وقال الشافعي رحمه الله
يتوضأ لكل صلوة مكتوبة واستدل بقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة وبان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة
ولا ضرورة بعد ادائها فلا اعتبار بها بعد الفراغ منها فان قيل لكل
صلوة امر من كونها مكتوبة فالتقييد بالمكتوبة تحكم وكانه لا ضرورة
بعد اداء المكتوبة لا ضرورة في النوافل اذ لا حرج في تركها فاعتبار
عدمها بالنسبة الى المكتوبة دونها ايضا تحكم اجيب بان قوله لكل
صلوة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المكتوبة فيقتصر في ابيها
وان الحاجة في حق النوافل وهي النظر ان الاقسام غير متصور لجواز
ان يكون باقية بالنسبة الى النوافل دون الفرائض لم ترتفع كانها
خير موضوع في كل وقت وفي لزوم الطهارة صح بيتين وردة بانا

لانسلم ان صلوة ههنا مطلق بل عام بدخول الكلمة كلا فلا يخفى ما ذكرنا
وبان طهارتها بعد اداء المكتوبة ان كانت باقية تساوتا الفرائض و
النوافل في جواز الاداء بها وان لم تبق متساوتا في عدم جواز بها وفيه
نظر ولنا قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضاء لوقت كل صلوة
وهو اى الوقت مراد بالاول اى بما رواه الشافعي لان اللام تستعار
الوقت يقال اتيتك لصلوة الظهر اى وقتها فكان ما رواه نصا محتملا
للتاويل وما رويناه مفسرا لا يحتمل فيترجح عليه كما عرف في وضوء على ان
الحفاظ اتفقوا على ضعف حديثه حكاه النووي في المهذب قوله
ولان الوقت اقيم مقام الاداء دليل معقول والشارحون قالوا
معناه ما ذكره شمس الائمة في الجامع الصغير وهو قوله ثم في تقدير
طهارتها بالصلوة بعض الجهالة لان الناس يتفاوتون في اداء
الصلوة فمنهم مطول لها ومنهم غير مطول فلم يكن ضبطه فقدرنا
طهارتها بالوقت دفعا للحرج وفيه نظر لانا اذا قدرنا طهارة كل شخص
باداء ان تفضت الجهالة والحرج والجواب ان ارتفاع الحرج ممنوع
فانا اذا قدرنا طهارة كل شخص باداء وفرضنا الفراغ عند وجوبها
عليه وضعنه آخر كلما يصلي من قضاء او واجب او نفل في وقته
او مكتوبة اخرى في وقت آخر يتحقق الحرج في موضع التحقيق فان
اعتبار طهارتها ليس الا رخصة وتخفيفا وذلك خلف باطل واذا
قام الوقت مقام الاداء يدار الحكم عليه لان الشئ اذا اقام مقام
شئ آخر كان المنظور اليه ذلك الشئ وقد عرف ذلك في موضعه
قال فاذا خرج الوقت بطل وضوؤهم لصلوة واستأنفوا الوضوء
الصلوة اخرى عندنا ثنا الثلثة قيل قوله واستأنفوا الوضوء
لصلوة اخرى مستدرك لان الوضوء يستلزمه واجيب بانه قد
لا يستلزمه كالمتيمم لصلوة الجنازة في المصر فانه اذا صلى عليها
بطل تيممه بالنسبة الى غير صلوة الجنازة وبقيت في حق جنازة اخرى

حضرت ويفوته الصلوة عليها ان اشتغل بالوضوء وفيه تحمل كما ترى
ويجوز ان يكون تاكيدا ويجوز ان يكون الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي قول زفر فانه يقول يستأنفوا اذا دخل الوقت ويجوز ان يكون
كالتعبير للاول خاصة لما قال بطل وضوؤهم ربما يقول متعنتا ان
الوضوء كان باطلا بالحدث السابق فتبين ان المراد ببطلان الوضوء
وجوب استئنافه وضوء اخر لا البطلان المعهود قوله فان تفضاى
حين تطلع الشمس اجزأتهم حتى يذهب وقت الظهر بيان موضع الخلاف
فعند ابي حنيفه ومحمد ما ذكروعند ابي يوسف وزفر حتى يدخل وقت
الظهر ولما كان ذكر ابي يوسف مع زفر في هذه المسئلة كالمناقض
لما ذكر من قوله فاذا خرج الوقت بطل وضوؤهم واستأنفوا الصلوة
الخرى وهو عند علمائنا الثلثة احتاج الى بيان الاصل المبني عليه فقال
وحاصله اى حاصل ما ذكرنا من الاختلاف في هذه المسئلة ان طهارة
المعذور تنقض بخروج الوقت اى عند الخروج بالحدث السابق عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وبدخوله فقط عند زفر وبهما كان عند ابي
يوسف رحمه الله وانما قال اى عنده لان خروج الوقت ليس من صفات
الانسان فضلا عن ان يكون حدثا فكان الانتقاض بالحدث السابق
لكن الوقت مانع فاذا زال ظهر اثر الحدث فكان النسبة الى الخروج
مجازا واعترض بان الانتقاض لو استند الى الحدث السابق لما وجب
القضاء على من شرع في المتطوع ثم خرج الوقت لانه ظهر انه شرع فيها
بلا طهارة والجواب ما ذكرنا ان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا
فيدار الحكم عليه واذا كان الحكم دائرا عليه كان الانتقاض مقتصرا
من ذلك الوجه وكان ظهورا من وجه اقتضاء من وجه فعملنا بالوجهين
جميعا فجعلناه اقتضاء في القضاء وظهورا في حق المسح حتى ان المحافظ
لا تمسح على خفها بعد خروج الوقت اذا كان الدم سائلا وقت الوضوء
والمسح وعند احدهما لان طهارتها اذا انتقضت استند الى الحدث

السابق ولم يمكن الاقتصار والظهور عملا بالاحتياط فان الاحتياط
فيه دون عكسه قوله وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال
كما ذكرنا او قبل طلوع الشمس انما الخمرت فيهما الان في الاول دخولا
بلا خروج فلا ينتقض عند ابي حنيفة ومحمد حتى يذهب وقت الظهر وينتقض
عندهما وفي الثانية خروجا بلا دخول فينتقض عند ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد لا ينتقض عند زفر هذا ما يدل عليه ظاهر كلام المصنف كما ترى
وقال الامام فخر الاسلام طهارته لا تنتقض عند ابي يوسف بدخول بلا خروج
وتنتقض بخروج بلا دخول كما هو قولهما وقال فيما اذا توضأ قبل
الزوال ودخل وقت الظهر انما تحتاج الطهارة لاجل الظهر عنده لان
طهارته انتقضت بدخول الوقت عنده بكلا ان طهارته ضرورية ولا ضرورة
في تقديمها على الوقت وقال في بطلان زفر الصحيح من مذهبه ان شيئا من ذلك
يعني الدخول والخروج ليس بحدث وانما لم ينتقض الطهارة بطلوع الشمس
لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهته حتى لو قضى صلوة الفجر
قضاها مع سنتها فكان كمال الخروج بدخول وقتا آخر ولم يوجد فبقيت
شبهته فصلحت لبقاء حكم العذر تحقيقا صاحب النهاية وبهذا التقرير
يعلم ان العلماء الاربعة كلهم يتفقون على الحدث السابق انما يعمل عند
خروج الوقت لا غير لا عند ابي يوسف تقديم الطهارة على الوقت غير معتبر
لعدم الحاجة فيجب عليها الوضوء ثانيا بعد دخول الوقت وعند فرض وجود
الخروج من كل وجه مالم يدخل وقت مكتوبة اخرى فانذاك يجب عليها
الوضوء بعد دخول الوقت عنده ايضا واقول لم يظهر لذلك فائدة في
المسائل لانها لا تظهر الا في الصورتين المذكورتين فان اعتبرت ما ذكر المصنف
صح وان اعتبرت ما ذكره فخر الاسلام صح فلم يكن الاختلاف بينهما الا في
التخريج والتعويل على تصحيح النقل لان اعتبار الطهارة مع المنافي
للطهارة للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت فلا تعتبر فان قيل فغير
المعتبر كيف يوصف بالانتقاض عند دخول الوقت اجيب بان عدم الاعتبار

انما هو

انما هو بالنسبة الى الوقتية لا مطلقا فانها معتبرة في حق قضاء الفوائت
والنوافل فكان نقضها باعتبارها وكلا بي يوسف الى الحاجة مقصورة
على الوقت لقيامه مقام الاداء كما تقدم فلا يعتبر قبله وبعده وكلا بي حنيفة
ومحمد عملها الا انه لا بد من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء
كما دخل الوقت وليس المكان للتشبيه بل للمحاجة اي ليفاجئ تمكن
الاداء دخول الوقت وهذا لان الوقت قائم مقام الاداء كما مر وتقديمها
على الاداء واجب فكان تقديمها على خلفه جائزا حطا للرتبة عن رتبة
الاصل فان قلت ففي عبارة المصنف تسامح لانه قال لا بد من تقديم
الطهارة وذلك يستعمل في الوجوب لا محالة وليس التقديم واجبا وو
الجواب ان المضاف محذوف اي لا بد من جواز تقديم الطهارة واذا كان
كذلك لم يكن الدخول صالحا لظهور الحدث عنده لكونه تحقيقا للحاجة
ولما خروج الوقت فدليل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده وقوله
والمراد بالوقت المفروضة اي المراد بالوقت الذي اعتبر خروجه ودخوله
وقتا المفروضة وقوله عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وقوله وهو الصحيح احترازا عما قال بعضهم ليس له ان يصلي الظهر به
لانه خرج وقت صلوة واجبة لان صلوة العيد واجبة وقوله لانها
يعني صلوة العيد بمنزلة الفجر من حيث انها ليست بمفروضة حتى
قال بعض المشايخ انها صلوة الضحى اديت بجماعة وقوله فعندهما
اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وانما خصهما بالذكر وان كان الحكم
عند الجميع لذلك لما ان الشبهة تأتي على قولهما لان عندهما ان يقدم
الطهارة على الوقت ولا تنتقض بالدخول مع ذلك ليس له ان يصلي العصر
بهذه الطهارة لما ان هذا دخول مشتمل على خروج فهو ان لم تنتقض بالدخول
انتقضت بالخروج قبل وانما وضع المسئلة في الظهر ليتبين بين
وقت الظهر والعصر وقت يحل وما روى اسد بن عمرو عن ابي حنيفة
ان ظل كل شيء اذا كان مثله خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر ليس بصحيح

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا وفي صلوة الا والحدث الذي ابتليت به موجود
فيه قال الامام الفرغاني والمرغيناني والامام حد الدين الصدر الشهيد وغيرهم ان
هذا تعريف المستحاضة في حال البقاء واما في حال ثبوت فيشترط دوام السيلان
من اول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم بانقطاع في الوقت كله وهو
مشكل على كل حال لانه ان كان تعريفا لها في الابتداء والانتهاء على ما يدل ظاهر
كلام المصنف فانه ينتقض بالحائض لانها قد يكون على وجه لا ينقضي مضي عليها
وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به موجود فيه وهي اذا رأت الدم في اول الوقت
ثم انقطع فتوضأت ودام الانقطاع حتى خرج الوقت فان التعريف صادق
عليها وليست بمستحاضة بدليل عدم انتقاض طهارتها بخروج الوقت والمستحاضة
تنتقض طهارتها بذلك والدليل على عدم انتقاض طهارتها ما ذكره شمس الائمة
السرخسي في الجامع الكبير وقال اذا انقضت المستحاضة في وقت العصر والدم
منقطع وصلت ركعتين قد دخل وقت المغرب ثم سال الدم فعليها ان يتوضأ
ويمضي على صلوتها لان انتقاض الطهارة كان بالحدث لا بخروج الوقت ولهذا
اداء الشيء من الصلوة بعد الحدث فجاز لها ان تبني وان كان تعريفا في الامة فقط
كما قالوا فكذلك يلزم اختلاف حقيقة الشيء بالنسبة الى الحالتين والحايض
لا يختلف وعلى الصواب ان يقال في تعريفها المستحاضة من ثبت عذرها باستمرار الدم
من آخر صلوة كاملة ليس من اوقات الحيض والنفاس ثم لا صلوة عذر متتوضأت
فيها ان دام فقوله من ثبت عذرها بمنزلة الجنس وقوله استمرار الدم احتراز عما لو ثبت عذرها
هو بانقطاع ريح وانقلاب بطن وغيرها وقوله من آخر صلوة احتراز عما اذا ثبت عذرها
بالشيء الدم من انفها او جرح لها فانها المستحاضة وقوله وقت صلوة كاملة ليبين
ثبوت عذرها ابتداء وقوله ليس في ذلك الوقت من اوقات الحيض والنفاس
احتراز عما ورد على التعريف كالدم المتقضي بصورة الحيض والنفساء كالحايض
في الورود وقوله ثم لا يخلو اي المستحاضة عنه اي عن الدم منذ توضأت فيه في الوقت
ايان ان الاستمرار ليس بشرط في البقاء ولا خراج ما ورد من التعريف بقوله وهي

اذا رأت

اذا رأت الدم في اول الوقت ثم انقطع فان الدم فيه كان قبل الوضوء والمعتبر
ان يكون بعده او عنده وقوله ان دام يعني الحدث ليبان ان ثبوت كونها
مستحاضة لا تقف على تمام ثلاثين عنه الى آخره والمآل ذلك للبقاء
ويظهر اثر الدم في وقت كامل ثبت ذلك وان انقطع في الوقت الثاني بالكلية
وقوله وكذلك كل من هو في معناها اي في معنى المستحاضة اي يكون حكمها
وقوله وهو من ذكرناه يعني قوله ومن به سلس البول والمرعاف الدايم
والجرح الذي لا برقاء وقوله ومن به استطلاق بطن او انفلات ريح عطف
على قوله من ذكرناه واستطلاق البطن مشبه وانفلات خروج شيء
فلتة اي بغتة لان الضرورة بهذا اي بما ذكرناه من الاحداث تتحقق
وهي اي الضرورة تعم الكل فيكون حكم الكل حكم المستحاضة ولو اريد بتعريف
المعذور قبل من حصل به دوام حدث وقت صلوة كاملة لم يحتج عنه عند
توضأ فيه ان دام والقيود تعرف مما تقدم فصل في النفاس الدماء
المختصة حيض واستحاضة ونفاس والنفاس اخرها ترتيب المادة
على ذلك فيما تقدم من ترتيب الحيض والاستحاضة والنفاس مصدر
نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس
وفي الاصطلاح النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة وقوله يعقب
الولادة صفة الدم لانه لم يرد به معين فهو في معنى النكرة وقوله لانه ماخوذ
فيه سناع لانه تعليل في موضع التعريف ويتدارك بانه جعل من باب التتميم
كانه قال سمي الدم الخارج عقيب الولادة بالنفاس لانه ماخوذ من تنفس
الرحم بالدم او من خروج النفس بكون النفاء بمعنى الولد او بمعنى الدم
من قولهم له نفس سائلة قال صاحب المغرب واما اشتقاقه من
تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك وذكر في المجتبى
انه مشتق من تنفس الرحم او النفس او الولادة على ما قال شاعرهم
اذا نفس المولود عن آل خالد بدا كرم للناظرين غريب
وقد وجد ذلك كله وقوله والدم الذي تراه الحامل ابتداء اي حال الحبل او حال ولادتها

قبل خروج الولد استحاضة وان كان ممتدا اى بالنفاس الحيض
وقال الشافعي هو حيض اعتبارا بالنفاس يعني اذا ولدت ولدين في
بطن واحد فرأت الدم قبل خروج الولد الثاني فانها حامل في حق الولد الثاني
وذلك نفاس عند ابي حنيفة وابي يوسف والجامع كونهما جميعا من الرحم
ولنا ان الحيض دم الرحم ودم الرحم لا يوجد من الحامل كان بالحبل يسد فم
الرحم لان الله تعالى اجرى عادته بذلك لئلا ينزل ما فيه لكون الثقب
اسفل واعتباره بالنفاس فاسد لانه انما يكون بعد انفتاحه بخروج الولد
ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد
لان فم الرحم ينفتح فيتنفس بالدم هذا اذا خرج اكثر الولد فاما اذا خرج اقله
فلا تصير نفاسا وان خرج الدم كان النفاس ما يعقب الولد ولم يوجد الولد
لا حقيقة ولا حكما لانه ليس الاقل حكم الكل وانما ابهم البعض
لاختلاف وقع في الرواية روى خلف بن ايوب عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
ان الدم الذي تراه المرأة بعد خروج اكثر الولد نفاس وروى المعلى عن ابي
يوسف بعد خروج بعض الولد وروى هشام عن محمد بعد خروج الرأس
ونصف البدن او الرجلين واكثر من نصف البدن وعنه انها لا تصير نفساء
حتى يخرج جميع ولدها وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه ان ابا يوسف مع
ابي حنيفة في خروج الاكثر وهو صحيح على ما روى خلف بن ايوب واما
محمد فلم يذكر انه مع ابي حنيفة وليس على قياس مذهب محمد فان مذهبه ان النفاس
انما ثبت بوضع الحمل فما لم يوجد وضع الحمل كله لا يثبت النفاس فلعل النصف
طلع على رواية سقطها وقوله والسقط الذي استبان بعض خلقه
كاصبع مثلا ولد تصير المرأة به نفساء وتصير لانه ام ولد ان ادعاه
المولى والعدة تنقضي به والذي لم يستبن من خلقه شيء فلا نفاس لها
ولكن ان امكن جعل الحرئ من الدم حيضا بان تدوم الى اقل مدة الحيض و
تقدر مدة طهر تام يجعل حيضا وان لم يكن كان استحاضة قال واقل
النفاس لا حد له لان اقل النفاس قال شيخ الاسلام في مبسوطه انفق

اصحابنا

اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة
ثم انقطع عنها الدم فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا لا اختلاف
في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجد اعتبار اقل النفاس في انقضاء
العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي
انه يعتبر اقل النفاس مع ثلث حيض عند ابي حنيفة يعتبر اقله
بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر يوما وعند محمد ساعة
وهذا كما نرى يقتضي وجوب الدم فان ولدت ولم تر دما فهي نفساء في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ثم رجع ابو يوسف وقال هي طاهرة
وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الغسل فاما الوضوء تواجب لاجماع كذا في
المحيط واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة وبعضهم اخذ بقول ابي
يوسف وهو القياس لان النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة فاذا
لم يكن لها نفاس كيف يكون نفساء وقول ابي حنيفة احوط واما
بقدره اقله بحكمان تقدم الولد على الخروج من الرحم فاعفي عن امتداد حبل
عما عليه بخلاف الحيض فانه اشترط فيه امتداد الدم ثلثة ايام ليعلم ان ذلك
الدم من الرحم او انه دليل على كون من الرحم وفي النفاس قد علم ذلك بانفتاح
فم الرحم بخروج الولد وقوله واكثره اربعون يوما ظاهر وعند هذا روى
عن ابن عمر وعائشة وام سلمة وام حبيبة وابي هريرة رضي الله عنهم ومثله
لا يعرف الا سماعا وهو الموافق للمعقول لانهم اجمعوا على ان مدة النفاس
اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة
ايام بليلها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان اكثر مدة النفاس
اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الدم لا يدوم في الولد فوق اربعة اشهر فيجتمع
الدماء اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد
خرج فما كان مختبئا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام وقوله وان
جاوز الدم الاربعين ظاهر وقوله وان ولدت ولدين في بطن واحد يعني
ان يكون بينهما اقل من ستة اشهر وقوله وان كان بين الولدين

اربعون يوما احتراز عما قال بعض المشايخ فيما اذا كان بين الولدين
اربعون يوما ان النفاس يكون من الولد الثاني عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لان يصح وانما الصحيح ما اختاره المصنف ان اكثر
مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجعل النفاس هدها ودليل
كل واحد على ذكر في الكتاب واضح وقولوا لولدة تعلقت بوضع حمل
جواب عن قياس محمد النفاس على انقضاء العدة ووجهه ان العدة
تنقضي بوضع حمل مضاف اليها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن والحمل اسم لكل ما في البطن وما بقي الولد في بطنها يوجد
كائنا حاصلا فلا تنقضي العدة حتى تضع الجميع باب الانجاس وتطهيرها
لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة بعينها
وتطهيرها لان الاولى اقوى لكون قبلها بنفي جواز الصلوة بالاتفاق
فكان بالتقديم اولى وتقدير كلامه باب بيان الانجاس والانجاس جمع نجس
بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالى
انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي على الحكمي لانه لما تقدم بيان
الحكمي اعقبه بالحسي فاطلقه وقوله وتطهيرها اي تطهير محلها من البدن
والثوب والمكان لانه لما اضافه الى ضمير الانجاس انثه والكلام في هذا
الباب في مواضع في الدليل الموجب للتطهير وفي آلة التطهير وفي بيان انواع
النجاسة وفي كيفية التطهير وفي القدر الذي يصير المحل به نجسا وفيما يتعذر
التطهير به قوله تطهير النجاسة اي تطهير محل النجاسة باثبات الطهارة
فيه كما ذكرنا وقيل تطهير النجاسة اي ازالتها واجب من بدن المصلي وثوبه
والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى وثيابك فطهر اي ثيابك فطهر الثياب
مطلقا وهو فان قيل قد قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم دليلا
على ازالة النجاسة اجيب بانه كذلك مجاز ولا اصل هو الحقيقة على ان
تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضاء
واذا كان تطهير الثوب واجبا لتعين حال المناجي به كان تطهير المكان

والبدن

والبدن كذلك لمساواة الاول المنصوص واولوية الثاني وقوله غليظة السلاة
خبثه واقرصه ثم اغسله بالماء الخبث القشر باليد والعود والقرص
باطراف الاصابع لانه قال الحديث ورد في اسماء بنت ابي بكر حين سألته
عن دم الحيض يصيب الثوب فيقتصر عليه لانا نقول الموجب لوجوب
تطهيره كونه نجسا ولا خصوصية له بذلك ويلحق به كل ما كان
نجسا ثم المعتبر في طهارة المكان ما مست قدم المصلي فان كان في
اكثر من قدر الدرهم فالصلوة فاسده وان كانت في موضع السجود
فكذلك في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله وفي رواية ابي يوسف
عنه جائزة وقوله ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مايع ظاهر وقوله
ظاهر احتراز عن بول ما يؤكل لحمه فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل
يحصل حتى لو غسل ثم بدا ذلك رخصة اذا لم يفحش قال الشيخ الامام
السرخسي والاصح ان التطهير بالخل لا يكون لتضاد بين الوصفين وكذا
الحكم في الماء المستعمل وقوله يكون ازالتها به احتراز عن الدهن و
الشيرج وما اشبه ذلك لان ازالة النجاسة انما تكون بان تخرج اجزاء النجاسة
مع المزيل شيئا فشيئا وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر وانما ذكر
الماء وان كان جواز التطهير به ثابتا بالاجماع ليعلم ان الازالة غير واجبة
بل يجوز به وبغيره وقوله لانه يتخلل باول الملاقات يعني لاختلاط بها
النجاسة والخل لا يفيد الطهارة ظاهرا به يتقوى ما ذكرنا من رواية
شمس الائمة في بول ما يؤكل وقوله لان هذا القياس ترك في الماء المضروب
جواب عما يقال فهذا المعنى موجود في الماء ايضا فيلزم شمول الجواز وعدمه
وقوله ولهما ان المايع قالع ظاهر وحاصله ان الاشتراك في العلة بين
في المعلول والماء مطهر بعلة القلع والازالة وهذه العلة موجودة في
الخل واشباهه فيكون مطهرا كالماء وقوله والنجاسة للمجاورة جواب
عن استدلالهم وهو في الحقيقة قول بالموجب اي سلمنا انه يتخلل باول
الملاقات لكن المحل لم يكن نجسا لعينه بل كانت النجاسة للمجاورة فاذا انتهت

اجزاء النجاسة بالعصر بقي المحل طاهرا لا يقال التعليل بالغلو لا يجوز لان النص يقتضي الغسل بالماء قال النبي صلى الله عليه وسلم اغسليه بالماء لانا نقول الغسل بالماء اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره والاول ممنوع لان الصب اذا قطع موضع النجاسة وصلى بذلك الثوب جازت الصلوة بلا خلاف والثاني مسلم فانه واجب للتطهر وهو يحصل باستعمال المائع حصوله باستعمال الماء على ما بيناه فقوله وجواب الكتاب اي القدوري وهو قوله ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر الخ مطلق عن الثوب الذي لا يفرق بينهما وقوله وعزاه اي عن ابي يوسف في رواية الحسن ابن ابي مالك عنه انه فرق وقال لا يجوز في البدن الا بالماء لان غسل البدن طريقه العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقه ازالة النجاسة فلم يختص بالماء كالخف وهو ضعيف لان الكلام فيما اذا كان على النجاسة فانه بالبدن كالثوب فرق بين ازالتها من البدن وازالتها من الثوب قال رحمه الله واذا اصاب الخف نجاسة والنجاسة اذا اصابت الخف فاما ان يكون لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني او لا يكون كالبول والخمر ونحوها والاول اما ان حصل له جفاف او لا فان حصل له ذلك فذلك بالارض جاز اي طهر في حق جواز الصلوة استحسانا واما اذا اصابه الماء بعد ذلك هل يعود نجسا كما كان فيه روايتان وقال محمد لا يجوز الصلوة به وهو القياس اي على الثوب والبساط يجامع ان النجاسة تداخلت في الخف تداخلها فيها واليه اشار بقوله لان المتداخل في الخف الى اخره لا في المني فانه يطهر على ما سنذكره وتجيء بالدلك بالارض رواية الاصل وذكر في الجامع الصغير انه ان حكه او حتّه بعد ما يبس طهر وبها استحسنا بالاثر وهو ما روى ابو سعيد الخدري في حديث خلع النعال انه صلى الله عليه وسلم يوما خلع فعليه في الصلوة فخلع القوم نعالهم فلما فرغ سألهم عن ذلك فقالوا رأيناك خلعت فعليك فقال عليه السلام اتاني جبرائيل واخبرني

انّ بها اذى فخلعتها ثم قال اذا اتى احدكم المسجد فليقلب نعليه فاذا كان بها اذى فليمسحها بالارض فان الارض لهما طهور والاذى يوسف مستعذر كانه يؤدي من يقربه نفرة وكراهة جعل المسح بالارض طهورا وهو قصر لا يقبل التأويل لا يقال الحديث ساقط العبرة لانه عليه السلام لم يستقبل الصلوة لجواز ان الخطر مع النجاسة نزل في ذلك الوقت ولاحتمال ان يكون اقل قدر الدرهم فوله ولان الجلد لصلابته استكال بالمعمول وهو ظاهر وان لم يحصل لها جفاف لا يطهر حتى يفسد له ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال اذا مشى على الروث ثم مسح خفه على الارض حتى لم يبق فيه اثر النجاسة ولا دلكها يطهر لعموم البلوى واطلاق ما يروى يعني قوله فليمسحها بالارض الحديث فانه لم يفرق بين الرطب واليابس وعليه مشائخنا قال ثمة الائمة البلخي وهو صحيح وعليه الفتوى فان قيل الحديث كما لم يفرق بين الرطب واليابس لم يفرق بين ما له جرم وما ليس له جرم فكان الواجب ان يستوي في الحكم اجيب بانه فرق بينهما واخرج التي لا جرم لها بالتعليل وهو قوله عليه السلام فان الارض لهما طهور اي منزل فجانسهما ونحن نعلم ان الخف اذا اشرب البول والخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه عن اجزاء الجلد وكان اطلاقه مصروفا الى القدر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما له جرم والكلام على الذي لا جرم له لا يطهر الا بالغسل لان الاجزاء تشرب فيه ولا جاذب يجذبها وقد روي عن ابي يوسف ان ما يتصل به من الرمل والرماد جرم له واذا جف فدلكه بالارض طهر كالتي لها جرم واذا اصاب الثوب لا يطهر الا بالغسل لان الثوب لتخلخله اي لكونه غير مكتنز يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل واما اللذان اذا اصاب الثوب فان كان رطبا كالبول والخمر يجب غسله وان جف على الثوب اجزاه فيه الفرك استحسانا والقياس ان لا يطهر بالفرك لانه دم لانه نضح نجس فهو كسائر انواع الدم لا يطهر

لا بالغسل ويجب لا يخفى أن قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها فاغسلي
ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة على الشافعي رحمه الله في جعله
طاهرا مستدلا لا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المني كالمخاط
فامطه عنك اعم ازالة من الماطة بمعنى الازالة ولو بإذخرة فان فيها اذا
استدل الشافعي بحديث ونحن بحديث فما وجه قول المصنف والحجة عليه
ما روينا فالجواب ان وجه ذلك ان حديثه لا يدل على ان قوله كالمخاط
لا يقتضي ان يكون طاهرا يجوز ان يكون التشبيه في النزوجة وقلة التداخل
وطهارته بالفرك والامر بالماطة مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون نجسا
كان ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة على انه موقوف عليه فلا يصح به الاحتجاج
قوله قال عليه السلام دليل آخر على نجاسته روى انه عليه السلام مر بعمار بن
ياسر وهو يغسل ثوبه من النجاسة يلوي بكرك براق فقال عليه السلام ما
نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في كوزك لا سواء وانما يغسل الثوب
من خمس من البول والدم والنفاس والمني والقيء وفي الرواية الاسرار
الخمر كان القيء لا يقال الاستدلال به يقتضي غسله رطبا ويابسا ولستم
قائلين به فكان متروكا لان حديث عائشة رضي الله عنها مفسر في جواز
فرك اليابس وهذا يحتمل ان يكون المراد به الرطب فحمل عليه توفيقا بينهما
ولو اصاب المني البدن قال مشائخنا قبل يريد مشائخ ما وراء النهر يطهر
بالفرك لان البدوي فيراشد لا ينفصل الثوب عن المني دون البدن وروى
عن ابي حنيفة انه لا يطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود
ما اشترب منه البدن الى الجرم ولين عاد فانما يطهر بالفرك نفسا والبدن لا يمكن
فركه قال رحمه الله والنجاسة اذا اصابت المرآة اذا اصابت النجاسة
جسما كثيفا لا جزء له صقيلا كالمرآة والسيف والسكين ونحوها اكتفى بمسحه
لانه لا يتداخل النجاسة فلا يحتاج الى اخراج من الداخل وما على ظاهرها
يزول بالمسح ولا فصل في ذلك بين الرطب واليابس والعذرة والبول
وذكر في الاصل ان البول والدم لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة

كذلك

كذلك واليابسة يطهر بالحت عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند
محمد لا يطهر الا بالغسل والمصنف كانه اختار ما ذكره الكرخي ولم يذكر خلاف
محمد وهو المختار للفتوى كان الصحابة كانوا يقتلون الكفار ويسبونهم
ثم يمسحونها ويصلون معها واذا اصابت الارض نجاسة وذهب اثرها
وهو اللون والرائحة بالجفاف جازت الصلوة على مكانها وقوله بالشمس
ليس بشرط في طهارتها وانما وقع اتفاقا فان الارض في الصحراء تجف
بالشمس وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لان النجاسة حصلت في
المكان والمنزل لم يوجد وانهذا لا يجوز التيمم ولنا قوله صلى الله عليه
وسلم ذكاة الارض يبسها اي طهارتها جعلها طهارة الاسم السبب على
السبب لان بجفة الذكاة وهي الذبح الطهارة في الدم وجعل صاحب الاسرار
هذا الحديث موقوفا على عائشة رضي الله تعالى عنها وقال وعلماء الاثر رووه
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا فقوله انما ارض جفت فقد ذكت
وصاحب المغرب جعل قول محمد بن الحنفية والقابل ان يقول معناها
واحد ويجوز ان يكون نقلا بالمعنى فيكون مرفوعا قوله وانما لا يجوز التيمم
جواب عن قولها وانهذا لا يجوز التيمم كان طهارة الصعيد شرط بنص
الكتاب قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا بناء ذي نجاسة بخبر
الواحد لانه لا يفيد القطع فلا يكون الطهارة قطعية بجفاف الارض و
الكتاب يقتضي ذلك فان قلت اليس قد تقدم ان طهارة المكان تثبت
بدلالة النص قوله تعالى وثيابك فطهر والمثابت بالدلالة كالثابت
بالعبارة في كونه قطعيا حتى يثبت الحدود والكفارات بدلالة
النصوص فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم بها اجيب بان
لا نسلم ههنا ظنية فلان المفسرين اختلفوا في تفسيرها وفيما المراد به
تطهير الثوب وفيما تقصير من الشيخ عن التكبر والخيلاء فان العرب كان
يجرون اذيالهم تكبرا وفيما المراد به تطهير النفس عن المعاصي ولا
خلاف الروية واذا كان كذلك كان ظني الدلالة ولهذا لم يكفر من

انكر اشتراط طهارة الثوب وهو عطاء فيكون الكلالة كذلك فان قيل
فالطيب ايضا يحتمل المطاهر والمنبت وعلى الثاني حمله ابو يوسف والقاضي
ولا يجوز ان يكون مرادين لعدم عموم المشترك فيكون ماء ولا دهن
من الجنس المظنية كالطعام فيجب ان يجوز التيمم لجيب بان الاحتمال في الطيب
مسلم لكن الطاهر مراد بالاجماع كما تقدم انما الخلاف في اشتراط الانبات
فيكون اشتراط الطهارة قطعيا فلا تتبادى بطهارة تثبت بخبر الواحد
قال وقدر الدرهم وما دونه من النجاسة المغلظة النجاسة اما ان
يكون غليظة او خفيفة فان كانت غليظة وهي ما ثبت بدليل
مقطوع به كالدم والبول والخمر وخرء الدجاجة وبول الحمار اذا كانت
قدر الدرهم جازت الصلوة معه قوله وما دونه مستغنى عنه وان زاد
لم يجز قال زفر والشافعي رحمهما الله قليل النجاسة وكثيرها سواء
لان النص الموجب للتطهير وهو قوله تعالى وثيابك فطهر لم يفصل
بين القليل والكثير وقلنا القليل منها لا يمكن التحرز عنه فان الذباب
يقعن على النجو ثم يقعن على الانسان وكذلك دم البراغيث غير ممكن
التحرز وكان في القليل ضرورة ومواضع الضرورة مستثناة في دلائل
الشرع فجعل عفوا وقدرناه اى القليل بقدر الدرهم يعني ذلك لا يمنع
فاذا زاد عليه منع وهو قول الشعبي اخذنا بكلا نا اوسع وكان النخعي يقول
اذا بلغت مقدار الدرهم منعت وقوله اخذا مفعول مطلق من قدرناه
كان فيه معنى الاخذ فالمراد بقدر الدرهم موضع خروج الحدث قال النخعي استنجوا
ذكرا المقاعد في مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم ووجه الاخذ ما في اصاحب
الاسرار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من استجمر فليوتر ومن لا فلا
حرج والاستجمار هو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء غير واجب بالحجارة ولا حرج في ذلك
فعلم انه سقط حكمه لقلة النجاسة وان ذلك الغدر معفو وما ثبت
ان الصحابة كانوا يكتفون بالاحجار في الاستنجاء وذلك لا يزيل النجاسة حتى
لو جلس المستنجي به في الماء القليل نجسه فاكتفاؤهم به دليل على ان القليل من

النجاسة

النجاسة عفو ثم روى عن محمد رحمه الله اعتبار الدرهم من حيث المساحة
حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف وروى
من حيث الوزن والدرهم الكبير المثقال وهو بلغ وزنه مثقالا وهو
الذي ذكره في كتاب الصلوة فقال الفقيه ابو جعفر فيما بين الفاظ
محمد فقول ازكلا في بعض رواية النجاسة في الرقيق منها والثانية يعني
رواية الوزن في الكشف قوله وان كانت نجاسة هذه الاشياء يعني
المذكورة في اول البحث مغلظة لانها ثبت بدليل مقطوع به فهي كالاعيان
وقيل التغليظ عند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بنص كالمعارض له عندهما
يثبت بالاجماع وفي الكتاب اشارة الى ذلك وقيل المراد بالدليل
القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف من معارض النصين
والاجتهاد والضرورات الخفيفة وان كانت خفيفة وهي ما
ثبت بغير مقطوع به كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع
الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة وهو مروي عن محمد رحمه الله ايضا
لان التقدير في الاكثر بالفاحش والاكثر الفاحش ربما يستكثر الناس
ويستخفون والربع يلحق بالكل في بعض الاحكام كخرق المزر وانكشاف
العورة وغيرها فيلحق به ههنا وبالكل يحصل الانتشاش فلذا اقام مقامه
ثم اختلف في نفس الثوب فقيل هو ان ثوب يجوز فيه الصلوة كالمبزر
وهو روي عن ابي حنيفة رحمه الله ويقدر فالا بو بكر الرازي يعتبر
الشبر اويل احتياطا لان قصر الثياب وفيه ربع الموضع الذي اصابه
كالذيل وهو ما يعلم من قول الرجل فلان لا شم الرجل والكم والدخريص
وعن ابي يوسف شبر في شبر اي شبر طولا وشبر عرضا اخذا من باطن القفين
يعني ما بين الارض من الخف فان باطنهما يبلغ شبرا في شبر فيجوز تقدير الكثير
الفاحش به وهذا لان حكم النجاسة التي لم يجر ساقط العبرة في الخفاف
لطهارة بالمسح على قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي رواية عن محمد والمسح
ان ازالت العين فلا شك في بقاء الاثر وحيث لم يقدر ذلك قدر بالكثير

الفاحش كما قدر الدرهم بوضع الاصبع حتى يشترط اعتبار ما على السبيل
من النجاسة وانما كان نهى بول ما يؤكل لحمه مخففا عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لكان لا اختلاف في نجاسة على اصل ابي يوسف فان تخفيفها
عنده انما ينشأ من سوغ الاجتهاد او تعارض النصين على اصل ابي حنيفة
رحمه الله فان تخفيفها عنده ينشأ من تعارض النصين وهو معنى قوله
على اختلاف اصلين وقال في النهاية انما اخر اصل ابي حنيفة رعاية لفو
صل الالفاظ فانها مما تراعى وان جاز تقديمه ما كان بينا في ذلك ولعله
من باب الترقي وثمرة ذلك في الاوراث على ما نذكره وانما خص الاصل
الاول بابي يوسف وان كان اصل محمد ايضا لان الكلام في بول ما يوكل لحمه
وابو يوسف عند محمد فيه وفي هذه المسئلة خاصة اصل ابي يوسف وحده
فخصه وبهذا سقط ما ورده صاحب النهاية واذا اصاب الثوب
من الروث واخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم لم يجز الصلوة عند ابي حنيفة
رحمه الله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وقوله وكان لا يجتهد فيه
مستغنا لان ما كان يقول بان البقر والروث وبعض البقر طاهر وقال ابو يوسف
يلبس السرقين لدبغ شيء فليله وكثيره كما يمنع لان ذلك وقود اهل الحربين
ولو كانت نجسة ما استعملوها كالعذرة وقوله وكان غير ضرورة بيان
ان التخفيف عنده ثبت بشيء احد وهو البلوى والضرورة والجواب
ان اختلاف العلماء لا يخرج النجاسة عن كونها غليظة لانها لما لم ترض
بخلقة كان اختلافهم بناء على الرأي وهو لا يعارض النص وكذلك البلوى
لا يعتبر في مواضع النص لانه ربما تكان البلوى في بول الحمار اكثر لانه يبتر ش
فيصيب الثياب ومع ذلك لا يعفى اكثر من قدر الدرهم وكذلك بول الآدمي
ورد بان الضرورة لو لم تقبل في مقابلة النص لما قال ابو حنيفة بخفة
نجاسة بول ما يوكل لحمه لانه منصوص بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا
البول الحديث واجيب بانه لم يقل بذلك للضرورة والبلوى بل
للتعارض بحديث العرنيين وقوله بخلاف بول الحمار جواب عما يقال

الضرورة

الضرورة في بول الحمار كالضرورة في روثه وقد قلم بتغليظه وجهه انا
لا نسلم ذلك لان الارض تتشفه فلا يبقى على وجه الارض منه شيء يتأتى
الحكم بجلوده الروث والجواب ان الضرورة انما تحقق بالبعض لو قد اثرت
في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكفي مؤنتها بذلك التخفيف فلا
يخفف في نجاستها ثانيا الحاقا للروث بالعذرة فان الحكم فيها
كذلك بلا تفاوت ولا فرق بين ما كول اللحم وغيره عند العلماء
الثلثة رحمهم الله وذكر رحمه الله فرقا بينهما فوافق ابا حنيفة
رحمه الله في غير الماكول ووافقهما في الماكول فانه قاس الخارج من
احد السبيلين بالخارج من السبيل الاخر الخارج من السبيل الاخر وهو
البول يختلف باختلاف كونه ما كول اللحم وغيره فكذا الخارج من
هذا السبيل قوله وعن محمد ظاهر وقوله وفاسوا عليه طين نجارا
يعني قال المشايخ لا يكون الكثير الفاحش منه ما بقيا وان كان
مختلطا بالعذرات وعند ذلك اي عند دخوله في التقدير رجوعه
عن الرواية المشهورة عنه في الخف انه لا يطهر بالدلك بالارض بروى
قال واذا اصابه بول الفرس لم يفسده حتى يفحش كل واحد من ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في هذه المسئلة على اصله في بول ما يؤكل
لحمه فان الفرس ما كول عندهما وبول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة مخففة
عند ابي يوسف لا يمنع حتى يفحش وطاهر عند محمد لا يمنع وان فحش واما
ابو حنيفة فانه يجزم اكله وجعل بوله نجسا مخففا للتعارض كالانار
وهو حديث العرنيين وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول
الحديث واعترض بان التعارض انما يخفف اذا جعل الناسخ والمنسوخ في حديث
العرنيين كالة المتقدم لان فيه المثلة فيكون منسوخا ولا تعارض بين
الناسخ والمنسوخ سلمنا ان بينهما تعارضا والكراهة في بول ما يؤكل لحمه
والفرس عنده غيرها كول والكراهة فيه كراهة التحريم فيكون بوله نجسا
مغلظا واجيب عن الاول بان الكلام في عبارته وفي عبارته

تعارض فترجح جانب العبارة ويتحقق التعارض وهو فاسد لان اشتمال
القصر على المثلة يدل على ان العبارة منسوخة فلا تعارض وبان اشتمال
المثلة لا يدل على انتساخ طهارة بول ما يؤكل لحمه لانهما حكمان مختلفان
فلا يلزم من انتساخ احدهما انتساخ الاخر وهو ايضا فاسد لان حديث
العرنيين الدال على طهارة بول ما يؤكل لحمه اما ان يكون منسوخا او لا
فان كان الاول انتفى التعارض وان كان الثاني لم يثبت نجاسة بول ما يؤكل
لحمه بقوله عليه السلام استنزهوا البول عنده ولا مر بغلانر والنزاهي
بان حرمة الغرس عنده لم يكن لنجاسة بل نحرزا عن تقليل مادة الجهاد
وكان لحمه طاهرا عنده ولهذا قال بطهارة سرقين وهذا يلزم منه
الانقطاع لان اول الكلام مبنيا على ان بول غير ما كول اللحم عندنا نجس
غليظ فاذا ورد عليه ما ذكر قيده بكون الحرمة للنجاسة وقد عرفت بطلان
ذلك في اصول الفقه والعصوبة التفصي عن عهدة هذا المقام ذهب
بعض المحققين الى ان المراد بتعارض الاثار التعارض في لحمه فانه روي
انه عليه السلام نهى عن لحوم الخيل والبغال وروي انه عليه السلام اذن
في لحوم الخيل وهو ان يوجب التخفيف في بوله لانه ما كول ومن وجه فلا
يكون كبول الكلب والحمار والكلام فيه كالكلام فيما قبله لان المبيح منسوخ
كما في الحمار فان صاحبه خرء ملا يؤكل لحمه من الطيور كالصقر والبازي
والحدأة اجزأت الصلوة فيه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
لا يجوز وقد قيل ان الاختلاف في النجاسة بمعنى انه ظاهر عندها وهو المنقول
عن الكرخي نجس عند محمد كالبول وقد قيل في المقدار بمعنى انه نجس بالاتفاق
لكنه خفيفة عند ابي حنيفة غليظة عندها وهو المنقول ابو جعفر
الهندواني ويفهم من لفظ المصنف ان ابا يوسف مع ابي حنيفة رحمه الله
في الروايتين جميعا وهكذا ذكره فخر الاسلام في جامع الصغير وهو
خلاف ما في المنظومة والمختلف فان فيهما ان ابا يوسف مع ابي حنيفة
على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني وقوله هو يقول ان

التخفيف

التخفيف للضرورة على طريقة البهدانة وفخر الاسلام وهو ظاهر ولو
وقع في الاناء قبل ان يفسد لامكان صون الاواني عنه وبه اخذ ابو بكر الاعمش
وقبل لا نفسده لتعذر صون الاواني عنه وبه اخذ الكرخي وان اصابه من دم
السمك ظاهر قوله ليس بدم على التحقيق بل هو ذا ثمن
ودم السمك يبيض ولهذا يحل من غير ذكوة وروى المعلى عن ابي يوسف
انه اعتبر الكثير الفاحش فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر ذلك
ليس بشيء اي بشيء يوجب الغسل على المصلي لانه لا يستطاع الاستتار عنه
لا سيما في مهب الريح وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال اتا
لنرجو من عفو الله او سع من هذا وعن ابي جعفر الهندواني ان قول محمد مثل رؤس
الابر دليل على ان الجانب الاعم من الابر معتبر وغيره من المشايخ قالوا بل كالابعر
للجانبان جميعا لو قع الترجح قال والنجاسة ضربان مرئية وغير
مرئية الحصر ضرورة لدورانه بين النفي والاثبات وذلك لان النجاسة
بعد الجفاف اما ان يكون متجسدة كالغائط والدم او غيرهما كالبول
ونحوه وطهارة الاولى لزوال عينها من غير اشتراط عدد فيه لان النجاسة
حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها وقوله الا ان يبقى من اثره لونه
وراحته ما شق ازالته بلا احتياط في الازالة الى غير الماء كالصابون والاشنان
فان ذلك لا يمنع الجواز وهو استثناء العرض من العين وهو العين فيكون
منقطعا والاصل في ذلك ان ازالة مثل ذلك حرج وهو موضوع وغير اشارة الى
عينها ان ازالت مرة واحدة لا يحتاج الى غسل بعده وقوله وغير كلام اي اختلف
المشايخ كان ابو جعفر يقول بعد زوال عين النجاسة يغسل مرتين لانه التحق
بغير مرئية غسل مرة فيغسل مرتين وطهارة الثانية ان يغسل حتى يغلب
على ظن الغاسل انه قد طهر وكلامه ظاهر وقوله وتأيد ذلك الحديث
المستيقظ من منامه فانه ذكر فيه حتى يغسل ثلثا وقد تقدم وقوله في ظاهر
الرواية احترازا عما روي عن محمد في غير رواية الاصول انه اذا غسل ثلث مرات
وعصر في المرة الثالثة تطهر وفي غير رواية الاصول ايضا انه يكتفي بالغسل مرة

وهذا انما ينعصر بالعصر اما في غيره كالحصير مثلا فان ابا يوسف يقول
يغسل ثلثا ويخفف في كل مرة فيطهر لان التجفيف واجب في استخراج النجاسة فيقوم
مقام العصر اذ لا طريق سواه والخرج موضوع ومحمد يقول لا يطهر ابدا
لان الطهارة بالعصر وهو مما لا ينعصر فصل في الاستنجاء قيل لا بد
منه كالاستنجاء عند ذلك سنن الوضوء وان كان من اقوى سننه لانه ازاد بهذا
الوضوء الوضوء عن الفوم لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء ليس
بسنة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى بدأ بالوضوء عن الفوم هكذا جاء عن بعض
الصحابة فانه كان يقرأ يا ايها الذين امنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة
واقول انما ذكره ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فذكره ههنا
اسنب وفي المغرب نجا واستجا اذا اخذ الحجر واصله من النجوة وهو المكان المرتفع لانه
يستتر بها وقت قضاء الحاجة ثم قالوا الاستنجاء اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج
من البطن او غسل فسنة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه والمواظبة
مع الترك دليل السنة ويجوز بالحجر وما يقوم مقامه من المدر واللبد
القطن وغيرها في النقية وكيفية ان يمر الموضع حتى ينقيه لان الانقاء هو
المقصود فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي لا بد
من الثلثين لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي ايوب الانصاري ويستنجي
بثلثة احجار امر والامر للوجوب فالحديث يدل على وجوبه بكيفية معلومة ولنا
ما روى ابو هريرة رضي الله عنه من قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل
فحسن ومن لا فلا حرج وهو يدل على نفي الوجوب والعدد كما ترى فليوتر والايتار
يقع على الواحد وقال ومن لا فلا حرج نفى الحرج عمن ترك الاستنجاء اصلا
فدل انه لا يفترض ومما رواه مترود الظام فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز
بالاجماع فلا يصح الاستدلال به ويحمل الامر على الاستحباب توفيقا بين الحديثين وقوله
بالماء افضل بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام كانوا يتبعون
الحجارة الماء يعني اهل قباء قوله ثم هواى غسله بالماء ادب لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يستنجي بالماء مرة ويتركه اخرى وهذا حد الادب وقوله

بعد

هو سنة في زماننا لان اهل الزمان الاول كانوا يبعرون بعرا واهل زماننا يثلطون
ثلطا هكذا روى عن الحسن البصري وقوله الا اذا كان موسوسا بالكرة والوسوسة حديث النفس وانما قيد به لان موسوسا لا نجاسة بما في خبره فيقدر بالثلث
في حق كافي غير المرئية لان البول غير مرئي والغائط لا يراه المستنجي وكانت
بمنزلة البول وقيد بالسيلان اعتبارا بالحديث الذي ورد في ولوغ الكلب
وقوله ولو جاوزت النجاسة مخرجها قيل بان يتلطخ نفسه وما حوله من موضع
السرجين لم يجز الا بالماء وفي بعض نسخ المختصر الا بالمائع وقوله وهذا يفيد قوله
لا بالماء ولا بالمائع يحقق اختلاف الروايتين عن ابي يوسف في تطهير العضو
بغير الماء يعني قوله لا بالماء يدل على ان ازالة النجس الحقيقي عن البدن لا يجوز
الا بالماء وقوله لا بالمائع يدل على ان ازالته يجوز بالمائع الذي يكون بمنزلة النجاسة
وقوله على ما بيناه اي في اول باب الانجاس وقوله وهذا اي الذي قلنا من
اشتراط المائع اذا جاوزت النجاسة مخرجها لان المسح غير مزيل الا الكثير
في موضع الاستنجاء بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتعدى
الى غيره فلا يجوز الا بالماء او المائع وقوله ثم يعتبر المقدار المائع ظاهر وقوله
اعتبارا بسائر المواضع يعني ان في سائر المواضع قدر الدرهم عفو فاذا زاد
عليه يكون ما نعا فكذا في موضع الاستنجاء والباقي ظاهر كتاب الصلوة
قد تقدم في اول الكتاب وجه تقديم الصلوة على سائر المشروعات
بعد الايمان وهو في اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان
المعهودة والاتصال المخصوصة وسميت بالصلوة لاشتمالها على معنى الدعاء
فهي من المنقولات الشرعية وسبب وجوبها او قتها والامر طلب اداء ما وجب
في الذمة بسبب الوقت وقد ذكرنا وجه ذلك في التقرير وشرائطها الطهارة
وستر العورة واستقبال القبلة والوقت والنية وتكبيرة الافتتاح فان
قلت جعلت الوقت سببا فكيف يكون شرطا قلت هو سبب الوجوب وشرط
الاداء واركانها القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخرة مقدار
التشهد وحكمها سقوط الواجب بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود

في الاخرة وهي فريضة ثالثة وشريعة ثابتة عرفت فرضيتها بالكتاب
وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى فانه يدل على فرضيتها وعلى كونها لانه امر بحفظ جميع معنى الصلوة
وعطف عليها الصلوة الوسطى واقل جمع يتصور معه وسطى هو الاربع
وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى فرض على كل مسلم
وسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات وهو من المشاهير بالاجماع فان
الامة قد اجتمعت من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
على فرضيتها من غير نكير منكر ولا رد فمن انكر شيئا منها كفر بلا خلاف

باب المواقيت

المواقيت جمع ميقات ما وقت به اى قدر من الزمان
كوقت الصلوات ومكان كوقت الاحرام وانما ابتداء ببيان الوقت لانه
سبب للوجوب وشرط للاداء وكان له جهتان في التقديم وقدم من بينهما
وقت الفجر لانه تتفق عليه من اوله واخره وكان صلوة الفجر اول من صليها
آدم عليه السلام حين اهبط من الجنة واظلم عليه الدنيا وجن عليه
الليل ولم يكن يرى قبل ذلك فخاف خوفا شديدا فلما اشرق الفجر صلى
ركعتين شكرا لله تعالى فالركعة الاولى للنجاة من ظلمة الليل والثانية شكر
الرجوع ضوء النهار فكان ذلك سببا لكونهما ركعتين وفرضت علينا فلما
كانت اول صلوة صلاها الانسان قدمها في الذكر واول وقتها اذا طلع
الفجر الثاني اى الفجر الصادق وهو البياض المنتشر في الافق واحتراز عن
الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء ويعقبه ظلام وتشبيه
العرب ذنب السرحان واخر وقتها ما لم تطلع الشمس فبقي هذا من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لان قوله ما لم تطلع الشمس بيان اول
من وقت طلوع الفجر الى طلوع الشمس وليس بمراد بل المراد قبيل طلوع
الشمس وهو جزء من جميع الوقت وحديث جبريل عليه السلام هو ما روى
ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال امتى جبريل عليه
السلام عند البيت مرتين وصلى بي الظهر في اليوم الاول حين زالت الشمس

وصار ظل كل شيء مثله بالمشاكلة وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه
وصلى بي المغرب حين غابت الشمس وصلى بي العشاء حين غاب
الشفق وصلى بي الفجر حين طلع الفجر وصلى بي الظهر في اليوم
الثاني حين زالت الشمس وصار ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر
صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب حين غربت الشمس لوقته
بالامس وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل او قال نصف الليل وصلى
بي الفجر حين طلع الفجر واسفر وكادت الشمس ان تطلع ثم قال جبريل
يا محمد هذا وقتك ووقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين
الوقتين واعترض بان قوله ما بين هذين الوقتين يقتضي ان لا
يكون لاول ولا لآخر وقتا وذلك خلاف المطلوب واجيب بانه لو اقتضى
ذلك كان الصلوة فيهما واقعة في غير الوقت فلم يكن تعليما للوقت و
انما معناه ليس الوقت مختصرا فيهما بل ما فعلنا بيان للحاضرين
وما بينهما وقت ايضا فكان الفعل بيانا للطرفين والقول لما بينهما
وقوله ولا تعتبروا بالفجر الكاذب ظاهر وقوله اذا زالت الشمس قيل اصح ما
قيل في موقف الزوال قوله محمد بن شجاع الثلجي اغرز خشبة في مكان مستو
ويجعل على طرف الظل منه علامة فما دام الظل ينقص من الخط فهو قبل
الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينقص فهو ساعة الزوال التي هي عبارة
عن فيئ الزوال واذا اخذ الظل في الزيادة فقد علم ان الشمس قد
زالت كذا في المبسوط وفي المحيط فاذا اخذ الظل في الزيادة الشمس
قد زالت فخط على رأس موضع الزيادة ويكون من رأس الخط الى العود
فيئ الزوال ثم هو مختلف باختلاف الامكنة والاوقات حتى قيل انه في
اطول ايام السنة لا يبقى بمكة وفي ذلك الوقت ظل على الارض وكذا
بالمدينة تأخذ الشمس الحيطان الاربعة وذلك الفيئ غير معتبر في التقدير
بالظل بل المعتبر ما سواه وقوله واخر وقتها عند ابي حنيفة اذا
صار ظل كل شيء مثليه اعلم ان الروايات عن ابي حنيفة اختلفت

في اخر وقت الظهر روى محمد عنه اذا صار ظل كل شئ مثليه سوى فئ الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذى عليه ابو حنيفة وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار ظل كل شئ مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعى رحمهم الله وروى اسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل شئ مثله سواه خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شئ مثليه وعلى هذا يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر قال الكرخى وهذا اعجب الروايات التى لوافقتها الآثار الاخبار وقوله اخر الوقت اذا صار ظل كل شئ مثليه غير مستقيم لان اخر الشئ منه فاذا صار ظل كل شئ مثليه خرج وقت الظهر عنده وكذا اذا صار مثله عندهما الا ترى الى ما فى المنظومة والعصر حين المرء يبقى ظله قدر ما صار مثليه وقالا مثله وتاويله اخر الوقت الذى يتحقق عنده خروج الظهر بدليل قوله فيما بعد بخلاف وآخر وقت المغرب حين يغيب الشفق ولا شك ان بغيبوبة الشفق يتحقق الخروج وقوله لهما امامة جبرئيل اختلف نسخ الهداية فى بعضها فى اليوم الاول اى امامته للعصر فى اليوم الاول فى هذا الوقت وفى بعضها فى اليوم الثانى اى امامة للظهر فى هذا الوقت وفى بعضها امامة للعصر فى اليوم الثانى اى فى هذا الوقت الذى جعل ابو حنيفة وقت الظهر وهو اذا صار ظل كل شئ مثليه وقوله وله قوله عليه السلام اى ما روى ابو سعيد رضى الله عنه ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم اى ادخلوا الصلوة فى البرد يعنى صلوها اذا سكنت شدة الحر وقوله من فيح جهنم اى من شدة سمومها واشد الحر فى يارهم كان فى هذا الوقت يعنى اذا صار ظل كل شئ مثله وهذا معارض بحديث امامة جبرئيل عليه السلام لان امامته عليه السلام فى صلوة العصر فى اليوم الاول بعد اذا صار ظل كل شئ مثله دليل على خروج وقت الظهر ولا سبيل الى ان يراد بالظهر ذلك على عدم خروجه لان شدة الحر فى يارهم كان فى ذلك الوقت واذا تعارضت الاخبار لا يقتضى الوقت الثابت بيقين بالشك فاول من صلى بعد الزوال ابراهيم عليه السلام حين امر بذبح الولد صلى اربعا

الاول

الاولى شكرا لذهاب غم الولد والثانية شكرا لنزول الفداء والثالثة لرضى الله تعالى حين نودى فرصدقت الرؤيا بالآية والرابعة لصبر ولده على مرة الذبح وكان ذلك سنة تطوعا وقد فرض علينا وقوله واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين اى قول ابى حنيفة فى الرواية المشهورة عنه وقول صاحبيه فعنده اذا صار ظل كل شئ مثليه سوى فئ الزوال دخل وقت العصر وعندهما اذا صار ظل كل شئ مثله واخر وقتها وقت غروب الشمس لقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ذكره فى الصحيحين قبل واول من صلى العصر يونس عليه السلام حين ابحاه الله تعالى من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شكرا تطوعا وامرنا بها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس واخر وقتها مالم يغب الشفق وقال الشافعى وقت المغرب مقدار ما يصلى فيه ثلث ركعات وهو احد قوليه قال الفرالى فى وقت المغرب قولان احدهما انه يمتد الى غروب الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثانى اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضى الوقت وقال فى الحلية قدر ثلث ركعات وعلى هذا ما ذكره المصنف من جهة ليس بكاف واستدل بامامة جبرئيل فى اليومين فى وقت واحد وذلك لان الوقت لو كان ممتدا لم يؤم جبرئيل عليه السلام فى اليومين فى وقت واحد لانه كان يعلم اول الوقت واخره وانتا حديث ابى هريرة اول المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق وما رواه من امامة جبرئيل عليه السلام فى اليومين فى وقت واحد كان للتحرز عن الكراهية لان تاخير المغرب الى اخر الوقت مكروه ثم اختلف العلماء فى الشفق فقال ابو حنيفة رحمة الله تعالى هو البياض فى الافق بعد الحمرة وهو قول ابى بكر وعمر وانس وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله رواه عنه اسد بن عمرو وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنهم وبه اخذ الشافعى رحمه الله عليه

واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الشفق هو الحمرة ولابي حنيفة ما رواه ابو
هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واخر وقت المغرب
اذا اسود الافق ولا يحصل اسوداد الافق الا بعد زوال البياض وما رواه
يعني قوله صلى الله عليه وسلم الشفق هو الحمرة موقوف على ابن عمر رضي الله عنهما
ذكره في الموطاء والموقوف لا يعارض مجة وفيما ذكرنا في الشفق اختلاف الصحابة كما ذكرنا
فيكون يعني كلامه ان التمسك بالحديث فيما اختلفت فيه الصحابة لا يجوز لان عدم التمسك
به او عدم القبول دليل انقطاعه فكيف يجوز التمسك في ذلك بالموقوف على ان السلام
وفيه نظر لانه حين تترك الالزام قبل واول من صلى المغرب شكرا تطوعا
عيسى عليه السلام حين خاطبه الله تعالى بقوله اانت قلت للناس اتخذوني والاية
وكان ذلك بعد غروب الشمس فالاولى ان نفي الالوهية عن نفسه والقائية
لنفيها عن والدته والثالثة لاثباتها الله تعالى وفيه نظر واول وقت العشاء
اذا غاب الشفق واخر وقتها ما لم تطلع الفجر لما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه
صلى الله عليه وسلم وقت اخر وقت العشاء حين بطلع الفجر قال المصنف
رحمه الله وهو حجة على الشافعي رحمه الله في تقديره بذهاب ثلث الليل ووجه ذلك
انه يدل على قيام الوقت الى الفجر وحديث امامة جبريل عليه السلام يدل على ان اخر
الوقت هو ثلث الليل فما رضا واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت الثابت
يقينا بالشك كما تقدم او نقول امامة جبريل عليه السلام لم يكن لنفي ما وراء
وقت الامامة عن وقت الصلوة بل لاثبات ما كان فيه الا ترى انه عليه السلام
ام في اليوم الثاني حين اسفر والوقت يبقى بعده الى طلوع الشمس واذا لم يكن للفجر
بقيتها ما روينا سالما عن المعارض فيكون جعة قبل واول من صلى العشاء موسى
عليه السلام حين خرج من مدين وضل الطريق وكان في غم المرأة وغم اخيه
هرون وغم عدوه فرعون وغم اولاده فلما الجاه الله تعالى من ذلك كله فوزي
من شاطئ الوادي الايمن صلى اربعا تطوعا واخبرنا بذلك وهذه الاقوال التي
ذكرتها عقيب كل صلوة وجدتها في شرح شيخي العلامة قوام الدين الكاكي
رحمه الله منقولة عن ابي الفضل مع زيادات ثقلتها مختصرة واول وقت

الوتر بعد العشاء واخر وقتها ما لم يطلع الفجر عندهما بقوله صلى الله عليه
وسلم صلوها ما بين العشاء المطلوع الفجر وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
وقته وقت العشاء لان الوتر عنده فرض عملا والوقت اذا اجمع بين الصلوتين
الواجبتين كان وقتا لهما جميعا كالغاشية والوقتية فان قيل لو كان
وقت الوتر وقت العشاء لجاز تقديمه على العشاء اجاب بقوله الا انه لا تقدم
عليه عند التذكر يعني اذا لم يكن ناسيا للترتيب وعلى هذا اذا اوتر قبل العشاء
متعمدا اعاد الوتر بلا خلاف وان اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر العشاء لا يعيده
عنده لان النسيان يسقط الترتيب ويعيده عندهما لانه سنة العشاء كركعتي
العشاء ولو قدم الركعتين لم يجز عامدا كان او ناسيا فكذلك الوتر
لما فرغ عن ذكر مطلق الاوقات شرع في بيان الكامل منها والناقص وجعل
لكل منهما افضلا على حدة وقدم الاوقات المستحبة على المكروهة ووجه ذلك
ظاهر ويستحب الاسفار بالفجر اسفر الصبح اضاء ومنه اسفروا بالصلوة اذا
صلاها في الاسفار والمباداة للتعدية قوله ويستحب الاسفار باطلاقه
يدل على ان البداءة والختم بالاسفار هو المستحب وهو ظاهر الرواية وقال
الطحاوي يبداء بالتغليس ويختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة
ووجه الظاهر قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وجد الاسفار
ازيداء بالصلوة بعد انتشار البياض بقرأة مسنونة فان ظهر له حاجة
الى الوضوء بعد الصلوة امكنه ان يتوضاء ويصلي الفجر قبل طلوع الشمس وقال
الشافعي يستحب التعجيل وهو ان يكون الاداء في النصف الاول كالصلوة واستدل
عائشة رضي الله تعالى عنها كانت النساء ينصرفن من الصلوة مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومن مستلفعات بمروطهن ما يعرفن من شدة الغلس قال
المصنف والحجة عليه ما رويناه يعني من حديث رافع بن خديج وهو قوله عليه
السلام اسفروا بالفجر الحديث وذلك لانه هو ذلك واقله الندب وما رواه
حكايت فعل لا يعادل قوله عليه السلام وقوله وما رويه اشارة الى قوله واذا
كان في الصيف ابردبها وذلك لانه يرتجى التعجيل في كل صلوة فاذا ثبت التاخير

في البعض كان بحجة عليه وقوله والابراد بالظهر عطف على قوله الاسفار بالفجر
وقوله لما رويناه يعني ما روي قبل هذا الفصل من قوله عليه السلام ابردوا
بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم فقوله لما رويناه متعلق بقوله والابراد بالظهر
وقوله ولرواية انس كان النبي عليه السلام اذا كان في الشتاء بكر بالظهر
واذا كان في الصيف ابرد بها متعلق بالحالتين جميعا وتأخير العصر في الصيف
والشتاء مما لم يتغير الشمس لما في التأخير من تكثير النوافل لكراهتها بعد العصر
ولهذا كان تعجيل المغرب افضل لان اداء النافلة قبلها مكروه وتكثير النوافل
افضل من المبادرة الى الاداء لاول الوقت والمعتبر تغير القرص وهو انه
تغير بحال لا تحار فيه الابصار اي يذهب الضوء فلا يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة وقوله
هو الصحيح احتراز عن قول سفيان وابراهيم النخعي ان المعتبر تغير الضوء الذي يقع
على الجدران قال شمس الائمة اخذنا بقول اشهل وهو تغير القرص لان تغير الضوء
يحصل بعد الزوال وعما قريب تغير القرص بل وهو ما قيل اذا قام من الشمس الغروب قدر ميل
لم يتغير واذا كانت اقل من ذلك تغيرت وما قبل لا يوضع طشت ماء في الصحراء
وينظر فيه فان كان القرص يبدو والناظر فوقه تغيرت فكان قوله هو الصحيح لبيان
ان تغير القرص فهذا التغير هو الصحيح وتغير الضوء وتغير القرص بتغيرين
لا حزئين لكن يصلي والتأخير الى هذا الوقت مكروه قالوا وانما الفضل في غير
مكروه لانه مأمور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع كونه مأمورا به ويستحب
تعجيل المغرب لان تأخيره يكره لما فيه من التشبه باليهود وفيه نظر لان كل ما يكون تأخيرها
مكروها لا يستلزم ان يكون تعجيلها مستحبا لجواز ان يكون مباحا الا يرى ان تأخير العشاء
الى النصف الاخير مكروه ولا يلزم من تركه الاستحباب لان التأخير الى نصف الليل مما
عليه ما يجيء والجواب ان التأخير مكروه لما فيه من التشبه باليهود وما فيه التشبه باليهود
فتركه مستحب لان الاباحة فيه قد يفضي الى المساهلة وما ذكر في النهاية وغيره
في جواب هذا السؤال مبنيا على امر الضدين او النقيضين لا يخفى على فطن تأمل قوله
وقال صلى الله عليه وسلم لا يزال امتي بخير ما عجلوا المغرب وأخروا العشاء دليل
منقول على استحباب تعجيل المغرب ومعناه لا يزال امتي على خير مدة تعجيلهم المغرب وقد

النهاية

التمسك ان الشرع رتب استمرار الخير على تعجيل المغرب والمباح لا يترتب على
فعله خير شرعي واعترض على المصنف رحمه الله في تأخير الحديث عن الدليل المحفظ
واجيب بانه فعل ذلك لان الحديث فيه دلالة على تأخير العشاء فكره الفصل بينه
وبين المدلول بدليل عقلي وليس ببعيد فان قلت روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قرأ سورة الاعراف في صلوة المغرب وذلك يدل على ان التأخير ليس بمكروه
اجيب بان ذلك ليس مما نحن فيه فانه كلامنا فيما اذا اقترن وقت الكراهة ثم شرع
والذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من باب المد والمد من اول الوقت
الى آخره معفو فيه ظهر فساد استدلال عيسى ابن ابان على جواز التأخير ويستحب
تأخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي
لاخرت العشاء الى ثلث الليل وظرف بالفرق بينه وبين قوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك فانهما على نسق واحد وذلك اثبت السنية وهذا اثبت
الاستحباب واجيب بانا لا نسلم انهما على نسق واحد بل في حديث السواك ينتفي الامر
بانتفاء المشقة فاذا انتفت لا امر به وكان مقتضاه الوجوب ثبت ما دون الوجوب
وهو السنة وفيما نحن فيه المنفي للمانع هو التأخير ونفي التأخير لم يكن الا الندب
بل المذهب والاستحباب وكان فيه اي في التأخير قطع السمر المنهي بعده واشار حديث
كان يصلي العشاء ثم ينام الى ان قال عليه السلام لا سمر بعد العشاء والمعنى فيه ان يكون اختتام
الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتداء الصحيفة بها بقوله تعالى ما يحصل من الثواب
قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فوله وقيل في الصيف يعجل
يعني يستحب تأخير العشاء الى ثلث الليل شتاء وصيفا وقيل في الصيف يعجل
كيلا يتعطل الجماعة والتأخير الى نصف الليل يعني في الشتاء والصيف قال
في النهاية في الشتاء وفيه نظر لانه لو كان ذلك لكان في الصيف مكروها وليس
كذلك لان دليل الاباحة وهو ذكره بقوله لان دليل الكراهة تقليل الجماعة
رضه دليل التدبير وهو قطع السمر بواحدة اي بالحلية مشترك بينهما فيثبت
الاباحة فيهما واما الى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر
قبله اي قبل النصف الاخير يعني ان الاباحة في آخر النصف الاول انما ثبت لمعارضة

دليل الندب وهو قطع السمر لدليل الكراهة وهو تقليل الجماعة وفي النصف الاخير لم يوجد دليل الندب اصلا لانقطاع السمر من قبل لان الغالب ان لا يكون في النصف الاخير سمر فثبت الكراهة لبقاء دليلها سالما عن المعارض واعترض بتعجيل الفجر في اول الوقت فانه مباح ودليل الكراهة وهو تقليل الجماعة سالم عن معارضة دليل الندب وأجيب بان المعارض هناك موجود ايضا وهو قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية فان المسارعة الى العبادة بعد وجود السبب مندوب اليها الم يكن في التاخير معنى تكثير الجماعة فكان فيه تعارض دليل الندب وهو المسارعة الى العبادة مع دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة فيثبت الاباحة لذلك بخلاف تأخير العشاء الى النصف لانه فيه دليل كراهة سالم عن معارضة دليل الندب اصلا لانه لم يرد في المسارعة الى العبادة ولا تكثير الجماعة لانقطاع السمر قبله ويستحب في الوتر لمن لا ألف صلوة الليل تأخير الى آخر الليل فان لم يثق بالانتباه أوتر قبل النوم وهو ظاهر وقوله واذا كان يوم غيم يعني هذا الذي قلنا من بيان الاستحباب فيما اذا كانت السماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فالضابط العين معي العين يعني كل ما فيه عين يتجلى كالعصر والعشاء وما عداهما كالفجر والظهر والمغرب يؤخر والمراد وجه تعجيل العصر والعشاء فاذكره في الكتاب وكذلك وجه تأخير الفجر قوله لان تلك المدة مديدة يعني ان ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة مديدة فيؤمن ان يقع الاداء وقت طلوع الشمس واما تأخير الظهر فلان التعجيل في يوم الغيم لم يؤمن ان يقع قبل الوقت وكذلك تأخير المغرب وروي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تأخير في الكل لما ذكره في الكتاب **فصل في الاوقات التي** يكره فيها الصلوة لما فرغ من بيان ما احد قسمي الوقت شرع في بيان القسم الاخر والمقصد الفضيل بالكره مع ان فيه ذكر ما لا يجوز فيه الصلوة اعتبارا للغالب قوله لا يجوز الصلوة اعلم ان الفرايض لا يجوز عندنا في هذه الاوقات وكذا النوافل في بعض الروايات وعند الشافعي يجوز الفرايض في هذه الاوقات في جميع البلدان ويجوز النوافل

عنده فيها بمكة قوله لا يجوز الصلوة ان اراد بها الفرض والنفل جميعا يشكل الالف واللام للجنس لزمه ان لا يجوز النفل واذا تم يجوز فاشرع فيه وافسده لم يجب عليه قضاؤه ذكره شيخ الائمة في اصوله بلا ذكر خلاف والفرقا شيء في الجامع الصغير عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف وان اراد به الفرض وحده وان النفل جائز تركه لم يستقيم جعل الحديث حجة على الشافعي في تجويز النوافل فصاحب النهاية جعل اللام للجنس متناولا للفرض والنفل واجاب عن ورود النفل وجوز قضاءه بالشروع بان معنى قوله لا يجوز فعله شرعا فاما الشروع لزمه كما يقول لا يجوز مباشرة البيع الفاسد اما المباشر وقبض المبيع تثبت الملك ويلزم عليه ان يكون عدم الجواز في الفرايض والنوافل بمعنى اخر فانه يحمله فيهما من قبيل نهي يقتضي القبح لمعنى في غير مجاور به جميعا وذلك يقتضي الكراهة كما عرف في اصول الفقه وغيره جعل اللام لتوقيت مخصوص وهو الفرض وقال صحيح لو صلى النوافل في الاوقات الكراهة جاز ويكره ونقل ذلك عن الكرخي وكابيجابي ويلزمه ان لا يكون جعل الحديث حجة على الشافعي مستقيما ذكرنا انفا يقال المراد بقول المصنف لا يجوز الصلوة الفرض والنفل جميعا على الشافعي الحديث فانه قال نهانا ان نصلي والمراد بالصلوة الفرض والنفل جميعا والدليل يجوز ان يكون اعم من المدلول لانا نقول ان كان المراد بالنهي عدم الجواز في النفل والفرض جميعا لزم عليه ما نقله عن الكرخي وكابيجابي وان كان الجواز مع الكراهة فيهما لم يكون الحديث حجة لنا على الشافعي الا اذا ثبت ان اصحابنا يقولون بالجواز مع الكراهة فيهما وهو يقول بالجواز بلا كراهة ولم اطلع على ذلك فيما وجدته من الشروح وان كان عدم الجواز في الفرض والجواز مع الكراهة في النفل لزم اشتراك معنيي اللفظ الواحد من اراد من الكلي الحكاية وهو غير جائز والظاهر ان المراد عدم الجواز في الفرض والنفل على بعض الروايات كما ذكرنا ولا يلزم ما نقل عن الكرخي وكابيجابي لانه اجتهاد خلافه والله اعلم واذا ظهر لك ما قررنا يتبين ان النسخة الصحيحة هو ان يقال حجة على الشافعي في تخصيص الفرايض ونسخه لانه هو الذي يفيد ما ذكرنا من مذهبه وان كان فيه اغلاق وزاحه

وهو ما وقع في بعضها من قوله في تخصيص الفرائض والنوافل في مكة وفي بعضها
في التخصيص بمكة وفي بعضها لم يذكر النوافل بحجة الشافعي قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو مطلق
وفي تخصيص مكة ما روى ابو ذر النهي عن الصلوة في هذه الاوقات مؤولا بقوله
لا يمكه والجواب عن الاول ان البيع والحائض اذا اتصل بهما حصل الحائط متأخرا وقد عرف
في الاصول والثاني ان هذه الزيادة لم تثبت لانها شاذة او ان معناه ولا يمكة كما في
قوله رجم الاخطاء اي ولا خطاء ثم اختلف العلماء في كراهة تعاقب الذي تجعل الصلوة
عندهم قال في الاصل اذا ارتفع الشمس قدر رمح او بحين قال الفضلي ما دام الانسان
يقدر على النظر الى قرص الشمس فالشمس في الطلوع فلا يصح الصلوة فاذا عجز عن النظر
لحلت وقوله حين تشقيق بصفي ما قيل التخصيص بالثلثة بعيد لان الحصار وقد
ذكر الاصحاب غيرها من الاوقات كما يكره فيها الصلوة وذلك يستلزم ابطال العدد
المنصوص عليه شرعا واجيب بان غيرها ليس بمعناها لانه يجوز قضاء الفوائت وصلوة
الجنازة وسجدة التلاوة فيها بخلاف الثلثة المذكورة فان ذلك لا يجوز فيها واذا
كان المعنى مختلفا لا يلزم لا بطال بل يكون كل واحد منهما قائما بنفسه على حدة فاما
الثلاثة المذكورة فدليل حديث عقبة رضي الله عنه واما غيرها فيجاب في الكتاب
من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر
حتى تغرب الشمس وكذلك غيرها وقوله وحجة على قول ابي يوسف في اباحة النفل
يوم الجمعة روى عن ابي يوسف انه قال لا بأس بالصلوة وقت الزوال يوم الجمعة
بحديث ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة في نصف
النهار الا يوم الجمعة واجيب بانه منقطع او معناه فلا يوم الجمعة كما تقدم في حجة
الشافعي رحمه وقوله ولا صلوة جنازة معطوف على اول الكلام وقوله لما روينا
يعني قوله وان تقبر موتانا وقوله ولا سجدة تلاوة لانها في معنى الصلوة في انها
يشترط لها ما يشترط للصلوة يعني لما كانت في معنى الصلوة كانت داخلة تحت النهي
عن الصلوة في قوله ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيهن
فان قيل لما يالها لم تلحق بها في قوله عليه السلام لا من ضحك منكم فهقهة فليعد

الوضوء والصلوة جميعا فينتقض وضوء الضاحك في سجدة التلاوة كما في الصلوة
اجيب بان اللام في قوله فليعد الوضوء والصلوة للعهد التي وجدت فيه الفهقهة
لا للجنس والمعهودة صلوة ذات تحريمة وركوع وسجود والسجود المجرد ليس
في معناه من كل وجه فلا تلحق به واما النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
فلئلا يقع التشبه بالصلوة بعبدة الشمس والسجود المجرد يحصل به ذلك
فكان في معناه فالحق به كذا في الشروح ولو قيل لانها في معنى الصلوة من
حيث وقوع التشبه به بعبدة الشمس وقوعه بالصلوة فدخلت تحت نهي
ورد عن الصلوة لذلك كان اخصر واحكم وقوله الا عصر يومه عند الغروب
مستثنى من قوله ولا عند غروبها وقوله لان السبب هو الجزء القائم من
الوقت فتقدم ان سبب الصلوة اوقاتها ولكن لا يمكن ان يكون كل الوقت
سببا لانه لو كان كله سببا لوقع الاداء بعده لوجوب تقدم السبب بجميع اجزائه
على المسبب فلا يكون اداء وليس له دليل يدل على قدر معين منه كالربع والخمس
او غيرهما فوجب ان يجعل بعض منه من الوقت سببا واقل ما يصلح لذلك
الجزء الذي لا يتجزى والجزء السابق لعدم ما يرجحه اولى فان اتصل به
الاداء تعين لحصول المقصود وهو الاداء وان لم يتصل انتقل الى الجزء
الذي يليه وبه الى ان يتضيق الوقت ولم يتقرر على الجزء الماضي لانه لو تقرر
كان الصلوة في اخر الوقت قضاء وليس كذلك لما سنذكر الجزء الذي يلي
الاداء هو السبب او الجزء المضيق او كل الوقت ان لم يقع الاداء فيه لان
الانتقال من الكل الى الجزء كان لضرورة وقوع الاداء خارج الوقت على
تقدير سببية الكل وقد زالت بخروج الوقت فيعود كل الوقت سببا ثم
الجزء الذي يتعين سببا يقتصر صفته من الصحة والفساد فان كان صحيحا
بان لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كالظهر مثلا وجب
المسبب كاملا فلا يتأدى ناقصا واذا كان فاسدا اي ناقصا بان يكون
منسوبا الى الشيطان كالعصر ناقص وقت الاصفرار وجب الفرض بر ناقصا
فيجوز ان يتأدى ناقصا لانه اداه كما وجب بخلاف غيرها من الصلوات

الواجبة باسباب كاملة فانها لاتقضى في هذا الوقت لان ما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا وقد ذكرنا ذلك في الانوار والتقرير مستوفى في بحوث الله تعالى
وتاييده واذا عرف ذلك فقوله لان السبب الجزء القائم من الوقت فيه
تسامح لان السبب اما اول جزء او الذي للاداء او الجزء المتحقق وكل الوقت
عند خروجه كما عرف في الاصول واما قوله فالمودى فما خر الوقت قاض
فقال صاحب الكافي انه مشكل لانه مؤد باعتبار بقاء الوقت وايضا يلزم
على تقريره جواز قضاء العصر في هذا الوقت لان الجزء القائم من الوقت
ناقص فيجب بالعصر ناقصا فينبغي ان يجوز كعصر يومه والجواب
عن الاول ان كلامه فيما آخر العصر الى الغروب ولا شك ان السبب في حقه
وهو الجزء القائم من الوقت وهو المعتبر عنه بالجزء المضيق وعن الثاني
بان الجزء اذا تعين للسببية بحيث لا ينتقل الى غيره كان التاخير عن ذلك
للواجب بالاقتراء في قوانين الشرع كالجزء الاخير من الوقت في الصلوة الجزء
الاول من اليوم في الصوم هكذا ذكر شيخي العلامة عبد العزيز رحمه الله وورد
عليه بان الفوات بالتفويت عن الجزء الاخير من الوقت انما هو باعتبار
خروج الوقت لا باعتبار اصابة تعينه للسببية وكذلك عن الجزء الاول
من اليوم لان وقت الصوم كل النهار واذا فات البعض فات الكل واقول
في الجواب عن السؤال ان كل ما كان سببا للوجوب فهو شرط للواجب
ولا يمكن ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان في الاداء في الوقت تقديم
المشروط على الشرط وهو باطل لتقدم المسبب على السبب فلا بد وان يكون
الجزء القائم اذ لو كان الجزء الماضي كان المصلي في اخر الوقت قاضيا الفوات
شرط الاداء وعن الثالث بان قوله بخلاف غيرها من الصلوات يتناول
العصر الفائتة لان العصر الفائتة غير عصر يومه لا محالة وقد قال
لانها وجبت كاملة وكل ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا غير انه لم يذكر
وجه وجوبها كاملة ووجهه ما ذكرناه فان والمراد بالنفي المذكور
في صلوة الجنازة يعني ان المراد بالنفي المذكور في صلوة الجنازة

المضيق
بيان

وبحرة

وسجدة التلاوة بقوله ولا يجوز صلوة جنازة ولا سجدة تلاوة
هو الكراهة يعني بنفي عدم الجواز بخلاف الفرائض في هذه الاوقات
الثلاث سوى عصر يومه فان قوله لا يجوز الصلوة عند طلوع
الشمس الى اخره مجرى على حقيقة عدم الجواز فان قلت فعلى هذا
يكون ح قوله لا يجوز مستعملا في عدم الجواز بالنسبة الى الفرائض وفي
الكراهة بالنسبة الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وهو جمع بين
الحقيقة والمجاز قلت يقدر الفعل في المعطوف بمعنى الكراهة حتى
يكونان مرادين بلفظين ولا محذور فيه فان قلت فما ذا يفعل بالدليل
وهو قول عقبة رضي نهانا فانه بمعنى عدم الجواز وبمعنى الكراهة حينئذ
قلت حكاية فعل فجاز ان يكون النهي مكررا في معنى عدم الجواز مرة و
في معنى الكراهة اخرى واما قوله لا يجوز الصلوة متنا وكذا للفرض
والنفل فانما يستقيم على غير ظاهر الرواية وهو ان النفل ايضا لا يجوز
في هذه الاوقات كما تقدم واما على ظاهر الرواية غير مستقيم لانه اذا شرع
في التطوع في هذه الاوقات وجب عليه القضاء ولو مضى عليه خرج عما وجب
عليه بالشروع ذكره في نوادر المبسوط وكذا لو قطعها واداها في وقت
اخر مكروه مثله جاز وكانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد وانه لا يجوز قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس
وبعد العصر حتى تغرب الشمس لما روى انه عليه السلام نهى عن ذلك
والحديث في الصحيحين واستشكل بانه غيا الكراهة الى الطلوع والغروب
وحكم ما بعد الغاية بخلاف مخالف ما قبلها وههنا ليس كذلك لانها
ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب الى اداء المغرب والجواب
انه تثبت بمفهوم الغاية وهو غير لازم على ان المخالفة ثابتة اذ الكراهة
بعد الطلوع والغروب بمعنى آخر والحق ان يقال معناه حتى يؤخر طلوع
الشمس وحتى يتغير للغروب فانه لو كان على حقيقة كانت الكراهة
لمعنى في الوقت وهو خلاف مراده وقوله ولا بأس بان يصلي في هذين

الوقتين بعد الفجر والعصر الفوائت وسجدة التلاوة ويصلي على
الجنازة لان الكراهة لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به وما كان
لحق الفرض لا يظهر في حق حقيقة الفرض فان شغل الوقت بحقيقة الفرض
اولى من شغله بحقه فلا يظهر في حق الفرائض وما هو بمعناها في الوتر
لعينه كسجدة التلاوة فانها تجب لعينها لكون وجوبها غير موقوف على
فعل العبد بدليل وجوبها بالاستماع فصارت كالفرائض وكذلك صلوة
الجنازة لكون وجوبها غير موقوف على فعل العبد وظهرت في حق المنذور
وركعتي الطواف وفي الذي شرع فيه ثم افسده لتعلق وجوب المنذور بسبب
من جهته اي جهة الناذر بكالة المنذور عليه لان جهة الشرع فكان
كصلوة شرع فيها تطوعا وكان الوجوب لغيره وهو حق الطواف الحاصل
بفعله فكان كالنفل ولصيانة المؤدى لئلا يلزم ابطال العمل واذا ظهرت
في حق المنذور الواجب وركعتي الطواف والفاسد بعد الشروع الواجبين
فلان يظهر في حق النوافل اولى وقوله لا لمعنى في الوقت تأكيد لقوله لحق
الفرض وفيه اشارة الى الفرق بين النهي الوارد في هذين الوقتين
والوارد في الاوقات الثلثة المذكورة بان ذلك لمعنى في الوقت وهو كونه
سوبا الا الشيطان فتظهر في حق الفرائض والنوافل وغيرها وهذا
لمعنى شغل الفرض وشغله بالفرض التقديري اولى من الشغل دون الفرض
الحقيقي فظهر في حق النفل دون الفرض فان قيل ركعتا الطواف واجب
عندنا على ما يجيء في كتاب الحج فوجوبه من جملة الشرع بعد الطواف
كوجوب سجدة التلاوة بعد التلاوة فينبغي ان تؤديهما كسجدة التلاوة
في هذين الوقتين وعذره بان الموجوب لختم الطواف ينتقض بسجدة
التلاوة فان وجوبها للتلاوة وهي فعل ايضا فالجواب ما اشرنا
اليه ان سجدة التلاوة قد تجب بتلاوة غيره اذا سمعه من غير قصد
وكذلك ركعتا الطواف وقوله يكره ان يشتغل ظاهر قوله ﷺ حرصه
على الصلوة يعني ان الترك مع الحرص على احراز فضيلة النفل دليل

الكراهة

الكراهة وكذلك قوله ولا يتنفل بعد الغروب ظاهر والمعنى في النهي
في هذه الاوقات كالنهي بعد الفجر وبعد العصر كانه ليس لمعنى في الوقت
بل لحق ركعتي الفجر ليصير الوقت كالمشغول بهما وبالمبادرة الى اداء المغرب
فانها فيه سنة ولنفي التشاغل عن استماع الخطبة فلا يظهر في حق
الفرائض فكان الحاصل ان ما كان النهي فيه لمعنى في الوقت اثر في الفرائض
والنوافل جميعا وما كان لمعنى في غيره اثر في النوافل دون الفرائض
ايضا وما هو في معناه **باب الاذان** لما كان الاذان اعلاما
بدخول سبب الصلوة ناسب ان يذكر عقيبه والاذان في اللغة الاعلام
قال الله تعالى واذان من الله تعالى ورسوله اي اعلام وفي
الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب
شرعيته ابتداء رؤيا جماعة من الصحابة منهم عمر رضي الله عنه نزول
الملك من السماء وتعليمهم الالفاظ المخصوصة وبقاؤه دخول
وقت الصلوة المكتوبة وصفته ما ذكره في الكتاب وقول
عامة المشايخ انه سنة للصلوات الخمس والجمعة وذكر الجمعة لدفع
وهم من يقول ان الاذان لها كصلوة العيدين بجامع انها يتعلقان
بالامام والمصر الجامع والا فهي داخلة تحت الخمس وقوله للنفل المتوارث
يعني ثبت متواترا ان رسول الله عليه السلام اذن للصلوات الخمس
والجمعة دون ما سواها من الوتر وصلوة العيدين والخسوف
والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة والسنن والنوافل وقال
بعض مشايخنا انه واجب لما روي عن محمد رحمه الله اهل بلدة في
الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة قوتلوا والقتال انما يكون على
ترك واجب دون السنة والجواب انه قال ذلك لانه وان كان
سنة الاذان تركه بالاصرار يخشى ان يفضي بالدين فيلزم القتال وصفة
الاذان اي كيفية معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء في
ذلك الملك فقيل نزل به جبريل عليه الصلوة والسلام وقيل كان غيره

قوله وكا ترجيع فيه وهو اى الترجيع ان يرجع وهو ظاهر قوله قال الشافعي
فيه ذلك اى في كلمات الاذان الترجيع وقوله لحديث ابي محذورة ظاهر القوله
فظنه ترجيعا ذكره لاظهار ان الشيخين عدم امره بذلك لحكمة رويت في
قصة وهي ان ابا محذورة كان يبغض رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
الاسلام بغضا شديدا فلما اسلم امره رسول الله عليه السلام بالاذان
فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته حياء من قومه فدعاه رسول الله
عليه السلام وعلمه اذانه وقال له ارجع وامدد بها صوتك اما ليعلمه
الله لاحياء من اطلق اولبزيده محبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم تبكريب
كلمات الشهادة وقوله لان بلالا روى ان بلالا رضي الله عنه اذن لصلوة
الفجر فلما قام هاجاله بابا بجرة عائشة رضي الله عنها فقال الصلوة يا رسول
الله فقالت عائشة الرسول نائم فقال بلال الصلوة خير من النوم
فلما انتبه اخبرته عائشة رضي الله عنها واستحسن رسول صلى وقال
له اجعله في اذانك وقوله وخص الفجر ظاهر وقوله ثم هو حجة على
الشافعي وقوله انها فرادى فانه يقول يشفع الاذان بوتر الاقامة
لحديث انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا بذلك
قلنا المعتمد ما فعل الملك النازل والمشهور رفيه النكرار ومعنى حديث
ازل ان يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد بدليل ان في الاقامة قد قامت
الصلوة وهو شفوع كلمة وتر صوتا وروى ان علياً امر مؤذنا
بوتر الاقامة فقال اشفعها لا اتركك وقوله ويترسل في الاذان
بيان السنن التي فيه وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان وما يرجع
الى صفات المؤذن فالاول هو ان يأتي به رافعا صوته ويفصل بين
كلمات الاذان بسكتة مطولا غير مطرب وهو الترسل في قراءة ثم اذا
تمهل فيها وتوقر ولا يفصل بين كلمتي الاقامة بل يجعلهما كلاما واحدا
وهو الحدر ويكون صوته اخفض في قوله من صوته الاذان ويترتب
بين كلمات الاذان والاقامة كما شرع فان قدم بعضا فلا افضل لاعادة

مراعاة للترتيب وان يوالي بين كلمات الاذان والاقامة حتى لو ترك
الموالات فالسنة ان يعيد الاذان ويستقبل بها القبلة الا في الصلوة
والفلاح والثنا هو ان يكون ذكرا عاقلا صالحا عالما بالسنة وبأوقات الصلوة فاذان العاقل الصبي صحيح مع كراهة في ظاهر
الرواية واذان الصبي الذي لا يعقل غير صحيح واذان غير العاقل والسكران يعاد
وكذلك اذان المرأة وقوله ويستقبل بهما اى بالاذان والاقامة القبلة
لما ذكره في الكتاب وهو ظاهر وقوله ولحول وجهه الصلوة
والفلاح يمنة عند قوله حي على الصلوة حي على الفلاح يمنة ويسرة
لانه خطاب للقوم فيوليهم قبل لو كان كذلك يحول وراءه ايضا
لان القوم كما يكونون فيما كذلك يكونون في الخلف واجيب بانه انما
لم يحول وراءه لان فيه استدبار القبلة فيما هو دعاء الى التوجه اليها
فاكتفى فيه بما يحصل لهم من بلوغ الصوت عند تحويل الوجه يمنة و
يسرة وان قوله استدبار في صومعته نحن ظاهر وقوله وان لم يفعل
نحن اى الاذان حسن لانه ترك الفضل لانه وان لم يكن من السنن الاصلية
حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل في باب الاذان لكنه قول
أمر به النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فلا يليق ان يوصف تركه بالحسن
ولم يؤثر في زوال الحسن المتمكن في نفس الاذان الذي هو من سنن فكان معناه
ان الاذان بذلك الفضل احسن وبتركه حسن وقوله والتثويب في الفجر
مبتدأ وقوله حسن خبره وقوله وكره في سائر الصلوات لما روى ان علياً
رضي الله عنه رأى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع
من المسجد وروى مجاهد قال دخلت مع ابن عمر رضي الله عنه مسجدا فصلى
فيه الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب فقال قم حتى يخرج من عندهذا المبتدع
فاكان التثويب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا في صلوة الفجر
وقوله ومعناه اى معنى التثويب في الاصطلاح العود الاعلام بعد
الاعلام وهو في اللغة عبارة عن الرجوع ومنه سمي الثواب لان منفعته عائد

عليه تعويد اليه وهو اى التثويب على حسب ما تعارفه اهل كل بلده من
التنحنح او قوله الصلوة الصلوة او قوله قامت قامت لان المبالغة
في الاعلام وانما يحصل ذلك بما تعارفوه وقوله وهذا اشارة الى قوله حي
على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة تثويب احدثه علماء
الكوفة بعد عهد الصحابة رضي الله عنه لتغير احوال الناس وخصوا الفجر
لما ذكرنا انه وقت غفلة ولم يذكر التثويب المتقدم ههنا وذكر في الاصل ان
التثويب الاول كان في صلوة الفجر بين الاذان الصلوة خير من النوم فلما حدث
الناس هذا التثويب يعني به قوله حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين
والمتاخرون الحنفية اى التثويب المحدث في الصلوة كلها الظهر والعوالي
في الامور الدينية ولكن لم يشترطوا عين ذلك اللفظ الذي هو حي على الصلوة
بل ذكروا ما تعارفوه كما ذكرنا انفا ويكون هذا احداثا بعد احداث كان
التثويب الاصل كان الصلوة خير من النوم لا غير في اذان الفجر او بعد اذان
الفجر فاحدث علماء الكوفة حي على الصلوة حي على الفلاح بين الاذان والاقامة
في الفجر خاصة مع ابقاء الاول واحدث المتاخرون التثويب بين الاذان والاقامة
على حسب ما تعارفوه في جميع الصلوة سوى المغرب مع ابقاء الاول وما راه
المؤمنون المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قوله وقال ابو يوسف الخ
كلام يتعلق بالتثويب المحدث في سائر الصلوة بزيادة اختصاص يكون مشتغلا
باموز المسلمين وهو ظاهر قال ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب لا خلاف
ان وصل الاذان بالاقامة مكروه لان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول
الوقت ليتاهبوا للصلوة بالطهارة فيحضروا المسجد لاقامة الصلوة بالوصل
ينتفي هذا المقصود فان كانت الصلوة مما يتطوع قبلها مسنونا كالفجر او يتجبا
يفصل بينهما بالصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم بين كل اذانين صلوة قاله
ثلاثا وقال في الثانية لمن شاء فان لم يصل يجلس بينهما لحصول المقصود به
واما اذا كان في المغرب فقد اتفقوا على ان الفصل لا بد منه فيه ايضا لكنهم اختلفوا
في مقداره فعند ابي حنيفة المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قليلا مقدار

يلتمكن

يتمكن فيه من قراءة ثلث ايات قصار او اية طويلة وفي رواية عنه مقدار ما يخطو
ثلاث خطوات ثم يقيم وعندهما يفصل بينهما بجلسة حقيقة مقدار الجلسة بين
الخطبتين والوجه ما ذكر في الكتاب وهو واضح وقوله والفرق وذكر به
اشارة الى قوله اذا التاخير مكروه بخلاف سائر الصلوات فان التاخير فيها
ليس بمكروه ولا شتغال بالركعتين يؤدي الى التاخير فكذلك لا يفصل بينهما
والمذكور ههنا من المذهب الشافعي رحمه سنا في ما تقدم في باب المواقيت من وقت
المغرب وهو ان يصلي فيه ثلاث ركعات قال ابو يعقوب رايت ابا حنيفة رحمه يؤذن
في المغرب ويقيم ولا يجلس وهذا ينفيه ما قلنا ان الاجلوس عنده في اذان المغرب
وانما اورده ليؤكد قول ابي حنيفة رحمه بفعله قيل والما ذكر محمد رحمه في الجامع الصغير
ابا يوسف باسمه دون كنيته دفعا لتوهم المثوبة في التعظيم بين الشخصين
وكان مامورا من جهة ابي يوسف ان يذكره باسمه حيث يذكر ابا حنيفة قوله
وان المستحب عطوف على ما قلنا يعني يفيد ما قلنا ويفيد استحباب كون المؤذن
عالما بالسنة اى باحكام الشرع لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم وخياركم
من كان عالما باحكام الشرع وهذا يرد على من يقول الاحسن للامام ان يفوض
يفوض الاذان والاقامة بينه الى غيره فان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يباشر
الاذان والاقامة بنفسه وكان اماما لهم في الصلوة قلنا اذن واقام صلى الله
عليه وسلم احيانا روى عقبة بن عامر رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله عليه وسلم
في سفر فمالت الشمس اذن واقام وصلى الظهر وقوله غداة ليلة التعريس
التعريس النزول في آخر الليل روى البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله بن
ابي قتادة عن ابيه قال سرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة فقال بعض
القوم لو عرست بنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اخاف ان تناموا عن
الصلوة قال بلال انا اوقظكم فاضطجعوا وسند بلال ظهره الى راحلته فغلبته عينه
فنام فاستيقظ النبي صلى الله عليه وسلم وقد طلع حاجب الشمس قال بلال ابن
ما قلت قال ما القيت على نومة مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم
حين شاء وردها حين شاء يا بلال قم فاذن الناس بالصلوة فتوضاء

فلما ارتفعت الشمس وابيضت قام فصلى بالناس جماعة وهو اى قضاء النبى
صلى الله عليه وسلم باذان واقامة حجة على الشافعى فى اكتفائه بالاقامة لا
يقال قد روى النسائى صلى الله عليه وسلم امر بلالا فاقام بدون ذكر الاذان لان
القصة واحدة فالعمل بالزيادة اولى وفيه نظر لان ذلك انما يكون اذا كان رواة
بينهما واحدا اولم يثبت ههنا ذلك والجواب ان الراوى اذا كان متعددا
انما يعمل بخبرين اذا امكن العمل بهما وههنا لا يمكن ذلك لكون القصة واحدة
اى واحدة بالشخص فلم يكن العمل بالخبرين فان فاتته صلوات اذن للاولى
واقام روينا من حديث ليلة التعريس وكان مخيرا فى الباقى ان شاء اذن
واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان
الاذان للاستحضار وهم حضور فلا حاجة اليه فان قيل اذا كان الوقت متعينا
فى احد الامرين فلا يتخير بينهما كما فى قصر صلوة المسافر وههنا الوقت
متعين فى الاقامة فما وجه التخيير اجيب بان ذلك بين الشيئين الواجبين
لا فى السنن والتطوعات قال وعن محمد روى فى غير رواية الاصول عن محمد اذا
فاتت صلوة يقضى الاولى باذان واقامة والبواقى بالاقامة دون الاذان
قال ابو بكر الرازى يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا والمذكور فى
الكتاب محمول على الصلوة الواحدة فيرتفع الخلاف بين اصحابنا قال
ان ينبغى ان يؤذن ويقيم على ظهر بيت يبغى للمؤذن ان يؤذن ويقيم على ظهر
لان لها تشبها بالصلاة على ما يأتى فان اذن بغير وضوء جاز بلا كراهة
فى ظاهر الرواية لانه ذكر فكان الوضوء فيه مستحبا كالقراءة ويكره ان يقيم
على غير وضوء لما ياخذ من الفصل بين الاقامة والصلاة بالاشتغال باعمال
الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع فى صلاة وبروى انه اى
الشان لا يكره الاقامة ايضا لانها احد الاذانين كالاخر وهو الاذان لا يكره
بلا وضوء فكذا الاقامة ويروى يكره الاذان ايضا وهو رواية الكرخى
لانه يصير داعيا الى ما لا يجب بنفسه ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة
ووجه الفرق على احدى الروايتين او بين اذان الجنب والمحدث على الرواية التى

لا يكره

لا يكره اذانه ان للاذان شبها بالصلوة فى انهما يفتتحان بالتكبير ويؤدى
بان مع الاستقبال ويترتب كلمات الاذان كاركان الصلوة ويختصان
بالوقت ولا يتكلم فيهما الا انه ليس بصلاة على الحقيقة ولو كان صلاة
على الحقيقة لم يجز مع الحدث والجنابة فاذا كان شبيها بها كره مع الجنابة
اعتبارا للشبه ولم يكره مع الحدث اعتبار الحقيقة ولم يعكس لانا
لو اعتبرنا فى الحدث جانب الشبه لزمنا اعتباره فى الجنابة بطريق الاولى
لان الجنابة اغلظ الحدثين وكان يتعطل جانب الحقيقة وذكر رواية
الجامع الصغير لاشتمالها على الاعادة وعدمها وقوله اما الاول يعنى
عدم اعادة اذان المحدث واقامته وقوله واما الثانى يعنى استحباب
الاعادة بسبب الجنابة وقوله رواتيان فى ظاهر الرواية يستحب فى رواية
الكرخى يجب ولا تلزمه اعادة الاذان فقط لان تكرار الاذان مشروع فى الجملة
كما فى الجمعة بخلاف الاقامة وقوله يعنى الصلاة انما فسره بهذا لانه قال
فى الايضاح ويحتمل ان يكون المراد من الجواز اصل الاذان لان رفع
الصوت زائد فى الباب وقوله وكذلك المرأة تؤذن عطف على قوله
والجنب احب الى ان يعيد وقوله ليقع اى الاذان على وجه السنة
فان اذان المرأة لا يكون على وجه السنة بل على وجه البدعة لانها ان
رفعت صوتها فى اعلى موضع ارتكبت بدعة ولا لم يؤذن على وجه السنة
وترك هذه السنة بدعة وليس على النساء اذان ولا اقامة لانهما شرعا
الصلاة بالجماعة وجماعتهن منسوخة وان صلين بجماعة صلين
بغير اذان واقامة لحديث رابطة رضى الله عنها قالت كنا جماعة
من النساء امتنا عائشة رضى الله عنها بلا اذان ولا اقامة وقوله
ولا يؤذن لصلاة ظاهر وقوله والحجة على الكل اى على قول ابى يوسف والشافعى
واهل الحرمين يعنى ان الحديث حجة على الاخر والمأخوذ منه فان قيل
جاء فى الحديث لا يغرنكم اذان بلال ويعلم به انه كان يؤذن قبل الوقت
اجيب بانه حجة لنا حيث لم يعتبر النبى صلى الله عليه وسلم اذانه

83

ونهاهم عن الاعتزاز به واعتباره وقد ذكر في المبسوط ان اذان بلال
انكره عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وامره ان يعاود ناعيا على نفسه
كالان العبد قد نام يعني نفسه اي انه اذن في حال النوم والغفلة وكان
يبكي ويطوف في حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلده امه وابتل من نضح دم
جبينه واغا قال ذلك لكثرة معاتبة رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه
وقوله لقوله عليه السلام لابي بن سليمة قال في النهاية ذكر هذا
الحديث في المبسوط بخطأ غير هاوقال روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال لمالك بن الحويرث وبن عم له اذا سافرتما فاذنا واقيما و
ليؤمكما اكبركما قرانا وروى فمحله الاسلام وليؤمكما اكبركما سنا وقوله فان
تركهما جميعا يكره ظاهر وقوله لقول ابن مسعود روى ان ابن مسعود
رضي الله عنه صلى بعلقمة والاسود بغير اذان واقامة وقال اذان الحي
يكفينا وذلك لان المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة فنهم
اياه اذا ذلك كان المصلي في الحي بغير اذان واقامة حقيقة مصليا بهما حكما
فلا يكره بخلاف المسافر يصلي وحده بغير اذان واقامة فانه يكره تاركا لكونه
لنفسه حقيقة وحكما فهو تارك للجماعة حقيقة ونشبها وترك الصلاة
بجماعة مكروه فكذا ترك السنة كما اذا تعجز عن الصوم وقدر على
التشبه فانه كره له تركه والله اعلم **باب شروط الصلاة**

التي تقدمها لما فرغ من ذكر السبب وما هو علامة عليه ذكر عقبه الشروط
والشروط جمع شرط وهو العلامة في الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء
ولم يكن داخلا وقوله التي تتقدمها صفة مؤكدة لان من الشروط
ما لا يكون متقدما حتى يكون احتراز اعنه وهو قريب من اسلوب قوله
تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا وقوله يجب على المصلي ان يقدم الطهارة
انما عاده وان كان قد علم مما تقدم كونها شرطا للصلوة ليكون الباب
مشتملا على جملة الشروط وقوله اي ما يواري عورتكم عند كل صلاة بعني كاجل
الصلاة لاجل المناسك لان المناسك في كلها صلوا اكثرها في المساجد

فلو كان لاجلهم لقال عند دخول الاسواق فكان معناه خذوا ما يواري
عوراتكم من الثوب الذي يحصل به الزينة وهي ستر العورة عند كل
صلاة لان اخذ الزينة نفسها وهي بصدد كما يمكن الا بهذا الطريق
فكان من باب اطلاق اسم الحال على المحل وفي قوله عند كل مسجد اطلاق
اسم المحل على الحال فان فيه روى عن ابن عباس رضي الله عنه انها نزلت
في شان الطواف لا في حق الصلوة فلا تكون حجة في وجوب الستر في
حق الصلوة اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب و
قوله عند كل مسجد علم فلا يخص بالمسجد الحرام وقوله قارعا السلاة
لاصلاة لحايض الا بخمار اي بالغة لان الحايض لا صلاة لها الا بخمار ولا
بغيره فكان مجازا عن البالغة لان الحيض يستلزم البلوغ وفي دلالة
الآية والحديث على فرضية ستر العورة نظر اما الآية فانها تفيد
الوجوب في حق الطواف ولهذا كان طوافا لعاري معتدا به فلو
فادت الفرضية في حق الصلاة لكان لفظ خذوا مستعملا في الوجوب
والافتراض وذلك لا يجوز واما الحديث فلانه خبر واحد وهو
لا يفيد الفرضية واجيب بالآية قطع الدلالة لاداة الحصر ظنية الثبوت لكونه
خبر الواحد فمجموعهما يحصل الدلالة على الافتراض قطعا ومن قوله وهذا
نبين ان السترة ليست من العورة لانه قال ما بين سرته الى ركبته و
قارما دون سرته والمفهوم من ذلك ان يكون السترة عورة وقوله
والركبة معطوف على السترة وفيه خلاف للشافعي فانه ذهب الى
الغاية وهي في هذا الموضع لمد الحكم اليها فلا تدخل اجاب بقوله
وكلمة الى تحتمل على كلمة مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
عملا بكلمة حتى في قوله حتى تجاوز ركبته او عملا بقوله عليه السلام الركبة
من العورة وفيه نظر لان حتى اذا دخل الفعل كان بمعنى الى في مثل
هذا الموضع فلا فرق بينهما وكان ينبغي ان يقول وعملا بقوله عليه السلام

بالواو لان المعارضة قائمة لكل منهما والجواب عن الاول انه بعض
الركبة مع دخول الغاية وقد قررناه في التقرير وعن الثاني بان كلمة
او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فلا يكون منافيا ثم ان المشايخ اختلفوا في
الركبة مع الفخذ عضو واحد او كل منهما عضو على حدة قال
المصنف رحمه الله في التجنيس ثم الركبة الى اخر الفخذ عضو واحد حتى لو صلى
والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته لان نفس الركبة
من الفخذ اقل من الربع قال وقد قيل انها باعتبار افرادها عضو ولكن
الاول اصح لانه ليس بعضو على حدة في الحقيقة بل هي ملتقى عظم
الفخذ والساق ولما حرم النظر اليها من الرجال المقدر بالتعبير
فصل الاول من تعريفيته وعلى الثاني بيانية قال وبدن الحرة
كلها عورة كلها تاكيد لليدين وتاسيسه لتانيث المضاف اليه كما في قولهم
ذهبت بعض اصابعه قوله وكفيها يشير الى ان ظهر الكف عورة وهو
ظاهر الرواية لان الكف عرفا لا يتناول ظهره وفي مختلفات قاضيخان الفتوى
ظاهر الكف وباطنه ليس بعورتين وقوله صلى الله عليه وسلم
المرأة عورة مستورة خبر بمعنى الامر ومثله يفيد التاكيد وقيل
معناه من حقها ان تستر وقوله واشتمل العضوين بمعنى الوجه
والكف للابتلاء بابدائهما لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء
بيديها ومن كشف وجهها لا سيما في الشهادة والمحاكمة قوله وهذا
اي قول القدوري وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها تنصيص منه
على ان القدم عورة لانه لم يستثنها وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
انها ليست بعورة وبه قال الكرخي قال المصنف وهو لا يصح لانها تبتلى باظهار
بادي القدم اذا مشت حافية او سعلة فربما لا يخلو المخف على ان الاشتهاء لا
يحصل بالنظر الى القدم كما يحصل بالنظر الى الوجه فاذا لم يكن الوجه عورة مع
كثرة الاشتهاء فالقدم اولى ولما كانت رواية الجامع الصغير مما يدل على
ان القدم ليست بعورة ردها على ما قبلها بالفاء فقال فان صليت وذلك

لانه يجوز الصلاة مع كشف ما دون ربع الساق فكانت القدم مكشوفة لا محالة
فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة عامة في جميع بدنها
ولا فرق في لفظه استثناء العضوين فاستثناء العضوين او الثلثة بالابتلاء
مخصص بلا لفظ ابتداء وهو لا يجوز عندنا كما عرف في موضعه فالجواب
ان قوله تعالى ولا يبدين زينتهن لا ما ظهر الى الا يبعولتهن الآية اما
ان يكون ورد قبل الحديث او بعده فان كان بعده نسخ عموم الحديث وان
كان قبله فالحديث لكونه خبر الواحد لا يبطل شيئا مما تناوله وقوله وثلث
ساقها او ربع ساقها مكشوف وقيل ما وجه الجمع بين الثلث والربع وذكر
الربع يغني عن ذكر الثلث واجيب باوجه بانه سهو من الكاتب ولهذا لم
يكتبه محمد الامام وعامة المشايخ لعدم الفائدة وبانه شك وقع من الراوي
عن محمد وبانه اذا ذكر وقع الربع على ما فيه الثلث بالدلالة والتنصيص
على ما ثبت دلالة بالتصريح غير قبيح قال الله تعالى فذلك يومئذ يوم غير
على الكافرين غير يسير وبان الربع مانع قياسا والثلث استحسانا فاورده
على القياس والاستحسان وبان الربع مانع مع القدم والثلث بدونها او
بان ابا حنيفة رحمه الله سئل عن هذه المسئلة على هذا الوجه فاورده
محمد كذلك اعلم ان اصحابنا رحمهم الله اتفقوا على ان قليل الانكشاف
معفو وكثيره ليس بمعفو واختلفوا في الحد الفاصل بينهما فقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله الربع كثير وما دونه قليل وقال ابو يوسف رحمه الله مادون
النصف قليل لان الشيء لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه
لان القليل والكثير من الاسماء المقابلة يريد به تقابل التضايف والاضافة
هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى هيئة اخرى يكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى الهيئة الاولى كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية في الشرح
ان التقابل بينهما اثنان تقابل الضدين وليس شيء لاجتماعهما في محل واحد
لامرين جهة واحدة فان الشيء الواحد يجوز ان يكون قليلا بالنسبة الى شيء
وكثيرا بالنسبة الى غيره وعلى هذا ورد في النصف عن ابي يوسف رحمه الله

85

وقوله واعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضده دليل الروايتين
يعني ان النصف لما خرج عن حد القلة لان مقابلة ليس بالكثير من كان لقلة
تحت حد الكثرة وانه لما لم يدخل في ضده اي في ضد القليل وهو الكثير فان
مقابلة وهو النصف الآخر ليس بقليل منه لم يكن داخلا تحت حد الكثرة
وكان قليلا لا يجب به الاعادة وقوله في ضده اي في مقابلة وكانه هو الذي
حمل الشارحين على تفسير المقابلة بالتضاد وقوله ان الربع يحكي حكاية
الكمال يعني ان ربع الشيء اقيم مقام الكل في مواضع كثيرة من الاحكام
واستعمال الكلام كمسح الرأس والخف في الاحرام وتيمم الرأيت فلانا وانه
لم تزمنه الا وجهه احد الجوانب الاربعة فكذا ههنا احتياطا في باب
العبادة واعترض بان اعتبار هذا بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح
كل الرأس لم يكن واجبا حتى تقدم الربع مقامه بل الواجب منه بعض
الرأس واجيب بان الاصل في الرأس غسل كله كما في غسل الوجه لان التطهير
المقصود بالموضوع يحصل به لا ان الشارع اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للضرورة
فكان الربع قائما مقام الكل من هذا الوجه وقيل هذا تشبيه القدر بالقدر
لا تشبيه الواجب بالواجب كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم
الحديث فان في تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي والشعر
والبطن والمخذ كذلك يعني على هذا الاختلاف اي الذي تقدم ذكره ان
الربع من الواحد او النصف كان كل واحد عضوا على حدة والمراد به النازل من الرأس
قيل وجعل الشعر من الاعضاء للتغليب لانه جزء من الآدمي حتى لا يجوز
بيعه والمراد به النازل من الرأس اي المسترسل وقوله هو الصحيح احتراز
عن اختيار الصدر الشهيد وغيره ان المراد بالشعر ما على الرأس واما
المسترسل وهو ما نزل الى اسفل من الاذنين ففي كونه عورة روايتان واختار
الفقيه ابو الليث كونه عورة احتياطا لان تلك الرواية تقتضي ان يجوز
النظر الى ضفيرة الاجنبية وطرفا صيتها كما ذهب اليه عبد الله البلخي وهو
امر يؤدي الى الفتنة فكان الاحتياط في الاخذ بهذه الرواية وقوله

واما

واما وضع غسله جواب عما يقال لو كان الشعر النازل من الرأس عورة
لكان باعتبار انه من بدنها ولبس كذلك لان غسله في الجنابة موضوع
وليس شيء من بدنها كذلك ووجهه ان سقوط غسله ليس باعتبار انه ليس
من بدنها بل من بدنها خلقة لانفصاله به ولكن سقط غسله لكان الحرج
والعورة الغليظة على هذا الاختلاف وبعني الذي تقدم من انكشاف الربع
او النصف والعورة الغليظة هي القبل والدبر وهذا التقسيم انما
يستقيم على اختيار الكرخي حيث ذكر في كتابه انه يعتبر في الستين
قدر الدرهم وفيما عدا ذلك الربع وانما قال ذلك لان العورة نوعان
غليظة وخفيفة كالنجاسة ثم في النجاسة الغليظة يعتبر الدرهم وفي
الخفيفة الربع فكذا في العورة واما على اختيار العامة العلماء فلا فائدة
في تقسيمها اذ في كل منها يعتبر انكشاف الربع ما لم يتعاف عنه خلافا
لابي يوسف سواء كان منها صغيرا او كبيرا وما ذهب اليه الكرخي وهم
لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة فخفف لانه اعتبر في الدبر
قدر الدرهم وهو لا يكون اكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز
الصلاة وان كان جميع الدبر مكشوفا وهو تناقض والذكر يعتبر
بانفراده عضوا يمنع انكشاف ربعه جواز الصلاة وكذا الانثيان وهذا
هو الصحيح دون الضيم كما في الدية احتياطا وهو احتراز عما قيل الخصيتين
مع الذكر عضو واحد لانهما تتبع للذكر فيعتبر ربع المجموع عندهما قال
شيخ الاسلام هذا كله عندنا ثابت واما عند الشافعي فربعه فان الفليل والكثير
في ذلك سواء في المنع عن جواز الصلاة فكان الخلاف في هذا كالخلاف في قليل
النجاسة قال وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة ما كان عورة
من الرجل فهو عورة من الامة قال في شرح الطحاوي ومن كان في رقبتها
شيء من الرق فهي في معنى الامة وهذا لان حكم العورة في الاناث اغلظ فاذا
كان الشيء من الرجل عورة فهو من الانثى اولى وظهرها وبطنها عورة لانهما
محل الشهوة وما سوى ذلك من بطنها فليس بعورة لقول عمر رضي الله عنه

ألفيعنك الخمار بادفار اتثبهين بالحرائحين رأى جارية متقنعة
وقوله يادفار بالدال المهملة والراء المكسورة اى يا منتنة وروى
ان جوارية كانت تخدم الضيفان مكسوفات الرؤس مضطربات الثديين
والمهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال من مهن القوم خدمهم والكن
الاصمعى الكسر وقوله فى حق جميع الرجال اى سوى مولاها قوله ومن
لم يجد ما ينيل به النجاسة بالقصر لتناوله المانعات ومعناه على
الوجه الذى ذكره فى الكتاب ظاهر وقوله لان فى الصلاة فيه
اى فى الثوب الذى يكون النظاهر غير اقل من الربع ترك فرض واحد
وهو الطهارة فى الصلوة عاريا ترك الفروض كستر العورة والقيام
والركوع والسجود وقوله لان كل واحد منهما اى من الانكشاف
والنجاسة مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان اى هما
يستويان خبر مبتداء محذوف ليكون عطف جملة اسمية على اسمية
وقوله فى حق المقدار يجوز ان يكون معناه ان القليل من كل واحد
غير مانع والكثير مانع فلما كان كذلك ثبت المساواة بينهما فى
المانعية من غير رجحان لاحدهما على الآخر فيختار ايتهما شاء ويجوز
ان يكون معناه فى مقدار الربع فان المانع فى النجاسة الخفيفة
مقدار بالربع وكذا المانع فى العورة الربع فلما استويا فى المانعية
فى المقدار استوى اختيار المصلى ايضا فى ان يصلى فيهما او يصلى
عريانا وحاصله انهما يستويان فى الموضعين فى المنع وفى المقدار فيجب
ان يستويا فى حق الصلوة فى ذلك الثوب اى فى حق ثبوت الاختيار ايضا
وقوله وترك الشئ الخ خلفه يكون تركا جوابا عن قوله وفى
الصلوة عريانا ترك الفروض لكن قوله ترك الفروض وجوابه المذكور
انما يستقيمان على تقدير ان يصلى العارى قاعدا واما اذا صلى قائما
فلما يكون تاركا لفرض واحد وهو الستر واذا ترك فرضا واحدا اقام
فرضا بازائه وهو ترك استعمال النجاسة فكان تارك فرض بازاء الاتيان

بفرض آخر فيجوز وكان محمد رحمه الله بنى كلامه على ما هو الافضل وهو الصلوة
قاعدا حملا لحال المسلم على ما هو الاصلح فان ذلك سلمنا انه اذا ترك فرض
وترك فرضا لكن لا نسلم المساواة بينهما فان فرضية الستر اقوى
من فرضية ترك استعمال ما ذكر فى الكتاب بقوله عليه السلام اختصا
الستر بالصلوة واختصاص الطهارة بها فالجواب انا لا نسلم ان فرضية
الستر اقوى فان خطاب الستر فى حق الصلوة انما هو فى الستر بالقيام
لا بالنحس واذا كان كذلك سلمنا ان سلمنا ذلك لكنه اذا صلى
قاعدا فقد اتى ببعض الستر وما قام مقام الاركان وترك استعمال
النجاسة واذا صلى بالثوب قائما فقد استعمل النجاسة واتى بالاركان
فيستويان فيتخير ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يومى بالركوع
والسجود هكذا فعل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى الله
عنهم روى عن انس بن مالك رضى الله عنه انه قال ان اصحاب رسول الله
عليه السلام ركبوا فى السفينة فانكسرت بهم السفينة فخرجوا
من البحر عراة فصلوا قعودا وهذا قول روى عنهم ولم يروعن اقرانهم
خلافه فكان بمنزلة الاجماع وقوله فان صلى قائما اجزاه ط وقوله
الا ان الاول يعنى الصلوة قاعدا افضل لان الستر وجب لحق الصلوة
وحق الناس وهكذا كان كذلك كان اكد ولان الايماء خلف عن الاركان
فترك به كلا ترك بخلاف الستر فانه لا خلف له قيل هذا ان المصنف
يقتضيان انحصار الجواز فى المقصود فلا وجه للجواز قائما والجواب
انه ممنوع فان وجه الجواز قائما موجود وهو الاتيان بالاركان نفسها
والاتيان بها خير من الاتيان بخلفها والستر وان كان اعم وجوبا
ونفعا لكنه لم يحصل بجميعه واذا لم يحصل بجميعه لم يعتبر فى مقابلة ترك
الركوع والسجود الذى هو الركن الاصلى فى الصلوة وهذا يقتضى
ان لا يجوز قاعدا فتساويا فيخير الى ايهما شاء والكن المقصود افضل
لان اصحاب رسول الله عليه السلام فعلوا كذلك على ما ذكرنا وذلك

القدر من الستر يصلح لترجح جانب القعود لان الستر وان كان
قليلا فهو اولى من الاركان لقيام الخلف مقامها قال وينوى
الصلوة التى يدخل فيها بنية لا يفصل بينهما وبين التحريمة بعمل الكلام
ههنا في مواضع في اصل النية وفي الاصل الذى وجبت به وفي وقتها
وكيفيتها والمصنف بدأ ببيان الاصل الثانية هي به فقال و
الاصل فيه اى في اشتراط النية قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
اى حكم الاعمال او ثوابها ملصق بها وقولهم تقدير الصلوة عمل و
الاعمال بالنيات فالصلوة بالنية فلما لا يكون صلوة وفيه نظر و
لان ابتداء الصلوة بالقيام وهذا ظاهر وهو اى القيام متردد
بين العادة والعبادة فابتداؤها متردد بينهما فلا بد من التمييز
بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية ثم ذكر وقتها لقوله والمتقدمة
على التكبير كالقيام عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق
بالصلوة وهذا على سبيل الجواز فانه روى عن محمد انه لو نوى عند الوضوء
انه يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس
من جنس الصلوة الا انه ما انتهى الى مكان الصلوة لم يحضره النية
جازت صلوته بتلك النية واما الافضل فان يكون مقاربة للشروع
ولا يكون شارعا بنية متاخرة قوله ولا اعتبار بالمتاخرة منها
عنده اى من النية عن التكبير رد لقول الكرخي فانه يجوز بها بنية
متاخرة عن التحريمة واختلفوا على قوله ففي قول الى انتهاء الثناء
وفي قول الى التعوذ وقيل الى ان يرفع رأسه من
الركوع وقوله كان ما مضى يعني من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم
النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم يجز بخلاف الصوم فان
النية فيه يجوز متاخرة عن اول جزء للضرورة لان ذلك وقت النوم
وغفلة فلو شرطت النية وقت الشروع وهو وقت انبجار الصبح لضاق
الامر على الناس وانما الصلوة فانها تبتدأ بها في وقت انتباه ويقظة

فلا يضيق

فلا يضيق في اشتراط النية عنده ثم ذكر نفس النية بانها هي نفس الارادة
اى الارادة الجازمة القاطعة وذلك لان النية في اللغة العزم والعزم
هو الارادة الجازمة القاطعة والارادة صفة توجب تخصيص المخصوص
بوقت وحال دون غيرها فالنية هي ان يجزم تخصيص الصلوة التي
تدخل فيها ويميزها عن فعل صلوة يصلي قبل واما رة علم بذلك انه لو سئل
عن ذلك امكنه ان يجيب عنها البديهية فان توقف في الجواب لم يكن
عالما به واعترض بان هذا ينزع الى تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح
لانه كما يلزم من العلم بالشيء نية الا يلزم من عدم العلم عدمها فلا يلزم شيء
ومن نوى الكفر كفر واجيب بان حمل كلامه والشرط قصد بعد ان يعلم
وهو بعيد اذ ليس في كلامه ما يشير اليه ولا يلوح واقول ارى انه اراد بذلك
ما ذكرت انفا وهو ان يجزم تخصيص الصلوة التي يدخل فيها وتميزها
الى آخره لان التخصيص والتمييز لا يتصور بدون العلم وقوله واما
الذكر باللسان فلا عبرة به اى في حق الجواز لكنه حسن لا جماع عبارة
وقوله ثم ان كانت الصلوة نفلا بيان الكيفية النية وذلك لان
الصلوة التي يدخل فيها اما ان يكون فرضا او غيره والثاني يكفيه
مطلق النية نفلا كانت او سنة في الصحيح لان النية في النفل للتمييز
عن العادة وهو يحصل بمطلق النية وقوله في الصحيح احتراز عما قيل
انه لا بد من ان يقوى سنة الرسول عليه السلام لان فيها صفة زائدة على
النفل المطلق كالفرض والاولى الصحيح اما ان يكون منفردا او مقتديا
بالامام والمنفرد يلزمه تعيين الفرض الذي يدخل فيه كالظهر مثلا ولا يكفيه
ان يقول نويت الفرض لاختلاف الفروض فلا بد من التمييز ومنهم من يقول ان نوى
الظهر او الجمعة مثلا وهو يوم الجمعة او الوقت ان كان يصلي في الوقت كما يجوز
لجواز ان يكون عليه صلوة ظهر فائتة فلا يتعين المقصود والاول اظهر لان
ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليست كذلك بل انما توجد بعارض
فلطلقه ينصرف الى ظهر الوقت واقول الشرط المتقدم وهو ان يعلم بقلبه

العادة انكانت فعلا
رعاياتاركها في الفصل وعاقبها
وهو الفرضية ان كان فرضا
وقوله والشرط ان يعلم
بقلبه اى

اى صلوة يصلى بجسم عادة هذه المقالات وغيرها فان العمدة على الصور
التمييز به وهو المقصود والمقتدى بغيره ينوى الصلوة على الوجه المذكور
ومتابعته لانه يلزم فساد صلوة المقتدى من جهة ذلك الغير وهو الامام
فلا بد من الالتزام الاقتداء حتى لو ظهر ضرر الفساد كان ضررا ملتزما واعا
لم يذكر الامام وان اشترط له امامة النساء لان حضور هن للجماعة مكروه نادر
الوقوع في عامة الامصار قال ويستقبل القبلة اى استقبال القبلة ايضا
شروط الصلوة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام ووجه كونه
اثر تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها ثم امرها بالتوجه شطر المسجد الحرام
ثم المصلى اما ان يكون بمكة او غائبا عنها والاول فرضه اصابة عينها لان
النبى صلى الله عليه وسلم صلى في المسجد الحرام متوجها الى الكعبة ونص على
ذلك الصحابة رضوان الله والتابعين فكان اجماعا ذلك والثانى فرضه اصابة
جهتها لان الله تعالى امر النبى عليه السلام والمؤمنين بالتوجه الى المسجد الحرام
وهم بالمدينة دون الكعبة وغير اشارة الى ان اصابة عينه لا يريد بذلك اشتراط
نية على الكعبة لان اصابة عينها وهو غائب عنها لا يطلع عليه فكان التكليف
تكليفا بما ليس في مقدور فلا يجوز اشتراطها واما من كان الشرط في حقه
اصابة الجهة فلا يبطل له حاجة الى النية واما نية الكعبة بعد التوجه اليها
فكان الشيخ ابو بكر بن محمد بن الفضل يشترط والشيخ ابو بكر بن محمد جامه كما
يشترط وقال المصنف في التحفيس ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح
من الجواب لان استقبال البيت شرط من الشروط فلا يشترط فيه النية كما
لو ضم وقوله ومن كان غائبا يصلى الى جهته قد بين ان التوجه
الى القبلة يسقط بعذر الخوف لاشتغال من اخشى من عدو او غيره وبجامع ان
اذا تحرك واستقبل القبلة يتغير المدير فانه يجوز له ان يصلى قاعدا بالايما
او مضطجعا حيث كان وجهه وكذا لو كان مريضا لا يقدر على التحول الى القبلة
وليس له من تحوله وكذا اذا انكسرت السفينة وبقى على لوح وخاف ان استقبل
القبلة سقط في الماء جاز له ان يصلى حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشتبه

حال الاشتباه ومن اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من اهل الموضع من يساله
اجتهد وصلى قيد بقوله وليس بحضرته من اهل ذلك الموضع لانه لو كان بها
منهم لم يصح له الاجتهاد في امر القبلة وانما على السؤال وقال اجتهد
كانه ليس ان يصلى بلا اجتهاد لان الصحابة رضوان الله عليهم اشتبهت عليهم القبلة
فتحروا وصلوا ثم ذكروا ذلك رسول الله عليه السلام ولم ينكر عليهم وقول
ولان العمل بالدليل الظاهر واجب ظاهر وقوله ليس في وسعه الا التوجه الى
جهة التحرى الى ان قال فان قيل هذا لا يصح جوابا للشافعى لان له ان يقول سلمنا ان
التكليف مقيد بالوسع لكن حال العمل بان بان له خلافه في وسعه مما امره به ولا يأثم
عند ظهور الخطاء ولبس كلامنا فيما اذا اظهر خطاؤه بيقين ان يكون فعله
كالفعل في حق وجوب الاعادة ام لا ليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه ولنا ما يدل
على شبوته من الاستقراء كما اذا اصلى في ثوب كما اذا اصلى في ثوب باجتهاده
على انه طاهر فاذا هو نجس وكما اذا توضاء بالتحرى بماء في الاوانى على انه طاهر
فكان بخلافه وكما اذا حكم الحاكم باجتهاده في حكم ثم وجد نصا بخلافه فان عليه
الاعادة فيها كلها بظهور الخطاء بيقين بعض مع جواز العمل بما في وسعه عند
توجه الخطاب بالعمل به فكذلك فيما نحن فيه واجيب بالفرق بان النجاسة
وامثالها مما لا يحتمل الانتقال من محل الى محل فلم يجز له العمل الا بظاهرها اذ
لا يمكنه فاذا ظهر ما هو اقوى منه ابطله لانه غير قابل للانتقال حتى يقال الذى
كان في ذلك الوقت ظاهر ثم تغير بعده بيقين بل هو حين يصلى كذلك الثوب
موصوفا بالنجاسة وكذلك في حكم القاضى باجتهاد فيما فيه نص بخلافه واما
القبلة فهى من قبيل ما يحتمل الانتقال الا برى انها انتقلت من بيت المقدس
الى الكعبة ومن غير الكعبة الى الجهة اذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة الى سائر
الجهات اذا كان راكبا فانه يصلى حيث ما توجهت ابه راحلته فيؤدى ما صلى الى
جهة بالتحرى اذا تحول رايه ينتقل فرضه الى جهة الى تلك الجهة فكان تبدل
الرأى فيه بمنزلة النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان ما مضى كما في
النسخ الحقيقى لان الشرط ان يكون معذولا بالتوجه عند القيام الى الصلوة

وهو المقصود فالامر بالتوجه الى الكعبة لان الله تعالى لا جهة له حتى يتوجه
اليه وانما يتحقق هذا اذا صلى الى الجهة التى دفع عليها بخبر به وقوله واعلم
ان ذلك فى الصلوة ظاهر وتجاء بالضم والمد قرية من قرى المدينة يقرن
ولا ينون وقوله من غير نقض الوضوء قيد لما ذكرنا ان دليل الاجتماع جزئى
ودليل النسخ وانه ينظر فى المستقبل لا فى الماضى وقوله ومن اتم قوما فى ليلة
مظلمة ظاهر قوله من علم منهم اى من القوم المقتدين فانى الامام فان
فى النهاية وهذا اذا كان المقتدون حال اقتدائهم مأمومين ليس بلازم
فى حق فساد صلوتهم فانه لو علم حال الامام قبل الاقتداء فالحكم كذلك وان
كان حال الامام فى وقت الاقتداء به او بعده وانما ان العلم قبل الاقتداء كالعلم
على حال النصفة وفيه نظر لان قوله ومن علم منهم اى من القوم المقتدين حال
امامه اعم من ان يكون علم قبل الاقتداء به او بعده وانما ان العلم قبل الا
قتداء كالعلم بعده فلما ذكر المصنف رحمه فى التجنيس رجل تحرى القبلة فتحول
فدخل فى الصلوة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل
رجل فى صلوته وهو علم حاله لانه لا يجوز صلوة الداخل انه دخل صلوته
وعلم ان الامام كان على خطاء فى اول صلوته ولو علم من اول صلوته ان الامام
على الخطاء ودخل فى صلوته لم يجزه فكذا هذا وقد استشكلت صورة هذه
المسئلة لان وضعها فى البيلة المظلمة والصلوة فيها جهرية فمن اين يعلمون
حال الامام بصوته واجيب بان يكون الصلوة قضاء ويكون الامام ترك
الجهر نسيانا وبانهم عرفوا امامهم بصوته انه قد انهم لكنه لم يميزوا من صوته
انه اى جهة توجه وقد ذكرنا غير ذلك فى التغرير **باب صفة الصلوة**
لما فرغ من ذكر الوسائل شرع فى بيان المقصود والوصف والصفة مترادف
فان عند اهل اللغة والنهاية عوض عن الواو كالوعد والعدة وعند المتكلمين
من اصحابنا ان الوصف هو كلام الواصف هى المعنى القائم بذات الموصوف
والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلوة بأركانها
وعوارضها قوله فرايض الصلوة ستة القياس ان يقال ستة كان الفرايض

جمع فريضة لكن قاله على تأويل الفروض الذى هو جمع فرض وفى
بعض النسخ ست وانما قال فرايض الصلوة ولم يقل اركانها
لان الفرايض اعم يتناول له الاركان وغيرها من المذكور فى الكتاب
التحرية وهى فرض وليست بركن والتحريم جعل الشئ محرما والمحرم
يتحقق لا بسمية وانما اختصت التكبيرة الاولى بهذه التسمية لانها
تحرم الاشياء المباحة قبلها بخلاف سائر التكبيرات وهى فرض بقوله
تعالى وربك فكبر اى وخص ربك بالتكبير وهو الوصف بالكبرياء
وهو ان يقال الله اكبر روى انه لما نزل قال رسول الله عليه السلام
الله اكبر فكبرت خديجة وفرحت وايقنت انه الوحى فان سورة
المدثر اول سورة نزلت وهى خلت الفاء بمعنى الشرط كانه قيل وما كان
اى اى شئ كان فلا تدع تكبيره ووجه الاستدلال ان المراد به تكبيرة
الافتتاح باجماع اهل التفسير ولان الامر للوجوب وسائرها ليست
بواجب بالاجماع فتعينت لضرورة فكذلك القيام لقوله تعالى فقوموا لله
قانتين اى مطيعين وقيل ساكتين وقيل ساكنين وعن ابن عمر رض
ان القنوت طول القيام فى الصلوة ووجه الاستدلال بانه انه
امر بالقيام وهو للوجوب وليس القيام واجبا خارج الصلوة
فكان واجبا فيها ضرورة والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن ووجه الاستدلال ما مر وسنذكر فى فصل القراءة مقدارها
وقوله فحالفنا فى الوجوب والركوع والسجود لقوله تعالى واركعوا
واسجدوا على ما مر من وجه الاستدلال قيل كان الناس اول ما
اسلموا يسجدون بلا ركوع ويركعون بلا سجود فامروا ان يصلوا
بالركوع والسجود والقعدة فى آخر الصلوة مقدار التشهد لقوله
صلى الله عليه وسلم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا
او فعلت هذا فقد قضيت صلوتك ووجه الاستدلال انه عليه السلام
علق التمام اى تمام الصلوة بالفعل قراءة اولم يقرأ لانه علقه

باحد الامرين من قراءة التشهد والقعود واحدهما وهو القراءة لم
تشرع بدون الاخر حيث لم يفعله رسول الله عليه السلام الا فيه و
انعقد على ذلك الاجماع فكان الفعل موجودا على تقدير القراءة البتة
فكان هو المطلوب بر في الحقيقة لا يستلزمه الاخر وكل ما علق بشئ لا يوجد
دونه فقام الصلوة لا يوجد بدون الفعل اى القعدة واتمام الصلوة
واجب ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب فالقعدة واجبة اى
فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو بسياقه لا يفيد الفرضية فكيف
مع هذا التكليف العظيم اجيب بان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل
وخبر الواحد لحق بيانا له بر والمجمل من الكتاب اذا لحقه البيان الظني
كان الحكم يعود مضافا الى الكتاب لا الى البيان في الصحيح وقد قررناه ذلك
في التقرير لا يقال فليكن الامر في قراءة الفاتحة كذلك فيكون واجبة لان نقول
القراءة ليس بمجمل اذ هو خاص فيكون الزيادة عليه نسخا بخبر الواحد وهو لا يجوز
وفيه وجه آخر وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركنية به
فاولى ان يجوز اثبات الفرضية لان درجة الركنية اعلى وقد ثبت ركنية الوتر
بعرفات بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة والوتر في حضلم اركان الحج
لا محالة والمصنف جعل القعدة من فرايض الصلوة حيث ذكرها فيها فجاز ان
ازيثبت بخبر تلقي بالقبول قال وما سوى ذلك فهو سنة اى ما سوى
ذكرنا من الفرائض فهو سنة اطلق في بعض الضرورى اسم السنة وفيها
واجبات كقراءة الفاتحة الى اخره فلا يكون اطلاقا صحيحا او العذر ما ذكره بقوله
وتسميتها سنة في الكتاب اى في القدورى لما انه يثبت وجوبها بالسنة
واعلم ان المراد بالواجب ههنا ما يجوز الصلوة بدونه ويجب بتركه ساهيا
بجبر تالسهو وبالسنة ما فعله رسول الله عليه السلام بطريق المواظبة ولم
يتركها الا بعذر كالثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود والصلوة اذ ان
والادب ما فعله عليه السلام مرة او مرتين ولم يواظب عليه كزيادة التسبيحات
في الركوع والسجود على الثلثة والزيادة القراءة المسنونة قوله ومن عاد القوم

فصل في

فما شرع مكررا يعني في الركعة الواحدة كالسجدة الثانية من الركعة الاولى
فانه لو تركها ساهيا وقام واتم صلوته ثم تذكر فان عليه ان يسجد السجدة
المتروكة ويسجد للسهو لتزك الترتيب وقوله فيما شرع مكررا احتراز
عما شرع غير مكرر فيها كالركوع فانه بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع
وقوله هذا هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في تكبيرات العيدين
وقنوت الوتر فانه لا يجب السجدة على من تركها ساهيا لانها سنة فبتركها
لا يتمكن نقصان في الصلوة كما اذا ترك الثناء والتعوذ لان مبنى الصلوة
على الافعال دون الاذكار ووجه الاستحسان وهو الصحيح ان هذه السنة تضاف
الى جميع الصلوة يقال تكبيرات العيد وقنوت الوتر واما تكبيره الركوع
وثناء الافتتاح فغير مضاف الى جميعها فبتركها لا يتمكن النقصان فيها كذا
في الشروح وفيه نظر لانهم قالوا المراد بالواجب ههنا ما يجوز بدونه
ويجب بتركه السجود ساهيا وهذه الاذكار مما يجب السجدة بتركها
ساهيا والصلوة بدونها جائز فيكون واجبة وليس كذلك والجواب
ان ذلك على وجه القياس ويفرق من هذا ان كل ما هو واجب يجب بتركه سجدة
السهو بتركها ساهيا وبالعكس على وجه القياس واما وجه الاستحسان فلا
ينعكس فانه ليس كل ما يجب السجدة بتركه واجبا فانها تجب بترك سنة
يضاف الى جملة الصلوة كما ذكرنا فان قيل قرأة التشهد في القعدة الاولى
واجبة ذكره في باب سجود السهو من هذا الكتاب ولم يذكرها ههنا وكذلك
تعديل الاركان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اجيب بان مقصود ههنا
لم يكن ذكر جميع الواجبات بل بيان ان ما سوى المذكورة ليس بمختص في السنة
وذلك يحصل باداء صورة واحدة وقيل قوله وتسميتها سنة في الكتاب
لما انه ثبت وجوبها بالسنة ليس بجيد لانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة و
المجاز لانه حين يكون المراد به السنة والواجب ايضا لانه ثبت بالسنة
واجيب بان الجمع بين الحقيقة والمجاز جايز اذا كانا في محلين مختلفين وهو مذهب
بعض العراقيين والشيخ ابو الحسن القدوري عراقي فلا يرد عليه واما صاحب

الهداية فقد تبعه في ذلك وظاهره ظاهر والحق انه ليس من باب الجمع بينهما بل المراد من قوله بقوله فهو سنة ثابت بالسنة والواجبات والسنن المذكورة في هذا الكتاب انما تحت هذه اللفظ بطريق الحقيقة وقوله واذا شرع في الصلوة كبر اي اراد الشروع لان التحريمة ليست بعد الشروع بل الشروع يتحقق بها قال محمد رح في المبسوط اذا اراد الرجل الدخول في الصلوة كبر وقوله لما تلونا اراد به قوله تعالى وربك فكبر وقوله وقام على السلام معطوف على قوله لما تلونا اعني والتحريم صدر رح وهو مضاف الى فاعله وهو الصلوة ولا يقدر له مفعول لان المقصود اثبات التحريم لها لا ايقاعها على شيء آخر وقوله على السلام التكبير لا يصلح ان يكون محمولا على تحريمها ولا يصلح العكس ايضا على ظاهر الكلام لان التحريم الصلوة غير افعال الصلوة على الصحيح بغير التكبير ولا عكسه فيكون معناه تحريم الصلوة بالتكبير ولكن جعل التكبير عين التحريم مبالغة وهو ان التكبير شرط عندنا خلافا للشافعي وقوله حتى ان من تحرم بيان فائدة الاختلاف فعندنا لما كانت التحريمة شرطا جاز اداء النفل بتحريمة الفرض وعنده لما كانت ركنا لم يجز ذلك فان اداء الصلوة بشرط واحد يجوز وبركن واحد لا يجوز فان قيل الاقسام العقلية ههنا اربعة بناء الفرض على الفرض وبناء الفعل على النفل وبناء النفل على الفرض وبناء النفل على النفل وهو المذكور في الكتاب فهل يجوز غيره من الاقسام الباقية اولا فالجواب ان بناء الفرض على الفرض جوزه ابو اليسر قال في مبسوطه لو شرع في الظهر وانتهاها ولم يسلم وبنى عليه عصرا فان عن اجزاءه ونفاه القاضي ابو زيد في الاسرار وفخر الاسلام في اول الجامع الصغير وبناء النفل على النفل يجوز واما بناء الفرض على النفل وفي الكلام بوجد غير رواية والظاهر عدم الجواز لان بناء الفرض على النفل لا يصح على الاقوال معقول وموافق للاصول لان الشيء يجوز ان يتبع مثله او هو دونه واما ان يتبع ما هو فوقه فلا يجوز لان فيه جعل الاقوى تابعا للادنى فان قلت قولهم الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا يقتضي جواز هذه الصلوة كالصور الباقية فلو

ان وجود الشرط لا يوجب المشروط والمانع وهو ما ذكرنا من ابناع القوي الضعيف موجود فكان ممتنعا هو ان الشافعي رحمه الله يقول شرط لها ما يشترط لسائر الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والسنة والوقت وهو ظاهر وكل ما يشترط لسائر الاركان ركن قياسا على كل واحد من الاركان ولنا قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى عطف على ان الصلوة على الذكر ولو كان ركنا لما جاز ذلك لانه يلزم عطف الكل على الجزء وفيه عطف الشيء على نفسه لاستعمال الكل على جزئه وهذا اي ولانه ليس بركن لا يلزم تكرر الاركان في كل صلوة كالركوع والسجود وقوله ومراعاة الشرائط جواب عن قوله شرط لها ما يشترط لسائر الاركان ووجهه ان اشتراط ذلك ليس للجزئية نفسها وانما هو لما يتصل به من القيام الذي هو ركن لا يرى ان الاداء لما انفصل عن الاحرام في باب الحج لم يشترط الاحرام سائر شرائط الاركان فان الوقت شرط الاداء سائر الاركان ولا يشترط للاحرام عندنا والاختلاف فيهما على نسق واحد قال ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة رفع اليدين في اول الصلوة سنة بلا خلاف لان النبي عليه السلام واظب عليه مع الترك وهو علامة النية فحل ما لا تكون بلا ترك فان ذلك دليل الوجوب على ما سيأتي واختلفوا في افضلية وقت الرفع فقال شيخ الاسلام وقاضي خان وصاحب التحفة مقارن للتكبير ولفظ الكتاب يشير اليه وهو المروي عن ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي والمروي عبارة عن القول والمحكي عبارة عن الفعل وقال شمس الائمة السرخسي والذي عليه اكثر مشايخنا انه يرفع يديه اولا فاذا استقر في موضع الحاذاة كبر وجعله المصنف رح لان قوله ومعنى النفي والاثبات لانه ينفي بفعله الكبرياء عن غير الله تعالى ويثبت بقوله لله تعالى فيكون النفي مقدما على الاثبات كما في كلمة الشهادة ولا يتكلف للتوفيق بين الاصابع عند رفع اليدين بل يتركها على ما هو عليه

من الضم والتفريق وما روى انه عليه السلام كبر ناشرا اصابعه معناه
ناشرا عن ملئها وقوله ويرفع يديه حتى يحاذى ابهاميه شحمتى اذنيه ظاهر
وبذهبنا قول ابو موسى الاشعرى وبمذهب الشافعى قول ابن عمر رضى ذكره
شمس الائمة السرخسى وقوله ولان رفع اليد لا علام لا اسم قال فى النهاية
كان يجب ان يقول ورفع اليد لا علام ايضا بزيادة قوله ايضا لكن الشافعى
صورة لانه ذكر انه ان رفع اليد نفى الكبر ياء عن غير الله تعالى فلا يكون لغيره
وكانه يجعل حول ان المحلول الواحد لا يكون له علامتان مستقلتان ويجوز
ان يكون علامة مركبة فاذا قال ايضا كان نفى الكبر ياء واعلام لا اسم علامة مركبة
لرفع اليد ثم اعتذر بان المصنف تابع شمس الائمة وفى ذكره كذلك فان دأبهم ترك
التكلف وتتبع المعنى وفيه لو كان لا علام لا اسم لما ناله بالتفرد وجب بالاصل
هو لا داء بالجماعة قال الله تعالى واركعوا مع الراكعين فيكون الانفراد نادرا
على حكمة الحكم لا تراعى فى كل فرد فان قيل لا فعلى هذا يجب الاتيان به المنفرد
والمقتدى اجيب بان الاسم يجوز ان يكون فى آخر الصفوف وقوله وهو بما
قلناه من رفعها حتى يحاذى بابهاميه شحمتى اذنيه وقوله وما رواه
يعنى من حديث ابى حميد يحمل على حالة العذر روى عن وائل بن حجر انه
قال قدمت المدينة فوجدتهم يرفعون ايديهم الى الاذنين ثم قدمت عليهم
من القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهم يرفعون
ايديهم الى المناكب وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن بن زياد عن
ابى حنيفه رحمهما ترفع يديها حذاء اذنيها كالرجل لان رفع اليدين انما
يكون بكفها وكفها ليست بعواة فكانت محو الرجل سواء فى رفع اليدين
بخلاف سائر الاعضاء ووجه الصحيح ما ذكره انهما استرلها وقوله
فان قال بدل التكبير بدل على ان الاصل هو التكبير اعلم ان الشارع
فى الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعا فى الصلوة بلا خلاف وكذلك اذا
قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله الكبير خلافا للشافعى
واما اذا قال الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او قال الحمد لله

او سبحان الله او لا اله غيره فقد قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اجزأه
وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اى بكذا ان يقول الله اكبر
او الله الا كبر او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز مالك يقول الاصل
فى ذلك التوقيف والمنقول فيه هو الاول فلا يجوز غيره والشافعى
يقول اكبر مال الالف واللام فيه اى فى الجزء وهو اكبر ابلغ فى الثناء لان
تعريف الجنس يقتضى حصره فى المبتدأ كما فى قولك زيد العالم وقد
عرف موضعه فيكون بمازاد فيه من المبالغة فى مقابلة ما فاته من كونه
منقولا فاخبر الغايت بمازاد فقام مقامه وابو يوسف يقول ان
افعل وفعيلا فى صفاته تعالى سواء لان اثبات الزيادة ليس مراد فى
صفات الله تعالى لعدم مساواة احد فى اصل الكبرياء حتى يكون افضل الزيادة
كما يكون فى اوصاف العباد فكان افعل وفعيل سواء ولهما ان التكبير
هو التعظيم لغة قال الله تعالى فكبروا اى عظموه وهو حاصل
ما ذكرنا من الالفاظ وهذا بناء على ان الفرض عمل الثناء والتكبير انه
فيجوز ان يخلفه غيره اذا كانت فى معناه وقد قررناه فى التقرير
وعلى هذا اذا قال الله يصير شارعا لان فيه معنى التعظيم لكونه مشتقا
من الثناء له وهو الخير وقال محمد لا يصير شارعا لان تمام التعظيم
انما يكون بذكر الاسم والصفة جميعا والجواب ان مناط الحكم حصول
التعظيم لا تمامه ولم يذكر انه اذا شرع بتلك الالفاظ هل يكره او لا
قال بعضهم لا يكره وقال بعضهم يكره قال فى النهاية وهو الاصح كذا فى
المحيط قال وان افتتح الصلوة بالفارسية اعلم ان الافتتاح
بالفارسية والقراءة بها فى الصلوة والتسمية بها على الذبيحة جائز عند
ابى حنيفة سواء كان قادرا على العربية او لم يكن ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
ان احسن العربية لا يجزيه الا فى الذبيحة وان لم يحسنها اجزأه فى الجميع
محمد مع الاحسن فى الافتتاح فى العربية فانه جوزه باى لفظ كان من
اسماء الله تعالى على ما تقدم ومع ابى يوسف فى الفارسية حيث لم يجوزه

بالفارسية حيث قالوا ان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها قال عليه السلام في معرض تفضيل لسان العرب على غيره انا عربٌ والقرآن عربيٌ ولسان اهل الجنة عربي واما الكلام في القراءة فوجه قولهما انها القرآن اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص وهو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيًا والقرآن هو المأمور بقراءته في الصلوة قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ما يجيء وهذا يقتضي ان لا يتأدى حال العجز ايضا لان عند العجز يكفي بالمعنى لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جاز الايماء بخلاف التسمية فان المقصود بها الذكر قال الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو يحصل بكل لسان سواء كان يحسن العربية اولم يحسن في قولهم جميعًا وكذلك الشهادة عند الحكام واللعان والعقود يصح بكل لسان وروى عن الشافعي في القرأة كقولهما وروى انه لا يجوز لمن كان لا يحسن العربية نحو ان يصلي بغير قراءة ولو قراءة بالفارسية فسدت صلوته لانها من كلام الناس وكابي حنيفة قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ووصفه لا كونه في زبر الاولين ولم يكن القرآن بنظمه فيها محالة فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقروء بالفارسية على سبيل السرجمة مشتمل على معناه فيكون جائز الحاقا فان قيل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيًا لحكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين مجمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي عليه السلام فكيف يترك الحكم به اجيب بانه تأويل بعيد يفضي الى التعقيد اللفظي بتفكيك الضمائر في قوله وانه لتنزيل من رب العالمين الخ والكلام المجمز محمول عن ذلك فان قيل سلمنا ما ذكرتموها في الاحكام لكن يكويا متعارضين فمن اين يعلم الحجة فالجواب بان اعمال الدليلين ولو له بوجه اولى من اهمال احدهما فيجعل قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حال المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقة ويجعل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا على غير حالة الصلوة وقد قررناه في التقرير ابسط من هذا وقوله ولهذا اي ولكون القرأة لم تكن

في الزبر بهذا النظم جازت القرأة بالفارسية عند العجز ولا شك ان العجز لا يحمل غير القرآن قرآنا وقوله لانه يصير مستثنا استثناء من قوله اجزاه عند ابي حنيفة رح لمخالفة السنة المتواترة وهي القراءة بالعربية وقوله هو الصحيح احتراز عن قول ابي سعيد البردعي فانه قال انما جوز ابو حنيفه القراءة بالفارسية دون غيرها من الالسنة لقرب الفارسية من العربية قال الكرخي والصحيح النقل الى اي لغة كانت وقوله لما تلونا يعني من قوله وانه لفي زبر الاولين فانه كلام لم يكن فيها بلغة العرب كذلك لم يكن فيها بالفارسية ولان الاعتماد على المعنى دون النقل والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقوله ولا فصلا ولا عتداد اي في انه اذا قراء بالفارسية هل يكون محسوبا عن فرض القرأة اولا ولا فصلا في عدم الفساد وقوله ويردي رجوعه روى ابو بكر الوراق ان ابا حنيفة رجع الى قولهما وعليه الاعتماد لتنزلة منزلة الاجماع والخطبة والتشهد على هذا الخلاف اي يجوز قراءتهما بالفارسية عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وقوله وفي الاذان يعتبر التعارف يعني جواب عما يقال قراءة القرآن في الصلوة اكثر ما كنا اعظم خطرا من الاذان لكونه سنة والاذان لا يجوز بغير العربي فكيف جازت قراءة القرآن ووجهه ان كلام عدم جواز الاذان مطلقا بل يعتبر فيه التعارف فان الحسن روى عن ابي حنيفة رح انه لو اذان بالفارسية و الناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا لا يعلمون لا يجوز لعدم حصول المقصود وهو الاعلام وكذا ذكر في الاسرار وقوله وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لي يعني ان الشروع بغير اللفظ المنقول انما يصح اذا كان ثناء خالصا واما اذا كان مشوبا بحاجة فلا يجوز بالاتفاق فمع قوله اللهم اغفر لي لا يكون ثناء لانه مشوب بحاجة فلم يكن تعظيما خالصا وان قال اللهم اغفر اختلف فيه قيل يجوز لانه كان معناه يا الله اسألك المغفرة وهو قول اهل البصرة وقيل لا يجوز لان معناه يا الله ايتنا بجزاي قصدنا بخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيما خالصا لله والاصح ما ذكر بقوله تعالى وقالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا الآية ومعناه اقدرنا بخير فالمعنى قال وبعقد بيده اليمنى على اليسرى لانه اعفاد لانها

وتفسير الاعتماد ان يضع وسط كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى وقوله ويعتمد آه
يشير الى الاعتماد وهو الوضع كما ذكرنا وفيه خلاف مالك فانه يقول بالارسال
روى عنه انه جعل الارسال عزيمة والاعتماد رخصة والذي هو وضع الوضع وهو
تحت السرة وعند الشافعي الافضل ان يضع يديه على الصدر لقوله في
فصل التربع والخ فان اهل التفسير قالوا المراد به وضع اليمنى على الشمال
على الصدر ولنا ما روى انس رضي الله عنه من السنة وضع اليمنى على الشمال
تحت السرة وهو كما ترى حجة على مالك في الارسال وعلى الشافعي في الوضع
على الصدر والمراد بقوله تعالى واخر بحر الانحنية بعد صلوة العيد ولان
الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وابعد من التشبيه باهل الكتاب
وهواى التعظيم هو المقصود ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف وعندهما انه سنة القراءة وثمرة تظهر في المصلي بعد التكبير فعندهما
لا يرسل حالة الثناء وعندهم يرسل فاذا اخذ في القراءة اعتمد والاصل
ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه ومالا فلا وقوله هو الصحيح احتراز عن
قول الفضلي واصحابه قال الفضلي ان السنة في الصلوة الجنازة وتكبيرات العيد
والقومة التي بين الركوع والسجود هو الارسال وقال اصحابنا السنة في هذه المواضع
الاعتماد والصحيح ما قاله شمس الائمة الحلواني وهو الذي اشار اليه في الكتاب
ان كل قيام فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الاعتماد كما في حالة الثناء والقنوت وصلوة
الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال فيرسل في القومة
عن الركوع وبين تكبيرات العيد وبه كان يفتي شمس الائمة السرخسي وبرهان
الائمة والصدر الشهيد وذكر في فتاوى قاضيخان والفارغ من التكبير يضع يديه
اليمنى على اليسرى تحت السرة وكذا في تكبيرات العيد وتكبيرات الجنازة والقنوت
ويرسل في القومة وقوله ثم يقول اي المصلي سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك
اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ومعناه سبحانك يا الله بجميع الابك وبحمدك بجمع
وتعاظم اسمك عن صفات المخلوقين وتعالى عظمتك ولم يزد على ذلك عند ابي حنيفة
ومحمد وهو قول ابي يوسف اولا وعنه انه يضم اليه قوله تعالى وجهت وجهي الذي فطر

السموات

السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال ان صلوتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين قال
شيخ الاسلام ولو قال وانا اول المسلمين اختلفوا المشايخ فيهم منهم من يقول تفسد
صلوته لانه كذب في صلوة ومنهم من يقول لا تفسد لانه يحمل على انه اراد
قراءة القرآن لا الاخبار عن نفسه وقوله يفهم اشارة الى انه ان شاء قدم على
الثناء وان شاء اخر عنه لان الضم صادق عليهما وهو رواية عن ابي
يوسف وعنه ان البداءة بالتسبيح الى قوله تعالى وبحمدك تبارك حين تقدم
ووجه قوله ما روي عن علي رضي الله عنه انه عليه السلام كان يقول ذلك
فاذا ورد الاخبار بهما يجمع بينهما عملا بالاخبار ووجه قولهما ما روي
انس ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم
الى آخره ولا يزيد على هذا فيحتاج الى تأويل ما رواه وهو ان محمول على
التهجد فان الامر فيه واسع تاما في الفرائض فلا يزيد على ما اشتهر وفيه
الاثر ولهذا لا يؤتى بقوله وجل ثناؤك لانه لم يذكر في المشاهير وقوله
ولا اولى ان لا يأتي بالتوجيه اي بقوله وجهت وجهي بعد النية قبل التكبير
ليتصل النية به اي بالتكبير وقوله وهو الصحيح احتراز عن بعض المتأخرين
انه يقول اي ما قبل التكبير منهم الفقيه ابو الليث لانه ابلغ في الغربة
وليكون عملا بما روي في الاخبار ووجه الصحيح انه يفضي الى تطويل سكتة
في الحال فانها مستقبل القبلة ولا يصلي وهو مذموم شرعا فانه روي
عنه النبي عليه السلام انه قال ما لي اراكم سامدين وقوله ويستعيذ
بالله من الشيطان الرجيم خلافا لمالك فانه لا يرى بذلك لما روي
عن انس رضي الله عنه انه قال صليت خلفه رسول الله عليه السلام وخلف
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يفتتحون القرآن بالحمد لله رب العالمين
ولنا قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله الآية وظاهره يقتضي
ان يكون فرضا كما قال به عطاء الا ان السلف اجمعوا على انه سنة وانما قال
معناه واذا اردت قراءة القرآن نفيا لقول بعض اصحابنا الظواهر انه

95

يتعوذ بعد استعادة بخب القراءة عملا بحرف الفاء فانه ليس بصحيح لما روى
ابو سعيد الخدري رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ قبل القراءة
وقيل الفاء ههنا للحال كما يقال اذا دخلت على الامير فتأهب اى اذا اردت
الدخول وليس بواضح وقوله والاولى بيان لفظ يتعوذ فان فيه القراءة
اختلفا واختيار الفقيه ابو جعفر الهندواني ان يقول استعذ بالله
يوافق القرآن اى الدليل على التعوذ من القرآن وهو قوله تعالى فاستعذ
فانه امر من الاستاذة ويقرب منه اعوذ لانه اشترا كهما في الحروف الاصول فكانه
احتراز عن قول من يقول اعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم وهو
رواية حفص من طريق جعبة لان قوله ان الله هو السميع العليم
ثناء وبعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء ثم التعوذ تبع القراءة دون
الثناء عند ابي حنيفة ومحمد لما تلونا من قوله تعالى فاذا قرأت القرآن الآية فيأتي
المسبوق دون المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيد وعند ابي يوسف هو
تبع للثناء لانه شرع بعد الثناء وانه من حيث انه دعاء كالاول يعد فينبغي
ان يأتي المقتدي به وقوله وبقراءة بسم الله الرحمن الرحيم معطوف على قوله
ويستعيذ وقوله هكذا نقل في المشاهير احتراز عن قول مالك وما اخترجه
فانه يقول لا يأتي المصلي بالتسمية لا سرا ولا جهرا لما رويناه من حديث انس
انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
وقوله ويسترهما اى التعوذ والبسملة لقول ابن مسعود رضي الله عنه اربع يخفيهن
الامام وذكر منها التعوذ والتسمية وامين وقال الشافعي يجهر بالتسمية
عند الجهر بالقراءة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم جهر في صلوته بالتسمية رواه ابو هريرة قلنا هو محمول على التعليم كما شرع الجهر بالتكبير
للاعلام كما روي عن عمر رضي الله عنه انه جهر بالثناء بعد التكبير للتعليم لان انسا رضي
الله عنه قال جلست خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فلم
اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم واذا تعارضت الآثار وجب
التأويل وهو كما قلنا من الحمل على التعليم وقيل كان الجهر في الابتداء قبل

نزول

نزول قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فانهم كانوا يجهرون بالثناء
والقراءة ايضا حتى نزل قوله ولا تجهر بصلوتك فان فيه خبر الاخفاء
بالتسمية مما يعم به البلوى كحديث مس الذكر فان الصلوة التي يجهر
فيها بالقراءة ثلاث في كل يوم وليلة فلو كان هذا الخبر ثابتا في الصدر
الاول لاشتهر ولو اشتهر لما بقي الاختلاف في صدر الاول ولما بقي الاختلاف
فيه مع عموم البلوى دل على زيادة كما في خبر الزكوة في مال الصبي اجيب
بان الاحاديث التي تدل على ثبوت الجهر وتوجب الاختلاف قد ذكرنا تاريخها
والتأويل يرفع الاختلاف فلم يكن حتى في الصدر الاول اختلاف وغير نقلان
رفع التأويل للاحق الاختلاف السابق ممنوع والصواب ان يقال هذا
الاعتراض ساقط بالمعارضة فان لنا ان نقول خبر الجهر بالتسمية ايضا
مما يعم به البلوى الى اخره وقوله وبين بهما البناء زائدة وقع سهوا لانه
يقال ائتمّ الحديث بلا باء قال الله تعالى سواء منكم من اسر القول ومن
جهر به ثم عن ابي حنيفة انه لا يأتي بها في اول كل ركعة فكان عليه قرأتها
كالتعوذ وصورة رواية الحسن عنه لانها ليست بآية من اول الفاتحة وانما
تقرأ لافتتاح الصلوة والصلوة الواحدة كالفعل الواحد ولهذا يؤثر
الفساد الواقع في اولها في آخرها فتكفيها مرة واحدة وعنه ابي حنيفة رح
وهو رواية ابي يوسف انه يأتي بها احتياطا لان العلماء اختلفوا في التسمية
انها من الفاتحة ام لا وعليه قراءة الفاتحة في كل ركعة فكان عليه قرأتها
في كل ركعة ليكون عن الخلاف قال المصنف وهو قولهما ولا يأتي بها بين السورة
والفاتحة لانعدام فانه يأتي بها في صلوة الخافتة لانه اقرب الى متابعة
المصحف ولا يأتي بها فيما يجهر لئلا يخلف نظم القرآن قال ثم يقرأ فاتحة
الكتاب وسورة معها اقول اختلف العلماء فيما هو الركن من القراءة
فذهب علمائنا الى ركنية قراءة اية والشافعي الى ركنية الفاتحة ومالك
الى ركنية الفاتحة وضم سورة معها له قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب وسورة معها ولوجه الاستدلال بالربط والجواب ان الركن لا يثبت

الا يدل قطعي وخبر الواحد ليس بقطعي لكنه يوجب العمل به فقلنا به في النافع
وقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو كالاول ولنا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن ووجه الاستدلال ان قوله من القرآن مطلق
فيطلق على ما يسمى قرآنا فيكون ادنى ما يطلق عليه القرآن فرضا لكونه مأمورا
به فان قراءته خارج الصلوة ليست بفرض فتعين ان يكون في الصلوة
وفي الآية كلام سوى الا وجوابا ذكرناه في التقرير وقوله والزيادة بخبر
الواحد جواب لمالك والشافعي كما ذكرناه فان قيل لا نم انه خبر واحد لانه
مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به اجيب بالمنع لان المشهور
ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلفوا في هذه المسألة وبالله ما وله
لاحتمال الكون مذكورا لنفي الجنس او لنفي الفضيلة كما في قوله عليه السلام لا صلوة
بحضار المسجد الا في المسجد فكان ظني الدلالة فلا يجوز به الزيادة واذا قال
الامام ولا الضالين قال الامام آمين وانما قال ذلك نفيا لشبهة القسمة
التي تقتضيها ظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين كما هو مذهب مالك لانه عليه السلام قال في آخره فان الامام يقولها
اي كلمة آمين ويخفونها اي الامام والمقتدون لما رويناه من حديث ابن
مسعود يزيد به ما تقدم من قوله لقول ابن مسعود اربع يخفيهن الامام
وذكر منها التعوذ والتسمية وآمين ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء
كما في خارج الصلوة قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قيل من ذهب
ابو حنيفة ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعي لا يؤمن فكيف يستقيم
القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة رحمه الله ان اخذ بعض اصحابه
بقوله لحرمة قول علي وابن مسعود رضي فرغ للجواب على قولهما كما في باب
المزارعة على ما سيأتي والحق ان ذلك غير ظاهر الرواية واما على ظاهر الرواية
فيما ذكره في الكتاب بانه يقولها ويخفيها وهو مذهب عمر وعلي وابن
مسعود قال ابن مسعود تركي الناس الجهر بالثامين وما تركها الا لعلمهم
بالنسخ والجواب عن قوله الداعي لا يؤمن انه ممنوع فان الثامين دعاء باجابة

الدعاء

الدعاء الاول ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الراعي او غيره وما
استدل به الشافعي على سنية الجهر بالثامين في الجهرية من قوله عليه
اذا امن الامام فامنوا بانه علق ثامين القوم بثامينه وهو يدل على
كون ثامينه سموعا ليس بقوي لان ثامينه يعرف اذا فرغ من قوله
ولا الضالين فلا يلزم ان يكون ثامينه سموعا والمد والقصر فيه وجهان
والتشديد فيه خطاء فاحش قال في التجنيس تفسد به صلوته وقيل
عندهما لا تفسد لانه لم يوجد في القرآن في قوله تعالى ولا امين البيت
الحرام قال ثم يكبر ويركع المصلي بعد ما فرغ من قرأته تكبيرة ويركع
وهذه رواية القدوري وهذا يقتضي ان يكون التكبير في محل القيام
وبه قال بعض مشايخنا ومذاهب المصنف في هذا الكتاب ان يصرح
بلفظ الجامع الصغير اذا وقع نوع مخالفة بين روايته ورواية
القدوري وذكر قوله وفي الجامع الصغير يكبر مع الانحطاط فانه
يقتضي مقارنة التكبير للركوع كان مع محكم في المقارنة وبه قال البعض
آخر وقوله كان النبي عليه السلام كان يكبر عند كل خفض ورفع دليل
قوله ثم يكبر والمراد بالخفض والرفع ابتداء كل ركن وانتهاؤه ومعناه
الله اعظم اعلم من ان يؤدى حق بهذا القدر من العبادة لا يقال
هذا الحديث يدل على ان ما يفعل عند رفع الرأس من تسميع الامام
وتحميد المقتدي ليس بمشروع ولم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم
لان هذا حكاية فعله عليه السلام من الراوي فلا يعارض قوله صلى الله
عليه وسلم اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فيحمل قولهم
على ان المراد بقولهم ورفع بعضه لاحقاله ولان كلمة كلما تباشره
فان قيل فما ذا يفعل بما روى بنوا مية وعملوا به ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم نهى عما كبر حال الركوع وانما كبر اذا رفع راسه منه اجيب بانه
على تقدير ثبوته ترجحنا ما رويناه لانه اثبت متنا واتقن رواة لانه رواه
علي وابن مسعود وجماعة من الصحابة وما رووه فرواية عبد الرحمن بن

البتة ويحتمل انه عليه السلام كبر الا ان عبد الرحمن لم يسمعه وسمع غيره وهو مما يعم به البلوى فلا يكون قوله وحده حجة فيه قوله ويجوز التكبير حذفا الى الاعند في غير موضع المدلان المد في اوله خطاء من حيث الدين الكونه استهانة ما فيكون شاكا في كبرياء الله تعالى وهو كفر اذا تعمد وفي اخره لحن من حيث اللغة اى عدول عن سنن الصلوات في اللغة لان افعل التفضيل لا يحتمل المد لغة فان فعل لا يكون شارعا في الصلوة عند بعض مشايخنا وهو قول الفقيه ابي جعفر وتفصيل الكلام في ذلك ان الله اكبر مركبة من لفظين ولكل منهما اول وآخر ومد لا اول من لا اول عمدا كفر لشاكه في كبرياء الله تعالى وغير عمد مفسد للصلوة وفي نظر لان الهمزة يجوز ان يكون للتقرير فلا يكون هنا لك كفر ولا فساد ومد لا آخر منه لا يضر كالمد اشباع والحذق اولى ومد لا اول من لا آخر عمدا كمد لا اول ومد لا آخر منه اختلف فيه قال بعضهم تفسد وقال بعضهم لا تفسد وبحزم المراغي من التكبير لما روى عن ابراهيم النخعي موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي عليه السلام انه قال الاذان جزم والاقامة جزم والتكبير جزم وقوله يعتمد بيديه على ركبتيه ظاهر وقوله لا في حالة السجود يعني انه يضم فيها ليقع رؤس الاصابع مواجهة للقبلة وقوله وفيما وراء ذلك اى فيما وراء الركوع والسجود وهو حالة الافتتاح والتشهد تركا على العادة اى لا يضم ولا يفرج كل التفريج وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ركع بسط ظهره روت عائشة رضي الله عنها انه كان يعتدل بحيث لو وضع على ظهره قدح من ماء لاستقر وقوله ولا يرفع رأسه ولا يثنيه معناه يسوي رأسه بحيث لا نه ثامور بالاعتدال وذلك بتاويها وقوله لا يصوب رأسه اى لا يخفضه ولا يقنعه اى لا يرفعه وانما فسر قوله بهذا ادناه بقوله ادنى كمال الجمع جمعا بين لفظ المبسوطين فان شمس الائمة قال في مبسوطه لم يرد بهذا اللفظ ادنى الجواز انما اراد ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز بدون هذا الذكر لا على قول ابي مطيع يعني تلميذ ابي حنيفه

وشيخ الاسلام قال في مبسوطه يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلثة والمصنف جمع بينهما فقال ادنى كمال الجمع فان قيل المشهور في مثله ادنى الجمع ثلثة فما معنى كمال الجمع فالجواب ان ادنى الجمع لغة يتصور في الاثنين لان فيه جمع واحد مع واحد واما كمال الجمع فهو الذي يكون ثلثة لان فيه معنى الجمع لغة واصطلاحا وشرعا فان قيل كمال الجمع ليس بذكور ولا في حكمه فيرجع الضمير الى غير مذكور اجيب بانه سبق ذكره دلالة بذكر الثلث فان ذا دعلى الثلثة فهو افضل لكن على وجه لا يمل القوم ان كان اماما الثلاثة يصير سببا للتنفير المكروه وان نقص جاز ويكره فيما روى عن محمد رح وقال ابو مطيع فسدت صلاته لانه ترك مشروع فوجب ان يحله ذكره مفروض كما في القيام والجواب انه يلزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بالقياس فهو لا يجوز ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده اى قبل الله حمد من حمده فان السماع يستعمل للقبول يقال سمع الامير كلام فلان اذا قبل والهاء في حمده قيل للسكتة وهو المنقول عن الثقات وقيل انه كناية ويقول المؤتم ربنا لك الحمد وهو اظهر الروايات وروى ربنا ولك الحمد وروى اللهم ربنا لك الحمد ولا يقولها الامام عند ابي حنيفة رح وقالا يقولها لما روى ابن هريرة ان النبي عليه السلام كان الجمع بين الذكرين فكان قائلا احواله الامامة وقوله ولانه اى الامام محرض غير فلا ينسى نفسه وله قوله عليه السلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد ووجه الاستدلال ما قال هذه قسمة وانها اثنان في الشركة فان قيل هذا الحديث يعارضه ما روى عن ابن مسعود اربع يخفيهن الامام وعد منها التحميد اجيب بانه قال في الاسرار انه غريب او بان الرجحان لحديث القسمة لانه مرفوع الى النبي عليه السلام برواية ابي موسى الاشعري وفيه نظر لانه ان كان غريبا او موجوحا لم يكن حجة ومع تمكنا به في اخفاء التامين فيما تقدم وقوله ولهذا اى ولان القسمة تنافي الشركة لا يأتي المؤتم بالجميع

عندنا خلافا للشافعي ولانه يفيد تحميده اي تحميد الامام بعد تحميد المقتدي
يأتي بالتحميد حين يقول الامام التسميع فلا جرم يفيد تحميده بعد تحميد المقتدي
وهو خلاف موضوع للامامة وقوله والذي رواه يعني ابا هريرة انه
عليه السلام كان يجمع بين الذكرين وهو محمول على حالة الانفراد والمنفرد يجمع
بين الذكرين في الاصح وقوله في الاصح احتراز عن القولين الاخرين المذكورين
بعده احدهما الاكتفاء بالتسميع والاخر الاكتفاء بالتحميد وجه الاكتفاء بالتسميع
وهو رواية النوادر ان الامام يأتي بالتسميع والمنفرد امام نفسه كان عليه القراءة
كما على الامام ووجه الاكتفاء بالتحميد وهو المذكور في الجامع الصغير ان الجمع
بين الذكرين يفضي الى الرفع الثاني في حالة الاعتدال ولم يشرع لانتقال الا عند
ذكر سنون كما في القعدة بين السجدتين قال يعقوب سألت ابا حنيفة رحمه
عن الرجل يرفع رأسه من الركوع في الفريضة اي يقول اللهم اغفر لي قال يقول
ربنا لك الحمد ويمكث وكذلك السجدتين يمكث وجه الاصح وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة قال في الامام ان الحديث صح انه عليه السلام كان
يجمع بينهما وحملناه على حالة الانفراد وكان المنفرد يأتي بالتسميع لما ذكرنا
انه امام نفسه وهو حيث على الحمد وحيث كان يجب عليه ان يجيب وقوله
والامام بالدلالة عليه أتى به بمعنى جواب عن قوله لما روينا من غير عين الخ ومعناه
ان الدلالة على الخير كفاعله قال ثم اذا استوى قائما كبر وسجد اذا آثر
المصلي ركوع كبر وسجد اما التكبير والسجود فلما سنا يعني ما ذكر قبل هذا من
قوله صلى الله عليه وسلم كان تكبيره كل خفض ورفع وما ذكر في اول الباب من
قوله اركعوا واسجدوا اعلم ان تعديل الاركان وهو الاستواء قائما بعد
الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين والطمأنينة في الركوع والسجود
اي القرار فيهما ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف
ينقص حتى ذلك ومقدار الطمأنينة مقدار تسبيحة وهو قول الشافعي رحمه الله
وفائدة الخلاف يظهر في جواز بدونه نعتقدها يجوز وعند ابي يوسف لا يجوز
ولم يذكر هذا الخلاف في ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى في نوادره استدل

ابو يوسف

ابو يوسف رحمه الله بحديث الاعرابي وهو قوله صلى الله عليه وسلم
حين رآه ينقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل ففي كون صلوة بترك
التعديل فكان ركنا كان انتفاء غيره لانتفائها ولهما قوله تعالى
اركعوا واسجدوا والركوع هو الانحناء يقال ركعت النخل اذا مالت
والسجود هو الانخفاض وذلك يحصل بدون الطمأنينة فيتعلق الركنية
بالادنى فيها ولا يجوز الزيادة بخبر الواحد بطريق الفريضة لانه نسخ
وهو ضعيف اصول الفقه هذا ما يتعلق بالركوع والسجود واما القعود
والجلسة بين السجدتين فقد اشار اليهما بقوله وكذا في الانتقال الخ
هو غير مقصود بل المقصود هو اداء الركن وقوله وفي اخر ما روى
جواب عن حديث الاعرابي فيقرن ان النبي صلى الله عليه وسلم يسمي
ما صنعه الاعرابي صلوة حيث قال وما انتقصت من هذا فقد
انتقصت من صلاتك فلو كان ترك التعديل مفسدا لسماه صلوة
كما لو ترك الركوع والسجود ولانه لو كان فاسدا كان الاشتغال به
عبثا وكان تركه عليه اللام الى الفراغ منه حراما وكان الحديث متروك
الالزام من الوجهين ثم اذا لم يكن التعديل عندهما فرضا فهل هو واجب
او سنة فاما الطمأنينة في الانتقال وهي القومة والجلسة فهي سنة عندهما
واما الطمأنينة في الركوع والسجود ففي تخريج الجرجاني سنة وفي تخريج الكرخي
واجبة حتى يجب بتركها السهو بتركها عنده ويجب الجزاء ان هذه طمأنينة
مشروعة لا في اركن وكل ما هو كذلك وهو نة كالطمأنينة في الانتقال ووجه
الكرخي ان هذه طمأنينة مشروعة لا في اركن مقصود بنفسه وكل ما هو كذلك
فهو واجب كالقراءة بخلاف الانتقال فانه ليس بمقصود كما لعدم ثم قيل في
كيفية السجود والقيام منه ان يضع اولا ما كان اقرب الى الارض عند السجود
ان يرفع اولا ما كان اقرب الى السماء فيضع اولا ركبتيه ثم يديه ثم وجهه وقال
بعضهم يضع انفه ثم جبهته ويرفع اولا وجهه ثم يديه ثم ركبتيه وقوله
ويعتمد بيديه على الارض ظاهر ومعناه ثم على راحتيه اي اركان وهو افتعال

من اوعن الشيء اذا جعلته وعامة وقوله ويسجد على انفه وجبهته تقدم
الانف على الجبهة باعتبار ان الانف اقرب الى الارض فيضعه اولا المسار
وقوله فان اقتصر على احدهما يعني ان الذي اقتصر عليه ان كان جبهته
جاز باتفاق وعلم اشتراط فالشافعي وان كان الانف جاز عندنا
ويكره ولم يجز عندهما الا بعذر وهو رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة
لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعد منها الجبهة وقبل
كيف يستقيم الاستدلال بهذا الحديث وانه لو ترك وضع اليدين والركبتين
جازت سجدته بالاجماع وهذه الاربعة من تلك السبعة واجيب بان
الاستدلال بهذا الحديث انما هو على ان محل السجدة هذه الاعضاء لا على
ان وضعها لازم لا محالة والانف غير هذه الاعضاء المذكورة فلا يكون
محلا للسجدة ولابي حنيفة رح ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه
كان وضع جميعه غير ممكن لان الانف والجبهة عظمان ناتيان يعنان
وضع جميع الوجه وهذا ظاهر واذا تعذر وضع الكل كان الملزوم
وضع البعض لان الحذر والرفق خرجا بالاجماع اذ التعظيم لم يشرع بوضعها
فبقي الانف والجبهة تمام محل السجود فكان ذلك الانف وهذا لان الانف
لا يخلو اما ان يكون محلا للفرض او لا يسبيل الى انه كان الفرض يتنقل اليه
بالاتفاق عند العذر ولو لم يكن محلا لما انتقل كالرفق بل انتقل الفرض
الى الايماء كما لو كان بهما عذر فيعين الاولى ويجوز الاقتصار عليه كالجبهة
والمذكور فيما روى من الخبر هو الوجه في المشهور فيكون الانف والجبهة
داخلين على السواء ولو اكتفى بالجبهة جاز فكذا لو اكتفى بالانف ووضع
اليدين والركبتين سنة عندنا لتحقق السجود بدونهما لان الساجد
اسم لمن وضع الوجه على الارض وقد روى انه عليه السلام قال مثل
الذي يصلي وهو عاقص شعره كمثل الذي يصلي وهو مكتوف فالتمثيل
يدل على نفي الجواز دون الجواز وقوله عندنا احتراز عن قول زفر
وهو قول الشافعي ومختار الفقيه ابي الليث انه واجب لقوله عليه السلام

امرت ان اسجد على سبعة اعضاء والجواب ما تقدم ان هذا
الحديث يدل على محل السجود لا على ان وضع الجميع لازم واما وضع
القدمين فقد ذكر القدوري انه فرض في السجود فاذا سجد ورفع
اصابع رجليه عن الارض لا يجوز كذا ذكره الكرخي والخصاف ولو وضع
احدهما جاز قال قاضيخان ويكره وذكر الامام الترتاشي ان المذهب
والقدمين سواء في عدم الفريضة وهو الذي يدل عليه كلام صحح الامام
في مبسوطه وهو الحق وقوله وان سجد على كور عمامته ظاهر وكور
عمامة دورها وكل دور كور والضم بالكور لا غير العصيد وبجانة
بطنه اي بياعه والبهمة ولو الشاة بعد الجملة فان اولادها يضم
سخلة ثم يصير بهمة وقوله واذا سجد احدكم بالواو معطوف على
اذا ركع احدكم لانهما في حديث واحد وقوله ثم يرفع رأسه
ويكبر الرفع فريضة كانت السجدة الثانية فرض فلا بد من رفع
الرأس بتحقق الانتقال اليها والتكبير سنة وقوله لما روينا
اشارة الى قوله لانه النبي عليه السلام كان يكبر عند كل خفض
ورفع وقوله وتكلموا اي المشايخ في مقدار الرفع فقال بعضهم
اذا زايل جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن السجدتين
وقال الحسن بن زياد اذا رفع رأسه بقدر ما يجري فيه الدمع جاز
وهو قريب من الاول وقال ابن سلمة لا يكون عنهما ما لم يرفع
جبهته مقدار ما يتبع عند الناظر انه رفع رأسه ليسجد اخرى
فان فعل ذلك جاز عن السجدتين ولا يكون عن سجدة واحدة و
في القدوري انه يكفي بادنى ما يطلق عليه اسم الرفع وصحح
الامام هذا اصح وقال ان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى ما
يتناوله اسم الرفع بان رفع جبهته كان مؤديا هذا الركن قال
المصنف والاصح انه اذا كان للسجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا
وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فيتحقق بالسجدة

الثانية يعني بعد ذلك المقدار من الرفع وهو المروي عن ابي حنيفة
ذكره في شرح الطحاوي وتكلم مشايخنا في كون الركوع في كل ركعة مرة
واحدة والسجود مرتين فذهب اكثرهم الى انه توقيفي واتباع الشرع
من غير ان يعقل له معنى وقد تعبدنا الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقا
للابتلاء ومنهم من ذكر لذلك حكمة فقال انما السجود مشتى ترغيما
للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له ولهذا
اشار عليه السلام في سجود السهو فقال هما ترغيما للشيطان وقيل
في السجدة الاولى يشير الى انه خلق من الارض وفي الثانية يشير الى انه
يعاد اليها قال الله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم وقوله
وقد ذكرناه قيل المراد به قوله عليه السلام كان يكبر عند كل خفض
ورفع والمناسب لذلك ان يقول لما روينا ولعله اشارة الى قوله
لما روينا وقوله ولا يعقل اي يجلس جلسة خفيفة ولا يعتمد بيديه
على الارض على ركبتيه وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض
معتمدا على الارض له ما روى في حديث مالك بن حويرث ان النبي عليه السلام
كان اذا رفع رأسه من السجود قعد ثم نهض ولنا حديث ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما
رواه محمول على فعله عليه السلام على حالة الكبر يعني فعل ذلك حين ما كبر واستن
على ما روي انه عليه السلام كان يقول لا تبادروني بالركوع والسجود
فاني بدنت وما رويناه محمول على حالة القدرة فتوقف بين الاخبار
من هذا الوجه او نترك الاخبار كلها للتعارض ونعمل بالقياس
وهو قوله في الكتاب وكان هذه قعدة استراحة لانه لا يأتي بها
للفصل فان الفصل بالقعدة انما شرع اما بين السجدتين او بين
الشفعين ولا حاجة الى واحد منهما في الصلوة ما وصفت لهما قال
ويفعل في الثانية مثل ما يفعل في الركعة الاولى يفعل المصلي في الركعة
الثانية مثل ما يفعل في الركعة الاولى كلا انه اي الركعة الثانية وذكر الضمير

باعتبار

باعتبار الخبر تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة الاول لا انزلا
يستفتح قيل اي لا يقول سبحانك اللهم الا اخره ويسمى هذا دعاء
الاستفتاح ولا يتعوذ لانها لم شرعا الا مرة واحدة لان رواة صلوة
النبي عليه السلام ما رووا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في
التكبيرة الاولى وقال الشافعي يرفعهما عند الركوع وعند رفع الرأس
منه لما روي في حديث بن عمر وغيره ان النبي عليه السلام فعل
كذلك ولنا ما روى الطحاوي باسناده الى ابن عمر وابن عباس
رضوان الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يرفع الايدي الا في
سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير القنوت في الوتر وفي العيدين
وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبجمع وعرفات وعند المقامين
عند الجمرتين اراد بهما الاولى والوسطى دون العقبة والمتارع فيه
ليس من ذلك وما رواه محمول على الابتداء اي انه كان ثم نسخ كما نقل
عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه روى انه رأى رجلا يصلي في المسجد
الحرام يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منه فلما فرغ
من صلوته قال له لا تفعل فان هذا شيء فعله رسول الله عليه السلام
ثم تركه وفي المسئلة حكاية روى من ان الاوزاعي لقي اباحنيفة في المسجد
الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند
رفع الرأس منه وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر انه عليه السلام
كان يرفع يديه عندهما فقال ابو حنيفة رح حدثني حماد عن ابراهيم عن
علقمة عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احتجه
بحديث الزهري عن سالم وهو يحدث بحديث حماد عن ابراهيم فرد
محجة حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد فكان افقه من الزهري
وابراهيم كان افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بان علقمة افقه منه
واما عبد الله فعبد الله فرد محجة حديثه بفقد الرواة وهو المذهب فان

الترجيح بفقد الرواة لا يخلو الاسناد والكلام في هذا الموضع كثير وهذا
المختصر لا يحتمل خلاف ان المعتمد على الرواة ورواة اخبارنا البدريون
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلون النبي عليه السلام
في الصلوة ورواية ابن عمر ووايل بن حجر كانوا يقعون بعد منه صلى الله
عليه وسلم ولا خذ بقول الاقربا ولا وروى عن ابن عباس انه قال العشرة
الذين شهد لهم النبي عليه السلام بالجنة لم يكونوا يرفعون ايديهم الا عند
افتتاح الصلوة وقوله واذا رفع راسه من السجدة الثانية ظاهر
وقوله ويبسط اصابعه وتشهد وصل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى الشهادة
اولم يذكره نمن المشايخ من يقول بانه لا يشير لان في الاشارة زيادة رفع
لا يحتاج اليها فالترك اولى لان بنى الصلوة على السكينة والوقار وهم
من يقول يشير بها وقد نص م بن الحسن على هذا في كتاب الحجة
حدثنا عن رسول الله عليه السلام انه كان يفعل ذلك اى يشير ثم قال
نصنع بصنيع رسول الله عليه وسلم ونا خذ بفعله وهذا قول ابي حنيفة
وقولنا ثم كيف يشير قال يقبض اصبعه الخنصر والتي بلها ويحلق الوسطى
مع الابهام ويشير بسبابته وكلام المصنف وهو قوله ولان فيه توجيه
اصابع يديه الى القبلة يشير الى انه لا يحلق شيئا من الاصابع قال
والتشهد التحيات لله اعلم ان لعمر تشهد اولعلي تشهدا ولعبد الله
بن عباس تشهدا ولعبد الله بن مسعود تشهدا ولعايشه تشهدا
ولجابر تشهدا ولغيرهم ايضا تشهدا وعلما وانا اخذوا بتشهد
ابن مسعود والشافعي بتشهد بن عباس وهو ما ذكره في الكتاب
التحيات المباركات الصلوة الطيبات لله سلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله بدون عبده ورسوله
الاخذ بما رواه ابن عباس اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة كلمة
وهي المباركات والثاني انه يوافق القرآن على ما قال الله تعالى حجة من

عن

عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الالف واللام
واكثر تسليمات القرآن مذكور بغير الالف واللام قال الله سلام
عليك طبتم قالوا سلاما قال سلام وسلام عليه يوم ولد
ثم في الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متاخر عن خبر بن مسعود
كان ابن عباس كان صغير السن فكان يفعل ما تاخر من الشرع واصحاب
قالوا الاخذ بتشهد ابن مسعود وهو التحيات لله والصلوات والطيبات
السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
اولى بوجوه ذكر بعضها في الكتاب فانه قال اخذ رسول الله بيدي
وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله
الآية فقوله قل امر واقل امر بتبة الاخبار وقوله السلام عليك بالالف واللام
يفيد الاستغراق وقوله والصلوات بالواو يفيد تجديد الكلام
كما في القسم وقوله اخذ بيدي وعلمني يفيد زيادة تاكيد وقوة فذلك
اربعة اوجه وقد ذكر وجوها اخرى منها ان قوله التحيات علم بتنا اولا
كل قربة الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير واو صار تخصيصا او
بيانا انه اراد به الصلوات لا غير ومتى قال بالواو وبقي الاول عاما فيكون
الملفوف في الثناء فكان اولى ومنها تقديم اسم الله تعالى فانه اذا اقدم علم
المدروج في ابتداء الكلام ومتى اخر كان محتملا وان الة الاحتمال باور الكلام
اولى ومنها انه علق به تمام الصلوة فدل على ان التمام لا يوجد بدونه ومنها
ان تشهد ابن مسعود احسنها اسنادا هكذا قاله ائمة الحديث ومنها
ان عامة الصحابة اخذوا بتشهده فانه روي ان ابا بكر رضي الله عنه علم
الناس على منبر رسول الله عليه السلام التشهد مثل ما قال عبد الله بن مسعود
هكذا روي عن سلمان الفارسي وابن جابر ومعاوية ومنها اشتماله
تشهده على لفظ العبد الذي يدل على ما يدل من كمال الحال قال الله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ذكره بلفظ العبد في الموضع الذي هو بيان اعلى مراتبه

عليه ومنها حسن ضبط فان ابا حنيفة قال اخذ حماد بيدي وقال اخذ ابراهيم بيدي وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدي وقال علقمة اخذ ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد والجواب عن قوله فيه زيادة كلمة ان الزيادة لو كانت مرجحة كان تشهد جابر اولى لان فيه زيادة بسم الله الرحمن الرحيم وفي خبر زيادة الواقات والالف واللام وقوله عبده فكان اولى وعن قوله يوافق القرآن انه ليس يرجح كان قراءة القرآن في القعدة مكروهة فكيف يرجح ما يوافقه وعن قوله اكثر التسليمة بغير الف ولام انه يستلزم المخالفة وقد قلنا انها مكروهة على ان السلام في القرآن جاء بالالف واللام ايضا قال الله تعالى والسلام علي يوم ولدت والسلام علي من اتبع الهدى وعن قوله ان خبر ابن عباس متأخر انه ليس كذلك روى الكرخي في حديث ابن مسعود وقال كنا نقول في اول الاسلام التحيات الطاهرات المباركات الزاكيات فذكر على ان خبره متأخر عما رواه ابن عباس وقوله لان ابن عباس يروي عما خلفه لا يسلم لان احدا لم يرجح رواية اصاغر الصحابة على اكابرهم وكان ابن مسعود حجة فقد دامت صحبته الى ان قبض رسول الله وقبل في تفسير التحيات التحيات اي العبادات القولية لله والصلوات اي العبادات البدنية لله والطيبات اي العبادات المالية لله وقوله السلام عليك ايها النبي حكاية السلام الذي رده الله تعالى على نبيه عليه السلام ليلة المعراج لما اثنى على الله بثلثة اشياء رد الله تعالى عليه بثلثة اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات والبركة هي النماء والزيادة وقوله ولا يزيد على هذا اي على مقدار التشهد وقال الشافعي في جديد يسن الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى لحديث ام سلمة في كل ركعتين فتشهد وسلم على المرسلين ولنا قول ابن مسعود وعلمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان في وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد واذا كان اخر الصلوة دعا بعد التشهد بما شاء وما رواه محمول على التطوع فان كل شفع من التطوع صلوة على حدة او اراده سلام التشهد

فال ويقراء في الركعتين الاخريين فاتحة الكتاب ويقراء في الركعتين الاخريين فاتحة الكتاب وحدها لحديث ابي قتادة وهو ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى ابي قتادة ان النبي عليه السلام كان يقراء في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الاخريين بام الكتاب وهذا بيان الافضل قوله هو الصحيح احترازا عما روى الحسن عن ابي حنيفة ان القراءة في الاخريين واجبة حتى لو تركها ساهيا لزمه سجود السهو لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن ذكر والقراءة جميعا كما في الركوع والسجود ووجه الصحيح ما ذكره ان القراءة فرض في الركعتين على ما بنا تبين بعد ان شاء الله تعالى ويجلس في الاخيرة كما جلس في الاولى قبل انما فيها في الاخيرة ليتناول قعدة الفجر وقعدة المسافر وليس بواجب لان قوله كما جلس في الاولى ينبئ عن ذلك وقوله لما روينا من حديث وائل بن حجر يريد به قوله يروى ذلك في حديث وائل وقوله عايشة اي حديث عايشة وهو قوله هكذا وضعت عايشة فعود رسول الله وقوله ولانها اي الجلسة على تلك الصفة اشق على البدن من التورك الذي يحل اليه مالك فان مالك المسنون في القعدة ان يقعد متوركا بان يخرج رجله من جانب ويفضي باليته الى الارض في القعدتين جميعا وما كان اشق فهو افضل والذي يروى عن مالك ان التورك في القعدة متروكا ضعفه الطحاوي قال هذا من حديث عبد الحميد بن جعفر وهو ضعيف عن نقله الحديث ولئن صح كان محمولا على الكبر وقوله وتشهد معطوف على قوله جلس وهو واجب عندنا وسنة على النبي وهو ليس بفرض عندنا خلافا للشافعي فيهما اي في قراءة التشهد والصلوة على النبي عليه السلام فانهما فرضان عنده اما التشهد فلما روى ابن مسعود كنا نقول قبل ان يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فقال النبي عليه السلام قولوا التحيات لله الى ان قال في اخره اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد قضيت صلوتك اطلق اسم الفرض على التشهد

وقال له قلو الامر للوجوب وعلق القيام به فلا يتم بدونه ولما الصلوة
على النبي عليه السلام فلقوله تعالى عليه والامر للوجوب والوجوب
خارج الصلوة فكان فيها ولنا على عدم فرضية التشهد حديث ابن مسعود
فانه علق التمام بالحدث الامر بن واجمعنا على ان القيام تعلق بالقعدة
فانه لو تركها لم يجزه فلا يتعلق بالثالث لتحقق التغيير فان موجب التغيير
بين الشيئين لا تبان باحدهما فمن علق بثالث غيرها وهو الصلوة فقد
خالف النص والجواب عن استدلاله بالحديث ان معنى الفرض التقدير
اى قبل ان تقدر التشهد والامر مقدر على سبيل التعليم فلا يفيد الفرضية
فانه لم يفدها في بعض الكلمات الفرض عندهم حتم كالواجب فعن قوله
علق التمام به آنفا وعن الاية انا لا نم انه لا وجوب خارج الصلوة فانها
واجبة فيه بامارة واحدة كما ذكره الكرخي او كما ذكر النبي عليه السلام
كما اختاره الطحاوي فكفينا مؤنة الامر لان الوجوب الذي يقتضيه الامر
قد حصل فانه لا يدل الاية على كونها في الصلوة البتة وهو مختار صاحب
التحفة وقول مختار شمس الائمة وكيفية الصلوة على النبي عليه السلام
ان يقول اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى
آل ابراهيم انك حميد مجيد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم
وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد كذا نقل عيسى بن ابان عن محمد بن الحسن
عن النبي عليه السلام وعن علي وابن مسعود وجابر قالوا لما رسول الله
صلى الله عليه وسلم عرفنا السلام عليك فكيف الصلوة عليك فقال عليه السلام
قولوا اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد وارحم
محمدا كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد
وحكى عن محمد بن عبد الله بن عمر انه كان يقول نحن امرنا بتعظيم الانبياء
وتوقيرهم وفي قوله وارحم محمدا نوع ضن بالتقصير واليه ذهب شيخ الاسلام
فيترك ذلك وقال شمس الائمة السرخسي انه لا باس به لان الاثر ورد به
من طريق ابي هريرة ولا عتب على من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة

وقوله والفرض المروي اشارة الى ما ذكرنا من الجواب عن استدلاله له
قال ودعاء بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة هذا
معطوف على قوله وصلى على النبي عليه السلام وما يشبه الفاظ القرآن
مثل ان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ومثل قوله اغفر لابي ولادعية
المأثورة يجوز بالنصب عطفا على الفاظ ويجوز بالجر عطفا على القرآن
والمأثورة هي المروية عن رسول الله عليه السلام ومنها ما روي عن
ابي بكر انه قال لرسول الله علمني يا رسول الله دعاء ادعوه في صلوتي
فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت
فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم وكان ابن مسعود
يدعو بكلمات منها اللهم اني اسئلك من الخير كله ما علمت منه ومالا
اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه ومالا علم وقوله
لما روينا من حديث ابن مسعود يريد به قوله اذا كان اخر الصلوة
دعا لنفسه بما شاء وقوله قال له النبي عليه السلام يعني حين
قال له اذا قلت هذا الخ قال له اختر من الدعاء اعجبه واطيبه
اليك بتذكير الضمير هو الموافق لما ورد في السنن وفي بعض نسخ
الهداية اعجبها واطيبها قالوا وليس بشيء ولئن صح بالتاء فعلى
تاويل الدعوات لعسر الاشتقاق في الدعاء بدخول اللام وقيل
على تاويل الكلمات وقوله ليكون اقرب الى الاجابة فذلك لانه يجب
الدعاء للنبي عليه السلام ولا يجوز من الكرم ان يسجب بعض الدعاء
دون بعض اخر فيجيب الجميع ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا
عن فساد الجزء الملاقي لكلام الناس لا جميع الصلوة بالاتفاق
لان حقيقة كلام الناس بعد التشهد لا يفسد الصلوة فكيف
بما يشبهه وهذا عندهما ظاهر وكذا عند ابي حنيفة لان كلام الناس
صنع من المصلي يتم به صلوة فكان بالدعاء الذي يشبه كلام
الناس بعد التشهد خارجا عن الصلوة لا مفسدا لها ثم فتر ما يشبه كلام

الناس وما لا يشبهه فقال ما لا يجعل سؤاله من العباد كقوله اللهم
ارزقني فلا تريد كلامهم وما يجعل كقوله اللهم اغفر لي ليس
من كلامهم ولقائل ان يقول بين هذا التفسير وبين ما تقدم من قوله
بما يشبه الفاظ القرآن منافاة لانه لو قال اللهم اغفر لا ينبغي ان لا
يجوز نظرا الى الاول وقد نقل عن ابي بكر محمد بن الفضل وان يجوز نظرا الى
الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك ليس اختيار المصنف اذ ليس المراد
ان يكون الفاظ الدعاء عين الفاظ القرآن فلا يمتنع اللهم اغفر لاني
لانه مما يستحيل سؤاله من الناس واختلف في قوله اللهم ارزقني فمنهم
من يقول لا باس به لان الرزاق هو الله ليس الا ومنهم من يقول تفسد به
الصلوة واختار المصنف وفي بعض النسخ هو الصحيح لاستعمالها فيما
بين الناس يقال رزق الامير الجيش وقوله ثم يسلم عن يمينه فيقول السلام
عليكم ورحمة الله وعن يساره مثل ذلك التسليم على هذا الوجه قول
جمهور العلماء وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وروي ابن مسعود
ان النبي عليه السلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن
وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر ولا اخذ بقول كبار الصحابة
اولى مما قال به مالك انه يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت
عايشة وسهل بن سعد الساعدي ان النبي عليه السلام فعل
كذلك لان كبار الصحابة كانوا يرونه عليه السلام وعايشة رضي الله عنها
كانت في صف النساء وسهل كان من جملة الصبيان فيحتمل انهما
لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي انه عليه السلام كان يسلم
الثانية اخفض الاولى وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة وهذا واضح الجامع الصغير وزيد وضع الاسترة
الحفظة وليس في ذلك دلالة على ان بني آدم افضل من الملائكة ولا عكسه
كان الواو لمطلق الجمع وانما ينوي عند التسليم لانه اقامة سنة فلم تكن
بالنية كما في سائر السنن وهكذا قالوا في التسليم خارج الصلوة ينوي

السنة

السنة وكذا في التاسية اي ينوي فيما ما نوى في الاولى وقال كل الاعمال
بالنيات فان قيل قد ابيتم اشتراط النية في الوضوء بهذا الحديث
فكيف استدللتم هنا فالجواب انا ابينا اشتراطها بانه لا يستلزم الزيادة
على الكتاب كما تقدم وههنا ما جعلناها شرطا وانما استدللنا بانتظام لفظ على نية ما لا يخالف كتاب وكانت حتى يستلزم الزيادة
قال صدر الاسلام هذا شيء تركه الناس لانه قلما ينوي احد وقتا
ولا ينوي النساء في زماننا يعني انه ما قال هذا الا في زمنهم من نية النساء
كان في زمنهم واما في زماننا فلا ينوي النساء لان حضورهن
الجماعة متروك باجماع المتأخرين ولا من لا شركة في صلوته من
المؤمنين الغيب وقوله هو الصحيح احتراز عما قال الحكم الشهيد
انه ينوي جميع الرجال والنساء من يشاركه ومن لا يشاركه ليكون
على وفق سلام التشهد يعني قوله السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين ووجه الصحيح ان سلام التحليل خطاب والخطاب لحظ
الحاضرين بخلاف سلام التشهد لانه تحية عامة للحضور والغيب
الصالحين من عباده على ما قال عليه السلام اذا قال العبد السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين اصاب كل عبد صالح من اهل
السماء والارض قال ولا بد من المقتدي فان كان
من نية امامه فلا تخصيص الامام بالذكر يؤيد قول من يقول ينوي
من يشاركه في الصلوة دون غيره وقوله فان كان الامام في جانب
الايمن ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم ان الامام ينوي
في التسليم الاول لا غير وعما قيل الامام يجب ان لا ينوي لانه يجهر بالسلام
ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة الى النية وقوله ولا ينوي
في الملائكة يشير الى ان المراد بالحفظ ليس الكرام الكاتبين فقط كما
زعم بعضهم انه ينوي بذلك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات
واخر عن يساره يكتب السيئات بل المراد بهما من هم من الملائكة ولا يحصى

ذلك عدما معلوما لان الاخبار في عددهم قد اختلف روى ابن عباس
انه قال مع كل مؤمن خمسون من الحفظ واحد عن يمينه يكتب الحسنات واخر
عن يساره يكتب السيئات واخر امامه يلقنه الخيرات واخر وراءه
يدفع عنه المكاره واخر عند ناصيته يكتب ما يصيب على النبي عليه السلام
ويبلغه الا الرسول صلى الله عليه وسلم وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن
ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون واذا كان ذلك فيؤمنهم
بدون حصر في عدد فائدة الايمان بالانبياء عليهم السلام نؤمن
بكلهم ولا نخصهم في عدد لئلا يخرج منهم من هو منهم ولا يدخل
فيهم من ليس منهم وقوله هو يقتل بقوله عليه السلام تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم وجه التمسك به ان الالف واللام ليس للعهد لعدم
معهود فكان للاستغراق والجنس فقد جعل جنس التحليل في الصلوة
بالسلام فمن اثبت بعيره فقد خالف النص ولنا ما روينا من
حديث ابن مسعود ان النبي عليه السلام لما علم التشهد قال له اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فان شئت ان تقوم فقم
وان شئت ان تقعد فاقعد ووجه التمسك انه عليه السلام حكم بتمام
الصلوة قبل السلام وخير بين القيام والقعود وهذا ينافي فرضيته
اما خبر وجوبه لا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا دون
الفرضية لانه خبر واحد وبمثله لا يثبت الفرضية **فصل في القراءة**
لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها وبيان الاركان وسننها ذكر
احكام القراءة في فصل على حدة لزيادة احكام تتعلق بها دون سائر
الاركان وابتداء بذكر الجهر والاخفاء دون ذكر القدر وان كان
العكس مستقيما لان القدر معنى راجع الى الذات والجهر والاخفاء
راجع الى الصفة والذات قبل الصفة لان الجهر من صفات الاداء الكامل
والقدر يقع قاصرا ايضا فكان الابتداء بذكر صفة يختص بالاداء
الكامل الذي هو الاصل في شرعية الصلوة اولى ثم المصلي ان كان اماما

يجهر في الفجر وفي الركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ويخفي
في الاخريين هذا هو المتوارث المتواتر اي المنقول عن النبي صلى الله عليه
وسلم والصحابة والتابعين ثم الجهر والمخافتة فيما يجهر ويخافت واجب
بالسنة وهو ما روي عن ابي هريرة انه قال في كل صلوة نقرأ فما اسمعنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمعناكم وما اخفى علينا اخفينا عليكم واجماع
الامة فان الامة اجتمعت من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا
هذا على الجهر فيما يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت وبالمعنى القهري فانهما ركن
من اركان الصلوة فيجب اظهار في الصلوة كلها كسائر الاركان ولهذا
كان رسول يجهر بالقراءة في الصلوة كلها الا ان الاكثار لما العوا عند
القراءة وغلطوه في الظهر والعصر ترك الجهر فيهما بهذا العذر والعذر
وان زال بكثرة المسلمين بقيت المخافتة كالرمل في الطواف واما في المغرب
والعشاء والفجر فالكفار كانوا مستفرغين وينامون فجهر رسول الله عليه
بالقراءة في هذه الصلوة على ما هو الاصل وان كان منفردا فهو
مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام في حق نفسه وان شاء خافت
لانه ليس معه من يسمعه فلا يجاذب موجب الجهر والخفاء ثبت التخيير
وانما ذكر قوله واسمع نفسه دفعا لما يقال فائدة الجهر الاسماع والا
سماع ههنا اذ ليس معه احد يسمعه ووجه ان الفائدة لم تنحصر في
اسماع الغير بل من فائدة اسماع نفسه فجهر لذلك وبيانا للحكم وهو
ان لا يجهر ههنا كل الجهر اذ ليس معه احد يسمعه بل يأتي بادنى الجهر فكان
معناه ان شاء جهر واسمع نفسه ولا يسمع غيره والجهر فصل ليكون
الاداء على هيئة الجماعة ويخفي الامام القراءة في الظهر والعصر وان كان
بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست فيها قراءة مسموعة
وانما نستر بهذا احترازا عن قول ابن عباس رضي الله عنه فانه يقول لا قراءة
في هاتين الصلوتين لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست فيها
قراءة والدليل على عدم صحة تفرد ما روي ان قتيل الخباب بن الارث ثم تحرم

106

قراءة رسول الله عليه السلام في صلوة الظهر والعصر قال باضطراب
لجة وبما روى عن ابي قتادة كان رسول الله عليه السلام يسمعنا الاية
والايتين في الظهر احيانا وكان يطيل الركعة الاولى ما لا يطيل في
هناك تقام جمع عظيم فيجهر فيها كما في الجمعة والعيدين ولجحه عليه ما
رويناه وما روى عن ابن عباس ليس بحديث وانما هو من كلام الحسن البصري
ذكره في المؤتلف والخلاف ابن محشري وان سلم فهو عام مخصوص
خص منه الجمعة والعيد فيجوز تخصيصه بالقياس على الجمعة واجيب فان
اصحابنا ما لم اكبرهم يروون قولوا ان ابن عباس كان يقرء بعدم القراءة
كما تقدم وليس من اهل الاهواء والبدع ولو كان ثبت عندهم استناده
لما فعلوا ذلك وعن الثاني ان الجمعة والعيدين ليست بمخصوصة
لان الجمعة فرضت بالمدينة وكانت الصلوة للمسلمين فجهر رسول الله
فيها بالقراءة فكان نسخا لا تخصيصا والنسخ بالقياس لا يجوز
ولذلك في الاعياد وبعرفت حكم الجمعة والعيدين والنفل المستفيض
اي الشايع المنتشر هارون ابو حنيفة في مسنده باسناده الى النعمان
بن بشير ان النبي عليه السلام كان يقرء في الجمعة سبح اسم ربك الاعلى
وهل اتيك حديث الغاشية وهو يدل على انه كان يجهر حتى يسمع
قرأته وفي التطوع بالنهار يخافت وفي الليل يخير اعتبارا بالفرض
في حق المنفرد وهو ايضا يدل على الجهر افضل لان الفرض في حق المنفرد
كذلك وروت عايشة ان النبي عليه السلام كان في تهجده يوشك السفطان
ولا يوقظ الوسنان ولا يظن ان على السلام ما كان يفعل الا الافضل
وليس في بعض النسخ قوله ومن فاتته العشاء الى قوله ومن قرأ في العشاء
والاصل ذكرها لانها من تمام مسائل الجامع الصغير حيث قال فخر الاسلام
في الجامع الصغير هذه المسئلة مسئلة هذا الكتاب والمصنف التزم ذكر
مسائل الجامع الصغير وقوله وان كان وجده خاف حقا هو
الصحيح مخالف لما ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وقاضيخان

والقرباشي والجوبني في شروحهم الجامع الصغير فانهم قالوا الجهر افضل ان كان
القضاء يكون على وفق الاداء وفي الاداء المنفرد يخير بين الجهر والمخافتة
والجهر افضل فكذلك في القضاء واما تعليل المصنف فقد زعم ان الجهر اما ان
يكون واجبا او جائزا وسبب الاول الجماعة والفرض ههنا عدمه وسبب
الثاني الوقت والفرض عدمه فتعين الاخفاء ومنع بان السبب ليس بمحض
في ذلك لم لا يجوز ان يكون موافقة القضاء الاداء سببا للجواز ايضا
في حق المنفرد ويمكن ان يجاب عن بان ما ذكره المصنف من سببي الجهر ثابت بالا
جماع وقد انتفى كل منهما فينتفي الحكم واما موافقة القضاء الاداء فليس على
سببيتها اجماع ولا نص يدل على علتها فجعلها سببا يكون اثبات سبب بالرأي
ابتداء وهو ينازع اني الشركة في وضع المشروع وذلك بطل ولعل هذا اجمل المصنف
على الحكم بكونه حسنا هو الصحيح فيكون معنى قوله هو الصحيح دراية وراية
فان اكثر الروايات على الجواز كما ذكرنا الفا ومن قراءة العشاء في الاوليين
السورة ولم يقراء فاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين وان قراء الفاتحة ولم
يزد على قراءة في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر فيهما على الصحيح كما
ذكر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان
كل واحد منهما واجب ولهذا لو ترك احديهما ساهيا وجب عليه سجود
السهو فقضاها في الشفع الثاني ولم يقض والواجب اذا فات عن وقته
لا يقضي الا بدليل وهو ليس بوجوب كان الدليل هو ان يكون مسالة شرعا
ليصرفها عليه والسورة في الاخريين غير مشروعة وانما وهو الفرق بين الى
جهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها
في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة اذ التقدير انه قراء السورة ثم يقضي
الفاتحة في الشفع الثاني والذي وقع في الشفع الثاني بعد الذي وقع في الشفع
الاول فيكون الفاتحة بعد السورة وهو خلاف الموضوع ونوقض بترتب الفاتحة
التي في الشفع الثاني على السورة التي في الركعة الثانية من الشفع الاول فان
ترتب الفاتحة على السورة وهو مشروعة ولا محالة واجيب بان ذلك

على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام في قراءة الفاتحة على وجه قراءة القرآن
والقائل ان يقول الفاتحة الواقعة في الشفع الثاني لجعلها كالواقعة في الشفع
الاول فلتقدر انها وقعت قبل السورة حتى كان ذلك محلها فيكون السورة
مترتبة على الفاتحة دون العكس والجواب ان تقدير هكذا كالواقعة في الشفع
الاول لضرورة تدارك الفاتحة ان امكن وليس بممكن لاستلزامه تغيير المحرس
والضرورة تندفع بأيسر من ذلك فلا يثبت به تغيير المحرس بخلاف ما اذا اتى بالسورة كما لو لم
قضاها على الوجه المشروع وهو ترتب السورة على الفاتحة والجواب عن قوله
ابي يوسف ان الكلام ان السورة في الاخريين غير مشروعة قال الامام فخر الاسلام
في الجامع الصغير ان السورة في الاخريين مشروعة نفلا واهذا اوقراءة فيهما
كما يلزم سجود السهو وقوله ثم ذكرهما اي في الجامع الصغير ما يدل على الوجوب
لانه قال قراءة فيكون بمنزلة الامر بل الكون في الاصل بلفظ الاستحباب لانه قال
اذا اتى بالسورة في الاوليين احب اني ان يقضيها اما وجه ما ذكره في الجامع الصغير
فقد بيناه واما وجه ما ذكره في الاصل كما قال في الكتاب انها اي السورة الكائنة
مؤخرة عن الفاتحة تغيير موصل بالفاتحة الاولى لوقوع الفصل بالفاتحة الثانية
فلم يكن مراعاة موضوعها من كل وجه ولم يذكر الشق الآخر وهو ان يكون مقدمة
على الفاتحة بعده لانه يقضي الى غير مشروع آخر وهو تقديم السورة على الفاتحة
وان ذهب اليه بعضهم وقوله وجهر بهما هو الصحيح احترز عما روى ابن سماعة
عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما انه يجهر بالسورة خاصة كما في الفاتحة مؤدى خيرا
عن صفة ادائها وفي السورة قاض ويجهر بها كما كان يجهر بالاداء وكما يكون
جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة وحقيقة وذلك غير مشروع
وجه الصحيح ما ذكر ان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع فاما ان يجهر بها
كما روى هشام عن محمد وفي ذلك تغيير صفة الواجب وهو السورة كما مر مراعاة
للفعل وهو الفاتحة وهو اتباع لما قوى للادنى واما ان يجهر بها وفيه تغيير صفة
الفعل لاجل صفة الواجب فهو اولى قال ثم المخافتة صفة ان يسمع نفسه
اعلم ان اجراء الكلام المتعلق على اللسان على نوعين كلام وقراءة لان الغرض

منه اما ان يكون افادة النسبة للحاصل او لا فان كان الاول فهو الكلام والا فهو
القراءة وكل منهما على نوعين جهر ومخافتة وقد اختلف علماؤنا في الحد الفاصل
بينهما فذهب الفقيه ابو جعفر الهندواني الى ان المخافتة هو ان يسمع نفسه وما
دون ذلك مخافتة ودون ذلك ليس بكلام ولا قراءة والجهر هو ان يسمع غيره فهو
كما ترى جعل كل واحد منهما نوعا غير من الكيفيات المسموعة وقال لان مجرد
حركة اللسان بدون الصوت لا يسمى قراءة بحسب اللغة ولا عرفا وفيه نظر لان
من رأى المصلي الاطروش من بعيد يحرك شفتيه يخبر عنه انه يقرأ وان لم يسمع
منه شيء وقال الكرخي حد الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة ان تصحح الحروف
وقال لا تكون القراءة فعل اللسان دون الصماخ فان الاطروش يتكلم ولا يسمع
وهو كما ترى جعل المخافتة من الكيفيات المبصرة والجهر من الكيفيات المسموعة
وأعترض عليه بان الكتابة يوجد بها تصحح الحروف ولا تسمى قراءة لعدم الصوت
وهو فاسد لانه لم يجعل تصحح الحروف مطلقا قراءة بل تصحح الحروف باللسان
قراءة لا بد في قوله كان القراءة فعل اللسان قوله وفي لفظ الكتاب قيل يعني
مختصر القدوري وما ذكره في اول الفصل بقوله فهو مخير ان شاء جهر واسمع
نفسه وان شاء خافت ويتبين في المسوط حيث قال وان كان وحده وكان
صلوة يجهر فيها بالقراءة قرأ في نفسه ان شاء جهر واسمع نفسه ثم لا كلام
اول هذا الكلام نصرة لابي حنيفة بانه اراد بقوله وقرأ في نفسه ان يسمع
نفسه كما غيره وبقوله وان شاء جهر واسمع نفسه ان يسمع نفسه وغيره فصار
كانه قال المنفرد فيما يجهر فيها بالقراءة بالخيار ان شاء اسمع نفسه كما غيره وان شاء
اسمع غيره واسمع نفسه وهذا كما ترى تاويل بغير محتمل اذ ليس في كلام محمد
ما يحتمله وقوله وعلى هذا الاصل كلها يتعلق بالنطق يعني اذا قال انت طالق
او انت حر لم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا للهندواني
وان وكل اذا جهر بها وخافت بالاستثناء والشرط بحيث انه يسمع نفسه لم يقع
في الاستثناء اصلا ويقع الى وجود الشرط عند الكرخي وعند الهندواني
يقعان في الحال وعلى هذا التسمية على الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة

فان زاد ما يجزئ من القراءة في الصلوة القراءة في الصلوة اما
ان يكون في الحضر او في السفر فان كانت في الحضر فهي على ثلثة اقسام
قسم يتعلق بهم الجواز وقسم يخرج به عن حد الكراهة وقسم يدخل به في حد
الاستحباب وان كانت في السفر فاما ان يكون المصلي في عجلة من السير او لا
وقرار والحكم ماذكر هذا ان في العجلة تأثيرا في التخفيف وانه ما يجزئ
من القرآءة في الصلوة سواء كانت في الحضر او السفر عند ابي حنيفة اية واحدة
ان كانت كلمتان فصاعدا فيه لا خلاف بين المشائخ وان كانت كلمة واحدة
كدهامتان او حرفا واحدا كص فيه اختلف المشائخ وقالا تثبت اية
قصارا وايه طويلة كاية الكرسي واية المداينة لان الرجل لا يسمى قارئا
بدونه اى بدون المذكور من ثلث ايات اوايه طويلة فاشبه قراءة
مادون الاية وقراءة مادون الاية غير مجزية فكذلك قراءة الاية وحقيقة
كلامهما ان الاية الواحدة وان كانت قرآنا حقيقة لا انها في العرف يطلق على
ثلث ايات اوايه طويلة فصار البه ولابي حنيفة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن من غير فصل بين اية وما فوقها وهذا لان الاية الواحدة قرآن
حقيقة فظاهر اما حكما فلانه تحرم قراءتها على الجائض والجنب فيدخل في اطلاق
قوله من القرآن قوله لا ان ما دون الاية خارج جواب عما يقال لو كان
المراد من قوله ما تيسر من القرآن مطلقا من غير فصل لجاز بما دون الاية
كما جاز بالاية لان الاطلاق يتناولهما تناولا واحدا ولكن لم يجز بما دون
الاية فكذلك بالاية ووجه ان ما دون الاية لم يدخل في الاطلاق بالاجماع لان
المطلق ينصرف الى الكمال من القراءة ما هو قرآن حقيقة وحكما وما دون
الاية وان كان قرآنا حقيقة لكن ليس بقرآن حكما حيث جاز قراءته للجنب و
الحائض فلا ينصرف المطلق اليه وعلى هذا التقرير يكون قوله خارج بعض ما
يدخل لانه ابرز الكلام مبرز الاطلاق والتقييد بالعموم والخصوص وانما
قال فيما تقدم والزيادة على الخبر الواحد لا يجوز وكان التخصيص عندنا ليس
بطريق الاخراج بل بطريق ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة على ما عرف في اصول

الفقه

الفقه وله زيادة تحرير فرارها في المقرب وقوله والاية ليست في
معناه اى في معنى ما دون الاية مستغنى عنه لانه ذكر ما دفع من
عسى ان يتوهم ان ما دون الاية اذا لم يدخل تحت الاطلاق فيلحق الاية به
في ذلك فقال الاية ليست في معناه فيلحق به قوله وفي السفر انما قدم
الكلام في السفر مع انه من العوارض وهو الحق بالتاخير انما لانه نظنة
قلة القراءة فكان المناسب ذكر قراءة الاية الواحدة واما لان شعب
جنب الحضر كثيرة فاراد ان يفرغ من بحث السفر ليدخل في بحث
الحضر على فراغ وكلامه في السفر ظاهر والامنة بفتح الميم هو الامن والمكان
السفر بنظنة التخفيف اذ بنى الحكم على وجود في القراءة وان كان
المسافر حال الامن لا يرى اثرا في اسقاط شطر الصلوة وان كان على
امنة وقرار فلان يوثر في تخفيف القراءة اولى فان قيل هذا التعليل
يخالف لما ذكر في طرق تعليل ابي حنيفة في مسئلة الاوراك وفي باب الانجاس
حيث استدل هناك بوجود التحقيق شرعا على التحقيق فانيا واجاب ذلك
هناك اجيب بالفرق بين الموضعين بان العمل بتخفيف القراءة عمل
بالكل لانه كان كل شئ ظهر تاثيره في الاصل كان ظهور تاثيره في الوصف
اولى لكونه تبعا للاصل بخلاف الاوراك فان الضرورة عملت في صفة
التخفيف وكيفيته مؤثرها فلا يعمل ثانية وبقراءة في الحضر في الفجر
في الركعتين اوبعين اية او خمسين سوى فاتحة الكتاب ويروى
من اربعين الى ستين ويروى من ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثار

قال معاذ القرظي رضي الله تعالى عنه قرأت سورة ق واقتربت من في
في رسول الله عليه السلام الكثيرة قرأتهما في صلوة الفجر وقرأ في
اربعون اية خمس وخمسون اية او ست وخمسون اية وروى ابن عباس
ان النبي عليه السلام قرأ في الفجر يوم الجمعة الم تنزيل السجدة وهل اتى على
الانسان والاولى ثلثون والثانية احدى وثلثون فلما اختلفت مقادير
قراءة رسول الله عليه السلام اختلفت رواية محمد فيها وفي لفظ الكتاب

اشارة الى ان هذه المقادير انما كانت انما يكون في الركعتين لا في ركعة واحدة في
يكون على رواية الاربعين في كل ركعة عشرون قوله ووجه التوفيق بين
الروايتين وهو ظاهر قوله وفي الظهر مثل ذلك اي مثل ما قرأ في الفجر لانهما
في ساعة الوقت وروى ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر الم السجدة
قال ابو سعيد الخدري بحسب رسول الله عليه السلام في الظهر فظننا انه قرأ
الم تنزيل السجدة وقد رؤينا انه كان يقرأ في صلاة الفجر الم تنزيل
السجدة وفي الثانية هل اتى على الانسان قول انه قرأ في الظهر بما قرأ
في ركعتي الفجر وقال في الاصل اوفي ركعة لان وقت الاشتغال فينقضي عنه بخروج
عن الملائكة روى ابو سعيد الخدري انه كان يقرأ في الظهر قدر ثلثين آية وهو
نحو سورة الملك وقوله والعصر والعشاء سواء يعني في سعة الوقت
على وجه لا يختبأ يقرأ فيهما باوساط المفصل لما روى جابر بن سمرة ان النبي
كان يقرأ في كل الركعتين الاوليين من العصر والسماء ذات البروج والسماء
والطارق ولحديث معاذ بن جبل ان قومه شكوا الى رسول الله تطويل قرأته
في العشاء فقال له النبي عليه السلام افتان انت يا معاذ ابن انت من سبح اسم
ربك الاعلى والشمس وضحيها وفي المغرب بقصار المفصل لما روى انه عليه السلام
قرأ في صلاة المغرب بالمعوذتين وطوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة
والسماء ذات البروج وكاوساط منها الم يكن والقصار منها الى الاخر وقيل
طوله من الحجرات الى عبس واوساط من كورت الى والضحى والقصار منه الى آخر
المصحف قوله وتطويل الركعة الاولى من الفجر يجري مجرى التوارث من لدن رسول
الله عليه السلام الى يومنا هذا وفيه اعانة للناس على ادراك الجماعة وكا يطيل
في غيرها عندها وقال محمد رحمه الله احب الي ان يطيل الركعة الاولى على الثانية في
الصلوات كلها لما روى ابو قتادة ان النبي عليه السلام كان يطيل القراءة في
الركعة الاولى على الثانية في الصلوة كلها ولانها ان كانت الصلوة مطلقا
استوتا في استحقاق القراءة لكونها ركنا في الجميع وكل ما كان كذلك يستويان
في المقدار لا بعارض غير اختياري كان سبب الحدوث محدود وسبب التفاوت

غير موجود

غير موجود ولما بعارض غير اختياري ليخرج صلوة الفجر لان تطويل الركعة
الاولى متفق عليه فيها والتدبر فيما يقال في جانب محمد ان معنى تفضيل الركعة
الاولى على الثانية موجود في سائر الصلوات الا ان الغفلة في الفجر بسبب النوم
وفي غيره باشتغال الناس بالكسب لان عرف الناس ذلك باختيارهم بخلاف
ثم المعتبر في التطويل كلا يات ان كانت متساوية او متقاربة من حيث
الكلمات والحروف واما اذا كانت متفاوتة من حيث ذلك فالمعتبر بالكلمات
والحروف فيه مقدار زيادة احديهما على الاخرى فمنهم من اعتبر الثلث والثلثين
بان يكون الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وقال في شرح الطحاوي
ينبغي ان يقرأ في الاولى بثلثين آية وفي الثانية بقدر عشر آيات او عشرين
وهذا بيان الاولوية واما بيان الحكم فالجواز وان كان المتفاوت قال
بان قرأ في الاولى باربعين وفي الثانية بثلث آيات واما اطالة الركعة
الثانية على الاولى فمكروه بالاتفاق ولا معتبر بالزيادة والنقصان بادون
ثلث آيات لان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين والثانية اطول
آية وما قال في الكتاب من قوله لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج والحرج
مدفوع وهذا في الفرائض واما في غيرها فعن ابي يوسف ان زيادة احدى
الركعتين على الاخرى مكروهة وقيل ليست بمكروهة وكان امر النوافل اسهل
الا ترى انها جازت قاعدا مع القدرة على القيام قال وليس في شيء من
الصلوة قراءة سورة بعينها هذه المسئلة والتي بعدها تشير الى انهما في
افادة الحكم واحد وليس كذلك بل احداهما متعبرة ان وضعا وبيانا اما
الوضع فلان الاولى من جملة مسائل القدوري والثانية من جملة مسائل الجامع الصغير
وقد التزم لاتباعهما اذا اختلف الروايتان واما البيان فلان معنى
الاولى ليس في شيء من الصلوات مطلقا تعيين قراءة سورة بعينها لا يجوز
الصلوة بغيرها وهو احتراز عن مذهب الشافعي فانه حين قراءة الفاتحة
لجواز الصلوة وفاء لا يجوز الصلوة بغيرها من السورة قلنا الزيادة لا طلاق
ما تلونا من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يقال فعلى هذا يلزم التكرار

من وجه آخر لما تقدم ان قراءة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا لجواز ان الفاتحة لا تزيد
تقدم كان من لفظ الصلاة وهنا ذكر على انه من لفظ القدوري ومعنى الثابتة
يكره ان يعين المصلي شيئا من القرآن مثل الم السجدة وهل اذا قرأ على الانسان
لشيء من الصلوات كالفجر يوم الجمعة كما على انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا احتراز
عن مذهب الشافعي فانه يستحب ذلك لحديث ابن مسعود ان النبي عليه السلام
كان يقرأهما في صلاة الفجر فكيف يكون مكروها وقلنا ان في ذلك هجر اياتي
وابهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه لقوله تعالى وقال الرسول يا رب
ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا اشكى الرسول عليه السلام قومه قريشا
لاربه باتخاذهم القرآن مهجورا وهو يوجب الحرمة لو كاروية الجواز بغيرها
فمعها يكون مكروها لا يقال لا بد في ذلك هجر وانما هو تفضيل
بدليل وهو ما رويناه من حديث ابن سمرة لانا نعارض بما روى جابر بن سمرة
ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الفجر ق وبما روى انه عليه السلام اقام
بتبوك اربعين ليلة وكان يقرأ في الفجر الفاتحة واذا زلزلت فعلم انه
عليه السلام ما واظب على ذلك ففي استحبابه المواظبة مخالفة له عليه السلام
وحمل الصلوة على غير المستحب وكراهة اعظم من ذلك فعلم ان فعل ذلك
احيانا كما فعل عليه السلام فلنا باستحبابه لتبركه بقراءة النبي عليه السلام ولا يقرأ
المؤتم خلف الامام سواء كان في الصلوة الجهرية او غيره خلافا للشافعي في
الفاتحة فانه يقول يجب عليه قراءتها في صلوة السر وفي الركعتين الاخيرتين
منها وكذا فيما يجهر فيه على الصحيح من مذهبه قال اصحابه يستحب للامام على هذا القول
ان يسكت بعد الفاتحة قدر ما يقرأ المقتدي الفاتحة واستدل على ذلك
بان القراءة ركن من الاركان فيتشرك فيه كما في سائر الاركان ولنا قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة حتى روى ابو حنيفة في مسنده
عن موسى بن عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله يقال هذا الحديث
معارض بقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة فيلزم استدلاله بالقياس
سالما لانا نقول بالموجب اي سلمنا ان لا صلاة الا بقراءة ولكن ليس الكلام فيه

وانما

وانما الكلام في ان قراءة الامام قراءة له او لا وحديثهم لا يدل على نفي ولا اثبات
وحديثنا يدل على ثبوت فضلنا بها حذرا عن الالغاء ولهذا لم يذكر المصنف
حديثهم في الاستدلال لعدم الفائدة في ذكره وقوله وعلى اجماع الصحابة قيل
فيه نظر لان منهم من يقول بوجوب قراءة الفاتحة على ما روى عن عبادة
بن الصامت واجيب بان المراد به اجماع اكثر الصحابة روى عن ثمانين نفرا
من كبار الصحابة منع المقتدي عن القراءة خلف الامام وقال الشعبي ادركت
سبعين بدريا كلهم ينهون المقتدي عن القراءة خلف الامام وليس بشيء
كان هذا المقدار ليس اكثر الصحابة وايضا المذهب عندنا ان خلاف الواحد
كخلاف الاكثر وقيل المراد به اجماع مجتهدي الصحابة وكبارهم وقد روي عن عبد الله
بن زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي عليه السلام ينهون
عن القراءة خلف الامام اشدهم انهى ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان
بن عفان وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
رضوان الله عليهم اجمعين ويجوز ان يكون رجوع المخالف ثابتا بتمامه
الاجماع ويجوز ان يقال ما ثبت نهي العشرة المذكورة ولم يثبت رد احد
عليهم عند تو في الصحابة كان اجماعا سكوتيا وقوله وهو ركن مشترك
جواب عن قوله القراءة ركن وتقريره سلمنا انها ركن مشترك بينهما لكن
خص المقتدي منها بالاجماع والانصات لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
وانصتوا لما روي عن ابن عباس ان اصحاب رسول الله عليه السلام قرؤا خلف
فخلطوا عليه القراءة فنزلت ولما روى ابو هريرة قال انما جعل الامام امام ليؤتم
به فاذا كبر فكبروا واما اقرأ فانصتوا الحديث وقوله ويستحب اي قراءة
الفاتحة على سبيل الاحتياط فيما روى ومحمد لما روى من حديث عبادة بن
الصامت ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وهو ما روى انه عليه السلام من قرأ
خلف الامام فملئ فوه جمرة او قال فقد اخطأ الفطرة وقيل المراد به ما روى
عن سعد بن ابي وقاص انه قال من قرأ خلف الامام فسدت صلوته وما روى

ان عمر بن الخطاب قال ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام جمرا وغير ذلك ولا منافاة
في ذلك فيجاز ان يكون مرادا وقوله ويسمع وينصت وان قراءة الامام آية
الترغيب اى الى الجنة او الترهيب اى من النار وليد المذكور في الكتاب
ظاهر وهل يبتدأ ويتعوذ الامام او المنفرد او لا لم يذكر ههنا فاما الامام
فلا يفعل ذلك لا في الفرض ولا في النفل لانه لم ينقل ذلك عن النبي عليه السلام
ولا عن الائمة بعده ولانه يؤدي الى تطويل الصلوة على القوم وهو مكروه
وكذلك المنفرد اذا كان في الفرض لانه غير منقول عن النبي عليه السلام والائمة
بعده واما اذا كان في التطوع فهو حسن بحديث حذيفة رضي الله تعالى عنه
مع رسول الله صلوة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله الجنة
وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من النار وكذلك اذا كان
الخطيب في الخطبة يستحب القدم وينصتوا لما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام
قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا فلا صلوة له وكذلك
ان صلى على النبي عليه السلام يستمعون وينصتون سأل ابو يوسف ابا حنيفة
اذا ذكر الامام هل يذكرون ويصلون على النبي عليه السلام قال اراجو ان
ينصتوا ولم يقولا يذكرون ولا يصلون فقد احسن في العبارة واحتشم
من ان يقولا لا يذكرون ولا يصلون على النبي عليه السلام وانما كان الاستماع
والانصات احيانا كان ذكر الله تعالى والصلوة على النبي عليه السلام ليس بفرض
واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض وقوله
الا ان يقرأ الخطيب استثناء من قوله وكذلك ان صلى يعني اذا قرأ الخطيب
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يستمع السامع في
نفسه لان الخطيب حكى عن الله تعالى انه يصلي وعن الملائكة انهم يصلون وحكى
امر الله تعالى بذلك وهو قوله اشتغل بذلك فكان على القوم ان يشتغلوا بما
لصلوة يختص لما طلب منهم وقد روى هذا عن ابي يوسف وهذا اذا كان
قريبا من المنبر واما اذا كان ثابتا عنه بحيث لا يسمع الخطبة فقد اختلفوا
في ان قراءة القرآن اولى ام الانصات وروى عن محمد بن سلمة انه قال الانصات اولى

وهو اختيار

وهو اختيار الكرخي وقد اختاره المصنف لان المأمور به عند قراءة
القرآن شيئان الاستماع والانصات فاذا تعذر احدهما عمل بالآخر منهما
للامر بحسب الامكان وقال بعضهم قراءة القرآن اولى وهو اختيار الفقيه
لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع التدبر وحيث فات ذلك بقراءة
القرآن احرز الثوابين والله اعلم **باب الامامة** لما فرغ من ذكر
افعال الامام من بيان وجوب الجهر والمخافتة ومن تقدير القراءة بما
هو سنة قراءة الامام وذكر افعال المقتدي من وجوب الاستماع والانصات
اتبعه ذكر صفة شرعية الامامة بانها على اى صفة هي من المشروعات
فذكر من يصلح لها وما يتلوها من خواص الامامة فقال الجماعة سنة مؤكدة
اى قريبة من الواجب في القوة حتى استدل بها من قوى على وجوب
الاداء بخلاف سائر المشروعات وهي التي سميها الفقهاء سنة الهدى
اى انها هدى وتركها ضلالة واشار الى ذلك بقوله عليه السلام الجماعة
من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد بالمنافق المنافق
المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان ولا الكافر الجماعة فريضة
لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة وكان آخر الكلام منا
فضلا وانه فيكون المراد به الفاضح والجماعة من خصائص الدين فانها لم
تكن شروعة في دين من الاديان والصحة لقوله من يجعلها فرض عين
كما هو رأي بعض اصحاب الشافعي والقول الوسيط وحده لم يجز والقول من يقول
انها فرض كفاية كما ذكر اصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم استدلوا بانها
ما وكد بقوله تعالى واركعوا مع الراكعين او بخبر واحد وذلك لا يفيد
الفرضية فوله واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة اى بالفقه والشريعة
اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلوة وعن ابي يوسف ان اكلام
بها اقرأهم لكتاب الله تعالى اى اعلمهم بالقراءة وكيفية حروفها ووقوفها
لان القراءة ركن في الصلوة لا بد منها والحاجة لعلم انما يكون اذا نابت
نابته اى اذا عرض له ما ينسد بسببه اصلاح صلوته وقد يعرض ونحو نقود

القراءة مفتقر اليها بالركن واحد والعلم يحتاج اليه لسائر الاركان والخطاء المفسد للصلوة لا يعرف الا بالعلم والمسلح لها لذلك فان نساوا وابعى في العلم بالسنة فاقرؤهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم بكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة ووجه الاستدلال ظاهر واعترض بوجهين احدهما ان قوله عليه السلام يؤم القوم بمعنى الامر والامر للوجوب فيكون الترتيب الواقع في الحديث واجب الرعاية سواء كان المراد ما وقع في ظاهره من تقديم الاقراء وما وقع في الكتاب من تقديم الاعلم بالسنة وليس كذلك فان الترتيب المذكور للافضلية دون الجواز واجيب ان الاستدلال به على خلاف المدعى فان المدعى تقديم الاعلم بالسنة والحديث يدل على تقديم الاقراء لكتاب الله واجيب عن الاول بانه ليس بمعنى الامر بل هو ضيقه اخبار لبيان الشرع وهو حقيقة فلا يصار الى المجاز مع امكان العمل بها سلمناه ولكنه للندب بالاجماع وعن الثاني بان اقراهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه ما روي عن عمر انه حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا لانا نقل هذا يقتضي الى التكرار بقوله معنى الحديث الى يوم القوم اعلمهم فان نساووا فاعلمهم بالسنة لان المراد فراهم اي اعلمهم باحكام كتاب الله دون السنة وقوله اعلمهم بالسنة اي اعلمهم باحكام كتاب الله والسنة لانه قال فان نساووا في العلم باحكام كتاب فاعلمهم بالسنة فعلم ان قوله اعلمهم بالسنة هو اعلمهم بكتاب الله تعالى والسنة فكان الاعلم الثاني غير الاعلم الاول وقوله فان نساووا فاورعهم ليس في لفظ الحديث في ترتيب الامامة انما في الحديث بعد ذكر الاعلم ذكر انهم هجرة لكن اصحابنا جعلوا امكان الهجرة الورع والسلام كان الهجرة كانت منقطعة في زمانهم فجعلوا الهجرة عن المعاصي مكان تلك الهجرة والورع الاجتناب عن الشبهات والتقوى هو الاجتناب عن المحرمات فان نساووا فاسنهم ظاهر ولم يذكر ان نساووا في السن وذكر غيره احسنهم خلقا ثم احسنهم وجها وجملة القول ان المستحب في التقديم ان

يكون

يكون افضل القوم قراءة وعلما وصلاحا ونسبا وخلقا اقتداء برسول الله عليه السلام فانه كان هو الامام في جميع لسبعة سائر البشر في هذه الاوصاف ثم امهم الافضل فالافضل قال وبكره تقديم العبد المعبد لا ينفرع لتعلم احكام الصلوة فيكره الصلوة خلفه وقال الشافعي لا يترجح الحر على العبد اذا استويا في القراءة والعلم والورع لقوله عليه السلام اسمعوا واطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجرع والجواب ان تقدمه يؤدي الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون عن متابعته وما يؤدي اليه مكروه والمراد بالحديث الامارة ويكره تقديم الاعرابي لغلبة الجهل فيهم والفاسق لانه لا يهتم لامر دينه وقال مالك لا يجوز الصلوة خلفه لانه متهاظم من الجناية في الامور الدينية لا يؤمن في امر الامور وقلنا عبد الله بن عمر وانس بن مالك وغيرهما من الصحابة والتابعين صلوا خلف الحجاج وقد كان افسق اهل زمانه والاعمى لما ذكرنا في الكتاب وولد الزنا لانه ليس له اب يشفقه اي يؤدبه ويعلمه وان تقوموا وصلوا جازت الصلوة لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ووجهه الاستدلال ان كلا واحد من هؤلاء المذكورين اما ان يكون برا او فاجرا فيجوز الصلوة خلفه على كل حال ولا يطول الامام بهم اي بالقوم الصلوة لقوله عليه السلام من ام قوما فليخفف وحديث معاذ بن جبل حين شكى قومه تطويل قراءته معروف وصح انه عليه السلام قرأ بالمعوذتين في صلوة الفجر يوما فلما فرغ رسول الله قالوا اوجعت قال عليه السلام سمعت بكاء صبي فخشيت على امه ان يفتتن وذلك وصح دليل على ان الامام ينبغي له ان يراعي حال قومه ويكره للنساء ان يصلين جماعة لانهن في ذلك تخرج عن ارتكاب محرم اي مكروه لان امامهن اما ان يتقدم على القوم او يقف وسطهن وفي الاول زيادة الكشف وهو مكروه والثاني ترك الامام مقامه وهو مكروه والجماعة سنة اولى من ارتكاب مكروه وصار حالهن كحال القراة في الهمم اذا اراد والصلوة بجماعة وقف الامام وسطهم كيلا يقع بصرهم على عورته فانه مكروه يترك السنة لاجله

وفي ان الافضل للكل من الرجال والنساء ان يصلي وحده وخلوان المرأة ان يصلي كل منهم منفردا فاعدا بالنساء دون النساء وقوله فان فعلن اي صلين بجماعة قامت الامام وسطهن لما ذكر في الكتاب من الاثر والمعقول فان قيل كان تعاضت ههنا عدم تمان زيادة الكشف في التقديم وترك مقام الامام بالتوسط فلم رجحت رعاية جانب الكشف على جانب ترك المقام اجيب بان الاحتراز عن الكشف فرض والاحتراز عن ترك مقام الامام سنة والفرض هو تحكم الحالة وقوله وحل فعلها بالجماعة على ابتداء الاسلام جواب عما يقال اذا كانت اما منهن مكروهة فكيف فعلت عائشة ورخصها فعلت ذلك في ابتداء الاسلام وكان جائزة سنة نقف الامام وسطهن فنسخت سنتهن دون الجواز فانهن لو صلين جماعة جازت بالاجماع تقوت الامام او توسطت بالاجماع شرائط الجواز ولكن الافضل التوسط لوجحان جانب السنة كما ذكرنا وههنا بحث من وجهه الاول ان النبي عليه السلام اقام بمكة ثلث عشرة سنة ثم تزوج عايشة بالمدينة فكيف يصح قوله حمل فعلها بالجماعة على ابتداء الاسلام الثاني ان المذهب عندنا ان انتفاء الوجوب يستلزم صفة الجواز كما عرف ولا فرق بين الوجوب السنية في ذلك لوجود الموجب فيها كوجوده فيه وهو واضح للمتأولين في علم اخر فقد رنا طريق ذلك في التقرير فاذا نسخت السنة نسخ الجواز ولا استدلال بالمنسوخ غير صحيح والثالث ان اما منهن في صلوة الجنازة غير مكروهة وان كان احد المحرمين فيها موجود والرابع ان التعليل بزيادة الكشف غير صحيح لبقاء الحكم بدونها فان المراد ولو لبست ثوبا خشنا من قونها الى قدمها وامت النساء خاصة ولا رجل ثمة فانه لا كشف هناك اصلا فضلا عن الزيادة وتقدمها امكروهة وبقاء الحكم بدون العلة غير صحيح فالجواب عن الاول ان يجوز ان يكون المراد بابتداء الاسلام ما قبل زمان الناسخ فانه ابتداء بالنسبة وعن الثاني بان الجواز ليس فيه من الكراهة والذي كان في ضمن السنة نسخ معها ولا يلزم من عدم الدليل على انها كانت سنة ونسخت وانما جوزت في زماننا بمقتضى الجواز الذي كان من اجتماع شرائط وانتفاء

موانع

موانعه مع ما يوجب كراهة من ارتكاب المحرم وعن الثالث بان تركهن الجماعة انما كان لاجتماع السنة مع الكراهة فتركت السنة لاجل الكراهة وفي صلوة الجنازة اجتمع الفرض مع الكراهية فقد ابتلين بشرين الفرض تحرزا عن ارتكاب المكروه او اقامة مع ارتكابه اولى وانما قلنا ذلك لانهن ان صلين جماعة وقامت الامام وسطهن اقمن فرضا لكون الصلوة فرضا على الكل وان تركن مكروها وان صلين فرادى تركن المكروه على وجه يؤدي الى فوات الصلوة عن بعضهن لان الفرض يسقط باداء الواحدة وقد يتفق فراغ واحدة قبل الباقيات فيكون الصلوة من الباقيات نفلا والتنفل بصلوة الجنازة غير مشروع وعن الرابع بان ذلك نادر لا حكم له على ان ترك التقدم ثابت بالسنة والتعليل لا يضاهيها قال ومن صلى مع واحد اقام عن يمينه اذا صلى الامام مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس وهو ما قال بت عند خالتي ميمونة لارقب صلوة رسول الله عليه السلام بالليل فانتبه فقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قرأ آخر سورة العمران ان في خلق السموات والارض الاية ثم قام الى شن معلق فتوضأ وافتتح فصلى وتوضأت ووقفت عن يساره فاخذني بادني وادارني خلفه حتى اقامني عن يمينه وفي مبسوط شيخ الاسلام فصلى خلفه فاخذ ذوابتي واقامني عن يمينه فعدت الملك فاعادني ثانيا وثانيا فلما فرغ قال ما منعك يا غلام ان تثبت في الموضع الذي وقفتك قلت انت رسول الله ولا ينبغي لاحد ان يساويك في الموقف فقال عليه السلام الهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فاعاده رسول الله اياه الى الجانب الايمن دليل على انه هو المختار اذا كان مع الامام رجل واحد واعترض بان الجماعة في صلوة الليل بدعة وصلوة الليل كانت نافلة ولا يجب بان التهجد كان فرضا على النبي عليه السلام فكان اقتداء المتنفل بمفترض ولا يتأخر المقتدي الواحد عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد رحمه الله انه يضع اصابعه عند عقب الامام

ولا معتبر بطول المقتدي الذي بحيث يقع سجوده قبل الامام بل العبرة للموقف قوله لانه خالف السنة يعني ما ذكرنا من حديث ابن عباس ولم يفصل بين ما اذا وقف خلف الامام او عن يساره وهو اختيار بعض المشايخ ومنهم من فرق وقال لا يكون مسيئا اذا كان خلف الامام لان ابن عباس فعل ذلك وقد رعاية النبي عليه السلام كما ذكرنا آنفا بخلاف ما اذا قام عن يساره فان حنيفة فعل ذلك وردّ عليه النبي عليه السلام وقوله وقيل ذلك عن ابن مسعود روى ابن مسعود صلى بعلقمة والاسود فقامهما وسطهما ولنا انه عليه السلام تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما عن انس بن مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله لطعام صنعته فاكل منه ثم قال قوموا فاصلي لكم قال انس فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم انصرف فهذا اي تقدم النبي عليه السلام دليل الافضلية والا تردد دليل الاباحة ولم يمكن ليكون من باب تعليم الجواز والاباحة كما هو زعم ابي يوسف رحمه الله لفعل النبي عليه السلام على الافضلية وقال ابراهيم النخعي وما روي عن ابن مسعود كان لضيق فاذ لا يكون ثبتا وقيل اليتم الذي اسمه عمير وفي كتب الحديث ضمرة واليتم على غالب له كالنجم للثريا ووجه الاستدلال بقوله من حيث امرهن الله ما قال ابو زيد في الاسرار حيث عبارة عن المكان يجب تاخيرهن فيه الا مكان الصلوة وقيل يجوز ان يكون للتفضيل يعني كما امرهن الله في الشهادة والارث والسلطنة وسائر الولايات قوله واما الصبي فلانه متنفل واضح لانه غير مكلف وقوله فلا يجوز اقتداء المفترض به يعني بيان وقوله السنن المطلقة يعني غير السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيد على احدى الروايتين والوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما وقوله جوزه مشايخ بلخ فانهم قاسوا هذه المسئلة المطلوبة بمسئلة ان النفل في حق الصبي غير مضمون فصار

كنفل

كنفل البالغ اذا كان غير مضمون وهي في مسئلة المطلوبة لانهما سواء في هذا الوصف ولم يجوزه مشايخنا يعني مشايخ ما وراء النهر بخارا وسمرقند منهم اي من المشايخ من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف ومحمد رحمهما فقال ابو يوسف لم يجوز اقتداء البالغ بالصبي في النفل المطلق ايضا على المقتدي غير مضمون على الامام قياس على المضمون ومحمد جوزه والمختار انه لا يجوز في الصلوة كلها وهذا اختيار منه لمذهب مشايخ ما وراء النهر كان نفل الصبي دون نفل البالغ حيث لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع وقوله بخلاف المطلوبة جواب عن قياس مشايخ بلخ على المطلوبة وتقريره ان قياس اقتداء البالغ بالصبي على اقتداء بالمطلوبة فاسد لان المطلوبة مجتهد فيه لان عند زفر القضاء واجب على الطائر وكل مجتهد فيه يحتمل صحة طرفيه على البدل فالمطلوبة يحتمل وجوب القضاء بالنظر الى اجتهاد زفر والمانع عن القول بوجوب مطلقا انما هو العارض وهو ظن الامام وهو عارض غير مضمون عرض بعذر لم يكن فجاز اعتبار عدمه وحينئذ يكون المطلوبة واجب القضاء مطلقا وكان اقتداء ضامن بضامن بخلاف الصبي فان عدم القضاء عليه بالاجماع لا يحتمل كونه مضمونا والصبا ايضا عارض ممكن لا يكون اعتبار عدمه فكان اقتداء ضامن بغير ضامن وهو بناء القوي على الضعيف وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة مختلة لعدم الضمان على احدهما فكان بناء الضعيف على الضعيف قال ويصف الرجال ثم الصبيان هذا بيان ترتيب القيام خلف الامام وليلي امر من الولي وهو القرب والاحلام جمع الحلم بالضم وهو ما يراه النائم وغلب استعماله فيما يراه النائم من ولا لة البلوغ والمراد ليلي البالغون منكم والنهي جمع نهية وهي العقل فان قيل هذا الحديث يدل على تقديم الرجال على الصبيان واما تقديم الصبيان على النساء فلا دلالة عليه اجيب بان الصبيان تابعة للرجال احفاد رجولتهم ويجوز ان يقال تقديمهم عليهن بفضل النبي صلى الله عليه وسلم فانه اقام العجوز على اليتيم ولكن لم يذكره في الكتاب قوله ولان الحاذاة مفسدة دليل مفهوم وتمهيد لذكر مسئلة الحاذاة وقوله واز حاذته امرأة اعلم

ان المحاذاة المفسدة هي ان تحاذي قدم المرأة عضوا من الرجل في الصلوة و شرطها ان تكون المرأة مشتهاة حلا او ماضيا منوية اما تها وان يكون الصلوة مطلقة مشتركة تحرية واداء وان لا يكون بينهما حائل وذكر المرأة مطلقة لتناول المحارم والجليلة والاجنبية وذكر الحال لتناول الصغيرة المشتهاة واختلف في حدها الشهوة فقدره بعضهم بسبع سنين وبعضهم بتسع سنين ولا يصح ان لا يعتبر بالسن فان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة ولا فلا وذكر الماضي لتناول ما يجوز التي يشتفز منها الرجل لانها كانت مشتهاة وشرط نية امامتها لان اقتداءها لا يصح بدونها فلا تفسد صلوة الرجل ووصف الصلوة بكونها مطلقة احتراز عن صلوة الجنازة فان المحاذاة لا تفسدها لانها ليست بصلوة على الحقيقة وانما هي دعاء للميت وانما لا يصح اقتداء الرجل بالمرأة فيها لتشبهها بالصلوة المطلقة في اشتمالها على التحليل والتحريم وشرط الاشتراك وهو تحقيق الاداء والفرضين وبالاقتداء المتطوعة بالمتطوع و بالمتنفر وان يكون الاشتراك تحرية واداء حتى لا يكون المحاذاة في اداء ما سبقا مفسدة لان السبوق في اداء ما سبق منفرد بدليل وجوب القراءة وسجدة السهو فلم يكونا مشتركين اداء بخلاف اللاحق لانه يقتدي مع الامام تقديرا فان يخل اذا اقتدت ثانية للعصر برجل يصلي الظهر لم يصح اقتداؤها فرضا واما يصح نفلا فقد وجد الشروط ولم تفسد الصلوة اجيب بالمنع وشرط عدم الحائل لانه اذا كان بينهما حائل مثل سترة الرجل لا تفسد وقد ظهر من هذا لانه اذا فات شرط من شروطها لا تفسد لما قال انها عرفت مفسدة بالنص وهو ما روى انس ان جدته مليكة صنعت طعاما الآخر ما رويناه بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به واما اذا وجد هذه الشروط كلها فانها تفسد عندنا خلافا للشافعي لقوله وهو القياس اعتبارا بالصلوة حيث لا تفسد وبه ظاهر لان المحاذاة مما لم توجب فساد صلوة المرأة لم يوجب فساد صلوة الرجل لان المحاذاة فعل يختص من الجانبين ووجه الاستحسان وهو المذهب اليه علماؤنا ان هذا ترك فرض المقام ومن ترك المقام فسدت صلوته اما الملازمة فرض

المقام

المقام فلان تأخير المرأة فرض على الرجل في صلوة يتشترك فيها لما روى عبد الله بن مسعود ان رسول الله عليه السلام قال اخروهن من حيث اخرهن الله امر الرجل بالتأخير ولا مكان يجب تأخيرهن في غير الصلوة فتعين التأخير فيها فان قيل هذا خبر واحد لا يثبت به الفرضية اجيب بانه من المشاهير وإليه اشار المصنف بقوله وانه من المشاهير ولان تأخيرها في الصلوة المشتركة فرض بدلالة الاجماع لان الامة اجمعت على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة مع اتحاد فرضهما وهو انما ان يكون لنقصان حالها في ذلك كالصبية او لعدم صلوتها كلا محا او لفوات شرط من شروط الصلوة كالعاري او لفوات ترتيب المقام كما في امامة المتأخر بالاقتداء لعدم مجاورة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعا وليس للنقصان لانه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقا لجواز امامة العبد و الفاسق والاعمى مع نقصان احوالهم بل انما يمنع اذا لزم من ذلك محظور كامامة الصبي فانها يستلزم بناء القوي على الضعيف ولا لعدم الصلوحية لجواز امامتها للنساء متقدمة ومتوسطة ولا لانتفاء شرط من الشروط لان الفرض عدم فلم يكن ذلك الا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بقوله عليه السلام اخروهن الحديث فلما اجمعنا هنا على انتفاء المتأخير ثبت النقصان في المتنازع فيه ابتداء لانعدام التأخير واما من ترك فرض المقام فسدت صلوته كما المقتدي اذا تقدم على امامه وقوله وهو المخاطب به جواب عما يروج القياس وتقريره لا يلزم من عدم فساد صلوتها عدم فساد صلوته لانه هو المخاطب به اي اخروهن دونها فيكون هو المتارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها كالمؤموم اذا تقدم على الامام واعترض بانه اذا كان مأمورا بالتأخير كانت مأمورة بالتأخير ضرورة اجيب بالمنع فانه يكن تأخير الرجل بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين ولا تأخيرها سلمنا ذلك لكن ضمني فلا يساوي القصدي قوله وان لم ينو امامتها بيان لتأثير النية وقوله لم تصر اي لم تفسد محاذاة المسلم وقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها اي دون النية عندنا خلافا لزفر فان عنده نية امامتها ليست بشرط لفساد صلوة الرجل اذا دخلت

116

في صلوة لان الرجل صالح للامامة الرجال والنساء ثم اقتداء الرجل بالمرأة صحيح بالاتفاق
امامته فكذلك اقتداء المرأة وفقهه لا يخفى توضيح لفهمه كان لا يشترك لا
يثبت دعوتها وتغريره ان الامام يلزمه الترتيب في المقام بالنص وكل من
يلزمه شيء سوى فيه على التزامه كالاقتداء فان لزوم فساد صلوة المقتدي
لو كان من جانب الامام محتملا لم يصح الاقتداء الا بالالتزام والالتزام انما يكون
بالنية فكما ان الاقتداء لا يصح بدون النية ليكون النفس الملتزم من جانب
الامام ضررا غير راض به كذلك لا يصح امامة الرجل للنساء بدون النية ليكون الضرر
لازما للامام من جانبهن ضررا غير راض به وهذا واضح جدا وفيه بحث من وجهين
احدهما ان كل هذا موقوف على ثبوت اشتراط الاشتراك وثبوته ممنوع
لان النص لم يفصل بين ان يكون المحاذاة في صلوة مشتركة او غيرها والثاني
انه منقوض على قوله او حنيفة بالاقتداء القارئ بالامي فان صلوة الامي
تفسد بسبب اقتداء القارئ به ومع ذلك لا يشترط للامي نية امامة القارئ
والجواب عن الاول تشكيك في المكابرة فان كل من يقول بمسئلة المحاذاة يشترط
لاشتراك وانما الخلاف بيننا وبين زفر انه يقول لا يثبت الاشتراك ثبت بدونها
في صلوة قوى امامتها اولم ينو ونحن نقول لا يثبت الاشتراك ثبت بدونها كما ذكرنا
آنفا والتشكيك في المكابرة غير مسموع على ان النص يدل على ترتيب المقام والمقام
وترتيبه انما يتصور في صلوة أديت بجماعة لان للامام تقدما على المأموم
بالرتبة والصلوة بالجماعة يستلزم الاشتراك وعن الثاني بانه على قول الاكثر
ممنوع فانه لا يصح عنده بدون النية ولئن سلمنا فنقول كلامنا في فساد
يحصل بسبب الاقتداء كالذي في الاقتداء المحاذاة فان صلوة الامام انما تفسد
بسبب وصورة النقض ليست كذلك لان القارئ لو صلى وحده والامي وحده
والامي لا اقتداء له فسدتا صلوته فلم يكن الفساد بسبب اقتداء حتى
يدفع عن نفسه بترك النية وقصرنا شرط نية الامام اذا اثبت محاذاته اي اذا
اقتدت به الامام محاذية له فشرط نية الامام لفساد الصلوة واما اذا وقفت خلفه
فاما ان يكون بجنبها رجل او لا فان كان فالصواب ان اقتداها لا يصح لا

بالنية

بالنية من جهة امامه لانه يلزم الفساد على من بجنبها وذلك يستدعي
بالنية ممن بجنبها على الاصل المار الا انه سوغ عليه من جهة امامه فتوقف
ما يلزمه على التزام امامه وان لم يكون بجنبها رجل لنفيه روايتان
في رواية لا يصح اقتداؤها اصلا لاحتمال الفساد من جهتها بالمشي
والمحاذاة فيحتاج الى التزام وفي رواية يصح وعلى هذه الرواية يحتاج
الى الفرق وهو ان الفساد في الاول وهو ما اذا كانت محاذية لازم
اي واقع وفي الثاني وهو ما اذا كانت خلفه وليس بجنبها رجل محتمل
لاحتمال ان يمشي محاذيا ولكن انتفاء عدم ذلك فلم يشترط نية الامام
هذا في صلوة يشتركان واما في صلوة لا يشتركان فيها فالتقدم عليه
ومحاذاته اياه تورث الكراهة وقوله ويكره لهن حضور الجماعات كانت
النساء يباح لهن الخروج الى الصلوات ثم لما صار سببا للوقوع في الفتنة
منعن عن ذلك جاء في التفسير ان قوله ولقد علمنا المستقدمين
منكم ولقد علمنا المستأخرين نزلت في شان النسوة حيث كان
المنافقون يتأخرون للاطلاع على عوراتهن ولقد نهى عمر رضي الله عنه النساء
عن الخروج الى المساجد فشكون الى عائشة رضي الله عنها فقالت لو علم النبي عليه السلام
ما علم عمر ما اذن لكن في الخروج فاصح علماء نا رحمهم الله ومنعوا الشواب عن
الخروج مطلقا واما العجائز وهي جمع عجوز والعامة تقول عجوزة فمنهن
ابو حنيفة رحمه الله عن الخروج في الظهر والعصر دون الفجر والمغرب والعشاء
واجاز في الصلوات كلها لانتفاء الفتنة بقلة الرغبة في العجائز كما اجزنا لهن
في العيد بالاتفاق واما للصلوة كما روى الحسن عن ابي حنيفة انهن يخرجن
للصلوة ويخفين في اخر الصفوف فيصلين مع الرجال كانهن من اهل الجماعة
تبعا للرجال او تكثير السواد كما روى المعلى عن ابي يوسف في حنيفة انه
خروجهن لتكثير السواد يقفن في ناحية ولا يصلين لانه روي عنه عليه السلام انه
الخبيص بذلك وليست من اهل الصلوة وله ان فرط الشبق مأمول على الوقاع
والفرط يكون الراء مجاوزة الحد والشبق بفتحتين شدة شهوة الفرج

117

غير از الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء فهم
نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون جعل المصنف الجمعة من قبيل صلوة
الظهر وهو المذكور في المبسوط والمحيط حتى لا يباح لهن الخروج اليها وشرح
الاسلام جعلها من قبيل صلوة العيد حتى يباح لهن الخروج والمغرب
جعله المصنف من قبيل العشاء وهو المذكور ابينا فيها وجعله شرح الاسلام
من قبيل الظهر وفيه والجنابة مشقة جرا بر عن قياسها على سائر
العبد والفتوى اليوم على كراهة حضورهن في الصلوات كلها لظهور
الفساد قال ولا يصلي الظاهر الاصل في جنس هذه المسائل قوله
عليه السلام الامام ضامن بمعنى تضمن صلوة المقتدي لانا نعلم
بيقين ان معناه ليس الضمان في الذمة فان صلوة المقتدي ليست في ذمة
الامام فيكون معناه صلوة الامام تتضمن صلوة المقتدي وصلوة المقتدي
اذا كان اقوى مما من الامام فوق صلوته والشيء انما يتضمن ما هو دونه او مثله
لا ما هو فوقه وعلى هذا لا يجوز اقتداء الطاهر عن هو في معنى المستحاضة من
سلس البول وانطلاق البطن وانفلات الريح والموعاق الدائم والجرح الذي
لا يرقى ولا الطاهرات خلف المستحاضة لنقصان حال هؤلاء عن حال المقتدي
ولا المكتسي بالعراة ولا الامي كالامي عن قوة حالهما اذا المراد بقوة الحال
الاشتمال على ما لم يشتمل عليه صلوة الامام مما يتوقف الصلوة عليه ولا شك
يقدر على الاقتتاح دون الاخرس واختلفوا في جواز اقتداء المتوضي
بالمتيمم فجوزه ابو حنيفة وابو يوسف ومنعه محمد وقال لا نسلم طهارة
والطهارة بالماء اصلية ولا شك ان حال من اشتمل على الطهارة الاصلية اقوى
من حال من اشتمل على الطهارة الضرورية ولهما ان الطهارة مطلقة اي
غير موقت بوقت كطهارة المستحاضة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة فكان
المتيمم كالمتوضي واعلم ان التيمم طهارة ضرورية باتفاق منا لانه
في الحقيقة تلويث ولا يصار اليه الا عند الفجز عن استعمال الماء ومطلقة بالقيام
لانه ليس موقتا بوقت وثبت به ما ثبت بالطهارة بالماء من استباحة

الصلوة

الصلوة وسجود التلاوة ومس المصحف واما الشافعي في التعليل بكل منهما
فيما يصلح ان يكون علة فيه فاختار ابو حنيفة وابو يوسف بهذه الاطلاق
وحق الصلوة لان الشارع اعطاه حكم الطهارة المطلقة وافتتح بنفي
الحرج بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم من
غير فصل وتوقيت ونفي جواز الاقتداء مخالفة لاطلاقه وقوة الموقع الحرج
واختار اجهة الضرورة في حق انقطاع الرجعة اذا انقطع دمها في الحيضة
الثالثة فيما يجوز العشرة وقالا لم ينقطع الرجعة بحر التيمم من غير ان يصلي
كان الشرع لم يذكر كونه طهارة في باب الرجعة وكان المقصود من طهارة
اداء الصلوة فما لم يترتب عليه ما هو المقصود منه لم يكن طهارة بالنسبة
الى غيره واما محمد فقد عمل في كل واحد من البابين بالاحتياط ولا احتياط في
باب الصلوة القول بعدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم لانه لما لم يجز له
ذلك لا بد له ان يقتدي بالمتوضي او يصلي منفردا حتى يكون صلوته با
لوضوء فيخرج عن عهدة الصلوة على الوجه الاكمل وفي باب الرجعة القول
بانقطاعها لانه لما انقطعت الرجعة لم يكن له ان يراجعها ولا يحل له وطؤها
وانقطاع الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط اجماعا الا ترى انها لو اغتسلت
وبقي على ذراعها لمعة انقطعت الرجعة عنها احتياطا واذا تصور التيمم على
هذا الوجه اندفع ما يقال اي ان كل واحد من العلماء ترك اصله وانتقض كلامه
ويؤيد المشايخ الفاسلين لان غسل قدميه فليس الخف ولخف منع سراية الحدث
الى القدم وهو باق على كونه غاسلا فان قيل لانا لم نر بانا على كونه غاسلا لان
الخف قام مقام بشرة القدم والخف قد زال اجاب بقوله وملحل بالخف يزيله
المسح فكان المسح على الخف كغسل الرجل وفيه ويصلي القائم خلف القاعد
ظاهر وقوله انه عليه السلام صلى اخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قياما هو
ما روي انه عليه السلام لما ضعف في مرضه الذي قبض فيه قال مروا ابا بكر يصلي
بالناس فقال عائشة لحفصة قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في
مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره فقال ذلك كرتين فقال صلى الله عليه وسلم

A18

أنتن صواحب يوسف مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر الصلوة
وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه خفة فخرج يهادى بين علي وعباس رضي الله
تخطان الارض حتى دخل المسجد فسمع ابو بكر حس مجي النبي صلى الله عليه وسلم
فتاخر وقعد النبي عليه السلام جنب ابي بكر يصلي ابو بكر بصلوة رسول الله والناس
يصلون بصلوة ابي بكر يعني ان ابا بكر كان يسمع تكبير رسول الله صلى الله عليه وسلم
يكبرون بتكبير ابي بكر وصف اخر صلوة عليه السلام فكان ناسخا لما قبله
فان قيل هذا الحديث مضطرب فان بعض الرواة يقيد على ان الامام
كان ابا بكر وبعضها على انه كان النبي عليه السلام فكيف يصح الاستدلال به اجيب
بان الامام الخطابي في شرح الصحيح رجح هذه الرواية التي اخذ بها ابو حنيفة
وابو يوسف وهي رواية عبيد الله بن عبد الله بن عتبة لفقهه واتقانه
وموافقة ابن عباس له قال دخلت على عبد الله بن عباس فقلت اعرض
عليك ما حدثني عائشة رضي الله عنها عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هاتي فعرضت عليه حديثها فما انكر منه شيئا وقال وبصلي الموصي خلف مثل
ظاهر وقوله لان القعود معتبر فثبت به القوة دليله ان صلوة التطوع مستقيما
بالايماء مع القدرة على القعود لا يجوز قال ولا يصلي الذي يركع ويسجد
خلف الموصي قال زفر يصح امامة الموصي ان يركع ويسجد كان الركوع والسجود
سقطا لا بدل والمتادي بالبدل كالمتادي بالاصل ولهذا قلنا ان المتيمم
يؤم المتوضئين ولنا ان حال المقتدي اقوى بناء على ما ذكرنا من الاصل فيمتنع
الاقتداء ولان الايماء بدله عن الركوع لانه بعضه وبعض الشيء لا يكون
بدلا عنه فلما كان بعض الاصل اولى بالاقتداء كان تقتديا في بعض الصلوة
دون البعض وذلك لا يجوز قوله ولا يصلي المفترض خلف المتنفل هذه ثلثة
اقسام اقتداء المفترض بالمتنفل وعكسه واقتداء المفترض بالمفترض
مختلفين فاما الاول فلا يجوز لان الاقتداء بناء امر وجودي لانه عبارة عن
متابعة شخص لاخر في افعال مخصوصة تحريمة او هو مفهوم وجودي لا سلبي فوجب
كون الامر الوجودي على المعدوم غير متحقق ووصف الفرضية معدوم في حق الامام

فما نحن

فيما نحن فيه واما الثالث فكذلك لان الاقتداء شركة يعني في التحريمة وما
فقة بقي في افعال ولا شركة ولا موافقة الاعند اداء ما تحريمه له وفعله
ويجوز ان يكون معناه شركة في التحريمة على قول ابي حنيفة وموافقة
على قولهما وفيه نظر لان الشركة تقتضي المثلية في الاشتراك والبناء يقتضي
التعاقب فيكون بين الاولين الاول والثاني تنافي والجواب ان الاشتراك
انما هو بالنسبة لا التحريمة والبناء بالنسبة الى الافعال ولا منافاة بينهما
والشافعي جوز الاقتداء في الصور بن جميعا فان المصنف لا يرى الاقتداء وعنده
اداء على سبيل الموافقة يعني ان كل واحد يصلي بذاته لانه بوافق الامام ولا يركع
والانتقال من حيث الوقت وفيه نظر لانه استدل بالموافقة على عدم جواز
الاقتداء وسيستدل بها ايضا الشافعي على جوازه وذلك ظاهر الفساد والجواب
ان المراد بالموافقة في دليلنا موافقة تبعيته وفي دليله موافقة في
تطبيق افعاله الصادرة منه على الزمان الذي طابقه افعال الامام ليس
الا وهذا غير ذلك لا محالة وقوله وعندنا معنى التضمن مراعى اشارة الى
قوله عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وكون الشيء يتضمن
ما فوقه فان قيل قد سبق ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي عليه السلام
ثم يرجع فيصلي بقومه في بني سلمة فكان صلوة قومه فرضا وصلوته
نفلا اجيب بان ذلك لا يلزم لانه يجوز ان معاذا كان يكون ينوي مع النبي عليه السلام
نفلا ويصلي مع قومه الفرض ويصح اقتداء المتنفل بالمفترض وهو التعليم
الثلاث الحاجة في حقهما في حق المتنفل الى اصل الصلوة وهو موجود في
حق الامام فيتحقق البناء وهذا بناء على ان مطلق النية كاف في صحة النفل
والفرض يشتمل عليه فيصح الاقتداء بخلاف العكس والحاصل ان الشركة لا بد منها
في صحة الاقتداء والامام انها جواز بناء احدهما على الاخر للمتفرد في المختلفين
والمنفرد لا يصح له ان ينوي فرضا على فرض اخر فلا تقتدي بغيره كذلك وكذا
لا يصح له ان ينوي الفرض على النفل واما بناء النفل على تحريمة الفرض فقد يجوز
وان كان مكروها فيصح الاقتداء بغيره ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه

119

محدث اعاد وانما تجزئ بالعلم بعد الاقتداء لانه لو علم بذلك قبله لم يجز
الاقتداء به اجماعا فقال الشافعي لا يجب عليه الاعادة بناء على ما تقدم ان
الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة من غير معنى التضمن ولنا ما روى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه ثم تذكر جنابة فاعادها وقال
من اتم قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وعورض
بما روى انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل في صلوة فكبر
فكبرنا معه ثم قال انى لست بامكثكم ان امكثوا كما انتم فلم نزل قياما حتى اتى رسول الله
عليه السلام فوافق وراسه يقطر ماء فصلى بهم ولو لم يكن صلوتهم منعقدة
لم يكلفهم القيام فوق على انه عند علمائنا الامام لا يمنع انعقاد صلوة
المقتدى اذا لم يعلم بحاله لانه ناقم والجواب بان الامي بالكلية لا يدل على الانعقاد
لجواز ان يكون ذلك منافيا لهم عن التفرق لا يرى ان محمد بن سيرين رحمه ذكر هذه
القصة وذكر ان النبي عليه السلام اومى اليهم ان اقعدوا ولو لم تفسد صلوتهم
لم يامرهم بذلك على انه يجوز ان يكون ذلك قبل تمام صلوة القوم صلوة
الامام على ان ذلك حكاية فعل لا يعارض القول وقلنا ونحن نعتبر معنى
التضمن معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الامام ضامن والكلام انما ان يكون
المراد به ان ضامن بصلوة نفسه ولا فائدة في ذلك لان كل احد كذلك او ضامن لصلوة
القوم وهو صحيح ثم انما ان يكون ضامنا لصلوتهم وجوبا او اداء محضة وضمانا
ولا وجه الى هذين بالاجماع فتعين الاول على معنى انه يحمل السهو والقراءة
عن المقتدي وتفسد صلوة المقتدي بفساد صلوة الامام وقلنا واذا صلى
احدا لامي منسوب الى اقتدى هو كما ولدته امه والحديث حيث ما ورد في الكتاب
في الحديث ولسان العرب من لا يحسن الخط لا يقرا شيئا ومن احسن قراءة اية
في التنزيل خرج عن كونه اميا عند ابي حنيفة وثلث آيات او اية طويلة عندهما
يجوز اقتداء من يحفظ التنزيل به لان فرض القراءة يتم بما ذكرنا من الحديث
ما ذكره في الكتاب ظاهر وقلنا وهذا اشارة الى ان فرض القراءة وقلنا
يكون قراءة له يعني لما روينا من قلنا من كان له امام فقراءة الامام

قراءة

قراءة له وقلنا بخلاف ذلك المسلم بريء مما شنشنه هذا من المساري اذا امر
عراة ولا يسين واما لما يريده الاخرس اذا قوما قارئين وخرسا وصاحب
الجرح والموجاذ اذا تالمى هو بمثل حالهما ولين هو على حالهما والمذكور في
الكتاب احد طريقي ابي حنيفة والطريق الاخر ما ذكر الكرخي فتاح الكلام ان
كلا او ان الانكبير ولا محة قادر عليه كالقارئ فصحة الاقتداء صار الامي متحملا
فرض القراءة عن القارئ ثم حاما او ان القراءة وهو عاجز عن الوفاء بها تحمل
فتفسد صلوته وبفساد صلوة تفسد صلوة القوم بخلاف سائر الاعذار
فانها قائمة عند الافتتاح ولا يصح اقتداء من لا عذر له بصاحب العذر
وقلنا لو كان يصلي الامي بمثله شائبة الجواب عما يقال لو كان النظر الى القدرة
على جعل الصلوة بقراءة بالاقتداء بالقارئ معتبرا لكان صلوة الامي
وحده والقارئ وحده لاقتداره على ان يجعل صلوته بقراءة بالاقتداء
بالقارئ ووجه انه لم يعتبر ذلك لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة والشرع
انما جعل قراءة الامام قراءة المقتدي اذا اقتدى بخلاف ما نحن فيه فان
كلا منا في الاقتداء وقلنا وهو الصحيح احترازا عما ذكر ابو حامد ان قياس
قول ابي حنيفة ان لا يجوز صلوته وهو قول مالك وقلنا وقدم في الاصل
امية اي احدا فاستخلف اميا فسدت صلوتهم وقال زفر وهو رواية عن ابي
يوسف في غير رواية الاصول لا تفسد صلوته لان فرض القراءة قد تادى
فكان استخلاف القارئ والامي سواء ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن
القراءة بالكلية الدالة على وجوبها اما تحقيقا كما في الركعتين الاوليين
واما تقديرا كما في الاخريين فان القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث
وليس شيء منهما بموجود في حق الامي اما تحقيقا فظاهر واما تقديرا فلعدم الاهلية
والشيء انما يقدر اذا امكن تحقيقه وقلنا وكذا على هذا لو قدمه اي الامي في
التشهد بمقدار قبل ان يقعد مقدار التشهد لم تفسد صلوته عند زفر فسدت
عندنا واما اذا قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فسدت صلوته عند ابي حنيفة
خلافا لهما وهي من الاثنتي عشرة وقبل لا تفسد عكس الاكل اما عندهما فظاهر واما

عنده فلوجود الخروج من الصلوة بصنعه وهو لا يخلاف كما لو توضأ ذاكرا
لان هذا من فعله وهو منافٍ فانقطعت صلوته وانما الاختلاف فيما ليس من

فصل يشمل الملوع الشمس قبل وهذا هو الصحيح **باب الحدث في الصلاة**
لما ذكر احكام السلامة عن العوارض في الصلوة انفرادا وجماعة اتبعها ما هي
الاصل ذكر في هذا الباب ما يعرضها من العوارض ويخصه من المنض والاصل
اولى بالتقديم وسمي بعة الحدث في الصلوة الصرف على الفور لانه لو مكث ساعة
صار جزء من الصلوة مؤدى مع الحدث واداؤها معه لا يجوز فصار الباقي
ضرورة ان الصلوة الواحدة لا يجري صحة وفسادا فان كان لماء
استخلف ثم اخذ بثوبه ويجر الى المحراب وتوضاء وبنى والقياس ان
يستقبل وهو قول الشافعي لان الحدث ينافي الصلوة لانها يستلزم الطهارة
والحدث ينافي الطهارة ومنافي اللازم منافي الملزوم والشيء لا يبقى مع
المنافي وكان المشي والانحراف غير القبلة يفسد الصلوة وكل ما يفسد
لا يبقى معه كالحدث العمد فالصلوة لا يبقى مع المشي والانحراف وقضيه
كالحدث العمد يحرم في الدليلين ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف او اذي
في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وقضيه عليه السلام
اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه وليعدم من لم يسبق شيء
وجه الاستدلال انه قاء وليبن على صلوته واذ مرتبة الامر لا باحة فيكون البناء
مباحا وهو المطلوب فان قيل الامر قوله فليتوضأ للوجوب فيكون
قوله وليبن كذلك ولم تقولوا به والجواب ان القران في النظم لا يوجب القران
في الحكم وقد اجمع الخلفاء الراشدون وفقهاء الصحابة كعبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وانس بن مالك وسلمان الفارسي
على ما قلنا ويندر من الجامع بترك القياس اذا لم يكن هناك نص فكيف اذا
كان وانما ذكر الحديث الرحمة لان فيه بيان لا اختلاف وقال من لم يسبق بانيا
للافضل لانه اقدر على اتمام الصلوة من المسبوق فتقليده بكون خيانة
وقضيه والبناء فيما يسبق دون ما يتعده فلا يلحق به قبل هو جواب عن قياس

التاتارخانية

الشافعي رح الحدث السابق بالحدث العمد وتقريره ان قياس الحدث السابق
على الحدث العمد ناسد لوجود الفارق لان السابق فيه البلوى لمسوله بغير
فعله فجاز ان يجعل معذورا بخلاف العمد فلا يجوز الحاق السابق به كذا
في الشروح وفيه نظر لانه قال والقياس ان يستقبل وذلك اعتراف
بصحة القياس لا انه ترك بالنص فلا اشتغال ببيان فساده تناقض والله
ان مراده نزدي الحاق العمد بالسابق فان قابل ان يقول السابق والعمد
في كونهما منافين للصلوة سواء فاذا بنى في السابق باذكرتم من الدليل بين
في العمد الغائب فقال في السابق بلوى دون العمد والشيء انما يلحق بغيره
اذا كان في معناه والا تبناء اولى فصل نخرج عن شبهة الاختلاف وهو ظاهر
واعلم ان البناء المذكور انما يصح في الاحداث الخارجة من بدنه الموجبة
للوضوء لا الغسل من غير قصده من الحدث او ليسبه وكلامه من غيره اذ لم يثابت
بعده بانيا في الصلوة من وقف في موضع الصلوة وكلا وحدث او كشف
عورته من غير ضرورة فلا يبني اذا النضر والغسل بخاسة في ثوبه او الوضوء
من الاغماء ونحوه او الغسل الاحتلام او بعد الحدث او عصر جراحة فسالت منها
بخس او رماه انسان بحجر او سقط من السقف فادماه او مكث ساعة
في موضع الصلوة بعد سبق الحدث كما مر او تكلم او بال او تعوط او كشف
العورة عند الانتجاء او الوضوء من غير ضرورة وقيل ان المنفرد يستقبل
اي لا فضل له ذلك والامام والمقتدي يبني كذلك والمنفرد ان شاء اتم وعنده
الذي توضاء فيه بعد الانصراف وهو اختيار بعض مشايخنا لما فيه من تقليل
المشي وان شاء عاد الى مكانه وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام
خواهر زاده ليكون جميع صلوته موتى في مكان واحد واعترض بان
في العود الى مكانه مشيا في الصلوة من غير حاجة اذ الاداء في المنزل صحيح و
ذلك مفسد للصلوة واجيب بان المشي غير موجود حكما لان حرمة الصلوة
تجعل الاماكن المختلفة كمكان واحد ولهذا صح التنفل على الدابة وقوله
والمقتدي يعود الى مكانه يعني حتما حتى لو اتم بقية صلوته في موضع وضوئه

لم يجز لان بنيه وبين امامه ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهر او حائط
ولهذا اذا فرغ الامام اولم يكن بينهما حائل جاز ان يبني في منزله فان ادرك
امامه في الصلوة فهو مخير بين ان يقتضي ما سبقه الامام فيه او يتابعه
بالوضوء بغير قرأة ثم يقضي اخر صلوته وبين ان يتابع الامام ثم يقضي ما سبقه
الامام بعد تسليمه لان ترتيب افعال الصلوة ليس بشرط خلافا للزفر ذكر في شرح
الطحاوي قال ومن علم انه لحدث المصلي اذا انصرف عن مكان صلوته
على ظن انتقاء شرط جواز صلوته ثم علم وجوده فاما ان يكون انصرف على
قصد اصلاح الصلوة او على قصد ترك فيها فان كان الاول فاما ان خرج من
المسجد اولا فان خرج استقبل الصلوة وان لم يخرج اتمها والقياس فيها الاستقبال
لوجود الانصراف من غير عذر كما اذا كان على قصد الاعراض عليها وهو
اي الاستقبال فيهما رواية عن محمد قال في النهاية وخلاف محمد فيما اذا كان باب
المسجد على غير حائط القبلة بتحقق الانصراف واما اذا كان باب في المسجد
ووجهه الى القبلة بان كان باب المسجد على حائط القبلة لا يفسد صلوته بالاتفاق
وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح الا ترى انه لو تحقق ما توهم بنى على
صلوته وقصد الاصلاح ملحق بتحقيقه الاصلاح شرعا كما اذا تنحنح لاسماع
يا سارى المسلمين فانه يباح الرمي اليهم بشرط ان يكون قصدهم الرمي الى
الكفار فيحسبهم رموا الى الكفار ثم لو تحقق ما توهم من الحدث ما فسدت صلوته
بالانصراف للاصلاح فكذا اذا انصرف على قصده واعترض بان قصد الاصلاح
لو الحق بتحقيقه لما شرط عدم الخروج عن المسجد فان حقيقته لم تشترط بذلك
واجيب بان الحكم يثبت بقدر دليله وفي الحقيقة وجد القصد وقام
العذر وليس في قصده قيام العذر فالحق عدم رجحانها وان كان قد اختلف
فتبين انه لم يجد فسدت صلوته وان لم يخرج من المسجد لوجود العمل الكثير
من غير عذر بخلاف ما اذا تحقق ما توهم فان العمل غير مفسد لقيام العذر فكان
الاختلاف كالخروج من المسجد يحتاج لصحته الى قصد الاصلاح وقيام العذر
فان كان التأفف حيث انصرف خرج من المسجد اولم يخرج لان الانصراف

على سبيل الرفض ملحق بحقيقته لا يرى انه لو تحقق ما توهم يستقبل فهذا
اي هذا الذي ذكرنا ان الانصراف اذا كان على قصد الاصلاح لم تفسد صلوته
ما لم يخرج او يستخلف واذا كان على قصد الاعراض والرفض فسيجيء الحكم ان الاصل
فيجب هذا المسائل فمن انصرف على ظن انه لم يصح او على ظن انه لم يصل التي قبلها او
على ظن ان مدة المسح قد انقضت ثم علم انه لم يكن ذلك استقبل لانه انصرف على قصد
الرفض وقوله ومكان الضعف وبيان انه اذا لم يكن في المسجد ماذا يكون
حكمه وهو واضح وان جن او نام فاحتلم او نحي عليه استقبل الصلوة لانه بنى
وجود هذه العوارض في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو قوله عم
من قاء او رعف في صلوته الحديث وكذلك اذا قهقه لانه اي القهقهة بمنزلة
الكلام فان كلا منهما اي القهقهة والكلام ينقل المعنى من غيره الافهم السامع وهو اي الكلام قاطع
لانه عليه السلام قاء ما لم يتكلم وهذا اذا وجد هذه العوارض قبل ان يقعد قدر
التشهد فاما اذا وجد بعده فلا استقبال لانه لم يبق عليه شيء من الاركان فان قيل
سلناه ولكن لا بد للخروج من فعل المصلي على قول ابي حنيفة رح ولم يوجد اجيب
بانه لا مع الموضوع فيها عن اختيار او مكنه وكيف ما كان فالصنع منه موجود اما
في الاضطرار فظاهر واما في المكث فلانه بسبيل مؤد ما جزء من الصلوة مع الحدث
والاداء صنع منه وقد يتقدم ما هو من شروط البناء قبيل هذا باكثر مما ذكره فليكن
على ذكر منك قيد وانما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بفساد
وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسنة مجمع بينهما بيان
المراد قال وان حصر الامام عن القراءة كلا من امتنع عن شيء لم يقدر
عليه قد حصر عنه فان عجز الامام عن القراءة بنسيانه جميع ما كان يحفظه فا
ستخلف غيره جاز عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز لهم قال في النهاية بل يفتتحها بدون
القراءة كالامي اذا أم قوما اميين ونسبه بعض الشارحين الى السهو لان
مذهبها انه يستقبل وبه صرح الامام شمس الائمة في شرح الجامع الصغير وقوله
لانه اي الحصر عن القراءة نادر الوجود كالجنابة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد
به النص من الحدث الذي يعم به البلوى ولابي حنيفة ان الاختلاف في باب الحدث جار

الخروج ههنا لزم لان الحدث قد يجد في المسجد مادة فيمكنه اتمام صلوته من
غير استخلاف واما الذي شي جميع ما يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتذكير
او التعليم كذا ذكره فاضيخان وذكر ابو اليسر انما يجوز الاستخلاف اذا كان
يحفظ القرآن الا انه لحقه نحو ثقل او خوف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي
فصار امياً لم يجز الاستخلاف وقوله والمجزوم من القراءة غير نادر جواب عن قولهما
انه نادر وجوده وقوله ولو قراء مقدار ما يجوز به الصلوة ظاهره كذا قوله
وان سبقه الحدث وقوله في هذه الحالة يعني بعد التشهد وقوله وقد مر
من قبل يعني في باب التيمم حيث قال وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر
على استعماله وقوله وان رآه بعدما قدر ببيان مسائل تسعى باثنتي عشرة
وهي مشهورة وقوله بمحل يسير بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه
الى المعالجة وانما قيد به لانه اذا كان ضيقا فعالج بالنزع تفت صلوته بالاتفاق
وقوله فتعلم سورة قيل تذكر بعد النسيان لان التعلم لا يتأتى من التعليم وذلك
فعل بنا في الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق وقيل سمعها بلا اختيار المسنف واما
على اختيار فجر كلام فلا فساد فيه لا اختلاف بعد التشهد وقوله او دخول وقت العصر
في الجمعة قيل كيف يتحقق هذا الخلاف ودخول العصر عنده اذا صار ظل كل شيء
عندهما اذا صار مثليه واجيب بان هذا على قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر
وقتا مهملا فاذا صار ظل الشيء مثليه تحقق الخروج عندهم وقت الصلوة عندهما فضي
باطلة وهذا بخلاف قول المصلي دخل وقت العصر في الجمعة وقيل يكون ان يقعد في الصلوة
بعدما قعد قدر التشهد الى ان يصير الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف وهو بعيد كما ترى
ولكن يكن توجيهه على المروي عن ابي حنيفة ان الخروج والدخول يكون خلال الشيء
مثله كما هو مذهبهما فحينئذ يتحقق الخلاف واعلم ان نسبة الجهل في الوقت
الى الحسن بن زياد انما هو على ما نقل في مبسوط شيخ الاسلام واما في مبسوط شيخ الاسلام
وغيره فهي منسوبة الى رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة رح والمنسوب الى الحسن
رواية الموافقة في المذهب على ما تقدم وقوله كالمخاصرة ومن بمعناها يعني اذا
استوعب الانقطاع وقتا كاملا فلو انقطع الدم التشهد ثم سال في وقت صلوة

اخرى

اخرى فالصلوة الاولى جائزة عند ابي حنيفة وان لم يسل فهي باطلة لتحقق
الانقطاع بعد التشهد وهو كالانقطاع في وسط الصلوة وعندهما جائزة
لانه كالانقطاع بعد تمام الصلوة قيل قوله وقيل كالاصل فيه قول ابي سعيد
البردعي وعليه العامة وفيه اشارة الى ان المختار عند المرغيناني وهو قول
الكرخي فان فسادها بالامور المذكورة عند ابي حنيفة ليس كذلك عند الكرخي
كان الفعل قد يوجد معصيته بان قهقه او كذب ولا يجوز ان يكون المعصية فرضا
بل الخروج بفعل الصلوة ليس بفرض بالاتفاق وانما عنده ان هذه الاشياء غيرت
الصلوة ووجود المغير بعد التشهد كوجوده قبله لما انه فرض حرمة الصلوة ولهذا
اذا نوى المسافر في هذه الحالة الاقامة اتم والمعنى بالمغير ما يجب الصلوة
بعد وجوده على غير الصفة الواجبة هي عليها قبله فان الصلوة يجب بعد
رؤية الماء او انقضاء مدة المسح وجدان الثوب في تمام السورة بالوضوء
او الغسل واللبس والقراءة بعد ان كانت واجبة بطهارة التيمم والمسح
والعري وعدم القراءة وقيل المعنى به كون الصلوة جائزة بالاجماع به
يفيده فانها تصح بالتيمم والمسح والاعياء والاضداد وقوله لهما ما رويناه
من حديث ابن مسعود يريد به قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا
الحديث علق عليه السلام التمام باحدهما فمن علق بناءين فقد زاد الشق
والاداء صلوة اخرى في وقتها واجب الاحراز وهو لا يكون الا بالخروج
من هذه فيكون الخروج منها وسيلة الى الفرض بالقضاء قوله تفسدها
الصلوة ولا يتوسل الى اداء الفرض الا بكل فرض وهذه النكتة منقولة
عن شيخ الاسلام ابي منصور الماتريدي رحمه الله واعترض بوجهين احدهما ان المرتد
لو جاز رجلا في هذه الحالة تفت صلوته بالاتفاق ولا صنع منه والثاني
انه على ما قرر تم يكون فرضا الغير كالسعي الى الجمعة فيجب ان يتم صلوته
في السور المذكورة لسور المقصود من الصنع وهو اخروج من الاولى كما
لو دخل الجامع يوم الجمعة قبل دخول الوقت واجيب عن الاول بان الجهاد
مفاعلة لا يتحقق الا من فاعلين فكان منه صنع اذ ناه اللبث في مكان وعن الثاني

123

بان الخروج عن الاول يجب ان يكون على وجه تبقى معه لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولان الترتيب فرض ولم يبق وهذا الخروج صحيحة لانه قال انا لم
نبق صحيحا لان الخروج لم يكن بصنع المصلي فكان فاسدا وما صحيحة بوقوعه فاعلى
الخروج بصنع المصلي فلو تتوقف الخروج على بقائها صحيحة لان لا انا نقول
الخروج بصنع المصلي موقوف على ما اعتبره الشرع رافعا للحرمة على ما سيأتي
ويلزم منه بقاؤها صحيحة ولا معتبر في الضمنيات وقوله ومعنى قوله ٢ م
جواب عن استدلاله بما يحدث ابن مسعود وهو مثل قوله على اسلام من
وقف بعرفة فقد تم حجه اي قارب التمام سماه باسم ما يؤول اليه وقوله
والاستخلاف غير مفيد جواب عما يقال استخلاف الامي منع المصلي فكان
الواجب ان لا يفيد عذره ايضا ويقرر على وجهين احدهما ما ذهب
اليه المشايخ قالوا سلمنا انه صنع منكر لكن ليس بمفسد بدليل انه
لو استخلف قارئا في خلال الصلوة لم يفسد والمعتبر من الصنع ما كان
مفسدا ليكون عملا منافيا للصلوة رافعا للحرمة وهذا لان الامي
استخلاف ليس بمفيد فان المصلي فمن ظن انه احدث فاستخلف لم يفد
صلاته لانه عمل كثير والخبر ما قاله فخر الاسلام ان صلوته تامة وهذه
الحالة بكونه عملا منافيا للصلوة والثاني معناه ان الفساد في هذه الصورة
عذر ليس للامي استخلاف لان ليس بمفسد اذ الفساد ضرورة حكم شرعي
وهو عدم صلاحية الامي للامامة والرتم مردود لانه قال لبناك عمل كثير من
غير عذر وههنا فرض المسئلة فيما اذا كان بعذر ولا يلزم من كونه مفسدا
اذا لم يكن عذر كونه مفسدا عند العذر وكذلك ما اشرنا اليه في مطلع
البحث من قول بعض الشارحين ان قول المصنف وقيل الاصل فيه اشارة الى
ان مختار غيره مردود لان ترك ذكر المختار وذكر غيره ولا احتجاج على غير
متوقع من مثله قال ومن اقتدى بامام اذا اقتدى الرجل بمن
صلى ركعة احد الامام فقدم صح الاستخلاف لان صحته بالمشاركة وقد وجدت
وللاول ان يتخلف مدركا لانه قدر على اتمامها لعدم احتياجه الى الاستخلاف غير للتسليم

والاقتداء لاحالة وقوله وهو كلام صحيح احتراز عن رواية الحسن ان صلاته
ايضا تامة لان مدرك اول صلوة فيكون كالفارغ بقعدة الامام قدر التشهد
وجه الاصح انه قد بقي عليه البناء وضحك الامام في حقه في المنع من البناء
كضحكه وليوضحك هو في هذه الحالة فتفسد صلوته فكذا اذا اضحك الامام وقوله
فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد وانما قيد بذلك لان القهقهة
والحدث العمد اذا وجدا قبله فسدت صلوة الجميع بالاتفاق وقيد بفساد صلوة
المسبوق لان صلوة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان
وقوله ولان القهقهة مفسدة لانها كالحدث وازالة شرط الصلوة وهو الطهارة
فيكون مفسدة للجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام فتفسد مثله من صلوة
المقتدي لاتحادهما عليهما وقوله لانه من المنهي ما اعتبره الشرع رافعا
للحرمة عند الفراغ من الصلوة كالتسليم والخروج بفعل المصلي فان الشرع
اعتبرها كذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم وقال الله تعالى
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وقوله والكلام في معناه يعني
من حيث ان السلام كلام مع القوم بتيته وبسيرة لوجود كان الخطاب
وقوله وينقض وضوء الامام يعني عند العلماء الثلثة خلافا لزفر فان
عنده ان كل قهقهة توجب اعادة الصلوة توجب الوضوء وعكسه فلانه
في معنى المنصوص عليه من كل وجه ولهم انها وجدت في حرمة الصلوة لانها لو بقيت
في هذه الحالة وجبت عليه سجود السهو فتكون مفسدة للوضوء وقوله
ولا يعتد وفي بعض النسخ يعيد وهما متقاربان لان عدم الاعتداد يستلزم
الاعادة لان تمام الركن بالانتقال ولا انتقال مع الحدث لا يتحقق لان
المنتقل اليه جزء من الصلوة واذا خرج منها بعد سبق الحدث مفسدة فلا بد
من الاعادة والقياس ان ينتقض بالحدث جميع ما اوقع لكن تركناه
بالاثر الوارد من النساء فبقي انتقاض الركن الذي سبقه الحدث فيه على القياس
ولزم اعادة ما كان الحدث فيه بالقياس وقوله اذا ام المقتدم على ركوعه اي
مكث راكعا قدر ركوعه لانه بمكثه لا تمام بالاقتداء فيما يستدام كالانثناء

فلا يحتاج الى انشاء الركوع واصل قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى
مع القوم الظالمين ومن ذكر في ركوعه او سجوده ان عليه سجدة الخطا
من ركوعه او رفع رأسه من سجوده فيعد التي ذكرها صلبية كانت
او تلاوة اعاد الركوع والسجود ليقع الافعال مرتبة بقيته الامكان وهذا
بيان الاولى لان مراعاة الترتيب في افعال الصلوة ليست بركن لما جاز له
ان المسبوق يبدأ بما ادرك مع الامام ولو كان الترتيب ركنا لما جاز له
تركه بعذر الجماعة كالترتيب بين الصلوات فلو ترك الاعادة جاز كالو
ذكر السجدة في الركوع لا ينقض الركوع فيصح الاعتداد به بخلاف سبق الحدث
فانه ينقضه كما تقدم وهو معنى قوله لان الانتقال مع الطهارة وعن ابي يوسف
انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة عنده فرض فحيث لحظ من الركوع ولم
يرفع رأسه فقد ترك القرض فصار كالاعادة وصوب بالفرق بين هذا وبين
ما اذا عاد الى السجدة الصلبية بعد ما قعد قدر التشهد فانه سر ينقض القعدة
وكذا لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ القران فعاد للقراءة القران ارتفض الركوع
واجيب بان القعدة انما ترفض بالاتيان بالسجدة لان النبي عليه السلام
علق تمام الصلوة بالقعدة في قوله اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك
فلو قلنا يجوز تاخير غيرها عنها لكان تمام الصلوة بذلك الغير وهو خلاف النص
وكذلك لا يجوز تاخير القيام او الركوع عن السجود لان السجود آلة القيام
والركوع وسيلة الى السجود حتى ان من لم يقدر على الركوع والسجود لا يجب عليه القيام
والوسائل منقودة على المقاصد والقراءة زينة القيام فكانت تابعة له ومن ابتدأ
رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالمأموم لمام نوى الامام ذلك او لم ينو لما فيه
اي في تعيينه اما ما صيانة صلاة المقتدي لان لو لم يصر اماما خلا مكان الامامة
عن الامام وهو يوجب فساد صلاة المقتدي فان قيل التعيين لا يتحقق لان التعيين
ولم يتعين لجاب بقوله وتعيين كالو ترك لقطع المزحمة كالمزاحم فكان التعيين
موجودا حكما واذا تعين كذلك كان كالمختلف حقيقة فيتم صلوة مقتديا به
ولو لم يكن خلفه الا سبحي او امرأة اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد صلوة الامام

فقط

فقط لاستخلاف من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام مقتديا به
ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة فسدت صلاته وقيل لا تفسد صلاته لان
الاختلاف انما يكون حقيقة او حكما ولا شيء بينهما بوجود اما حقيقة فظاهر
لان الفرض عدمه واما حكما فلانه يقتضي صلاحيته للامامة والفرض عدمها
ومنهم من يقول تفسد صلاتهما لانه لما تعين صار كانه استخلف فتفسد صلاة
الكل ومنهم من يقول تفسد صلاة المقتدي خاصة وهو الصحيح لان عالما بمن
مستخلف لا حقيقة ولا حكما لما ذكرنا بقي الامام منفردا فلا تفسد صلاته وتفسد
صلاة المقتدي لتحلق مكان امامه عن الامامة

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

هذا الباب لبيان العوارض التي تعرض في الصلوة باختيار تكانت
مكتسبة فاخره عما تقدم لكونها سماوية ومن تكلم في صلاته عامدا او ساهيا
بطلت صلاته وقال الشافعي لا تفسد في الخطاء والنسيان لانا اذا اصلنا الكلام
ولم نفرق المصر بين السهو والنسيان لعدم التغرقة بينهما في حكم الشرع والسهو
ما يشبه صاحبه اذا تنبه والخطاء ما لا يتنبه بالتنبه او يتنبه بعد تعاب
والنسيان هو ان يخرج المذكر من الخيال على ما عرف في موضعه وصفرعه
الحديث اي خطاؤه الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطاء والنسيان الحديث ووجه الاستدلال ان حقيقتهما غير
مرفوعة لوجودهما بين الناس فيكون الحكم وهو الافساد مرفوعا
ولنا حديث معاوية بن الحكم له قال صليت خلف رسول الله عليه وسلم
فعطس بعض القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بابصارهم فقلت
واثكل امياه ما لكم تنظرون الي شزرا فضربوا ايديهم على افخاذهم فعلمت
انهم سكتوني فلما فرغ النبي عليه السلام دعاني فوالله ما رايت معلما احسن
تعليما منه ما كهرني ولا زجرني ولكن قال ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء
من كلام الناس الحديث جعل عدم الكلام فيها من حقها كما جعل وجود الطهارة
فيها من حقها فكما لا يجوز عدم الطهارة لا يجوز مع وجودها الكلام وهو المطلوب
فان قيل لو كان مفسدا لامر بالاعادة ولم يثبت قلنا استدلال بالنفي

125

وهو باطل سلمناه ولكن العدم بالشرط شرط ولم يكن فلم يأت بالاعادة كما لم
يأت بجزء قوله ومما رواه محمول على رفع الاثم جوابا عن استدلاله بالحديث المروي
وتقريره ان حكم الاخرس وهو الاثم مراد بالاجماع فلا يكون حكم الدنيا مرادا
والا لزم عموم المشترك او المقتضى وكلاهما باطل على ما عرف في وضعه
وقوله بخلاف السلام يأتي جوابه عما يقال السلام كالكلام في ان
كلا واحد منهما قاطع وفي السلام يفصل بين العمد والنسيان فكذلك الكلام
ووجهه ان السلام لبس كالكلام لانه من الاذكار اذ التشهد يسلم على
النبي عليه السلام وهو من اسماء الله تعالى واذا اخذ حكم الكلام بكان الخطاب
وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا انتفى الخطاب بالكلام
واذا كان عامدا الحقناه بالكلام عمدا بالشبهين بخلاف الكلام فانه ينافي
الصلاة على كل حال وكان مبطلا لها كذلك وطولب بالفرق بينه وبين
افعال تتنافى الصلاة فان القليل منها غير مفسد واجيب بان الاحتراز عن
قليلها غير ممكن اذ في الحي حركات طبيعية ليست من الصلاة فلا تفسد
حتى يدخل في ما يكن الاحتراز عنه وهو الكثير وليس في الحي كلام طبيعي
لا يمكن الاحتراز عنه فاستوى القليل والكثير قال فان قيل ما او
تاؤه الآنين صوت المتوجع وقبل وهو ان يقول اه واتاوه ان يقول
اوه وارتفاع البكاء هو ان يحصل به حروف وكل ذلك اما ان يكون من
ذكر الجنة والنار او من وجع ومصيبة فان كان الاول لم يقطع لانه نوع اظهار
الخوع والمسبة فكان كل منهما دليلا على خبر والاله فقول المصنف اذا لم يكن
لمناك صريح يخافها او يرجو بذكر الجنة والنار فقال اللهم اني اسئلك
الجنة واعوذ بك من النار لم يفسد ولو صرح باظهار الوجع فقال اي رب
فسدت صلاته فكذلك بالدلالة اذ ليس فيه تصريح يخافها او عن الم يوجب
انه اذا قاله لم يفسد في الحالين اي سواء كان من ذكر الجنة والنار او من وجع
ومصيبة قاله نقد وفيه كما لا يخفى انه لا اصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين
وهما زائدان او احدهما لا يفسد وان كانتا اصليتين يفسد وهذا اصل كلام

العرب ثلثة احرف لاحتياجه الى حرف يبتدأ به وحرف يوقف عليه وحرف يفصل
بينهما فالحرف الواحد وانما اذا كانتا اصليتين فقد وجد اقل الجملة فلا يطلق
عليه اسم الكلام والحرفان اذا كانت احديهما من الزوائد كذلك لانه تظل الى
الاصل على حرف واحد وانما اذا كانتا اصليتين فقد وجد اكثر وهو يقوم
مقام الكل والحروف الزوائد على معنى ان كل زائد في كلمة لابد وان يكون
منها لا عكسوا جموها في قولهم اليوم تنساه وعلى هذا قوله اه لا يفسد كلامها
من الزوائد واوه يفسد لانه زائد على حرفين فانزع الزائد على حرفين لا يخل
الا اصالة والزيادة قال المصنف وهذا لا يخفى لان كلام المنابر هو المعتد
وكلام المنابر في متفاهم العرف يتبع ويجوز ان يصحا بذلك فهم المعنى ويتحقق
ذلك في حروف كلها زائد قال في النهاية فانك ان قلت انا نجد اليوم سالتموها
فان هذا ابتداء وخبر وفعل وفاعل ومفعول به ومفعول فيه وكلها من حروف
الزوائد وهو مفسد بلا خلاف قلت هذا لا يرد علينا لان كلامنا في الحرفين
لا في الزائد عليهما فان في الزائد عليهما قوله كقولهما وتابعه الشارحون
وانوار الحسف في حروف كلها زوائد يجوز ان يكون المراد بالجمع فيه
التثنية وحينئذ يكون معنى كلامه كلام المنابر في العرف عبارة عن وجود
احدهما او انهما المعنى وذلك ويتحقق في الكلام الذي فيه حرفان من حروف الزيادة
فيكون من كلام المنابر كغيره فيكون مفسدا وان يخرج وحصل به حروف فانما
ان يكون بغير اراده فان كان الثاني وهو انه لم يكن مدفوعا اليه اي لم يكن يجب
لا يتطيع الامتناع عنه ينبغي ان يفسد عنده كما قيل انما قال ينبغي لان المشايخ
اختلفوا فيما اذا كان التنحنح لاصلاح الصوت للقراءة ففي فتاوى الاسلام لا بأس
لانه يصير من القراءة معنى كما مشى للبناء فانه لكون لاصلاح الصلوة صار
من الصلوة وكذا ذكره شمس الائمة وقال في المحيط وان لم يكن مدفوعا اليه
في التنحنح الا انه فعل لاصلاح الحلق ليتمكن من القراءة ان ظهر له حروف بخروجه
اي الح وكلف كذلك كان الفقيه ابو الليث يقول يقطع الصلوة عندها
لانهما حروف مهجأ وفي نظر لان اختلاف المشايخ لا يستلزم ذلك ولا وجه

126

في هذا الكتاب في موضع من الخلاف للشافعي كذلك وقوله عندهما ايضا
فيه نظر لانه قال وحسن بهروي بلفظ الجمع ومذهب ابي حنيفة كما ذهبا
كما مر فلا وجه لافرادهما بالذكر فان حمل الجمع ههنا ايضا على التثنية اندفع
النظر الثاني ويقال في دفع الاول انه لم يثبت فيه نقل عن الائمة والقياس يقتضي
ان يكون مفسدا فقال ينبغي وان كان الاقرب في هذه الموضع فواي مفسد كالعطاس
او الجشاء فان ذلك لا يقطع الصلوة وان حصل به حروف مهجاة قال ومن
عطس فقال له آخر يرحمك الله واذا عطس الرجل فقال له آخر يرحمك الله وهو
اي القائل في الصلوة فسدت صلوته لانه يجري في مخاطبة الناس كان من كلامهم
وانما قيد بقوله آخر لانه اذا قال العاطس بنفسه لا يفسد صلوته لانه يتزايد
قوله يرحمني الله وبه لا يفسد كذا في الفتاوى والظهيرية بخلاف ما اذا قال
العاطس والسامع الحمد لله فانه لا يفسد على ما قالوا وفي هذا
اللفظ اشارة الى خلاف البعض وذكر في المجتبى روى عن ابي حنيفة ان العاطس
طرح يحمد في نفسه ولا يجري لسانه فلو حركه فسدت صلوته وجه الاول
ما ذكره انه لم يتعارف في جواب قوله وان استفتح فتح عليه الاستفتاح طلب
الفتح والاستنصار قال الله تعالى وكانوا به يستفتحون اي يستنصرون ويجوز
ان يكون كل واحد منهما ههنا سببا والاستفتاح اربعة اقسام بحسب
القسمة العقلية وذلك لان المستفتح والفاتح اما ان لا يكونا في الصلوة
وليس ثمة لحن فيهما او يكونا فيها او يكون المستفتح فيها دون الفاتح او بالعكس
من ذلك فان كانا في الصلوة فاما ان يكون الصلوة مختلفة بان يكون
المستفتح امامها والفاتح مأموما او لا فعلى الاول فسدت صلوة كلاهما لانه تعليم
وتكلم فكان من كلام الناس قال في الاصل اذا فتح غير مرة فسدت صلوته
وفيه اشارة الى انه ما لم يتكرر لا تفسد فانه ليس من اعمال الصلوة
فيعفى القليل منه ولم يشترط في الجامع الصغير التكرار لان الكلام
في نفسه قاطع وان قل فيهما اقبل وهو الصحيح وفي الاول لا يكون كلاما
استحسانا اما بالاثر وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قراءة

قراءة في الصلوة سورة المؤمنين فترك منها كلمة فلما فرغ منها
قال الم يكن فيكم ابي بن كعب فقال بلى يا رسول الله فقال عليه السلام
هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت
لانبأناكم واما ما قال في الكتاب من انه منسوب الى اصلاح الصلوة
وكان هذا من اكمال صلوته معنى ثم اختلف المشايخ بان المقتدي
ينوي الفتح على امامه ام قراءة القرآن فمنهم من قال ينوي بالفتح
التلاوة ومنهم من قال ينوي الفتح دون القراءة قال المصنف
هو الصحيح اشارة الى ان الاول ليس بصحيح لان المقتدي رخص له
في الفتح على امامه ومنع عن القراءة فلو يوجع ما رخص له الا منهي عنه
وانما هذا اذا اراد ان يفتح على غير امامه فانه ينوي القراءة دون حق
التعليم على ما يذكر ولم يفرق في الكتاب بين ما اذا قرأ الامام
مقدار ما يجوز به الصلوة بين ما لم يقرأ وان اختلفوا اختيارا منه
للصحيح فانه اذا فتح دون ما قرأ ذلك صح ولا تفسد صلوة واحد منهما
ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى تفسد صلوة الفاتح وصلوة الامام
ايضا ان اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقين من غير ضرورة وهذا
ايضا قول المشايخ اختياره المص ومنهم من يقول لا تفسد وينبغي
للمقتدي ان لا يعجل بالفتح وينبغي للامام ان لا يلجئهم الى ان يردد الآية
او يقف ساكتا بل يركع اذا جاء آوان وانما اطلق الاول لان اختلاف المشايخ
فيه فمنهم من اعتبر الاصحاب فقال ينبغي للامام اذا اراد ان يجاوز الى سورة
اخرى او يركع اذا قرأ بقدر ما تبقى الصلوة عن الزوال وهو ومنهم من اعتبر
الفرض فقال بكره للامام ان يترك فيلجئ القوم الى ان يفتحوا عليه اذا قرأ
ما يتعلق به الجواز وان كان المستفتح وحده في الصلوة فتح على الخارج
واخذ منه فسدت صلوته لوجود التلقين والتلقن وان كان بالعكس
فان نوى قبله فسدت وان نوى قراءة القرآن لم تفسد واشتراط التكرار
وعدمه تمر قال ولو اجاب رجلا في الصلوة بلا اله الا الله اذا

127

قيل بين يدى المصلى الٰه مع الله فقال لا الٰه الا الله فلا يخ اما اذا اراد
جوابه او اعلامه انه شيخ فى الصلوة فان كان الاول فسدت صلوته عند
ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا تفسد لان هذا الكلام ثناء بصيغة
اى وضع له صيغة وكل ما هو كذلك لا يتغير بمزية المتكلم كما اذا
اراد به اعلامه انه فى الصلوة ولهما انه كلام يحتمل الثناء والجواب فكان
كالمشترك يجوز تعيين احد مدلوليه بالقصد والعزيمة كالشمت
فانه لا شك انه ذكر بصيغته ويحتمل الخطاب وقد لحقه النبى عليه السلام
بكلام الناسين حين قصد به خطاب الحاضرين فان قيل روى ان رسول الله
عليه السلام قال فى جواب ابن مسعود حين استاذن على الرحمٰن
وهو على السلام فى الصلوة ادخلوها بسلام آمنين اراد جوابه ولم
تفسد صلوته قيل اجاب شمس الائمة السرخسى بانه محمول على انه انتهى
بالقرأة الى هذا الموضع وقياسه على ارادة الاعلام فاسد لانه ثبت بالنص
على ما ذكر واذا قيل بين يدى المصلى مات فلان فقال انا لله وانا اليه
راجعون اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال هو على الخلاف وهذا
القائل لا يحتاج الى بيان فارق وهو الصحيح ومنهم من قال هو على
الوفاق يعنى ان ابا يوسف وافقهما ان الاسترجاع مفسد والفرق له ان
الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلوة لاجله والتهليل للتوحيد
والتعظيم والصلوة شرعت له وان كان الكلام يفسد بالاجماع لقوله
عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة فى الصلوة فليسبح فان التسبيح للرجال
والتصفيق للنساء وقوله ومن صلى ركعة من الظهر يعنى اذا اصاب رجل ركعة
من صلوة ثم افتتح اقتداء ثانيا فلا يخ اما ان يكون الثانية عين الاولى
او غيرها فان كان الثانى فعند نقض الاولى وهى المسئلة المذكورة فى الكتاب
اولا لانه لا يخ شمر وعد خبره ومن ضرورة الخروج عن الاولى فتبطل فان كانتا
فرضين فلا يخ اما ان يكون المصلى سلف ترتيب ولا فان كان وقعت
الثانية نفلا وان لم يكن وقعت فرضا وان كان الاول وهى المذكورة

فى الكتاب ثانيا فقد لغت نيته وبقى المنوى الاول على حاله لانه نوى
تحصيل الحاصل ويكون ما صلى من الاولى محسوبا حتى لو صلى بعدها ثلاث
ركعات خرج عن العهدة ولو صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم
يقعد فى الثالثة فسدت صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وذكر فى الفتاوى
هذا اذا نوى بقلبه اما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلى الظهر انتقض
ما صلى ولا يجزيه بر وقوله واذا قام الامام من المحراب فقد الامام انتفى
كان حكم المنفرد كذلك ويحتمل انه قيد بالامام لانه المحتاج الى قطع
القرأة فربما يحتاج الى النظر فى المصحف ولم يذكر فى الكتاب مقدار
ما يقرأ وهو مختلف فيه فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار آية تامة لان ما دونه
غير معتبر قرأة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة والظاهر ان التقليل
والكثير عنده فى الاضياد وعندهما فى عديه سواء فلهذا اطلق فى الكتاب
لهما انتهى اى القرأة عبارة وهو واضح اتضاف اى انضمت الاعبارة
وهى النظر فى المصحف لقوله عليه السلام اعطوا اعينكم من العبادة
حظها وقيل وما حظها من العبادة فالنظر فى المصحف والعبادة
الواجبة غير مفسدة فكيف اذا انضمت الى اخرى الا ترى ان يكره كالانه تشبه بصنيع
اهل الكتاب ونحن نهينا عن التشبه بهم فيما لا مذمة بد وكالو حنيفة
ان حمل المصحف والنظر فيه وتبين حرف عن حرف وتقليب الاوراق عمل
كثير وهو مفسد لا محالة وكالتلقن من المصحف وهو كالتلقن من
غيره فى تحصيل ما ليس بحاصل عنده والتلقن من الغير مفسد لا محالة
فكذا من المصحف وعلى هذا اى على الوجه الثالث لا فرق بين الموضوع فى
مكان والمحمول لانهما فى التلقن سواء وعلى الاول يفترقان لانه اخف فى الحمل
فاذا ثبت بالوضع فات بعض الدليل وشمس الائمة السرخسى جعل التقليل
بالتلقن اصح وقوله ولو نظر الى المكتوب يعنى لو نظر الى المكتوب سوى القرآن
فانه اذا كان قرآنا لا خلاف لاحد فى جوازه فاما غير القرآن فقد قال بعض
مشايخنا لا يفسد على قول ابى يوسف وتفسد على قول محمد كما لو حلف لا يقرأ

كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه ولم يقرأ بلسانه فانه لا يحنث عند ابي يوسف خلافا
لهما لان الغرض من القراءة باللسان الفهم فكان الفهم كالقراءة ولابي يوسف ان
القراءة انما تكون باللسان لانه من باب الكلام قال المصنف المعتبر انه لا تفسد صلوته
بالاجماع وليس هذه كمسئلة اليمين لان المقصود هناك الفهم وانما فساد الصلوة
فيما هو الكثير ولم يوجد قال وان مرت امرأة بين يدي المصلي انما ذكر هذه
المسئلة وان لم يسد من المصلي شيء يوجب فساد صلوته رد القول الظاهر
ان مرور المرأة بين يدي المصلي يفسد صلوته لقوله عليه السلام تقطع المرأة
الصلوة والكلب والحمار قلنا انكرت عايشة رضي الله عنها حين بلغها قالت يا اهل
العراق والشقاق والنفاق قد جعلتمونا بمنزلة الحمر والكلاب كان رسول الله عليه السلام
يصلي واما معترضة بين يديه اعترض الجنازة فاذا سجد حسبت رجلي واذا قام
مددتها واعترض بان الكلام في المرور بين يدي المصلي في الاعتراض ولجب بانه لا
عتراض بدواما اذا لم يكن مفسدا فالمرور اولى ثم الكلام في هذه المسئلة في
مواضع اولها هذا وهو ان مرور شيء لا يقطع بها لقوله عليه السلام لا يقطع
الصلوة مرور شيء والثاني ان المار اثم لقوله عليه السلام لو يعلم المارين بين يدي
المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين قال الراوي لا ادري قال اربعين عاما
او شهرا او يوما وقد صح من حديث ابي هريرة ان المراد اربعين سنة والثالث
ان مقدار موضع يكره المروي فيه هو موضع السجود على ما قيل وهو المختار ثمن
لائمة السر حتى وفخر الاسلام وقاضيخان وقال فخر الاسلام اذا صلى رامي ببصره
الى موضع سجوده فلم يقع على بصره لا يكره ومنهم من قدره صفين او ثلثة ومنهم
من قدره بثلثة اذرع ومنهم من قدره بخمسة اذرع ومنهم من قدره باربعين هذا
اذا كان في الصحراء فاما اذا كان في المسجد فقيل لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين
قبلة المسجد وقيل يمر ما وراء خمسين ذراعا وقوله ولا يكون بينهما اي بين المصلي
والمار جمل كاسطوانة او جدار اما اذا كان فلان ونحاذي اعضاء المار اعضاءه
لو كان يصلي على الدكان حتى لو كان الدكان يقدر قامة الرجل كان سترة فلم يأثم
وبين هذين القيدين اعني قيد عدم المحاذاة وقيد المحاذاة قولها اذا مر في موضع سجوده

مناقاة لان الجدار ولا سطوانة لا يتصوران ان يكون بينه وبين موضع
سجوده وكذلك اذا صلى على الدكان لا يتصور المرور في موضع سجوده لعلى
معنى قوله في موضع سجوده في موضع قريب من موضع سجوده قيل الامام فخر
الاسلام انه اذا صلى رامي ببصره الى موضع سجوده فلم يقع على بصره لا
يكره وهذا لا منافاة فيه فلهذا قال فخر الاسلام احسن لكونه مطردا فانه
ما اختار شيئا الا وهو مطرد في السور كلها فهذا الامام الذي عاز قصب
السبق في ميدان التحقيق جزاه الله عن المحسنين خيرا والرابع ان يأخذ
سترة اذا صلى في الصحراء لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل
بين يديه سترة والخامس في مقدارها وذلك ان تكون ذراعا فصاعدا لقوله
عليه السلام ليجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل
بضم الميم وكسر الحاء لغتان في اخرة وهي الخشبة العريضة التي خلف رأس
الراكب وتشديد الحاء خطاء وهي يجوز ان يكون مقدار ذراع وكذا روي
عليه السلام صلى الى عنزة وهي مقدار ذراع وقوله ينبغي بيان غلظة
وروي عن ابن مسعود انه قال يجزئ من السترة السهم والسادس ان
يقرب من السترة لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها والسابع
ان يجعل السترة على حاجبه الايمن او الايسر لان لا تزول ببرد روي انه عليه السلام
ما صلى الى سجدة وقد الى عود وقد الى عود الا جعله على حاجبه الايمن ولم يصمده
صمدا اعلم يتيسر فصد الى المواجهة والثامن ان سترة الامام سترة القوم
لانه عليه السلام صلى بابطح مكة الى عنزة ولم يكن القوم سترة اي عساة
رمح والرمح الحديد في اسفل الرمح وهي بالتنوين لانه اسم جنس نكرة و
قال في الكافي ان اريد بها عنزة النبي عليه السلام كان غير منصرف للعلمية
والتانيث فتكون منصوبا والتاسع ان المعتبر هو العزدون
القاء وللخلل قيل هذا اذا كانت الارض رخوة اما اذا كانت صلبة لا يمكنه
العرز فانه يضع طولا فان لم يكن معه خشبة قال بعض مشايخنا المتأخرين
يخط خطا طولا وهو قول الشافعي ولم يعتبر الحرالان المقصود وهو الجبلة

بينه وبين الجدار لا يحمل به فيكون وجوده كعدمه وهو المروي عن ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وروى هشام عن ابي يوسف انه كان يعارض سوطه بين يديه
ويصلي فان قبل الوضع والخط قدر ويا كما العز رحمه الله اجيب بان ذلك
لم يسمع عند ائمة الحديث ولم يذكر ان ترك السترة لا باس به اذا امن المرور
لما ان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن
عمر انه تركه وعلى هذا الحجاز غير مرة والعاشر الذرع اذا لم يكن بين يديه
سترة او تر بينه وبين السترة لقوله عليه السلام اذا رأيتم ما استطعتم وبدأ
اي يدفع بالاشارة كما فعل النبي عليه السلام بولدي اخته سلمة حيث كان يسيل
في بيتها فقام ولدها عمر ليمر بين يديه فاشار اليه ان قف فوقف ثم قامت
بينهما زينب ليمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت فمرت فلما فرغ من
صلوته قال رسول الله يا بنا فعلتما لعمل ما فعلتما الدين صواحب يوسف
صواحب كم سف بفتلين المكر ام ويقلبن اللام او يدفع بالتسبيح
لما روينا من قبل وهو قوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة
فليسبح ويكره الجمع بينهما اي بين الاشارة والتسبيح لان باحدهما كفاية
وهذا في حق الرجال واما النساء فيصفقن بينهن بظهور اصابع
اليد اليمنى على صحفة الكف من اليسرى لما ان لهن التصفيق لان في
صوتهن فتنة فلا يستحسن التسبيح فان فصل عمل نفسل ما يكره
للمصلي مما يفسد صلوته واخره ذكر القهقهة ويكره للمصلي ان يفتح
بثوبه قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي ليس في فاعله غرض شرعي والتشفه
كلام رديء فيه اسفاف وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس في موضع صحيح ولا نزاع في
الاصطلاح وانما كان العبث بالثوب او الجسد اكثر وقوعا قدمه ولا عتبار
بما قيل انما قدمه لانه يكثر يشغل ما بعده لان العبث بالثوب كما يشغل ما بعده
من تقليب الحصا وغيره لقوله عليه السلام ان الله كره لكم ثلثا وذكر منها
العبث في الصلوة والبا قيان هو الرفث اي كلام الجماع في الصوم والضحك
في المقام وقوله لان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة قيل

فصل

فعلى هذا كان كالقهقهة فيبقى ان نفسد الصلوة وهو ساقط لان اصل
القهقهة لفساد الوضوء بها وليس في العبث ذلك وقوله ولا يقلب
الحصا ظاهر قيل وحاصله ان كل عمل يفيد المسلم لا باس به لما روى ان عليا السلام
عرق في صلوته ذات ليلة فمسح العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه
كان مفيدا واذا قام من سجوده في الصف نفض ثوبه عنه لئلا
تبقى صورته وقوله ولا يفرقع اصابع الفرقعة تنفيض الاصابع بالنفر
والمذحي صوت وقوله لانه عليه السلام نهى عن الاختصار روى عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلوة وقوله
ولا بالتفاظ وقوله هو الصحيح احتراز عن التفير لاخراج الاقماء وهو
ان ينصب قدميه كما يفعل في السجود ويضع اليتيه على عقبيه كالكلب
لا يفعل كذلك وانما يقعي مثل ما ذكر في الكتاب لانه ينصب يديه ولا دمتى
ينصب ركبته المصدر قوله ولا يرد السلام ظ وقوله فان اكل او شرب
عامدا او ناسيا فسدت صلوته فرضا كان او نفلا وعن سعد بن جبير
انه شرب وعن طاوس يجوز شربه في النفل وهو رواية عن احمد لانه
اي لانه كل واحد من الاكل والشرب عمل كثير لا محالة وهو مفسد وقوله
وحالة الصلوة مذكرة جواب عما يقال ينبغي ان يكون النسيان عفوا
كما في الصوم ووجهه انما ليست كالصوم لان حالة الصلوة مذكرة بخلاف
حالة الصوم فان اكل ما بين اسنانه فمنهم من يقول اذا كان مادون ملاء الفم
لا يفسد ومنهم من يقول ان كان قليلا مادون الحمصة لا يفسد كما
في الصوم وان كان اكثر من ذلك فسد قال ولا باس بان يكون
مقام الامام في المسجد شرع من هنا في بيان مسائل الجوامع الصفير
والطاق وهو المحراب والمذكور في الكتاب في وجها الكراهة احد
الطريقين والطريق الاخر وهو المروي عن الفقيه ابي جعفر ان حالة تشتبه
على من يمينه ويساره وعلى هذا اذا كان يجتنب الطاق عموده ان ورا
ذلك فرجة يطلع فيها من عن يمينه ويساره على حالة فلا باس به والمراد بالقام

المذكور في الكتاب كان الاقدام فاذا كانت قدماه خارجتين
فلا باس به وانما اختار المصنف الوجه الاول لانه يطرد بخلاف الثاني
فانه اذا امكن الاطلاع على حالة بالفرجة على ما ذكرنا لم يطرد فيه وانما
قيد قوله ان يكون الامام بقوله وحده اشارة الى انه لو كان معه بعض
القوم لم يكره وانما قال على القلب في ظاهر الرواية احترازا عما ذكر الطحاوي
انه يكره لزوال المعنى لاورد وهو الاتباع بصنع اهل الكتاب فانهم
لا يصلون ذلك ولم يذكر في الكتاب مقدار ارتفاع الدكان وذكر
الطحاوي انه مقدر بقامة الرجل وهو مروي عن ابي يوسف وقيل مقدر
بمقدار ما يقع به الامتياز وقيل يزداد اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد
هذا اذا لم يكن فيه عذر واما اذا كان كما في الجمعة بقوم الناس على الروف
والامام على الارض في الجامع لضيق المكان فلا يكره وقوله لا باس بان
يصلي الظهر رجل قاعد يخرج منه انما المكروه ان يصلي الا وجه غير ما روي
ان عمر رضي الله عنه رأى رجلا يصلي الى وجه غيره فضربها بالدرة قال استقبل السوق
في صلاتك وقال للقاعد استقبل المسجد بوجهك فعلم ان ذلك مكروه
ويعلم من قوله الظهر رجل يتحدث انه لا باس بان يصلي ويقربه قوم يتحدثون
ومن الناس من كره ذلك لما روي ان رسول الله عليه السلام نهى ان
يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون او نائمون وتأويله عندنا اذا رضوا
اصواتهم على وجه يخاف وقوع الغلط في الصلوة او يخاف ان يظهر صوت
من النائمين فيضحك في صلوته فان لم يكن كذلك فلا باس به والدليل على
انه لا يكره عندئذ لا من حيث ذلك ما روي ان اصحاب رسول الله عليه السلام كانوا
يصلون وبعضهم كانوا يقرؤن وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم
كانوا يذكرون المواعظ ولم ينههم عن ذلك رسول الله عليه السلام
قوله ولا باس بان يصلي وبين يديه سيف معلق انما لا يجوز هذا المسئلة لان
من العلماء من كره ذلك فقال السيف انما الحرب وفي الحديث باس شديد
فلا يتبقى تقديمه في مقام الاتباع وقيل هو قول ابن عمر رضي الله عنهما وفي

المصنف

المصحف تشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون ذلك كنيسهم وقيل هو
قول ابراهيم النخعي وما ذكره في الكتاب من الدليل ظاهر وقوله
لا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير انتصاوير ما يصور مشبها بخلق
الله تعالى اتم من ان يكون مى ذوات الروح او لا وقوله واطلق الكراهة
في الاصل اى لم يفصل في المبسوط في حق الكراهة بين ان يسجد على
صورة او لا يسجد والمذكور في الجامع الصغير انه ان كان في موضع
سجوده يكره لما فيه من التعظيم من الاهانة وجه ما في الاصل ما ذكر ان
المصلي معظم بلفظ المفعول فيهما ومعناه ان البساط الذي اعد للصلاة
يعظم من بين سائر البسط فاذا كان في صورة كان نوع تعظيم لها وفي
امرنا باهانتها فلا ينبغي ان يكون في المصلي ما لفا سجد عليها او لم
يسجد عليها وقوله لحديث جبرئيل روي ان جبرئيل استاذن على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ادخل فقال له كيف ادخل بيتا في ستره
علي تماثيل جوان او رجال اما ان يقطع راسها او يجعل بساطا انا
معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة وقوله لان الصغار جد
الا تعبد روي انه كان على خاتم ابي موسى ذبابتان وكان لابن عباس
كانون محفوف بصور صغار قوله واذا كان التمثال مقطوع الراس
اى محوه انما فسره بهذا اشارة الى انه لو قطع راسه يخيط من الخلق
كانت الكراهة باقية لان من الطير ما هو مطوق اتما ما حي الراس
بحيث لا يرى لا يكره لما ذكرانه لا يعيد بلا راس وكان كالجماد فصار
كالصلاة الى شمع او سراج في انهما لا يعبدان وانما قال على ما قالوا اشارة
الى ان بعضهم قال يكره ذلك كما لو كان بين يديه كانون فيه جمر او نار موقدة
والصحيح ما قالوا لما ذكرانهما لا يعبدان وقوله ولو كانت الصورة
على وسادة ظاهره يحكى عن الحسن البصري وعطاء انهما دخلا بيتا فيه
بساط عليه تصاوير فوقف عطاء وجلس الحسن وقال تعظيم الصورة
في ترك الجلوس عليها وقوله واشدها اى اشد الصور كراهة يشير

الى السواد وفي مشيتها التواء وقال الطحاوي الفرق بينهما فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ على الجن العهود والمواثيق بان لا يظهروا لامته في صورة الحية ولا يدخلوا بيوتهم فاذا تقضوا العهود يباح قتلها وهو مختار ثمس الائمة والمصنف لاطلاق ما رويناه وقوله ويكره عد الاى والتسبيحات في الصلاة اطلق الصلوة اشارة الى ان العد مكروه في الفرايض والنوافل جميعا وكذا عد السور باتفاق اصحابنا في ظاهر الرواية لان ذلك ليس من اعمال الصلوة وروى عن ابي يوسف ومحمد انه غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا باس به وقيد باليد لان الغمز برؤس الاصابع والحفظ بالقلب غير مكروه بلا اتفاق واحترز عن العد باللسان فانه يفسد الصلوة وقيد بالصلاة احترازا عن خارج الصلاة لما ذكر في الاسلام ان عد التسبيح في غير الصلوة بدعة وكان السلف يقولون نذنب ولا نحصى ونسبح ونحصى وقيد بالتسبيح والاى احترازا عن عد الناس وغيرهم فانه يكره بلا خلاف وكلام المصنف يدل على ان الخلاف بينهم في الفرايض والنوافل جميعا وقيل الخلاف في المكتوبة واما النوافل فلا خلاف انه لا يكره وقيل الخلاف في النوافل ولا خلاف في المكتوبة انه يكره لهما ان المصلي قد يحتاج الى ذلك عملا بما هو السنة وهو اربعون ايه او ستون اية في الفرايض وعملا بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح في تسبيحاتها عشرا عشرا فلا باس بالعد حينئذ وكلام حنيفه انه يمكنه ان يفعل ذلك قبل الشروع في الصلاة واما في صلاة التسبيح فلا ضرورة ايضا الى العد باليد لانه يحصل بغمز رؤس الاصابع فيستغنى عن العد بيده **فصل** لما فرغ عن بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارج الصلاة والخلاء بالمدينة المتوسط والمقصود التنبيه ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك رواه سلمان وانما قيد بالخلاء وان كان في الصحراء كذلك لما فيه خلاف الشافعي لانه يقول انما يكره اذا كان في الفضاء فاما في الابنية فلا وفي الاستدبار عن ابي حنيفة

الا ان الكراهة معقولة بالتشكيك يختلف احادها بالشدة والضعف وقيل اذا كانت خلف المصلي لا تكره الصلاة ولكنه يكره كونه في البيت لان تنزيه مكان الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب وقوله وتعاد على وجه غير مكروه اى تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو الحكم في كل صلاة ادية مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة وقوله ولا يكره تمثال غير ذي الروح لما روى عن ابن عباس انه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف اصنع وهي كسبي قال ان لم يكن لك بد فعليك بتمثال الاشجار وفي هذا اشارة الى ان التمثال والصورة واحد ومنهم من قال التمثال ما يصور على الجدار والصورة ما على الثوب وليس بواضح وقوله ولا باس بقتل الحية والعقرب في الصلاة لم يفرق بين ما اذا امكنه القتل بضربة واحدة وبين ما اذا احتاج الى ضربات وهو اختيار ثمس الائمة السرخسي لان قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة لم يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل بضربة فعل وان ضرب ثلاث استقل الصلاة لانه عمل كثير والجواب انه عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضي وفي كلام المصنف ما ينبو عن هذا الاية قال ولان في ذلك ازالة الشغل فاشبه دره المار فانه يشير الى انه ليس كالمشي بعد الحدث وغيره لان ذلك لاصلاح الصلوة دون هذا وقوله ويستوي جميع انواع الحيات يعني التي تسمى جنية وغيرها وقوله وهو الصحيح احتراز عن قول الفقيه ابي جعفر ان الحيات منها ما يكون سوا كن البيوت وهي جنية ومنها ما لا يكون منها والاولى هي التي تكون صورتها بيضا ها صفيرتان يشبه مستويه وقتلها لا يباح لقوله صلى الله عليه وسلم اياكم والحية البيضا فانها من الجن من غير فصل بين الصلوة وغيرها فلا يقتل في غيرها ايضا لا بعد الاعذار والانذار بان يقال دخل طريق المسلمين فان ابه قتل والثانية هي التي يضرب لونها

روايتان فعلى احدى الروايتين فرق بين الاستقبال والاستدبار
بما ذكر في الكتاب ومن قوله لان المستدبر فرجه غير حواز القبلة وما
يخط منه يخط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه حواز لها وما يخط منه
يخط اليها فان قيل كيف يمارض هذا ما جاء في حديث ابن عمر رابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة بغايط او بول
ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا اجيب بانه محمول على ان المراد بهم
اهل المدينة لانهم اذا استدبروا صاروا مستوجهين الى بيت المقدس
فكان مكروها تعظيما لبيت المقدس او على انه يكون رافعا ديله عند التغوط
وقوله ويكره الجماعة فوق المسجد واضح وقوله لانه لم يأخذ حكم المسجد
يعني لعدم الخلوص حتى يباع ويورث وان ندبنا اليه اي الى اتخاذ المسجد
في البيت فانه يستحب لكل انسان ان يعد في بيته للصلاة مكانا يصلي فيه
النوافل والسنن قال الله تعالى في وقته موسى عليه السلام واجعلوا بيوتكم
قبلة وقال عليه السلام لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك الصلاة
في البيت وقوله لانه اي المتخذ يشبه المنع من الصلاة وهو حرام قال الله
تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وقيل لا باس بها اي بفناء
باب المسجد اذا خيف على متاعه في غيرها وان الصلاة لا تختلف اخوال الناس
بحسب اختلاف الزمان الا ترى ان النساء كن يحضرن الجماعات ثم منعن من
ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد في زماننا والتدبير فيه
الى اهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون
متوليا وقوله ولا باس بان ينقش المسجد بالجص اما ذكر هذه المسئلة
بهذه العبارة لاختلاف الناس فيها فمنهم من كره ذلك لان عليا رضي الله عنه
رأى مجصصا من حرف لحن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهة هذا الصنيع في المسجد
وعندنا لا باس بذلك لان عمر زاد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزينه في
خلافته لان في ترتيبه ترغيب الناس في الاجتماع والجلوس في المساجد لانتظار
الصلاة وذلك لا محالة حسن وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله قوله لا باس اشارة

الى انه لا يوخر عليه ولا باثم به وقيل هو قربة لان الله تعالى حث على عمارة
المسجد بقوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر والاعمار عمارة
حرفة بالذهب والمقصد مستورة بالديباج والحرير وقوله وهذا اشارة
الى الا باس بمعنى انما يكون لا باس به اذا فعل ذلك من مال نفسه اما المتولي
يفعل منه مال الوقف ما يرجع احكام البناء كالتخصيص دون ما يرجع
الى النقش حتى لو فعل ذلك ضمن

باب صلاة الوتر

بيان المفروض
وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية اداءها وكلا داء الكامل والقاصر
شرع في بيان صلاة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلاة الوتر والدليل
على انه قصد هذه المناسبة ايراد النوافل بعدها ليكون الواجب
بين الفرض والنفل كما هو حقه الوتر عند ابي حنيفة واجب قيل الذي
في الوتر رواية منصوص عليها في الظاهر ولكن روى يوسف بن خالد
السمتي عن ابي حنيفة انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى
نوح بن ابي مريم عنه انها سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد والشافعي
وروى حماد بن زيد عنه انها فريضة وبه اخذ زفر قالوا ظهر آثار
السنن فيها حيث لا يكفر جاحده ولا يوذن له فيكون سنة واعترض
عليه بانه مشترك الالزام فان لقايل ان يقول ظهر آثار الواجب اذ حيث
لا يكفر جاحده ولا يوذن له فيكون واجبا كصلاة العيد واجيب بانا
لا نسلم ان صلاة العيد واجبة سلمنا لكن المجموع من آثار السنن
ولا نسلم ان صلاة العيد ليس لها اذان بل قولهم السنة جامعة اذان لها
وفيه نظر ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم
صلوة الا وهي الوتر رواه ابو بصرة الغفاري ووجه الاستدلال من اوجه
احدها ان اضافة الزيادة الى الله والسنن انما تضاف الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم والثاني انه قال زادكم والزيادة انما تتحقق في الواجبات
لانها محضورة بعد صلاة النوافل لانه لا نهاية لها والثالث ان الزيادة
على الشيء انما يتحقق اذا كان من جنس المزيد عليه لا يقال زاد في ثمنه

اذا وهب هبة مبتداة ولا يقال زاد على الهبة اذا باع والمزيد عليه فرض فكذا الزايد الا ان الدليل غير قطعي فصار واجبا والرابع الامر فانه للوجوب قوله ولهذا اى ولكونه واجبا وجب القضاء بالاجماع فان السنن لا يجب قضاؤها بالاجماع قيل المراد بالاجماع اجماع اصحابنا على ظاهر الرواية فانه نقل عن ابي يوسف انه لا يقضي خارج الوقت وجوابه قال احب الى ان يقضي وقيل المراد بالاجماع اجماع السلف لكنه لم يثبت الا بطريق الآحاد وقوله وانما لم يكفر جواب عن قولهما حيث لا يكفر جاحده ووجهه ان الجاحد انما يكفر اذا كان الدليل قطعيا وههنا ليس كذلك لان وجوبه ثبت بالسنة يعني غير المتواتر والمشهور وكلامه يشير الى ان وجوبه ثبت بغير السنة كقوله احد وفيه نظر لانه حينئذ كان فرضا لا واجبا وفي الجملة كلامه في هذا الموضع لا يخلو عن تسامح وكل جواد يكبو وقوله وهو اى كون وجوبه ثبت بالسنة هو المعنى بما روي عنه انه سنة وقوله وهو يؤدي في وقت العشاء فاكتفى باذانه اى اذان العشاء واقامته جواب عن قولهما ولا يؤذن له وقد علمت ما ورد عليه قال والوتر ثلاث ركعات الوتر عندنا ثلاث ركعات لا يفصل بينهن بسلام وقال الشافعي في قول وتر ثنتين وهو قول مالك لقوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر ولانا روت عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلث وعلى الحسن البصري اجماع المسلمين على الثلاث وهو مذهب ابي بكر وعمر والعبادلة وابي هريرة روي ان عمر رضي رأى سعيدا يوتر بركعة فقال ما هذه البتيراء لتشفعنها او لادبتك ولانا قلنا ذلك لان الاثر اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء قيل ولا حجة له فيما روي لان الله تعالى وتر لا من حيث العدد فان قيل قد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروي انه اوتر بسبع وتسع واحدى عشرة

فيه

فما وجه ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك قبل استقرار الوتر او يحمل على ان يشتغل بالركعتين ويوتر بالثلاث وكذا غيره ويقنت في الثالثة قبل الركوع وقال الشافعي في قوله الذي وافقنا فيه على الثلث يقنت فيها بعد الركوع لما روي انه عليه السلام قنت في اخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ما روي ان ابن مسعود بعث امته لتراقب وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت انه اوتر بثلاث ركعات قرا في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله احد وقنت قبل الركوع وهكذا ذكر ابن عباس والجواب عما روي انه قنت في اخر الوتر ان ما اداه على نصف الشفع فهو اخره ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي فانه يقول يقنت في النصف الاخير من رمضان لا غيرها روي ان عمر ابقى بن كعب بالامامة في ليالي رمضان وامره بالقنوت في النصف الاخير منه ولنا قوله عليه السلام للحسن حين علمه دعا القنوت اجعل هذا في وترك من غير فصل وتاويل ما روي عن عمر رضي الله عنه ان المراد بالقنوت طول القراءة في الصلوة ولئن سلم ان المراد به القنوت المتنازع فيه فذلك اثر الصحابة والشافعي لا يرى الاحتجاج به لا يقال انما اجتمع به لانه اجماع معنى فان ابيا كان يوم يحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فجعل كالاجماع لان خلاف ابن عمر قد ثبت حيث قال لا اعرف القنوت الا طفل الا قيام ومع خلافه لا ينعقد الاجماع ويقرا في كل ركعة من الوتر بالاجماع اما عند من يقول بكونه سنة فلان القراءة واجبة في جميع ركعات النفل واما عند ابي حنيفة فلوجوبه لما كان بالسنة وجب القراءة في الجميع احتياط لانها لا تفيد القطع واستدل المصنف بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه على وجوب مطلق القراءة واما على تعيين الفاتحة وضم السورة اليها فلا دلالة للاية على ذلك نعم ما روينا من حديث ابن مسعود

134

دليل على ذلك واما انه لا يتعين سورة بعينها يقرأها على الدوام
تقدم الكلام فيه ولو اراد التبرك بما ورد في حديث ابن مسعود رض
في بعض الاوقات كان حسنا واذا اراد ان يقنت كما ان الحالة قد اختلف
من حقيقة القراءة الى شبهها والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات
كالقيام والركوع والسجود وقبل التكبير مشروع عند اختلافها افعالا
كالخفض والرفع لا اقول الا ترى انه لا يكبر عند الانتقال من الاستفتاح
الى القراءة وان اختلف الحال من الثناء الى القراءة واجيب بانه ثبت رفع
اليد في هذه الحالة بقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن ورفعها بغير تكبير غير مشروع في الصلاة كما في تكبيرة الافتتاح
وتكبيرات العيدين فكان التكبير ثابتا به وهو من باب الاستحسان
بالاثر لان القياس يقتضي خلافه لان مبنى الصلوة على السكينة و
الوقار وقد ذكرنا المواطن السبعة في صفة الصلوة وانما قال
في سبع وان كان المواطن مذكورا على تاويل البقاع والمراد
بنفي رفع الايدي على سبيل الحضر ان لا ترفع على وجه سنة الهدى
الا في سبع مواطن لا نفيه مطلقا لان رفعها عند الدعاء مستحب
وعليه المسلمون في عامة البلدان ولا بأس في القنوت دعا معينا
سوى قوله اللهم انا نستعينك فان الصحابة اتفقوا على هذا
في القنوت وكان لكل ثالثة بعده بما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم
الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره ولا يقنت
في صلاة غيرها خلافا للشافعي قال ابو نصر البغدادي القنوت
في الفجر سنة عند الشافعي وفي غيرها ان حديث حادثة وان
لم يخرجاه فله قولان واستدل بحديث انس كان النبي صلى الله
عليه وسلم يقنت في صلوة الفجر الا ان فارق الدنيا ولنا ما روى
ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا
يدعو على حي من احياء العرب وهكذا روي عن انس قال قنت

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر شهرا او قال اربعين يوما
يدعو على رعل وذكوان وعصية حين قتلوا القراء وهم سبعون
رجلا او ثمانون وقيل فلما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شئ
او يتوب عليهم ترك ذلك فان قنت الامام في صلاة الفجر يسكت
من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه لان
الاصل المتابعة والقنوت مجتهد فيه فلا يترك الاصل بالشك و
لهما انه منسوخ لما روينا انه عليه السلام قنت شهرا ثم ترك ولانا
بعة في المنسوخ واذا لم يتابعه ما ذا يفعل قال بعضهم يخفف قائما
ليتابعه فيما يجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت
شريك الداعي الا ترى ان المقتدي لا يأتي بالقراءة وهو شريك الامام
لا يقال كيف يقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلوة لان المخالفة
فيما هو من الاركان او الشرائط مفسدة لا في غيرها ولا يقال الساكت اذا
كان شريك الداعي ينبغي ان لا يقعد لان السكوت موجود في القعود
ايضا لان السكوت انما يكون دليل الشركة اذا لم توجد المخالفة وقد
وجدت لانه قاعد وامامه قائم قال المصنف والاول اظهر لان فعل الامام
يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير
مشروع لا يتبعه وقال بعضهم يسلم قبل الامام لان الامام اشتغل
بالبدعة فلا معنى لانتظاره ولم يذكره المصنف لانه مخالفة ظاهرة
للامام فيما هو مشروع وهو السلام ودلت المسئلة على جواز الاقتداء
بالشفعوية يعني ان هذه المسئلة تدل على بشيئين احدهما ان اقتداء
حنفي المذهب بشافعي المذهب جائز والثاني ان المقتدي تابع امامه
في قراءة القنوت في الوتر وذلك لان الخلاف في المتابعة في قنوت
الفجر مع ان اتباع في الخطا اجماع على المتابعة في الدعا المسنون لان
قنوت الوتر صواب بيقين وقال ابو السير الاقتداء بشافعي المذهب
غير جائز من غير ان يطعن في دينهم لما روى مكحول السني في كتاب

135

سماه كتاب الشماع عن ابي حنيفة ان من رفع يديه عند الركوع وعند
رفع الرأس منه يفسد صلاته وجعل ذلك عملا كثيرا فصلاتهم فاسدة عندنا
فلا يصح الاقتداء بهم وغيره نظر لان فساد الصلاة عند رفع الرأس
من الركوع برفع اليدين لا ينبغي صحة الاقتداء في الابتداء الجواز
صلاة الامام اذ ذاك ثم قوله بالشفعوية خطاء من حيث اللغة
لان السنة الى الشافعي شافعي على حدة ياتي النسبة من المنسوب
اليه وقوله واذا علم المقتدي ما يرغم به فساد صلاته يعني ان الاقتداء
انما يصح اذا تحامى مواضع الخلاف بان يتوضا في الخارج النجس من غير
السبيلين وبان لا يخرج عن القبلة اخرانا فاحشا ولا يكون شاكا
في ايمانه وان لا يتوضا في الماء الراكد القليل وان يغسل ثوبه من المني
ان كان رطبا ويغسل ما يابس منه وان لا يقطع الوتر ويراعي الترتيب
في الفوائت وان يمسح ربع رأسه فان علم منه شيا من هذه الاشياء
لا يصح الاقتداء وان لم يعلم جاز وبكر هذا حكم الفساد الراجع الى
زعم المقتدي ولم يذكر حكم الفساد الراجع الى زعم الامام وقد اختلف
مشايخنا في ذلك فقال الهندواني وجماعة ان المقتدي ان رأى امامه
مس امراة ولم يتوضا لا يصح الاقتداء به وذكر الفقيه ابو جعفر انه
جوزوه قال صاحب الخلاصة وقول الهندواني اقيس لنا ان زعم الامام
ان صلاته ليست بصلاة وكان الاقتداء حينئذ بنا الموجود على المعدوم
في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء والمختار في القنوت الاخفاء
سواء كان النقانت اماما او مقتديا او منفردا لانه دعا وخير الدعاء الخفي
ومنهم من يقول يجهر بالقنوت لانه شهادة القرآن فان الصحابة اختلفوا
في اللهم انا نستعينك انه من القرآن او لا

باب النوافل

لما فرغ من بيان الفرض والواجبات شرع في بيان السنن والنوافل وترجم
الباب بالنوافل لكونها اعم واشمل وقدم السنن على النوافل وهو في محله وابتدا
بذكر سنة الفجر لكونها اقوى قال النبي صلى الله عليه وسلم صلوها ولو طردتكم

الخيل

الخيل اولينا سب ذكر المواقيت فانه قدم ذكر وقت الفجر على غيره وفي البسوط
قدم ذكر سنة الظهر لان السنة تبع الفرض واول صلاة فرضت على النبي صلى الله
عليه وسلم صلوة الظهر ثم اختلف بعد سنة الفجر في الاقوى فقال الحواري
سنة المغرب لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها في سفر ولا حضر
ثم التي بعد الظهر لكونها متفقا عليها والتي قبلها مختلفا فيها ثم التي بعد
العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي
قبل الظهر اكد من غيرها بعد سنة الفجر قيل وهو الاصح لان فيها وعيدا
معروفا قال النبي صلى الله عليه وسلم من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله
شفاعتي وقال الحلواني الافضل في السنن والنافلة الا التراويح لان فيها
اجماع الصحابة وقيل الصحيح ان الكل سواء ولا تختلف الفضيلة بوجه دون
وجه والاكل افضل ما يكون ابعد من الرياء اجمع للاخلاص ثم ما ذكر في
الكتاب واضح وقوله والاصل فيه اي في هذا العدد المذكور قوله
عليه السلام من ثابر والمثابرة المواظبة فان السنة ما واظب عليه النبي
صلى الله عليه وسلم مع ترك وفي اي النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكر في
الكتاب يعني البسوط او مختصر القدوري قوله غير انه لم يذكر الاربع قبل
العصر بيان ما هو المذكور في حديث المثابرة فان المذكور في الكتاب زايد
على ثنتي عشرة وقوله فكذلك سماه اي الاربع قبل العصر محمد بن الحسن في
الاصل حسنا وخيرا لقوله وان شاء ركعتين لا خلاف الا قار لان ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا وعليا
قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين وقوله
والافضل هو الاربع لانه اكثر عددا وادوم محمية فكان اكثر ثوابا وقوله
ولم يذكر اي النبي صلى الله عليه وسلم الاربع قبل العشاء ولهذا كان
مستحبا لعدم المواظبة وفي كلام شارح لانه قال ولهذا اي لعدم كونه لم يذكر
كان مستحبا فقوله لعدم المواظبة علة اخرى لكونه مستحبا وهو غير صحيح
ويجوز ان يصلي اذا لم يذكر في حديث المثابرة لعدم المواظبة وذكر فيه اي في

836

حديث المثابرة ركعتين بعد العشاء وفي غيره اى في غير حديث المثابرة
وهو ما روى عن ابن عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
من صلى بعد العشاء اربع ركعات كتبت كمثلهن من القدر ذكر الاربع
فلهذا اى فلاختلاف في الفاظ الحديث بين الاربع والركعتين
خير محمد بن الحسن والقدوري بقوله واربع بعدها وان شاء ركعتين
وقوله الا ان الاربع افضل خصوصا اشارة الى ما قال بعض مشايخنا
ان ما ذكر في الكتاب بقوله انه يصلي ركعتين بعد العشاء قول ابي يوسف
ومحمد واما على قول ابي حنيفة فالافضل ان يصلي اربعا وجعل هذه
فرعا لمسئلة اخرى وهي ان صلاة الليل مثنى مثنى افضل او اربع بتسليمة
واحدة عنده الاربع افضل وعندهما مثنى مثنى وهي صحيحة لان محمدا
جعله بمنزله صلاة الليل ويعدو من السنن الموقتة لانه قال ان فعل
فحسن والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قال النبي صلى الله
عليه وسلم روى ابو ايوب الانصاري ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
بعد الزوال اربع ركعات فقلت ما هذه الصلاة التي تداوم عليها فقال
هذه ساعة يفتح فيها ابواب السماء واحب ان يصعد لي فيها عمل صالح فقلت
افي كلهن قراءة فقال نعم فقلت بتسليمة ام بتسليمتين فقال بتسليمة
واحدة وقال الشافعي يؤديها بتسليمتين وهو افضل واحتج بما روى
ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصليهن بتسليمتين وروى
انه عليه السلام قال صلاة الليل والنهار مثنى مثنى والجواب عن الاول
ان معنى قوله بتسليمتين اى بتشهدين من باب ذكر الحال واراده
المحل وقد روى هذا التاويل عن ابن مسعود وعن الثاني بان المشهور
صلاة الليل مثنى مثنى والنهار بخلافه ولئن ثبت فمعناه شفع لا وتر
نفيا للتبعيض قال ونوافل النهار اختلفا العلماء في كيفية الفضل
ليلا ونهارا بحسب الاباحة والافضلية فاما الاباحة في النهار فهي ان يصلي
ركعتين بتسليمة او اربعا ويكره الزيادة على ذلك واما في الليل فان يصلي

ثمان ركعات بتسليمة ويكره الزيادة على ذلك قال في النهاية لا فائدة في تخصيص
ابا حنيفة بهذا الحكم لان كلا الحكمين الجواز في فاذلة الليل الى الثمان بغير
كراهة فيما وراءها اتفاق في عامة روايات الكتب قلت يجوز ان يكون
ذكر ابو حنيفة الاحتراز عن قول الشافعي فانه يقول لا يزيد على اربع
ولو زاد كره له ذلك وقوله وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة
يفهم منه انه لا يزيد على ذلك من حيث الاباحة وليس كذلك بل لا يزيد عليها
من حيث الافضلية لان الزيادة عليهما ليست بمكروهة باتفاق في
الليل على ما ذكرنا وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلاة الليل
وانما ذكر الست ودليل الكراهة ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد على
ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز وهذا اختيار القدوري
وفخر الاسلام وقال شمس الائمة الاصح انه لا يكره الزيادة على ثمان ركعات
لانه روي انه عليه السلام صلى ثلاث عشر ركعة ويكون ثمان صلاة
الليل وتلك وترا وركعتان سنة الفجر وكان يصلي هذا كله في الا
بتدائم فصل البعض وفيه نظر لان كلا منا فيما يكون بتسليمة واحدة
وليس فيما ذكر ما يدل على ذلك واما الافضلية فما ذكر ان الافضل في
الليل عند ابي يوسف ومحمد مثنى مثنى والتكرار للتاكيد لان معنى مثنى
اثنين وفي النهار اربع اربع وعند الشافعي مثنى مثنى فيهما وعند
ابي حنيفة اربع اربع فيهما للشافعي قوله عليه السلام صلاة الليل
والنهار مثنى مثنى وكلامه ظاهر وقوله والتراويح تودى بجماعة
جواب عن اعتبارها بالتراويح فيراعى فيها جهة التيسير بالقطع با
لتسليم على رأس الركعتين لان ما كان ادوم تحريمه كان اشق على الناس
وقوله ومعنى ما رواه شفعا جواب عن حديث الشافعي وقد ذكرناه
فصل لما فرغ من بيان الصلاة المفروضة والواجبات والنوافل
على الترتيب شرع في بيان القراءة التي تختلف وجوبها بحسب اختلاف
هذه الصلاة واعلم ان مسئلة القراءة في الفرائض الرباعية مخمسة

137

فعندنا هي فرض في الركعتين وقال الشافعي في الركعات كلها وقال مالك
في ثلاث ركعات وقال الحسن البصري في ركعة واحدة وقال ابو بكر الاسم
القراة في الصلاة سنة كسائر الاذكار وهو فاسد لان سائر الاذكار
حين شرع شرع سنة وجبت المخالفة به على كل حال وههنا وجب الجهر
بالقراة في اكثر الصلوات بل في كلها من حيث الاصل فلو كانت سنة كانت
مخافتة لان مبنى التطوعات على الخفية والكتمان على انه مخالف لظاهر
النص وخرق الاجماع ووجه قول الحسن ان قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران امر وهو لا يقتضي التكرار ولا يلزم اركعوا واسجدوا
فان التكرار فرض لانه تلك ذلك بفعل النبي صلى الله عليه وسلم والجواب
عنه القول بالموجب وهو انا نسلم ذلك لكنه لا ينافيه نحن ان يثبت
بدليل اخر كما سنذكره ووجه قوله مالك القراة يجب ان يكون واجبة
في جميع الركعات لقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراة لكنا اقمنا الاكثر
مقام الكل تيسيرا ووجه قول الشافعي الحديث وذلك لان كل ركعة
صلاة بدليل انه لو حلف لا يصلي فصلى ركعة حنث ولنا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران على ما تقدم والامر بالفعل لا يقتضي
التكرار على ما عرف في الاصول وما ذكرتم خبر واحد فلا يعارضه ولا
يزاد عليه ولئن اوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى لحاقا بها بالدلالة
لانهما اي الاولى والثانية يشتركان من كل وجه فان قيل لا نسلم
ذلك لانهما يفترقان من حيث الثناء والتعوذ والبسملة اجيب بان
ذلك امر زايد والاعتبار بالاركان فاما الاخريان وفي بعض النسخ
الاخيران وهو الحن لان الالف اذا كانت تالية رددت الى اصلها في
التثنية كعصوان ورحيان واذا كانت رابعة نقلت بالاغلب فتقار
فانهما اي الاولتين في حق السقوط وصفة القراة وقدرها فانه لا يضم
السورة الى الفاتحة فلا يلحقان بهما وقوله والصلاة جواب عما روي
من الحديث وتقريره ان قوله لا صلاة مصدر مذكور صريح فكان

كمن حلف لا يصلي صلاة لا كمن حلف لا يصلي وذلك ينصرف الى الركعتين
عرفا فاذا هذا فان قيل لا صلاة نكرة في سياق النفي فيعم كل فرد قلنا
يعم كل فرد من افراده لغة او شرعية لا سبيل الى الاول لان حقيقتها
لغة الدعاء وليست القراة شرطا في فرد شرعا لنهيه عليه السلام من
افراد الدعاء والثاني مسلم لكن الركعة الواحدة ليست من الافراد
شرعا لنهيه عليه السلام عن البتيراء ولنا ان نقول ايضا بموجب
العلة سلمنا ان لا صلاة الا بقراة لكن الكلام في ان القراة في الا
ولين هل هي قراة في الاخريين اولا وما ذكرتم لا يدل على نفيه ولنا
دليل على ثبوته وهو قوله عليه السلام القراة في الاوليين قراة في
الاخريين وهو صحيح في الاخريين معناه ان شاء قرا فاتحة الكتاب فيهما
على جهة الثناء على جهة القراة وبه اخذ بعض المتاخرين من اصحابنا
وان شاء سكت مقدار تسبيحة وان شاء سبح ثلاثا تسبيحات كذا روي
عن ابي حنيفة وهو ما ثور عن علي وابن مسعود وعائشة فقد روي
عنهما انهما كانا يسبحان في الاخريين وسال رجل عائشة عن قراة
الفاتحة في الاخريين فقالت اقرا ولئن كان على جهة الثناء الا ان
الافضل ان يقرا لان النبي صلى الله عليه وسلم دوام على ذلك بمعنى يترك
ولا كان واجبا فهذا اذا قلنا ان قراة الفاتحة على وجه الافضلية
لا يجب بحدة السهو بتركها في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه ان لم يقرا ولم يسبح عمدا كان مسيئا وان سهى عن ذلك وجب
عليه سجدة السهو لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه
عن الذكر والقراة جميعا وظاهر الرواية اصح لان الاصل في القيام
القراة فاذا اسقطت بقي القيام المطلق فكان كقيام المقتدي ثم اعلم
ان المصنف قال في اول الفصل القراة واجبة في الركعتين ولم يقل في
الاوليين لانها فرض في ركعتين لا باعيانهما ان شاء قرا في الاوليين وان شاء
قرا في الاخريين وان شاء في الاولى والرابعة وان شاء في الثانية والثالثة

والافضل ان يقرأ في الاوليين وقال في خلاصة الفتاوى واجبات الصلاة
عشرة وذكر منها تعيين القراءة في الاوليين قوله والقراءة واجبة في
جميع ركعات النفل وجميع الوتر ظاهر وقوله وهذا اى ولكون
كل شفع منه صلاة على حدة لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان وان
نوى اكثر من ذلك في المشهور عن اصحابنا انما قيد بالمشهور احترازا
عن قول ابي يوسف اول على ما سياتي وقوله وهذا اى ولان
القيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة فالواو استئنافية في الثالثة
اى يقرأ سبحانك اللهم ويجدد كما في الابتداء واستشكل هذا على
قول ابي حنيفة وابي يوسف فانهما يجوزان ترك القعدة الاولى
من الشفع الاول في التطوعات فلو كان كل شفع منها صلاة على حدة
لما جازت تلك الصلاة لترك القعدة الاخيرة التي هي فرض والجواب
انه على وجه القياس وهو قول زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان
لا تفسد لان الفرض هو القعدة الاخيرة واذا اقام الى الثالثة وهو
مشروع بالاجماع اشبه صلاته هذه صلاة الفجر من حيث ان كل شفع
منها صلاة على حدة وصلاة الظهر من حيث ان الاربع مشروع كالا
كعتين وقد دخل في الشفع الثاني فبالنظر الى الشبه الاول تفسد صلاة
لانه ترك القعدة الاخيرة وهي فرض وبالنظر الى الثاني لا تفسد لان
القعدة المتروكة ليست الاخيرة فلا تفسد بالشك ويومر بالعود
الى القعدة ما لم يسجد نظرا الى الشبه الاول ولم يومر به بعد السجود
لتاكد الشبه الثاني به واعلم ان القراءة على كل حال الا ما ركن مقصود
لعينها واما القعدة فانما شرعت للتحلل او للفصل بين شفعين
فاعتبرنا فيها رعاية الشبهين ويؤيد هذا وجوب القراءة في جميع ركعات
الوتر فان القراءة في الصلاة ركن مقصود لعينها ولكونه فرضا
ثبت بالسنة فعند احتمال النفلية تجب القراءة في الجميع احتياطا
قال ومن شرع في نافلة ثم افسدها هذه هي المسئلة الثانية

المشهور

المشهورة فان الشروع في النفل صلاة كان او صوما ملزم عندنا
خلافا للشافعي والعلماء اوردوا هذه المسئلة في كتاب الصوم
لان الاثار الذي يحتج بها من الجانبين انما وردت فيه لكن الشيخ
ابا الحسن القدوري لما راى حكم المسئلة فيهما واحدا اوردها
في كتاب الصلوة وتابعه المصنف قال الشافعي المتنفل مبترع
فيه اى في فعله وهو واضح ولا لزوم على المتبرع لقوله تعالى ما على
المحسنين من سبيل كمن شرع في صلاة النفل ناويا اربعا فصلى
ركعتين كان مخيرا في الشفع الثاني والجواب انه لا لزوم على المتبرع قبل
شروعه او بعده والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني عين النزاع
والاية محمولة على الاول وقد بينا ان كل شفع من النفل صلاة على حدة
فلم يوجد الشروع في الشفع الثاني حتى يكون ملزما ولنا ان المؤدى
وقع قربة بتسليمه الى مستحقه وكل ما وقع قربة لزم اتمامه ضرورة
صيانة بطلان حق الغير قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان قيل المؤدى
لا يخلو اما ان يكون عبادة او لا فان كان الاول فلا حاجة الى الزام
الباقي لان المشروع فيه عبادة وصلت الى مستحقها وان كان الثاني
فلا وجه للتسليم اليه فالجواب انه عبادة حتى انه لو مات اثيب عليه
وليلا يلزم ترك الشيء من منافيه والزام الباقي لانه التزم عبادة صوما
او صلاة مثلا ولا يكون كذلك الا بالزام الباقي لانه بهذا الاعتبار غير
متجزء وقوله وان صلى اربعا اى شرع في الصلاة ناويا اربعا وقرا في الاوليين
وقعد ثم افسد الاخريين فصى ركعتين يعني الشفع الثاني لان الاول وقع
والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتدأة فيكون ملزما اذا كان لا فساد بعد
الشروع فيهما بالقيام الى الثالثة واما اذا كان قبل القيام الى الثالثة
فلا يجب عليه قضاء شيء وعن ابي يوسف انه يقضي اعتبارا بالنذر وذلك
لان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو الشروع فيلزم القضاء كما اذا
نذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو النذر ولهما ان الشروع

سبب لوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الاولى ولوجوب ما لا يسع ما
شرع فيه الا به وهو الركعة الثانية لان البتيراء منهي عنه والشفع الثاني
ليس ما شرع فيه لانه المفروض ولا ما يوقف صحة ما شرع فيه عليه فلا يكون
واجبا بالشروع في الشفع الاول وما لا يكون واجبا لا يجب قضاؤه وظاهر
من هذا ان النية لم تقارن سبب الوجوب وهو الشروع لان الفرض
انه لم يشرع بخلاف النذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب فيلزم
القضاء بالافساد وعلى هذا سنة الظهر فان افسد الاخريين قبل الشروع
يقضيهما عند ابي يوسف وعندهما لا يقضي وقيل ينبغي اربعا احتياطا لانها
بمنزلة صلاة واحدة حتى ان الزوج اذا اخير امرأته وهي في الشفع الاول من
هذه الصلاة او اخيرت بشفعة لها فاتمت اربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها
بخلاف سائر التطوعات قال وان صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا هذه
المسئلة تلقب بالمسئلة الثمانية والوجوه الاتية فيها ستة عشر وهو انه
قراءة في الجميع • ترك في الجميع • ترك في الشفع الاول • ترك في الشفع الثاني •
ترك في الركعة الاولى • ترك في الثانية • ترك في الثالثة • ترك في الرابعة • ترك في
الشفع الاول والركعة الثالثة • ترك في الاولى والرابعة • ترك في الركعة
الاولى والشفع الثاني • ترك في الثانية والثاني • ترك في الركعة الاولى
والثالثة • ترك في الاولى والرابعة • ترك في الثانية والثالثة • ترك في الثانية
والرابعة فهذه ستة عشر وجها والمصنف • ترك الوجه الاول لان الكلام في
افساد الفساد بترك القراءة والتي بقيت في جميعها ليست منها وتداخلت منها
سبعة اوجه في الباقية لاتحاد الحكم فصارت ثمانية فعليك بتمييز المتداخلة
بالتفتيش في الاقسام المذكورة في الكتاب والاصل فيها ما ذكرنا ان
عند محمد ترك القراءة في الاوليين او في احديهما يوجب بطلان التحرية لانها
تصير للافعال لكونها وسيلة اليها والافعال فوقت بترك القراءة با
لاجماع وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحرية
لانه يوجب فساد الاداء لا بطلانه وفساد الاداء لا يزيد على ترك الاداء

بعد

بعد التحرية بان لم يات بالاركان حال كونه منفردا او خلف الامام او سبقه الحدث
فذهب ليتوضا وترك الاداء لا يبطل التحرية فكذلك فساده وانما قلنا ان ترك
القراءة يوجب فساد الاداء لا بطلانه لانها ركن زائد بدليل ان للصلاة وجودا
بدونها من المقتدي والاخرس والامي والركن الاصل ليس كذلك واذا كان
ركنا زائدا لا يؤثر في ازالة اصل الصلاة حتى تصير باطلة وانما يؤثر في ازالة
صفتها وهو صحة الاداء على ما يقرر الدليل فصار فاسدا فان قيل سلمنا
انه اوجب الفساد وان الفساد لا يزيد على تركه وان الترك لا يبطل التحرية
ولكن ما ذكرتم بالخبر لا بالترك فلا يكون مفيدا اجيب بان هذا ترك قبل اشتغاله
بالاداء وانما يعدون كونه تاخيرا اذا اشتغل بالاداء فقبل اشتغاله لا يصح
اطلاق اسم الترك عليه وفيه نظر لان الصحيح حينئذ ان نقول لا نسلم
ان الفساد لا يزيد على مثل هذا الترك فان قيل ما الفرق بين الكلام
والحدث العمد وبينه حيث يبطلان التحرية دونه اجيب بانهما من
محظورات التحرية وانما يقطع التحرية لانه يمنع انضمامها في
الابتداء فيجوز ان يقطعها بعد الصحة بخلاف ترك القراءة فان قلت
سلمنا ذلك لكن اضاف الركن وهو ما يقوم به الشيء بالزيادة ليس
بكلام محصل فالجواب ما قدمناه في التقرير تقريرا لم يسبق اليه بتحصيله
فعليك فان كثيرا من خصوم اصحابنا وبعض اصحابنا المتاخرين ايضا
انكروا هذه العبارة وعند ابي حنيفة ان ترك القراءة في الاوليين يوجب
بطلان التحرية وفي احديهما لا يوجب ما لا الاول فلان كل شفع من التطوع
صلوة على حدة فكان ترك القراءة فيه اخلالا للصلوة عن القرآن فتكون
فاسدة يجب قضاؤها ويبطل تحريمتها واما الثاني فكان القياس
فيه مثل الاول كما لو تركها في احدى ركعتي الفجر لكن فساد الصلوة بترك
القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لم يقل به الحسن البصري ممشكلا ما
هو دليل على ما تقدم ففضينا بالفساد في وجوب القضاء كما في الفجر وحكمنا
ببقاء التحرية وحتى لزم الشفع الثاني احتياطا في كل واحد من الحكمين

فان قيل فساد الصلوة بتركها في الركعتين ايضا مجتهد فيه لان ابا بكر
الاصم لا يقول بفسادها اجيب بان ذلك خلاف لا اعتداد به لكونه مخالفا
الدليل القطعي وهو قوله ﷺ فاقرؤا ما تيسر من القراة فوله وفيما
ثبت هذا يعني الاصل المذكور ظاهر سوى اشياء يشير اليها وهو قوله حتى
قضاء الاخريين يعني اذا قعد بينهما واما اذا لم يقعد فعليه ان يقضي
اربعا لما ان الفساد في الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد
بينهما وقد تقدم وقوله لم يصح الشروع في الشفع الثاني يعني انه لا
يكون صلاة في قولهما حتى لو اقتدى به انسان في الشفع الثاني
لم يصح اقتداؤه ولو قهقه لم تنقض طهارته وقوله ولو قرأ في احدى
الاوليين واحدى الاخريين فعند ابي يوسف يقضي اربعا واما فاك
واذا عند ابي حنيفة اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما
هو قوله على رواية محمد وهو فصل اصاب محز وكما ترى وعند محمد يقضي
ركعتين بناء على اصله ان التحريمة قد بطلت بترك القراة في احدى
الاوليين وابو يوسف ايضا على اصله ان التحريمة باقية فصح الشروع
في الشفع الثاني واما ابو حنيفة فقد جرت محاورة بين ابي يوسف
ومحمد في مذهب حين عرض عليه الجامع الصغير فقال ابو يوسف رويت
لك عنان عليه قضاء ركعتين وقال محمد بل رويت لي عنه ان عليه قضاء
اربع ركعات والاصل المذكور يساعد محمدا ويعتذر لابي يوسف بان ما
حفظه هو قياس مذهب ابي حنيفة لان التحريمة ضعفت بالفساد
بترك القراة في ركعة فلا يلزم الشفع الثاني بالشروع فيه وقوله قال
يعني محمدا وتفسير قوله عليه السلام لا يصلي بعد صلوة مثلها اورد
بعد ذكر ان القراة واجبة في جميع ركعات النفل وما ترتب على ذلك
من المسئلة الثمانية دليلا على ذلك بما اوله البيهقي قوله يعني ركعتين
بقراة وركعتين بغير قراة وانما حمل على هذا لانه ثبت خصوصيته بالاجماع
فان الرجل يصلي ركعتي الفجر ثم الفرض ويصلي اربعا قبل الظهر ثم الفرض

بعده

بعده فيحتاج ان ماول على وجه مستقيم وهو ما ذكره ومن شا
يخا من قال المراد به الزجر عن تكرار الجماعات في المساجد وهو
حسن ويكون حجة على الشافعي واشتغل قول المصنف فيكون
بيان فرضية القراة في ركعات النفل كلها بانه خبر الواحد فكيف
يفيد الفرضية ولئن كان مشهورا فهو ماول كما ذكرنا ولئن قيل
انه بيان لمجمل الكتاب فصار كخبر المسح لا يستقيم ايضا لان نفس
القراة ليس بمجمل اذ لو كان مجملا كان قراة الفاتحة فرضا واجيب
بانه قال بيان الفرضية ويجوز ان تكون الفرضية ثابتة بقوله تعالى
فاقرؤا على ما تقدم والحديث لبيان انها فرض في التطوع ركعة فركعة
قال ويصلي النافلة قاعدا يجوز للقادر على القيام ان يصلي
النافلة قاعدا لقوله عليه السلام صلاة القاعد على النصف من
صلاة القايم سماه صلاة ولا يخلو اما ان يكون المراد ما كان
بعذر او بغيره لا سبيل الى الاول لان ذلك وصلاة القايم سيان في الثواب
فتعين ان يكون بعذر ولا يخلو اما ان يكون المراد بها الفرض او التطوع
لا سبيل الى الاول بالاجماع فتعين الثاني ولانه خير موضوع اي مشروع
لك ومرفوع عنك لكن انها غير واجبة وما كان بهذه المثابة لا يشترط
فيه ما قد يفضي تركه لان ما يفضي الى ترك الخير لا يكون خيرا والقيام
قد يفضي الى ذلك لانه ربما يشق على المصلي فلا يشترط فيه كيلا ينقطع
به اي بسبب عن الخير واختلفوا في كيفية القعود روى محمد عن ابي حنيفة
انه يقعد كيف شا لانه لما جاز له ترك اصلي القيام فترك صفة القعود
اولى وعن ابي يوسف انه يجتبي لان عامة صلاة رسول الله عليه وسلم في
آخر عمره كان يحتبيا وعن محمد انه يتربع لانه اعدل وعن زفر انه يقعد
كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث ونعم
الائمة السرخسي والمصنف لانه عهد مشروعا في الصلوة وان افتتحها
قايما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي حنيفة وهو استحسان وعنه

141

لا يجوز وهو قياس لان الشروع عندنا معتبر بالنذر في الالزام
ولو نذر ان يصلي قائما لم يجز له ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع
قائما وعند ابي حنيفة ما تقدم ان الشروع يلزم ما شرع فيه وما لا
صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية وههنا لما شرع فيه
وهو الركعة الاولى قائما صحة بدون القيام في الثانية بدليل حالة
العذر فلا يكون الشروع في الاولى قائما موجبا للقيام في الثانية
بخلاف النذر لانه التزم القيام نصا بتسمية فيلزمه حتى لو لم ينص
على القيام في نذره لم يلزمه القيام عند بعض المشايخ قال الفقيه ابو
جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا نذر ان يصلي صلاة ولم يقل قائما
او قاعدا ما ذا يجب قائما او قاعدا ثم اختلف المشايخ قال الامام
فخر الاسلام لم يلزمه القيام لانه في النفل وصف زايد فلا يلزم
الا بالشروع وقال بعضهم يلزمه قائما لان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تعالى وايما اوجبها الله تعالى اوجبها قائما او في قوله حتى لو لم
ينص الى اخره نظر لانه لا يستقيم في الاستدلال على قول ابي حنيفة
اخذ بقول بعض من تاخر عنه بازمنة كثيرة واعلم ان الدليل المذكور
في الكتاب يفيد انه لو قعد في الركعة الاولى بعد افتتاحها
قائما لا يجوز لان الشروع يلزم ما باشره وما باشر الا قائما ذكر
في العوايد الظهيرية ما يدل على جواز حيث قال المتطوع في الابتداء
كانت له الخيرة بين الافتتاح قائما وبين الافتتاح قاعدا فاذا ذلك في
الانتهاء بالطريق الاولى لان حكم الاستدامة اخف بدليل ان الاحرام ولا
يجوز له انشاء الجمعة بالاجمع ويجوز البناء فيه نظرا لان كون البقاء
سهل من الابتداء من المسلمات لا نزاع فيه لكن عارضه اصل اخر وهو ان الشروع فيما باشره يلزمه قوله من كان خارج المصر يتنفل
على دابته يعني سواء كان بعذر او بغيره توجه عند افتتاح الصلاة
الى القبلة او لم يتوجه لاطلاق المروي وكذلك لا فرق بين ان يكون

على دابته في موضع جلوسه او في ركابيه نجاسة والاظهر ان الركوع
والسجود اذا سقطا مع كونهما ركنين فلان تسقط طهارة المكان
وهو شرط اولى وفيه نظر لانه يستلزم جواز الوضوء وهو باطل
ولا يلزم من سقوط الشيء الخلف سقوط ما لا خلف له فكان ما قال
محمد بن مقاتل وابو حفص الكبير اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس
او الركابين اكثر من قدر الدرهم لا يجوز المكتوبة هو القياس اعتبارا
للصلاة على الدابة بالصلاة بالارض وان كانت عامة المشايخ على
الجواز للضرورة وما في الكتاب ظاهر وقوله واما الفرايض
فمختصة بوقت اشارة الى ان الفريضة لا يجوز على الدابة فلا يصلي
المسافر المكتوبة على الدابة الا من عذر كخوف اللص والتسمع وطين
المكان وكون الدابة جموحا وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه
وقوله ينزل لسنة الفجر قال ابن شجاع يجوز له ان يكون هذا البيان
الاولى بمعنى ان الاولى ان ينزل لركعتي الفجر وقوله ينفي اشتراط السفر
اشارة الى ما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف ان جواز التطوع على
الدابة للمسافر خاصة لان الجواز بالايماء للضرورة ولا ضرورة في
الحضر والصحيح ان المسافر وغيره سواء بعد ان يكون خارج المصر واختلف
في مقدار البعد عن المصر والمذكور في الاصل مقدار الفرسخين وقيد
بعضهم بالميل ومنع الجواز في اقل منه وقوله والجواز بالنصب معطوف
على قوله اشهر ط فان قيل التخصيص بالذكر لا يدل على النفي قلنا
ذلك في النصوص دون الروايات وذكر في الهارونيات ان عند ابي حنيفة
لا يجوز التطوع على الدابة في المصر لان النفس ورد خارج المصر على خلاف
القياس والمصر ليس في معناه لان السير على الدابة لا يكون مدبدا
عادة فرجعنا فيه الى القياس وعن ابي يوسف لا باس به لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة
وهو يصلي عليه وحكي ان ابا يوسف احتج به على ابي حنيفة فلم يرفع راسه

قيل انما لم يرفع رأسه رجوعا منه الى الحديث وقيل ان هذا الحديث
شاذ فيما يعم بها البلوى فلا يكون حجة ومحمد يجوزه بالحديث لكنه كره
لان اللفظ يكثر في المصر فلا يؤمن من الغلط في القراءة ومن افتتح
التطوع ركعتا ثم نزل بفنى وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل وانما
قيد بقوله صلى ركعة بطريق الاتفاق فانه لو لم يصل ركعة فالحكم كذلك
وتقرير دليله يحتاج الى تقديم مقدمة هي ان بناء بعض الصلوة على
بعض انما يجوز اذا كانا متناوليتين لتحريمة واحدة واما اذا لم يكونا كذلك
فلا يجوز واذا اظهر هذا فاحرام الراكب انعقد يجوز الركوع والسجود
اقدر به على النزول بلا مبطل وكان ما صلى بايماء وهو راكب وما يصلي
بعد النزول بالركوع والسجود وهو تحريمة واحدة مجازا بنا احدهما على
الاخر فاذا افترقا اي بالركوع والسجود تحرم النازل لم ينعقد لانه
موجب الركوع والسجود لانه لا اقدر على الركوب بلا مبطل اكثر عملا كثيرا
فلا يكون ما صلى نازلا بالركوع والسجود وما يصلي بعد الركوب بايماء
موجب تحريمة واحدة فلا يجوز بناؤه عليه لانتفاء القدرة على الركوب
بعد الافتتاح من غير مبطل ممكن بان يرفض تحرمه وينسحه في السرج
وضمنا لان الاقتدار على الشئ في التكليف انما يعتبر بقدرة المكلف
لا بقدرة غيره وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا لان في البناء
القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمريض اذا قدر في خلال الصلوة على
الركوع والسجود فانه يستقبل بالاتفاق لزوم بناء القوي على الضعيف
والجواب ما ذكرنا من المقدمة فان احرام المريض العاجز عن الركوع
والسجود لم يتناولهما لعدم القدرة عليهما فصار كاحرام النازل
فلا يجوز بناء ما لم يتناوله احرامه على ما تناوله بخلاف الراكب
اذا نزل فكان هذا من باب تخصيص العلل فمن جوزه فلا كلام ومن
لم يجوزه يلتجئ الى التمحلس المعلوم في اصول الفقه وعن محمد اذا
نزل بعد ما صلى ركعة يستقبل لانه ما دام صلاة فلا يبنى فيها القوي

على الضعيف واما اذا لم يصلها فهو مجرد تحريمة وهو يشترط
الشرط المنعقد للضعيف شرط للقوي ايضا كالطهارة للنافلة
طهارة للفريضة فليس فيها بناء قوي على ضعيف والاصح هو الظاهر
وهو ان الراكب اذا انزل بفنى والنازل اذا ركب استقبل لما ذكرنا

فصل في قيام شهر رمضان ذكر التراويح في فصل على حدة لاختصاصها بما ليس بمطلق النوافل من الجماعة وتقرير الركعات وسنة
الختم وترجيع بقيام رمضان اتباعا للفظ الحديث قال صلى الله عليه وسلم
ان الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه والترويحة اسم
لكل اربع ركعات فانها في الاصل ايسال الراحة وهي الجلسة ثم سميت
لاربع ركعات في اخرها الترويحة قوله ذكر لفظ الاستحباب والاصح
انها سنة يعني في حق الرجال والنساء وفيه نظر لانه قال يستحب
ان يجتمع الناس وهو يدل على ان اجتماع الناس مستحب وليس
فيه دلالة على ان التراويح مستحبة والى هذا ذهب بعضهم فقال التراويح
سنة والاجتماع مستحب وقوله لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون
انما يدل على سنيتها لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدون من بعدي فان قيل لو ثبت سنة لواظب عليها النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يواظب اجاب بالذي منع صلى الله عليه وسلم العذر
في تركه المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا روي انه صلى الله عليه وسلم
خرج ليلة من الليالي رمضان وصلى عشرين ركعة فلما كانت الليلة
الثانية اجتمع الناس فخرج وصلى بهم عشرين ركعة فلما كانت الليلة
الثالثة كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت اجتماعكم لكني خشيت ان يكتب
عليكم وكان الناس يصلون فرادى الى زمن عمر رضي الله عنه فقال
عمر اني ارى ان اجمع الناس على امام واحد فجمعهم على ابي بن كعب فصلى
بهم خمس ترويحات عشرين ركعة وقوله والمستحب في الجلوس بين
الترويحتين مقدار الترويحة كان من حقه ان لقول والمستحب في الاستراحة

143

بين كل ترويحتين لانه استدل بعادة اهل الحرمين على ذلك واهل الحرمين لا يجلسون فان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين اسبوعا واهل المدينة يصلون بدل ذلك اربع ركعات واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا وانما يستحب الانتظار بين كل ترويحتين لان التراويح ماخوذ من الراحة فيفصل بما قلنا تحقيقا للمسمى وقد يحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وهو نصف التراويح وليس بمبهج اى مستحب وقوله وبه اى بان وقتها بعد العشاء قبل الوتر قال علماؤنا المشايخ فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر لا يكون تراويح لانها عرفت بفعل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيها وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر وذهب مشايخ بلخ الى ان جميع الليل الى طلوع الفجر قبل العشاء وبعده وقتها لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل والاصح ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبعد ما نوافل سنت بعد العشاء فلو صلى قبل العشاء لا يكون تراويح ولو صلى بعد الوتر جاز وقوله ولم يذكر قدر القراءة ظاهر وقال بعضهم يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلاة المغرب لان التطوع اخف من المكتوبة فيعتبر باخف من المكتوبات قرأه وقال بعضهم يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لانها تشبه الوتر وقوله ولم يذكر الحسن عن ابي حنيفة انه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لانه ربما يشق تحقيقا على الناس ويحمل به السنة لان عدد الركعات في ثلاثين ليلة ستمائة وآيات القرآن ستة آلاف وشئ فاذا قرأ في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم وقوله بخلاف ما يعتاده المتشددون من الدعوات يعني اذا علم ان قراءتها تثقل على القوم يتركها وينبغي ان يأتي بالصلوة لكونها فوضا عند الشافعي فيحتاط في الاتيان وقوله ولا يصلي الوتر بجماعة ظاهر واما الوتر بجماعة في رمضان فهو افضل لان عمر كان يؤمهم في الوتر وذكر ابو علي السغناقي ان علمائنا اختاروا ان يوتر في رمضان في منزله ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما جمعهم على التراويح فان ابي بن كعب

مكان يؤمهم فيها ويصح التراويح بمطلق النية ونية التراويح او سنة الوقت افضل

باب ادراك الفريضة

لما فرغ من بيان الفرائض والواجبات والنوافل شرع في بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت اى شرع الامام في الصلوة يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان لان البناء منهي عنها ثم يدخل مع القوم احرازا للفضيلة الجماعة كما هو شرع في الظهر ثم اقيمت الجمعة فان قيل كيف يجوز ابطال صفة الفريضة لاقامة السنة اجيب بان النقص ليس لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه اكمل فان النفس للاكمل اكمل مع المسجد للبناء والصلوة بالجماعة افضل على المنفرد بسبع وعشرين درجة فيجوز النقص لادراك ذلك فان قيل كيف يستقيم هذا على مذهب محمد فان الاصل عنده ان صفة الفرض اذا بطلت بطل اصل الصلوة على ما سيأتي فلا يكون المؤدى مصونا عن البطلان اجيب بان ذلك مذهبه فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن عهدة ما عليه بالمضي فيها كما اذا افسد الخامسة بالسجدة وهو لم يقيد في الرابعة وههنا يتمكن من ذلك وفرق بينهما بان ابطال صفة الفريضة لاحراز الجماعة باصلاح من الشرع لانه جاز قطعها لحطام الدنيا حتى قيل لاجل درهم فلان يجوز لاحراز الفضيلة اولى فجاز ابطالها في تلك الصلوة فانه ليس بطلاق من الشرع وان لم يقيد الرابعة بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو المصلي واليه مال فخر الاسلام لانه يحمل الرفض بعذر له ولاية الرفع في الجملة ما لم يقيد بالسجدة الا ترى ان من قام الى الخامسة ولم يقعد على الرابعة يرفض الخامسة ما لم يقيد بها بالسجدة والقطع للاكمال وهو اكمال وقال بعضهم يصلي ركعتين ثم يقطع واليه مال شمس الائمة لان ما ادى فيه ان لم يكن صلاة فهو في حرمة سلمت الى مستحقها فلا يجوز ابطالها الا ترى انه لو تطوع شرع في التطوع ثم اقيمت الظهر لم يقطع التطوع فالفرض اولى والجواب ان القطع في هذا النوع للاكمال دون ما ذكرتم والبناء اشار المصنف بقوله والقطع للاكمال بخلاف ما اذا كان في النفل

لانه ليس الاكمال ولو كان في السنة قبل الظهر او السنة قبل الجمعة فاقيم للظهر
او خطب الامام لقد ونشر مستقيم يقطع على رأس الركعتين احراز الفضيلة
للجماعة يروى ذلك عن ابي يوسف وورد في الجمعة عن ابي حنيفة في النوادر
وقيل يتمها الاثنا الاربع قبل الظهر بمنزلة صلاة واحدة كما تقدم وان كان
قد صلى ثلاثا من فرض الظهر يتمها الان للاكثر حكم الكل فيثبت بشهة الفراغ
ولو ثبت حقيقته لم يحتمل النقص فكذا اذا ثبت شبهته بخلاف
ما اذا لم يقيد الثالثة بالسجدة لانه محل الفرض كما مر فيقطعها
واذا اراد القطع فهو بالخيار ان شاء عاد وقعد وسلم ليكون ختم
صلاته على الوجه المشروع ثم اختلفوا هل يتشهد ثانيا او لا قيل
يتشهد لان القعدة الاولى لم تكن قعدة ختم وقد صارت فيتشهد
وقيل يكفيه التشهد الاول لان بالعود الى القعدة ارتفض القيام
وجعل كانه لم يوجد اصلا وكانت هذه القعدة قعدة ختم وقد تشهد
فيها ويسلم بتسليمتين عند بعضهم لانه المعهود في المحل وقيل بتسليمة
واحدة لان التسليمة الثانية للمحلل وهذا قطع من وجه وان شاء لبى
فيما ينوى الدخول في صلاة الامام لانه مسارعة الى ادراك الفريضة
وقال شمس الائمة الحلواني لو لم يعد الى القعدة فسدت صلاته وهو المذكور
في النوادر واختار شمس الائمة السرخسي لان القعدة المؤداة لم تقع
فرضا وركنا لما انقلبت نفلا لم يكن لما بعد من القعدة المفروضة وقال
فخر الاسلام لا يصح ان يكبر قائما لانه يختم صلاته فاذا كبر قائما ينوى المشروع
في صلاة الامام ينقطع الاولى ضمن شروعه في صلاة الامام ثم هو مخير
ان شاء رفع يديه وان شاء لم يرفع وقوله واذا اتمها معطوف على قوله يتمها
وقوله يدخل مع القوم الدخول ليس بختم لان الذي يصلي معهم نافلة ولا
الزام فيها والافضل الدخول لانه فرض مشروع ويندفع عنه تهمة الزمن
لا يرى الجماعة فان قيل يلزم اداء النفل مع الجماعة خارج رمضان
وهو مكروه اجيب بان الكراهة اذا كان الامام والقوم متنفلين واما

اذا كان

اذا كان الامام مفترضا فلا كراهة روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فرغ من الظهر فراى رجلين في اخريات الصفوف لم يصليا معه
فقال على بهما فاتى بهما وفرائصهما ترتعد فقال على ما منعكما فقالا يا رسول
الله كنا قد صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم
فصليا معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة اى نافلة قال فان صلى
من الفجر ركعة كلامه واضح وقوله في ظاهر الرواية احتراز عما روى
ابو يوسف انه يصلي اربعا ثلاثا مع الامام وركعة بعد ما يفرغ الامام لان
مخالفة الامام بعد فراغه لا تمنع الاقتداء كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر وكما
لو سبوق فانهما يقومان بعد فراغ الامام والجواب على الظاهر انهما يفعلان
ذلك لاداء ما عليهما وفيما نحن فيه يفعله لماله ولا قول اقوى ولا يلزم من
جواز المخالفة لامر قوى جوازها لامر ضعيف قوله ومن دخل مسجدا
فاذن فيه فيه تفصيل وذلك ان من دخل مسجدا فاذن فيه فاما
ان يكون قد صلى او لم يصل فان لم يصل فاما ان يكون مسجديه او لا فان
كان كره له ان يخرج قبل الصلاة لان المؤذن دعاه ليصلي فيه وان لم يكن
فان صلوا في مسجديه فكذلك لانه صار بالدخول فيه من اهله
وان لم يصلوا فيه وهو يخرج لان يصلي فيه لا باس به لان الواجب عليه
ان يصلي في مسجديه وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء فلا يأتي
بالخروج الى آخر ما ذكره في الكتاب وهو واضح وقوله يصلي ركعتي
الفجر عند باب المسجد اما انه يصلي وان كانت الجماعة قد فاتت لان سنة
الفجر من اقوى السنن وافضلها فان صلى الله عليه وسلم صلوها وان رغبتكم
لتكم للخيل وقال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وادرك
ركعة من الفجر كادراك الكل قال عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر
فقد ادرك الصلاة فكان جمعا بين الفضيلتين واما انه يصلي عند باب
المسجد فلانه لو صلاهما في المسجد كان مشتغلا فيه عند اشتغال الامام

9215

بالفريضة وهو مكروه فان لم يكن عند باب المسجد موضع للصلاة يصليها
في المسجد خلف سارية من سواري المسجد واشدها كراهة ان يصليها
مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يأتي ذلك خلف الصف من غير فاصل بينه
وبين الصف والوقت المستحب لها قبل كما طلع الفجر لوجود السبب وقبل الفرض
من الفرض لانها تبع له وقوله واذا اختلفوا فوتها كثير الى آخره ان كان يرجو
ادراك العقدة يدخل مع الامام ويكبر عن الفقيه ابي جعفر ازاء على قول ابي
حنيفة وابي يوسف يصلي ركعتي الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة
اصله مسئلة الجمعة والفقيه اسماعيل الزاهد كان يقول يشرع في السنة
فيقطعها ويدخل مع القوم حتى يلزمه بالشروع فيمكن من القضاء بعد الفجر
وزيفه الامام السرخسي بان ما وجب بالشروع ليس باقوى مما وجب بالنذر
وقد نص محمد ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وبازهد امر بالاقتاع
على قضاء ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا واقول ان اراد الفقيه
بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزيف موجه وان اراد بعده فلا وجه فان
القطع نقص لا كمال فلا يأس به وقوله لان ثواب الجماعة اعظم لما روى عنه
انه عليه السلام قال صلوة الجماعة افضل من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة
وقوله والوعيد بالترك لزم يريد به ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس وانطلق الى من لم يحضر الجماعة فاحرق عليهم
الفتيان بان يجمعوا بيوتهم وقوله في الحالتين يريد بهما ما لم يخف فوت كل
الفرض وحالة خوف فوت البعض وقوله هو السهو احتراز عن قول بعضهم انه
لا يقضيها وهو غير سديد لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها
بعده رواه عائشة وقوله ولكذلك سنة الفجر يعني لا يكون اداؤها بعد الفرض
تحسل الفرض وقوله هو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني قوله
عليه السلام نوروا بيوتكم بالصلوة ولا تجعلوها قبورا وما روى ان جميع
سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتره كان في بيته قال واذا فاتته
ركعة الفجر ومن فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا

مطلق

مطلقا اذ السنة ما اداها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت انه
اداها في غير الوقت على الانفراد وانما قضاها تبعا للفرض عداة ليلة التعريس
وليس الكلام فيه وهو اداء النفل المطلق مكروه بعد السهو وقوله
وكذا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد احب الي ان
يقضيها فيه لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان ليس عليه القضاء
وان فعل فلا بأس به ومحمد يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شئ عليه
ومنهم من حقق الخلاف وقال الخلاف في انه لو قضى كان نفلا مبتدأ او سنة
وقوله لاختصاص القضاء بالواجب لان القضاء تسليم مثل الواجب
بالامر وكلامه واضح وقوله وفيما بعده اختلاف المشايخ اي مشايخ
ما وراء النهر قال بعضهم يقضيها تبعا ولا يقضيها مقصودة وقال
بعضهم لا يقضيها مطلقا لان النص ورد في الوقت المهمل على خلاف
القياس فلا يقاس عليه وقت فرض اخر قيل وهو الصحيح وقوله
واما سائر السنن سواها اي سوى سنة الفجر وفي بعض النسخ سواها
اي سوى ركعتي الفجر لا يقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا
للفرض اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها لانكم من شئ يثبت ضمنا
وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا ليس بتبعا لاضمنا وقال
بعضهم لاختصاص القضاء بالواجب وهو السهو وقوله ومن ادرك
من الظهر ركعة من ادرك ركعة من الصلاة الرباعية ولم يدرك الثلاث
لم يصل الا الصلاة بجماعة باتفاق بين اصحابنا واراد ادراك فضيلة الجماعة
اي صار محرز الثواب صلاة صليت بالجماعة باتفاق ايضا بينهم وعلى
هذا يكون تخصيص قول محمد بادراك فضل الجماعة غير مستقيم وعلى
عن ذلك بانه انما خصه لدفع ما عسى يتوهم على قوله في الجمعة ان مدرك
الامام في التشهد ليس بمدرك الجمعة فيتهيأ له ان لا يدرك فضيلة الجماعة
في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فكما ان ادراك الاقل حرمة ادراك
الجمعة يحرمه ادراك فضيلة الجماعة فدفع هذا الوهم بتخصيصه بالذكر

R46

وقوله ولهذا تفريع على ذلك بالاتفاق قال في الجامع اذا قال عبد حران
صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لا بحيث لا تبقى صلى الكل بهم لانفراده
بالبعض ولو قال ان ادرك الظهر حب وان ادركهم في التشهد لان
المدرك لاخر الشيء مدرك لذلك الشيء فلما كان مدركا للجماعة بادراك
ركعة كان مدركا لثوابها فان ومن اتى مسجدا فوجد فيه اذا افاتت
الجماعة رجلا ويخل في مسجد فصلى فيه او اراد الصلوة المكتوبة في مسجد
بيته فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له من السنن الرواتب وغيرها
ما دام في الوقت اي في الوقت سعة اما اذا لم يكن ببدا بالمكتوبة لئلا يفوته
الفرض عن وقته قيل هذا اي قول محمد لا باس بان يتطوع انما هو في غير سنة
الظهر والفجر لان التطوع قبل العصر والعشاء مندوب اليه والناس
في خيرة بين اتيانه وتركه فاذن لا باس بالتطوع قبلهما واما التطوع
قبل الفجر والظهر فاكثر من ذلك لان لهما زيادة مزية قال صلى الله
عليه وسلم صلوها وان طردتكم الخيل وفي الامر للندب بدليل التاكيد
بقوله وان طردتكم الخيل وقال عليه السلام من ترك الاربع قبل
الظهر لم تنله شفاعتي وهو عيد عظيم ودلالته على وكادة الاربع
اقوى من الاول وهذا قول فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وصاحب
المحيط وقاضيخان والقدوري والمحبوبي وقيل هذا اي قول محمد لا باس
بان يتطوع في الجميع لقوله لانه صلى الله عليه وسلم انما واظب عليها عند
اداء المكتوبات بجماعة ولا سنة دون المواظبة فان صح لا يكون
سنة انما يكون تطوعا وهو قول صدر الاسلام ومثله مروي عن الحسن بن
زياد والكرخي قال المصنف وكلا القولين لا يتركهما اي السنن الرواتب
في الاحوال كلها يعني سواء صلى بالجماعة او منفردا مقيما او مسافرا هكذا
فعل الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة والتابعين ولان المنفرد احوج
اليها لافتقاره الى تكميل الثواب الا اذا خاف فوت الوقت فانه يسقط
من تركها قوله ومن انتهى الى الامام اي ادركه في ركوعه فكبر يعني تكبيرة

الافتتاح

الافتتاح وقيد بالركوع لانه اذا انتهى اليه وهو قائم فكبر ولم يركع معه حتى
رفع الامام راسه من الركوع ثم ركع انه مدرك لتلك الركعة بالاجماع
واما اذا انتهى الى القومة بعد الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة
بالاجماع واما اذا انتهى اليه وهو راكع ولم يركع معه سواء كان متمكنا
من الركوع او لم يكن وهو مسئلة الكتاب لا يصير مدركا لها عند العلماء
خلافا لزفر وهو قول سفيان الثوري وابن ابي ليلى وعبد الله بن المبارك
فالوا ادرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام حقيقة
لان القيام يفارق القاعد في انتصاب الشق الاسفل وهو موجود في
الركوع وحكما لانه باق فيه بتكبيرات العيد التي يوتى بها في حقيقة القيام
وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت ان ادراكه فيما له حكم القيام كادراكه في
حقيقة القيام وهو ممنوع ولنا ما تقدم ان الاقتداء شركة في افعال
الصلاة ولم توجد في القيام وهو ظاهر ولا في الركوع وكون الركوع يشبه
القيام حكما غير معتبر ههنا لحديث ابن عمر رضي الله عنهما اذا ادركت الامام راكعا
فركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت تلك الركعة وان رفع قبل ان ترفع
فقد فاتتك تلك الركعة ولو ركع المقتدي قبل امامه فادركه الامام فيه جاز
فصله ذلك ولا يفسد به صلاته وان لم يعد الركوع وفاته فرض لا يجوز الصلاة
ان لم يعد الركوع لانه اما ان ركع قبل الامام غير مقتد به لكونه منهيا عنه قال عليه
السلام انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا يختلفوا عليه فكذا ما يبنيه
عليه لانه بناء على الفاسد فاسد فصار كما اذا رفع راسه من هذا
الركوع قبل ركوع الامام ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد وقد وجد
فيجعل مبتدا الا بانيا عليه فصار كما في الطرف الاول وهو ان يركع معه
ويرفع راسه قبل الامام وهذا لان الركوع طرفين والشركة في احدهما كافية
بخلاف ما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام لانه لم يوجد الشارك
في شيء من الطرفين **باب قضاء الفوائت** لما فرغ من بيان احكام
الاداء وما يتعلق به وهو الاصل شرع في بيان احكام القضاء وهو الخلف

147

عنه ومن فاتته صلاة او فوتها عامدا وجب عليه قضاها اذا ذكرها وقدر
على فرض الوقت والاصل ان الترتيب بين الفوايت وفرض الوقت مستحق عندنا
وقال الشافعي هو مستحق فلا يجب عليه تقديم الفايتة على الوقتية لان
كل فرض لسل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره لان الشرط تبع فكان بينه
وبينه منافاة ويُوقض بالايمان فانه اصل الفروض وهو شرط لسائر
العبادات والصوم فانه فرض مستقل وهو شرط الاعتكاف الواجب بالاتفاق
واجيب بان الاصل ان الشئ اذا كان مقصودا بنفسه لا يكون شرط الغيره
لما ذكرنا من المنافاة الا اذا دل الدليل على كونه شرط الغيره فيجعل شرطا له
مع بقائه مقصودا وما ذكرتم من ذلك قال الله تعالى فان الله تعالى
فمن يجعل من الصلحات وهو مؤمن فان الاحوال شروط وقال النبي
صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم فكانا شرطين لهذين النصين
ويرتفع المنافاة باختلاف الجهة قلنا ومن ذلك محل النزاع لحديث
ابن عمر من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها الا وهو مع الامام فليصل
التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام ودلالته على
الترتيب ظاهرة حيث امر باعادة ما هو فيها عند التذكر وفيه بحث من
اوجه الاول انه متروك الظاهر لانه يدل على وجوب القضاء على النايم
والناسي لانهما موجبو ثابت على من فوت الصلاة عمدا ايضا بالاجماع
ومتروك الظاهر لا يكون حجة لاستمرار في افادة الفرضية لا يقال يدل على
ذلك بدلالة لانا نمنع وجوب على المعذور فضلا عن غيره اولا لان ذلك انما يستقيم
ان لو كان قضاء الفايتة عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة ولا يلزم من
استحقاق المعذور ذلك استحقاق غيره وهو العاصي الثاني انه خبر واحد
لا يعارض المشهور فان الجواز ثبت به كما زالت الشمس مثلا فلو كان الترتيب
فرضا لما روينا بطل لما ثبت بالمشهور الثالث انكم عملتم بهذا الحديث
ولم تعملوا بخبر الفاتحة وهما خبرا واحد فكان تناقضا الرابع ان الترتيب
يسقط بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفوايت وشرايط الصلوة

لا يسقط بشئ من ذلك كالطهارة واستقبال القبلة والجواب
عن الاول ان قضاء الصلاة رحمة والنبي صلى الله عليه وسلم بعث
بالرأفة بالمؤمنين ومن رأفته ان يوجب على المفرط ما يتدارك به
تفريطه بطريق الاولى وعن الثاني بانا ما ابطلنا به العمل بالمشهور
بل اخرناه عملا بالحديث الاخر احتياطا وكان ذلك هو من اهل
العمل بخبر الواحد اصلا على انهم قالوا انه ليس بخبر واحد بل هو مشهور
تلقته الائمة بالقبول فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابت به
وعن الثالث بان العمل بخبر الفاتحة على وجه يلزم فساد الصلاة بتركها
يوجب نسخ قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وذلك لا يجوز كما
تقدم بخلاف صورة النزاع فانا نعمل بالكتاب والخبر جميعا وذلك
لان قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس يدل على ان هذا الوقت وقت
الظهر ولا يتعرض لتقديم الفايتة عليه لا بنفي ولا اثبات وخبر الترتيب
يدل على التقديم فعملنا بهما وعن الرابع بان وقت النسيان ليس بوقت
للفايتة لان وقتها وقت التذكر وهو ناس واما ضيق الوقت فلم يكن
متناولا لحديث لان جعل قضاء الفايتة وليس من الحكمة تداركها
بتفويت مثلها فلم يكن شرطا عند ضيق الوقت واما كثرة الفوايت
فانها في معنى ضيق الوقت لان الاشتغال بها مع كثرتها يفضي الى
تفويت الوقتية الثابتة بالكتاب بخبر الواحد وقد ظهر مما ذكرنا قوله
ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية وقوله ولو قدم الفايتة جاز اي جاز
فعله هذا وهو تقديم الفايتة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها اراد
النهي الذي يستفاد من الامر ولو نبه هذا المعنى في المبسوط فقال الوجه
بالفايتة اجزاه بخلاف الاول فان هناك هو مامور بالبداة بالفايتة
ولو بدا بفرض الوقت لم يجزه لان النهي عن البداة بفرض الوقت هناك
لمعنى في عينها الا ترى ان له ان يبدأ بالتطوع لانعدام الموجب للنهي
فمنع الجواز هذا وههنا النهي عن البداة بالفايتة ليس لمعنى في عينها

شرط جواز اداء الوقتية انما هو ترك الفايتة

1418

بل لما فيه من يفوت فرض الوقت لانرى انه ينهى عن الاشتغال
بالتطوع ايضا لوجود ذلك المعنى الموجب للنهى والنهى متى ما لم يكن
لمعنى في عين المنهى عنه لا يمنع جواز فان ولو فاتته صلوات
رتبها في القضاء هذه المسئلة لبيان ان الترتيب كما انه فرض بين
الوقتية والفائتة فكذلك بين الفوايت نفسها فاذا فاتته صلوات
رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل لان النبي صلى الله عليه وسلم
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق اى يوم حفر فقضاهن مرتبا
ثم قال صلوا كما رايتموني اصلي امر بالتشبه مطلقا والكامل منه
ما يقع على كمه وكيفه فدل ان الاداء بوصف الترتيب شرط وانما
لم يقل كما صليت لستر وقوله الا ان تزيد الفوايت على ست صلوات
استثناء من قوله رتبها في القضاء ومعناه الا ان تصير الفوايت
ستا واختلف الشارحون في تاويل كلامه لان ظاهره لا يفيد
هذا المعنى لاستدعائه ان تكون الفوايت ستا لانه ذكر الفوايت
بلفظ الجمع والزيادة غير المزيد عليه والمزيد عليه ست فيصير المجموع تسعة
فقال صاحب النهاية المراد من الصلوات اوقاتها فان فوت لصلوة السابعة
ليس بشرط بالاجماع وردّ بانه يقتضي ان يزيد الفوايت على ست وفات
وذلك انما يكون بفوت السابعة وليس بمراد وقيل اراد اوقاتا الفوايت
بحذف المضاف يستدعي زيادة الاوقات على ست صلوة وذلك انما يكون
بفوت وقت السابعة وليس بمراد وقيل اراد بالفوايت الاوقات ومعناه
الا ان يريد الاوقات على ست صلوات وردّ بترديثه بما تقدم عليه من
الوجهين وهو ان الزيادة لابد وان يكون من جنس المزيد عليه
وذلك معدوم في هذه التاويلات كلها كما ترى والحق ان يقدر
مضافان وتقدير الاية ان يزيد اوقات الفوايت على اوقات ست صلوة
بحسب دخول الاوقات وخروجها وانما سقط الترتيب بين
الفوايت بكثرة الفوايت لان الكثرة لما افادت سقوطه في

اعبارها

في اعبارها فلا يفيده في نفسها اولى وقيل لعدم القائل بالفصل وقوله
وحد الكثرة ظاهرهما ذكرنا الا ان قوله لان الكثرة بالدخول في حد
التكرار فيه كلام وهو ان الكثرة اعتراضا في جواز الطلاقها على ما هو ازيد
مما دونه فما وجه الدخول في حد التكرار ويجوز ان يقال اهل ذلك
القضاء بالاعماء قد ثبت ان عليا اغمي عليه اقل من يوم وليلة فقضى
الصلوات وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضاهن وعبد الله
بن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقضهن فدل على ان التكرار
معتبر وقوله ولو اجتمعت الفوايت الفرضية والحدية صورته رجل
ترك صلاة شهر سفرها ومجانة ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلاة
في مواقيتها فقبل ان يقضي تلك الفوايت ترك صلوات دون الست
وصلى صلاة اخرى وهو ذكر هذه المتروكة الحدية قال بعض المتاخرين
من مشايخنا يجوز هذه الصلاة لكثرة الفوايت والاشتغال بالحدية
ليس باولى من الاشتغال بتلك والاشتغال بالكل يفوت الوقتية عن
وقتها قال في النهاية وعليه الفتوى وقال بعضهم لا يجوز ويجعل الماضي
كان لم يكن زجرا للعوان النهاون وان لا تصير المعصية وسيلة الى
اليسر والتخفيف وقوله ولو قضى بعض الفوايت صورته ان يترك الرجل
صلاة شهر ثم يقضيها الا صلاة او صلاتين ثم صلى صلاة دخل وقتها وهو
ذاكر لما بقي عليه هل يجوز الوقتية او لم يجز عن محمد فيه روايتان وما ل على
عدم الجواز الفقيه ابو جعفر واختاره بعض المشايخ والمصنف ومال
الى الجواز ابو حفص الكبير واختاره من المشايخ فخر الاسلام وشمس الائمة
وصاحب المحيط وقاضيخان وغيرهم قال في النهاية وعليه الفتوى ووجهه
ان الترتيب قد سقط بكثرة الفوايت والساقط لا يعود كما لو جبس
قليل نظر عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يصير نجسا
قال المصنف عن الاول وهو الاظهر يعني دراية ورواية اما دراية فلان
علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق بالعود الى القلة والحكم يتمشى

بانها علية فكان كحق الحضانة اذا اسقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية فان
الحق يعود واما رواية فلما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل
اى شرع يقضي من الغد مع كل وقت فاية فالفوايت جايزة على كل حال سواء
قدمها على الوقتيات او اخرها عنها والوقتيات فاسدة ان قدمها الوجوب
الفايت في حد القلة لانه متى ادى صلاة من الوقتيات صارت هي سادسة
المتروكات الا انها قضى متروكه بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا
فلا يعود الى الجواز وان اخرها اى اخر الوقتيات عن الفوايت فكذلك اى
لا يجوز الوقتيات العشاء الاخيرة فانها جايزة اما فاسدا وهو العشاء
الاخيرة من الوقتيات فلانه كلما صلى فايته عادت الفوايت ربما فسدت
الوقتية ضرورة واما جواز العشاء الاخيرة فلما ذكرنا انه لا فايته
عليه في ظنه حالة اداءها والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا
وان كان خطاء والترتيب لا يوجبه الشافعي فكان ظنه موافقا
لدابة وسار كما اذا عمي احد من له القصاص وظن صاحبه ان عفو صاحبه
غير موثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومعلوم ان هذا قتل
بغير حق لكن لما كان متاولا ومجتهدا في ذلك فان عند البعض لا يسقط
القصاص بعفو احدهما صار ذلك الظن ما نعا وجوب القصاص وكذا في
المبسوط ونوقض بما اذا صلى الظهر على غير وضوء ناسيا ثم العصر على وضوء
ذاكرا للظهر وهو يجب ان يجزيه فعليه ان يعيدها جميعا وعلى قياس
ما ذكرهنا انه لا فايته عليه في ظنه حالة اداءها كان ينبغي ان لا يجب عليه
قضاء العصر ثاني لما انه لما قضى الظهر فقد وقع في ظنه انه قضى جميع
ما عليه ولم يبق عليه شيء من الفايته والترتيب غير واجب عليه هذا هو الشافعي
فكان ظنه ههنا ايضا موافقا لمذهبه كما ذكرتم واجيب بان فساد
الصلاة بترك الظهارة فساد قوي يجمع عليه فظهر اثره فيما يوديه بعده
واما فسادها بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يتعدى
حكمه الى صلاة اخرى وقوله ومن صلى العصر مسئلة الترتيب ولكن ذكرها

تمهيد

تمهيدا للاختلاف المذكور بعدها وفي ضيق الوقت كلام يتكلم به فيما مضى
فليتكلم به ههنا وهو ان الاعتبار في ضيق الوقت لاصل الوقت او للوقت
المستحب حكى عن الفقيه ابي جعفر الهندواني ان عند ابي حنيفة وابي يوسف
الاعتبار باصل الوقت وعند محمد بالوقت المستحب وعلى هذا ينبغي ان يخرج
من المسئلة ان امكنه اذا الظهر والعصر قبل تغير الشمس فعليه مراعاة
الترتيب وان كان لا يمكنه اذا الصلاتين قبل غروب الشمس سقط
الترتيب وعليه اذا العصر وان امكنه اذاء الظهر قبل تغيرها ويقع العصر
كلها او بعضه قبل تغيرها فعليه مراعاة الترتيب عندهما خلافا لمحمد فان
معنى الكراهة يسقط الترتيب كخوف فوات اصل الوقت وان لم يمكنه
اذا الظهر قبل تغيرها سقط الترتيب لان اداء الشيء من الظهر بعد تغير
الشمس لا يجوز بالاتفاق لان ذلك الوقت وقت عصر اليوم ليس
وقوله واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلاة يعني بنقلب نفلا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل والفايدة تظهر ايضا
فيما اذا فسدها قبل ان يخرج من الصلاة فانه تنتقض طهارته عندهما
خلافا لمحمد قوله لان التحرية عقدت للفرض وهو واضح وكل ما عقد
لاجل التحرية اذا بطل بطلت التحرية التحرية وسيلة الى تحصيل واذا
بطل المقصود بطل الوسيلة ولهما ان التحرية عقدت لاصل الصلاة
موصوفا بوصف الفرضية وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل وفيه بحث من وجهين الاول ان الوصف يجوز ان يكون محتملا
لاصله فكان كالفصل المنوع فيبطل الاصل ببطلانه والثاني ان وصف
الفرضية اما ان يكون له مدخل فيما انعقدت التحرية لاجله او لا سبيل
الى الثاني لان وقت الصلاة ظرف فلا بد من التمييز بوصف يحصل به تعيين
ما امر له فلو لم يكن له مدخل في ذلك لجاز الاخراج بدون التعيين فلا
يثبت تفريغ الذمة فتعين الاول وكان جزءا والكل ينتفي بانتفاء جزئه
والجواب عن الاول ان الوصف لا يجوز ان يكون محتملا لان المحتمل

يجب لقدمه والوصف لا يتقدم على الموصوف وعن الثاني بان للوصف حالا
لما انفصل له التحريمة لا من حيث تحصيله حتى يكون جزأ بل من حيث نفي
غيره مما يزاحمه في الوقت واذا لم يكن جزأ لا يلزم من انتفائه انتفاء
الكل ثم اذا فسد العصر فسد امر وقوفا عند ابي حنيفة حتى لو صلى
ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا وفاقا فسادا بانا لا نجوز اله
بحال لان سقوط الترتيب حكم الكثرة وكل ما هو حكم لعلة يتأخر عنها فسقوط
الترتيب انما يكون فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها وهو
القياس وعلى ابي حنيفة ان الكثرة علة لسقوط الترتيب وقد حصلت
فيترتب عليها السقوط وهو كما جاز ان يكون علة لما سياتي من الصلوات
جاز ان تكون لكل واحدة من احادها كما يقال كل واحدة من احادها
جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلوسة لها لانها جزؤها من حيث
الوجود وكلامنا فيه وانما الكلام فيه من حيث الجواز وذلك متأخر
لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة وهذا استحسان
وهو معنى معقول وثبوت جواز الصلاة وفسادها بطريق التبين غير
غير في الشرع لا ترى ان من صلى المغرب بوقوف فان افاض
الى المزدلفة في وقت العشاء ينقلب نفلا ويلزمه اعادتها مع العشاء
في المزدلفة وان لم يفض اليها بل توجه من طريق اخر الى مكة صحت وكذلك
من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فان سعى اليها قبل فراغ الامام انقلبت
الظهر نفلا ولا بقيت فرضا وكذلك المعتادة اذا انقطع دمها دون عادتها
وصلت ثم عاودها الدم تبين انها لم تكن صحيحة وان لم يعاودها كانت
صحيحة قوله وقد عرفت ذلك في موضعه يعني في كتاب الصلاة وقوله
ولو صلى الفجر وهو ذاكر ظاهر وقوله ولا ترتيب فيما بين الفرائض
والسنن يعني ان الترتيب المستحق هو ما يكون بين الفرائض
لا غير وقوله وعلى هذا اي وعلى هذا الاختلاف وهو ان الوتر
واجب عند سنة عندهما وقوله فعنده يعيد العشاء والسنة دون

الوتر

الوتر لان الوتر اذا كان واجبا عنده صار كانه
صلى فرضا بنسيان فرضا اخر عندهما يعيد الوتر ايضا
لان دخول وقت العشاء على وجه الصحة
ولم يوجد فكان مصليا قبل وقته واعلم

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان
ما يكون جابرا لنقصان يقع فيهما وهذه الاضافة
الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة
للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب
بالسبب قوله يسجد للسهو ظاهر وقوله فتعارضت
روايتا فعله فبقي التمسك بقوله اعترض عليه
بوجهين احدهما ان في المعارضة بين الحجتين
المصير الى ما بعدهما وههنا صير الى ما قبلهما وهو
القول لانه موجب دون الفعل والثاني انه يلزم الترجيح
بكثرة الادلة وهو غير جايز اجيب عن الاول
بان ذلك انما يكون اذا لم يكن حجة فوقهما واما
اذا كان فقد يصار اليه وهو خلاف ما عليه اهل
الاصول كلهم وعن الثاني بانا لم نجعل القول مرجحا
للفعل حتى يلزم ذلك وانما جعلناه حجة بعد تعارض
الفعلين وتهاترهما وقال مالك رحمه الله اهمال الفعلين
جميعا لا يكاد يصح فنحمل ما رآه الشافعي رحمه الله على ما
اذا كان السهو بالنقصان وما رواه اصحابنا على ما اذا
كان السهو بالزيادة وهو مجروح بالقول فانه لا يفصل
روى ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وقوله ولان سجود السهو مما لا ينكر

دليل معقول على اولوية التأخير وبيانه ان سجود السهو
كان ينبغي ان لا يتأخر عن زمان وجود العلة وهو
السهو الا انه تأخر لضرورة ان لا يتكرر لانه اذا سجد
زمان سهوه وامكن ان يسهو بعده فان سهى فاتما
ان يسجد ثانيا او لا فان لم يسجد بقي نقص لازم
لا جبر له وان سجد تكرر السجدة وهو غير
مشروع بالاجماع فيلزم التأخير وهذا
المعنى الذي اقتضى التأخير عن زمان العلة
اقتضى التأخير عن السلام حتى لو سهى عن
السلام بالقيام الى الخامسة لزمه السجدة
لتأخير السلام فتؤخر عنه لينجبر النقصان
به وهذا الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمة الله
في الاولوية واما لو اتى بها قبل التسليم جاز
عندنا ايضا في رواية الاصول وروى انه لا يجزيه
لانه اداه قبل وقته وجه رواية الاصول
انا لو لم نجزه لامرناه بالاعادة ونكرر
السجود ولم يقل به احد فلان يكون
فعله على وجه قال به بعض العلماء اولى
من ان يكون على وجه لم يقل به احد
منهم وقوله هو الصحيح احتراز عما
اختاره فخر الاسلام وشيخ الاسلام وصاحب الايضاح وهو ان يسلم تسليمة واحدة
تلقاء وجهه عند فخر الاسلام

في الاسلام لان التحريف لمعنى التحية لا التحليل يعني ان للسلام حكمين التحية
للقوم والتحليل والاول ليس يراد في هذا السلام لانه قاطع للاحرام والتحليل
لا يتكرر فلا حاجة الى تكرار السلام واذا ابطل معنى التحية لا يخرج وجه
الصحيح ما قاله المصنف صرفا للسلام المذكور يعني في الحديث المذكور الى المعاهود
المعهود في الصلاة وينسب صدر الاسلام قايل التسمية الواحدة الى البدعة
وقوله وباتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم والدعوات انهما في قعدة الصلاة او في قعدة
السهو فقال الطحاوي باتي بهما فيهما لان كل قعدة في اخرها سلام فيهما
صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقال الكرخي في قعدة السهو واختاره
فخر الاسلام والمصنف وقال هو الصحيح لان الدعاء موضعه اخر الصلاة وكم
من قال في المسألة اختلاف بين العلماء عند ابي حنيفة وابي يوسف في القعدة
الاولى وعند محمد في الاخيرة بناء على اصل وهو ان سلام من عليه السهو يخرجه
من الصلاة عندهما فكانت القعدة الاولى قعدة الختم وعند محمد على خلاف
وفيه نظر لان الاصل المذكور متقرر فلو كان هذه المسألة مبنية عليه لكان
الصحيح مذهبهما قال ويلزم السهو هذا البيان ما ذكر
في اول الباب بقوله يسجد للسهو للزيادة والنقصان فانه لم يعلم
من ذلك انه اتى زيادة ونقصان بوجه ففسر ههنا بان المراد
زيادة فعل من جنس الصلاة ليس منها كما اذا اتى بركوعين او بثلاث
سجدات وهذا اي قوله يلزمه السهو يدل على ان سجدة السهو
واجبة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال من اصحابنا انه
سنة وقوله لانها تجب ظاهر وقوله انما يجب بالزيادة جوابا عما
يرد على قوله واذا كان واجبا لا يجب الا بتركه واجب او تاخيره فان لقايل
ان يقول يجب بالزيادة ايضا ولا ترك صنا ولا تاخير فقال الزيادة لا
تتوهم عن تاخير كن او ترك واجب وقوله ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا
بيان للنقصان الموجب للسجدة وهو ظاهر وقيل المراد بالسنة

152

المضافة الى جميع الصلوة كالتشهد في القعدة الاولى وقوله او ترك قراءة فاتحة
الكتاب لبيان انها كما يجب لترك الافعال يجب لترك الاذكار واعلم ان
سجدة السهو عرفت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نقل عنه
ذلك الا في الافعال وكان القياس ان لا يجب في الاذكار لكنهم استحسنوا
فيها لانها شرعت جبرا للنقصان ويتبت النقصان بتركها ايضا فلابد
من الجبر بالسجدة وعلى هذا اذا ترك الفاتحة والقنوت في الوتر او
التشهد في القعدة الاولى والثانية او تكبيرات العيد يجب السجدة
لانها واجبات لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها من غير ترك وهي
من امارات الوجوب وقد ذكرنا انها تجب لترك واجب ولانها تضاف
الى جميع الصلوة يقال تكبيرات صلوة العيد وقنوت الوتر وتشهد
الصلوة فدل على انها من خصايص الصلوة لان الاضافة دليل
الاختصاص والاختصاص انما يكون بالوجوب لان اختصاص الشيء
بالشيء يقتضي وجوده معه والوجوب طريق للوجود والخصايص
جمع خصيصة بمعنى الخاص كالشريك بمعنى المشارك وقوله وكذلك
اى كل المذكور من القعدة الاولى والثانية والقراءة فيها واجب وفيها
سجدة واعترض بان اطلاق الواجب على القعدة الاخيرة سهو
لانها فريضة تفسد الصلوة بتركها واجيب بان المراد بتركها تاخيرها
بالقيام الى الخامسة فان في التاخير نوع ترك وتاخير الركن يوجب
السجدة وفيه نظر لانه يمشي بان يكون المراد بالواجب الفرض
والواجب وبالترك التاخير والترك وفي ذلك جمع بين الحقيقة و
المجاز في موضعين وقيل يحمل كلامه على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه
قال يجوز صلاته اذا رفع رأسه من السجدة اى يتم صلوته بدون
القعدة الاخيرة وقيل القعدة الاخيرة واجبة بحسب الكيفية اى
عدم تاخيرها واجب فاذا اخرها فقد ترك هذا الواجب وقيل يحمل كما ذكر
وقوله هو الصحيح احتراز عما قيل قراءة التشهد في القعدة الاولى

سنة وهو وجه القياس ووجه الصحة ما ذكرنا من المواظبة
بلا ترك وقوله لان الجهر في موضعه والمخافة في موضعها من
الواجبات فان الجهر فيما يجهر بالقراءة على الامام واجب ليتمكن المؤتم
لقراءة لكونها اقيمت مقام قراءتهم لوجود المقصود وهو الاستماع
ولما قامت مقامها وجب ان يكون فرضا لكن لا بد من انحطاط رتبته
الفرع عن مرتبة الاصل فكان واجبا والمخافة انما كانت صيانة للقرآن
عن لغو الكفار ولفظهم وصيانته عن ذلك واجبة ومما لا يتوسل
الى الواجب الا بمكان واجبا فان قيل روى ابو قتادة ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يسمعنا الاية والايتين في الظهر والعصر فدل
على ان الاخفاء لم يكن واجبا وبه اخذ الشافعي اجيب بانه صلى الله
عليه وسلم كان يفعل ذلك لبيان ان القراءة مشروعة فيهما وعندنا
لا يجب السجدة اذا تعمد ذلك وقوله واختلف الروايات في المقدار
اى في مقدار ما يوجب جهره واخفاه السجدة ففي ظاهر الروايات
القليل والكثير في الفصلين سواء في وجوب السجدة ذكره شمس الائمة
الحلواني وقاضيخان وروى بن سماعة عن محمد انه اذا جهر باكثر الفاتحة
سجد لان التيسير من الجهر والاخفاء غير ممكن الاحتراز فاعتبر اكثر
الفاتحة ثم رجع وقال ان جهر مقدار ما يجوز به الصلاة يجب والا
فلا قال المصنف والاصح قدر ما يجوز به الصلاة في الفصلين اختيارا
لهذه الرواية ووجهه ما ذكره في الكتاب وهو واضح وهذا
اى وجوب السجدة في الفصلين انما هو في حق الامام دون المنفرد
لان الجهر والمخافة اى وجوبهما من خصايص الجماعة قيل اما ان وجوب
الجهر من خصايص الجماعة فلم لان المنفرد مخير بين الجهر والاخفاء
واما كون وجوب المخافة من خصايصها فممنوع لان المنفرد يجب
عليه المخافة فيجب السهو بتركها واجيب بان ذلك وجه رواية
النوادر روى ابو مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد

اذا جهر فيما يخافت ان علل السهو لما ذكرنا واما على ظاهر الرواية فلا نسلم ان المخافتة واجبة عليه لانها وجبت لنفي المخالطة وانما يحتاج الى ذلك في صلوة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد لم يوجد كذلك فلم تكن المخافتة واجبة عليه قال وسهو الامام يوجب على المؤتم التسجود اذا سهى الامام وجب التسجود على المؤتم وجوبه على الامام ان التسبب الموجب للتسجود في حق الاصل وهو الامام تقرر في حق المأموم ايضا بالتزامه المتابعة فان الصحة والفساد كالاقامة لما تعدت من صلوة الامام الى صلوته حتى لو نوى الامام الاقامة في وسط الصلاة صارت صلوتهم اربعا بالتزام المتابعة فكذلك النقصان وما يجبره فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه بصير مخالفا لامامه وما التزام الاداء الا متابعا وبين المخالفة والمتابعة منافاة فاذا تحقق احد المتنافيين انتفى الاخر واعترض على التعليل المذكور في الكتاب بمخالفات يجوز وقوعها من المؤتم كما اذا لم يرفع الامام يده عند الافتتاح فان للمؤتم ان يرفع واذا لم يثن الامام فالمأموم يثني واذا ترك الامام تكبير الركوع وتسبيحه وتسميعه وتكبير السجود يخطاط وقراءة التشهد والتسليم وتكبير التشريق فان المأموم يفعل ذلك كله وبان المخالفة بعد فراغ الامام ليست بقاطعة الا ترى ان المسبوق يقضي ما فاته بعد فراغ الامام والمقيم اذا اقتدى بالمسافر يتم ركعتين والجواب عن الاول ان الكلام فيما لزم بشيء باشره الامام وتعدى الوجوب المؤتم وما ذكرتم ليس كذلك بل انما ثبت على المقتدي ابتداء كانت على الامام وعن الثاني بان هذه المخالفة جوزت ضرورة اتمام الفرض فلا يتعدى الى ما ليس كذلك لانه ليس في معناه وان سهى المؤتم لا يجب على الامام التسجود لان صلوته ليست بمبنية على صلوة المؤتم فسادا ولا نقصانا فلا يجب بنقصان صلوة المؤتم واذا لم يجب على الامام لم يجب على المأموم لانه لو وجب

فاما ان

فاما ان يسجد وحده وفيه مخالفة امام فيما ليس من اتمام الفرض وهو لا يجوز واما ان يسجد معه امامه وفيه قلب الموضوع فان قلت اما ذكرت انفا ان المخالفة انما لا يجوز فيما لزم بشيء باشره الامام ويتعدى الى المؤتم وههنا ليس كذلك بل المخالفة ان كانت لامر باشره المؤتم فينبغي ان يجوز قال الجواب انا قلنا ان المخالفة فيما لزم بشيء باشره الامام لم تجز ولم يقل ان فيما باشره بنفسه جازت المخالفة والذي يحسم هذه المادة ان المخالفة ان كانت لاتمام الفرض بعد فراغ الامام جازت بالنص كقوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وان كانت لغيره فان كانت فيما يثبت ابتداء كالمسائل التي تتبع المتقدمة جازت لانها كلا مخالفة حيث لم يتعلق بالاقتداء وان كانت فيما لزم بما باشره احدهما كالتي نحن فيها لم يجز لادائها الى قطع الشركة المنافي لوضع الامام قال ومن سهى عن القعدة الاولى اي ومن سهى عن القعدة الاولى في الفرائض الرباعية والثلاثة ثم تذكر فلا يخلوا اما ان يكون الى القعود اقرب بان لم يرفع ركبته او الى القيام بان رفعها فان كان الاول عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب الى الشيء يأخذ حكمه كفنا المصر له حكم المصر في حق صلاة الجمعة والعيدين واختلف في وجوب التسجدة فقيل يسجد لانه اخر واجبا بقدر ما استغل بالقيام وقيل لا يسجد وهو الاصح بنا على ان ما قرب من الشيء يأخذ حكمه فصار كما اذا لم يقعد وان كان الثاني لم يعد لانه كالقائم لما ذكرنا من الاصل ولو قام ما جاز له العود لئلا يلزم ترك الفرض وهو القيام لاجل الواجب الذي هو القعدة الاولى ولا يلزم سجدة التلاوة فانه ترك الفرض

لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس
وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كانوا يسجدون
ويتركون القياس لاجلها ويسجد للتشهد لانه ترك الواجب وقد روى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة قبل ان يقعد
فسجد له فعاد لذلك روى انه لم يعد وسبح لهم فقاموا ووجه
التوفيق انه عاد حين لم يتم قائما ولم يعد بعد ما تم قائما وان سها
عن القعدة الاخرة حتى قام الى الخامسة في الرباعية والرابعة
في الثلاثية والثالثة في الثنائية فلا يخلو امن ان يكون بعد
ما قعد على الرابعة اولا يكون فان لم يكن فلا يخلو اما ان يقيد
الخامسة بالسجدة اولا فان كان الثاني رجع الى القعدة لان
اصلاح الصلوة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله احترازا عن
البطلان وانما قلنا انه ممكن لان ما دون الركعة يحل الرفض
لكونه ليس بصلوة ولا له حكمها ولهذا اذا حلف لا يصلي لا يحنث
بما دون الركعة والتي الخامسة لانه رجع الى شئ محل اي قبل ما
فعل وهو الخامسة وفي بعض النسخ قبلها وهو واضح وكل من
رجع من فعل من افعال الصلوة الى شئ محل قبل يرتفض ذلك
الفعل المرجوع عنه كما اذا قعد قدر التشهد ثم تذكر السجدة الصلبية
او التلاوة فسجدها ارتفضت القعدة لما ان محلها قبل القعدة
الاخرة وسجد للسهو لانه اخر واجبا وهو اصابة لفظ السلام
وقبل واجبا قطعيا وهو القعدة الاخرة وان كان الاول يبطل
فرضه عندنا خلافا للشافعي لانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه قعد في الرابعة ولانه اذا اعاد صلاته
ولنا انه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة
لانه اتى بما هو صلوة اخرى حقيقة لاشتمالها على الاركان
وحكما لانه حكم الشرع بوجودها واوجب المضي على من خلف لا يصلي

فصل

فصلى ركعة وكل من استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان
المكتوبة خرج عن الفرض لمنافاة بين الفرض والنفل وقد تحقق
احد المنافيين فينتفي الاخر ضرورة ولقائل ان يقول لانسلم
انه بوجود الركعة الواحدة بعد اربع من المكتوبة استحكم الشروع
في النفل لم لا يمنع ما سبق من ركعات المكتوبة عن الاستحكام سلمناه
لكن ما سبق من ركعات الفرض ان لم يكن اشد استحكاما الكونه
كثيرا وفرضا فلا اقل من المساواة وحينئذ لا يكون بطلان
الفرض اولى من بطلان النفل والجواب عن الاول ان الاستحكام
انما يكون بالوجود في الخارج وقد تحقق وجوده فيه ولو كان
ما ذكرتم مانعا لما تحقق وعن الثاني بان المراد ببطلان الفرض
بطلان وصف الفرضية ولا شك ان بطلان وصف الفرضية
وتحوله نفلا اولى من بطلان اصل الصلوة ووصفها وفي ابطال
النفل بذلك وكان الاول اولى وتاويل الحديث انه عليه السلام
كان قعد قدر التشهد في الرابعة بدليل قول الراوي صلى الظهر
خمسا والظهر اسم لجميع اركان الصلوة ومنها القعدة وانما قام
على الخامسة على ظن انها الثالثة حملا لفعله عليه السلام على ما هو
اقرب الى الصواب وقوله على ما مر اشارة الى ما ذكره في باب قضاء
الفوايت من الاختلاف بينهم وقوله فيضم اليها ركعة سادسة
يعني عندهما وهل يجب عليه سجدة السهو لم يذكر واختلفوا فيه والاصح
انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة ولو لم يضم
لا شئ عليه لانه مطلوب والمطلوب غير مضمون ثم انما يبطل فرضه بوضع
الجبهة عند ابي يوسف لانه سجود كامل لكون السجود حقيقة في وضع
الجبهة وعند محمد برفعه لان تمام الشئ باخره وهو الرفع ولم يصح الرفع مع
الحدث فلم يتم السجود وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في هذا

التجويد فذهب يتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة عند محمد يتوضأ ويعود
الى القعدة ويبني على صلوته بتمامها بالتشهد والسلام وعند ابي يوسف
لا يبني لان صلوته قد فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال
محمد الاسلام المختار للفتوى قوله محمد لانه اوفق واقيس لان السجود
لو تم قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره لم ينقضه الحدث يعني بالاتفاق
ان الحدث ينقض كل ركن وجد فيه حتى لو توضأ وبنى على صلوته وجب عليه
اعادة ذلك الركن الذي وجد فيه الحدث ولو تم السجود بالوضع لما
احتيج عائشة كما لو وجد الحدث بعد الرفع وان كان قعد على
الرابعة فلا يخلو اما ان يقيد الخامسة بالسجدة اولا فان كان
الثاني فحكمه حكمه فيما اذا لم يقعد عليها وان كان الاول ثم تذكر ضم
اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباء في سابة لفظ الاسلام ويتركها
لا تفسد الصلوة لانها واجبة وقوله على الايجاب فانه فالف فيه
ان يضيف وكلمة على الايجاب وقوله هو التصحيح احتراز عن قول بعضهم
انها تتوبان عن سنة الظهر وجه التصحيح ان السنة عبارة عن طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم وهو كان يتطوع في الظهر بتحريمة مبتدأة فصار
وقوله ويسجد للسهو استحسانا يعني ان القياس ان لا يسجد لان هذا
سهو وقع في الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سهى في صلوته
لا يجب عليه ان يسجد في صلوة اخرى وجه الاستحسان ان النقصان
قد تمكن في الفرض بالخروج منه لا على الوجه المسنون وهو الخروج بالصنعة
لفظة السلام وهذا مذهب محمد وفي النفل بالدخول لا على الوجه
المسنون وهو الشروع فيه بتحريمة مبتدأة وهذا مذهب ابي يوسف
وكل واحد منهما يوجب السجدة وانما قدم قول محمد لانه المختار
للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمدا
لم يعد ذلك نقصا في النفل لانه احدث وجهي الشروع في النفل وانما

هو نقض

هو نقض في الفرض ولما كان النفل بناء على التحريمة الاولى جعل فيه
وجوب سجدة السهو كانها صلوة واحدة كمن ينفل بست ركعات
بتسليمة واحدة وسهى في الاولى فانه يسجد للسهو في اخر الصلوة
وان كان كل شفع منها صلوة على حدة لكون التحريمة واحدة
ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مطلوب خلافا لزفر فانه يقول
عليه قضاء ركعتين لانه يبقى عنده في فعل لازم وان تبين انه لم يكن
عليه قلنا شرع على انه مسقط لا ملزم ثم تبين انه لم يكن عليه فسقط
اصلا لئلا يلزم الزام ما لم يلزم ولو اقتدى بهذا انسان فيها لزمه
عند محمد ست ركعات ان اقتدى به في الخامسة يأتي بعد الامام باربع
ركعات وان اقتدى به في السادسة يأتي بعده بخمس ركعات يصلي
ركعة ويقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد
لانه لما شرع في تحريمة الامام لزمه ما ادى به الامام وفرادى
سنا وعندهما لزمه ركعتان لانه قد استحكم خروجه عن الفرض
فلا يلزمه غير هذا التفويع ولو افسده الامام فان المأموم لا يكون اقوى
حالا من الامام ولا لزم زيادة الفرع على الاصل وعند ابي يوسف
يقضي ركعتين لان السقوط بعارض بخلاف الامام تقريره ان
المقتضي للوجوب وهو الشروع من المخاطب بالنهي عن الابطال
قائم في حق الامام فكذا في حق المأموم لبنا صلوته على صلوة الامام
وحينئذ يجب القضاء عليهما جميعا عملا بالمقتضي لانه يسقط
عن الامام بعارض بخسه وهو شروعه في النفل عن قصد التطوع
وما خص به لا يتعدى الى غيره وعلى هذا لا يلزم بناء القوي على
الضعيف لان صلوة الامام ايضا بالتطوع وجود المقتضي
قوي وفرق ابو يوسف بين هذه وبين ما اذا لم يقعد على الرابعة
بان هناك قد بطل فرضه وكان الاحرام في الابتداء منعقدا لست

ركعتان فاذا اقتدى به انسان لزمه موجب تلك التحريمة وانما
ههنا نقدم فرضه لما ذكرنا ويشرع في النفل والمقتدي اقتدى له
في النفل فلا يلزمه غير ركعتين والحاصل ان هناك صلوة واحدة
فيلزم الجميع وههنا صلوتين فيلزم الاخيرة قبل اكمال من
حق الكلام وعند ابي حنيفه وابي يوسف بدليل ما تقدم من
قوله وعندهما ركعتين وبدليل ما ذكر في الجامع الصغير لقاضيخان
وعندهما يقضي ركعتين وليس بواضح لانه ذكر في النوادر الاختلاف
ما ما وقع في الكتاب فلعل المصنف وقف على صحة ذلك فنقله ولا
يلزم من كونهما متفقين في مسئلة اتفاقهما في مسئلة اخرى فانهما
مسئلتان قال ومن صلى ركعتين تطوعا الاصل ان وقوع
سجود السهو بين شفعي الصلوة غير مشروع ثم اما ان يكون
الشفعان في صلوة التطوع او الفرض فان كان الاول كما اذا
صلى ركعتين تطوعا قام فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخرين
وفي بعض النسخ اخراوين وليس بصواب ليس له ذلك لانه يبطل
التحرمة بلا ضرورة لان ما ادى صحة بدون ما يبنى فلا ضرورة
في البنائل فيه اخراز فضيلة الدوام وفيه نقض الواجب ولا احتراز
عن نقض الواجب اولى ومع هذا الوجبي صح لبقاء التحريمة قال شيخ
الاسلام وان بنى على ذلك ينبغي ان يعيد سجود السهو لانه لما بنى
حصلت السجدتان في وسط الصلوة فلا يعتد بهما وكان عليه الاعادة
واما كان الثاني كما اذا سجد المسافر للسهو ثم نوى الاقامة
فانه ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلاته
وفي البناء نقض للواجب ونقض الواجب اذا دعا الاعلى
وقوله ومن سلم وعليه سجدة السهو اصل هذه المسئلة واخواتها
ان سلام من عليه سجدة السهو لا يخرجه عن حرمة الصلوة عند محمد
وهو قول زفر لانه خروج موقوف ولا باتا وعندهما يخرجه خروجا

موقوف

موقوفا على معنى انه ان سجد بعد السلام حكمنا ببقاء التحريمة والا
فلا لحديث السجدة وجبت جبرا للنقصان لكن في المؤدى تلاقيا
والجبر انما يتحقق اذا كان الجبر قائما وقيامه ببقاء التحريمة فيحكم ببقا
بها تحصيلا للغرض المطلوب ولهما ان السلام محلل في نفسه
بالنص والاجماع وانما لا يحل ضرورة الحاجة الى اداء السجدة ولا
ضرورة اذا لم يعد فبعمل عمل لتحقق المقتضي وزوال المانع وهذا
يجري على تخصيص العلة كما ترى والمخالف معلوم لا يقال اذا كان بقاء
التحريمة ضرورة اداء السجدة ينبغي ان لا يتعدى الى جواز الاقتداء
لانه تشكيك في المجمع عليه فلا يكون مسموعا واذا عرف هذا الاصل
يجري عليه الفروع منها مسئلة الكتاب فان عند محمد لا اقتداء صحيح
على سبيل البتات وعندهما على سبيل التوقف ومنها انتقاض
الطهارة بالقهقهة عنده تنتقض لبقاء التحريمة خلافا لهما ومنها
تغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة عنده يتغير اكونها في حرمة الصلوة
كالحدوث قبل السلام وعندهما لا يتغير لانها لم تكن في حرمة الصلوة
فان قيل اذا كان الخروج موقوفا كان خارجا من وجه دون وجه
وذلك يستدعي ان يكون حكم هذه المسائل عندها الحكم باعتبار احد
اجيب بانه ليس معناه الخروج من وجه دون وجه بل معناه الخروج
من كل وجه لكن بعرضية العود كما سنذكر وقوله ومن سلم يريد به قطع
الصلوة يعني في عزمه ان لا يسجد للسهو فعليه ان يسجد للسهو في مجلسه
قبل ان يقوم او يتكلم وفي رواية قبل ان يتكلم او يخرج من المسجد هذه تفيد
ان الاجراء عن القبلة في المسجد غير مانع عن السجود وقوله لان هذا
السلام اي سلام من عليه السهو غير قاطع اي للانتفاء اما عند محمد فلانه
لم يشرع محللا واما عندهما فلانه ان كان محللا فهو محلل على سبيل التوقف
لا على سبيل البتات وكلام لا يشرع قاطعا لا يقطع الصلوة فدل على
ان القطع لا يحصل بالسلام فبقيت نيته وهو لا يصلح للقطع ايضا لانه

ثبت ان السلام غير قاطع شرعا فجعله قاطعا بالنية تغيير المشروع
وهو لا يتغير بالقيد والغرام واعترض بوجهين احدهما ان السلام
وحده مخرج عن حرمة الصلاة عندها فكيف لا يكون مخرجا مع نية القطع
وهل هذا الا تناقض فان غاية ما في الباب ان لا يكون النية معتبرة
فاما السلام وحده فمع وجود نيتها فالا السلام مخرج السلام غير مخرج
والثاني ان نية الاشراك تغير افضل المشروعات ومع ذلك اذا انواه
غير الايمان في الحال والجواب عن الاول ان سلام من عليه السهو
مخرج عن احرام الصلوة لكن على عرضية العود اليه بالسجود من غير تفرقة
بين ان ينوي العود او ينوي عدم العود او لم ينو شيئا فانه لا معتبر
لنيته والمسئلة الاولى كانت لبيان الاطلاق وهذه لبيان التقييد
ولا تناقض في ذلك وعن الثاني بان كلامنا ان الشرع جعل سلام التاشهد
غير قاطع وهو يريد ان يجعله قاطعا بقصده وغرضه وليس له ذلك لانه
تغيير للشروع وليس من قصد من ينوي الاشراك ان يجعل الايمان المشروع
غير مشروع بقصده وغرضه وليس له ذلك لانه يغير المشروع وليس
من قصد من ينوي الاشتراك ان يجعل الايمان المشروع غير مشروع
بقصده وغرضه فليس بما نحن فيه فتامل يفتيك عما طول في الاكتب
قال ومن شك في صلوته ومن شك في كتبه ما صلى فلا يخلو اما
ان يكون اول ما عرض له الشك اولا فان كان الاول استانف
الصلوة واختلفوا في معنى قوله اول ما عرض له قال صاحب الاجناس
معناه اول ما سهى في عمره وقال شمس الائمة السرخسي معناه ان السهو
ليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال فخر الاسلام راى في هذه الصلوة
وهما قريبان وان كان الثاني وهو ان يعرض له الشك كثيرا
فلا يخلو اما ان يكون له راى اولا فان كان بنى عليه وان لم يكن بنى
على الاقل وهذا لانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك احدكم
في صلاته انكم صلى فليستقبل الصلوة وروى انه عليه السلام قال من شك

في صلاته فليتحر الصواب وروى ان صلى الله عليه وسلم قال من شك في
صلاته فلا يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل ومعلوم ان التحري
فيق لا بد منه بين الادلة بهما امكن وقد امكن بحمل كل واحد
منهما على صورة من الصور المذكورة فيحمل الحديث الاول على الصورة
الاولى لان فيه الامر بالاستقبال وذلك يناسب الصورة الاولى
لعدم التكرار المفضي الى الحرج بتكرار الاستقبال ويحمل الثاني
على الثانية لان فيه الامر على التحري الذي هو طلب الاحرى والاحرى هو
ما يكون اكبر راية عليه وتعين الثالث للثالثة مقتضى الشك والامر
بالبناء على الاقل وقوله والاستقبال بالسلام اولى يتعلق باولى الصور
يعني اذا استانف والاستيناف بالسلام اولى لانه بالكلام او بمجرد النية
لانه راى السلام شرع محللا دون الكلام ومجرد النية لغو ما لم يتصل
بالعمل المقطوع وقوله وعند البناء على الاقل يتعلق باخرتها وبيان
ذلك ان الشك اذا وقع في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية عمل
بالتحري فان لم يقع تحريه على شيء بنى على الاقل فيجعلها اولى ثم
يقعد لجواز انها ثانيتها والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي
ركعة اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم ثانية ثم يقوم ويصلي
ركعة اخرى ويقعد لجواز انها رابعتها ثم يقوم ويصلي ركعة
اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم رابعة والقعدة فيها فرض
وذوات الثلاث على هذا القياس وان وقع الشك بعد الفراغ
من التشهد وبعد السلام حمل على انه اتم الصلوة حملا لامره على
الصلاح وهو الخروج منها على وجه التمام **باب صلوة المريض**
ذكر صلاة المريض عقيب سجود السهو لانهما من العوارض
السماوية ولاداعم موقعا لانه يتناول صلاة المريض والقصير
فكانت الحاجة الى بيانه امس فقدمه اذ العجز المريض بان يلحقه بالقيام

ضر صلى قاعدًا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن الحصين
صل قائمًا فان لم تستطع فقاعدًا فان لم تستطع فصل لجنب تومى
ايماء واذا كان قادرًا على بعض القيام دون تمامه قال ابو جعفر الهندوانى
يومر بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز فقد لان الطاعة بحسب الطاقة
وان قدر على القيام منكبًا قال شمس الائمة الحلوانى الصحيح انه يصلى قائمًا منكبًا
ولا يجزيه غير ذلك وكذلك لو قدر ان يعتمد على عصًا او كان له خادم لو
اشار اليه قدر على القيام فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء
يعنى قاعدًا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه
اى الايماء قام مقام الركوع والسجود واخذ حكمهما او لانه يرفع الى وجهه
شيئًا ليسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض
فاسجد الا فاومر براسك فان فعل ذلك فاما ان يخفض رأسه
للركوع والسجود او لا فان خفض جاز لوجود الايماء والا فلا لعدمه
فان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه
حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود حقيقة
الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضى لقوله يصلى المريض الحديث
واختلف فى معنى قوله عليه السلام فالله تعالى احق بقبول العذر منه
فمن لم يقل بالسقوط القضاء عند عدم القدرة على الايماء قال الحق
بقبول عذر المتاخير دون الاسقاط ومن قال بالسقوط عند ذلك
قال احق بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح وقوله لما روينا من قبل
اى من حديث عمران بن الحصين لا ان الاولى اى الرواية الاولى او الهيئة
او الفعل الاولى هى الاولى عندنا لانه لما تعارض حديث عمران بن الحصين
وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما الا ان ما ذكرنا
اولى لان المعقول معنا فان اشارة المستلقى يقع الى هو الكعبة
واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قومه ويراى بوقوع الاشارة
الى هو الكعبة تنادى الصلوة فان عجز عن الايماء برأسه اخر عنه وقوله

لما روينا

لما روينا من قبل اشارة تنادى الصلوة فان عجز عن الايماء برأسه الى
قوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاومر
برأسك اقتصر على الرأس فى موضع البيان ولو جاز غيره لبينه وقوله
ولا قياس على الرأس جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الابدال
بالراى بل بالقياس على الرأس وقوله هو الصحيح احتراز عن قول
من يقول يسقط عنه الصلوة اذا كان العجز اكثر من يوم وليلة وهو
اختيار فخر الاسلام وشيخ الاسلام وقاضى خان وغيرهم قال فى فتاوى
قاضى خان والاول اصح لان مجرد العقل لا يكفى لتوجه الخطاب قال
وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود قال زفر والشافعى
اذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لان
القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ادراك ركن اخر ولنا ان ركنية القيام
للتوسل به الى السجدة فانه بدونها غير مشروع عبادة بخلاف العكس
فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا بتخير والافضل هو الايماء
قاعدًا لانه اشبه بالسجود فان عند الايماء قاعدًا يصير رأسه اقرب
الى الارض من الايماء قائمًا فان قيل هذا تقليل على خلاف النقل لان
حديث عمران بن الحصين يدل على ان المصير الى القعود انما هو عند العجز
عن القيام والمفروض خلافه اجيب بانه محمول على ما اذا كان قادرًا
على الركوع والسجود حالة القيام بدليل انه ذكر الايماء فى حال
من يصلى على الجنب فدل على ان المراد بحالة القيام القدرة على
الاركان قوله واذا صلى يعنى بعض صلاته قائمًا ظاهر وقوله بناءً
على اختلافهم فى الاقتداء يعنى ان كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز بناء
اخر الصلاة على اولها هنا وما لا فلا ثم عند محمد لا يفنى القائم
بالقاعد فكذا لا يبنى فى حق نفسه وعندهما القائم يفنى بالقاعد
فكذا يبنى فى حق نفسه ونقوض بما اذا افتتح الصحيح التطوع قاعدًا
ثم بدا له ان يقوم فقام وصلى الباقى قائمًا اخراه بالاجماع وهذا

الاصل المذكور يقتضي ان لا يجوز على قول محمد واجيب بان تحريمة المريض
لم ينعقد للقيام لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم
يبن على ما انعقد له تحريمة المتطوع فقد انعقد للقيام ايضا لقدرته
عليه عنده فجاز بناؤه عليه لكونهما مستويين في تحريمه وقوله استانف
عندهم جميعا يعني العلماء الثلاثة فان لزفر فيه خلافا تقدم على ما مر
ان من اصله جواز اقتداء الراكع بالمومي وقوله ومن افتتح التطوع
قائما ثم اتى اي نعم لا باس بان يتوكأ اي يتكئ يعني ان من شرع في النفل
ثم اتكى فلا يخلو اما ان يكون بعذر او بغيره فان كان بعذر كالاعياء
لا باس به وان كان بغير عذر فقد اختلف المشايخ فيه فقيل يكره لانه
اساءة في الادب لانه ترك انه لم يجبر المتطوع في الابتداء بينه وبين القيام
كما خير بين القيام والقعود وقيل لا يكره عند ابي حنيفة لانه لو قعد
جاز عنده ويكره مع كون القعود منافيا للقيام فلانكا الذي لا ينافيه
يجوز ولا يكره ويكره عندهما لان القعود لا يجوز عندهما فيكون لا تكا
الذي هو فوقه جائزا مكروها وقوله وان قعد يعني بعد ما افتتح
قائما بغير عذر يكره بالاتفاق وتجوز الصلاة عنده وعندهما لا تجوز
وفي كلامه تسامح لان ما لا يجوز لا يوصف بالكراهة وقد قال يكره
بالاتفاق واجاب الامام حميد الدين الضرير بان المراد من هذا انه
لو صلى ركعة قائما ثم قعد في الثانية ليقرأ الاعياء ثم قام واتم الثانية
قائما فان هذه الصلاة جائزة مع صفة الكراهة وغير نظر لان قعوده
اذا كان لاعياء فذلك قعود بعذر والكلام ليس فيه بل بحيث لا يكون
مكروها وكذا ان ترك ذكر الاعياء والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين
على تقدير ان يثبت بالنقل ان ذلك مكروه بالاتفاق لا يجوز اطلاقه
على ما يجوز فهو اول المسئلة وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبله
هذا لو قعد بعذر وعنده من غير عذر من غير ذكر كراهة وكذا يخالف اطلاق
ما ذكره في باب النوافل ويجوز ان يقال ذكر في مبسوط شيخ الاسلام وجامع

اخرى

ابي قتادة الحبر انه لو قعد في النفل لا يكره عنده في الصحيح لان الابتداء
على هذا الوجه مشروع بلا كراهة فالبقاء اولى لان حكم البقاء
استسهل من حكم الابتداء فقوله في الصحيح يدل على ان ثم غير صحيح
فلا طلاق فهما وفي باب النوافل يكون على الصحيح وقوله يكره بلا
نفاق على غير الصحيح ولعل قوله بلا نفاق وقع سهوا من الكاتب
قال ومن صلى في السفينة قاعدا المصلي في السفينة اما
ان يكون عاجزا عن القيام اولا فان كان عاجزا جاز ان يصلي قاعدا
بلا نفاق وان لم يكن فاما ان تكون السفينة سائرة او راسية
فان كانت راسية لم تجز الصلوة قاعدا بلا نفاق وان كانت سائرة
جاز عند ابي حنيفة والقيام افضل وقالا لا يجوز وهو القياس لان
القيام مقدور عليه والمقدور عليه الاستحسان ان الغالب من
حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام والغالب كالمحقق الا ترى ان نوم المضطجع جعل حدثا لان الغالب من
حاله ان يخرج منه شيء لزوال الاستمساك الا ان القيام افضل
لبعده عن شبهة الخلاف وينبغي ان يتوجه الى القبلة كيفما دارت السفينة سواء كان عند الافتتاح او في خلال الصلاة لان
التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر والخروج افضل ان امكنه لانه
اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة على بيننا فانها اذا كانت راسية
لم تجزه القعود بلا نفاق وهو المراد بقوله والمربوطة
كالشط وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم بانه ايضا على
الخلاف والموثوق بالملجر في لجة البحر وهي تضطرب فيل يحتمل
وجهين والاصح ان الريح ان كانت تحركها تحريكا شديدا فهي
كالسائرة والا فهي كالراسية ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها
قضى وان زاد على ذلك لم يقض والقياس ان لا يكون عليه القضاء
اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل وهو قول الشافعي لتحقق

نهاية ذاهبة

المريض بعارض سماوي كالسهو الحقها للمباسبة بها فاخر بجود
التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه فان
قيل كان الواجب ان يقول بسجود التلاوة والسماع لان
السماع سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا
للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به
وشرطها الطهارة عن الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر
العورة وركنها وضع الجبهة على الارض ووضعها الوجود
عندنا وهو اضعها ما ذكر في الكتاب اربع عشرة في آخر
الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والاولى من
الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة
والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو
المعتمد والشافعي وافقنا في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان
وليس في ص سجدة وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله ان كنتم
اياه تعبدون والمصنف احترز بقوله والسجدة الثانية في الحج
للصلاة عندنا وبقوله عند قوله وهم لا يسأمون وبذكر ص
عن مذهب احمد الشافعي على ان في الحج سجدتين بحديث عقبة بن
عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين
من لم يسجدهما لم يقرأهما ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر
فالاسجدة التلاوة في الحج هي الاولى والثانية سجدة الصلوة و
يعضده قرانها بالركوع في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا و
اسجدوا وتاويل ما روي فضلت بسجدتين احدهما سجدة التلاوة
والثانية سجدة الصلوة واستدل الشافعي على ان السجدة في ص سجدة
شكر بما روي انه عليه السلام تلى في خطبته سورة ص فتشزن الناس
اي تهيأ للسجود فقال انما هي توبة نبي ولكنه قال عليه السلام
سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة

العجز فاشبه الجنون ووجه الاستحسان ما روي ان عليا اغمي عليه
في اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه في ثلاثة ايام فلم
يقض شيا والفقه فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والاكثر ان يزيد على يوم وليلة
لانه يدخل في حد التكرار وقوله والجنون كالاغماء جواب عن قياس
الاغماء على الجنون على زعم ان الجنون اذا استغرق وقتا كاملا
اسقط القضاء ووجهه ان الجنون كالاغماء ان كان اكثر من يوم
وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكر ابو سليمان وقد نقض عليه
في نوادر الصلوة وقوله بخلاف النوم متعلق بقوله وان كان
اكثر من ذلك لم يقض يعني ان النوم وان زاد على يوم وليلة لا
يسقط القضاء لان امتداده الى اكثر الحد نادر لا عبرة به فالحق
المحدود منه بالقاصر وقوله ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات
فاذا ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابي يوسف من حيث الساعات
وهي رواية عن ابي حنيفة وعند محمد تعتبر من حيث الصلوة مالم
تصر الصلوة ستا لانها تسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وانما يظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه عند الصحوة
ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من
حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول ابي يوسف وعلى قول محمد يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم تزد على خمس والمذكور في الكتاب من
كون الاختلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد هو المذكور
في اصول فخر الاسلام ومبسوط شيخ الاسلام لمحمد ان التكرار يتحقق
اي بفوات ست صلوات وهو المقتضى الى الحرج المسقط للقضاء
فيكون الاعتبار به وقوله هو المأثور عن علي وابن عمر اي الاعتبار
من حيث الساعات هو المأثور **باب سجود التلاوة** كان من
حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما

كان صلاة

تلاوة اذ ما من عبارة تأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر وقد روى
انه عليه السلام سجدها في خطبته فدل على انها سجدة تلاوة حيث قطع
الخطبة لها ولئن سلمنا انه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليما لجواز
تاخيرها وقد روى ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى
النايم كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجد القلم
والقلم فقال عليه السلام نجى حوتي عالم من الدواة والقلم فامر حتى
تليت في مجلسه وسجدها مع اصحابه وقوله وهو المأخوذ للاحتياط
لانها ان كانت عند الاية الثانية لم يجز تاخيرها وان كانت عند الاولى
جاز تاخيرها والاية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين
قال والسجدة واجبة هذا بيان صفتها ذهب الشافعي الى ان السجدة
في هذه المواضع سنة لما روى ان زيد بن ثابت قرا سورة النجم بين
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجدها ولا سجدها النبي صلى
الله عليه وسلم فدل على انها لم تكن واجبة وقلنا هي واجبة على التالي
والسامع قصد سماع القران او لم يقصدوا انما قيدنا بهذا لان في بعض
لفظ الاثار السجدة على من جلس لها وفيها ما ان من لم يجلس لها
فلست عليه فيفيد بذلك دفعا لذلك والدليل على وجوبها قوله
صلى الله عليه وسلم السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها
وعلى كلمة اتجاب وهواى الحديث غير مقيد بالقصد واعترض
بانها لو كانت واجبة لما ادیت في سجدة الصلاة وركوعها ولما ناد
حملت ولما ادیت بالايماء من راكب يقدر على النزول واجيب بان اداها
في ضمن شيء لا ينافي وجوبها كالمشي الى الجمعة ينادى
بالمشي الى التجارة وانما جاز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع
والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة وجواز ادائها بالايماء حيث قرأها
راكبا لانه اداها كما وجبت فان تلاوة على الدابة شروع فيما تجب به
السجدة فكان كالشروع على الدابة في التطوع والجواب عن حديث

زيدان

زيدان الاحتجاج به انما يتم اذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم لم يسجد تلك
السجدة حتى خرج من الدنيا فانا لم نقل بوجوبها على الفور فيجوز
ان يكون سجودها في وقت اخر واعلم ان صاحب النهاية قال بجعل
هذا اللفظ يعني قوله السجدة على من سمعها الحديث في سائر النسخ
من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من الفاظ
الصحابة لا من الحديث واقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب
المذكورة فلو لا انه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله
اعظم ديانة من ان يتوهم به ذلك قوله وان تلى الامام السجدة ظاهر
وقوله لان السبب قد تقرر ولا مانع وكلما تقرر مقتضيه وانتفى
مانعه تحقق لا محالة بخلاف حالة الصلاة فان المانع موجود لانه يؤدي
الى خلاف موضع الامامة ان يسجد التالي اولا ويتابعه الامام لانقلاب المتبوع
تابعا والتابع متبوعا والتلاوة ان يجد الامام اولا ويتابعه التالي
فان التالي امام السامع فيجب ان يتقدم سجود التالي قال عليه السلام
للتالي كنت اماما لو سجدت سجدنا فان قيل هذه ابيت بقسمة حاصل لجواز
ان يسجد التالي دون الامام او بالعكس فالجواب ان في ذلك
مخالفة الامام وهي مفسدة فلم يذكرها لكون ذلك مفروغا عنه
في عدم الجواز ولما ان المقتدي محجور عن القراءة لان المحجور هو الممنوع
عن التصرف على وجه يظهر فبذلك التصرف على من جهة غيره والمقتدي
بهذه الصفة لانه ممنوع عن القراءة والقراءة تنفذ على من جهة امامه
قال عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وكل من هو
محجور كان حكم تصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا
يثبت وقوله بخلاف الحائض جواب عما يقال المقتدي قد يكون ممنوعا
عن القراءة كالحائض والجنب والسجدة تجب على من سمعها فكذا على
من سمع المقتدي ووجهه انهما منهيان عن القراءة والتصرفان المنهي
عنهما ينعقد لحكمها الماعرف من اصلنا ان النهي عن الافعال الشرعية

لا يعدم المشروعية فاذا اختلج في ذهنك ان القراءة فعل حسي فالنهي
عنه يعدم المشروعية فعليك بتقريرنا في تقريرنا نجد ما لم يسبق
اليه فان قيل لو كان كذلك لوجبت على الحائض بتلاوتها وسماعها
لكنها لا تجب اجاب بما معناه انما لم يجب عليها لانعدام اهليتها الصلاة
وذلك لان السجدة ركن من الصلوة والحائض لا يلزمها الصلاة مع
تقرر السبب فلا يلزمها السجدة ايضا بخلاف الجنب فان الصلاة تلزمه
فكذلك السجدة وقوله ولو سمعها رجل خارج الصلاة سجدها يعني
بالاتفاق وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه على الاختلاف
لا يسجدها عندهما ويسجد عند محمد وجه الصحيح ما ذكرنا ان المجنون في
حقهم لان علة المجنون الاقتداء وهو مختص بهما فلا يعدوهما وردتان
المقتدي اما ان يكون مجبورا اولا والاول مستلزم شمول العدم و
الثاني شمول الوجوب والجواب انه مجبور بالشبهة الى من وجد
في حقه علة المجبور غير مجبور بالشبهة الى من لم توجد وهو الخارج وان
سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في
الصلاة لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من
افعال الصلوة لان افعال الصلوة الى ان يكون فرضا او سنة وهذا
السماع ليس بشيء من ذلك وما ليس من افعال الصلوة لا يجوز ان
يوتى به فيها لانهم يسجدونها بعدها لتحقق سببها وهو السماع
ممن ليس بمجبور ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم ولم تفسد صلاتهم
في ظاهر الرواية اما عدم الجواز فلانه اي لان هذا السجود ناقص
لكان النهي وهو منع الشرع عن ادخال ما ليس من افعال الصلوة فيها
فلا يتادى به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمجبور
فان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وقد بانا لا نسلم انها وجبت كاملة
فانها وجبت في وقت كان خلط غير افعال الصلوة بافعالها حراما
وكانت كالعصر وقت الاصفرار وجبت ناقصة فتادى ناقصة والجواب

ان الوقت

ان الوقت لو كان سببا لها كان الامر كما ذكرت لكنه ليس كذلك
بل سببه ما ذكرنا ولا يعلق له بالوقت واعادوها التقرر سببها
وهو ما ذكرنا واما عدم فساد الصلوة فلان الفساد انما يكون
بتركها او باتيان ما ينقضها ولم يتركوها وما اتوا بما ينقضها
لان مجرد السجدة لا ينافي حرام الصلوة لانها في ذاتها من افعال
الصلوة وذكر في النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس
منها وقيل ما ذكر في النوادر قول محمد وهو جواب القياس وما
ذكرهما قولهما وهو جواب الاستحسان بنا على ان زيادة ما دون
الركعة لا يفسدها وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها وهذا
الاختلاف بنا على اختلافهم في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة
عبادة مقصودة وهذا حكم بان سجدة الشكر مسنونة فتفسد
بشروعه فواجب قبل اكمال فرضه وعند ابي حنيفة واحد الروايتين
عن ابي يوسف انها غير مسنونة السجدة الواحدة بمنزلة
الركوع في كونها ركنا من اركان الصلوة غير مستقلة عبادة فان
قراها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه فانما
ان يدخل بعد ما سجدها الامام او قبله فان كان الاول لم يكن
عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها اي السجدة بادراك تلك الركعة
وهذا يشير الى انه لو ادرك الامام في الركعة الاخرى لم يصر مدركا
للسجدة فينبغي ان يسجدها خارج الصلوة لانه لما لم يدرك الركعة لم يكن
مدركا للقراءة ولا يتعلق بها من السجدة وقال الامام العتابي واشار
في بعض النسخ الى انما تسقط عنه لانها صارت صلاته وطوله بالقرب
بين هذا وبين ما اذا ادرك الامام في ركوع صلاة العيدين فان
عليه ان ياتي بالتكبيرات ولم يصر مدركا لها بادراك الركعة في الركوع
واجيب بان الادراك الحقيقي ممكن لان ما هو من جنسها وهو تكبير
الركوع يوتى به حاله الركوع فلحقها بتكبيرات العيد واذا كان الادراك

الحقيقي ممكنا لا يصار الى الادراك الحكمي بخلاف سجدة التلاوة فانه ليس
من جنسها ما يوتى به في حالة الركوع ليكون حقيقة الادراك ممكنة فيصير
الى الحكمي وان كان الثاني يسجدها معه لانه لو لم يسجد معه باز اخفاها
الامام سجدها معه فهنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق
التسبب وهو التلاوة ممن ليس بمحجور عليه او السماع من تلاوة صحيحة
على اختلاف المشايخ قيل ينبغي ان لا يسجد لان السجود ان التلاوة
هي التسبب في حق السامع ايضا وكانت في الصلوة فكانت السجدة صلوتية
فلا يقضي خارجها واجيب بانهم لما اختلفوا في كون التلاوة سببا
في حقه او السماع وجب السجدة احتياطا لانا ان نظرنا الى التلاوة
لا يلزمه السجدة وان نظرنا الى السماع يلزمه خارج الصلاة
فامرنا بها خارجها احتياطا وقوله وكل سجدة وجبت في الصلوة
فلم يسجدها فيها لم يقض خارج الصلوة ضابط كل ما ينجبر على
الفروع الداخلة تحته ودليله ما ذكر بقوله لانها صلاتية ومعنى
الصلاتية ان تكون التلاوة الموجبة لها من افعال الصلاة
ولها مزية الصلاة فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا وفيه بحث من اوجه الاول ما قيل هذا الكلي منقوض
بما اذا سمعوا وهم في الصلاة ممن ليس معهم في الصلوة فانها سجدة
وجبت في الصلاة وليس يجدونها بعدها كما تقدم والثاني ما قيل
ان قوله فلم يسجدها فيها غير متصور لانها تودى بسجدة الصلاة
وان لم ينو والثالث ما قيل انا لا نسلم تحقق في التسبب فالصواب
صلوتية واجيب عن الاول بان تقديره وكل سجدة صلاتية وفي
في الصلاة وفيه نظر لان قوله وجبت في الصلاة اما ان يكون صفة
موضحة وما ثم ما يميزه عنها لان كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة
او صفة كاشفة وعاد السؤال او غيرها من التاكيد والمدح والذم
والمقام لا يقتضيه فالصواب ان يقال تقديره وكل سجدة عن تلاوة

وجبت في الصلاة اي ثبت وعن الثاني بان سجدة التلاوة انما
تتادى بسجدة الصلاة اذا قرأ اية السجدة وسجدها اذا لم
يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث اياتٍ وركع وسجد للصلاة
ينوي بها سجدة التلاوة فلم تجز لانها صارت دينا عليه
بفوات وقتها فلا يتادى في ضمن الغير ورد بان وقتها موسع
فمتى سجد كان اداء الا اقضاء واجيب بانه ذلك عند محمد وفي رواية
عن ابي حنيفة وعند ابي يوسف وفي رواية عن ابي حنيفة ان وقتها
على الفور لا التراخي فيجوز ان يكون المصنف اختار ذلك و
عن الثالث بانه خطا مستعمل وهو عند الفقهاء خير من
صواب نادر قال ومن تلا سجدة فلم يسجدها
هذا البيان التداخل في سجدة التلاوة اي من تلا اية سجدة
خارج الصلاة ولم يسجدها حتى دخل في الصلوة فاعادها اي
تلاوة تلك الاية ولم يتبدل مجلس الصلوة عن مجلس التلاوة
وسجد في الصلوة اجزاته السجدة التي سجدها عن التلاوتين
لان الثانية لكونها صلاتية اقوى فاستتبعت الاولى وفي
النوادر يسجد سجدة اخرى بعد الفراغ من الصلوة لان الصلاة
ان كانت اقوى فللاولى ايضا قوة السبق فاستويا فلا يكون
احديهما اولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية ان للثانية
بعد التساوي قوة اخرى وهو الاتصال بالمقصود اي اتصال
التلاوة بما هو المقصود اي الحكم وهو السجود فترجحت بها
واستتبعت وعورض بان الخلاف الاولى بالثانية خلاف موضوع
التداخل لان السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقا بلا
حق واجيب بان السابق قد يكون نسيا اذا كان اللاحق
اقوى كالسنة قبل الفريضة وقوله وان تلاها يعني خارج

164

الصلاة فسجد ثم دخل في الصلاة فتلاها الى تلك الاية وجب عليه ان يسجد لها لان الثانية هي المستتبعة لما قلنا انها لكونها صلاتية اقوى واذا كانت مستتبعة لاوجد الحاقها اى السجدة المفعولة بالاولى اى التلاوة الأولى لانها اذا لحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية وذلك يودى الى سبق الحكم قبل السبب فتبين ان التداخل في هذه الصورة متعذر فيجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية واياك ان ترضم الحاقها الى التلاوة الثانية كما فعله بعض الشارحين واعترض على المصنف بانه فاسد فتامل وفيه بحث وهو ان الصلاتية انما ترجحت في المسئلة الاولى باتصال المقصود وهو هنا مع الاولى السبق والاتصال بالمقصود ومع الثانية كونها صلاتية فقط فاني يستتبعها ويمكن ان يجاب عنه بان المصير الى الاتصال انما كان على وجه التنزل من المصنف ولا فكونها صلاتية اقوى من السبق فلا يسأوبه السبق لانا نرى انه اذا اتفقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبا لنظر الى ذلك يتم الدليل قال ومن كرر تلاوة سجدة واحدة ذكر مسئلة وبين التداخل وقال والاصل ان مبنى السجدة على التداخل بمعنى ان الاستحسان والقياس ان يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد او لم تكن لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر السبب وجه الاستحسان ما ذكره بقوله دفعا للحرج وذلك ان المسلمين محتاجون الى تعليم القرآن وتعلمه وذلك يحتاج الى التكرار فالتزام التكرار في السجدة مفض الى الحرج لا محالة والحرج مدفوع وقد صح ان جبريل صلوات الله عليه كان ينزل باية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويأمره وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم سجد لها مرة واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج ثم التداخل اما ان

يكون

يكون في السبب او في الحكم والاول يوجب العبادات الاول ويالعقوبات الثاني وذلك لان التداخل اذا كان في الحكم دون السبب كانت الاسباب باقية على تعدد ما يلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدونها وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب فيها لكون جميعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكم اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس واما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل في درئها فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه فانه هو الموصوف بشيوع العفو وكمال الكرم وغير ذلك تظهر فيما اذا تلا اية سجدة في مكان فسجدها ثم تلاها فيه مرات فانه تكفيه تلك السجدة المفعولة اولا ولو لم يكن التداخل لكان التلاوة التي بعد السجدة سببا وحكمه قد تقدم وذلك لا يجوز وقوله وامكان التداخل اى لامكان الشرعي بيان لدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات الا ترى ان شطري الصلوة يجمعهما المجلس وان تفرقا بالاقوال فاذا اختلف عاد الحكم الى اصله وهو وجوب التكرار لعدم الجامع فان قيل ما بال الجامع لم يجمع بين الايات في مجلس كما جمع بين المرات فيه قلنا لعدم الحرج فان ايات السجدة محصورة والغالب عدم تلاوة الجميع في مجلس بخلاف التكرار للتعليم فانه ليس بمحصور وتتفق في مجلس ثم اختلاف المجلس انما يكون بالذهاب عنه بعيدا قال ومحل ان كان مشى نحو ما من عرض المسجد وطوله فهو قريب وقيل ان مشى خطوتين او ثلاثا فهو قريب وان كان اكثر من ذلك فهو بعيد ولا يختلف بحرد القيام لانه مسخن في الاتيان بالسجدة لان الحزور الوارد في القرآن سقوط من القيام بخلاف المستحزر فان خيارها يبطل بحرد القيام لكونه دليل الاعراض فان من حرير امر وهو قائم يقعد لكون القعود

اجمع للراى فاذا قامت دل على الاعراض والخيار يبطل بالاعراض صريحا
ودلالة وفى تسديد الثوب يتكرر الوجوب وكلامه واضح وقال
صاحب النهاية وهذا اللفظ يعنى قوله وفى المتنفل من غصن الى
غصن كذلك فى الاصح وكذلك فى الدراية يدل على ان اختلاف
المشايخ فى المتنفل من غصن الى غصن وفى الدراية لا فى تسديد
الثوب لانه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواز التالى بالكر
الاصح وليس بواضح لجواز ان يكون قوله فى الاصح متعلقا بالمسئلتين
جميعا وقوله للاحتياط يجوز ان يكون وجه الاصح فى الصور
الثلاثة المذكورة ووجهه انه بالنظر الى اتحاد العمل واتحاد اسم
المجلس فلا يتبدل المجلس ولا يتكرر الوجوب وبالنظر الى حقيقة
اختلاف المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار للاحتياط وقوله ولو
تبدل مجلس التالى واضح وقوله على ما قبل يعنى به قول فخر الاسلام ان
مجلس التالى اذا تكرر دون السامع يتكرر الوجوب على السامع فان الحكم
يضاف الى السبب وكانه اختار ان السبب هو التلاوة والاصح انه لا تتكرر
الوجوب على السامع لما قلنا يعنى ان السبب فى حقه اسماع وكان
مجلسه متحدا وهو قول الاسبيجابى قيل وعليه الفتوى ومن اراد السجود
كبر ولم يرفع يديه ويسجد ثم كبر ورفع راسه اعتبارا بسجدة ص وفى قوله الصلاة
اعتبارا بسجدة الصلاة اشارة الى ان التكبير فيها سنة كما فى المشية
وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن مذهب الشافعى فان صفتها عنده ان
يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم ولم
يذكر ما ذا يقوله فى السجود فقيل يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد
ربنا المفعول والاصح ان يقول فيها ما يقول فى سجدة الصلاة وان لم
يذكر شيأ لبيضه لانها لا تكون اقوى من سجدة الصلاة ولو لم يذكر فيها
شيأ جاز فكذلك هذه وقوله ولا تشهد عليه ولا سلام نفى لقول بعض صحاب
الشافعى

الشافعى الذين لم ياخذوا بقوله وقالوا ان فيها تشهدا وسلاما
وقوله لان ذلك اى التشهد والسلام للتحلل وهو يبتدئ
سبق القرمية وهى معدومة فان قيل لا نسلم انها معدومة لانه
قال كبر والتكبير للتحريم بالنص اجيب بانه ليس كل تكبير للتحريم
الا ترى تكبير السجود فانه ليس للتحريم وهذه السجدة لما اشتبهت
بسجدة الصلوة سن فيها التكبير للمشابهة وقوله لا يشبه
الاستكبار فيمتنع الاستكبار حرام لانه كفر فيكون ما يشبهه مكروها
وقوله شفقة على السامعين قال فى المحيط ان كان التالى وحده
يقرا كيف شاء من جهر واخفاء وان كان معه جماعة قال
مشايخنا ان كان القوم متاهبين للسجود ويقع فى قلبه انه لا
يشق عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقرا جهرا حتى يسجد القوم معه لان
فى هذا حفظا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين او وقع فى قلبه انه
يشق عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقراها فى نفسه ولا يجهر تحرزا
عن تاثيم المسلم وذلك مندوب اليه

باب صلاة المسافر

لما كان
السفر من العوارض المكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة
لان التلاوة ايضا كذلك ويؤخر عنها لانها عبادة دونه والسفر فى
اللغة قطع المسافة وليس يراد ههنا بل المراد قطع خاص وهو ان
تتغير به الاحكام فقيد بذلك وذكر القصد وهو الارادة الجازمة
المقارنة لما عزم لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة ايام لا يصير
مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك فكان المعتبر
فى حق تغير الاحكام اجتماعهما فان قيل الاقامة ثبتت بمجرد النية
فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك اجيب بان السفر فعل ومجرد
القصد لا يكفى فيه والاقامة ترك وهو يحصل بمجرد ها وسيجى نظير
فى كتاب الزكاة فى العبد للخدمة ينوى ان يكون للتجارة و
عكسه ان شاء الله تعالى والاحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلوة

966

واباحة الفطر وامتداد مدة المسح الى ثلاثة ايام وسقوط
وجوب الجمعة والعيدين والاضحية وحرمة الخروج على
الحرة بغير محرم فان قيل كما ان القصد لا يدمة للتغير فكذلك
بحاوزة بيوت مصر ولم يذكره اجيب بانه بصدد بيان التعريف
السفر وما ذكر ثم من شرط تغييره وسنذكره وقوله سير
الابل بالنصب بدل عن قوله مسيرة ثلاثة ايام وقوله عم
الرخصة الجلس ومن ضرورة عموم التقدير معناه ان الالف
واللام في قوله والمسافر للجنس لعدم معهود فيكون الرخصة
وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك
يستلزم ان يكون التقدير بثلاثة ايام ايضا عاما بالنسبة الى ذلك
والا لكان نقيضه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة ايام
وليا لبها ويلزم الكذب المحال على الشارع اذ كان الجملة خبرية معنى
ايضا او عدم الامتثال للامر اذ كانت طلبية وذلك لا يجوز واعترض
بوجهين احدهما ان هذا انما يلزم ان لو كان ثلاثة ايام ظرفا لمسح
ولم لا يجوز ان يكون ظرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر
ثلاثة ايام وليا لبها يمسح وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه
فيجوز ان يكون المسافر يوما وليلة او اقل يمسح بدليل اخر وهو ما روى
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في
ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان والثاني انه متروك الظاهر لان
الظاهر يقتضي استيفاء مدة ثلاثة ايام وليا لبها وذلك ليس بشرط بالاتفاق
والجواب عن الاول ان راوي الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف
عند الفقهاء جدا حتى كان سفيان يريد به بالكذب فبقي القول بالمسح
للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل سلمناه لكن لا يجوز ان يكون ثلاثة ايام
ظرفا للمسافر والا لكان في قوله يمسح المقيم والمسافر كذلك فكما حكم المقيم
والمسافر في مدة المسح واحد في بعض الصور وفي ذلك التسوية بين حكم

الواحد

الراحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع وعن الثاني بان التزول
للاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل السفر تيسيرا وقد ابو يوسف
وهو رواية المعلى عنه بيوم وليلة والاكثر اليوم الثالث لان الانسان
قد يسافر مسيرة ثلاثة ايام فيعجل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة
ولا يعتد بذلك والشافعي قدره في قول بيوم وليلة وربما يستدل
على ذلك بحديث عبد الوهاب وكفى بالسنة يعني ما روينا حجة
عليهما وقوله وهو قريب من الاول اي التقدير بثلاث مراحل
قريب الى التقدير بثلاثة ايام لان المعتاد في السير في كل يوم مرحلة
خصوصا في اقصر ايام السنة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول
عامة المشايخ فانهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فقال بعضهم
احد وعشرون فرسخا وقال آخرون ثمانية عشر وآخرون خمسة
عشر وقوله ولا يعتبر السير في الماء يعني اذا كان لموضع طريقان
احدهما في الماء يقطع بثلاثة ايام وليا لبها اذا كانت الريح هادية
والثاني في البر يقطع بيوم او يومين لا يعتبر احدهما بالآخر فان
ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى طريق البر اتم ولو انعكس
الحكم وان المعتبر في البحر ما يليق بحاله يعتبر السير فيه ثلاثة ايام
وليا لبها بعد ان كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عاصفة كما في الجمل
فانه يعتبر ثلاثة ايام وليا لبها في السير فيه وان كانت تلك المسافة
في السهل يقطع بما دونها قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان
القصر في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وربما عبر بعض المشايخ
عنه بالعزيمة ورخصة عند الشافعي اي رخصة ترفيه فرضه عندنا
ركعتان لا يزيد عليهما وعنده فرضه الاربع واعتبره بالصوم فقال
هذه رخصة شرعت للمسافر فيخير فيها كما يخير في الصوم ولنا
ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يتم على تركه وهذه آية النافلة وهو
ظاهر وقوله بخلاف الصوم جواب عن قياس الخصم فان الصوم

167

يقضي يعني ان ترك الشئ بلا بدل واثم علامة كونه نافلة وماذكرتم تركه
ببدل وهو القضا فلا يرد علينا وفيه بحث من وجهين احدهما ان هذا
تعليل في مقابلة النص لان الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة والغظة لا جناح تذكر الاباحة دون الوجوب ولان التيمم
سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه والثاني انا لا نقر
لو لم يرجع ليس عليه قضاء ولا اثم واذا رجع كان فرضا فلم يكن ما ذكرتم ايه
النافلة والجواب عن الاول ان النص مشترك الالزام اما الاية فلان
الله تعالى قال ان تقصروا من الصلوة ان خفتم علق القصر بالخوف وهو ليس
بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ولا بد من اعماله فكان متعلقا بقصر
الاوصاف من ترك القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء
لخوف عدو او غيره وعندنا قصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود
او ترك الركوع والسجود عند الخوف مشروع لا واجب واما الحديث فلان
التصدق بما لا يحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق
والقصاص اسقاط محض لا يرتد بالرد فلان يكون من مفترض الطاعة
اولى وعن الثاني بانهما اتما مكة صار مستطيعا فيفترض عليه وبالجملة
بتركها كالاغنياء وقوله وان صلى اربعا ظاهر وقوله وان لم يقعد
قدرها الى قدر قعدة التشهد بطلت صلاته لاختلاط النافلة بها
قبل اكمال اركانها لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها قبل احتراز صلاة
المسافر الى القراءة كاحتياجها الى القعدة واذا لم يقرأ في الركعتين وقام
الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ في الاخريين جازت صلاته عندهما خلافا
لمحمد فكيف يبطل بترك القعدة وليجب بان كلامنا فيما اذا لم يقعد في الاولى
واتم اربعا من غير نية الاقامة ليكون فيه اختلاط النافلة بالفرض
قبل اكمالها وفيما ذكرتم ليس كذلك فانه اذا نوى الاقامة صار فرضه اربعا
وصار قرائته في الاخريين قراءة في الاوليين والقعدة الاولى لم يسقط فرضا
وانما يصير مسافرا بقصر الصلاة اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي

يخرج

يخرج منه وان كان في غيره من الجوانب بيوت لان السفر سبب الاقامة والشئ
اذا تعلق بشئ تعلق شئ بشئ وحكم الاقامة وهو الاتمام لما تعلق بهذا
الموضع تعلق حكم السفر بما جاوزه عندهما خلافا لابي يوسف على رواية انه خرج من
المصر يريد السفر فحان وقت الصلاة فاتمها ثم نظر الى خص امامه وقال
لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والخص بيت من قصب واختلفوا في قدر الافقاء
من المصر قال الامام الثرنباشي الاشبه ان يكون قدر غلوة واعترض بان
صلاة الجمعة والعيدين تجوز اقامتها في هذا المقدار من المصر وهي
لا تقام الا في المصر فان كان هذا الموضع من المصر كيف جاز القصر وان
لم يكن منه كيف جازت هذه الصلوة واجيب بان فناء المصر انما يكون منه
فيما كان من حوائج اهله وقصر الصلوة ليس منها ولا يزال على حكم
السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر يوما فصاعدا وقوله
او اكثر ايوان نوى اقل من ذلك قصر عندنا وقال الشافعي
في قول اذا نوى اقامة اربعة ايام صار مقيما وفي قول اخر صار
مقيما وان لم ينو واحتج للاول بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة علق القصر بالضرب
في الارض ومن نوى الاقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشرط عدم
عند عدم الا ترى كنا ما دون ذلك بدليل الاجماع والثاني في قول
عثمان من اقام اربعا اتم ولم يذكر النية ولان يصح لان ترك الضرب
يحصل بنية ثلاثة ايام ايضا والاجماع على عدم جوازها في الاربع
كالاجماع على عادونها ذكره الطحاوي وقد روي عن عثمان خلاف
ذلك ايضا فلا يكون حجة ولنا ما ذكرنا انه لابد من اعتبار مدة لان
السفر يجامعه اللبث فقدناها بمدة الظهر لانهما مدتان وجبتا
فان مدة الظهر توجب اعادة ما سقط بالحيض والاقامة توجب
اعادة ما سقط بالسفر فكما قدرنا في مدة الظهر بخمسة عشر يوما
فكذلك يقدر في مدة الاقامة وهذا قدرنا ادنى مدة الحيض

168

والسفر بثلاثة ايام لكونهما مسقطتان وهو اى التقدير بمدة الظهر
ما نور روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا اذا دخلت بلدة
وانت مسافر وفى عزمك ان تقيم بها خمسة عشر يوما فاتم الصلاة
وان كنت لا تدرى متى تظعن فاقصر والاثر فى مثله من المقدرات
الشرعية كالخبر المروى عن رسول الله عليه وسلم لان العقل لا يهتدى
الى ذلك وحاشاهم عن الجزاف وكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة
لا يقال كلامه متناقض لانه اعتبرها اولا بمدة الظهر وذلك
زائد فيه ثم قال والاثر فى مثله بيخ مما لا يعقل من المقدرات كالخبر
لان ذلك اظهار معنى يعرف بثبوت اصله بالاثر لا ان يثبت ذلك بالرأى
لانه لا مدخل له فيه وقوله وهو الظاهر اى الظاهر من الرواية
احترازا عما روى عن ابى يوسف ان الرعاة اذا نزلوا موضعا كثيرا
كلا والماء ونوى واقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم
تلك المدة صاروا مقيمين وكذلك اهل الاخبية وقى الوانية الاقامة
فى مفازة المذكورة اذا سار ثلاثة ايام بنية السفر فاما قبل ذلك
فتصح لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض
لا ابتداء علة واذا سار ثلاثة ايام ثم نوى كان ابتداء ايجاب فلا يصح
الا فى محله ذكره شيخ الاسلام فى اصوله فى العوارض المكتسبة وقوله
ولو دخل مصرا واخ واذ بجان صحح بفتح الهمزة والراء وسكون الذال
المعجمة وقوله وعن جماعة مثل ذلك روى عن سعد ابن ابى وقاص
انه اقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر وكذلك علقمة بن
قيس اقام بجوارزم سنتين كان يقصر الصلاة وكذلك روى عن ابن عباس
لا يقال هذا مخالف لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض على ما مر من التقدير
لان المراد به قصر الصفات كما تقدم وقوله واذا دخل العسكر ارض
الحرب حاصره انه ان نيتهم لم يصادف محلها لان محلها هو ما يكون
محل قرار ليس الا وهذا دار بين القرار والقرار كما ذكر فى الكتاب فلم يكن

دار اقامة

دار اقامة ويضده ما روى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة وقوله وكذا اذا حاصروا اهل
البغى فى دار الاسلام انما ذكره وكان يعلم حكم اهل الحرب لدفع ما عسى
يتوهم ان نية الاقامة فى دار الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار
الاسلام وكانت كالمفازة بخلاف مدينة اهل البغى لانها فى ديار اهل
الاسلام وكان ينبغى ان يصح النية وكذا اذا حاصروهم فى البحر فقال
لان حالهم مبطل عزيمتهم ليشير الى ان المحل وان كان صالحا للنية
لكن ثم ما نعا اخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا
فلا يكون نيتهم مستقرة وهذا التعليل يدل على ان قوله فى غير مصر
وقوله فى البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة اهل البغى وحاصروهم
فى الميناء لم تصح نيتهم ايضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود
لا يقيمون فيها وقوله فى الوجيز اى فى محاصرة اهل الحرب واهل
البغى وقوله لانه موضع اقامة اى بيوت المدر وذكر الصميرى لان الخبر
مذكر وفرق ابو يوسف بين الابنية والاخبية بان موضع الاقامة
والقرار هو الابنية دون الاخبية ونية الاقامة من اهل الكلا وهم
اهل الاخبية مختلف فيها فمنهم من يقول لا تصح ابدا لانهم ليسوا فى
موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون بروى ذلك عن ابى يوسف لان
الاقامة للرأس والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال الى مكان
بينه وبينه مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما ينتقلون من
ما الى ما ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين ابدا قال وان اقتدى
المسافر بالمقيم بين هنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وعكسه
والاول يجوز اذا كان فى الوقت ولا يجوز بعد خروجه والثانى يجوز
فى الوقت وبعد خروجه وعلى هذا اذا اقتدى مسافر بمقيم فى الوقت
اتم صلاته ابدا لانه التزم المتابعة لمن فرضه الاربع ومن التزم المتابعة
لمن فرضه الاربع يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة

169

فان قيل على اعتبار فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليله بعد
ذلك بقوله لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت قلت ذلك تعليل
للمقيس عليه ومعناه ان الجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب
فان المغير في الاول هو الاقتداء وقد اتصل بالسبب وهو الوقت
كما ان المغير في الثاني هو نية الاقامة وقد اتصل بالسبب وان اقتدى به
فيه لم يجز لعدم اتصال المغير كما اذا نوى الاقامة بعد الوقت وانما قال
وان دخل معه في فائتة ولم يقل وان اقتدى به في غير الوقت للاشارة عليه
ما اذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فانها لم
تفسد وقد وجد الاقتداء بعد لان الامام لزمه بالشروع مع الامام
في الوقت فالتحق بغيره من المقيمين واعترض بان المتابعة لو استدامت
الامام لوجب على مسافر اقتدى به مقيم فاحدث المسافر واستخلف المقيم
ان يتم صلاته اربعا لانه صار متابعا للمقيم وليس كذلك فان فرضه
لا يتغير واجيب بان الاعتبار في ذلك للابتداء والمسافر كان فيه متبوعا
لا تابعا وقوله فيكون اقتداء المفترض بنجمة ما قبله وتغريب انه
لا يتغير بعد الوقت واذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لا بقيد موجبه لانه
لعدم التحزيب لانه ان سلم على الركعتين كان مخالفا لامامه وهو مفسد
وان اتم اربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا والقعدة الاولى فرض في حقه
نفل في حق الامام وكذلك القراءة في الاخريين فيكون اقتدا المفترض
بالمتنفل في حق القعدة اقتداء به في اول الصلاة او القراءة اقتدى به
في الشفع الثاني وكلاهما لعناد الخلود وزمانية الجمع لجواز اجتماعهما
وذلك ايضا مفسد واعترض بوجهين احدهما ان الامام لو نسي
القراءة في الشفع الاول وقضاها في الشفع الثاني ينبغي ان يجوز في هذه
الصورة اقتدا المسافر بالمقيم وان كان بعد خروج الوقت لكون
القعدة والقراءة فرضين على الامام ايضا كالمقتدي والثاني ان اقتداء
المتنفل بالمفترض في الشفع الثاني جايز مع ان القراءة على المفترض نفل وعلى

المتنفل فرض فكان اقتدا المفترض بالمتنفل واجيب عن الاول بان الفساد يلتحق
بمحل الاداء فينبغي الشفع الثاني فكانا غير القراءة فكان بناء الموجود على المعدوم
وذلك لا يجوز وعن الثاني بان صلاة المتنفل اخف حكم الفرض تبعا للصلاة
الامام ولهذا لو افسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب قضاؤها اربعا
وان اقتدى المقيمون بمسافر فصلى بهم ركعتين وسلم واتم المقيمون صلاتهم
لان المقتدي التزم موافقته في الركعتين وقد ادى ما التزم ولم يتم صلاة
فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح وقوله في الاصح
احتراز عما قال بعض المشايخ من وجوب القراءة فيما يقضون لانهم منفردون
فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو اذا سهوا فيه فاشبهوا المسبوق فيرد عليه
الاصح ما ذكر في الكتاب انه مقتد تحريمة لافعل بعينه في الشفع
الثاني اما انه مقتد تحريمة فانه التزم الاداء معه في اول التحريمة واما
انه ليس بمقتد فصلاة فلان فعل الامام قد فرغ بالسلام على رأس الركعتين
وكل من كان كذلك فهو لاحق والقراءة على اللاحق لانه بالنظر الى كونه مقتديا
تحريمة حرم عليه القراءة وبالنظر الى كونه غير مقتد فعلا يستحب له القراءة لان
فرض القراءة صار مؤدى فدار فرأته بين كونه حراما او مستحبا وكان الاحتياط
في الترك ترجيحا للحرام بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة تامة يعني في الاخريين
لان الكلام فيه فبالنظر الى كونه مقتديا كانت بدعة وبالنظر الى كونه
منفردا كانت فرضا لان لم يتأد فرض القراءة وكانت عليه واجبة فان
قيل فاذا كانت واجبة كيف قال فكانا كلتيهما اولى اجيب بان الاولوية
لا تنافي الجمع لان المراد بالاولوية ترجيح جانب الوجود على الترك وهو
موجود في الوجوب وزيادة وفيه ما فيه وقيل ذكره بمقابلة ما ذكرن
قراءة المقيمين بعد فراغ امامهم المسافر لا بالنظر في نفسه وقيل ذكره
في مقابلة قوله فيتركها احتياطا ومراده ان جعله منفردا يوجب
عليه القراءة ولو تركها فسدت صلاته اولى من جعله مقتديا وفيه نظر لانه
يجب جعله منفردا او يستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم

بين ان يكون للسير وبين ان يكون للاقامة فاخذ في النية فاتما في مصره
فهو متمين للاقامة كما كان قبل السير واما اذا لم يستكمل المسافر مسيرة
ثلاثة ايام فهو على مجرد العزم على الدخول في مصره مقيما وبتم صلاته وان لم يدخل
لما ذكرنا من قبل انه رفض لا يجاب بالابتداء قوله ومن كان له وطن
فانتقل منه اعلم ان عامة المشايخ قسموا الاوطان الى ثلاثة وطن
اصلي وهو موالد الرجل او البلد الذي تاهل فيه ووطن اقامة وهو البلد
الذي ينوي المسافر فيه الاقامة خمسة عشر يوما وبسمى وطن سفر ايضا
ووطن السكنى وهو البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة
عشر يوما والمحققون منهم قسموا الى الوطن الاصلي ووطن الاقامة
ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه الاقامة بل حكم
السفر فيه باق والاصلي ان الوطن الاصلي يبطل بالوطن الاصلي دون وطن
الاقامة وانشا السفر وهو ان يخرج قاصدا مكانا يسير اليه في مدة السفر
لان الشيء انما يبطل بما فوقه او بمساويه وليس فوق شيء فيبطل بما يساويه
الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين
وقال اتموا صلاتكم فانا قوم سفر اولما وطن الاقامة فلما يساويه
وما بفوقه فيبطل بكل منهما وبانشا السفر ايضا لانه ضده فان قيل
فهو ضد للوطن الاصلي ايضا فلم لم يبطله فالجواب انما لم يبطل بالاول
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة الى الغزوات
ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجد نية الاقامة بعد الرجوع
وقوله لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع
يعني في عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم وهو اي اعتبارها في موضع ممتنع
لان اقامة حيث ما انما تكون بنزوله وترويح دابته والسفر لا يعرى
عن ذلك المقدار فيكون كل مسافر مقيما ان نوى وهو فاسد لاختلال
اللوازم الدال على عدم الاجتماع وقوله الا اذا نوى مستثنى من قوله

فانا قوم سفر اي مسافرون وهذا يدل على ان العلم بحال الامام بكون
مقيما او مسافرا ليس بشرط لانهم ان علموا انه مسافر فقوله هذا عند من
علموا انه مقيم كان كذبا فدل على ان المراد به اذا لم يعلموا حاله وهو
مخالف لما ذكر في فتاوى قاضيخان وغيره ان من اقتدى بامام لا يدري
انه مقيم او مسافر لا يصح اقتداؤه والتوفيق بينهما ما قيل ان ذلك
محمول على ما اذا بنوا امر الامام على ظاهر حال الاقامة والحال انه ليس
بمقيم وسلم على رأس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلاة
الامام واما اذا علموا بعد الصلاة بحال الامام جازت صلاتهم وان لم
يعلموا بحاله وقت الاقتداء وبهذا القول يعلم حاله في الاخرة فيقوله
فان قيل فعلى هذا التقرير يجب ان يكون هذا القول واجبا على الامام
لان اصلاح صلاة القوم يحصل به وما يحصل به ذلك فهو واجب على
الامام فكيف قال ويستحب اجيب بان اصلاح صلاتهم ليس يتوقف
على هذا القول البتة بل اذا سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه
فانظاهر من حاله انه مسافر يحمل الامر على الصلاح فكان قوله هذا امرا
ذلك زيادة اعلام بانه مسافر وازالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبي
صلى الله عليه وسلم فانه قال لجيش صلى يا اهل مكة وهو مسافر فكان
امرا مستحبا لا واجبا قال واذا دخل المسافر مصره اتم الصلاة
معناه اذا استكمل المسافر مسيره ثلاثة ايام ثم دخل وطنه الاصلي اتم
الصلاة وان لم ينو الاقامة فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا
يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد وفيه
نظر لان العزم فعل القلب وهو امر باطن وليس له سبب ظاهر
يقوم مقامه بل الظاهر من حال المسافر العايد الى وطنه ان يكون
في عزمه المقام فيه ولعل المراد عزم جديد لمدة الاقامة خمسة عشر
يوما فان ظاهر عدمه والاستدلال بالمعقول اظهر وهو ان نية الاقامة
انما تعتبر لصيرورة المسافر مقيما في مصر غيره لا كون مكة في خبر التردد

يتم صلاته وقوله لان اقامة المرء مضافة الى مبنية ظاهر لانه ان
اتى السوق فاذا قيل له اين تسكن يقول في محلة كذا وتهارم كذا في
السوق وقوله لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء يعني عدم الاداء
في اخر الوقت لما عرف في الاصول ففي اخر الوقت ان كان مسافرا
وفاتته الصلاة قضى ركعتين وان كان في اول الوقت مقيما وان كان
مقيما فيه وفاتته قضى اربعا وان كان في اوله مسافرا واعترض
بان كلامنا في القضاء واذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا
لما عرف لا الجزء الاخير اجيب بان بعض المشايخ يقول بوجوب السببية على الجزء
الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون المصنف قد اختار ذلك واورد
الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء يعني كما
وجب عليه اداء اربع قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين
وهذا لانزاع فيه ثم بين ان المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من
الوقت وهذا ايضا لانزاع فيه وبه تم مراد المصنف واما ان السببية
تنتقل بعد الوقت الى كل الوقت ليظهر اثره في عدم جواز قضاء العصر
الفائت في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شئ اخر لا مدخل له في
مراد المصنف وهذا واضح فتامله بعينك عن التطويل ونوقض قولهم
القضاء بحسب الاداء بما اذا دخل المسافر في صلاة المقيم ثم ذهب الوقت
ثم افسد الامام او المقتدي صلاته على نفسه فانه يقضي ركعتين صلاة
السفر وقد وجب عليه اداء الصلاة اربعا واجيب بانه انما لزمه الاربع
لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فعاد الى اصله الاترى انه
لو افسد الاقتداء في الوقت كان عليه ان يصلي صلوة السفر فكذلك ههنا
وقوله والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء السفر على ثلثة
اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية
كقطع الطريق والاباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم والاولان سببان

الرخصة

للرخصة بلا خلاف واما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعي قال الرخصة
تثبت تحقيقا وما كان كذلك لا يتعلق به واجب التغليظ لان اضافة
الحكم الى وصف يقتضي خلافه فساد في الوضع ولنا اطلاق النصوص
قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال
صلى الله عليه وسلم فرض المسافر ركعتان وقال المسافر ثلاثة ايام وليا
لها والكل كما ترى مطلق فزيادته قيدان لا يكون على عاصيا شرح
على ما عرف في الاصول ولان نفس السفر ليس بمعصية اذ هو عبارة عن
خروج مديد وليس في هذا المعنى شئ من المعصية وانما المعصية
ما يكون بعده كما في السرقة او يجاوره كما في الاباق فصل من حيث
ذاته متعلق الرخصة لامكان الانفكاك عما يجاوره كما اذا
غصب خفا وليسه جاز له ان يمسح عليه لان الموجب تترقه
ولا محظور فيه انما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا وهو
صفة اصول الفقه **باب صلوة الجمعة** يناسب هذا الباب
لما قبله ان كلا منهما نصف بواسطة الاول بواسطة السفر
والثاني بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل في كل ذوات الاربع
والثاني خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم
والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والمتبع سائر عند اهل
اللسان والقراء بضمها وهي فريضة بالكتاب والسنة واجماع الامة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع امر بالسعي
الى ذكر الله وهي الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة والامر للوجوب واذا
كان السعي اليها واجبا فالمأتي هو المقصود وهو الجمعة اولى واكد
ذلك بتحريم المباح ولا يكون الا لامر واجب مقتضى الحكمة واما السنة
فقوله صلى الله عليه وسلم واعلموا ان الله تعالى كتب عليكم الجمعة
في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا بها او

البيع

172

واستخفافا بحقها وله امام جابر او عادل لا فلا بجمع الله شمله الا فلا صلاة له
لا فلا زكاة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه واما
الاجماع فلان الامة قد اجمعت على فرضيتها وانما اختلفوا في اصل الفرض
في هذا الوقت على ما يجيء واما المعقول فلانا امرنا بترك المظلم لاقامة
الجمعة والظهر فريضة لا محالة ولا يجوز ترك الفريضة الا لفرض هو
اكد منه وطها شروط زايدة على شروط سايرالصلوة فمنها ما هو في
المصلي كالحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والبصر
عند ابي حنيفة ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة
والخطبة والوقت والاظهار حتى ان الوالي لو اغلق باب المصر وجمع في
جشمه ولم ياذن للناس بالدخول لم يجزه وفاض يفيد الاحكام
قال لا تصح الجمعة الا في مصر جامع هذا بيان شروط ليست في
نفس المصلي وهو ظاهر وعرف المصر الجامع بقوله كل موضع له امير
وفاض يفيد الاحكام ويقيم الحدود والمراد بالامير والي يقدر على انصاف
المظلوم من الظالم وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله يفيد الاحكام
لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المرء اذا كانت
قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم الحدود وكذلك الحكم والتعبير
بذكر الحدود عن القصاص لانهما لا ينفكان فان في اقامة الاحكام فذكر
احدهما كان تعبيرا عن ذكر الاخر وعنه اي عن ابي يوسف انهم اذا اجتمعوا
اي اجتمع من تجب عليهم الجمعة لاكمل من يسكن في ذلك الموضع من
الصبيان والنساء والعبيد لان من تجب عليهم مجمعون فيه عادة
وقال ابن شجاع احسن ما قيل فيه اذا كان اهلها بحيث لو اجتمعوا
في اكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد اخر
للجمعة وهذا اختيار اكثر الفقها والثاني اختيار ابي عبد الله البلخي
وعن ابي يوسف رواية اخرى غيرهاتين الروايتين وهو كل موضع
يسكن فيه عشرة الاف نفر فكان عنه ثلاث روايات وقوله والحكم

غير

غير مقصور بمعنى جواز اقامة الجمعة ليس بمختص في المصلي بل يجوز في جميع
افنية المصر لانها اي الافنية بمنزلة المصر في خواص احكامه ويعرف من هذا
التمثيل تعريف الفناء وهو ما اعد لحوائج اهل المصر وفنا الدار وفناء كل
شيء كذلك وقد شرح الاسلام وشمس الائمة السرخسي فنا المصر بالغلوة
كما ذكره محمد في النوادر وقال الشافعي المصر ليس بشرط ولا فناء بل كل قرية
يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء تقام
فيها الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روي ان
اول جمعة جمعت في الاسلام بعد المدينة ما جمعت بجواثا وهي قرية
من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين وكتب ابو هريرة الى عمر يسأله عن
الجمعة بجواثا فكتب اليه ان جمع بها وحيث ما كتب والجواب ان
قوله عليه السلام لا في مصر جامع ينبغي اقامتها في القرى والصحارى حتى
فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبنا الجمع الا في
الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على ان المصر من شرايط الجمعة ولانه
ليست بحجة له لان المكان مصر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمع
في البوادي بالاجماع فنحن نضم المصر وهو بضم القرية وجواثا مصر بالبحرين
وتسمية الراوي قرية لا تنافيها ذكرنا لان اسم القرية يطلق على البالغ
وقوله ويجوز يعني اقامة الجمعة بنا ان كان الامام امير الحجاز او
كان الخليفة مسافرا وانما قيد بكونه مسافرا لان احدا من ائمة التشبيه
على انه لو كان مقيما كان بالجواز اولى ولما نفى توهم ان الخليفة كان
مسافرا لا يقيم الجمعة كما اذا كان امير الموسم مسافرا وفيه اشارة الى ان
الخليفة او السلطان اذا طاف في ولايته كان على الجمعة في كل مصر يكون
فيه يوم الجمعة لان امامة غيره انما يجوز بامره فامامته اولى وان كان
مسافرا وقوله لانها يعني بنا على تاويل القرية ويجوز ان يكون
التانيث باعتبار الخبر لان تقديره لانها قرية من القرى يعني انها
ليست بمصر ولا من فنائه ولزيادته على الغلوة ولهذا لا يعتبر بها فلا يتم

فيها الجمعة ولهما انها تتمصر في الايام الموسم لاجتماع شرائط المصرمن السلطان والقاضي والابنية والاسواق وعدم التعييد اي عدم اقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج باعمال المناسك من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لانعدام المصرية ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا والفرق ان عرفات قضاء ومنافيه ابتدوقوله امّا امير الموسم فيكفي امور الحج لا غير يشير الى انه ان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لان له الولاية حينئذ وقيل ان كان من اهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من اهلها لا يقيم عندها ايضا وقوله ولا يجوز اقامتها الا للسلطان اي الوالي الذي لا والي فوقه وكان ذلك الخليفة او من امره السلطان وهو الامير او القاضي او الخطيب وقال الشافعي ليس ذلك بشرط لما روي ان عثمان حين كان محصورا بالمدينة صلى الله عليه صلى بالجمعة بالناس ولم ير انه صلى بامر عثمان وكان الامر بيده ولنا ان الجمعة تقام بجمع عظيم لكونها جامع الجماعات وقد المنازعة في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره ويقول انا اتقدم وفي التقديم بان يقدم طائفة شخصا واخرى وقد يقع في غيره اي في غير امر التقدم والتقديم من اداء من سبق الى الجامع والاداء في اول الوقت واخره فلا بد منه اي من السلطان او من امر تقديما للامر والاثر على ليس بحجة لجواز ان ذلك كان بامر عثمان سلمناه ولكن الافضل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم قال ومن شرائطها الوقت اي ومن شرائط الجمعة الوقت وهو وقت الظهر فتصح فيه ولا تصح بعده لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته قال له اذا مالت الشمس فصلي بالناس الجمعة وتوخ وهو فيها اي الامام في صلاة الجمعة استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما اي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخير العبد اذا اذن له مولاه با

الجمعة

بالجمعة بين ان يصلي الظهر والجمعة مع تعين الرفق في الجمعة بالعبد ولو لم يكونا مختلفين لما خيرها في جناية المدبر حيث يجب الاقل على مولاه من الارش والقيمة بالاخيار لاتحادهما في المالية وبناء فرض على تحريمة فرض اخر لا يصح في اصح الروايات وقوله ومنها اي من شرائط الجمعة الخطبة وهي اسم لما يخطب به والمذكور شرط الان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره وفيه بحث امّا اولا بان يقال الخطبة يجب ان يكون ركنا ولا يكون شرطا لانها قامت مقام ركعتي الظهر ذلك ركن فكذلك ما قام مقامه فلا يناسب بالاطهارة ولانها لم يشترط قيامها حالة الاداء ولو كانت شرطا لكان يشترط قيامها حال الاداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة واما ثانيا فلانها اذا كانت شرطا لكانت من ضروريات صلاة الجمعة لان شرط الشيء لازم له والحديث يدل على دوام وجوده والدوام لا يستلزم الضرورة الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة بدون سنتها كرفع اليد عند التحرية والتكبير عند كل رفع وخفض وغيرها ولم يكن شيء من ذلك شرطا للصلاة والجواب عن الاول انها ليست بركن لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وانما تقوم بأركانها فكانت شرطا لان الله تعالى امر بالسعي اليها بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فتكون واجبة وليست مقصودة لذاتها لان النداء لم يقع لها بل لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ولو كانت المقصودة لكان النداء لها اولهما ان كانتا مقصودتين واذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطا لغيرها وقوله ولو كانت شرطا لكان يراعى قراءة الخطبة حال الاداء قلنا الشرط وجودها لا وجودها حال الاداء وعن الثاني ان الدوام قد يستلزم الضرورة اذا دل الدليل الخارجي على ذلك وقد قام الدليل ههنا على ذلك وهو انا نعلم بيقين

474

ان شرط الظهر ترك الخطبة والمرض لا يترك الغير الفرض وكانت فرضا فامتا
ان يكون فرضا لذاتها او لغيرها لا سبيل الا الاول لما ذكرنا فتعين الثاني
وكان لازما من لوازمه فكان شرطا وهو اي الخطبة قبل الصلاة بورود
السنة وشرطيتها ايضا يقتضي ذلك و يخطب خطبتين يفصل بينهما
بقعدة مقدار ثلاث ايات في ظاهر الرواية وقال الطحاوي مقدارما يسع
موضع جلوسه من المنبر يجري التوارث ولفظ التوارث انما يستعمل في امر
خطير ذي شرف وقيل هو حكاية العدل عن العدل وهو رد القعدة ليست
بشرط عندنا بل هي للاستراحة وقال الشافعي انها شرط حتى لا تكفي عنده
بالخطبة الواحدة وان طالت للتوارث ولما حديث جابر بن سمرة ان رسول
الله عليه وسلم كان يخطب قايما خطبة واحدة فما اسن جعلها خطبتين
يجلس بينهما جلسة وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء بخطبة واحدة
لانه انما فعل ذلك ليكون ابروح عليه لا لانه شرط و يخطب قايما على الطهارة
لان القيام فيها متوارث روى ابن مسعود لما سئل عن هذا قال الست
تتلو قوله تعالى وتركوك قايما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يخطب قايما حين انفض عنه الناس بدخول العير المدينة والذي روى
عن عثمان انه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك لمرض او كبر في اخر عمره و
قوله فيتطهر فيها الطهارة يعني عن الجنابة والحدث جميعا كالاذان
ووجه الشبه به ان الخطبة ذكر لها شبه الصلاة من حيث انها اقيمت
مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت كما ان الاذان ايضا
ذكر له شبه الصلاة من حيث انه دعا لها وبقام بعد دخول الوقت فبقي
في عبارته نظر لانه يدل على ان الاذان شرط للصلاة وليس كذلك وهو غلط
لان قوله كالاذان يتعلق بقوله فيتطهر فيها الطهارة لا بقوله وهي
شرط الصلاة ولو خطب قاعدا او على غير طهارة جاز لحصول المقصود
وهو الذكر والوعظ وخالفا ابو يوسف والشافعي فيما اذا خطب على غير
طهارة والشافعي وحده اذا خطب قاعدا لهما في الاذان الخطبة بمنزلة

شطر

شطر الصلاة لما في الاثر وهو ما روي ان عمر وعايشة قالا انما قصرت الجمعة
لكان الخطبة فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها والشافعي
في الثاني ان الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة
والجواب انها دكر للحث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ماخذ القرآن
في حق الخطبة وتأويل الاثر انها في حكم الثواب كشطر الصلاة لا في شرايطها
وقوله الا انه يكره استثناء من قوله جاز قوله لمخالفة التوارث
متعلق بقوله خطب قاعدا وقوله والفصل بينهما وبين الصلوة
يتعلق بقوله او على غير طهارة ولم يذكر انه يعيدها اذا اكلها على غير طهارة
وينبغي ان يعيدها استحبابا كالاذان اذا انه وقوله فان اقتصر على
ذكر الله عز وجل جاز يعني اذا ذكر على قصد الخطبة فقال الحمد لله او سبحان
الله او لا اله الا الله جاز عند ابي حنيفة واما اذا قال ذلك لعطاس
او تعجب فلا يجوز بالاتفاق وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة
وهو مقدار ثلاث ايات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من
قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله لان الخطبة هي الواجبة يعني
بالاجماع والتسبيحة او التحميد او التهليلة لا يسمى خطبة وقال
الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين تشتمل الاولى على التحميد والصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة اية وكذلك
الثانية الا ان فيها بدل الاية الدعا للمؤمنين والمؤمنات اعتبار
التوارث فانه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلامه
حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد به الخطبة بالاتفاق
المفسرين وقد اطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير فالزيادة
عليه نسخ وبما روي عن عثمان انه لما صعد المنبر اول جمعة ولي قال
الحمد لله فاربح عليه على بن المفصول وتخفيف الجيم اي اغلق فنزل
وصلى وكان بحضرته من علماء الصحابة ولم ينكر عليه احد فدل على ان هذا
المقدار كان قال ومن شرايطها الجماعة شرط الجمعة بالاجماع

والاختلاف في العدد فعند ابي حنيفة اقلهم ثلاثة سوى الامام
وعندهما اثنان سواه قال المصنف والاصح ان هذا قول ابي يوسف
وجه له ان في الشيخ معنى الاجتماع لان فيه اجتماع واحد او فوق الجمعة
منبئة عن معنى الاجتماع لما ذكران الجمعة مشتقة من الجماعة وفي
الجماعة اجتماع لامحالة ولهما اعلا ابي حنيفة ومحمد ان الجمع الصحيح
انما هو الثلاث يعني سلمنا ان الجمعة تنبئ عن الاجتماع لكن الخطاب
ورد للجمع وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والجمع الصحيح هو
الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى فان قيل فيهما قاله ابو يوسف
كذلك لانه يعتبر مع الامام ثلاثة اجاب بقوله والجماعة شرط على حدة
وكذلك الامام فلا يعتبر الامام من الجماعة وذلك لان قوله تعالى فا
سعوا يقتضي ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك اربعة
ويجب ان يكون كلهم ممن يصلح اماما حتى اذا كان احدهم صبيا او مجنونا
لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة يتم بهم لعلا حيتهم
للامامة وكما تنتفي الاية ما دون الثلث نفي استراط الاربعين لعدم
دلالته عليه بيقين وقوله فان نفر الناس اعلم ان الناس ان
نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الامام لا يصلي الجمعة بلا
خلاف ويصلي الظهر وان نفروا بعده فان كان قبل تقييد الركعة
بالسجدة استقبل الظهر عند ابي حنيفة وبنى على الجمعة عندهما وان
كان بعده بنا عليها عندهم خلافا لزفر فانه يقول انها شرط الاداء
لان التحرم منهم مقارنا للتحرم الامام ليس بشرط بالاتفاق ولو كانت
شرط الانعقاد لاشترط ذلك فكان كالوقت ودوامه شرط لصحة
الجمعة فكذا دوامها ولم يوجد اذ انفرادهم بعد السجود وانهما
شرط الانعقاد لان الاداء ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق
وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة فان دوامها الى تقييد
الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق وابو حنيفة يقول نعم هو شرط

الانعقاد

الانعقاد كما ذكرتم والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة و
الصلاة لا تتم الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلاة لكونه في
محل الفرض كما تقدم فلا بد من دوامها اليها اي من دوام الجماعة
الركعة بخلاف المضاف اي الى تمام الركعة وقوله بخلاف الخطبة
جواب عن قياسهم الجماعة بها ووجهه ان الخطبة بنا في الصلاة
فان الامام هو الذي يخطب ولا يمكنه ان يخطب في الصلاة فلا يشترط
دوامها وقوله ولا معتبر ببقاء النسوان ظاهر وقوله ولا يجب
الجمعة على مسافر واضح وقوله لانهم تحملوه يعني الحرج معناه
ان سقوط فرض السعي عنهم لم يكن لمعنى في الصلاة بل الحرج والضرر
فاذا تحملوا التحقوا في الاداء بغيرهم وصاروا كالمسافر صام وقوله
ويجوز للمسافر واضح وقوله فاشبه الصبي يعني فان الجمعة ليست
بفرض عليهم ولو امر الصبي فيها لم يجز فكذا من اشبههم ولنا ان
هذه اي سقوط الجمعة عنهم وانت الاشارة باعتبار الخبر وهو
رخصة لان الخطاب عام فيتناولهم الا انهم عذروا دفعا للحرج
عنهم فاذا حضروا يقع فرضا على ما بينا يعني قوله لانهم تحملوه
واذا تحملوه يقع فرضا لانه لو لم يقع فرضا لكان ما فرضنا
لدفع الحرج حرجا وذلك خلف باطل اما الصبي فلقلوب الاهلية
فلم يتناوله الخطاب والمرأة لا تصلح للامامة الرجال وقوله
وينعقد بهم اي بالمسافر والعبد والمريض الجمعة اشارة الى رد
قول الشافعي انها لا تصح امامتهم لكن لا يقتدي بهم في العدد الذي
ينعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلا يصلحوا للاقتداء
اولى وقوله ومن صلى الظهر في منزله ظاهر وقوله لان عذر الجمعة
هو الفريضة اصالة لانه مامور بالسعي اليها متى عجز عن الاشتغال بالظهر
ما لم يتحقق فوت الجمعة وهذا صورة الاصل والبدل لا يصيران اليه
مع القدرة على الاصل وهي ثابتة لان فوائتها الغالبة يقوم بقضاء الامام

176

عن الصلوة وفرض المسئلة قبل ذلك ولنا اصل الفرض هو الظهر
في حق الناس كافة لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلوة
في هذا الوقت يتمكن بنفسه من اداء الظهر دون الجمعة لتوقفها
على شرايط لا تتم به وحده وكان التكليف بالجمعة تكليفا بما
ليس في الوسع الا انه امر باسقاط الظهر باداء الجمعة عند استجماع
شرايطها وكان العدول عنها مع القدرة مكروها وقوله
هذا هو الظاهر تلويح منه الى غير ذلك فانه نقل عن محمد ان فرض
الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لا ادري
ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض عنه
باداء الظهر او الجمعة يريد بذلك ان اصل الفرض احدهما لا بعينه وتعيين
يفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب
وقوله فان بدا له اى بدا لمن صلى الظهر في منزله قبل صلاة الامام
معذورا كان او غيره ان يحضرها فتوجه والامام فيها فاما ان يدرك
الجمعة مع الامام اولا فان ادرك الصلاة مع الامام انتقض ظهره
وانقلب نفلا وهذا لم يذكر في الكتاب وان لم يدركه بطل ظهره
عند ابي حنيفة وقالا لا يبطل حتى يدخل مع القوم وانما لم يذكر القسم
الاول لانه يفهم من اشارة هذا القسم لانه يشير الى ان الاتمام مع الامام
ليس بشرط لنقض الظهر عندهما بل الدخول كاف واذا كان بالدخول
ينتقض فبالاتمام اولى لان السعي دون الظهر اذ هو ليس بمقصود
بنفسه بل هو وسيلة الى ادا الجمعة والظهر فرض مقصود وما هو
دون الشيء لا ينقصه بعد تمامه والجمعة فوقه لانا امرنا باسقاط
بها فجاز ان ينقضه وانما انتقض الظهر في الكتاب بتاويل الصلوة
واذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما بان كما كان اذا توجه بعد
فراغ الامام ولابي حنيفة ان السعي وهو الشيء لا مسرعا الى الجمعة من
خصائصها لكونها صلوة مخصوصة بمكان لا يمكن الاقامة الا بالسعي اليها

فكان

فكان السعي مخصوصا بها بخلاف سائر الصلاة لان اداها صحيح في كل مكان
واذا كان من خصائصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من
اركانها بجامع الاختصاص فيوث في ارتفاع الظهر احتياطا اذا
لاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الاضعف واعترض
بان السعي الموصل الى الجمعة مامور به وهذا السعي لئن يوصل سلمناه
ولكنه ضعيف لكونه وسيلة فلا يرتفض القوى سلمناه لكن الظهر
انما يبطل في ضمن ادا الجمعة لانتقض العبادة فصدا حرام فاذا لم
يؤد لم ينتقض سلمناه لكنه ينتقض بسلة القارن اذا وقف بعرفات
قبل ان يطوف بعمرته فانه يصير رافضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير
رافضا لعمرته واجيب عن الاول بان الحكم دار مع الامكان
لكون الامام في الجمعة والادراك ممكن باذن الله تعالى وعن
الثاني لانه لما نزل منزلتها صار فويا وهو الجواب عن الثالث
لانه صار لا بطال في ضمنه كالابطال في ضمنها وعن الرابع بانه
لا نقض على وجه القياس لانهما اى العمرة والجمعة سواء في الارتفاض
فيه وانما في الاستحسان فانه انما لا يرتفض العمرة لكون السعي
فيها منهيا عنه قبل طواف العمرة فضعف في نفسه والسعي الى
الجمعة مامور به وكان في نفسه قويا ولا يلزم من ابطال القوى
ابطال الضعيف وقوله بخلاف ما بعد الفراغ منها جواب عن
قياسهما وهو واضح وقوله ويكره ان يصلي المعذور دون الظهر
بجامعة الى اخره ظاهر قال ومن ادرك الامام يوم الجمعة
اذا ادرك الامام في صلوة الجمعة راكعا في الركعة الثانية فهو
مدرك لها بالاتفاق وان ادرك بعد ما رفع راسه من الركوع فكذلك
عند ابي حنيفة وابي يوسف وبنى عليها الجمعة بقوله عليه السلام وما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاقضوا لا شك ان مراده ما فاتكم من صلاة الامام بدليل قوله
ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام والذي فات من صلاة الامام

هو الجمعة فيصلي الماموم الجمعة وكذا اذا ادركه في التشهد او في سجود
السهو عندهما وقال محمد ان ادرك مع الامام اكثر الركعة بنى عليها
الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه وهذا
لانها تؤدى لا بنية الجمعة ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط وهو الجماعة
وبالنظر الى كونه ظهرا يصلي اربعا ويقعد على رأس الركعتين بالنظر الى
كونه جمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية وكان قد ذكر اعمال الدر
ليلين وهو اولى من اهمال احدهما وانما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة
لانه لابد له من نية الجمعة حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه ومدرك
الجمعة لا يبنى الا على الجمعة ولا وجه لما ذكر من اعمال الوجهين لانهما
صلاتان مختلفتان فكيف يبنى بنا احدهما على تحريمة الاخرى وعورض
بان فيما ذكرتم يجوز الجمعة مع عدم شرطها وذلك فاسد لان الشيء
ينتفي عند انتفاء شرط واجيب بان وجوده في حق الامام جعل وجودا
في حق المسبوق كما في القراءة فاما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة
واحدة فمحال لا يوجد بحال والقول بما يوجد بحال اولى منه بما لا يوجد
بحال فان قيل فاستدلالهما في اول البحث بالحديث وهو قوي فما
وجه قوله بعد ذلك ولهما الى آخره قلت لا بناني في ذلك بجواز ان يستدل
على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول او كان الاول استدلالا بما
ما اذا كان المدرك اكثر وذلك متفق عليه فليس الاستدلال لهما
فقط بل لهم جميعا وكون الحديث يدل على المطلوب الثاني لهما
ايضا لانا نمنعه فان قيل قد روى عن الزهري باسناده الى ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك ركعة من الجمعة
فقد ادركها وليضف اليها ركعة اخرى وان ادركهم جلوسا
صلى اربعا وهذا كما ترى نص على ما يقوله محمد فما وجه ترك الاستدلال
به قلت ضعفه فانه ما رواه الا ضعفاء اصحاب الزهري واما التفاوت
منهم كمعمر والاوزاعي ومالك فقد روا عنه من ادرك ركعة من صلوة

فقد ادرك

فقد ادرك واما اذا ادرك ما دونها فحكمه مسكوت عنه ولا دليل
عليه وما روى من قوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا الحديث يدل
على ما قلنا فاخذ به وعلى تقدير ثبوته فقد ويله ادركهم جلوسا
سلموا وقوله واذا خرج الامام يوم الجمعة يعني لاجل الخطبة
ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته يريد به ما سوى
التسبيح ونحوه على الاصح وقال بعضهم كالكلام وهذا عند ابي حنيفة
وقالا لا بأس بالكلام قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير لان حرمة الكلام
انما هي باعتبار الاخلال بفرض الاستماع لكونه في نفسه مباحا ولا استماع
فلا اخلال في هذين الوقتين بخلاف الصلاة فانها قد تمتد فتفضي الى
الاخلال ولابي حنيفة حديث ابن عمر وابن عباس انهما رويا عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام وتمامه
في الهداية واجب فان قيل المنبر اليه واجب اذا لم يكن له معارض وقد
روي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل عن المنبر سأل الناس عن
حوائجهم وعن اسعار السوق ثم صلى اجيب بان ذلك كان في الابتداء
حين كان الكلام مباحا في الصلاة وكان مباحا في الخطبة ايضا
ثم نهي بعد ذلك عن الكلام فيهما وقوله واذا اذن المؤذنون
ذكر المؤذنين بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث
في اذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ اصواتهم الى اطراف المصر
الجامع والاذان الاول هو الذي حدث في زمن عثمان على الزوراء وكان
الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر
الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما يفوته
الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع وكان الطحاوي يقول
المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذي
كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد
ابي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الاسلام والاصح ان المعتبر في وجوب السعي

178

وكراهة البيع هو الاذان الاول اذا كان بعد الزوال والحصول الاعلام
به مع ما ذكرنا في قول الحسن انفا وهو مختار شمس الائمة السرخسي
رحمه الله **باب العيدين** اي باب صلوة العيدين لان
الكلام في كتاب الصلوة حذف المضاف للعلم به وسمي يوم العيد
لان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده ومباشرتها الصلاة
الجمعة فان كلا منهما صلاة نهارية تؤدى بجمع عظيم بجهر بالقراءة
فيهما ويشترط لاحدهما ما يشترط للاخرى سوى الخطبة ويشتركان
ايضا في حق التكليف فانهما يجب على من يجب عليه الجمعة وقدم الجمعة
لتنوعها الى كونها فريضة اولكثرة وقوعها **قال** ويجب صلاة
العيد على من يجب عليه الجمعة لا يجب صلاة العيد على المسافر والعبد
والمريض كالجمعة للمعنى الذي ذكرناه في باب الجمعة فان قيل حال
العيد هنا ليست كما هي في الجمعة اذا اذن له المولى كان للجمعة
خلفا وهو الظهر فلم يجب الجمعة وههنا لا خلف وكان الواجب
الوجوب اذا اسقط المولى حقه بالاذن اجيب بان المنافع
لا يصير مملوكة له بالاذن لانها غير مستثناة على المولى فبقي
الحال بعد الاذن كما هي قبله كما في الحج فانه لا يقع عن جهة الاسلام
وان حج باذن مولاه واعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته
لرواية القدوري فانه ذكر في القدوري بلفظ الواجب وفي الجامع
بلفظ السنة والمراد من اجتماع العيدين كون يوم الفطر او الاضحى
يوم الجمعة وغلب لفظ العيد لخفته كما في العمرين او لذكورته كما في
العمرين ولا يترك واحد منهما اما الجمعة فلانها فريضة واما العيد
لان تركها بدعة وضلالة وقوله وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه
وسلم عليها في بعض النسخ وقع بلفظ من غير ترك وهو لا يحتاج الى
عناية وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج الى ان يقال معناه ذلك وانما
تركه اعتمادا على ما ذكر من اخر باب ادراك الفريضة ولا سنة دون

المواظبة

المواظبة والمواظبة انما تكون دليل الوجوب اذا كانت من غير ترك وقوله
وجه الثاني ظاهر وقوله ولا يكبر عند ابي حنيفة في طريق المصلى يعني
جهرا في الطريق الذي يخرج منه الى عيد الفطر وهذه رواية المصلى عنه
وروى الطحاوي عن استاده ابن عمران البغدادي عنه انه يكبر في طريق
المصلى في عيد الفطر جهرا وبه اخذ ابو يوسف ومحمد اعتبارا بالاضحى
وجه الاول ان الاصل في الثناء الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى
لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في
التفسير ان المراد به التكبير في هذه الايام ولا كذلك يوم الفطر لانه
لم يرد به الشرع وليس في معناه ايضا لان عيد الاضحى اختص بركن
من اركان الحج والتكبير شرع عقيبا على وقت افعال الحج وليس في شوال
ذلك فان قيل الاسلام لما ورد الشرع لم يرد به فان الله تعالى قال و
لتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم امرنا بالتكبير بعد اكمال
عدد ايام شهر رمضان وروى نافع عن ابن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا
صوته بالتكبير وهذا يفيد في باب اجيب بان المراد بما في الاية
التكبير في صلوة العيد والمعنى صلوا صلوة العيد وكبروا الله
فيها ومدار الحديث على الوليد بن محمد عن الزهري والوليد متروك
الحديث **قال** ولا يتنفل في المصلى قبل العيد التنفل قبل صلاة
العيد في المصلى وغيره للامام وغيره مكروه كما في الكتاب وقد
ورد النهي والانكار فذلك عن الصحابة كثيرا روى عن ابن مسعود
وحذيفة انهما قاما فنهيا الناس عن الصلوة قبل الامام يوم الفطر
وروى ان عليا خرج الى المصلى فراى قوما يصلون فقال ما هذه
الصلوة التي احدثتم بعدنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي ينهى عبدا اذا صلى
وقوله خاصة وعامة نصب على الحال من الضمير الذي في المستقر في

179

الطرق وقوله واذا حلت الصلوة عبر بالحلال عن جوازها لانها كانت حراما قبل ارتفاع الشمس لما مر في الحديث وقوله لانه عليه السلام كان يصلي العيد بن والشمس على قيدا قدر رمح او رمحين دليل دخول الوقت وقوله ولما شهدوا بالهلال دليل خروج الوقت وذلك لانه عليه السلام امر بالخروج الى المصلى من الغد لاجل الصلوة وكان ذلك ناجزا بلا عذر سماوي ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لان الصلوة فيما وقتها اولى وفعله عليه السلام لا يحمل الا على اولى ما امكن وقوله ويصلي الامام بالناس ركعتين ظاهره وصله ان الزوايد عندنا ثلث والموالاة في القراة خلافا له وقوله وظهر عمل العامة اى عمل الناس كافة بقول ابن عباس لامر يزيد الخلفاء فان الولاية لما انتقلت اليهم امروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذلك وعن هذا صلى ابو يوسف بالناس حين قدم بغداد صلوة العيد وكبر تكبيرات ابن عباس فانه صلى خلفه هارون الرشيد وامر بذلك وكذا روى عن محمد لانه مذهبا واعتقادا فان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود وهو مذهب عمر وابي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وابي هريرة وابي مسعود الانصاري فكان اولى بالاخذ وقال ابو بكر الرازي حدث الطحاوي مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى يوم العيد وكبر اربعا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال اربع لا تنسوها التكبير الجنائز واشار باصابعه وقبض بهامه ففيه قول وفعل واشارة الى اصل وتاكيد فلا جرم كان الاخذ به اولى واراد بقوله اربعا اربع تكبيرات متوالية ولان التكبير ورفع الايدي من حيث المجموع خلاف المعهود في الصلوة وكان الاخذ بالقليل اولى ثم التكبير من اعلام الدين حتى يجهر بها كان كتكبير الافتتاح وكان الاصل فيه الجمع لان الجنسية علة الضم في الركعة الاول يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث

الفريضة

الفريضة والسنة وفي الثانية لم توجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها وقوله والشافعي اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروي على الزوايد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او سبعة عشر فيه اشتباه لان قوله حمل المروي اما انه يريد به المروي في هذا الكتاب بقوله اولا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرا وفي رواية يكبر اربعا او غير ذلك فان كان الثاني كان في الكلام تعقيد يعلم وا قدر المصنف عن ذلك وان كان الاول لم يرتق التكبيرات الى ذلك المقدار لان الزوايد فيه تسع او عشر وبالاصليات تكون ثنتي عشرة او ثلث عشرة وايضا قال وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس ثم قال والشافعي اخذ بقول ابن عباس وذلك يقتضي ان يكون عمل العامة اليوم على خمسة عشر تكبيرة او سبعة عشر وليس كذلك وازالة ذلك بان ما روي عن ابن عباس روى بنان احدهما انه يكبر في العيد ثلاثة عشر تكبيرة والاخرى انه يكبر ثنتي عشرة تكبيرة ففسر عملا وثنا وروايته بان ذلك انما هو باضافة الاصليات لان الاصليات ثلاث تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع في الركعتين فاذا اضيفت الى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر واذا اضيفت الى خمسة واربعة صارت ثنتي عشرة وعلى هذا عمل العامة اليوم وحمل الشافعي المروي على الزوايد فاذا اضيفت اليها الاصليات صارت خمسة عشر او سبعة عشر وكان مراده بالمروي ما روي عن ابن عباس ولا تعقيد في ذلك لان التفسير المذكور في الكتاب بدل عليه ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعي ويظهر من هذا البتة ان ما عليه عمل اصحابنا انما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعي قال في المحيط ثم عملوا برواية الزيادة

180

في عيد الفطر وبرواية النقصان في عيد الاضحى عملا بالروا
يتين وحصوا الاضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالذ
بين وقوله ويرفع يديه في تكبيرات العيد ظاهر وليس بين
التكبيرات ذكر مسنون وروى عن ابي حنيفة انه لسكت بين
كل تكبير بين بقدر ثلاث تسبيحات لان صلوة العيد تقام بجمع
عظيم فلو والى بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام
والاشتباه يدول بهذا القدر من السكت وقال في المبسوط ليس
هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود
ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلته
وعن ابي يوسف انه لا يرفع يديه لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح
في الزوايد فلا يرفع كما في تكبيرة الركوع والحجة عليه ما روينا لان
ما قاله قياس ترك بالاثر وثبت بالنص فعقيب تكبيرة الافتتاح قبل
الزوايد وكذلك التعوذ عند ابي يوسف وعندهما يستعيذ عن القراة
قال ثم يخطب بعد الصلوة خطبتين الخطبة في صلوة العيد
تخالف خطبة الجمعة من وجهين احدهما ان الجمعة لا تجوز بلا
خطبة بخلاف العيد الثاني فانهما في الجمعة متقدمة على الصلوة
بخلاف العيد ولو قدمها في العيد ايضا جاز لاتعاد الخطبة بعد
الصلوة وما في الكتاب ظاهر وقوله ومن فاتته صلوة العيد
مع الامام اي ادى الامام صلوة العيد ولم يودها هو لم يقض بل عندنا
وقال الشافعي يصلي وحده كما يصلي مع الامام لان الجماعة والسلطان
ليس بشرط عنده فكان له ان يصلي وحده وعندنا هي صلوة لا يجوز اقامتها
الا بشرايط مخصوصة من الجماعة والسلطان فاذا فاتت عجز عن
قضائها فان قيل هو قائمة مقام صلوة الضحى وهذا تكره صلاة الضحى
قبل صلوة العيد فاذا عجز عنها تصير الى الاصل كالجمعة اذا فاتت فانه
يصير الى الظهر اجيب بانا ان سلمنا ذلك لا نضرنا لانه اذا عجز عاد

الامر الى الاصل صلوة الضحى وهي غير واجبة فيتخير وفي الجمعة اذا
عجز عاد الى اصل هو فرض فيلزمه اداؤه وقوله وقد ورد به
الحديث اي المعهود وهو ما ذكر قبل هذا بقوله ولما شهدوا
بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى الغد وما بعده ظاهر
وقوله والتعريف الذي يصنعه الناس انما قيد بقوله يصنعه
الناس لما انه يجيء لمعان للاعلام والتطييب من العرف وهو الريح وانشا
الضاله والوقوف بعرفات والتشبه باهل عرفة وهو المراد هنا وقوله
ليس بشيء اي ليس بشيء معتبر يتعلق به الثواب لما ذكر في الكتاب
وما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك بالبصرة محمول على انه كان
للدعا لا لتشبها باهل عرفة فصل في تكبيرات التشريق تكبير التشريق
انما كان ذكر مختصا بالايام النحر لما سبق ذكره في فصل على اثر ذكر ثم قيل ترجمة
الفصل تكبير التشريق وقع على قولهما الاراشيا من التكبير لا يقع في
ايام التشريق عند ابي حنيفة ويجوز ان يقال باعتبار القرب اخذ اسمه قال
ويبدا بتكبير التشريق اختلف الصحابة في ابتداء التشريق وانتهايه فاما
ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود قالوا يبدا بالتكبير
بعد صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا في ظاهر الرواية
وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا
يبدا بالتكبير من صلوة الظهر من يوم النحر واليه رجع ابو يوسف
في بعض الروايات عنه واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلوة
العصر من اول ايام النحر فعنده تمام صلوتين يكبر فيها وبه اخذ ابو
حنيفة وقال علي وابن عمر احدى الروايتين عنه صلوة العصر من اخر
ايام التشريق فيكون ثلاثة وعشرون صلوة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد
ووجه كل من ذلك ما ذكره في الكتاب وذكر في الخلاصة ان ايام
النحر ثلاثة ايام التشريق ويمضي ذلك في اربعة ايام فان العاشر من
ذي الحجة يحر فاص والثالث عشر تشريق خاص واليومان فيما بينهما النحر

والتشريق وقوله وهذا هو المأثور عن الخليل عليه السلام وقيل اصل
ذلك ما روى ان جبريل لما جاء الى القريات خاف العجلة على ابراهيم فقال
الله اكبر الله اكبر فلما راه ابراهيم قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم
اسماعيل بالغداء قال الله اكبر ولله الحمد فينبغي على الاخير بين اتباعه او
واجبا على ما ذكر وروى ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال افضل
ما قلت وقالت الانبياء قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله
اكبر الله اكبر ولله الحمد وقوله مرة واحدة احتراز عن قول الشافعي فانه
يذكر التكبير ثلاث مرات وله في ذكر التهليل بعده قولان وقوله وهو عقيب
الصلوات المفروضات على المقيمين بشير الى انه اختار كونه واجبا
وهو اختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه قوله تعالى
واذكروا الله في ايام معدودات فانه جاء في التفسير ان المراد به ايام
التشريق فيكون واجبا عملا بالامر وذهب بعضهم الى انه سنة قال
الامام التمرتاشي تكبير التشريق سنة وبه قال الشافعي ومالك واحمد
في قوله عقيب الصلوات المفروضة اشارة الى انه لا يجوز ان يخل بما
يقطع به غرمة الصلوة حتى لو قام وخرج من المسجد او تكلم لم يكبر
وفي قوله المفروضات اشارة الى انه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد
والنافلة وقيد بالاقامة لان المسافر لا يكبر الا اذا اقتدى بمقيم
وقيد بالامصار لا يكبر في القرى وقيد بالجماعات لانه لا تكبير على
المنفرد وقيد بالمسجد احترازا عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن
اذا لم يكن معهن رجل وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لانه
لم يجد لها وله ما روينا من قبل ويديه ما ذكرنا في اول باب الجمعة في
قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع
فان قيل هذه التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم
يشترط للمتبوع قلنا بالنص على خلاف القياس واختلف المشايخ في
اشتراط الحرية على قوله فمنهم من شرطها قياسا على سائر الصلوات

الجمعة

على الجمعة والعيد ومنهم من لم يشرطها قياسا على سائر الصلوات فائدته
تظهر فيما اذا امر العبد صلاة مكتوبة في هذه الايام فمن شرطها لم يوجب التكبير
ومن لم يشترط اوجبه قال ابو يعقوب صليت بهم المغرب فسهوت ان اكبر فيه
ابو حنيفة دل اى قول ابي يوسف على ان الامام وان ترك التكبير لا يتبعه
المقتدي لما ذكره في الكتاب بخلاف سجود السهو فانه اذا ترك الامام
لا يجد المقتدي لانه يؤدي به في حرمة الصلوة بخلاف التكبير ولكن انما
يكبر القوم قبل الامام اذا وقع الباس عن تكبير الامام بان قام قبل
في ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلة عند استاذه حيث قدمه
واقتدى به ومنها بيان حشمة استاذه في قلبه فانه لما علم ان المقتدي
به استاذه سمى نفسه لا باسمه والمرء عند عادة وهو التكبير ومنها مبادرة
استاذه الى البر عليه حيث كبر ليتذكره هو فكبر وهكذا ينبغي ان تكون
المعاملة بين كل استاذ وتلميذ يعني ان التلميذ يعظم الاستاذ و
الاستاذ لستر عليه عيوبه **باب صلوة الكسوف** قرن صلوة
الكسوف بصلوة العيد لانهما يؤديان بالجماعة في النهار بغير اذان
واقامة واخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة في الاصح على ما
مر يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى
ولا يتعدى قال جرير يدعى به عمر بن تبكي عليك نجوم الليل والقمر اقول
معناه ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ولكن لقلة ضوئها
وبكائها عليك لم يظهر لها نور وقيل معناه تغلب النجوم في البكاء
يقال باكية فبكيته اى غلبته في البكاء وهي مشروعة اجتمعت الامة
على ذلك وسبب شرعيتها الكسوف ولهذا يضاف اليه وشروطها
شروط سائر الصلوات وهي سنة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلاها وكيفيته ان يصلي امام الجمعة في الجامع او في المصلى
في الاوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة بلا اذان ولا
اقامة بركوع واحد وقال الشافعي اذا كسفت الشمس في وقت مكروه

182

او غيره نودي الصلوة جامعة وصلى الامام بالناس ركعتين بقراءة اولى
بفاتحة الكتاب وبسورة البقرة ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها
ثم يركع ويمكث قدر ركوعه مثل ما مكث في قيامه ثم يرفع راسه ويقوم
ويقرا سورة ال عمران ان حفظها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع ثانيا
ويمكث قدر ركوعه مثل ما مكث في قيامه هذا ثم يرفع راسه ثم يسجد سجدتين
ثم يقوم فيمكث في قيامه ويقرا فيه مقدار ما قرا في القيام الثاني من الركعة
الاولى ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام ثم يقوم ويمكث
في قيامه مثل ما مكث في الركوع ثم يركع ويمكث فيه مثل ما مكث في قيامه
ثم يرفع راسه ويقوم مثل شطر قيامه في القيام الاول من هذه الركعة
ثم يسجد سجدتين ويتم الصلوة واحتج على ذلك بحديث عايشة ان النبي
صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين باربع ركوعات بسجدات
ولنا حديث عبد الله بن عمرو النعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب
بالفاظ مختلفة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين
كاطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا انها رضت
الروايتان كان الترجيح لرواية ابن عمر لانا الحال كشف على الرجال القهرهم
وتاويل ما رواه ما ذكره محمد في صلوة الاثر قال يحتمل ان النبي صلى الله
وسلم اطال الركوع زايد على قدر ركوع ساير الصلوة فرفع الصف الاول
رؤسهم فظنا منهم انه عليه السلام رفع راسه من الركوع فمن خلفهم رفعوا
رؤسهم فلما راى اهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا
ركعوا فمن خلفهم ركعوا فلما رفع راسه من الركوع رفع القوم رؤسهم
ومن كانوا خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب
ما وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في اخر الصفوف
وعايشة كانت واقفة في صف النساء فان قيل قد روى حديثه من
الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم اجيب بانه كان في صف الصبيان
في ذلك الوقت قوله ويطول القراة فيهما اي في ركعتين وقوله بيان الافضل

لان فيه

لان فيه متابعة النبي صلى الله عليه وسلم فانه صح ان قيام
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الاولى بقدر سورة
البقرة وفي الثانية بعد سورة ال عمران وقوله فلما روانه عايشة
فانما روت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قراقراة طويلة فجهر
بها يعني في صلاة الكسوف وله رواية ابن عباس وسمرة بن جندب
انه لم يسمع من قراته فيهما حرفا والترجيح قد مر من قبل يعني قوله
والحال كشف على الرجال لقهرهم فان قيل قد ذكر في المبسوط ان على
روى حديثها فان صح ذلك فما جوابه اجيب بان الجواب
بالرجوع الى الاصل فانها صلاة نهارية والاصل فيها الاخفاء قال
صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجما وقد تقدم ذلك وقوله ويدعوا
بعدها اي بعد صلاة الكسوف ان شاء جالسا مستقبل القبلة وان شاء
قايما وان شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم بوجوههم من وقوله من
هذه الافراغ الفرع المخوف وكلامه واضح وقوله فان لم يحضر يعني الامام
صلى الناس فرادى ان شاء وان ركعتين وان شاء اربعا لان هذا تطوع
والاصلي في التطوعات ذلك وقوله نحو ان عن الفتنة اي فتنة التقديم
والتقدم والمنازعة فيهما وقوله وليس في كسوف القمر جماعة عاب
اهل الادب محمدا في هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظ الخوف
في الله تعالى فاذا ابرق البصر وخسف القمر وقال في المغرب يقال كسفت
الشمس والقمر جميعا وقوله فافزعوا الى الصلاة الحديث روى ابن
مسعود الانصاري قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم وله النبي
صلى الله عليه وسلم فقال الناس انما انكسفت لموته فقال عليه السلام
ان الشمس والقمر اتيان من ايات الله تعالى لا يكسفان لموت احد ولا لحياته
فاذا رايتم شيا من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلاة اي التجوا اليها
فان قيل امر والامر للوجوب وكان ينبغي ان يكون صلاة الكسوف
واجبة قلنا ذهبا في ذلك بعض اصحابنا واختار صاحب الاسرار

183

والعمامة ذهبنا الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها
توجه بعارض لكن صلاها النبي صلى الله عليه وسلم فكانت سنة والامر
للندب وقوله وليس في الكسوف اى كسوف الشمس والقمر خطبة وقال
الشافعي في كسوف الشمس يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين
كما روت عائشة قالت خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا انه لم ينقل وذلك دليل على
انه لم يفعل وان صح فتاويل انه عليه السلام خطب لان الناس
كانوا يقولون انما كسفت لموت ابراهيم فاراد ان يرد عليهم والله اعلم

باب صلوة الاستسقاء

اخر صلاة الاستسقاء عن صلوة الكسوف
لان صلوة الكسوف سنة وقال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلوة
مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز ولنا الاستسقاء
الدعاء والاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا
يرسل السماء عليكم مدرارا روى ان قوم نوح لما اكثروا بعد طول
تكرير الدعوة حبس الله عنهم القطر واعقم ارحام نسائهم اربعين سنة وقيل
سبعين فوعدهم انهم ان امنوا رزقهم الله الخصب ودفع عنهم ما كانوا
عليه ووجه الاستدلال به ان شرائع من قبلنا شرائع لنا اذا قص الله
ورسوله من غير انكار وهذا كذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى
ولم يرو عنه الصلاة وانما المروي عنه عليه السلام في ذلك الدعاء روى
انس ان الناس قد قحطوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل رجل
من باب المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال يا رسول الله
هلكت المواشي وخشينا على انفسنا الهلاك فادع الله ان يسقينا فرفع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا
هنيئا مريئا غدقا مغدقا عاجلا غير رائث فما لذا ولما كان في السماء
قزعة فارتفعت السحاب من هنا وهنا حتى صارت ركاما ثم مطرت سبعا
من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب

والسماء تسكب فقال يا رسول الله تهدم البنيان وانقطع السبل
فادع الله ان يمسكه فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لملالة بني ادم
قال الراوي والله ما رزى في السماء خضراء ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا
ولا علينا اللهم الاكام والقراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجاب
السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل ولم يذكر غير الدعاء
وقالا لا يصلي الامام ركعتين لما روي انه عليه السلام صلى فيها ركعتين
كصلاة العيد في الجهر بالقراءة والصلاة بلا اذان ولا اقامة رواه ابن
عباس قلنا ان ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا ننفيه وانما الكلام
في انها سنة اولا والسنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه وهم هنا
فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى يكون مواظبة
فلا تكون سنة فان قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لانه قال اولا
ولم يرو عنه الصلاة ثم قال لما روي عنه فالجواب ان المروي لما كان
شاذا فيما يعم به البلوى جعله كانه غير مروي قوله وقد ذكر في الاصل قول
محمد وهو يعني ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وهكذا ذكر في المبسوط و
المحيط وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الكتاب وقوله
ويجهر فيها اتفاقا على الجهر بالقراءة اعتبارا بصلاة العيد واختلفا في
الخطبة فقال محمد هي كخطبة العيد وقال ابو يوسف خطبة واحدة وبكل ذلك
ورد الحديث ولا خطبة عند ابي حنيفة لانها تتبع الجماعة ولا جماعة عنده قال
ابن عباس خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم متبذلا متواضعا متضرعا حتى اتى
المصلى فرقا على المنبر فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع
والتكبير ويستقبل القبلة لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك روى عن ابي
يوسف انه قال ان شاء رفع يديه في الدعاء وان شاء اشار باصبعه ويقلب
رداءه وصفة التقليب ان كان مربعا ان يجعل اعلاه اسفله
واسفله اعلاه وان كان مدورا بان كان جبة ان يجعل الايمن
ايسر والايسر ايمن وقوله لما روينا يريد به قوله لما روي انه عليه السلام

استقبل القبلة وحول رداه قال المصنف هذا قول محمد واما عند ابي حنيفة
فلا يقلب ولم يذكر قول ابي يوسف لانه مضطرب ذكره الحاكم مع ابي حنيفة
والكرخي مع محمد وقوله لانه اي الاستسقاء دعاء وليس في شيء من الادعية
قلب رداء فكذا هذا وقوله وما رواه كان تفاؤلا لا جواب عن استدلالهم
بالحديث ومعناه ان النبي صلى الله عليه وسلم تفاءل بتغير الهيئة لتغير الهوا
يعني غيرنا ما كنا عليه فغير الله حالنا وفي كلامه نظر من وجهين احدهما
انه تعليل في مقابلة النص وهو باطل والثاني سلمنا انه عليه السلام تفاءل
بذلك فليتفاءل كل من يبتلى بذلك ناسيا به صلى الله عليه وسلم والجواب
عن الاول انه لئن تقبلا في مقابلة النص لم يبق العمل بالقياس بعد تعارض
النصين وذلك لان ما رواه محمد يدل على القلب وما رواه الشيخان يدل على انه
لا تحويل فيه فتعارضا فيصير الى ما بعدهما من الحجة وهو القياس والمنسوخ
لم يتعرض لذكره لتقدم ذكره وعن الثاني بان النبي صلى الله عليه وسلم
يجوز ان يكون علم بالوحي ان الحال تنقلب الى الخصب متى قلب الرداء وهذا
مما لا يتأتى من غيره فلا يدرة في التأسي ظاهرا فيما ينفيه القياس وقوله
ولا يقلب القوم ارد بتهم قيل هو التشديد لان فيه تكثيرا بخلاف
الاول وقوله لانه يثقل انه عليه السلام امرهم بذلك فيه نظر لانه استدلال
بالنفي وهو باطل لانه احتجاج بلا دليل ومثل هذا صنيع في اخر باب الكسوف
حيث قال لانه لم ينقل والجواب ان التعليل بالنفي لا يصح اذا لم تكن العلة
متعينة اما اذا كانت فلا بأس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم
انتفاء الحكم لانزعا الى قول محمد في ولد المغصوب انه لا يضمن لان الغصب
لم يرد عليه وهو ضعيف اصول الفقه فان قيل قد روي ان القوم قلبوا
ارديتهم حين رأوا قلب النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم اجيب
بان قلبهم هذا لخلعهم النعال حين رأوه عليه السلام خلع نعليه في صلاة
الجنازة ولم يكن ذلك بحجة فكذا هذا وانما لم ينكر عليهم لانه ليس بحرام
بلا خلاف وانما الكلام في كونه سنة وقوله ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء

ظاهر

ظاهر وانما يخرج المسلمون ثلاثة ايام ولم ينقل اكثر من ذلك فيستحب
للامام ان يأمر الناس بصيام ثلاثة ايام ولما اطاقوا من الصدقة والخروج
من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز
والصبيان متخلقين في ثياب بذلة متواضعين لله ويستحب اخراج
الدواب **باب صلاة الخوف** وجه المناسبة بين البابين
ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض ثم
انقطاع المطر وهو سماوي وههنا اختياري وهو الجراد الذي سببه
كفر الكافر وصورة صلاة الخوف ما ذكره في الكتاب وقوله اذا
اشتد الخوف ليس لاشتداد شرط عند عامة مشايخنا قال في التحفة
سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو ومن غير ذكر الخلاف والاشتداد وقال
فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند الشافعي حضرة العدو والحنفية الخوف
لان حضرة العدو واقيم مقام الخوف على ما عرف من اصلنا في تعليق الرخصة
بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذلك
حضرة العدو هي هنا سبب الخوف واقيم مقام حقيقة الخوف صلاة
الخوف على الوجه المذكور في الكتاب انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم
في الصلاة خلف الامام فقال كل طائفة منهم نحن نصلي معك واما اذا
لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي الامام بطائفة تمام الصلاة ويسلم بهم
الى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة التي كانت بازاء العدو ان يصلي
بهم تمام صلاتهم ايضا ويقوم التي صلت مع الامام بازاء العدو وقوله
ابو يوسف وان انكر شرعيتها الى كونها مشروعا وكان يقول اولا مثل
ما قال ثم رجع وقال كانت مشروعة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
خاصة لقوله تعالى واذا كنت فيهم الآية لتنال كل طائفة فضيلة
الصلاة خلفه عليه السلام وقدر ما يقع ذلك بعده وكل طائفة تتمكن
من ادائها بامام على حدة فلا يجوز اداؤها بضعه الذهاب
والمجيء وقوله بما رويناه يريد به قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود

185

ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا قال
بعض الشارحين هذا في غاية البعد عن التحقيق لان ابا يوسف لم ينكر
شرعيتها في زمنه عليه السلام فكيف يكون صلاته عليه السلام حجة على ابي
يوسف والجواب انه حجة على ابي يوسف من حيث الدلالة لا من حيث
العبارة وذلك لان السبب هو الخوف وهو يتحقق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم كما كان في حياته ولم يكن ذلك ليمنع فضيلة الصلاة
خلفه عليه السلام لان ترك المشي والاستدبار في الصلاة خلف فضيلة
ولا يجوز ترك الفرض لاجل الفضيلة والخطاب للرسول قد لا يختص به
كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والمعلق بالشرط لا يوجب عدم
الحكم عند عدمه عندنا على ما عرف بل هو موقوف على قيام الدليل وقد
قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم
فانه روي عن سعد بن ابي وقاص وابي عبيدة ابن الجراح وابي موسى
الاشعري انهم اصلوا صلاة الخوف بامثلها وكذا روي عن سعيد بن العاص
انه حارب الجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان
وعبد الله بن عمر وابن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر احد فحل
محل الاجماع وقوله ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين من المغرب هذا هو
وقال المشوري بالعكس لان فرض القراءة في الركعتين الاوليين فينبغي
ان يكون لكل طائفة من ذلك حظ وقوله لان تنصيف الركعة الواحدة
غير ممكن معناه انه يصلي بكل طائفة شطر الصلوة وشطر المغرب ركعة
ونصف فيكون حق الطائفة الاولى في نصف ركعة والركعة الواحدة
لا تتجزى فثبت في كلها بحكم السبق وقال الشافعي ان شاء يصلي مثل مذهبنا
وان شاء يصلي مثل مذهب الثوري ولا يقاتلون في حال الصلاة فان فعلوا
ذلك بطلت صلاتهم وقال مالك لا تفسد وهو قول الشافعي في القديم لقاهم
قوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح في الصلاة لا يكون
الا للقتال به وتما ذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات

يوم

يوم الاحزاب فلو جاز الاداء مع القتال لما تركها والامر بالحذر والاسلحة لكيلا
يطمع فيهم العدو واذا رأوا عورة مستعدين او ليقاتلوها اذا احتاجوا ثم يتقبلوا
الصلاة وقوله فان اشتد الخوف بان لا يدعهم العدو ان يصلوا الا ركبانا بل
يهجم بهم بالحاربة صلوا ركبانا الى اخره فيه اشارة الى ان اشتداد الخوف
شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومئين لان شرط جواز صلاة الخوف حتى الركن
في غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لانه عمل كثير لم يرد فيه النص بخلاف
المشي والذهاب فانه ورد فيهما النص ببقاء الفريضة وان كانا عملا كثيرا او
عن مهم انهم يصلون جماعة استحسن ذلك ليتيسر فضيلة الصلاة بالجماعة وليس
بصحيح لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد لانه ان يكون الرجل
مع الامام على اداية واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع والخوف من
سبع يعاينونه كالخوف من العدو لان الرخصة لدفع سبب الخوف وقد
وجد في هذا بين السبع والعدو

باب الجنائز

الجنائز جمع جنازة
والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي لا يقال
بالفتح ولما كان الموت عارضا للعوارض ذكر صلاة الجنازة اخر للمناسبة
الا ان هذا يقتضي ان يذكر الصلاة في الكعبة قبلها ولكن اخرها ليكون
ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها كلا وتما واذا احتضر الرجل اراد به
من الموت وقد يقال احتضر اعمات لان الوفاة حضرته او ملائكة
الموت وقوله على شقه اي على جنبه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر
فانه يوضع فيه كذلك بلا نقاب لانه اشرف فاريد على الوضع في القبر والشيء
اذا قرب من شيء اخذ حكمه وقوله والقن الشهادة تلقينها ان يقال عنده
وهو يسمع ولا يقال له قل لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ
بالله تعالى وقوله والمراد الذي قرب من الموت دفع لوهم من يتوهم ان المراد به
قراءة التلقين على القبر كما ذهب اليه بعضهم فيكون من باب قوله انك ميت وانهم
قتيل فلا سببه وقوله ثم فيه تحسينه لانه اذا ترك مفتوح العين يصير
كريه المنظر ويقبح في اعين الناس

فصل

ذكر احوال الميت في فصول وقدم الغسل

لانه اول ما يضع به وهو واجب على الاحياء بالاجماع واختلفوا في سبب
وجوب الغسل فقيل انما وجب الحدث بعلة باستر خا المفاصل الباقية
تحلله فان الادمي لا يتجس بالموت كرامة اذ لو نجس لما طهر بالغسل
كسائر الحيوانات وكان الواجب اقتصار الغسل على اعضاء الوضوء
كما في حال الحياة لكن ذلك انما كان نفيا للحرج في ما يتكرر في كل يوم
والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يكتفي بها بغسل الاعضاء
الاربعة بل يبقى على الاصل وهو وجوب غسل البدن لعدم الحرج فلنا
هذا وقال العراقيون وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث
لان الادمي وما سايله كالحيوانات الباقية تنجس بالموت قياسا على قرع
منها الانسان اذا مات في البئر بجسها او حمله المصلي لم يجز صلاته ولو
لم يكن بجسا لجازت كالرجل يحدثنا ويجوز ان تزول بخاسته بالغسل
كرامه وقوله واذا اراد واغساله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه
اي عن الميت وقوله لينصب علة الوضع على السرير فانه لو وضع على
الارض لعلاها الطين ولم يتبين كيفية وضع البخت الى القبلة طولا
او عرضا ولم كيفية وضع الميت على البخت ما الاول فمن اصحابنا من اختار
الوضع طولا كما كان يفعل في عرضه اذا اراد الصلاة عليه ومنهم
من اختار عرضا كما يوضع في القبر قال شمس الائمة السرخسي والاصح انه
يوضع كيفما اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع واما الثاني
فليس فيه رواية الا ان العرف فيه ان يضجع مستلقيا على قفاه وجعلوا
على عورته خرقة اقامة لواجب الستر فان الادمي عورته حيا وميتا
فتستر عورته لذلك ويكتفي بستر العورة الغليظة بان يستر السوءة
ويترك فخذاه مكشوفين في ظاهر الرواية تيسيرا لانه ربما يشق
عليهم غسل ما تحت الازار وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية
النوادر فانه قال فيها ويوضع على عورته خرقة من السترة الى
الركبة وينزعون ثيابه ليعمهم التنظيف وهذا الان المقصود من

الغسل

الغسل هو التطهير والتطهر لا يحصل اذا غسل فيجب مع
تيابه لان الثوب متى يتجس بالغساله يتجس به بدنه ثانيا
بخاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التحرز وفيه نفي لقول
الشافعي ان السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل
يده في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في قميصه الذكر توفيه وما
كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان سنة في حق غيره ما
لم يقم دليل التخصيص وقلنا قد قام دليل التخصيص روت عايشة
رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت الصحابة
لغساله فقالوا لا ندري كيف نغسله اغسله كما نغسل موتانا او
نغسله وعليه ثيابه فارسل الله عليهم النوم فما منهم الا ناعس او
ذقنه على صدره اذ ناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعليه ثيابه فقد اجتمعت الصحابة ان السنة في سايل الموتى
التجريد وقد خص صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته
ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق اما الموضوء فلانه سنة
الاغتسال واما تركهما فلان اخراج الماء منه متعذر فتكون
سقيا لا مضمضة ويكبوه على وجهه لئلا يخرج من جوفه ما هو
شر منه وقال الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة واجيب
بانه اعتبار فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال للميت توضأ
وضوء للصلوة ولا يمضمض ولا يستنشق ولم يذكر محمد في الكتاب
انه يستنجي اولا وذكر في صلاة الاثار على قول ابي حنيفة ومحمد
يستنجي وعلى قول ابي يوسف وحمد لا يستنجي لان المسكة يزول
بالموت والحاصل ان يستر خ فرجه ما يراد الاستر خا بالاستنجاء
فيخرج بخاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فايدته ولهما ان
موضع استنجاء الميت فلما يخلو عن نجاسة حقيقة فيجب ازا

لنهاكما لوكانت في موضع اخر من البدن ثم الاقتصار على المضمضة و
لاستنشاق في الاستنشاء بدله على ان بقية الافعال من تقديم غسل
اليدين الى الرسغ والمسح على الناس كما كانت في الجنابة هو الصحيح
وفي صلاة الاثر لا يبداء بغسل اليدين بل بغسل الوجه ولا يمسح على
الرأس وقوله ثم يفضون الماء عليه يعني ثلاثا وان زاد على ذلك
جاز كما كان في حال الحياة وقوله وبجر سدر اي يجر يعني بدا بالجر
وهو الذي يوقد لغير العود حوالي السرير ثلاثا او خمسا او سبعا اما
التجمير فلان فيه تعظيم الميت واما الايتار فلقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله وتر يحب الوتر وقوله ويغلى الماء من الاغلاء لا من الغلي
لان الغلي والغليان لازم قال الشافعي الغسل بالماء البارد افضل
حذرا من زيادة الاسترخاء الموجب يخروج النجاسة المتجسة للكفن
وقلنا غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار ابلغ في التنظيف فيكون
افضل وزيادة الاسترخاء قد تعين على المقصود هو التنظيف لانه
يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتجسد الكفن بعد الفراغ من الغسل
فان لم يكن اي فان لم يوجد الماء المغلي بالسدر او بالحرض وهو الاشنان
يغسل بالماء القراح اي الخالص واما اذا وجد ذلك فالترتيب ما ذكر
في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط وهو المروي عن ابن مسعود انه يبدأ
اولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ثم
بالسدر او الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لانه ابلغ في التنظيف
ثم بالكافور ان وجد تطييبا للميت كذا فعلت الملائكة بادم
عليه السلام حين غسلوه ويغسل راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له
لانه مثل الصابون في التنظيف وقوله ثم يصب على شقه الايسر
ظاهر وقوله لان السنة هي البداية بالميامن روى عن ام عطية ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء في غسل ابنته ابدأن بميامنها
ثم بمجاسده ويسندن اليه ويمر بطنه مسحا رفيقا يعني بلا عنف

حتى

حتى ان بقي عند المخرج شيء سيل تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه
ما روي ان عليا لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه
بيده رفيقا فطلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا قال طبت حيا وميتا
فان خرج منه شيء غسله قبل بعد ان يمسحه لان الغسل قبل المسح
زيادة تعذيب لها عائشة عن ذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم للمسلم
على المسلم ستة حقوق وذكر منها الغسل بعد الموت وقد حصل
بمرة وسقط الواجب فلا يعيد واما الوضوء فلان الخارج ان كان
حدثا فالموت ايضا حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث والكلام
في الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر
الرواية وروى عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه قال يتعمد
اولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في
بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة وجه
الظاهر ان النجاسة قد تكون متعقدة لا تخرج الا بعد الغسل
مرتين بالحار وكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما به
من النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث في غسله سنة
لحديث ام عطية اغسلنها ثلاثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في
شرحه لمختصر الطحاوي يغسل اولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو
على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر ليحصل الغسل ثلاثا
وقال بعض الشارحين ذكر الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه
ورد بانه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي ويغسل الرأس
بعد الوضوء قبل الغسل لا اجماع فكيف يكون ذلك ثالثا واغا ذلك
ذكر الغسل اجمالا وما بعده تفصيله وقال بعضهم يجوز ان يكون
المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف والتثليث
في الصب سنة عند كل اضطجاع وهذا السبب قبل النية لا بد منها
في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق وجب غسله الا اذا حرق عند

188

الاخراج بنية الغسل لان الخطاب بالغسل يتوجه على بخاره ولم يوجد منهم
شئ عند عدم التحريك وفيه نظر لان المأمور بفعله فكما لا يجب النية
في غسل الحي فكذا لا يجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوى قاضيخان
ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزاهم ذلك وقوله ثم ينشفه ظاهر
والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة والمراد بالمساجد الجبهة والانف
واليدان والركبتان والقدمان لانه كان يسجد بهذه الاعضاء فيخص
بزيادة الكرامة وقوله ولا يسرح شعر الميت تسريح الشعر تخليص بعضه
من بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه وقوله ولا يقص ظفره
روى عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الظفر ان كان منكسرا فلا بأس
باخذه وقوله علام اصله على ما دخل حرف الجر على ما الاستفهامية
فاسقط الفها كما في قوله تعالى عم يتساءلون ويقال نضوت
الرجل نضوا اى اخذت ناصيته وفي رواية عن عائشة سألت
عن تسريح شعر الميت فقالت علام تنصون ميتكم كانها كرهت
تسريح رأس الميت فحمله بمنزلة الاخذ بالناصية في كونه غير محتاج
اليه قال في النهاية قوله وفي الحي كان تنظيفا جواب اشكال
اى اشكال على الحي حيث تسريح شعره وتقص ظفره لانه محتاج
الى الزينة ولا يعتبر في حقه زوال الجزء بخلاف الميت فانه لا يسن
فيه ازالة الجزء كما في الختان حيث يفرق بين الحي والميت فيه بان
يختن الحي ولا يختن الميت بالاتفاق فكذا في كل زينة يتضمن ابانة
الجزء يجب ان يفرق بينهما ولم احد له ربطا بكلام المصنف اصلا
ولكني اقول قوله ولان هذه الاشياء الزينة اى لزينة الميت
وقد استغنى الميت عنها اى عن الزينة فاستغنى عن هذه الاشياء
فان قيل لا نسلم ان هذه الاشياء لزينة الميت فانها تفعل بالحي
ايضا اجاب بقوله وفي الحي كان تنظيفا يعني ما كانت تفعل بالحي
من حيث انها زينة بل من حيث انها تنظيف لاجتماع الوسخ تحتها

وذكر

وذكر الضمير في تحته تاويل المذكور بقي ان يقال هب انه كان في الحي
تنظيفا لكن الميت ايضا محتاج الى التنظيف ولهذا قال ويغسل
الميت بالسدر او بالحرض مبالغة في التنظيف ويغسل رأسه ولحيته
ليكون انظف فليحمل انه من حيث التنظيف ويمكن ان يقال انه
تنظيف بانه جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان هذا
ما سنح لي في حل هذا المقام والله اعلم **فصل في التكفين**
رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الافعال التكفين
الميت لغة بالكفن وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والارث
والوصية وكذلك قالوا ومن لم يكن له مال فكفنه على من يجب
عليه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حياته وقوله السنة ان يكفن
يعني تكفينه في ثلاثة اثواب سنة وذلك لانا في ان يكون اصل
التكفين واجبا ثم التكفين اما ان يكون في حالة الضرورة او لا
فان كان الاول كفن بما وجد لما روى ان مصعب بن عمير صاحب راية
رسول الله صلى الله عليه وسلم استشهد يوم احد وترك نمرة وهي
كساء فيه خطوط بيض وسود فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بذلك فامر بان يكفن فيها وان كان الثاني فهو على نوعين كفن سنة
وهو في حق الرجل ثلاثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما ذكر في
الكتاب والسحولية نسبة الى سحول بفتح السين وعن الازهري
بالضم وهي قرية باليمن وفي حق المرأة خمسة اثواب وزع وازار
وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها ولكفن كفاية وهو في
حق الرجل ثوبان ازار ولفافة وفي حق المرأة ثلاثة اثواب قميص
وازار وخمار وما في الكتاب واضح **فصل في الصلوة على الميت**
الصلوة على الميت فرض كفاية اما فرضيتها فلان الله تعالى امر بقوله
وصل عليهم والامر للوجوب وعلى ذلك اجمعت الامة واما انها
على الكفاية فلان في الايجاب على الجميع استحالة او حرجا فاكتفى

بالبعض كما في الجهاد روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان الامام
الاعظم وهو الخليفة اولى ان حضر فان لم يحضر فامام المصر اولى
فان لم يحضر اولى فان لم يحضر فصاحب الشرط اولى فان لم يحضر
فامام الحي فان لم يحضر فالاقرب من ذوى قرابته ويضعف الرواية
اخذ كثير من مشايخنا وقوله في الكتاب السلطان يجوز ان
يراد به الامام الاعظم ان حضر وامام المصر وقوله ثم الولي انما
هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما عند ابي يوسف فالولي اولى بالصلاة
على الميت على كل حال قال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وليهما ان الحسن بن علي لما مات خرج الحسين
رضي الله عنه والناس لصلاة الجنازة فقدم للحسين سعيد بن
العاص وكان سعيد يومئذ واليا بالمدينة فابى ان يتقدم فقال
له الحسين تقدم ولولا السنة ما قدمتك والاية محمولة على الموارث
وعلى ولاية المناكحة وقوله والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح
يقتضي ان تقدم الابن على الاب وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة ان
الاب اولى فمن المشايخ من قال هو قول محمد فاما على قول ابي حنيفة
فالابن اولى وعلى قول ابي يوسف الولاية لهما الا انه تقدم الاب
احتراما له ومنهم من قال كما بدأ ذكره في صلاة الجنازة ان الاب
اولى قول الكل لان الاب زيادة فضيلة وسن ليست للابن
للفضيلة اثر في استحقاق الامامة فترجح الاب بذلك بخلاف
النكاح وعلى قول هؤلاء قول والاولياء على الترتيب المذكور في
النكاح محمول على غير الاب والابن فبنو الاعيان يجتبون بنى
العلات والاكبر سنا يجب الاصغر من كل واحد منهما لان الشيخ
امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر ان تقدم انسانا فليس له
ذلك الا برضى الاصغر لان الحق لهما الا ستوائهما في القرابة وان اراد
بنو الاعيان تقديم انسان فليس لاحد من بني العلات منعه

انه لاحق

لانه لاحق له مع وجودهم وابن عم المرأة احق من زوجها ان لم يكن له
منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والنكاح كالاجانب فان كان
ذلك فهو احق بالصلاة عليها لان الحق يثبت للابن في هذه الحالة
ثم الابن يقدم اباه احتراما له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا
الوجه قال القدوري وسائر القرابات اولى من الزوج وقال الشافعي
الزوج اولى لان ابن عباس صلى على امرأته وقال انا احق بها ولنا ما روى
عن ابن عمر انه لما مات ابن له قال لاوليائه انتم احق به ما كنا احق بها حين كانت
حية فاذا امانت فانتم احق بها وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام
حتى فان صلى غير الولي لانه هو المقدم على الولي ثم هو ليس بمختص على السلطان
بل كل من كان مقدما على الولي في نصب الامامة في صلاة الجنازة على ما ذكرنا
فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا قال الامام الولوالجي في فتاويه رجل صلى على
جنازة والولي خلفه ولم يرضيه ان تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة
وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلاد
او القاضي او الوالي على البلاد او اماما حتى ليس له ان يعيد لان هؤلاء اولى
منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية
قال في النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر
اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه في الاية الاعادة حكم
الولي لما انه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي فلما ثبت حق الاعادة
للادون فلان يثبت للاعلى منه اولى وقال قد وجدت رواية في نوادر الصلاة
تشهد بما ذكر وقال في قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده يخصص
الولي ليس لفيد لما انه لو صلى السلطان او غيرهم ممن هو اولى من الولي في الصلاة
على الميت ممن ذكرنا لم يكن لاحد ان يصلي بعده ايضا على ما ذكر من رواية
الولوالجي والتجنيس وهذا الذي ذكره بقوله لم يجز لاحد ان يصلي بعده من هنا
وقال الشافعي تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد اخرى لما روى ان النبي ﷺ
مر بقبر جديد فسأل عنه فقيل قبر فلانة فقال هلا اذنتموني بالصلاة فقيل

انها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الارض فقام صلى الله عليه وسلم
وصلى على قبرها ولما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه فوجا
بعد فوج ولنا ما ذكر في الكتاب وقوله وهو اليوم كما وضع
لان لحوم الانبياء حرام على الارض به ورد الاثر وانما صلى النبي عم
لان الحق كان له قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وليس
لغيره ولاية الاسقاط وهكذا تاويل فعل الصحابة فان ابا بكر كان
مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة وكانوا يصلون عليه
قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم
يصل احد بعده عليه كذا في المبسوط وقوله صلى على قبره يعني اذا
وضع اللبن على اللحد واهيل التراب عليه اما اذا لم يوضع اللبن على
اللحد ووضع ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لان التسليم
لم يتم بعد كذا في المحيط وقوله والمعتبر فيه ذلك اي في عدم النفخ
وقوله وهو الصحيح احتراز عما روى عن ابي يوسف في الامالي انه
يصلى على الميت في القبر الى ثلاثة ايام وبعده لا يصلى عليه وهكذا ذكر
ابن رستم في نوادره عن محمد عن ابي حنيفة والصحيح انه ذلك لا يجيء تقدير
لازم لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال
وباختلاف الزمان من الحر والبرد وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة
والذي روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء احد بعد ثماني سنين
معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية وقيل انهم كادوا لم يتفرقوا اعضاؤهم واذا كان الكبر الذي هو المعتبر فان كان في الكبر ايضا ان اجزاء
الميت قد تفرقت قبل ثلاثة ايام لا يصلون عليه الى ثلاثة ايام وان كان
فيه انها لم تتفرق بعد ثلاثة ايام يصلى عليه بعد ثلاثة ايام قال
والصلاة ان يكبر تكبيرة الصلاة على الميت ان يكبر اربع تكبيرات
بحمد الله عقيب التكبيرة الاولى ولم يتعين نوعا من الثناء بخلاف سائر
الصلوات فانه يقول فيها سبحانك اللهم الى اخرها كما مر فقد اختلفوا

فتعين

في هذا بعد التحريم فقال بعضهم يحمد الله تعالى كما ذكر في ظاهر الرواية
وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره كما في الصلاة المعهودة
واراى انه مختار المصنف حيث اشار اليه بقوله والبداية بالثناء فان
المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات الا عند الافتتاح
ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي عم لان الثناء على الله تعقبه الصلاة
على النبي عم كما في التشهد وعلى ذلك وضعت الخطب ثم يكبر تكبيرة ثالثة
يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين بقوله اللهم اغفر لحينا وميتنا ان كان
يحسن ذلك والا فاي دعاء شاء لان الثناء على الله والصلاة على
النبي عم يعقبه الدعاء والاستغفار وقال رسول الله عم اذا اراد
احدكم ان يدعو فليحمد الله وليصل على النبي عم ثم يدعو ثم يكبر الرابعة
ويسلم لان النبي عم كبر اربعا في اخر صلاة صلاها فنسخ ما فيها
وكان ما بعد التكبيرة الرابعة اوان التحليل وذلك بالتسليم اوليس
بعدها عاسوى السلام في ظاهر الرواية واختار بعض المشايخ ان
يقال ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب
النار ولعذاب القبر وبعضهم ان يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
الاية ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المقتدي في الخامسة لكونها
منسوخة عارونينا انه عليه السلام كبر اربعا في اخر صلاة صلاها وقال
زفر يتابعه محتجا بما روي لما روى ان عليا كبر خمسا فتابعه المقتدي كما في
تكبيرات العيد قلنا ثبت ان الصحابة تشاوروا فرجعوا الى اخر صلاة
صلاها فصار ذلك منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ خطاء ولهم لم
يتابعه فاذا يضيع في رواية عن ابي حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة
وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما وجب المتابعة فيه قال
المصنف وهو المختار وقوله والاتيان بالدعوات يعني بعد التكبيرة
الثالثة اشارة الى ان المقصود هو الدعاء والبداءة بالثناء والصلاة
على النبي عم سنة الدعاء تحصيلا للاجابة فانه روى ان رسول الله عم

راى رجلا فعلها كذا بعد الفراغ من الصلاة فقال عليه السلام ادع فقد استجيبت لك وعلى هذا لا يستغفر للمتبى لانه لا ذنب له ولكن يقول اللهم اجعله فرطا اى اجرا يتقدمنا واصل الفرط فيمن يتقدم الواردة ومنه الحديث انا فرطكم على الحوض اى متقدمكم واجعله لنا ذخرا اى خيرا باقيا واجعله لنا شافعا مشفعا اى مقبول الشفاعة وقوله ولو لكبر الامام تكبيرة او تكبيرتين ظاهر وحاصله ان الحاضر بعد التكبيرة الاولى عند ابى يوسف كالمسبوق والمسبوق يأتى بتكبيرة الفتاح اذا انتهى الى الامام فكذا هذا وعندهما وان كان المسبوق لكن كل تكبيرة بمنزله ركعة من الصلاة ولهذا قبل ان يرفع كاربع الظهر والمسبوق لا يأتى بما فاته قبل فراغ الامام فينتظر حين يكبر الامام فيكبر معه ويكون هذه التكبيرة الافتتاح فى حق هذا الرجل فيصير مسبوقا بما فاته من تكبيرة او تكبيرتين ثانى به بعد تسليم الامام وهو مروى عن ابن عباس وقوله اذ هو اى الابتداء بما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام منسوخ وقوله ولو كان حاضرا اى الذى فاته التكبيرة لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة وشرط قضاء التكبيرة الفائت ان لا يرفع الجنازة لان السنة لا يجوز بعد رفعها وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيما اذا سلم الامام فان عند ابى حنيفة ومحمد يكبر المسبوق قبل ان يرفع الجنازة لانه صار مسبوقا بها وعند ابى يوسف يسلم مع الامام لانه لم يصر مسبوقا بشئ لانه كبر عند الدخول ولو كان مسبوقا باربع تكبيرات وجاء قبل ان يسلم الامام فانه لا يكون مدركا للصلاة عندهما لانه لو كبر صار مشتغلا بقضاء ما سبق به قبل فراغ الامام واذا سلم الامام فاتته الجنازة وعلى قول ابى يوسف يكبر ويشرع فى صلاة الامام ثم يأتى بالتكبيرات بعد ما سلم قبل ان ترفع الجنازة **قال** ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر كلامه واضح والوسط قال صاحب النهاية

بسكون

بسكون السين لانه اسم مبهم لداخل الشئ وكذا كان ظرفا يقال جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد بخلاف المتحرك لانه اسم لعين مابين طرفى الشئ وليس بمراد والنعش بيشه المحفة شبكة مظلة على المرأة اذا وضعت على الجنازة والركبان جمع راكب وقوله لانه دعاء يعنى فى الحقيقة وهذا لو يكن لها قرأة ولا ركوع ولا سجود فيسقط القيام كسائر الاركان وفى الاستحسان لا يجزيهم يعنى يجب عليهم الاعادة لما ذكر فى الكتاب وقوله ولا بأس بالاذن اى باذن الولى لغيره بالامامة اذا حسن ظنه بشخص ان فى تقديمه مزيد خير وثواب وشفاعة ارجى له لان الصلاة على الميت حقه فجاز ان يأذن لغيره وقيل معناه لا بأس باذن الولى للناس بالانصراف بعد الصلاة اذا لا يسعهم الانصراف عنها قبل الدفن لاذن قال صلى الله عليه وسلم اذا صليتم على احدكم فاذنونى بالصلاة الولى وقوله فى بعض النسخ اى نسخ الجامع الصغير باذان اى اعلام لا قارب والجيران قال النبى عليه السلام اذا مات احدكم فاذنونى بالصلاة اى اعلمونى وقد استحسن بعض المتاخرين النداء فى الاسواق للجنازة التى يرغب الناس فى الصلاة عليها كالزهاد والعلماء وقوله ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة اذا كانت الجنازة فى المسجد فالصلاة عليها مكروه بالاتفاق اصحابنا وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقى فيه لم يكره بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ وقال الشافعى لا يكره على كل حال لما روى انه لما مات سعد بن ابى وقاص امرت عايشة باد خال جنازته المسجد حتى صلت عليها ازواج النبى عليه السلام ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما اشرع ما نسوا ما صلى رسول الله عليه السلام قال ما صلى على جنازة فى المسجد فلا اجر له وحديث عايشة مشترك لا الزام لان الناس فى زمانها المهاجرون والانصار قد عابوا عليها فدل على ان كراهة ذلك كانت معروفة فيما بينهم

فى المسجد وانكار ابى حنيفة ومحمد ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله

192

وتاويل صلاته عليه السلام على جنازة سهيل في المسجد انه كان معتكفا
في ذلك الوقت فلم يمكنه الخروج فامر بالجنازة فوضعت خارج المسجد
وعندنا اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكن ان يصلي الناس عليها
في المسجد لما ذكرنا وقوله ولانه بنى لاداء المكتوبات يدل ان
معقولان على ذلك وقع اختلاف المشايخ فيما اذا كانت الجنازة
خارج المسجد نظر اليهما فمن نظر الى الاول قال بالكراهة وان كانت
خارجه ولا يلزمه التنفل في المسجد لانه تبع للمكتوبة ومن نظر الى
الثاني حكم بعدمها لان العلة وهي التلويث لم توجد فان قيل حديث
ابي هريرة مطلق للتعليل بالتلويث في مقابلة النص وهو باطل فالجواب
ان قوله عليه السلام في المسجد يحتمل ان يكون ظرفا للصلاة وكان
دليلا للاولين ويحتمل انه يكون ظرفا للجنازة فلا يكون منافيا للتعليل
الآخرين وقوله ومن استهل على بنا الفاعل واستهلال الصبي ان
يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وذكر في الايضاح هو ان يكون
منه ما يدل على حياته من بكاء او تحريك عضو او طرف عين وكلامه
واضح وقوله لانه نفس من وجه دليل غير ظاهر الرواية وهي
عن ابي يوسف وتقريره انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس
من وجه فيعطى حظا من الشبهين فلاعتباره بالنفوس يغسل
ولاعتباره بالاجزاء لا يصلى عليه وهذا هو المختار وقوله واذا سبي
صبي يعني اذا سبي صبي فلا يخلو اما ان يكون مع احد ابويه او لا
فان كان الاول فمات لم يصل عليه لانه كافر تبعا للابوين لقوله عم
المولود يتبع خير الابوين دينا فان فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد
للابوين الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل صفة المذكورة في حديث
جبريل عم ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
والقدر خيره وشره من الله وقبل معناه بعقل المنافع والمضار وان
الاسلام هدى واتباعه خير له والكفر ضلالة واتباعه شر لانه يوجب

الاسلام

اسلامه استحسانا وان لم يعقل فيما شاكلهم وهو مذهب الشافعي على ما عرف
في الاصول وقوله او يسلم عطف على قوله الا ان يقر يعني انه اذا اقر
بالاسلام وهو يعقل او يسلم احد ابويه صح اسلامه لما روينا وان كان
الثاني صلي عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم باسلامه كما في اللقيط ما
يسبى فان قيل اذا كانت الدار مما يتبع فليتبع وان سبي معه احد ابويه
ترجيحا للاسلام كالابوين اذا كان احدهما مسلما اجيب بان تاثير
الدار في الاستتباع دون تاثير الولادة لان النبي عم حكم باستتباع
الابوين دون الدار مع قيام الدار ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي
في دار الاسلام اصلا وكان ما ترك ابواه لبيت المال لاختلاف الدينين
ولم يذكر المصنف تبعية اليد بعد تبعية الدار فانه لو وقع من الغنيمة صبي
في سهم رجل في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد
وصاحب المحيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار وقوله وان مات الكافر
وله ولي مسلم اراى قريب لان حقيقة الولاية منفية قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا يتخذوا اليهود والنصارى اولياء واطلق ليتناول
كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام وهذا الاطلاق
لفظ الجامع الصغير وذكر في الاصل كافر مات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه
ويدفنه اذا لم يكن هناك من اقربائه الكفار من يتولى امره فان كان ثمة
احد منهم فلا ولى ان يخلي المسلم بينه وبينهم يصنعون به ما يصنعون
بموتاهم بذلك امر علي روي انه لما مات ابو طالب جاء علي رسول الله عم وقال
يا رسول الله ان عمك الضال وفي رواية ان الشيخ الضال قد مات فقال
عليه السلام اغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني اي
لا تصل عليه وقوله لكن يغسل غسل الثوب النجس يعني لا يغسل كغسل المسلم
من البداءة بالوضوء وبالمياسن ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل النجاسة
ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمل انسان وصلى لم يجز صلاته بخلاف
المسلم فانه لو حمله المصلي بعد ما غسل جازت صلاته ويلف في خرقة يعني

193

بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور **فصل** في حمل الجنازة اذا احملوا الميت على سرير اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وهي ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه من السنة ان تحملوا الجنازة من جوانبها الاربع وفيه تكثير الجماعة حتى لو لم يتبعه احد كان هؤلاء جماعة وفيه زيادة الاكرام حيث لم تحمل كما تحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي السنة ان يحمل رجلان كما ذكر في الكتاب واستدل على ذلك بان النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة وكان الطريق ضيقا حتى روي انه صلى الله عليه وسلم كان يمشي على رؤس اصابعهم وصدور قدميه وكان زحالة ضروزة وبخن بقوائمه وقوله ومسنورنه مسرعين دون الخبب الخبب ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطو فسيح واسع لما روي ان النبي عليه السلام سئل عن المشي بالجنازة فقال هادون الخبب فان يكن خيرا عجلتموه اليه وان يك شرا وضعتموه عن رقابكم او قال البعد الا هل النار والخبب مكروه لان فيه ازدراء بالميت واضرار بالمتبعين والمشي خلف الجنازة افضل وقالا التنافي قدامها افضل لان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة ولنا ان رسول الله عليه السلام مشى خلف جنازة سعد بن معاذ وعلى كان يمشي خلف الجنازة وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة على النافلة وفعل ابي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لان الناس كانوا يحترزون عن المشي امامهما فلو اختارا المشي خلفها لضاق الطريق على من يتبعها وهكذا اجاب علي حين قيل ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة قال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما اراد ان يتسير الامر على الناس وقوله اذا بلغوا الى قبره نظام فاذا وضعت عن اعناق الرجال لم يطولوا وكره القيام وقوله وكيفية الحمل ان تضع الجنازة هذا لفظ الجامع الصغير بلفظ الخنثى خاطب ابي حنيفة ابا يوسف فقال يعقوب رايت ابا حنيفة يضع هذا قال الامام المحبوبي وهذا دليل تواصفه قال صاحب النهاية وقد حمل الجنازة من هو افضل منه بل افضل جميع الخلايق وهو نبينا صلعم فانه حمل جنازة سعد

ابن معاذ

ابن معاذ كما ذكرنا لما ان حمل الجنازة عبادة فينبغي ان يتبادر اليه كل احد وذكر شيخ الاسلام انما اراد بالايمن المقدم يعني الميت ثم قال اذا احملت جانب السرير فذلك يمين الميت يمين الميت على يسار الجنازة لان الميت وضع على اعلى قفاه وكان يمين الميت يسارها ويسارة يمينها ثم المعنى في الحمل على هذا الوجه اما البداة بالايمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلان الشيء عم كان يحب التيامن في كل شيء والمقدم ايضا اولى بالجنازة والبداة بالمشي انما تكون من اوله ثم يتحول الى الايمن المؤخر لانه لو تحول الايسر المقدم احتاج الى المشي امامها والمشي خلفها افضل فلما مشى خلفها ويلغ الايمن المؤخر حمله لان فيه ريحان البدا من ايضا فيبقى جانبان الايسر المقدم والايسر المؤخر تقدم فيختار الايسر المقدم على الايسر المؤخر لان فيه الختم بالايسر المؤخر والختم بذلك اولى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فان المشي خلفها افضل كما مر وقوله وهذا اي حملها على الوجه المذكور في حالة التناوب يعني عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله الى غيره وينتقل الى الجانب الاخر

فصل في الدفن اسم هذه الافعال اعني الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام روي ان رسول الله قال لما توفي آدم عليه السلام غسلته الملائكة وكفنوه ودفنوه ثم قالوا لولد هذه سنة موتاكم لحد الميت والحدر جعله في اللحد وهو الشق المائل في جانب القبر واللحد الميت ولا يشق له خلافا للشافعي فانه يقول بالعكس لنا توارث اهل المدينة الشق دون اللحد ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا وانما فعل اهل المدينة الشق لضعف ارضهم بالبقيع وضعفة اللحد اي يحفر بقامته ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وضعفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت وقوله ويدخل الميت مما يلي القبلة يعني يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويجعل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي السنة

194

ان يسل الى القبر وصفة ذلك ان توضع الجنازة فى مؤخر القبر حتى يكون رأس
الميت باداء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الاخذ فى القبر فيأخذ برأس
الميت ويدخله فى القبر اولا ويسل لذلك وقيل صورته ان توضع الجنازة فى قدم
القبر حتى يكون رجلا الميت باداء موضع رأسه من القبر ثم يدخل الاخذ فى القبر
فيأخذ برجلى الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك واحتج بما روى ان النبى ﷺ
سل الى قبره ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه لائق بهذا
تعليل فى مقابلة النص وهو باطل لان الرواية فى ادخال النبى ﷺ فى قبره
مضطربة روى ابراهيم النخعى ان النبى ﷺ ادخل قبره من قبل القبلة وروى
بخلافه وروى عن ابن عباس مثل مذهبه وروى عنه ايضا مثل مذهبنا والمضطرب
لا يصلح حجة فاذا وضع فى لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله
اى بسم وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك كذا فى المبسوط قال
المصنف كذا قاله رسول الله ﷺ حين وضع اباد جانه فى القبر قال صاحب
النهاية والصحيح انه وضع ذا الجادين لان اباد جانه مات بعد رسول الله ﷺ
فى خلافة ابى بكر هكذا ذكر فى التواريخ وقوله ويوجهه الى القبلة بذلك
امر رسول الله ﷺ روى عن على انه قال مات رجل من بنى عبد المطلب فقال
عليه السلام يا على استقبل به القبلة استقباله وقوله ويحل العقدة
يعنى ان عقد الكفن مخافة الانتشار ليقع الامن منه ويسوى اللبن عليه
لان النبى ﷺ جعل على قبره اللبن وقوله ويسجى قبر المرأة النسجة الثوب
يسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد لما ذكر فى الكتاب وقد
صح ان قبر فاطمة سجى بثوب ولا يسجى قبر الرجل وقال الشافعى يسجى
لما روى ان النبى ﷺ سجى قبر سعد بن معاذ ولنا ما روى عن على
انه من بميت وقد سجى قبره فنزعه وقال انه رجل يعنى ان صبى حال الرجال
على الانكشاف كما قال فى الكتاب وتأويل قبر سعد بن معاذ ان كفنه
ما كان يعم بدنه فسجى قبره حتى لا يقع الاطلاع لاحد على شئ من اعضائه
وقوله ويكره ان يجصص والخشب هذا ظاهر الرواية وقوله لانها اى الاجر

والخشب

والخشب لاحكام البناء والقبر موضع البلى ومنهم من فرق بينهما فكره
الاجر من حيث عدم التفاؤل به لمشابهة النار دون الخشب لعدم ذلك فيه
وكان المصنف اشار الى ذلك بقوله ثم بالاجر اثر النار فيكره
تفاؤلا ورد بان مساس النار لا يصلح علة لكراهة فان السنة
ان يغسل الميت بالماء الجار وقد مسته النار قال شمس الائمة السرخسى
والاول اوجه يعنى التعليل باحكام البناء لانه جمع فى كتاب الصلاة
بين استعمال الاجر ورفوف الخشب وهى الواحة ولا يوجد معنى النار
فيها وقوله وفى الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب انما صرح بلفظ
الجامع الصغير لمخالفته روايته لرواية القدورى لان رواية القدورى
لا تزيد على الاستحباب بل على نفى الشدة لا غير ورواية الجامع الصغير تدل
عليه ولان رواية القدورى لا تدل على جواز الجمع بينهما ورواية الجامع
تدل لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره ظلة اى خرمه من القصب وقوله ثم يهال
التراب عليه يقال اهلت الدقيق فى الجراب صببته من غير كيل وكل شئ
ارسلته ارسالا من رمل وتراب او طعام ونحوه قلت هلته اهيله
هيلا فانهال اى جرى فانصب ومنه يهال التراب اى يصب وقوله ويسنم
القبر رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا قوله ولا يسنم اى لا يرفع
وقال الشافعى يرفع ولا يسنم لما روى ان ابراهيم ابن النبى ﷺ لما توفى جعل
رسول الله ﷺ قبره مسلما ولنا ما روى ان النبى ﷺ نهى عن تربيع القبور
وعن ابراهيم النخعى انه قال اخبرنى من رأى قبر النبى ﷺ وقبر ابى بكر وعمر
مسنمة عليها فلق من مدر بيض عم الرائى ولم يعينه لانه كان فى الرافضين
كثرة وتأويل تسنيم قبر ابراهيم انه صلى الله عليه وسلم سطح قبره او لانه سنم
كذا فى المبسوط والبسط والله اعلم **باب الشهيد** المقتول ميت
باجله عند اهل السنة وانما بوب للشهيد بحيال الاختصاصه بالغسل
وكان اجزاجه من باب صلاة الميت بيان على حدة كاخراج جبريل من
الملائكة وسيمى الشهيد شهيدا لان الملائكة يشهدون مونه اكراما له

195

وكان شهيدا فهو فعيل بمعنى مفعول وقيل كان مشهودا له بالجنة وقيل
لانه حي عند الله حاضر وهو في اصطلاح الفقهاء من قتله المشركون او وجد
في المعركة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فقوله من قتله
المشركون يعني باي آلة كان وفي معناهم اهل البغي وقطاع الطريق للخروج
عن طاعة الامام وقوله وبه اثر اي جراحة ظاهرة او باطنة كخروج الدم
من العين ونحوها وقوله او قتله المسلمون ظلما احتراز عما قتله المسلمون
رجما او قصاصا وقوله ولم يجب بقتله دية احتراز عن شبه العمد
والخطا وحكمه انه يكفن بلا نزاع ولا يغسل اذا كان في معنى شهيد احد
بلا نزاع ويصلى عليه عندنا خلافا للشافعي اما الاولان فهو سنة في موتى
بني آدم فان كان عليه ثياب لم تنزع عنه لقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم
ودمائهم وفي رواية بثيابهم وينزع الفرو والحشو والخف القلنسوة والسلاح
لانها ليست من جنس الكفن ويزيدون وينقصون اتماما للكفن على ما يذكر
اما عدم الغسل فلانه في معنى شهداء احد قال عليه السلام زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو
طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مالي وهو في معناهم فيلحق بهم
والقيد بالحديدة انما هو اذا كان القتل من المسلمين واما من اهل
الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط كما تقدم لان شهداء احد
ما كان كلهم يقتل السيف والسلاح وشرطه عند ابي حنيفة ان يكون
طاهرا لانه اذا كان جنبا يغسل على ما ذكر في الكتاب وشرطه ان
لا يكون مرتثا على ما نذكره واما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال
السيف محا الذنوب فاغنى عن الشفاعة وقلنا الصلاة على الميت لاظهار
كرامته والشهيد اولى بالكرامة وقوله والطاهر عن الذنوب جواب عن
قوله السيف محا الذنوب وهو ظاهر وقوله ومن قتله اهل الحرب ظاهر
مما ذكرنا واعترض بان من قتله اهل الحرب فهو في معنى شهداء احد
فاي شيء قتلوه لم يغسل واما اهل البغي وقطاع الطريق فمن اهل الاسلام

فلم يكن

فلم يكن قتلهم بمعنى شهداء احد فجرت الحديدة او الآلة التي لا يلبث
في ثبوت الشهادة واجيب بان كلا من الفريقين لما اموا بقتالهم
الحق بقتال اهل الحرب قال الله تعالى في اهل البغي فقاتلوا التي تبغي الآية
وقال النبي عليه السلام في قطاع الطريق فمن قتل دون ماله وقال من قتل دون
ماله فهو شهيد واذا كان قتالهما مامورا به صار كقتال اهل الحرب
وفي قتال اهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهما وقوله لانه وجب
بالجناية سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا بالغسل على الجنابة
والثاني اي الغسل بسبب الموت لم يجب لان الشهادة تمنعه فان قوله
عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره
ولابي حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا يرفع الجنابة
الا ترى انه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل لتلك النجاسة
ولا يغسل عنه الدم فيقال لو لم يكن رافعا لوقتي الحدث اذ الشهيد
واللازم باطل فكذلك الملزوم واجيب بانه لا يلزم من ان لا يكون
رافعا للاصلي ان لا يكون رافعا للاد في وبانه ثبت بالنص فتقدر
ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة فسأل رسول الله عليه السلام
اهله عن حاله فقالت زوجته انه اصاب مني فسمع الهيعة فاجنابته
عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب فقال عليه السلام هو ذاك الهيعة
الصوت الذي يفزع منه فان فيه الواجب غسل بني آدم دون الملائكة
ولو كان ذلك واجبا لامر عليه السلام باعادة غسل اجيب بان الواجب
هو الغسل واما الغاسل فيجوز كابنا من كان الا ترى ان الملائكة لما
غسلوا آدم فاذى به الواجب ولم يعد اوكده غسله وقوله وعلى هذا
الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرت يعني عندهما لا يغسلان لان الغسل
الاول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة وعندي يغسلان لان
الشهادة عرفت مانعة غير رافعة وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية
فانه عن ابي حنيفة فيه روايتان في رواية لا يغسلان لان الاغتسال ساكاة

196

وأجابا عليها قبل الانقطاع وفي رواية وهو الأصح يغسلان لان الاجل حصل بالموت والدم السائل بوجب الاغتسال عند الانقطاع وقوله وعلى هذا الخلاف الصبي على ما ذكرنا وقوله بهذه الكرامة اي بسقوط الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء اثر مظلوميته في القتل فكان اكراما له والمظلومية في حق الصبي اشد فكان اولى بهذه الكرامة ولابي حنيفة ان السيف كفى عن الغسل في حق شهدا احد بوصف كونه طهرت عن الذنب ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناهم ومن لم يكن في معناهم غسل قوله ولا يغسل عن الشهيد دمه ظاهر وقوله ويترع منه الفرو والحشو منه وقال الشافعي لا ينزع عنه شئ وحجتنا اطلاق قوله عليه السلام زملوهم من غير فصل ولنا ما روى في السنن عن ابن عباس قال امر رسول الله صلعم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم واذا تعارضا رضا نا الى القياس وهو معنا على ما ذكر في الكتاب وقوله ويزيدون وينقصون ما شاؤا اي يزيدون ما شاؤا اذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقصون ما شاؤا اي بعني اذا كان زايدا على العدد المسنون وقوله ومن اريت سوء من قولك ثوب ربك اي خلق وكلامه ظاهر وقوله واللواصق شئ من امور الدنيا خرقة كذلك ولما قيد بامور الدنيا يغسل بالاتفاق وقوله الا اذا علم انه قتل بجديدة ظلما اي حينئذ لا يغسل قيل هذا اذا علم قاتله عينا واما اذا علم انه قتل بجديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما ان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة ولفظ الكتاب يشير الى هذا لانه قال لان الواجب فيه القصاص والقصاص يجب لا على القاتل المعلوم وهو اي القصاص عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا اما في الدنيا انه وقع الاستيفاء او في العقبى ان لم يستوف فلو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو باطل فان قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهدا احد اذ لم

يجب

يجب بقتلهم شئ ومن ليس في معناهم غسل اجيب بان فائدة القصاص ترفع الى ولي القتيل وشايرا الناس دون القتل فلم يحصل له بالقتل شئ كما لم يحصل لشهدا احد بخلاف الدية فان نفعها يعود الى البيت حتى يقضي ديونه وتنفذ وصاياه وقوله وعن ابي يوسف ومحمد ما بانت بمنزلة السيف يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصران يقتل بالحديد عندهما بل المثقل من الحجر والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل ظلما في المصر اذا عرف قاتله وعلم انه قتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما وعند ابي حنيفة لا يجب القصاص في القتل بالمثقل ويعرف في الجنايات وقوله ومن قتل في حد او قصاص غسل لما روى ان ماعزا لما رجم جاءت الى رسول الله صلعم فقال قتل ماعز كما يقتل الكلاب فماذا تامرني ان اصنع به فقال عليه السلام لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب واغتسله وكفنه وصلي عليه ولانه باذل لنفسه لايفاء حق مستحق ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهدا احد لانهم بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله فلا يلحق بهم وقوله ومن قتل من البغاة او قطاع الطريق لم يصل عليه وقال الشافعي يصلى عليه لانه مومن لانه مقتول بحق فهو كالمقتول في حرابة او قصاص ولنا ان عليا لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقيل له انهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اشار الى انه انما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة في وزجر الغير هم وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره **باب الصلوة في الكعبة** قد تقدم في اول باب صلاة الجنازة وجه تاخير هذا الباب فلا نعيده الصلاة في الكعبة جايزة فرضها ونفلها عندنا خلافا للشافعي في فرضها قال صاحب النهاية كان هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها كذا اورده اصحاب الشافعي في كتبهم ولم يورد احد من علمائنا ايضا

هذا الخلاف فيما عندي من الكتب واجيب بان مراده ما اذا توجه الى الكعبة وهو متوجه ولابست العتبة مرتفعة قدر ثخرة الرجل وهو خير من الجلوس على السهو الا ان اطلاق كلامه ينافيه قوله ولما لك من الفرض يعني انه يجوز النفل في جوف الكعبة ولا يجوز الفرض ويقول الصلاة فيها جايزة من حيث انه استقبل بعضا وفاسدة من حيث انه استدبر آخر والترجيح لجانب الفساد احتياطا في امر العبادة وهو القياس في النفل ايضا الا انه ترك لورود الاثر فيه ومبناه على المساهلة فانه يجوز قاعدا مع القدرة على القيام فالفرض ليس في معناه ليلحق به ولنا انه صلى الله صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال وايش كان نفلا فالفرض في معناه فيما هو من شرايط الجواز دون الاركان ولانها صلاة استجمعت شرايطها الوجود استقبال القبلة لان استقبالها ليس بشرط كما لو صلى خارجها والاستدبار انما يوجب الفساد اذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المامور به وهو استقبال شطرها ولما اذا استقبل فممنوع فانه اتى بما امر به وقوله فان صلى الامام بجماعة فيها الصلاة بالجماعة في جوف الكعبة لا يخلو اما ان يكون وجوه اربعة اما ان يكون وجوههم الى ظهر الامام او الى وجه الامام او يكون ظهره الى ظهر الامام او الى وجه الامام والاول والثالث جايزان بلا كراهة والثاني بكراهة والرابع لا يجوز اما جواز الاول فظاهر واما جواز الثاني فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام واما كراهية فلشبهه بعاد الصورة بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا عن ذلك واما جواز الثالث فلما ذكره في الكتاب انه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء قيل وهذا ليس بكاف لان من جعل ظهره الى وجه الامام وهو الوجه الرابع متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء ومع ذلك فلا يجوز صلاته وكا الواجب ان يقول وهو غير متقدم عليه والجواب انه لما سلل عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الامام دل على انه مانع

فاقصر

فاقتصر عن ذكره في الاول اعتمادا على انه يفهم من الثاني وقوله بخلاف مسئلة البحر يعني اذا صلوا في ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام وهو يعلم حاله فانه لا يجوز صلاته لانه اعتقد امامه على الخطا وقدم في باب شروط الصلاة وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه الرابع فهذا واما اذا كان على يمين الامام او يساره فهو ايضا جايز وهو ظاهر وقوله واذا صلى الامام في المسجد الحرام تخلل الناس حول الكعبة في بعض النسخ فتخلل وهو ظاهر لانه عطف على قوله صلى وقوله فمن كان منهم اقرب جزاء اذا صلى ولنا قوله تخلل بلا فاء فقال بعضهم حال بتقدير قد وقوله فمن كان جزاء الشرط وقال بعضهم هو جزاء الشرط وقوله فمن كان جملة اخرى شرطية عطفت على الاولى وقوله اذا لم يكن في جانب الامام يشير الى انه اذا كان في جانبه لم يجز لوجود التقدم لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب قال بعض الشارحين لان التقدم والتاخر من الاسماء الاضافية فلا تظهر الا عند اتحاد الجهة وفيه نظر لانها من الاسماء الاضافية وليس الاضافة تقييد بالجهة وقال بعضهم لان عند اتحاد الجهة كان في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام وهو جيد وقوله ومن صلى على ظهر الكعبة اى على سطحها ولعله اختار لفظ الظهر ليورد لفظ الحديث به على ما تذكر واراد ان من صلى على سطح الكعبة جازت صلاته عندنا وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يجوز الا ان يكون بين يديه سترة بناء على ان المعتبر في جواز المتوجه اليها الصلاة البناء وعندنا ان القبلة هو الكعبة والكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينفل الا ترى انه من صلى على ابي قبيس جازت صلاته ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل على انه لا معتبر بالبناء وقوله الا انه يكره استثناء من قوله جازت صلاته وتذكير الضمير تاويل فعل الصلاة او اداتها لما فيه اى في التعليل على ظهر الكعبة من ترك التعظيم

وقد ورد النهي عنه قيل اي عن ترك التعظيم وقيل عن اداء الصلاة
على ظهرها وروي عن ابي هريرة انه قال نهى النبي عليه السلام عن الصلاة في سبع
مواطن المجزرة والمزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن
الابل وفوق ظهر بيت الله الحرام والله اعلم واحكم بالصواب كتاب
الزكاة قرن الزكاة بالصلاة اقتداء بكتاب الله تعالى في قوله تعالى
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ولان الصلاة حسنة لمعنى في نفسها
بدون الوسيلة والزكاة ملحوظ بها وموضعه اصول الفقه والزكاة
في اللغة عبارة عن النماء يقال زكى الزرع اذا نمى وفي عرف الفقهاء اسم
لفعل اذا حق يجب للمال يعتبر في وجوبه الحول والنصاب لانها توصف
بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان وقد يطلق على
المال المؤدى لان الله تعالى قال واتوا الزكاة ولا تصح الايتاء الا في
العين وسببها ملك النصاب النامي وشرطها الحرية والبلوغ والعقل
والاسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولي وصفها الفرضية وحكمها
الخروج عن عهدة التكليف في الدنيا والنجاة عن العقاب والوصول
الى الثواب في العقبى فاب الزكاة واجبة على الحر الزكاة واجبة
اي فريضة لازمة بالكتاب وهو قوله تعالى واتوا الزكاة والسنة المعروفة
بني الاسلام على خمس الحديث واجماع الامة لم ينكرها احد من لدن
رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا وانما عدل عن لفظ الفرض الى الواجب اما
لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابت باخبار الاحاد او لان استعمال احدهما
في موضع الاخر جائز مجازا وانما قال على الكامل تاما احتراز عن مال المكاتب
فانه ملك المولى وانما للمكاتب فيه ملك اليد وعن مال المديون فان صاحب
الدين يستحقه عليه فيكون ملكا ناقصا وكلامه فيه ظاهر قوله قادر
الحكم عليه يعني يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستمتاع حتى اذا
ظهر النماء اولم يظهر يجب الزكاة وقوله ثم قيل هو واجب على الفور هو
قول الكرخي فانه قال يأثم بتاخير الزكاة بعد التمكن وروى محمد عن ابي

الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته فرق بينهما وبين الحج فقال لا يأثم
بتاخير الحج ويأثم بتاخير الزكاة لان في الزكاة حق الفقراء فيأثم حقهم
اما الحج محض حق الله وروى هشام عن ابي يوسف انه لا يأثم بتاخير
الزكاة ويأثم بتاخير الحج لان الزكاة غير موقتة واما الحج فهو موقت كالصلاة فربما لا يدرك الوقت في المستقبل وموضعه اصول الفقه
وقوله وليس على الصبي والمجنون زكاة هو المعهود بقوله لا زكاة
وقوله هو غرامة مالية اي وجوب شيء مالي استعار لفظ الغرامة
للوجوب لما ان حقيقة الغرامة هو ان يلتزم الانسان ما ليس عليه
كانه يقول الزكاة واجب مالي وكل ما هو واجب مالي يجب على الكفاية
الزوجات والعشر والخراج فالزكاة يجب عليه ويؤدى عنه الولي
وهو قول ابن عمر وعائشة ولنا انها عبادة لان العبادة هي مبالغة
به العبد على خلاف هوى نفسه تعظيما لامر ربه والزكاة كذلك
وقد قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث وغيرها عبادة
بلا تفاوت فكذلك هي وكل ما هو عبادة لا يتادى الا بالاختيار تحقيقا
للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل وهو قول علي وابن عباس فان قيل
الصلاة والصوم والايمان على اسلكم يصح من الصبي فاما ان يكون
باختيار او غيره فان كان الاول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار
وان كان الثاني انتقض قولكم وكل ما هو عبادة لا يتادى الا بالاختيار
فالجواب انها انما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار
قلنا غير متصور لان ذلك اختيار لا يستلزم ضرر العدم الوجوب عليه
وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك وقوله بخلاف الخراج
جواب عن قوله وسار كالعشر والخراج وقوله وكذا الخاب في العشر
معنى المؤنة لما ان سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج فباعتبار
الارض وهي الاصل كانت المؤنة اصلا وباعتبار الخارج وهو وصف الارض
كان شبيها بالزكاة والوصف تابع للموصوف وكان معنى العبادة تابعا

199

فان قيل سبب وجوب الزكاة النماء والنقتا اصلا والنماء وصف
ومع ذلك لم يكن في الزكاة معنى المؤنة اصلا فالجواب ان المؤنة ما
يحتاج اليه للبقاء والنفقة والزكاة ليست سببا لبقاء المال وتمامه قررناه
في التقرير وقوله ولو افاق بعض الحول في بعض السنة فهو بمنزلة الافاقة
بعض الشهر يعني اذا كان مفيقا في جزء من السنة اولها او اخرها قل او كثر بعد
ملك النقتا يلزمه الزكاة كما لو افاق في جزء من شهر رمضان في يوم او ليلة
لزمه صوم الشهر كله في قوله محمد وروايه عن ابي يوسف لما ان السنة للزكاة
بمنزلة الشهر للصوم والافاقة في جزء من الشهر كالافاقة في جميعه في وجوب
صوم جميع الشهر فكذا هذا وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الحول فاذا كان
مفيقا فيه فعند عامة الصحة الجنون فصار كجنون ساعة فوجبت الزكاة وان
كان مجنونا فيه كان كالجنون في جميع السنة ولا فرق بين الجنون الاصل
وهو ان يدرك مجنونا والعارضي وهو ان يدرك مفيقا ثم يجن على ظاهر
الرواية يعني اذا افاق في بعض السنة ووجب الزكاة سواء كان الجنون اصليا
او عارضيا لما ذكرنا وكذا على قول ابي يوسف لان المعتبر عنده الافاقة في اكثر
السنة من غير نظر الى الاصل والعارضي وعن ابي حنيفة في الاصل ان يعتبر
الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ لان التكليف لم يسبق هذه
الحالة فصارت الافاقة بمنزلة بلوغ الصبي واما اذا طرى الجنون فان
استتم سنة سقط لانه استوعب مدة التكليف وهو الصلاة والصوم وان
وان كان اقل من ذلك لم يعتبر قال وليس على المكاتب زكاة قد ذكرنا
ان المكاتب ليس له ملك تام فلا يجب عليه الزكاة ومن عليه دين يحيط بماله وله
مطالب من جهة العباد سواء كان لله كالزكاة او للعباد كالقرض وثمن المبيع
وضمان المتلف وارش الجراحة ومهر المراة سواء كان من النقود او من غيرها
وسواء كان حالا او مؤجلا فلا زكاة عليه وقال الشافعي يجب لتحقق السبب
وهو ملك نصاب تام فان المديون مالك للمال دين الحر الصحيح يجب في
ذمته ولا تعلق له بماله ولهذا ملك التصرف فيه كيف شاء ولنا انه مشغول

بحاجته

بحاجته الاصلية اي معد لما يدفع للهلاك حقيقة او تقديرا لان صاحبه محتاج
اليه لايفاء دينه دفعا للحرج والملازمة عن نفسه وكل ما هو كذلك اعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش لنفسه ودابته وثياب المهنة وهذا ايضا
راجع الى نقصان الملك فان لصاحب الدين ان ياخذ من غير رضا ولا قضاء وكان
ملكا ناقصا وقوله وان كان ماله اكثر من دينه ظاهر واعلم ان المديون
اذا كان له صنوف من الاموال المختلفة والدين مستغرق يصرف اولا الى
النقود فان فضل شئ منه صرف الى عروض التجارة دون السائمة فان فضل
شئ منه صرف الى مال القنية فان كان له نصب من الابل والبقر والغنم يصرف
الى اقلها زكاة حتى ان في هذه المسئلة يصرف الدين الى الابل او الغنم ولا يصرف
الى البقر ثم المالك بالخيار ان شاء صرفه الى الغنم وان شاء الى الابل لاتحاد الواجب فيها
والاصل في جنس هذه ان ما كان انفع للفقير لا يصرف الدين اليه وقوله والمال
دين له مطالب ظاهر وقوله حال بقاء النقتا وكذا بعد الاستهلاك سواء فرط
ملك مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكاة السنة الثانية لان وجوب
زكاة السنة الاولى صار مانعا عن وجوبها في السنة الثانية لانتقاص
النقتا بزكاة الاولى ولو حال الحول على المائتين فاستهلك النقتا قبل اداء الزكاة
ثم استفاد ما في درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لان
وجوب زكاة النقتا الاولى دين في ذمته بسبب الاستهلاك فمنع الزكاة قوله
خلافا لزفر فيهما اي في النقتا الذي وجب فيه الزكاة وفي النقتا الذي وجب
فيه دين الاستهلاك فانه لم يجعل هذين الدينين مانعين عن الزكاة لاطلاق
من جهة العباد فصار كدين النذور والكفارة وقوله ولابي يوسف في النقتا
اي في النقتا الذي وجب فيه دين الاستهلاك على ما روي عنه اي على ما روي عنه
اصحاب الاملاء وقوله لان له مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال
التجارة فان الملاك نوابه دلالة وهذا الان ظاهر قوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة يثبت للامام حق الاخذ من كل مال وكذلك رسول الله
والخليفتان بعده كانوا ياخذون الى ان فوض عثمان في خلافته اداء الزكاة

200

عن الاموال الباطنة الى مالكها لمصلحة هو ان النقود تطبع كالطامع وكما
يفتش السماة على التجار مستورا لهم الصرف فقوض الاداء اليهم وحق الاخذ للساعي
يعرض لتثوب فى ذلك ايضا فانه اذا مر على العاشر كان له ان يأخذ منه الزكاة
فيطالبه ويحبسه فكذلك منع وجوب الزكاة وبهذا فرق ابو يوسف بين دين
الزكاة ودين الاستهلاك فان دين التقاء المستهلك لا مطالبة من جهة العباد بخلاف
التقاء القابض فانه يكون ان يمر به على العاشر فيثبت له ولاية المطالبة حينئذ قوله
لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية يعني ان الشغل بالحاجة الا
صلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا اما كونها
مشغولة بها فلانه لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها واما عدم النماء
فانه اما ان تلقى كما في الذهب والفضة او بلا اعداد للتجارة وليسا بموجودين ههنا
وقوله وعلى هذا كتب العلم يعني انها تمنع وجوبها اذا لم يكن التجارة سواء
كانت مع اهلها او مع غيره لعدم النماء وعلى هذا فقوله لاهلها غير مفيد
ههنا وانما يفيد في حق المصرف فان اهل كتب العلم اذا كانت له كتب تساوي
مائتي درهم فاكثر كان يحتاج اليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة اليه
والا فلا وقوله والآلات المحترفين قيل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى اثره
في المعمول كالصابون والحرير وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها
لكون الاجر حينئذ مقابلا بالمنفعة ولا تعد من مال التجارة وانما ما يبقى
اثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا ليصبغ الثياب لا اجر وحال
عليه الحول فانه يجب فيه الزكاة اذا بلغ نصابا لان المأخوذ من الاجر مقابل
بالعين وقوله لما قلنا يعني انها ليست بنامية فاك ومره على اخرين
فجده سنين لما فرغ من بيان من تجب عليه الزكاة ومن لا يجب شرع في بيان
الاموال التي لا تجب فيها وهو ما يسمى ضمارا وهو الغائب الذي لا يرجى
فاذا رجي فليس بضمار كذا نقل المطرزي عن ابي عبيد واسلم من الاضمار وهو
التغيب والاخفاء ومنه الضمر في قلبه وقالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولا
ينتفع به كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الابق والمغصوب اذا لم يكون

عليه بينة

وقوله معناه صارت له بينة بان اقر عند الناس انما قيد بذلك
احترازا عن مسئلة ما في بعد هذا وحل قوله وكذا الوكان على جاحد وعليه
بينة وقوله والمدفون في التي اذا نسي مكانه قيد بالمدفون
احترازا عن المدفون في ارض له او كرم او بيت على ما مجي وقوله لما ذكرنا
لزفر والشافعي ان السبب قد تحقق والمانع منتف وكل ما كان كذلك
تحقق لا محالة اما تحقق السبب فلانه ملك نصابا نامي اما على ما مر وانما
انتفا المانع فلانه لو كان ثم مانع كان فوات اليد وهو لا يخل بالوجوب
كما لابن السبيل ولنا قول علي لا زكاة في المال الضمار وقوله ولان السبب
الى آخره دليل يتضمن المانعة بازيقال لا نسلم ان السبب قد تحقق
لان السبب هو المال النامي وهو غير متحقق لان النماء انما يكون بالقدرة
على التصرف ولا قدرة على المال الضمار وقوله وابن السبيل يقدر بنائبه
جواب عن قولهم ما كمال ابن السبيل ونقرره سلمنا ان السبب قد تحقق
ولكن لا نسلم ان المانع منتف قوله وفوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا
ممنوع قوله كما لابن السبيل قلنا قياس فاسد لان ابن السبيل قادر على
التصرف بنائبه ولهذا لو باع شيئا من ماله جاز لقدرته على التسليم بنائبه
وقوله والمدفون في السبب نصابا اي موجب لوجوب لوجوب
الزكاة لتيسر الوصول اليه لكون البيت بيده بجميع اجزائه فيصل اليه
بحفره وفي المدفون في ارض مملوكة او كرم اختلاف مشائخ بخارا قيل
يجب لامكان حفر جميع الارض والوصول اليه وقيل لا يجب لان حفر
جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع ولو كان
الدين مقدما على الغني مقتدرا ومعتبر وجب الزكاة لامكان الوصول
ابتداء اي في الحال او بواسطة التحصيل بعني في المصر فكان من قبيل اللف
والنشر على السبق وكذا الوكان على جاحد وعليه بينة او على الغائب
لما قلنا يعني من امكان الوصول اليه قال الامام فخر الاسلام ولو
كانت بينه عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لانه لا يعدنا وبالما ان حجة

201

البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام عن محمد وفي رواية اخرى
عنه قال لا يلزمه الزكاة لما معنى وان كان بعلم ان له بينة اذ ليس
كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل وفي المجانة بين يدي القاضي
للخصومة ذل والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئا بخلاف
الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما
للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي
يلزمه بعلمه وقوله ولو كان على مفلس بفتح اللام المشددة هو
نسنا اي وجب الزكاة عندنا وعند زفر لا يجب لان تفليس القاضي اي انداء
عليه بانه افلس لا يصح عنده وكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه
وجبت عليه بالاتفاق لامكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر فكذا
بعد التفليس وعند محمد لا يجب عليه لتحقق الافلاس بالتفليس ولما
صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال الناوي والمجحود وابو يوسف
مع محمد في تحقيق الافلاس حتى تسقط المطالبة الى وقت اليسار ومع
ابي حنيفة في حكم الزكاة فيجب لما مضى اذا قبض عندهما رعاية لجانب
الفقراء وقوله ومن اشترى جارية للتجارة ظاهره وحاصله ان البينة
اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل لا تعتبر
فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل
بمجرد النية لانها تصلح لترك الفعل بدون اشتائه وقوله وان اشترى
شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة وقوله ولو كان له عرض للتجارة
فنوى به السوم او الخدمة او بغير ما ذكر في الكتاب ونوى
للتجارة كان للتجارة عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول
وعند محمد لا يكون للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة لان ذهن القوم
ليست بتجارة والحاصل ان ما يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل

بغير صنعه كالارث ونوع يدخل بصنعه وهو ايضا على نوعين نوع يدخل بمال
كالشراء والاجارة وغيره كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد او غير
بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية
التجارة مجردة بالاتفاق والذي يدخل ببدل لما لي يعتبر فيه النية بالاتفاق
والذي يدخل ببدل لغير ما لي او بغير بدل فقد اختلف فيه على ما ذكرنا قبل
قوله وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة ليس على اطلاقه فان
من اشترى شيئا لم يصح فيه نية التجارة لا يصير للتجارة كمن اشترى
ارضا عشرية او خراجية بنية التجارة فانه لا تجب فيه زكاة التجارة لان
نية التجارة فيها لا تصح لانها اذا صحت لزم فيها اجتماع الحقين بسبب
واحد وهو الارض وهو لا يجوز واذا لم يصح بقيت الارض على ما كانت
وقوله وقيل الاختلاف على عكسه يعني ما نقل الاسبيجابي في شرح الطحاوي
عن القاضي الشهيد انه ذكر في مختلفة هذا الاختلاف على عكس ما ذكر
في الكتاب وهو انه في قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يكون للتجارة
في قول محمد يكون لها قال ولا يجوز اداء الزكاة الا بنية مقارنة
للاداء الزكاة عبادة فلا بد لها من نية ولا معتبر لها الا اذا قارنت العمل
فان قارنت الاداء فظاهر وان قارنت عزل المقدار الواجب فهما ذكر
بقوله الا ان الدفع يتقرر فالمنوي بوجودها حاله العزل تيسيرا فانا لو
شرطنا وجودها عند كل دفع لزم الحرج فكان كتقدم النية في الصوم
قوله ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة اي غيرها ولها سقط عنه فرضها
استحسانا والقياس ان لا يسقط قبل وهو قول زفر لان النفل والفرض
كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلاة ووجه الاستحسان
ما ذكره ان الواجب جزء منه اي من جميع المال وهو ربع العشر وكان
متعينا فيه اي في الجميع والمتعين لا يحتاج الى التعيين ولقائل
ان يقول الواجب متعين بتعيين المؤدي او بتعيين الشارع لا سبيل
الاول لكونه خلاف المفروض والثاني فانما يعتبر اذا لم يزاحمه مزاحم

202

كصوم رمضان وهذا ليس كذلك لان النفل مشروع والجواب انه متعين
بتعيين المؤدى بدلالة حاله كمن اطلق نية الحج وعليه حجة الاسلام والمفروض
عدم تعينه نصًا لا دلالة ولو سلك ههنا المسلك الذى سلكته فى
التقرير وهو ان يقال الزكاة سقطت عنه لانه اداها او السقوط عنه اغنا
هو تخفيف عليه فيكفى بمطلق النية بتسر العلة كان اسهل ماخذًا ولو ادى
بعض النصاب سقط زكاة المؤدى عند محمد لان الواجب شايع فلو تصدق
بالجميع سقط الجميع فكذا اذا تصدق ببعض اعتبارا للبعض بالكل وعند ابى
يوسف لا يسقط لان البعض المؤدى غير متعين لحلية بعض الواجب الذى
يحصه لكون الباقى محلا للواجب فوجدت من جهة سائر الاجزاء بخلاف
ما اذا تصدق بالجميع بلا نية فانه لم يبق محل ولقابل ان يقول
الباقى فى محل الوجوب كله او لحصته والاول عين النزاع والثانى هو المطلوب
وروى ان ابا حنيفة معه محمد فى هذه المسئلة **باب صدقة**
السوايم ذكر فى المبسوط ان محمدا بدا فى كتاب الزكاة المواشى اقتداء بكتب
رسول الله عم وذكر الصدقة واراد بها الزكاة اقتداء بقوله انما الصدقات
للفقراء والمساكين والسوايم جمع سايمة من سامت الماشية اى رعت
سومًا واسامها ساجها اسامة **فصل فى الابل** بدا فى باب صدقة
السوايم بفصل الابل لان رسول الله عم كتب لانس بكر هكذا والاوقاص
من الابل من الثلاث الى العشر وهى مؤنثة لاواحد لها من لفظها و
اضافة خمس الى دود كالاضافة فى قوله تسعة رهط فى كونها اضافة
العدد الى مميزه الذى هو بمعنى الجمع كانه قال تسعة انفس فان قيل
الاصل فى الزكاة ان تجب فى كل نوع منه فكيف وجبت الشاة فى الابل
قلت بالنص على خلاف القياس ولان الواحد من خمس خمس والواجب
ربع العشر وفى ايجاب الشقص ضرر عليهما لحركة فاوجبت الشاة لانها
تقرب بربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت مخاض
باربعين فايجابها فى خمس من الابل كايجاب الخمس فى المايتين من الدراهم

فور

قوله فاذا بلغت خمسًا وعشرين ففيها بنت مخاض على هذا اتفقت الاثار
واجمع العلماء الا ما روى شاذًا عن على رضى الله عنه قال فى خمس وعشرين
خمس شياه وفى ست وعشرين بنت مخاض قال سفيان الثورى
هذا غلط وقع من رجل على على اما على فانه افقه من ان يقول
هكذا لان فى هذا سوية بين الواجبين لا وقص بينهما وهو خلاف
اصول الزكاة فانا بينا على ان الوقص يتلو الوجوب وقوله
وهى التى طعنت اى دخلت فى الثانية وانما سميت بنت مخاض
لمعنى فى امها لان امها صارت مخاضًا باخرى اى حاملا وكذلك
سميت بنت لبون لمعنًى فى امها فانها لبون بولادة اخرى وسميت
حقه لمعنى فيها وهو انه حق لها ان تركب ويحمل عليها وسميت
جذعة بفتح الذال لمعنى فى اسنانها معروف عند ارباب الابل وهى
اعلا الاسنان التى توجد فى زكاة الابل ويعده ثنى وسديس ويازل
ولا يجب شئ من ذلك لنهى رسول الله عم السعاة عن اخذ كرايم اموال
الناس واعلم ان من صفات الواجب فى الابل الانوثة قال صاحب
التحفه لا يجوز فيها سوى الاناث لا بطريق القيمة وقيل فى ذلك
بان الشرع جعل الواجب فى نصاب الابل الصغار دون الكبار بدليل
انه لا يجوز الاصحية بها وانما يجوز بالثنى فصاعدًا وكان ذلك تيسيرًا
لارباب المواشى وجعل الواجب ايضا من الاناث لان الانوثة تعد
فضلا فى الابل فصار الواجب وسطا وقد جاءت السنة بتعيين
الوسط ولم تعين الانوثة فى البقر والغنم لان الانوثة فيهما لا تعد
فضلا وقوله يستانف الفريضة تفسير للاستيناف انه لا يجب فيما
زاد على مايتين وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسًا فاذا بلغت خمسًا
كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان فقوله مع الحقتين
قيد فيما يأتى بعده الى قوله بنت مخاض وقوله المايتين وخمسين
يعنى من اول النصاب فيكون جملة النصاب مايتين وخمسة واربعين

203

لحقتين وبنت مخاض فاذا زادت على ذلك خمسة صار مائة وخمسين
ففيها ثلاث حقاق وقوله ثم يستانف الفريضة فيكون في الخمس
شاة مع ثلاث حقاق وكذلك فيما بعده وقوله ثم يستانف الفريضة
ابدا كما يستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين قيده بذلك
احتراز عن الاستيناف الذي بعد المائة والعشرين فان ذلك ليس
فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لعدم نصابهما لانه
لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة
وخمسة واربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها
خمس وصارت مائة وخمسين وجبت ثلاث حقاق وقوله في هذا
اي الاستيناف بعد المائة والعشرين وبعد المائة والخمسين
وبعد المائتين مذهبنا وهو مذهب علي وابن مسعود وقال الشافعي
اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون
فاذا صارت مائة وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحكم
على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة واستدل على ذلك بما روي انه كتب اذا
زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين
بنت لبون ولم يشترط عود ماد ونها يعني من غير ان يوجب
في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير ان يوجب في الخمس
شاة ولنا حديث قيس ابن سعد قال قلت لابي بكر محمد بن عمرو بن
حزم اخرج لي كتابا الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لابيك عمرو بن
حزم فاخرج كتابا في ورقه وفيه فاذا زادت الابل على مائة
وعشرين استوفيت الفريضة فما كان اقل من خمس وعشرين
ففيها الغنم في كل خمس دون شاة فيعمل بالزيادة اذ لا بد في حديثهم
ما ينفي ذلك وقد عملنا بحديثهم ايضا لانا اوجبنا في الاربعين
بنت لبون فان الواجب في الاربعين ما هو واجب في ستة و

وثلاثين وكذلك اوجبنا في خمسين حقة وقوله والبخت والعراب
سوا البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب
الى بخت نصر والعراب جمع عربي وانما كانا سواء لان اسم
الابل المذكور في الحديث يتناولهما واختلافهما في الصفة
لا يخرجهما من النوع **فصل في البقر** قدم فصل البقر
على الغنم لتناسبهما مخامة وقيمة وهو مشتق من بقر
اذا شق وسمي به البقر لانه يشق الارض ولا خلاف في ان النصاب
ثلاثين والاربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر في الكتاب
واختلف الرواية فيما زاد على الاربعين على ما ذكروا التبيع من ولد البقر والمتبع
امه والمسن منه ومن الشاة ما تم له سنتان وانما خير بين الذكر والانثى لان
الانوثة في البقر لا تقصد فضلا كما تقدم وقوله بهذا اي بما ذكرنا من التبيع او
التبيعة في ثلاثين والمسن والمسنة في اربعين امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا فاذا
زادت على الاربعين فقد روي عن ابي حنيفة ثلاث روايات ففي رواية الاصل
يجب في الزيادة بقدر ذلك الى ستين ففي الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفي
الثنتين نصف عشر مسنة وفي رواية الحسن عنه لا شيء في الزيادة حتى يبلغ
خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وفي رواية اسد بن عمرو عنه وقول
ابي يوسف ومحمد لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين وجه الاول ان العفو
فيما بين الثلاثين والاربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نقضا بخلاف
القياس لما فيه من اخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضي وهو اصلا
قوله صدقة وقيام الاهلية ولا نقض ههنا فاوجبنا فيما زاد بحسابه
تحاشيا التشقيص وان كان خلاف موضوع الذكاة ضرورة تقدر بخلاف
عن الواجب ووجه رواية الحسن ان مبنى هذا النصاب اي نصاب البقر
على ان يكون بين كل عقد بن وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين
وبعد الستين فيكون بين الاربعين والستين كذلك لكنه يجبر بين اعطاء
ربع مسنة وثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين

204

وربع اربعين فيخير بينهما ووجه رواية اسد ظهر قولها قوله ع م لمعاذ بن جبل لاتاخذ من اوقاص البقر شيأ وفسر ذو بما بين اربعين الى ستين والوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو ما بين الفريضتين فلنا قد قيل ان المراد بها الصغار يعني ان المراد بالاوقاص العجاجيل ونحن نقول بذلك وقوله ثم في السنين تبيعان الى آخره ظاهر لايحتاج الى شرح **فصل في الغنم** قدم فصل الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه امس لكثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى وما في الكتاب ظاهر ان كلا تذكرها قوله والضان والمعز سواء يعني في تكميل النصاب لافي اداء الواجب لما سنذكر ان الجذع من المعز لايجوز وقوله لان النص ورد بذلك في ماكتب في كتاب رسول الله ع م في اربعين من الغنم شاة الحديث وقوله والجذع ما اتى عليه اكثرها روى عن ابي عبد الله الدقاق انه ماطعن في الشهر التاسع وعن ابي عبد الله الزعفراني انه ماطعن في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع قال الفقها ان الجذع من الغنم ماتمت له ستة اشهر هذا اقيس على الفقه وعن الاخرين الجذع من المعز لستة اشهر ومن الضان لثمانية اشهر والثني الذي ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباع وهذا تفسير اهل اللغة وقوله وعن ابي حنيفة وهو قولها يريد به ماروى الحسن عنه وقوله ولانه يتادى به الاضحية فكذا الزكاة يعني ان بابا لاصحة اضيق الاترى ان التضحية بالتبيع والشبعة لايجوز وكل واحد منها في الزكاة فاذا كان الجذع مدخلا في الاضحية ففي الزكاة اولى وقوله وجواز التضحية جوابا عن قوله ولانه تادى به الاضحية يعني ان جواز التضحية بالجذع عرف بنص خاص في التضحية وهو قوله ع م نعمت الاضحية الجذع من الضان فلا يتعداها والزكاة ليست في معناها اذ المقصود بها اراقة الدم والجذع يقارب الثني في ذلك ولاكذلك الزكاة فلا يلحق بالاضحية دلالة **فصل في الخيل** وجه تاخيره

عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح وقوله هو المنقول اي تاويل مارواه بفرس الغازي هو المنقول عن زيد بن ثابت فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان فشاور الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ماتقول يا ابا سعيد فقال ابو هريرة عجبا من مروان احدثه بحديث رسول الله ع م وهو يقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله ع م وانما اراد به فرس الغازي فاما ماجرت العادة بسلمها فعفيها الصدقة فقال في كل فرس دينارا او عشرة دراهم والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر فانه كتب الى ابي عبيدة بن الجراح يامره ان ياخذ من الخيل السائمة من كل فرس دينارا او عشرة دراهم وقيل كان ذلك في خيل العرب لتفاوتها في القيمة فاما في افراسنا فيقوم بالاغبط فان قيل لو وجب فيها الزكاة لكان الامام اخذها جبرا ولوجبت من عينها كما في سايرالسوايم وليس كذلك بالاجماع اجيب بانه لم يثبت له ذلك لان الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه البقدي بالاخذ ولم تجب من عينها لان مقصود الفقرا لايحصل بالكوني غير ماكول اللحم عندنا وقوله وليس في ذكورها منفردة زكاة لانها لاتتناسل استثنى بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لاتتناسل ووجب فيها الزكاة واجيب بان النماء شرط وجوب الزكاة لامحالة وهو في الخيل بالتناسل لابغيره ولاتناسل في ذكور الخيل منفردة واما بغيرها فالفاحة كما يكون بهذه يكون باللقح والعور فيجب فيه الزكاة فان قيل فما وجه الرواية التي يجب فيها في الذكور المنفردة ايضا والاصل ثم على ماذكرتم ياجيب بان وجهها ان الاناث جعلتها نظير سايرانواع السائمة فانه بسببها السوايم تخف المؤنة على صاحبه ويكثر مال الزكاة وكانت كانواعها وقوله لم ينزل على فيها شئ وروى انه سئل عن الحمير فقال لم تنزل علي فيها الا هذه الاية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره **فصل** هاهنا هو انه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوايم شرع في بيان حكم الصغار واقول ليس الفصل منحصرا في ذلك بل فيه غيره وكان الفصل ههنا كمسايل شتى تكتب في اخر الابواب

والفصلان جمع الفصيل ولد الناقة من فصل الرضيع عن امه والحلان بفتح الحاء
وقيل بكسرها ايضا جمع الحمل ولد الضأن في السنة الاولى والعجاجيل جمع عجول
من اولاد البقر حين تفصله امه الى شهر كذا في المغرب قيد في صورة المسئلة بقوله
اشترى خمسة وعشرين من الفصلان او ثلاثين من العجاجيل او اربعين من الحلان
او وهب له ذلك هل ينعقد على الحول او على قول ابي حنيفة ومحمد لا ينعقد وعند غيرهما
ينعقد حتى لو حال الحول عليها من حين ملكها وجبت الزكاة وقيل صورتها اذا
كان له نصاب سائمة فمضى عليه ستة اشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الاصول
وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد عندهما لا يبقى وعند البعض
يبقى وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف انه قال دخلت على ابي حنيفة
فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة مسنة قلت ربما يأتي
قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتامل ساعة ثم قال لا ولكن توخذ واحدة
منها فقلت ابوجد الحمل في الزكاة فتامل ساعة ثم قال لا اذا لا يجب فيها شيء
فاخذ بقوله الاول زفر وبقول الثاني ابي يوسف وبقول الثالث محمد وبهذا
هذا من مناقبه حيث نظر في مسئلة في محل ثلثة اقاويل فلم يضع شيئا منها
وجه قوله الاول ان الاسم المذكور في الخطاب يعني قوله عليه السلام في خمس
من الابل السائمة شاة ينتظم الصغار والكبار لكونه اسم جنس كاسم الارض
ولهذا لو حلف لا يأكل لحم الابل فاكل لحم الفصيل حنث واجيب بان الواجب
قليل من الكثير واخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لان فيه تعريضا على
اكثر النصاب ووجه قوله الثاني انا لو اوجبنا فيها ما يجب من السان وهو لا
يوجد فيها كان اضرارا بصاحب المال وهو يقتضي عدم الوجوب ولو لم نوجب
شيئا كان اضرارا بالفقراء ولان الصغار نصابا فان الكبار تكمل بها نصابا وكل
ما هو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل وعكسه الخرفانا لا تكمل بها نصاب
فلا يكون في نفسها نصابا فاوجبنا واحدة منها كما في المهازيل فانها لا توجب
فيها السمن وانما توجب واحدة منها وهذا معنى قوله تحقيق النظر
من الجانبين ووجه قوله الآخر ما قاله ان المقادير لا يدخلها القياس

الخ

الى آخره وتقرير ان ايجابها ورد به الشرع من الاسنان ههنا ممتنع لانها
لا توجد في الصغار واذا امتنع ما ورد به الشرع الاسنان ههنا امتنع
اصلا لانه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والقطن
يستخرج من هذا الجواب ابي يوسف فانه قاس على المهازيل وهو فاسد لان
المهازيل يوجد منها ما ورد به الشرع من الاسنان ولو كان فيها واحدة من
السان الى آخره يعني انه اذا كان في الحلان كبار جعلت الصغار تبعا لها
في انفقادها نصابا ولا ينادي الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار
ان كان على مقدار الواجب بيانه اذا كان له مستان ومائة وتسعة عشر حملا
يجب فيها مستان وان كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند
ابي حنيفة ومحمد يجب مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل وعلى هذا
القياس فصل الابل والبقر والاصل في ذلك ما قال عز وعلا عليهم السلام ولو
جابها الراعي بحملها على كتفيه ولانا خذها منهم فقد نهى عن اخذ الصغار
عند الاختلاط وقوله ثم عند ابي يوسف الى آخره يعني ان الدواب عند ابي
يوسف اختلط في الفصلان روى محمد عنه انه لا يجب فيها الزكاة حتى
تبلغ عدد الوكانت كبارا وجب فيها واحدة منها وذلك ان تبلغ خمسة
وعشرين ثم ليس في الزيادة شيء حتى تبلغ مبلغا لو كانت مستان شتى
الواجب وذلك بان يبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب منها اثنان ثم لا يجب
حتى تبلغ مبلغا لو كانت مستان ثلث الواجب بان يبلغ مائة وخمسة
واربعين فيجب منها ثلاثة ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين ووجهه
ان الواجب كان تعين بالنص باعتبار العدد والسن وقد تعذر السن
في الفصلان فبقي العدد معتبرا قال محمد وهذا غير صحيح فان رسول الله ﷺ
اوجب في خمس وعشرين بنت مخاض وفي مال اعتبر قبله اربعة نصب واوجب في
ست وسبعين ثنتين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينهما وبين خمس وعشرين
وفي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب لو اوجبنا كان بالرأي لا بالنص
وروى ابن سماعة عنه انه يجب في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل هكذا الى آخر

206

وعشرين ووجهان اعتبر البعض بالجملة وروى عنه ان ينظر في الخمس الى قيمة خمس فصيل والى قيمة شاة فيجب اقلهما وفي العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسي فصيل وفي خمسة عشر يجب الاقل من قيمة ثلاثة شاة ومن قيمة ثلث اخماس فصيل وفي العشرين يجب الاقل من اربع شياة ومن اربعة اخماس فصيل وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار ووجه هذه الرواية ان الاقل متيقن فيتعين قال ومن وجب عليه سن النتين هي المعروفة ثم سمي بها صاحبها كما لقب للسنة من النوق ثم استعيرت لغير كابن المخاض وابن اللبون وذكر الستن وارادة ذات الستن انما يكون في الحيوان لا في الانسان لان عز الدواب يعرف بالستن قوله ومن وجب عليه سن صورة المسئلة رجل وجب عليه بنت لبون ولم يوجد عنده يأخذ المصدق الحقة ويرده الفضل او وجب عليه الحقة ولم توجد يأخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل قال في النهاية ظاهر ما ذكره الكتاب يدل على ان الخيار للمصدق وهو الذي يأخذ الصدقات ولكن الصواب ان الخيار الى من عليه لان الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره فكأنه اراد بما ذكر سمحت نفس من عليه او الظاهر من حال المسلم انه يختار ما هو الارفق بالفقراء وانون ظاهر ما ذكره في الكتاب لا يدل على ذلك وانما يدل على ان الخيار في الوجه الاول للمصدق حيث قال لان له ان يأخذ ويطالب بعين الواجب وبقيمة لانه شرى وفي الوجه الثاني لمن عليه حيث قال يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة ولا بعد في ان يكون مختار المصنف التفصيل بناء على ما ذكر من الدليل هذا ان اراد بالكتاب الهداية وان اراد به القدوري فالظاهر منه ليس مراده كما استدل عليه المصنف وفي قوله ورد الفصيل اشارة الى نفي مذهب الشافعي وهو ان يجبر ان ما بين السنين عفو فمقدر بشاتين او عشرين درهما لقوله عليه السلام من وجب في ابل بنت لبون فلم يجد المتصدق الا حقة اخذها ورد شاتين او عشرين درهما فما استيسر عليه وان لم يجد الا ابنة مخاض اخذها واخذ شاتين او عشرين درهما فما استيسر عليه وعند ذلك يجب الفلو والدخيس وانما قال عليه السلام

ذلك

ذلك لان التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لانه تقدير شرعي وكيف ذلك وربما يؤدي الى الاضرار بالفقراء او الجحاف بارباب الاموال لانه اذا اخذ الحقة وردشاتين فربما يكون قيمتها قيمة الحقة تارة كما للزكاة عليه مضى وهو اضرار بالفقراء واذا اخذت بنت مخاض وشاتين فقد تكون قيمتها قيمة بنت اللبون فيكون آخذ الزكاة منها وابنة المخاض تكون زيادة وإجحاف بارباب الاموال قال ويجوز دفع القيم في الزكاة اذا القيمة مكان المنصوص عليه في الزكاة والصدقات والعشور والكفارات جائز الاعلى ان القيمة بدل على ان الوجوب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم القيمة مع وجود غير المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا احدهما ان العين والقيمة وقال الشافعي لا يجوز اتباعا للمنصوص وهو قوله عليه السلام في اربعين شاة كاذ الهدايا والضحايا وقوله ايضا للرزق الموعود مفعول له وخبر ان محذوف اي ثابت او نحوه وروى ايصال حق ان فعلى النسخ الاولى تقرير كلام الامر بادآء الزكاة الى الفقير بقوله تعالى اقتل الزكاة لاتصال الرزق الموعود وبقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها البتة ثابت في الواقع والامر بذلك يبطل تعيين الشاة فيما لثابت في الواقع يبطل تعيين الشاة اما ثبوت ذلك في الواقع فان الله تعالى وعد ارزاقهم ثم امرهم باتيان ما اوجب عليهم اليهم ايجاز الموعد كما دل عليه الاتيان واما ان الامر بذلك تبطل تعيين الشاة فلان المامور به قربة البتة والقربة في الزكاة سد خلة المحتاج وهي مع كثرتها واختلافها لا تستند تعيين الشاة وكان اداؤها لاستند لا الى ما عرف في الاصول وفي ذلك ابطال قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره وعلى الثانية الامر بالاداء الى الفقير اتصال للرزق الموعود اليه واتصال ذلك اليه ابطال لتعيد الشاة لان الرزق ينحصر في اهل اللحم وكان اذا ما الاسناد الى اخره وكان هذا كالحربة فانها وجبت لكفاية المقاتلة ويجوز فيها دفع القيمة لاجتماع بخلاف الهدايا والضحايا فان القربة فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل الصدق بدلم يلزمه شيء

207

وهي ليت بمتفرقة ولا معقل المعنى قال وليس في العوامل والعلوفة صدقة العلوفة بالفتح ما يعلفون من الغنم وغيره الواحد والجمع سواء من علف الدابة اطعمها العلف والعلوفة بالضم جمع علف قوله ظاهر النصوص يعني قوله فيما خذ من اموالهم صدقة وقوله ع خذ من الابل الابل في اربعين شاة وغير ذلك مما قد كثرة ولنا حديث علي ان النبي ع قال ليس في الابل العوامل صدقة وحديث ابن عباس عنه ع ليس في البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبي ع ليس في البقر المثيرة صدقة وهو مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ لان السبب هو المال النامي وهذه الاموال السبب بنامية لان دليل الاسامة او الاعداد للتجارة والفرض عدمها واذا انتفى السبب انتفى الحكم وقوله ولان في العلوفة اي لان السبب هو المال النامي ولا نماء في هذه الاموال لان المؤنة تستغرق كثرها فيها فيتقدم النماء فيه بحث من وجهين احدهما انكم ابطلتم اطلاق الكنز بخزن الواحد وهو لا يجوز عندكم لكونه فضة وحلية المطلق في الاخبار على المقيد وهو ايضا لا يجوز عندكم والثاني ان دليل انتفاء الاسامة او الاعداد للتجارة كما ذكرتم وتركم المؤنة لا يبطل النماء بالاعداد للتجارة فان من اشترى خمسا من الابل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة في اخر السنة فما بالا بطل النماء بالاسامة ويجاب عن الاول ان الاطلاق ليس هو على ظاهره بالاجماع الا ترى انه مطلق عن حولان الحول ولا يجب الابد وكانت الايد لبيان وجوب الاخذ وهي فيما عداه محمد لحق الاخبار بيانا لذلك ولم يجعل المطلق على القيد وانما جعلنا المقيد ناسخا لما يلزم الفسخ مرتين فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما فلو قدمنا المقيد فسخ الاطلاق ثم المطلق نسخ فحكمناه دفعا لذلك وعن الثاني بان الاسامة والعلف متضادان فاذا وجد العلف انتفى الاسامة ولا لذلك التجارة ثم السائمة هي التي يكتفي بالرعي في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة اما في الاكثر فلان القليل تابع للاكثر لان اصحاب السوايم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوايمهم في وقت برد وبلج كما في البلاد الباردة واما في النصف ولانه وقع الشك

في ثبوت سبب الايجاب فلا يجب فيها ولا يرجح جهة الوجوب بجهة العبادة لان الزيج انما يكون بعد ثبوت السبب قال في النهاية ثم هذا الذي ذكره من الائمة في حق ايجاب زكاة السوايم انما يصح ان لو كانت للدر والنسل وللتسمين والما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة وكذلك الاسامة للحمل والركوب قوله ولا يأخذ المصدق خيار المال ظاهر وقوله من حزرات اموال الناس الحزاب بالحا المهملة المغرب حدس من خواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره بجانبه وتفسير المصنف يقول اي وساطها غير ذلك وهو الحق لقوله ولان فيه نظرا من الجانبين قال ومن كان له نصاب المستفاد على ضربين من جنس الاصل ومن خلاف جنس والثاني لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد في اثنا الحول بقرا او غنما وانما يستأنف له حول بدائه والاول لا يخلو اما ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح او بسبب مقصود فان كان الاول يضم بالاجماع وان كان الثاني مثل ان يكون عنده رجل مقدار ما يجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشراء او هبة او ميراث ضمها وزكاها عند تمام الحول عندنا وقال الشافعي يستأنف له حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان اولم يكن له انر اصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكلما كان كذلك كان اصلا في الوصفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك حتى ملكت بملك الاصل دون سبب مقصود لنا ان ان الحاشية هي العلة في الاولاد والارباح لان عندها يعني الحاشية يتعذر البرلان المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة اسبابه فيعسر اعتياد الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه انما تمكن بضبط كمية وكيفية وربما تجدده وفي ذلك خرج الاستفاد اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب علة ليستفيد كل يوم درهما ودرهمين وحول ما شرط الانبيرلو شرطنا له حولا جديدا عاد على موضوعنا بالنقض واذا ثبت ان علة النقص في الاولاد والارباح الحاشية وهي موجودة

الاسامة والمحتاج جمع حوشه بالتحريك هو عيار المال والماشية

في محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه فان قيل قد مر ان النبي ﷺ قال ليس في المال زكاة حتى يحول عليه الحول وعلى تقدير الضم تجب الزكاة بلا حول اجيب بانا ما اسقطنا الحول وانما جعلنا حولان الحول على الاصل حولا على المستفاد تبعا فان عورض بان الحكم في الاولاد والارباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم في محل النزاع قلنا ممنوع فان هذا الحكم قد يثبت في الامهات بالاولاد فان من كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول ثم حول وجبت عليه شاتان وكان الواجب على الام وغيرها بسبب الولد قلنا سلمنا انه لم يكن بطريق السراية وقوله والزكاة عند ابي حنيفة صورة ظاهرة فان من كان له تسع من الابل حال عليها الحول فهلك منها اربع فعليه في الباقي شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وزفر عليه خمسة اسباع شاة وكذلك الدليل من الجانبين وقوله ولان العفو يعني ان العفو لا يثبت الا بعد وجود النصاب وكان تابعا وكل مال يشتمل على اصل وتبع ثم هلك منه شئ صرف الهلاك الى التبع دون الاصل كالمضاربة اذا كان فيه ربح فهلك منه شئ فانه يصرف الى الربح دون رأس المال بالاتفاق وقوله ولهذا اي ولكون الهلاك يصرف الى التبع قال ابو حنيفة رح اذا كان لرجل اربعون من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي اربع شياة عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجب فيها عشرون جزا من ستة وثلاثين جزا من ابنة لبون وقال محمد يجب نصف بنت لبون مرعى اصله ان الواجب متعلق بالكل فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب ولابي يوسف ان الاربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقي ولابي حنيفة ان الهالك يجعل كان لم يكن من قبل لان تابع والنصاب الاول هو الاصل الا ترى انه لو عجل الزكاة عن نصف كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت ان النصاب الاول صار وما زاد عليه تابع فاذا هلك شئ صرف الهلاك الى ما هو التابع فيجب زكاة العشرين وذلك اربع شياة قال واذا اخذ الخوارج الخ الخوارج هم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام العدل يجب بتسخطون قيل

العادل

العادل وما يتاولون القرآن واذا نوى ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر وحل قتله الا ان يتوب ويسكو بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها فاذا ظهروا ولاة على بلدة فيها اهل العدل فاخذوا الخوارج وصدقة السوائم ظهر عليهم الامام لا ينبغي عليهم اي لا يوخذ منهم ثانيا لان الامام لم يحمهم والخيانة بالجباية تكتب عزا الى عامل ان كتب لا تحميهم فلا تحمهم من حق الخوارج جناية اذا جمعه وافتوا ان بعدها يعني الصدقة دون الخراج وهو اختيار ابي بكر الاعمش لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة اذا ظهر عدو ريعوا عن دار الاسلام واما الصدقة يصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع الصدقة عليهم يسقط وهو المحكي عن الفقيه ابي جعفر وكذا الدفع الى كل جائر قال في الجامع الصغير لقاضي خان وكذلك السلطان اذا صار رجلا واخذ منه اموالا فهو صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لانهم باعليهم من الساعات فقرا فانهم اذا زدوا ما لهم الى من اخذوها منهم لم يبق معهم شئ والتبعاق الحقوق التي عليهم كالديون والعشور والتبعة ما اتبع به وقوله والاول احوط اي الاقتداء باعادة صدقة السوائم اشارة الى ما نقل التمرتاشي عن الشهيدان هذا في صدقة الاموال الظاهرة اما اذا اصادر السلطان ونوى هو اذا الزكاة فصلى قوم طائفة يجوز والصحيح انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة والظاهرة من كلام المصنف العموم في الاموال الباطنة والظاهرة وقوله وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شئ بنو اغلب قوم النصارى من العرب كانوا بقرب الروم فلما اراد عمر ان يوظف عليهم الجزية ابوا وقالوا نحن من العرب بانف من اداء الجزية فاذا وظفت علينا الجزية لحقنا بعدائنا من الروم وان رايت ان تاخذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض ويضعفه علينا فعلت ذلك فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان الذي بينه وبينهم كردوس التغلبي قال يا امير المؤمنين صالحهم

فاكان تناجوهم لم تطعهم فصالحهم عمر على ذلك وقال هذه جزية سموها
ماشيتم فوقع الصلح على ان يأخذ منهم نصف ما يوخذ من المسلمين ولم
يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان فلزم اول الائمة واخوه واذا عرفت
هذا فاعلم ان الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية وروى عن الخزعلي
انه لا يوخذ من نسائهم لانه بدل الجزية والجزية على النساء ووجه الظاهر
ما اشار اليه الكتاب انه بدل على الصلح والدجال والنساء فيه سواء لانهم
صالحوا على ان يضعف عليهم ما يوخذ من المسلمين والصدقة توخذ
من المسلمين دون الصبيان فكذا في حقهم قال وان هلك المال بعد
وجوب الزكاة سقط الزكاة ان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت
عندنا وقال الشافعي ان هلك بعد التمكن من الاداء لم يسقط التمكن
منه في الاموال الباطنة بالظفر باهل الاستحقاق وفي الظاهرة
بالظفر بالساعي في احد القولين لان الواجب تقرر في الذمة بحصول
الوسع على الاداء من تقرر عليه الواجب لابتداء عند بالعجز عن الاداء
كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد وهذا بنا على ان الزكاة عنده
يجب في الذمة وعندنا في العين وقوله ولانه منع بعد الطلب دليل
اخر وهذا لان الزكاة حق الله تعالى وقد طلب بالخطاب وقد تمكن
من الاداء ولم يؤد فكان الهلاك منعا بعد الطلب والمنع بعد طلب صاحب
الحق يوجب الضمان فكان كالاستهلاك ولانا ان الواجب لبقي في الذمة
بل هو جزء من النصاب على ما عرف في الاصول من ان لليسر ان يكون
الزكاة وجبت بقدر ميسرة على ما عرف في الاصول من ان لليسر ان يكون
الواجب من النصاب اذ الانسان انما يخاطب باداء ما تقدم عليه وهو
قادر على اداء الزكاة عن هذا النصاب لجواز ان لا يكون المال سواء
لاستماء السكان في المناور فانهم لا يقدرون على تحصيل شئ من النقود
لبعدهم عن العمران فاذا كان جزء منه كان النصاب محلا فيسقط بهلاك
محله كدفع العبد بالجناية فانه يسقط بهلاك واذا ظهر هذا سقط

الاستدلال

الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لانها تجب في الذمة نعوض بان دفع القيمة
يجوز عندكم ولو كان الواجب جزء من النصاب لما جاز لان القيمة ليست
بجزء من النصاب واجيب بان ذلك بامر اخر وهو الاذن بالاستبدال على
كما تقدم وقوله والمستحق فقيرا جوابا عن قوله منع بعد الطلب وفيه
اشارة الى انه لو طلب فقيرا بالاداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب
الضمان ايضا فقلنا عما اذا لم يطلبه لان المستحق للطلب فقير بعينه المالك
لا كل فقير لان المالك الذي في الفرق الى من شاء من الفقراء ولم يتحقق منه
الطلب فلا يكون ثمة منع بعد الطلب وفي عبارته تسامح لان الفقير
يعرف عندنا الا مستحق كما عرف في الاصول الا اذا حمل كلامه على ان
المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف فان قيل فالساعي متعين
للطلب فاذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب ان يضمن ولم يقولوا
به اجاب بقوله وبعد الساعي قبل يضمن وهو قول الفارضين من
اصحابنا للونه قال للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك
وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ماوراء النهر قيل وهو الصحيح لعدم
التفويت فان المنع ليس بتفويت لجواز ان يكون منعه لاختيار
الاداء من محل اخر بخلاف الاستهلاك فانه قد وجد منه التعدي على
محل مشغول بحق الغير بالاتلاف فجعل المحل كما زجره ونظر الصاحب
الحق اذ لو لم يجعل كذلك لما وصل الى الفقير شئ لان كل من وجب عليه الزكاة
لم يجز ان يعرف النصاب الى حاجة بلا ضمان وقوله وفي هلاك البعض
يسقط بقدره اي تقدد الهلاك اعتبارا للبعض بالكل فان قيل
قد ثبت ان الزكاة واجبة بقدر ميسرة باشراط النصاب وما وجب بصفة
لا يبقى بدونها وقد زال اليسر بفوات بعض النصاب وكان الواجب ان لا
يبقى عليه شئ كابتداء الوجوب فانه لا يثبت ببعض النصاب اجيب بان
اليسر فيها لم يكون من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة
النماء ليكون المؤدى جزء من المال النامي ليلا يتعصر بر اصل المال وانما اشترط

210

اصر النصاب في الابتداء ليصير المكلف بها اهلا للاغناء فانه لا يتحقق الا
من العين والشرع قدر الغنى بالنصاب كما عرف في الاصول وانما يسقط
عند هلاك الكل لفوات الغنا الذي يعلق به اليسر واذا هلك البعض بقي
اليسر يبقاء الغنا، في ذلك القدر فبقي بقسطه قوله وان قدم الزكاة
على الحول اذا قبل حولان الحول جاز عندنا خلافا لمالك وذكر في الاسرار
زفر دليل مالك له ان حولان الحول شرط كالنصاب وتقديم المشروط على الشرط لا
يجوز كما لو قدم على النصاب ولنا اندادى بعد سبب الوجوب وهو جانب كما اذا
صلى في اول الوقت وصام المسافر في رمضان واذى الدين المؤجل وحولان
الحول شرط وجوب الاداء وكلاهما نافي جوازه وصار كما اذا كفر بعد الحرج ويجوز
التعجيل لاكثر من سنة لان ملكت النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول والسبب
ينتقض وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب وفي ذلك الحول الاول والثاني
سواء ويجوز لنصاب اذا كان في ملكه نقصانا واحدا خلافا لزفر فاذا كان الخمس من الابل
فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الابل جاز عن الكل عندنا وعنده
لا يجوز الا على الخمس لان كل نصاب في حق الزكاة اصل بنفسه وكان التعجيل على الاول في
ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز ولنا ان النصاب الاول هو الاصل
في السببية والزائد عليه تابع له الا ترى انه من كان له نصاب في اول حول
ثم حصل له نصاب في اخر الحول ثم تم الحول على النصاب الاول ولم يتم على الباقية
جعل كانه تم الحول على النصاب كلها ووجب اداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق
فلذلك جعل النصاب الاخر كالموجود في اول الحول في حق التعجيل والله اعلم

باب زكاة السوائم

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا اعقبه ذكر غيرها
من اموال الزكاة قال محمد المال كل ما يتملكه الناس من دراهم او دنانير او حنطة
او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك والمصنف ذكر المال واراد غير السوائم
على خلاف عرف اهل البادية فان اسم المال عندهم يقع على النعم وعلى عرف اهل
الحضر فان عندهم يقع على غير النعم فصل قد تقدم فصل الفضة على غيرها لكونها
اكثر تداولا لانها الايدي والاوقية بالتشديد افعولة من الوقاية لانها تقي

صاحبها

صاحبه من الضرر قيل هي فعيلة من الاوق وهو النقل والجمع الاواقي بالتشديد
فاعيل كالاضاحي بالتخفيف فاعل وكلامه ظاهر وقوله فيكون
فيها درهم بحق مع الخمسة وهكذا في كل اربعين درهما درهم مما
سبق عند ابي حنيفة وهو قول عمر بن الخطاب وفي الامالي زاد على
المائتين فزكاته بحسابه قلت الزيادة او كثرت حتى اذا كانت الزيادة
درهما ففيه جزء من اربعين جزء من درهم وهو قول علي وابن عمر وبه
اخذ الشافعي لقوله عليه السلام للنبي صلى الله عليه وسلم قال وما زاد على المائتين
فزكاته بحسابه ولان الزكاة وجبت شكر النعمة المال والكمال
فان قيل فعلام شرط النصاب في الابتداء اجاب بقوله لتحقق الغنا
لبصير المكلف به اصلا للاغناء كما ذكرنا من قبل فان قيل لو كان اشتراطه
كذلك لما شرط في السوائم في الانتهاء كما شرط في الابتداء اجاب بقوله
تحرزا عن النقيص وهو غير موجود في محل النزاع ولابي حنيفة رح
قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه الى اليمن لا ياخذن من الكسور
شيا قيل معناه لا تاخذ من الشي الذي يكون الماخوذ منه كسورا
فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه فان قيل يجوز ان يكون المراد صلى ٣
ما قبل المائتين بدليل انه قال في عقيب هذا في حديث معاذ فاذا ابلغ
الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم فالجواب ان المراد به ما
قبل المائتين وما بعده لانه قال في عقيب قوله في حديث معاذ فاذا ابلغ
الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تاخذ مما زاد حتى يبلغ
اربعين درهما فتاخذ منها درهما هكذا ذكر ابو بكر الرازي في شرحه
لمختصر الطاوي مسندا الى معاذ بن جبل فيجعل قوله فاذا ابلغ الورق
الى اخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله لا تاخذ من الكسور شيا ليلزم
التكرار وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم ليس فيما
دون الاربعين صدقة وذلك انما يكون بعد المائتين لان ما قبله
ليس فيه ولا فيما دونه صدقة وهذا محكم فلا يعارض حديث على

لاحتماله ان يراد بالزيادة على المائتين اربعون واحتماله ما ذكروه ولا يخرج مدفوع وهو واضح وايجاب الكسور ذلك اى الخروج لنفسه الوقوف لانه انما ملك مائتى درهم وسبعة دراهم يجب عليه عندها خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزأ من درهم فتصير مفرقة سبعة اجزاء من اربعين جزأ من درهم فحينئذ لا يقدر على الاداء فى السنة الاولى فاذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة ما بقى من المال بعد الزكاة لان دينها مستحق وان لم يؤد دونك مائتا درهم وثلاثة وثلاثون جزأ من درهم ينعقد الوقوف عليها السنة وقوله والمعتبر فى الدرهم رواج الدراهم فى الابتداء كان على ثلاثة اسناف ضيف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال ونصف منها كل عشرة منه سبعة مثاقيل كل درهم ثلاثة اخماس مثقال وضيف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتعرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم فلما تولى عمر اراد ان يستوفى الخراج بالاكثر فالتمس منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويقفوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وهو معنى قوله بذلك جرى التقديم فى ديوان عمر واستقر الامر عليه فتعلق الاحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح وانما جعلوا ذلك لاحد وجوه ثلاثة احدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل واحدا وعشرين مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثانى انك اذا القيت الفاضل ايضا على السبعة من العشرة اعنى الثلاثة والفاضل ايضا على السبعة من مجموع السنة والخمسة اعنى الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين اى فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من السنة والخمسة وهو ما الذى كانت سبعة مثاقيل فلما كانت سبعة مثاقيل اعدل الاوزان فيها ودارت فى جميعها

بطريق

بطريق مستقيم اختاروها وقوله وهو فى حكم الفضة واضح قوله كما فى سائر العروض الى اخره يعنى انها اذا لم تكن للتجارة ينظر الى ما يخلص منها من الفقه فاذا بلغ مائتى درهم يجب الزكاة لانه لا يعتبر فى عين الفضة القيمة ولا نية التجارة وان كان لا يخلص ذلك فيها كالمضروبة من الصفر كالمقوم لا شىء فيها الا اذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتى درهم فيجب خمسة دراهم قدم وجه تاخير عن فصل الفضة وقوله لما روينا اشارة الى قوله فى اول فصل الفضة كتب الى معاذ ان خذ الى ان قال ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وضم فيها راجع الى كلا نه فى معنى الجمع قبل تعريف المثقال بقوله ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم غير صحيح لانه عرف الدراهم فى فصل الفضة بقوله وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل فتوقف معرفة كل منهما على الاخر وهو دور والجواب انه ما عرف الدرهم بالمثقال فى فصل الفضة وانما قال المعتبر من اصنافها ما يكون كل سبعة مثاقيل وكان ذلك معروفا فيما بينهم ثم قال ههنا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف اى المراد بالمثقال ههنا هو المعروف بين الناس الذى عرفوه وزن الدرهم ولا دور فى ذلك وقوله فى كل اربعة مثاقيل قيراطان يعنى انه ازاد على العشرين ويبلغ الزيادة الى اربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لان الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا اذ كل مثقال عشرين قيراطا فتكون اربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وربع عشرة قيراطان وهذا نسخة اهل الحجاز والقيراط خمس شعيرات فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة واصل القيراط قراطا بالتشديد لان جمعه القراريط فابدل من احد حرفى التضعيف ياء قوله وهى مسئلة الكسور يعنى التى بينها

في فصل الفضة وقد بينا الاختلاف والحجج من الجانبين فيه ولا مخالفة
بينهما هاهنا ان اربع مسائل هنا قامت مقام اربعين درهما
هناك وقوله وفي تبر الذهب والفضة التبر ما كان غير مضروب
منهما والحلي على فعول جمع حلي كبرد في جمع قدر وهي ما تتحلى به المرأة
منهما وقوله وقال الشافعي لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة
للرجال يعني الحلي الذي يباح استعماله لانه متبذل في مباح وكل ما
كان كذلك لان زكاة فيه كثياب البذلة والمهنة ولنا ان السبب
مال نام وقد ليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقه والدليل
هو المعتبر فاذا كان موجودا لا معتبر بالبس باهل وهو الاعداد للا
بتذال بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل النماء لانها اعدت
لان فيها صرفها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها وهي دفع الحر و
البرد فصل اخر فصل العروض لانها يقوم بالنقدين
فكان حكمها بناء عليها العروض جمع عرض وهو في مختار نظام الدين
اي متاعها سوى النقدين وقوله كانت ما كانت اي من جنس كانت
من جنس ما يجب فيه الزكاة كالسوايم او لم يكن كالثياب والحر
والبغال وقوله وشرطنية التجارة اي حالة الشراء اما اذا كانت
النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة مسببة لان
مجرد النية لا تعمل كما مر وقوله يقومها بما هو انفع للمساكين احد
الاقوال في التقديم فان فيه اربعة اقوال احدها هذا وهو ما
روي عن ابي حنيفة في الامالي وهو ما ذكره بقول احتياطا لحق
الفقراء فانه لا بد من مراعاة الاحتياط انه ان كان يقومه باعد النقدين
بيع النصاب وبالاخر لا يتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق
الفقراء فكذلك هذا كذا في النهاية وهو مخالف لتفسير المصنف
للانفع في الكتاب والثاني ما ذكر في المبسوط وهو ان يقوم
صاحب المال باي النقدين شاء ووجه ان المقوم لم يعرف مقدار

المالية

المالية والتمام في ذلك سوا والثالث قول ابي يوسف على ما ذكره
في الكتاب وقوله لان ابلغ معرفة المالية لانه ظاهر قيمة سوى هذا
النقد الذي وقع به الشراء والظاهر انه اشتراها بقيمتها الا ان
العين فار والرابع قول محمد وهو ان يقومها بالنقد الغالب
على كل حال يعني سوا اشتراها باحد النقدين او بغيره لان التقويم في
حق الله تعالى معتبر بالتسعير في حق العباد ومتى وقعت الحاجة ان
يقوم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا
هذا وقوله واذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه
فيما بين ذلك لا تسقط الزكاة قيد بالنقصان احترازا عن الهلاك
فان هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق وذكر النصاب مطلقا
ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والسوايم وقال
زفر لا يلزم الزكاة الا ان يكون النصاب من اول الحول الى آخره
كاملا لان حولان الحول على المال شرط الوجوب فكل جزء من الحول
بمعنى قوله الى آخره ولنا ما ذكر في الكتاب وهو واضح وفيه اشارة
الى الجواب عن قول زفر لان اشتراط النصاب في الابتداء للانعقاد
وفي الانتهاء للوجوب وما بينهما لا يعرى عنهما جميعا فلا يكون كل جزء
من الحول بمعنى قوله واخره والمراد بالنقصان النقصان في الذات
فان النقصان في الوصف بجعل السائمة علوفة يسقطها بالاتفاق
لان فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان هلاك النصاب
كله لفوات المحلية بفوات الوصف وقوله وتضم قيمة العروض
قال في النهاية حاصل مسائل الضم ان عروض التجارة تضم بعضها
الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذلك تضم الى النقدين
بالاخلاق والسوايم المختلفة الجنس كالابل والبقر والغنم لا تضم بعضها
الى بعض بالاجماع وقوله لان الواجب في الكل باعتبار التجارة يعني
ان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي والتمام بالاسامة

213

او بالتجارة وليس كلامنا في الاولى فتعين الثانية وقوله
وان اقترنت جهة الاعداد يعني ان الاقتران في الجهة
تكون الاعداد من جهة العباد لاعدادها للتجارة وفي النقدين
من جهة الله يخلف الذهب والفضة للتجارة لا يكون مانعا
عن الضم بعد حصول ما هو الاصل وهو النماء وتضم الذهب
الى الفضة عندنا للمجانسة من حيث القيمة فاذا كان ما
هو ابعد في المجانسة علة الضم وهو العروض فلان يكون
في الاقرب اولى وقوله ومن هذا الوجه صار سببا اي من
حيث القيمة صار كل واحد من الذهب والفضة سببا
لوجوب الزكاة وكان هذا الوجه مشتركا بينهما فتوجب
الضم ثم اختلف علماؤنا في ذلك فعند ابي حنيفة تضم بالقيمة
وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه وفائدته تظهر فيمن كان له
مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمة مائتي درهم
فعليه الزكاة عنده خلافا لهما واما اذا كان عشرة مثاقيل
ذهب ومائة درهم او من احدهما ثلاث ومن الاخر ثلثان
او ربع وثلاثا ربع فانه يضم بلا خلاف عندهم ودليلها على
ما ذكر في الكتاب واضح وهو يقولنا انما اوجبنا الضم بالمجا
نسة وهي انما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الاجزا
اعتبار الصورة ومسئلة المصوغ ليست مما نحن فيه اوليس
فيما ضم شيء اخر حتى يعتبر القيمة فان القيمة في النقود انما
تظهر شرعا عند المقابلة لجنسها بالاخر وههنا ليس كذلك

باب فيمن يمر على العاشر

الحق هذا الكتاب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح
الجامع الصغير لمناسبة وهي ان العشر الماخوذ من المسلم
المار على العاشر هو الزكاة بعينها الا ان هذا العاشر كما ياخذ

من المسلم ياخذ من الذمي والمستامن وليس الماخوذ منهما
بزكاة فقدم الزكاة على هذا الباب وعلى ما بعده لكونها عبادة
محضة لاشايبة فيها للغير والعاشر مسبوق من عشر القوم اذا
اخذت عشر اموالهم فهو تسمية الشيء باعتبار بعض احواله و
هو اخذ العشر من الحربي لامن المسلم والذمي على ما سيجيء قوله
اذا مر على العاشر بمال اي من الاموال الباطنة وانما قيدنا
بذلك لان الاموال الظاهرة وهي السوائم لا تحتاج الى العا
شر فيها الى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ فانه
ياخذ عشر الاموال الظاهرة منه وان لم يمر صاحب المال عليه
واما في الاموال الباطنة فان الاداء الصاحب المال لكونها غير
محتاجة الى المجاعة لبطونها فاذا اخرجها الى المفاوز احتاجت
اليها فصارت كالسوائم فاذا مر التاجر على العاشر بمال ياذكرنا
وقال اصبت منه شهر يعني لم يحل عليه الحول ولم يكن في يده
مال اخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فانه لو كان يصدق
لان الحول ليس بشرط في المستفاد من الجنس او قال علي دين يعني
دينا مستغرقا له مطالبا من جهة العباد وحلف على ذلك صدق
وعرف العاشر بقوله من قضية الامام على الطريق ليا خذ الصدقات
من التجار ونقض بانه ياخذ من الكافر وليس الماخوذ منه صدقة
واجيب بان الاصل في نصبه احد الصدقات لانه فيه اعانة
المسلم على اداء العبادة وما عداها تابع لا يحتاج الى تنصيصه
بالذكر وقوله فمن انكر تمام الحول يعني بقوله اصبت منذ شهر
والفراغ من الدين بقوله او على دين كان منكر اللوجوب والقول
قوله مع يمينه وفيه نجب من جهتين احداهما ان قوله منذ شهر
لا يدل على ما دون الحول فكيف عبر عنه بقوله فمن انكر تمام الحول
والثاني ان الزكاة عبادة خالصة وكانت بمنزلة الصوم والصلوة

لا يشترط للتصديق فيهما التحليف واجيب عن الاول بان الاثنين
يقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة والاصل في الكلام الحقيقة
وعن الثاني بانها وان كانت عبادة لكن تعلقها بها حق العاشر في
الاخذ وحق الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه
معنى لو اقر به لزمه ليستحلف لربما النكول في سائر الدعاوي
بخلاف الصوم والصلوة فانه لم يتعلق بهما حق العبد ولا يلزم حد
القذف فانه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلق به حق العبد لان
القضاء بالنكول في الحدود متعذر على ما عرف وقوله وكذا اذا قال
اديت الى عاشر اخر ظاهر وقوله ثم قيل الزكاة هو الاول بناء على ما
لاصحابنا من الطريقين في هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقا
فيما قال يبرا فيما بينه وبين الله تعالى والثاني انه لا يبرا فمن اختار
الطريق الاول قال الزكاة هو الاول لكما لو حفر على الشاطئ فكان
ماله فادى صاحب المال زكاته وقع زكاته والثاني سياسة ما
لية وجزاء عن الاقدام عما ليس اليه ومن اختار الثاني قال
الزكاة هو الثاني والاول يتقلب نفلا تحمن صلى يوم الجمعة الظهر
بمنزلة ثم سعى الى الجمعة فاداها وهو الذي اختاره المصنف وقال
هو الصحيح احترازا عن القول الاول ووجه الصحة انه لما ثبت ولاية
اخذ السلطان شرعا في الاموال الظاهرة كان اداء المال المفروض للفقراء
كاداء الجزية الى المقاتلة بنفسه وقوله لم يشترط اخراج البراة
اى العلامة وهي اسم لحظ الابرا من برا من الدين والغيب براة
والجمع براءاه والبراواة عامي كذا في المغرب وقوله يجب ابرارها
اعاظهار العلامة لمن ادعى على اخر شحة او قطعا فانه يجب عليه
ابراز علامتها وجه الاول وهو رواية الجامع ان الحظ يشبه الحظ
فلا يكون جعله حكما فلم تعتبر علامة قال في المبسوط والجامع الصغير
للامام الترنا شوي وهو الصحيح ثم على قول يقول باشتراط العلامة

هل من يشترط معها اليمين قال الامام الترنا شوي ان لم يحلف لم
يصدق عند ابي حنيفة وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر
وهو انه قال ثم فيما يصدق في السوايم واموال التجارة ولا شك
ان في السوايم تصدق في ثلاثة فصول وفي اموال التجارة في اربعة
كما تقدم فينبغي ان يشترط اخراج البراة في الجميع فلا يتصور ذلك
فيما اذا قال علي دين او اصبته منذ اشهر او اديته الى الفقراء في المصر
وانما يتصور ذلك في صورة واحدة وهو ان يقول اديته الى عاشر
اخر وفي تلك السنة الى عاشر اخر واجيب بانه ذكر العام واراده
الخاص اى الصورة المذكورة مجازا وقوله فيراعى في تلك الشرايط تضعيفا
للتضعيف يعني ان تضعيف الشئ انما يتحقق اذا كان المصنف
على اوصاف المسنف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله
ولا تصرف الحربي يعني في الفصول كلها الا في الجواري يقول لهن
انهات اولادي وعلمان معه يقول لهم اولادي لان الاخذ منهم
بطريق الحماية وما يده من المال يحتاج اليها وانما يصدق في شئ
من الفصول العدم الغايرة في تصديقه لانه لو قال ايتم الحول على
مالي ففي الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول التمام الحمام ليحصل
النماء والحماية للحرز وبتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار
سببا مع امواله ولو قال علي دين فالدين الذي وجب عليه في دار
الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها
ولا امان وان قال ليس التجارة يكذبه الظاهر انه لا يتكلف النقل
الى غير دار ما لم يكن لها وان قال اديتها الى عاشر اخر لم يلتفت اليه
لان المأخوذ منه اخره الحماية وقد وجدت بنفس الامان كما مر انفا
ولو قال اديتها انا كذبه اعتقاده غير ان اقراره ينسب من فيه
منه صحيح لان كونه حربيا لا ينافي الاسترداد والنسب كما يثبت في
دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه يخرج من ان يكون ملكا والاخذ

لايكون الامن الامان المال المرور به قال ويؤخذ من المسلم
ربع العشر روى السيد ابو الحسن القدوري في شرحه لمختصر الكرخي
ان عمر بن الخطاب نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر
ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان هذا بمحضر الصحابة
من غير خلاف وكان اجماعا والمعنى الفقهي فيه ما قبل انه يؤخذ
من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم
من كل اربعين درهما وانما ثبت ولاية الاخذ للعاشر حاجة الى
الحماية وحاجة الذمي الى الحماية اكثر لان طمع اللصوص في اموال اهل
الذمة اوفر فناخذ منه نصف ما نوخذ من المسلم كما في صدقات
بني تغلب ثم الحربي ثم الذمي بمنزله الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة
اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة كما لا يقبل شهادة الذمي على
المسلم وشهادة اهل الذمة على اهل الحرب وهم مقبولة كشهادة
المسلم على الذمي ثم الذمي يؤخذ منه نصف ما يؤخذ من المسلم فكذلك
الحربي يؤخذ منه نصف ما يؤخذ من الذمي تبديلا للتضعيف وان
مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء الا ان يكونوا يأخذون
منا من مثلها الان الاخذ منهم بطريق المجازاة اليه اشار عمر لما سئل
حين نصب العشار فقيل له فانهم يأخذون مما مر به الحربي فقال لهم فليأخذوا
منا فقالوا العشر قال فخذوا منهم العشر وليس يعني بقولنا بطريق
المجازاة ان اخذنا بمقابلة احدهم اموال المنافان اخذهم اموالنا ظلم
واخذنا اموالهم حق ولكن المقصود انا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك اقرب الى مقصود الامان واتصال التجارة لا يقال
في كلام المصنف بيان لانه قال قبل هذا الان الاخذ منه بطريق
الحماية وقال ها هنا لان الاخذ منهم بطريق المجازاة واذا كان الاخذ
معللا لاحدهما لا يكون معللا لغيره لانا نقول اوردنا على معلول
واحد بالشخص لانا نقول الاخذ منهم معلول للحماية وانما المقدار

المعين

المعين وهو العشر فيلزم الجمع بين الاجازة والامان في ذلك وقوله بخلاف
المسلم الى آخره واضح وقوله فان اخذنا كم فالعشر نقول عيبت بامرئ
اذا لم يهتد لوجهته واعيا في هو وقيل هو ما خوذ من العي وهو الجهل
فان اعيا كم اي جهلكم يعني اشبه الحال بان لم يعلم العاشر ما يأخذ
من تجار نا يؤخذ منه العشر وقوله لانه غدار وكذا لو وقوعه بعد الحماية
والعذر حرام قال صلى الله عليه وسلم فلا عذر وهذا قول بعض
المشايخ وقال بعضهم يؤخذ منه جميع ما في يده الا قدر ما يبلغه مأمنه
لانا مأمورون بتبليغه الى مأمنه وتأويل قوله تعالى ثم ابلغه مأمنه وقال
بعضهم يؤخذ منه الكل لان الاخذ بطريق المجازاة فيجازيهم بعينهم
ليتزجروا وقوله وان من الحربي على عاشر الى آخره مفاصلة ان الصغر انما
يتكرر فيما يمر به بكمال الحول او بتجديد العهد بالرجوع الى دار الحرب
ثم بالمرور على العاشر وان كان في يومه ذلك فاذا لم يوجد شيء منهما
لم يعشره ثانيا لما روي ان نصرانيا مر برسوله على عاشر عشر فعشره ثم مر به
ثانيا فلم يعشره فقال النصراني في كل ما مررت بك عشرتني اذ ابذهب
فرسي كله فترك الفرس عنده وذهب الى عمر فلما دخل المدينة اتى المسجد
فوضع يده على عتبة الباب فقال يا امير المؤمنين انا النسر النصراني
فقال امير المؤمنين انا النسر الخفي فقص النصراني القصة فقال عمر اتاك
الفرس فذكر راسه ورجع الى مكان فيه فظن النصراني استخفى بظلامته
فرجع كالخائب فلما انتهى الى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه انك ان اخذت
العشر مرة فلا تاخذه مرة اخرى قال النصراني ان دينا يكون العدل فيه
بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم فان قيل كلام المصنف
متناقض لانه قال حتى يحول عليه الحول ثم قال لا يمكن من المقام الا حولا
والمراد به الاقرب الا من الحول لانه لا يمكن من الاقامة حولا كاملا اجيب
بان مراده بقوله حتى يحول الحول اذا لم يعلم الامام بحاله حتى يحول
الحول فانه يأخذ ثانيا **فصل** فان مر ذمي بخمر او خنزير عشر الخمر دون

216

الخنزير اذا مر الذمي على العاشر بخمر او خنزير بنية التجارة
وتبلغ القيمة مائتي درهم ففيه اربعة اقوال كما ذكره في الكتاب
وانما فسر بقوله اي من قيمتها احترازا عن قول سروري فانه
يقول يعشر عينها وجه الظاهر ما يفهم فان السامع يفهم منه ان
يعشر عين الخمر والمسلم منهي عن اقترانها ثم الشافعي مر على اصله
بانه لا مالية ولا قيمة ولا تيمة لواحد منهما حتى لو اتلف المسلم
خمر الذمي او خنزيره لم يضمن عنده وزفر سوى بينهما كالاستوا
بهما في المالية عندهم فان المسلم اذا اتلف خنزيرا الذمي ضمنه كما
لو اتلف خمره وابو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعا للخمر
لان الخمر اقرب للمالية بواسطة التخليل وقد ثبت الحكم تبعا وان
لم يثبت مقصودا ووجه الفرق على ظاهر الرواية ما ذكره في
الكتاب من الوجهين وهو الظاهر وقد اعترض على كل واحد منهما
اما على الاول فبانه منقوض بما ذكر في الشفعة من هذا الكتاب
فقال واذا اشترى ذمي دارا بخمر او خنزير وشفيعها ذمي الى ان
قال وان كان شفيعها مسلما اخذ بقيمة الخمر والخنزير فلو كان
لقيمة الخنزير حكم لما اخذ بقيمته كما لا ياخذها بعينه وبمثله
الغصب والاتلاف فان المسلم اذا اتلف خنزير الذمي يضمن قيمته فلو
كان لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينه واما على البا في فبان المسلم
او الذمي اذا غصب خنزير ذمي وتحاكما الى القاضي يامره القاضي
بالرد والتسليم وذلك حماية له اجيب عن الاول بان قيمة ذوات
القيم بمنزلة عينها من وجه دون وجه لانها ليست بمنزلة عينها
من حيث الحقيقة وبمنزلتها من حيث الاداء لا يمكن الا بالتعيين
ولا تعيين الا بالتقويم فاخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه
ولهذا اذا تزوج الذمي امراة على خنزير بعينه ثم اناها بالقيمة اجبرت
على قبولها لو كما لو اناها بعينه فلما دارت القيمة بين ان يكون بمنزلة

العين

العين وبين ان لا يكون اعطيت حكم العين في حق الاخذ والحبارة
وهو في باب الزكاة وتعطى في حق الاعطا لانه موضع ازالة وتبعيد
وهو في باب الشفعة والاتلاف ونحو قطع يد مسلم اخذ قيمة
خنزير له استهلكه ذمي وقضى بها دين المسلم عليه فانه جايز ولو كان
اخذ القيمة كاخذ العين لما جاز القضاء واجيب بانه لما قضى بها
دينا عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك
يختلف السبب واختلاف الاسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان
على ما عرف وعن الثاني بان المراد ان من ليس له ولاية حماية خنزير
نفسه ليس له ولاية حماية خنزير غيره لعرض ليستوفيه والعاشر لو
حماه حماه كذلك بخلاف القاضي وقوله ولو مر صبيا او امراة ظاهر
وقوله ومن مر على العاشر بمائة بعني سواء كان مسلما او ذميا
وقوله لانه غير ماذون باداء زكاته يعني هو ماذون بالتجارة فقط
فلو اخذ احد عين الزكاة وليس له اخذ شيء سوى الزكاة وقوله
ولانايب عنه اي انما هو نايب في التجارة لا غير والنايب يقتصر
ولاية على ما فوض اليه وكان بمنزله المستبضع وقوله ولو
مر عبد ماذون له بمائة درهم ظاهر والصحيح ان الرجوع في العبد
الماذون كذا قال الامامان وصاحب الايضاح وقوله الا اذا
كان على العبد دين يحيط بماله فانه لا يوخذ منه سواء كان مولاه
مولاه او لم يكن لانعدام الملك بعني عند ابي حنيفة او للسفل
اي عندهما فان السفل بماله بل مانع عن وجوب الزكاة وقوله
ومن مر على عاشر الخوارج واضح والله اعلم تم كتاب المعادن

ابواب المعدن عن العاشر لان العشر

اكثر وجودا والمال المستخرج من الارض له اسام ثلاثة الكنز و
المعدن والركاز والكنز اسم دون فيه بنو ادم والمعدن اسم
لمال خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت الارض والركاز اسم لهما

جميعًا والكنز ما خوذ من كنز المال كنزًا جمعه والمعدن من عدن
بالمكان اقام به والركاز من ركز الرمح اى غرزه وعلى هذا جاز اطلاقه
عليهما جميعًا لان كل واحد منهما مركوز فى الارض اى مثبت
وان اختلف الراكز وعلى كل واحد منهما بانفراده والمراد بالمذكور
فى الباب الكنز لمبين احدهما ان هذا الباب يشتمل على بيان
المعادن والكنوز على ما يجى والثانى انه لو اريد به المعدن لزم
التكرار ولان يكون تقدير كلامه باب فى المعادن والمعادن
وان اريد المعادن والكنز كان تقدير كلامه باب فى المعادن
والمعادن والكنز معدن ذهب او فضة المستخرج
من المعدن انواع ثلاثة حامد يذوب وينقطع كالذهب والفضة
والحديد والرصاص والصفر وجامد لا يذوب كالجص
والنورة والكحل والزرنيخ ومايع لا يجمد كالماء والقير والنفط
ومسائل هذا الباب على خمسة عشر وجهًا لان الذهب والفضة
الذى توجد اما ان يكون معدنًا او كنزًا وكل ذلك لا يخلو
اما ان يوجد فى خمز دار الاسلام او خمز دار الحرب وكل ذلك
لا يخلو عن ثلاثة اوجه ايضًا اما ان يوجد فى مفازة لا مالك
لها او فى ارض مملوكة او دار الموجود كنز لا يخلو عن ثلاثة
اوجه ايضًا اما ان يكون على ضرب اهل الاسلام او على ضرب اهل
الجاهلية او اشتبه الحال فى الاول وهو ما يذوب وينطبع اذا
وجد عشر او خراج الخمز عندنا وقال الشافعى لا شئ عليه لانه مباح
سبقت يده اليه وكل ما هو كذلك لا شئ عليه كالصيد الا انه
اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فيجب فيه الزكاة وهو ربع
العشر ولا يشترط فيه الحول فى قول لما ذكرانه للماكلة والحول
للتنمية والنصاب عنده معتبر فلو كان دون المائتين من الفضة
لا يجب شئ وانما قال فى جانب الشافعى ولا يشترط فيه الحول ولم يقل

فى جانبنا

فى جانبنا لان الشافعى قابل بالزكاة وكان عليه ان يقول باشتراط
الحول فبقاء لما ذكر من الدليل نحن نقول بالخمز والحول لاشتراط
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وفى الركاز الخمز قاله حين سئل
عليه السلام عما يوجد فى الحول العادى وعطف على المسوا غنه
فثبت فيه وفى الركاز الخمز عطف على المدفون وذلك بدل على ان
المراد بالركاز المعدن فان من المركز وهو ينطلق على المعدن ايضًا
كما تقدم ولانها اى الارض كانت فى ايدى الكفرة وجوتها ايدينا وهو
واضح وفى القسمة الخمز بالنص وقوله بخلاف الصيد جواب عن قوله
كالصيد فان قيل لو كان غنيمة لكان الخمز لليتامى والمساكين وابن
السبيل واربعة الاخماس للغانمين وليس كذلك اجاب بقوله الا
ان للغانمين يد حكمية وتحقيقه ان الغانمين انما يستحقون
اربعة الاخماس اذا حوت ايديهم حقيقه وحكمًا وهنا ايديهم حكمية
لانه لما ثبت ايديهم على ظاهر الارض فاعتبرنا الحكمية فى حق الخمس
والحقيقة فى اربعة الاخماس حتى كان للواجد مسلمًا كان او ذميًا
حرًا او عبدًا صبيًا او بالغا رجلا او امراة لان التحفظ فى هذا المال كما
يستحق فى الغنيمة ولجميع ما ذكرنا حق فى الغنيمة اما سهما او رضخا
فان الصبى والمراة والعبد والذمى يرضخ لهم اذا قاتلوا على ما
سيجى بخلاف الحربى فانه لا حظ له فى الغنيمة وان قيل باذن الامام
فاذا وجد شيا من الركاز يؤخذ منه الكافان قيل روى ان عبدًا وجد
جرة من ذهب على عهد عمر فادى ثمنه واعتقه وجعل ما بقى لبيت المال
اجيب بانه كان وحده فى دار رجل صاحب خطه مات ولم يترك
وارثا فصرفه الى بيت المال ورا ى المصلحة فى ان يعطى ثمنه من بيت المال
ليوصله الى العتق قال فى التحفة ويجوز للواجد ان يصرف الخمز الى نفسه
اذا كان محتاجا لا يعيه اربعة الاخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية
ما يشير الى خلاف ذلك

ولو وجد فى دار اذا وجد

218

الانسان في داره معدنا فليس فيه شيء عند ابي حنيفة وقالا فيه الخمس على
اطلاق قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الارض والدار
ولابي حنيفة ظاهر واعترض بانه لو كان من اجزائها لجاز التيمم به
ولم يجز بالاجماع واجيب بان التيمم يجوز بما هو من جنسها لا من
اجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها والجواب عن الحديث ان الامام
لما خصه بهذه الدار وكانه نقل بها وللامام هذه الولاية وان وجده في
ارضه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية الاصل لا شيء فيه كما في الدار وفي
رواية الجامع الصغير فيه الخمس والفرق مما ذكره في الكتاب قوله وان
وجد ركازا اي كنزا انما فسره بهذا لان الركاز اسم مشترك يطلق على
المعدن والكنز وقد فرغ من بيان المعدن فمراده بالكنز ويصح قوله وحيث
الخمس عندهم فان وجب الخمس بالاتفاق انما هو في الكنز الا في المعدن لان ابا
حنيفة لا يقوله بوجوبه في الدار كما ذكرنا وقوله لما مر وبينا اشارة الى
قوله وفي الركاز الخمس فان قيل قد استدل به على وجوب الخمس في المعدن
فاستدلاله به ههنا استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهو غير جائز
اجاب بقوله واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الاثبات
ومعناه انه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه وانما هو
من باب العموم المعنوي والامتناع في ذلك وبهذا سقط ما قيل كان
من حقه ان يقول السياق مما روينا وهو قوله عليه السلام فيه وفي الركاز
الخمس والمراد من قوله فيه الكنز وكان ذكر الكنز مقصودا هناك وكان
التمسك به اولى كما تمسك به في المبسوط اذ دلالة الركاز على ما ادعى
المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الاثبات لا غير وهو اسم مشترك
قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن وكان محتملا كالنقر وما اراده الكنز
بسياق الحديث وهو فيما يمسك به في المبسوط فدليل غير محتمل وكان
مفسرا فالتمسك به اولى وذلك لانه استدلال بالعام على ما قرر لا
بالمشترك والعام والخاص عندنا في ايجاب الحكم سواء ان كان على ضرب

احكام الاسلام

احكام الاسلام كالمكتوب عليها كلمة التوحيد فهو بمنزله اللقطة يعرف فيها حيث
وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها او ذلك يختلف بقلة المال وكثرته
على ما سيجيء وان كان على ضرب اهل الجاهلية كالمنقوش عليها الصنم ففيه
الخمس على الحال اي سواء كان سواء الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها
وسواء كان الواجد صغيرا او بالغا حرا او عبدا مسلما او ذميا الا
اذا كان حربيا مستأمنا او غيرها وسواء كان كما ذكرنا وقوله لما بينا يعني من
النص والمعقول ثم ان وجد في ارض مباحة يعني الذي هو على ضرب الجاهلية
فان الذي يكون بضرب اهل الاسلام ملحق باللقطة فلا يتأتى فيه هذا التفريع
وهو ان يكون اربعة اخماسه للواجد وقوله لانه تم الاحراز منه اذ الاعلم
به المعاينين اشار الى ما ذكرنا ان اللقاني بمعنى حكمية وللواجد يد حقيقية
فيكون فيه الخمس والباقي للواجد مما كان او غير مالك لان لا يختصان
بتمام الحيازة وهي منه لان المحيط له ما جاز ما في الباطن وعند ابي حنيفة
ومحمد هو للمحيط له وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لسبق
يده اليه فان قيل يد المحيط وان كانت سابقة لكنها يد حكمية
وبها لا يملك كما في الغانمين اجاب بقوله وهو يد الخصوص يعني
ان اليد الحكمية انما لا يثبت بها الملك اذا كانت يد عموم كما في
الغانمين اما اذا كانت يد خصوص فيملك بها ما في الباطن وان كانت
على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة مما يؤيد
هذا ان يضرب الغازي بعد القسمة نافرة قبلهم لا وما ثم الا عموم
اليد وخصوصها فان قيل سلمنا ان المحيط له قد ملك لكن باع
الارض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن اجاب بانه اي
الكنز لم يخرج ببيعها الدار عن ملكه بخلاف المعدن لانه من اجزاء
فينتقل الى المشتري وان لم يعرف المحيط له يصرف الى اقصى مالك
يعرف له في الاسلام على ما قالوا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي
قال ابو البر يوضع في بيت المال وقوله ولو اشتبه انضرب ظهر

219

قال ومن دخل دار الحرب بامان ومن دخل دار الحرب بامان فوجد
في دار بعضهم ركازا سواء كان معدنا او كنزا رده عليهم بخمس عند
الغنم قال صلى الله عليه وسلم في العصور وقال لا عذر لان ما في الدار
في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحرا اى التي في غير دار الحرب
وليست بمملوكة لاحد فصوله لانه ليس في يد احد على الخصوص
فلا عذر لا شيء فيه اى الاخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما يكون
في معنى الغنيمة وهي فيما كان في يد اهل الحرب ووقع في ايدي المجلبين
بايجاب الخيل والركاب وهذا ليس كذلك لانه بمنزلة المتلصص
في دار الحرب اذا اخذ شيأ من اموالهم واحرزه بدار الاسلام فان
قبل المستامن منا في دارهم اذا وجد في ارض ليست بمملوكة ركازا
فهو له والمستامن منهم في دارنا لو وجد شيأ في ذلك في الصحراء
لا حق له فيه ويؤخذ منه كله فما الفرق بينهما اجيب بان الفرق
بان دار الاسلام دار الاحكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست
كذلك فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرض عدمها او قوله وليس في القيروج
يوجد في الجبال هو النوع الثاني من المستخرج من المعادن وكذلك البحر والكحل
والزئبق والياقوت وغيرها او قيد بقوله يوجد في الجبال احترازا عما يؤخذ
منه وما ذكره بعده من الذيبق من اللؤلؤ في خزائن الكفار فاصيب فهو
فان فيه الخمس بلا اتفاق وقوله صلى الله عليه وسلم لا خمس في الحجر معلوم
انه لم يرد به ما كان للتجارة وانما اراد ما يستخرج من معدنه وكان هذا
اصلا في كل ما هو بمعناه وقوله وفي الزيبق الخ قيل هو فارسي مقوي معرب
بالعمزة ومنهم من يقول بكسر الباء بعد العمزة والمراد به ما يصاب بر في
معدنه لما ذكرنا آنفا حكي عن ابي يوسف ان ابا حنيفة كان يقول اولا لا شيء
فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل اناظره واقول له انه كالرصاص حتى قال
فيه الخمس ثم رايته لا شيء فيه فصار الحاصل انه على قول ابي حنيفة الاخير وهو
قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف الاخير وهو على

قول

قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه قال لانه بمنزلة العنبر والنفط
يعني هو من جملة المياه والاخمس في الماء وقال لانه يستخرج بما
لعلاج من عينه وينطبع مع غيره وكان كالفضة كانها لا تنطبع
ما لم يخالطها شيء وهو هو النوع الثالث مما ذكرنا في اول
هذا الباب ولا خمس في العنبر واللؤلؤ عند ابي حنيفة ومحمد رح
قال ابو يوسف فيهما وفي كل حلية يخرج من البحر خمس لان عمر اخذ
من العنبر رواه يحيى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب فسأل
عن عنبر وجدت على الساحل فكتب اليه في جوابه انه مال الله
ثوبته من يشاء وفيه الخمس قال صاحب النهاية هذا الذي
ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ولم يذكر في الكتاب حجة
في اللؤلؤ وذكر في الفوائد الظهيرية ان السؤال عن عنبر كان عن عنبر
جميعا فانه سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر قال فيهما
الخمس واقول الذي يظهر من كلام المصنف انه اراد به الاستدلال
على اللؤلؤ بالدلالة لانه قال في كل حلية يخرج من البحر واستدل
على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فلذا اكلما
يستخرج منه دفعا للتحكم ولها ان قعر البحر لم يرد عليه القهر
ومعناه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الكفرة وقد وقع
بايدي المسلمين ما يجان الخيل والركاب والعنبر ليس كذلك لانه
لم يكن في يد احد لان قهر الماء يمنع قهر غيره وعن هذا قالوا لو
وجد الذهب والفضة وقعر البحر لم يجب فيه شيء وقوله
والمروي عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه انه
كان فيما ذكره البحراي دفعه وقذفه وبه اي يوجب الخمس
في العنبر الذي دسره البحر يقول ومراده دسره البحر الذي
في دار الحرب فوجده المجلس على ساحلة فاخذوه فانه غنيمة
يجب فيه الخمس وانما قلنا ذلك لانه روي عن ابن عباس انه قال

220

في العنبر انه شيء سرده البحر فلا شيء فيه فيحمل على احد المعنيين اما
على بحر دار الاسلام واما على انه اخذه واخذ من المسلمين في بحر
دار الحرب لانه بمنزلة الملتقط ولا خمس فيها وقوله متاع وجد
وكان اي حال كونه كان المراد بالمتاع ما يتمتع به البيت من الرصاص
والنحاس وغيرها وقيل المراد به النبات لانه يستمتع وذكر هذا
البيان ان وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين ان يكون الركاز
من النقدين او غيرها وكلامه واضح والله اعلم **باب**
زكاة الزروع والثمار سمي العشر زكاة كما سمي الصدقة فيما تقدم
عاشرا مجازا وتاخير العشر عن الزكاة لانها عبادة محضة والعشر مؤونة
فيها معنى العبادة والعبادة الخالصة مقدمة على غيرها قال ابو حنيفة
في كل ما يثبت الارض ويتنفي به النماء قليلا كان او كثيرا رطبا كان او يا
بسا ينمى من سنة السنة او لا يوسق او يسقى سحا اي بماء جار او سقته
السماء اي المطر العشر الا الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف
وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمر باقية يبقى من سنة الى سنة اذا
بلغ خمسة اوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله ﷺ
قيد بالثمرة وهي اسم لشيء من صل وفيه بالباقية احتراز عن غيرها
واحد البقاء اي يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة
والعشير والذرة وغيرها دون الخروج والتفاح والسفرجل
وقيد بما بلغ خمسة اوسق احترازا عما اذا كان دونها والوسق
ستون صاعا بصاع رسول الله ﷺ فخمسة اوسق الف وستمائة
رطل من الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من وليس في الخضراوات
صدقة لانه ﷺ ما اخرجت الارض ففيه العشر وما روينا يعني
قوله ﷺ ما اخرجت الارض ففيه العشر وهو ليس في
الخضراوات صدقة محمول على صدقة يأخذها العاشر يعني اذا مر
بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان ياخذ من عينها كما يأخذ
الفقراء عند ابا المالك عن دفع القيمة لا ياخذ وبه اي بهذا
المروي اخذ ابو حنيفة في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه واما

لكونه

لكونه ثمرة لان المقول دخلت في اشتراط البقاء لهما في الاولى
اي في اشتراط النصاب قول صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة اي عشر لان زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة اوسق
اذا بلغت قيمة مائتي درهم ولانه صدقة بدليل تعلقه بنماء الارض
وعدم وجوبه على الكافر وصرفه الى مصرف الصدقات وكلما هو
كذلك فانه لا يشترط له النصاب بتحقق العبار لابي حنيفة قوله
عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتأويل
ما روينا زكاة التجارة لانهم كانوا يبتاعون بالاوساق وقيمة
الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة اوسق مائتي درهم
وهو نصاب الزكاة قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم
فيكون لما فيه عفو ونصاب قياسا على الزكاة والجواب انه
فاسد لانه قياس مع الفارق مع كونه منصوصا عليه على
العبادة المحضة وهو ظاهر وقوله ولا معتبر بالمالك فيه اي في
العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب يعني ان العبا صفة
المالك والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في ارض الكتابي
والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد
تكليف بضعيف وهو العناء وهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء
وهو كما تأولها في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات
صدقة ووجه الاستدلال انه عليه السلام نفى الصدقة عن الخضراوات
وليس الزكاة منفية بالاتفاق فيتعين العشر وله ما روينا يعني
قوله ﷺ ما اخرجت الارض ففيه العشر ومر وتها وهو ليس في
الخضراوات صدقة محمول على صدقة يأخذها العشر يعني اذا مر
بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان ياخذ من عينها كما يأخذ
الفقراء عند ابا المالك عن دفع القيمة لا ياخذ وبه اي بهذا
المروي اخذ ابو حنيفة في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه واما

221

قلنا لاجل الفقراء الا انه لو اخذ من عينها ليصرف الى عمالة جاز وانما
قلنا عند ابا مالك عن دفع القيمة لانه اذا اعطاه القيمة لا كلام في
جواز اخذه وهذا لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر هاهنا لان
العاشر في الاغلب يكون بابتا عن البلد ولا يجد فقيرا يصرفه اليه فيحتاج
الى ان يبعث بها الى البلدة وربما يفسد قبل الوصول الى الفقير فلا يؤدي الى الفرد فلا ياخذ بل يؤديه بنفسه الذي يقطع وهذه المادة
ان العام المتفق عليه يكون في بعض موجبا واما من الخاص المختلف فيه
وقد اتفقوا على العمل بما رواه ابو حنيفة في مقدار خمسة اوسق ولم
يعمل بما رواه ابو حنيفة وانما حمله على محل اخر وعمل به فيه وابو حنيفة
اخذ هذا الفصل عن عمر بن الخطاب فانه عمل العام المتفق عليه وقوله
اراد اهل بني البصر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة
العرب ولعلهم لم يلتفتوا الى ما اعتذر رضوان الله عليه من قوله عليه السلام
اتركوهم وما يدينون كذا نقله شيخي عن شيخ شيخه وقوله ولان الارض
قد تستغني دليل معقول على من عداه وتقرير السبب هي الارض النامية
والارض النامية قد تستغني بما لا يبقى فلو لم يجب العشر فيما لا يبقى لكان
قد وجد السبب والخارج بلا شيء وذلك اخلاء السبب عن الحكم في موضع
يحتاط في اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز وهذا يجب فيه اي فيما لا يبقى
من الخارج كالحشيش والقت او في الارض النامية بالخراج الذي لا يبقى على
تاويل الكتاب وقوله اما الحطب بيان للاستثناء ابو حنيفة مما الخراجية
الارض او قوله وفي الجنان اي في البساتين وبيانه ان البساتين لانها
اذا غلبت على الارض اخذ بحصتها فلا يحصل بها النماء حتى لو اخذ الارض
مقصبة او مسحرة او مبنيا للحشيش واراد به الاستنماء بقطع ذلك
وسمة كان فيها العشر وقوله والمراد بالمذكور القصب الفارسي
القصب كل بيان كان ساقه ابابث ولعوبا واللعب القعدد والابنوث
ما بين الكعبين وانواع القصب الفارسي وهو نوع منه متفاوت

العقد

العقد واموته مملوة من مثل نسج العنكبوت وفي مضغه عرافه
ومسحوقه عطر يوتى به من الهند واجوده الياقوتي اللون
وقصب السكر والمستثنى منها القصب الفارسي واما الاخران ففيهما
العشر لانه بقصد بهما اشغال الارض بخلاف السعف وهو ورق
الجريد الذي يخذ منه المراوح والتبن لان المقصود الحب والتمر دونها
فان قيل ينبغي ان يجب العشر في التبن لانه كان واجبا وقت كون
الزرع فصيلا هو الفضل ذانا الا انه زادت فيه التبوته وبها
لا تتغير الواجب اجيب بانه لا يجب العشر في التبن لان العشر كان
واجبا قبل ادراك الزرع في الساق حتى لو فصله وجب العشر في الفصل
فاذا ادرك تحول العشر الى الساق كما تحول الخراج من المكنة عند
التعطيل الى الخارج عند الخروج وما سقي بعربا والية
العرب الدلو العظيم والدالية المجنون بدرها البقر وذكر في
المغرب ان الدالية حذع طويل يركب تركيب مداق الارز في راسه معرفة
كثيرة يستقي بها والناضح الناقة التي يستقى عليها وقوله ففيه نصف
العشر على القولين اي على حسب اختلافهم وقول ابي حنيفة وقول ابو يوسف
ومحمد يجب عنده نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء كما بيناه وما
ذكره من الدليل ظاهر وقال شمس الائمة السرخسي على بعض مشايخ نقله
المؤنة فيما سقته السماء ويكثر بها فيما سقي بعربا وادليه وهذا ليس
بقوي فان الشرع اوجب الخمس في الغنائم والمؤنة فيها اكثر منها
في المزراعة ولكن هذا تقدير شرعي فيتبعه ويقدر فيه المصلحة
وان لم يقف عليها وقوله وان سقي بهما وبدالية واضح وانما عطف
الدالية بالبا لان الشرب اسم للماذون الدالية فان الدالية آلة الاستقاء
فلا يصح ان يقال سقي دالية لان الدالية غير مستعد بل هي آلة السقي
كذا في النهاية وقوله قال ابو يوسف قيل انما ابتدا بقول ابي يوسف
لانه لا بد الاشكال على قول ابي حنيفة فانه يقول بالعشر في القليل

222

والكثير ومما ابينا الحكم على قوله مذهبهما في المنصوص عليه وهو ما
يدخل تحت الوسق فيحتاج الى البيان فيما لا يوسق وقوله لان
التقدير كان باعتبار انه على يقدر به نوعه لانه يقدر اولا
بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق اقصى ما يقدر
من مضاربه واقصى ما يقدر به في القطن الحمل لانه يقدر اولا
سايش ثم بالحمل وكان الحمل اعلى ما يقدر به في الزعفران المن لانه
يقدر اولا بالاستار ثم بالاسايش ثم بالمن وقوله وفي الفصل العشر
اذا اخذ من ارض العشر وقيد بانصاف العشر لانه اذا اخذ من
ارض الخراج فلا شيء فيه الا عشر ولا خراج كما تبين وقوله فاكتبه
الا برسيم الذي يكون منه دون العشر ولنا قوله عليه السلام
يعني به ما روى ابو سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب الى اهل اليمن ان في العسل العشر ولان النحل يتناول الانوار
والثمار قال الله تعالى كلي من كل الثمرات وفيهما العشر فكذا فيما
يتولد منهما وقوله ثم عند ابي حنيفة ظاهر وقوله لحديث ابن
شبابة وفي بعض النسخ هو سيارة وهو ما روى عبد الله بن عمرو
بن العاص ان بني شبابة قوما من جرهم وقال في المغرب سيارة
وهو ما روى عبد الله عمرو من جيعم كانت لهم نحل عسالة يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة وكان يحمي لهم
رديهم فلما كان في زمن عمر استعمل عليهم سفيان ابن عبد الله
الثقفي فابوا ان يعطوه شيئا فكتب في ذلك الى عمر ان النحل ذباب
غيث يسوقه الله تعالى الى من شاء فان ادوا اليك مما كانوا يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحمهم واد يرهم ولا تحل بينهم
وبين الناس فرفعوا اليه العشر والقربة خمسون رطلا وقيل
كل فرق ستة وثلاثون رطلا الفرق بفتحتين ان يأخذ ستة عشر
رطلا وذلك ثلاثة اصوع نقله صاحب المغرب في التهذيب عن

يغلب وخالدين زيد وقال الازهري والمحدثون على السكون
وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة
وهو ستة عشر رطلا وقال وقد تحرك ثم قال المطرزي قلت وفي
نوادر هشام عن محمد الفرق الفرق ستة وثلاثين رطلا وليس احد هذا
فيما عندي من اصول الفقه اللغة قوله وكذا في قصب السكر اي الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد في قصب السكر كما هو في القطن والزعفران
فيعتبر عند ابي يوسف بقيمة خمسة اوسق وعند محمد خمسة امنا
وقوله وما يوجد في الجبال ظاهر وقوله ان المقصود حاصل وهو
الخراج يعني ولا معتبر بكون الارض غير مملوكة له لما ان الخراج
سلم له من غير عوض فكذا هذا وكل شيء اخرجته الارض
كل شيء اخرجته الارض مما فيه الواجب العشر عشرا كان او نصفه
لا يرفع المؤنة من العشر مثل اجرة العمال والبقر وكذا الانهار وغير
ذلك يعني لا يقال بعد وجوب العشر في قدر الخارج الذي بقاله
المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ومن الناس
من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر
بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزله الشائع له بعوض كانه
اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة سلم له من الخارج
بقدر ما غرم من نقصان الارض فطاب له كانه اشتراه ووجه
قولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت
المؤنة لانه قال فيما سبعة السماء ففيه العشر وما يسقى بغرب ففيه
نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعهما معنى لان رفعهما
يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل وبيانه ان الخارج
فيما سبعة السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان واذا
كان الخارج فيما يسقى بغرب اربعين قفيزا والمؤنة تساوي
عشرين قفيزا ان فاذا ارفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن تفاوت

223

ذلك وقوله قال في الكتاب اى في كتاب الزكاة من المبسوط وهو الى العشر واحد قول محمد فيما صح عنه قاله المصنف اختلف النسخ اى نسخ المبسوط
في بيان قول محمد انه مع ابي حنيفة في بقاء التضعيف على المسلم وما بعده
ظاهر مما تقدم وقوله ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصراني اى ذمي غير
تغلبي وانما فسره بذلك لان لفظ النصراني ولفظ الذمي بيننا ولا ان التغلبي
وغيره من النصارى وذكر فقيد هذا بيع المسلم من التغلبي فكان
هذا من غير تغلبي وانما قيد بقوله وقبضها ليعلم به تاكد ملك
الذمي فيها وتقدر الارض عليه حتى اذا اخذها مسلم بالشفعة
او زدت على البايع بنفي عشرته كما كانت وهي المسئلة الثانية
التي تجي وقوله لانه اليق بحال الكافر انما كان كذلك لان المأ
خوذ ثلاثة انواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف والعشر
المضاعف يعتمد الصلح والتراضي كما في التغلبية وليس بوجود
والعشر الواحد فيه معنى القربة والكافر ليس من اهلها فتعين
الخراج لانه اليق به لكونه مؤنة فيها معنى العقوبة والكافر اهل لها وقوله
اعتبارا بالتغلبي يعني ان ما كان مأخوذا من المسلم اذا وجب اخذه من الكافر
بضعف عليه كصدقة بني تغلب وما يربه الذمي على العاشر وهو اهون من
التبديل لانه يتغير في الوصف والخراج واجب اخر وله ثم في رواية يصرف
مصارف الصدقات وفي رواية مصارف الخراج وجه الاولى ان حق الفقراء
تعلق بهم كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية ووجه الثانية وهي
رواية ابن سماعة انما نصرف الى الفقراء فهو ما كان لله بطريق العبادة و
مال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف الخراج وقوله فان اخذها منه مسلم
اى ان اخذ الارض التي باعها المسلم من نصراني من المسلم في مسئلة بالشفعة
او زدت على البايع بفساد البيع فهو عشرته كما كانت اما الاولى فلاخذ
بالشفعة فلحصول الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها من المسلم ولم يتوسط
النصراني واعترض بانه لو كان كذلك لما رجع الشفيع بالعيب على المشتري اذا

بين ما سقته السماء وبين ما سقي بغرب والمنصوص خلافه فتبين ان
ما سقي بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة وهذا الحل من
خواص هذا الشرح فلما ما قيل لكان من حق الكلام ان يقول مما فيه
العشر او نصف العشر لان الواجب احدهما والجواب ان المراد الواجب
العشر كما اشرنا اليه في صدر الكلام فكان العشر صار علما لذلك سواء
عشر الغوبا او نصفه وقوله تغلبي بكسر اللام منسوب الى بني تغلب
وقوله عرف ذلك باجماع الصحابة يقدم بيانه في قصة عمر منهم
ولا فضل في ذلك بين ان يكون الارض ملكه في الاصل واشتراها من
مسلم وعن محمد ان فيما اشتراه من المسلم عشرا واحدا لان الوظيفة
عنده لا يتغير بتغير المالك فتضعيف العشر انما يكون في الاراضي الاصلية التي
وقع الصلح عليها ولنا ان الصلح وقع بينه وبينهم على ان تضعف عليهم وقوله
وان اشتراها يعني الارض التي عليها العشر المضاعف من الاصل من التغلبي ذمي
فهي على حالها من العشر المضاعف عندهم لجواز التضعيف عليه في الجملة كما اذا مر
على العاشر فان الذمي اذا مر على العاشر بمال الزكاة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ
من المسلم وقوله وكذلك ان اشتراها منه مسلم يعني بنفي عشرها متضاعفا
عند ابي حنيفة من غير فصل بين التضعيف الاصلي والحادث لان التضعيف
صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج فان المسلم اذا اشترى
ارضا خراجية بقيت كما كانت وكذا اذا اسلم صاحبها وهذا لان بقاء الحكم
يستغني عن بقاء العلة كالرمل والاصطباغ نفيا بعد زوال الحاجة الى الظهار
التجلد وههنا يجب قدر ما بناه في التقرير فيطل عنه وقال ابو يوسف تعود الى
عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف وهو الكفر الا ترى ان التغلبي اذا كانت
له خمس من الابل السائمة تجب فيها شاتان فان باعها من مسلم او اسلم
توخذ منه شاة واحدة وللجواب — لابي حنيفة ان مال الزكاة اقل
للفضول من وصف الى وصف الا ترى ان مال التجارة تبطل عنه الزكاة
بنية الغنية والسوايم تبطل عنها يجعلها علوفة والاراضي ليست

كذلك

قبضها منه واجيب بانه انما يرجع عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبيع
فان المشتري يرد المبيع بالعيب على الوكيل لان الموكل لحصول القبض منه حتى
لو كان الشفيع قبضها ثم وجدها معيبا يردها عليه دون المشتري واما التقابل
اي الرد على البايع لفساد البيع فلانه بالرد والفسخ يحكم النساد جعل
البيع كان لم يكن وكان حق المسلم اي البايع لا ينقطع بهذا التراوهو
الفساد لكونه مستحق الرد بفتح الحاء واذا كان المسلم دار
خطه دار حطه كما تم قصة كاضافة سماعا ونحو خطه بالنصب تميزا
كما في عندي واقود خلا والخطه ما خطه الامام بالتمليك عند فتح
دار الحرب والبستان كل ارض يحوطها حوايط وفيها نخيل متوقفة
واشجار على ما سيجيء ووضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصل الشئ
يتغير بتعيين صفته فانها لو بقيت دارا كما كانت لم يكن فيها شئ
سواء كان مالكها مسلما او ذميا فاذا اجعلها بستانا وجب عليه العشر
ان سقاه بما العشر والخراج ان سقاه بما الخراج لان المؤنة في مثل
هذا تدور مع الماء لان وظيفة الاراضي انما هو في خراج الجماجم كذا ذكره
شمس الائمة سلمناه ولكن ليس بحجة له مطلقا واذا لم يظهر منه صنع
يقتضيه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه قد ظهر منه ذلك
وهو السقي بما الخراج كما تقدم وقوله وعلى قياس قولهما يعني ما
مر ان الذمي اذا اشترى من مسلم ارضا عشرية وجب عند ابي يوسف
عشر مضاعف وعند محمد عشر واحد فعلى قياس قولهم هذا وجب على
المجوسي اذا سقى ارضه بما العشر عند محمد عشر واحد وعند ابي يوسف
عشران والوجه من الجانبين وكذا الرواية عن محمد في الصرف وقوله
ثم الماء العشري بيان للماء العشري والخراجي وهو ظاهر والانهار
التي سقيها كلها عاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ورود لان اصل
تلك الانهار بمال الخراج فصارت ما وقفا خراجيا وصارت الارض
خراجية سقاوة بجون نهر تردد بكسر التاء والدال المعجمة وسكون

فقال عباس في امر المجوسي وفي القوم عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سوا بالمجوس سنة اهل
الكتاب الحديث فلما سمع عمر رضي الله عنه ذلك عمل به واخرعماله ان لا يحملوا
اراضيهم وعلمهم فوظف الخراج على ارضهم بقدر الطاقة والريع
وعفى عن رقاب دورهم وعن رقاب الاشجار فيها فلما ثبت العفو في حقهم
مع كونهم الدعن الاسلام ثبت في حق اليهود والنصارى بالطريق
الاولى وان جعلها البستان فعليه الخراج وان سقاه بما العشر لقدرة
ايجاب العشر عليه اذ فيه معنى القربة فتعين الخراج وهو حقيقة
تليق بحاله ولقائل ان يقول لما ان يكون الاعتبار لها او لحال
من يوضع عليه الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر وان كان
الثاني ناقض هذا قوله لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء
وجب على المسلم العشر اذا سقى ارضه بما الخراج والجواب ان الاعتبار
للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والمسلم ليس بمحل له فالجواب
انه الاصفار في خراج الاراضي انما هو في خراج الجماجم كذا ذكره
شمس الائمة سلمناه ولكن ليس بحجة له مطلقا واذا لم يظهر منه صنع
يقتضيه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه قد ظهر منه ذلك
وهو السقي بما الخراج كما تقدم وقوله وعلى قياس قولهما يعني ما
مر ان الذمي اذا اشترى من مسلم ارضا عشرية وجب عند ابي يوسف
عشر مضاعف وعند محمد عشر واحد فعلى قياس قولهم هذا وجب على
المجوسي اذا سقى ارضه بما العشر عند محمد عشر واحد وعند ابي يوسف
عشران والوجه من الجانبين وكذا الرواية عن محمد في الصرف وقوله
ثم الماء العشري بيان للماء العشري والخراجي وهو ظاهر والانهار
التي سقيها كلها عاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ورود لان اصل
تلك الانهار بمال الخراج فصارت ما وقفا خراجيا وصارت الارض
خراجية سقاوة بجون نهر تردد بكسر التاء والدال المعجمة وسكون

225

نهر الترك وهو نهر مجيد ودجلة نهر بغداد والفراة نهر الكوفة قال
بعض الشارحين الانهار والعيون التي فجرت وظهرت في الارض
العشرية ماؤها عشري اما التي تكون في الارض الخراجية فالماء ايضا
خراجي لان الماء يأخذ حكم الارض لكونه خراجا منها وفيه نجث وهو
اذا ذكر ان الارض العشرية ما سقي من ما العشرية فلو كان ما العشر
من الانهار والعيون ما يكون لم يقدر شيئا لتوقف احدهما على الاخر
والجواب ان الاراضي العشرية خمسة انواع فارض العرب كلها
عشرية وسيأتي في تحديدها واذا في كل ارض اسلم اهلها طوعا
والثالثة الارض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع
بستان مسلم كان داره فاتخذ بستانا والخامس الارض الميتة
التي احياها مسلم وكانت من توابع الارض العشرية وما يخرج فيه
انما يتصور في الرابع والخامس فان المسلم اذا كان له دار في ارض
العرب او في الارض التي اسلم اهلها طوعا او التي فتحت عنوة وقسمت
بين الغانمين فجعلها بستانا وسقى بما انهارها والعيون التي فيها وجب
العشر وان كانت الدار المجوسي والمسئلة بحالها فعلى ما ذكرنا من
اختلافهم في وجوب الخراج والعشر الواحد او المضاعف وعلى هذا او
على هذا اذا اجيب مواة وقوله لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة
اي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة او ما ثبت معناها
دون المؤنة المحضة اي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن
ذهب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب عليه بقدر تضعفه وجب
على الصبي والمراة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا
كانا منهم وقوله وليس في عين القير سوى النقط والضرهو
الزفت والقار لغة من الزفت بفتح النون وكسرها وهو اصح
دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح وقوله وعلى
في ارض الخراج خراج يجوز ان يكون معناه وعلى عين القير والنقط

خراج

خراج بان يبيع موضع القير اذا كان حريما صالحا للزراعة لان
الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة فيكون موضع العين تابعا
للارض وهو اختيار بعض المشايخ ويجوز ان يكون معناه وعلى
الرجل في عين القير والنقط في ارض الخراج خراج يعني في حريمها
اذا كان صالحا للزراعة ولا يبيع موضع العين لانه لا يصلح
للزراعة وهو رواية ابن سماعة عن محمد وهو مختار ابي بكر الرا
زي لان عرقه في الاصل صالح لها وانما غطاه صاحب الحاجة وهو
يحصل ما يحتمل به فيه ومنهم من قال لا خراج فيها ولا على حقوقها
لانها لا تصلح للزراعة كالارض المسبخة وما يلمها الماء وكان
المصنف اختار قول ابي بكر الرازي رحمه الله

لما ذكر الزكاة وما يلحقها
من الخمس معادن وعشر الزروع احتاج الى بيان من تصرف اليه
هذه الاشياء فشرع في بيانه في هذا الباب الاصل فيه اي فيمن
يجوز الصرف اليه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمسا
كين الاية فهي ثمانية اصناف قد سقط منها المؤلفة قلوبهم
وهم كانوا ثلاثة انواع نوع كان يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليسلموا او ليسلم قلوبهم باسلامهم ونوع منهم اسلموا الكفر
الكفر على ضعف فيرد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم لدفع شرهم
وهم مثل عيينة بن حصين والاقرع ابن حابس والعباس بن
مرداس وكان هؤلاء رؤوسا من قريش لم يكن رسول الله صلى الله
يعطيهم خوفا منهم فان الانبياء عليهم الصلوة والسلام لا يخا
فون احدا الا الله وانما اعطاهم خشية ان يكبهم الله على وجو
ههم في نار جهنم ثم سقط ذلك في خلافة الصديق رضي الله
فبدلهم وجاؤا الى عمر رضي الله عنه فاسبد لوا خطه فاتى وعرف
خطه ابي بكر رضي الله عنه وقال هذا شيء يعظهم رسول الله عليه و

226

تاليف الكم فاما اليوم فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان
تسلمتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى
ابى بكر فقالوا انت الخليفة او عمر بدلت لنا الخليفة من قرن عمر
فقالوا هو ان شاولم يخالفه وعلى ذلك انعقد الاجماع وا
ختلف كلام القوم فى وجوه سقوطه بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
بوريتونه بالكتاب الى حين وفاته عليه الصلوة والسلام فمنهم
من ارتكب جواز النسخ ما ثبت بالكتاب بنا على ان الاجماع حجة
قطعية كالكتاب وليس بصحيح من المذهب ومنهم من قال هو
من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كما بينا جواز الصوم بانتهاء
وقته وهو النهار ورد بان الحكم فى البقاء لا يحتاج الى العلة كما فى
الرمل الاضطباع فى الطواف وقد تقدم فى انتهائها قد لا يستلزم
انتهاؤه وفيه بحث قدرناه فى التقرير وقال شيخى العلامة
علاء الدين عبد العزيز رحمهما الله والاحسن ان يبنى هذا تقرير
لما كان فى زمن النبى عم من حيث المعنى وذلك ان المقصود
بالدفع اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه فى ذلك الوقت
لغلبة اهل الكفر كان الاعزاز فى الدفع ولما تبدل الحال بغلبة
اهل الاسلام صار الاعزاز فى الاسلام فى المنع فكان الاعطاء
فى ذلك الزمان والمنع فى هذه الزمان بمنزله الالة الاعزاز الدين
والاعزاز هو المقصود وهو بان على حالة فلم يكن فسخا كالمتيمم يجب
عليه استعمال التراب للتطهر لانه الة متعينة لحصول التطهر عند عدم
الماء فاذا تبدل الحالة بوجدان الماء سقط الاول وجب استعمال الماء
لانتصار متعينا لحصول المقصود ولا يكون هذا نسخا للاول
فكذا هذا وهو نظير ايجاب الدية على العاقلة فانها كانت واجبة على
العشيرة فى زمن النبى عم وبعده على اهل الديوان لان الايجاب
على العاقلة بسبب النصرة والانصار فى زمنه عليه الصلوة والسلام كان

بالتعيين

بالتعيين وبعده سود اهل الديوان فى ايجابها على اهل الديوان بعده
عليه الصلوة والسلام لم يكن نسخا بل كان تقريرا للمعنى الذى وجبت
الدية لاجله وهو الانتصار فكذا هذا وهو كلام حسن وقوله والفقير
من اراد فى شئ ظاهر وقوله ولكل وجه اما وجه الاول فهو
ان يكون المسكين اسوء حالا من الفقير فقوله تعالى او مسكينا ذا
متربة الى الاصقا بالتراب من الجوع والعرى واما وجه من قال
بالثانى وهو ان الفقير اسوء حالا من المسكين فقوله تعالى اما السفينة
فكانت لمساكين يعملون فى البحر والغاية تظهر فى الرضايا والاوقاف
والنذور لان الزكاة فان صرفها الى صنف واحد جاز عندنا ثم هما
صنفان او صنف واحد حتى قال فمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء
والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الاخر وقال ابو
حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلها صنفين وهو الصحيح كذا ذكره فخر الاسلام
لانه عطف وهو يقتضى المغايرة وقوله والعامل يدفع اليه الامام
العامل هو الذى بعثه الامام لجباية الصدقات يعطيه ما يسعه اى
يكفيه واعوانه مثله ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه لهذا العمل وكل من
فرغ نفسه لعمل من امور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة
وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم او مدة
معلومة واجر معلوم ولم يقدر ذلك بالثمن خلافا للشافعى فانه يقدر
بذلك لان التسمية تقتضى المساواة فى الاصل فيكون ببيانا لحسنة وغير خفى
لان التسمية ان افضت ذلك فسهم المؤلفة قلوبهم سقط بالاجماع
فلم يبق الا ثمانية حتى يكون بسهم الثمن واجيب بان مؤلفة قلوبهم
مسلمون وكفار والساقط بينهم الكفار فقط فكانت الاسهم ثمانية و
قوله لان استحقاقه بطريق الكفاية اى لا بطريق الصدقة الا ترى
ان صاحب الزكاة لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيا ويأخذ
وان كان غنيا فان قيل لو كان كذلك لجاز اخذه للهاشمى تنزيها القرابة

227

الرسول صلى الله عليه وسلم عن شيمة الوسخ والمعنى لا يوازيه اى الهاشمى
فى استحقاق الكرامة فلم يعتبر الشبهة فى خفه وقوله والمنقول بمعنى
عن رسول الله ﷺ فانه روى ان رجلا قال اى رسول الله دلنى على عمل يدخلنى
الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال اوليسا سواء يا رسول الله قال
فك الرقبة ان تعين فى عتقه وقوله ولا يمكن بنصاب فاضلا عن دينه
لانه اذا ملك نصابا كان غنيا واذا لم يملك وما فى يده مستغرق بالدين
وجوده وعدمه سواء كان فقيرا وقوله فى اصلاح ذات البين اى الصلح
بين المتعاديين او للاختلاف وحصول الايتلاف والنائرة العداوة و
الشحناء وقوله منقطع الغزاة اى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع
الحاج فقراؤهم المنقطع بهم ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان الصرفة
والفقر الفوله صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردها فى فقرائهم
وقال الشافعى يجوز لقوله عم لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة من جملتهم الغزاة
فى سبيل الله وتاويل الغنى بقوة ومضاه ان المتغنى بكسبه بقوة بدنه لا يجوز
له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيجعل له الاستعانة بالجهاد عن الكسب
وذكرنا تلك الخمسة فى الخمس فقال لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة الغازى
والعامل عليها والغارم رجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على المسكين
فاهداها المسكين اليه وذكر فى المصابيح وفى رواية وابن السبيل فان قيل
قوله وفى سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة او منقطع الحاج
لانه امان يكون له فى وطنه مال او لا فان كان فهو ابن السبيل وان لم
يكن فهو فقير فمن اى يكون العلم دسبعة اجيب بانه فقير الا انه اراد
فيه شيء اخر سواء الفقر وهو الانقطاع فى عبادة الله من جهاد او حج فلذلك
غاير بين الفقر المطلق فان المغير بعبار المطلق لا محالة ويظهر اثر المغايرة فى
فى حكم اخر ايضا وهو زيادة والتخير بفرق والترغيب فى عبادة جانبه التى استعيذ
من العدو ولعن الاهم الى الكلام فى بيان فى ذلك ابدا بانهم ارجح فى استحقاق
التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لان فى التصدق فيه فتنة على انهم احقاء بان

توضيح

توضيح فيهم التصدقات واذا كان كذلك لم ينتقض المصارف
عن السبعة وفيه تامل وقوله فصدق جاءت الزكاة يعنى انهم
مصارف التصدقات لا يستحقوها عند حتى يجوز الصرف
وقال الشافعى هم المستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف الى
الاصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم احد وعشرون
لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتمليك
ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق
قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد بيان المصارف فالى الفقراء
صرفت اجزاك كما ان الله تعالى امرنا باستقبال الكعبة فاذا
استقبلت جزاءها كنت محتبلا الامر الا ترى ان الله تعالى ذكر الاصناف
باوصاف يبنى عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج
فصار اصنافا واحدا فى التحقيق وقوله اى هذا ما ذكرنا
ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق لما عرف
ان الزكاة حق الله تعالى وبقاية الفقراء اى الحاجة صاروا
مصارف لما ذكرنا انه تعالى ذكر الاصناف باوصاف تنبئ على
الحاجة فلا نه الى بيان اختلاف وجهاته وقوله ولا يجوز ان يدفع
الزكاة الى ذمى واضح والضمير فى من اغنيائهم راجع الى المسلمين
بالاجماع الزكاة لا تجب على الكافر فكذا اضمير فقرائهم ليلا يحيل
النظم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله انما الصدقات
بحر الواحد وهو لا يجوز اجيب بانه مشهور بل فيه الامة
بالقبول فجاز الزيادة به وقوله ويدفع ما سوى ذلك من
الصدقات يعنى الى الذمى لانه هو المذكور اولا دون الحربى
والمستامن وفقراء المسلمين اولى وقوله ولو لاحدين معناه
لقلنا بالجواز فى الزكاة لان قوله تصدقوا على اهل الاديان
كلها يقتضى شيئين احدهما ان يجوز الصرف الى الحربى والمستامن

228

والثاني جواز دفع الزكاة ايضا واجاب عن الثاني بقوله ولولا
حديث معاذ لقلنا بالجواز في الزكاة لان قوله تصدقوا
مطلق فان معناه افعلوا التصدق فمنهم من قال معناه انه
مخصوص به ولبن شيء لان المطلق ليس بعام ومنهم من يقول
مضاه العمل بالدليلين وذلك لان قوله تصدقوا على اهل الاديان
كلها يقتضي جواز دفع الزكاة اليهم وحديث معاذ يقتضي
عدمه فقلنا حديث معاذ في الزكاة والاخر فيما سواها من
الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة
والكفارات عملا بالدليلين ولم يذكر الجواب عن الاول واجيب
عنه بانه مخصوص في حق الحربي المستامن بقوله انما ينهاكم
الله عن الذين قاتلوكم وفيه نظر لانه لحقه بيان التقرير
وهو يمنع الخصوص كما عرف في الاصول ولا يدفع ما قيل كلمة
كل التاكيد الاديان لان التاكيد انما هي عن التوكل لا عن البر فلا يكون
له التعلق بالصدقة ويمكن ان يقال امرنا بالمقاتلة معهم
بباب القتال فان كان شيء منها متاخرا عن هذا الحديث
كان ناسخا في حقهم وان لم يكن لم يبق الحديث معمولا به في
حقهم لان التصدق عليهم من خمسة اوجه وهو اساءة وهي منا
فية لمقتضى الاية ولبر في مر فسقط العمل به في حقهم
ويبقى معمولا به في حق اهل الذمة عملا بالدليل بقدر الامكان
وقوله وهو الركن لان الاصل في دفع الزكاة تمليك فقير
مسلم غير هاشمي ولا مولاة جزء من المال مع قطع منفعة
المدفوع عن نفسه مقرونا بالنية ولقائل ان يقول قولكم
التمليك ركن دعوى مجردة اذ ليس في الادلة المنقولة في هذا
الكتاب ما يدل على ذلك ما خلا قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء وانتم جعلتم الام للعاقبة دون التمليك والجواب

ان صح

ان مصرف قولهم للعاقبة ان المقبوض يصير ملكا لهم في العاقبة
فهو مصارف ابتداء لا مستحقون لما يحصل لهم الملك في العاقبة
بدلالة اللام فلم يبق دعوى مجردة وقوله لان تقاضي الغير
لا يقتضي التمليك منه بدليل ان الدين والمديون اذا تصادقا
ان الدين بينهما قال المؤدي ان يسترد المقبوض من القابض
فلم يصر هو ملكا للقابض وانما قيد بدين الميت لانه لو قضاه
ابن حي بامره وقع عن الزكاة كانه يصدق على العزيم فيكون
القابض كالوكيل له في قبض الصدقة وقوله ولا يشتري به
رقبة ظاهر وقوله ولا يدفع المزكي زكاته الى ابيه اي من
يكون بينهما قرابة ولاد اعلى او اسفل وانما سواهم
من القرابة فيتم الاتيان بالصرف اليه وهو افضل لما فيه
من صلة الرحم وقوله للاشتراك في المنافع عادة لان الله
تعالى قال ووجدك عائلا فاغنى قيل بمال خديجة رضي الله عنها
قوله لما ذكرنا يعني من اشتراك المنفعة الا ترى ان كلا منهما
متهم في حق صاحبه حتى لا يجوز شهادته له وان كان ولد
منه ما يرث صاحبه من غير حجب كما في الولاد فكما ان الولاد
مانع فكذا ما تفرع منه الولاد وقوله قلنا هو محمول على
النافلة بما روى انها كانت امراة صنعة اليدين تعمل للناس
وتتصدق بذلك وبه نقول وقوله وله حق في كسب مكاتبه
لا يرى انه لو تزوج جارية مكاتبة لم يجز كما لو تزوج جارية
نفسه ولا الى عبد اعتق بعضه بضم الهمزة بان يكون بعد بين
اثنين احدهما اعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للاخر دفع زكاته
اليه لانه بمنزلة الكاتب عنده وهم مديون عندها وقوله
وبخلاف امراة الغني يعني فانه يجوز الدفع اليها اذا كانت
فقيرة وهو ظاهر الرواية وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف

229

انه لا يجوز لانهما كفيه المؤنة كما تستوجب النفقة على الغني حالة
اليسار والاعتبار فالصرف اليهما كالصرف الى ولد صغير لغني ووجه
الظاهر ما ذكره في الكتاب والفرق بينهما وبين الولد الصغير للغني
انه يستوجب النفقة بالجزئية فكان الصرف اليه كالصرف الى الغني
وقوله ولا يدفع الى بني هاشم الى قوله فيمن له المنبر دبالمناظام
واعترض عليه بان التشبيه بالوضوء على الوضوء كان انسب باعتبار
وجود القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى عدم
التطوع ايضا وذكر في شرح الآثار ان المفروضة والنافلة
محرمتان عليهم عندهما وعن ابي حنيفة فيهما روايتان ويجب
بان المال في التطهير دون الماء لان المال يتطهر حكما والماء
حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلنا
متردنا في الفرض دون النفل عملا بالوجهين وقوله وهم
الغلي ظاهره وقوله واما موالي بهم فلما روي ان مولى لرسول الله
هو ابو رافع روى صاحب السنن مسندا الى ابي رافع ان النبي ﷺ
بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني
انك تصيب منها حتى قال اني النبي فاسأله فاتاه فسأله فقال
مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة فان قيل لو كان
مولى القوم منهم لما وجب الحرية على عبد كافر اعتقه القرشي فانه
لا جزية عليه اجاب بقوله بخلاف ما اذا اعتق القرشي عبدا نصرانيا
حيث يوجد منه الجزية وتعتبر حال المعتق يوم الثاني لانه هو القياس
فان القياس ان لا يلحق المعتق بالمعتق في حال من الاحوال كل واحد منهما
اصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية وخطاب الشرع والا
لحق انما كان بالنص في حق الصدقة فلا يتعداه ولهذا يؤخذ من مولى
الثعلبي الحرية دون الصدقة المضاعفة وقوله قال ابو حنيفة
ومحمد على هذا ثلاثة اوجه اما ان ظهر انه كان محلا للصدقة او لم

يظهر حاله عنده اصلا وظهر انه لم يكن محلا نفى الاولين يجوز
بالاتفاق وفي الثالث جاز عند ابي حنيفة ومحمد ولا اعادة عليه
وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلواني انه لا رواية فيه
واختلفوا فيه فعلى قول من لا يطيب ما ذا يصنع بها قيل
يتصدق به وقيل يرده للمعطي على وجه التمليك ليعتد الابناء
وقال ابو يوسف عليه الاعادة ولكن لا يسترد ما ذا ظهور
خطابه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني
والثياب فان الاواني الظاهرة اذا اختلطت بالنجسة فان غلبت
الطاهرة مثلا ان يكون اناء من ظاهرين وواحد نجس فانه لا يجوز
ان يترك التحري فاذا تحرى وتوضأ ثم ظهر الخطاء يعيد الوضوء
واما اذا غلبت النجسة الطاهرة او تساوتا بينهم ولا يتحرى واما الثياب
الظاهرة اذا اختلطت بالنجسة وليس به علامة يعرف بها فانه يتحرى
مطلقا فاذا صلى بثوب منها بالتحري ثم ظهر خطاؤه اعاد
الصلوة واما عدم استرداده فلان فساد جهة الزكاة لا ينقض
الاداء ولهما حديث معاذ بن يزيد وهو ما روي ان يزيد دفع
صدقته الى رجل ليدفعها الى الفقراء فدفعها الى ابنه معن فلما
اصبح راها فقال يا بني والله ما اياك اردت فاختصما الى رسول الله
فقال عليه الصلوة والسلام يا يزيد لك ما نويت ويا معن
لك ما اخذت وجوز ذلك ولم يفسر ان الصدقة كانت فريضة
او بطوعا وذلك بدل على ان الحال لا يختلف ولان مطلق الصدقة
ينصرف الى الفريضة وقوله ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد
دليل يتضمن الجواب عن قوله وامكان الوقوف على هذه الاشياء
يعني سلمنا ان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لا كنه بالاجتهاد
دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر فيه على ما يقع عنده كما اذا
اشتبهت عليه القبلة فاذا وقع عنده انه مصرف صح الاداء لما

230

يلزم تكليفه ما ليس في الوسع وعن ابي حنيفة في غير المعنى فيما اذا ظهر
انه هاشمي او كافر وانه ابوه او ابنه لا يجزيه والظاهر هو الاول
يعني الاجزاء في الكل وقوله وهذا اي عدم الاعادة اذا تحرى حاصل
هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يدفع زكاة ماله رجل بلا شك
ولا تحر او شك بحال امره فالاول يجزيه ما لم يتبين انه غني لان
الفقراء في القابض اصل والثاني اما ان يتحرى او لا فان لم يتحر لم
يجزه حتى يعلم انه فقير لانه لما شك وجب عليه التحري كما في الصلاة
فاذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز الاداء ظهر انه
فقير لان الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعي الى الجمعة
وان تحرى ودفع فاما ان يكون في اكثر رأيه انه مصرف او ليس
بمصرف فان كان الثاني لا يجزيه الا اذا ظهر انه فقير فاذا ظهر صح
هو الصحيح وزعم بعض مشايخنا ان عند ابي حنيفة لا يجوز كما لو
اشتبهت عليه القبلة فتحرى الجهة ثم اعرض عن الجهة التي ادى
اليها اجتهاده وصلى الى جهة اخرى ثم يتبين انه اصاب القبلة
لزمه اعادة الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد والاصح هو الفرق
فان الصلوة لغير القبلة مع العلم لا يكون طاعة ماذا كان
عنده ان فعله معصية لا يمكن اسقاط الواجب عنه به واما
التصدق على الغني فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شيء ويمكن
اسقاط الواجب عند اصابة محله بفعله فكان العمل بالتحري لحصول
المقصود وقد حصل بخير وان كان الاول فان ظهر انه فقير او لم
يظهر من حاله شيء جاز بالاتفاق وان ظهر انه غني فكذلك عند ابي حنيفة
ومحمد وهو قول ابو يوسف والاثم قال تلزمه الاعادة كما ذكرنا
وهو قول الشافعي وقوله وهو الركن اي التمليك هو الركن الزكاة
كما قال ولا يجوز دفع الزكاة من مال كان نصابا سواء كان من النقود
والسوائم او لعروض وهو فاضل عن حوائجه الاصلية كالدين في النقود

والاحتياج

والاحتياج في الاستعداد في امر المعاش في غيرها لا يجوز دفع الزكاة
اليه وعن هذا ذكر في المبسوط رجل له الف درهم وعليه دين الف درهم
وله دار وخادم وفرس وسلاح لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم
فلا زكاة عليه لان الدين مصروف الى الحال الذي في يده لانه فاضل عن
حاجته معد للقضاء والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه فاما
الخادم والدار والفرس والسلاح فمشغول بحاجته عظيما ولكنه
محتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يملك فضلا عن حاجته ما
يساوي مائتي درهم وقوله وانما تشترط الوجوب يعني ان الشرط
في عدم جواز البسيج ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الاصلية ناميا
كان او غير نام وانما تشترط وجوب الزكاة ويجوز دفعها الى
من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا وقال الشافعي لا
يجوز دفعها الى الفقير المكسوب لقوله صلى الله عليه وسلم لا حظ للغني
ولا لذي مرة سوي ولنا انه فقير والفقراء هم المصارف ولان
حقيقة الحاجة لا توقف عليها لكونها حقيقة ولهما دليل ظاهر
وهو فقد النصاب فيقام مقامه كما في الاخبار من الجهة فيما
اذا قال ان كتب تجيبني فانت طالق فقالت حبك وناولها مكتوبه
حرمة الطلب الى ما روي عن رسول الله صلعم انه كان يقسم الصدقات
فقام اليه رجلان يسئلانه فنظر اليهما فرآهما جلدين فقال انه لا
حق لكما فيه وان شئتما اعطيتكما معناه لا حق لكما في السؤال الا ترى
انه جوز الاعطاء اياهما وقوله ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم
فصاعدا قيد بمعناه اذا لم يكن له عياله ولا دين عليه واما اذا كان
معيلا ولا بأس بان يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله اصاب كل واحد
منهم دون المائتين لان التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى
عياله واذا كان عليه دين فلا بأس بان يعطيه مائتين او اكثر مقدار
ما اذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين وكذلك ذكر هذه المسئلة

239

في المبسوط مقيدة بهذين القيدين فقال ويكره ان يعطي رجلا
من الزكاة ما يبلغ به نصابا اذا لم يكن له دين او عيال وقال
ابو يوسف لا بأس باعطاء المائتين ويكره ان يعطيه فوق
المائتين وجه قول ابي يوسف ان جزءا من المائتين مستحق حاجته
الحال والباقي دون المائتين فلا يثبت به صفة الغنى
الا ان يأتيه فوق المائتين وجه قوله قران الغنى قارن
الاداء فان الاداء علة الغناء والحكم يقارن العلة كما في
الاستطاعة مع الفعل وهذا مقرر عند علمائنا المحققين
ذكره الامام المحقق فخر الاسلام وغيره في اصول الفقه ولنا
ما ذكره ان الغنى حكم الاداء وحكم الشيء يعقبه واعترض
عليه بان حكم العلة الحقيقية لا يجوز ان يتأخر عنها كما قال
زفر فما وجه هذا الكلام فنهم من قال معنى قوله الغنا حكم
الاداء الغنى حكم حكم صحة الاداء وذلك لان الاداء علة الملك
والملك علة الغناء فكان الغناء مضافا الى الاداء لكن بواسطة
الملك فكان للعلة الاولى وهي الاداء شبهة السبب والسبب
الحقيقي هو الذي يقدم على الحكم حقيقة ما كان يشبه السبب
من العلة له شبهة التقدم فكان هذا من قبيل سرى القريب
للاعتاق فان السراية علة الملك والملك في القريب علة العتق
بالحديث فكان العتق حكم حكم الشرى فكذلك جازت نية الكفارة
عند الشرى لشبهة تقدم الشرى على العتق بوجود الواسطة وليس
في كلام المصنف ما يشعر به وقال فخر الاسلام الاداء يلاقي
الفقر والما يثبت الغنى بحكمه وحكم الشيء لا يصلح مانعا لان المانع
ما يسبقه لا ما يلحقه والجواز لا يجتمع البطلان لان النفي
يستغني عن الفقر وهذا يشير الى التأخير كما ترى والحكم لا يتأخر
عن العلة الحقيقية واقول الحكم يتعقب العلة في العقل ويقارنها

في الوجود فيما التطر الى المتأخر العقل جاز وبالنظر الى المقارن
الخارجي يكره ولعله المراد بقوله القرب منه وقوله وان
يعني به انسانا احب الى هذا خطاب ابي حنيفة لابي يوسف وانما
صار هذا احب لان فيه صيانة المسلم عن السؤال يوم اذ الزكاة
ولهذا قالوا ان من له اذان يتصدق بدرهم فاشتري به فلوسا
فتصدق فقد قصر في امر الصدقة ومعناه الاغناء عن السؤال في يومه
لا ان يملكه نصابا لان الاغناء مطلقا مكروه كما تقدم وينبغي ان
يكون مراده اذا لم يكن مديونا او معيلا بناء على ما تقدم ويكره نقل
الزكاة من بلد الى بلد قال الامام ابو الحسن القدوري يكره نقل الزكاة
الى بلد اخر وهذا اذا لم يرسل الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل
بلده اما اذا نقل اليهم فانه يجوز بلا كراهة اما الجواز في الصورة
الاولى فلان المصرف على الاطلاق الفقراء لنص ولما الكراهة فلحديث
معاذ ولان في النقل ترك رعاية حق الجوار ولما عدم الكراهة
فيما اذا انتقل الى قرابته فلما فيه من اجل الصدقة واغر الصلة
واما الى قوم هم احوج الى اهل بلدة فلان المقصود سد خلة
الفقير فمن كان احوج كان اولى وقد صح عن معاذ انه كان
يحمل الثمن ايتوني بخميص او لبيس لخير منكم في الصدقة فانه
ايسر عليكم وانفع للمهاجرين بالمدينة والخميص الثوب الصغير
طوله خمسة اذرع واللبيس الحلق وطول بالفرق بين هذه
المسئلة وبين صدقة الفطر في انه اعتبر هنا مكان المال
وفي صدقة الفطر من يجب عليه في ظاهر الرواية واجيب
بان وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث
كان رأسه وجب عليه واسه مما يلاكه في حقه كراسه في حق
المؤنة التي هي سبب الصدقة فيجب حيث ما كانت رؤسهم
واما الزكاة فانها تجب في المال ولهذا اذا هلك سقطت فما

232

فاعتبر بمكانه باب صدقة الفطر صدقة الفطر لها
مناسبة بالزكاة والصوم اما بالزكاة فلانها من الوصايف
المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة واما بالصوم فبا
عتبار الترتيب لودى فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم
قال صاحب النهاية واما رجح هذا الترتيب لما ان المقصود من الكلام
هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى شرطه
والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله سميت بها لان
تظهر صدقة الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق
رغبة الرجل في المراة قال صدقة الفطر واجبة الوجوب هنا
على معناه الاصطلاحي وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة على ما
ذكر في الكتاب وقوله فاصلا عن مسكنه قال في النهاية
حتى لو كان له داران دار يسكنها واخرى لا يسكنها ويوا جرها
اولا يوا جرها يعتبر قيمتها في المعنى حتى لو كانت قيمتها ما تجب درهم
وجب عليه صدقة الفطر وقوله وعبيده يعني الذين للخدمة
فان التي يكون للتجارة فيها الزكاة وقوله صغيرا وكبيرا صفتان
لعبد ولا يجوز ان يكونا صفتين لحر وعبد لانه لا تجب صدقة
الفطر عن ولد الكبير وفي الحديث بيان لوجوبها وسببها
وشرطها ومقدار الواجب وبيان تجب عليه ومن تجب عنه وقوله
رواه ثعلبة بن صعير العدوي او صعير العدوي قال الامام
جمال الدين الضرير العدوي بالعين والذال المعجمة اصح منسوب
الى بني عدي اسم قبيلة والعدوي منسوب الى جده وهو جد
واهل الحديث يتلقونه كنية ابو صعير العدوي وقوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى فالظهر فيه مجاز كما في ظهر القلب
وظهر الغيب وهو اي الحديث حجة على الشافعي في ايجابه على من
يملك الزكاة قوتا على قوت يومه لنفسه وعياله استدلالا بإطلاق

فاخر

اخر حديث ابن عمر رضي الله عنه غنى او فقيرا لانه محمول اما على ما كان في
الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه الصلوة والسلام انما الصدقة
ما كان عن ظهر غنى واما على الندب لانه قال في اخره اما غنيكم
فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه الله افضل مما اعطى وقوله
وقدر البسار بالنصاب ظاهر وقوله ولا يشترط النمو يعني
لا يشترط ان يكون النصاب بمال نام لانها وجبت بالقدرة
الممكنة والنمو انما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة
كالزكاة على ما عرف في الاصول وقوله ويتعلق بهذا النصاب
يسير الى وجوب نصب قيل وهي وثلثة نصاب يشترط فيه
النماء ويتعلق به الزكاة وسايرا لاحكام المتعلقة بالمال وقد
تقدم بيانه ونصاب يجب به احكام اربعة حرمة الصدقة ووجوب
الاضحية وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو
الا بالتجارة ولا بالحول ونصاب يثبت به حرمة السؤال وهو
ما كان عنده قوت يومه عند بعض قال بعضهم ان يملك خمسين
درهما وقوله يخرج ذلك الى المقدار المذكور عن نفسه الحديث
بن عمر رضي الله عنهما قال وفرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
زكاة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر
او صاعا من شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر لان
السبب رأسي المؤنة وبلي عليه لانه يضاف اليه يقال زكاة
الرأس وهي الاضافة امارة السببية لان الاضافة الاختصاص
واقوى وجوهه اضافة السبب الى سببه لحدوثه به فان قيل
لو كانت الاضافة امارة السبب لكان الفطر سببا لاضافتها
اليه يقال صدقة الفطر وليس كذلك عندكم اجاب بقوله والا
ضافة الى الفطر باعتبار انه وقته فكانت اضافة مجازية و
لهذا تتعدد الصدقة بتعدد الراس مع اتحاد اليوم فلم

233

ان الرأس هو السبب دون الوقت فان قيل قد تتكرر لتكرر الوقت
في السنة الثانية والثالث وهلم جرا مع اتحاد الرأس ولو كان
الرأس هو السبب لكان الوجوب متكررا مع اتحاده اجيب بان
الرأس انما جعل سببا لوصف المؤنة وهو تكرر لمضي الزمان فصار
الرأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما فكان السبب
هو المتكرر حكما وقوله والاصل في الوجوب رأسه ظاهر وقوله
ومما يلحق بالحر يتناول العبيد والمدبرين وامهات الاولاد دون
المكاتبين على ما مر ذكره وقوله فان كان لهم مال يؤدي من مالهم
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما وهو استحسان وقال محمد وهو
قول زفر رحمه الله وهو القياس لا يؤدي الا من مال نفسه ولو ادى
من مال الصغير ضمن لانها زكاة في الشريعة كزكاة المال فلا تجب
على الصغير ولانها عبادة والصغير ليس باهل لوجوبها وجه
الاستحسان ان الشرع اجراه مجرى المؤنة حيث اوجب على الانسان
من جهة غيره فاشبه النفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان
له مال وكما يؤدي عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير
والمجنون في ذلك بمنزلة الصغير ولا يؤدي عن زوجته
قال الشافعي يجب على الرجل ان يؤدي صدقة الفطر عن زوجته لقوله
صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وهو يمون زوجته ولنا ما ذكره
في الكتاب ووجهه انه صلى الله عليه وسلم ذكر المؤنة مطلقة والمطلق
ينصرف الى الكامل وليس على الرجل مؤنتها كاملة لانه لا يعولها في غير الرواتب
كالمداواة وكذلك لا بد من الولاية وليس له عليها الولاية الا في حقوق
النكاح ولا يؤدي عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله لان لهم يدا
فقد ارتفعت عنهم لانه لا يستحق عليهم ولايته فصاروا كالاجانب وقوله
ولو ادى عنهم ظاهر وهو استحسان والقياس ان لا يصح كما اذا
ادى الزكاة بغير اذنها ووجه الاستحسان ان الصدقة فيها معنى المؤنة فيجوز

ان يسقط باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريحا وفي العادة ان
الزوج هو الذي يؤدي عنها فكان الاذن ثابتا دلالة بخلاف الزكاة
فانها عبادة محضة لا يصح بالاذن صريحا ولا يخرج عن مكاتبه
لعدم الولاية ولانه لا مؤنة ولا المكاتب عن نفسه لفقره لانه
مملوك مالا ومن كان كذلك ليس من اهل ملك المال وقد قررناه
في التقرير على وجه لم يسبق اليه فليطلب ثمه وفي المدبر وام
الولد ولاية المولى بالله لانها لا تنعدم بالتدبير والاستيلاد وانما
يجعل المالية ولا غيره وههنا لانه يؤدي عن نفسه واولاده
الصغار ولا مالية فيهم ولا يخرج عن مماليكه لتجارة خلافا
للشافعي فان عنده وجوبها عن العبد ووجوب الزكاة على
المولى فيهما حقان ثابتان في محلين مختلفين فلا تنافي بينهما
فجاز اجتماعهما وعندنا وجوبها على المولى بسبب العبد كالزكاة
فلو اديناها عليه ادى الى الشيء وهو لا يجوز لا صلا ولا وقوله
صلى الله عليه وسلم لا ينبغي في الصدقة والشيء مكسور مقصود
اي لا يؤخذ في السنة مرتين فان قيل سبب الزكاة فيهم المالية
وسبب الصدقة مؤنة رؤسهم ومحل الزكاة بعض النصاب
ومحل الصدقة الذمة فاذا هما حقان مختلفا سببا ومحلا
فلا يودى الى الشيء لان الشيء عبارة عن تشبيه شيء واحد وهما
شيآن فكانا كنفقة عبد التجارة مع الزكاة اجيب بالشرع بنى
هذه الصدقة على المؤنة فقال ادوا عمن تمونون وهذا العبد
معد للتجارة لا للمؤنة والنفقة التي يفرضها فيهم لطلب الزيادة
منهم فيكون ساقط العين بحكم القصد لا ثرى ان المضارب
يملك هذا الانفاق وهو غيرهما دون الاب التجارة واذا اسقطت
المؤنة حكما في مال التجارة اشبه السقوط حقيقة ولو سقطت
حقيقة بالاباق او الغصب او الكتابة سقطت الصدقة لعدم

234

المؤنة فكذا هذا فعلم بهذا ان سقوط صدقة الفطر هنا
لزوال سبب المؤنة والوجوب وهو المؤنه لا لاشتراك بين العا
جبين وقوله والعبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد وقد تقدم ان الولاية
والمؤنة الكاملتين سبب ولم يوجدا وقوله وكذا العبد بين
اثنين يعني لا تجب الصدقة عند ابي حنيفة وقالا على كل واحد
ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص اى الكسور حتى لو كان
بينهما خمسة اعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن
العبدين ولا يجب على الخامس ابو حنيفة مر على اصله فانه لا يرى
قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا ومحمد
كذلك فانه يرى قسمة الرقيق جبرا وباعتبار القسمة مالك
كل واحد منهما في البعض متكامل والحاق ابي يوسف ومحمد ههنا
مخالف لما ذكر في المبسوط حيث قال فان كان بينهما اما لك
للخدمة فعلى قول ابي حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر
عنهم وعن محمد يجب على واحد منهم الصدقة في حصته اذا كانت
كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب والاصح ان قوله
كقول ابي حنيفة وعند ان القسمة تنتهي على الملك فاما
وجوب الصدقة فتنبني على الولاية لا على الملك حتى تجب الصدقة
فيما لا ملك فيه كالولد الصغير وليس لواحد منهما ولاية كاملة
على شئ من هذه الرؤس كما بقدم ووجه قوله اذا كان كقول
محمد هو ما ذكره في الكتاب وهما يرثانها وقيل بالاجماع اى عدم
وجوب الفطر في العبدين اثنين باجماع علمائنا الثلاثة لانه
لا تجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة
لكل واحد من الشريكين وقوله وبودى المسلم الفطرة اى
صدقة الفطر عن عبده الكافر لاطلاق ما رويناه من حديث

تعليله في اول الباب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
ولقوله عليه السلام في حديث ابن عباس رضي الله عنه ادوا
عن كل حر وعبد يهودي او نصراني او مجوسي ولان السبب
قد تحقق وهو رأس بمونة بولايته عليه والمولى من اهله اى
من اهل الوجوب لا يقال اضمار قبل الذكر لان الشهرة قائمة
مقام الذكر وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد
وهو ليس من اهله هو يستدل لاثبات هذا الاصل بحديث
ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة
الفطر على كل حر وعبد فان كلمة على للايجاب ولنا قوله عليه السلام
ادوا عمن تمونون فانما الوجوب على من خوطب بالاداء وهو المولى
وكلمة على في كلمة ابن عمر يعني عن كما في قوله عز وجل اذا اكتالوا
على الناس يستوفون اى عن الناس ولو كان على المكس فلا
وجوب بالاتفاق اما عندنا فظاهر لان المولى ليس باهل
الوجوب عليه ولا للاداء واما عنده فلان يجعل المولى على
مملوكه يستدعي اهلية اداء العبارة والكافر ليس باهل
الوجوب عنده باعتبار يجعل المولى الاداء عنه فاذا انعدم
ذلك في حق المملوك لم يجب اصلا ولو باع عبدا او احدهما
بالخيار فصدقته على من يصير له حتى اذا تم البيع فعلى المشتري
وان انتقض فعلى البائع وقوله مضى اذا امر يوم الفطر و
الخيار باق وقال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه
هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض لان مضي كل يوم
الفطر ليس بشرط وقال زفر على من له الخيار لان سبب الصدقة
الولاية الكاملة والولاية لمن له الخيار لانه ان اجاز تم وان
رد انفسخ وقال الشافعي على من له الملك وهو المشتري
فان مذهبه ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري لخياره

235

العيب كذا في النهاية اى لان صدقة الفطر بمعنى التصدق من وظائف
الملك وما هو كذلك فانه على المالك كالنفقة فانه مدح الخيار على
المالك ولنا ان الملك هو قوي بمعنى سلمنا انها وظيفة الملك لكن
الملك موقوف لانه لو رد المبيع واداه الى قديم ملك البائع لو اخر ثبت
الملك للمشتري من وقت العقد وكلما كان موقوفا فالمبتنى عليه كذلك
لان التردد في الاصل يستلزم التردد في الفرع بخلاف النفقة فانها
وان كانت تبتنى على الملك لكنها تثبت للحاجة الناجزة اى الواقعة
في الحال لا تقبل التوقف وهذا الجواب بطريق التنزل لان الواقع
فانها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه واولاده الصغار
وزكاة التجارة على هذا الخلاف يعني اذا كان الرجل عبد للتجارة فباعه
بعروض التجارة على انه بالخيار فحال الحول والخيار باق فزكاته على
من يصير له الملك وعلى من له الخيار وعلى من له الملك لان العروض
بدل العبد لحوله انه على البدل كذا نقل عن محي الدين الضرير وقيل صورته
لاحدهما عشرون دينارا والاخر عرض يساويه في القيمة ومبدأ حولهما
على السواء ففي اخر الحول باع صاحب العرض عرضه من الاخر بشرط الخيار
له او للمشتري فارتداد قيمة العرض في مدة الخيار قبل تمام الحول لم تمر
الحول فان تقرر الملك للبائع يجب عليه بحصة الزيادة شيء وان
تقرر للمشتري يجب عليه ذلك ايضا عندنا **فصل** في مقدار الواجب
ووقته لما ذكر وجوب صدقة الفطر وشروطه ومن يجب عليه ومن
يجب عنه شرع في بيان ما تؤدى به صدقة الفطر وقدره وكلامه واضح
وقوله لحديث بن سعيد الخدري عن عياض بن الحكم انه كتب الى ابي
سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال كنا نخرج على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام او صاعا من التمر
او صاعا من شعير وليتا ما رويناه يعني في اول الباب من حديث
ثعلبة بن صعير وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لم ينقل عن احد منهم انه لم
يجز اذا نصف صاع من بر مما رواه محمول على الزيادة تطوعا وقوله
فيهما في الترتيب انه اى الترتيب والتمر متقاربان في المقصود
وهو التكفه والاختلاف فان يشبه التمر من حيث انه حلو وما كول وله
عجم كما للتمر نواه وقوله ومراده اى مراد صاحب القدوري
قوله او دقيق او سويقا مما يخبز من البر اما دقيق الشعير فلعينه
والا ولحان يراعى بهما في الدقيق والسويق القدر القيمة وتفسيره
احتياطا حتى ان كانا منصوصا عليهما ينوى باعتبار القدر وان
لم يكونا فباعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدي نصف صاع من دقيق
البر وكان لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر اما الواجب نصف
صاع من دقيق البر منا او نصف من دقيق البر لكن يبلغ قيمته قيمة
نصف صاع من دقيق البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع
من البر او اداء نصف صاع من دقيق البر عاملا بالاحتياط
وقوله وان نقص على الدقيق في بعض الاخبار بريد ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادوا اصل
من وعكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مدا من حنطة او دقيق وقوله
ولم بين ذلك في الكتاب اى مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة
ولم يبين محمد في الجامع الصغير اعتبار الغالب فان الغالب
ان قيمة نصف صاع من الدقيق يساوي نصف صاع من البر
والخبز معتبر فيه القيمة هو الصحيح خلافا لبعض المتأخرين فانهم
قالوا لا يجوز لبعض المتأخرين فانه اذا ادى متوين جاز لان الدقيق
والسويق باعتبار العين فمن الخبز اولى لانه انفع للفقير
والصحيح الاول لانه لم يرد في الخبر نص فكان بمنزلة الذرع والاصل
انما هو منصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة حتى لو ادى نصف صاع من
تمر يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر او اكثر لم يجز لانه في اعتبار

القيمة ابطال التقدير المنصوص عليه في المروي وهو لا يجوز فاما ما
ليس بمنصوص عليه فانه يلحق بالمنصوص باعتبار القيمة اذ ليس غير ابطال
ذلك ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
رحمه الله لان العلماء اختلفوا في مقدار الصاع انه ثمانية ارطال
او خمسة ارطال وقلت رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل بالوزن
وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه وروى ابن رستم عن محمد كيلا
قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة واعطاها للفقير
هل يجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الحنطة ثقيلة في الوزن
وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا لان الاجناس تجارت
في التقدير بالصاع وهو اسم للكايل وقوله والدقيق اولى
من البر واضح قال والصاع عند ابي حنيفة ومحمد ثمانية ارطال
العراقي واختلفت العلماء في الصاع فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
هو ما يسع فيه ثمانية ارطال بالرطل العراقي كل رطل عشرون استارا
والاستار سته دراهم وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث
رطل وهو قول الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم صاعنا اصغر الصيعان
وهذا اصغر بالنسبة الى ثمانية ارطال ولنا ما روى انس وجابر رضي الله عنهما
انه عليه الصلاة والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع
ثمانية ارطال هكذا كان صاع عمر رضي الله عنه وكان قد فقد وا خرجه
للحاج وكان بين اهل العراق يقول في خطبته اهل العراق اهل
الشماغ والتفاوة مساري الاخلاق المراحيح لكم صاع عمر ولذلك
سمي حجاجيا وهو صاع العراق وقوله وهو اصغر جواب عن ابي يوسف
يعني ان صح ما رويتم فهو لين بحجة لانه اصغر من الهاشمي اثنان
وثلاثون رطلا وكانوا يستعملون الهاشمي والنبي صلى الله عليه وسلم
استعمل العراقي وقال صاعنا اصغر الصيعان وقوله ووجوب
الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر يعني يتعلق وجوب الاداء

بالنوع

بالشرط فهو من يتعلق الشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب
حتى اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر
عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا اصل
لان المشروط يعقب الشرط في الوجود وقال الشافعي بغروب الشمس
في اليوم الاخر من رمضان وهو حتى ان من اسلم وولد له ليلة الفطر
يجب عليه الفطر عندنا وعنده لا يجب وقوله وعلى عكسه من مات
فيها من مماليكه او ولد له عندنا لا يجب لعدم حقوق شرط وجوب
الاداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده يجب لتحقق شرط
وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان وهي مسألة
انه اي وجوب الفطرة يختص بالفطر لما روى ابن عمر رضي الله عنه
قال فرض رسول الله زكاة الفطر من رمضان وهذا وقته اي
وقت الفطر ولنا ان الصدقة اضيفت الى الفطر والاضافة
الاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل اذ المراد فطر
بصاد الصوم وهو في اليوم لان الصوم فيه حرام الا ترى ان الفطر
كان يوجد في كل ليلة من رمضان مولا يتعلق الوجوبية فدل
على ان المراد به تصاد الصوم وقوله والمنجب ظاهر وقوله
هو الصحيح احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن ايوب
ونوح ابن ابي مريم فان للحسن بن زياد يقول لا يجوز تعجيلها
اصلا كالاضحية وقال خلف ابن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر
رمضان لا قبله فانها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الطعم
وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان
بعض النصف قريب الفطر الخاص فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر
الاخير من رمضان لا يضحى النصف ووجه الصحة ما ذكره في
الكتاب بقوله لانه ادى بعد تقرر السبب ناسية التعجيل
في الزكاة وعند هذا قال في الخلاصة لو ادى عن عشرين او اكثر

259

جاز قوله وان اجزؤها عن يوم الفطر لم يسقط يعني وان طالت المدة وكان عليهم اخراجها وقال الحسن يسقط بمضي يوم الفطر لم يسقط لانه قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالاضحية يسقط بمضي ايام النحر ولنا ما ذكرناه ان وجه القربة فيها معقول لانها صدقة مالية وهي قربة مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقير او للاغناء عن المسئلة فلا يتعذر وقت الاداء فيها بل يجوز ان يتعدى الى غيره فلا يسقط بعد الوجوب لان الاداء كالنزر بخلاف الاضحية فان القربة فيها اراقة الدم وهي لم تقبل قربة ولهذا لم تكن قربة في غير هذه الايام فيقتصر على مورد النص والله اعلم

الصوم ذكر محمد رحمة الله في الجامع الكبير كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة لان كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة واخرها عن الزكاة ههنا لانه كالوسيلة للصلوة باعتبار رياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف امر الصلوة عليه وجودا اوجوازا كما كانت الطهارة كذلك واخرها عنها حطا لرتبة الوسيلة عن المقصود ولو قيل قدم الزكاة على الصوم لان الله تعالى قرن ذكره الصلوة بالزكاة في قوله اقيموا الصلوة فكان الاقتداء بالكتاب اولى كان اسهل ماخذا ويحتاج ههنا الى معرفة تفسير الصوم لغة وشريعة ومعرفة سببه وشرطه وركنه وحكمه وفي كلامه اشارة الى كثرها والفطر يكفي بذلك قال الصوم مرهان واجب ولفظ انتم ذكر التعليم قبل التعريف لتسهيل امر التعريف كذا في النهاية ومعناه ان حقيقة الصوم شرعا تقدم الى فرض وواجب ونفل وتعريفها على وجه يشتملها عشر فاذا ذكر اقسامها سهل امر تعريفها وكلامه واضح غير انه اطلق الواجب في لفظ المختصر واراد به الفرض والواجب في ذلك المحذوف المصروف على مذهبنا ويمكن ان يقال اراد بالواجب الثابت علينا فيندفع به قوله وبهذا

يكفر

يكفر جاحد بضم التاء وفتح التاء بلا تشديد ومعناه بهما يكفر جاحده ومنه لا يكفر اهل قبلتك اي لا تدعهم كفارا او قوله والمنذور واجب كقوله تعالى وليوفوا نذورهم بنا على ان الامر للوجوب فكان الواجبان يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان واجيب بانه قد خص من الاية بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعبادة المرجي وانما ليس بمقصود في العبادة كالمنذور بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع بقي الباقي حجة مجوزة لا موجبة قطعا كالاية المأولة وخبر الواحد وغير نظر لان من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم عن معرفة كونه مقارنا او لا والا ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه الحائضين والصبيان واصحاب الاعذار ولم ينتف به عنه اثبات الفرضية واقول فالجواب عن الاول ان الامر لتفريغ الذمة كما وجب على السبب فان كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت به فرضا وان كان العبد يكون واجبا كما في المنذور فرقا بين ايجاب الرب وعبده ثم الامر الوارد من الشارع يكون للاداء ذلك وحينئذ لا يلزم ان يكون ليوفوا مقتضى للفرضية كما افاده ليصمه لاختلاف السبب الموجب وهذا يعني عن الجواب عن الثاني وقد قيل في الجواب عنه ان العقل دل على عدم دخول الحائضين والصبيان واصحاب الاعذار فلا يكونون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص وسبب الاول يعني الفرض الشهر لانه يضاف اليه والاضافة دليل السببية لما تقدم ويتكرر بتكرره فانه كلما دخل رمضان وجب صومه وذلك ايضا دليل السببية وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم لان صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لانه

230

يخلل بين يومين زمان لا يصلح للصوم لا قضا ولا اداء وهو الليلة
فصار كالصلاة وهذا اختيار صاحب الاسرار وفخر الاسلام قال
شمس الائمة السرخسي الليالي والايام في السببية سواء وقد عرف
ذلك في الاصول وقوله وسبب ذلك الثاني اي المنذور واليمين
هو النذر وقوله والنية من شروطه اي من شرط الصوم بانواعه
وسببية اي سببي شرط الصوم وتفسيره اي تفسير ذلك الشرط واراد
ببيان النية ماذكره بعد هذا عند فواه ولانه يوم صوم فيتوقف
الامساك في اوله على النية المتاخرة والمقترنة بالكثرة واراد
ببيان تفسره ماذكره لقوله والنية لتعيينه لله تعالى لان النية
عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ماذكره تفسير النية
كذا في بعض الشروح وقوله ووجه قوله في الخلافية اي في المسئلة
الخلافية وهو ان النية قبل الزوال مجزية عندنا خلافا للشافعي
قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم ينو الصيام من الليل
والصيام مصدر كالصيام وقوله ولانه لما فسد الجزء الاول
ظاهر وقوله لانه متى عند ذكره في الوجيز الغزالي يجوز نية
التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلو اول اليوم
عن الاكل وروى ابن شريح من اصحابه لم يشترط ذلك ولنا قوله
صلى الله عليه وسلم بعدما شهد الاعرابي برواية الهلال الا من اكل فلا
ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم هذا لا يقبل التاويل وما
رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال او معناه لم ينو انه صوم
من الليل يعني معنى قوله لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل لا صيام
لمن لم ينو صيامه من الليل بل نوى ان صيامه من وقت النية
قيل العلة اذا انقطعت فعلا ومفعولا وامكن تعلقها بكل واحد
منهما فانها يتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال اتيت فلانا
من بغداد فان كلمة من تعلقت بالاتيان لا بالمفعول كذلك ههنا

واجيب

واجيب بانه كذلك لكنه يحتمل ماذكرنا فيحتمل عليها عملا بالنصوص
وقيل قوله فليصم يحتمل الصوم اللغوي فيحتمل عليها عملا بالنصوص
ولجيب بانه لا يحتمل ذلك ههنا لو كان كذلك لكان الاكل وتركه
سواء فلا فايدة في قوله ومن لم ياكل وقوله ولانه دليل معقول
ويجوز ان يقرر على هذا الوجه سلمنا الذي رواه لكن يحمل على
شيء مما ذكرنا فيكون معارضا لما رويناه فيصار الى ما بعده من
الحجة وهو القياس وهو معنى لانه يوم يصوم لان الصوم فيه قربة
وكل ما هو يوم صوم يتوقف الامساك في اوله على النية المتاخرة
المقترنة كالنفل وهذا اي توقف الامساك على ماذكرنا لان الصوم
ركن ممتد يحتمل العادة كالما هو كذلك يحتاج الى ما يعينه للعبادة
وهو النية فانها شرطت لتعيينه لله تعالى فان وجدت من اوله
فلا كلام وان وجدت في اكثره جعلت كانها وجدت من اوله
لان بالكثرة يترجح جنبة الوجود على العدم فان الاكثر يقوم
مقام الكل من المواضع كذلك اذا كان كذلك لم يكن اقتران
النية بحال الشروع شرطا بخلاف الصلاة والحج حيث يشترط
اقتران النية بخلاف الشروع ولا يجعل الاكثر كالكل لان لهما
اركانا مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف
فيشترط قرانها بالعقد على ادائها لتلاحق بعض الاركان عن النية
قوله وبخلاف جواب عما يقال لو كان الصوم ركنا واحدا عقدا
والنية المتاخرة فيه جايزة لذلك لم يكن في القضاء اشتراط النية
من الليل ووجهه انما كان ذلك لانه اي الامساك توقف على صوم
ذلك اليوم وهو النفل والمعنى يصوم اليوم ما تعلقت شرعيته
بحق اليوم لا بسبب آخر من نحو القضاء والكفارة فيكون الصوم
تطوعا وقع عنه فلا يكون جعله من القضاء الا قبل ان يقع منه وذلك
انما يكون بنية من الليل وقوله وبخلاف ما قبل الزوال الجواب

239

عما يقال اذا كان ركنا واحدا ممتدا ينبغي ان يكون من اقترانها بأ
لقليل والكثر سواء ووجهه ان الاصل ان يكون النية مقارنة
لحالة الشروع ولكن تركنا ذلك اذا قارنت الاكثر لقيامة مقام
الكل ولم يوجد فيما بعد الزوال فترجحت جهة النوافل وقوله
ثم قال في المختصر اي محتصر القدوري اذا لم ينو حتى اصبح اجزأته
النية ما بينه وبين الزوال في الجامع الصغير قبل نصف النهار
وهو الاصح ووجهه ما ذكره في الكتاب وقوله ولا فرق
بين المسافر والمقيم يعني في جواز النية قبل نصف النهار خلافا
لزفر فانه يقول امساك المسافر في اول النهار لم يكون مستحق
الصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف امساك المقيم
ولنا ان المعنى الذي لاجله جوز في حق المقيم اقامة النية في الكل
وقت الاداء مقامها في جميع الوقت لم يفصل بين المسافر والمقيم
قال ولهذا الضرب من الصوم اراد بهذا الضرب ما يتعلق بزمان
بعينه على ما ذكر في اول الكتاب قوله ينادي بمطلق النية اي
بان يقول نويت الصوم وبنية النفل ظاهرة وبينه ولجب
اخر بان ينوي من كفارة وغيرها قبل وهذا في صوم رمضان
مستقيم فاما في النذر المعين فلا لانه يقع عما نوى من الواجب
اذا كانت النية من الليل ذكر في اصول شمس الائمة وغيره في قول
المصنف هذا الضرب لا يبقى على اطلاقه واجاب شيخ العلامة
عبد العزيز بانه يمكن ان يقال هو جواب كلام المصنف ان ينادي
الجموع بالجموع والبعض بالبعض والبعض بالجموع لان كل فرد
ينادي بالجموع فيظهر الكلام وجهه صحة وقال الشافعي في نية
النفل اذا ثبت اي لا يكون صائما الا فرضا ولا نفلا وفي مطلقها له
قولان في قول يقع عن فرض الوقت وفي قول لا يقع عنه وقوله
لانه نية النفل دليل على النفل وانه نية النفل معرض عن

الفرض

الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كما اعراضه بترك النية فلا يكون
له الفرض ومن هذا يظهر وجه احد قوليه في مطلق النية لانه لم
يصر معرضا بهذه النية بقوى ووجه القول الاخر ان صفة الفر
ضية قربة كاصل الصوم فكما لا يتادى اصل الصوم الا بالنية
فكذلك الصوم واذا انعدمت الصفة ينعدم الصوم ضرورة ولنا
ان الفرض متعين فيه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان فكل ما هو متعين في مكان يصاب باصل
النية كالمتوحد في الدار نصا باسم جنسه باز يقال يا حيوان
كما يقال باسم نوعه باز يقال يا انسان واسم علم مثل ان يقال يا زيد
لا يقال المتوحد في المكان كذا ينال باسم جنسه واذا كان موجودا
وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لان كونه
معلوما لما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع
في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه دفعا للحكم فان قيل ما ذكرتم
يحتمل الاضافة بمطلق النية دون نية النفل اذ اوجب اخر لان
المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمر واجاب
بقوله واذا نوى النفل او واجبا اخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة
جهة وقد اعلم الجهة لان الوقت لا نعيها فهو الاصل اذ ليس يضرك
بطلانه الوصف اذ لم يكن فصلا منويا بطلان الاصل واصل الصوم
جنسه وذلك كاف وموضعه اصول الفقه وقد قررنا في الانوار
والتقرير ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله لان الرخصة انما ثبت كيلا يلزمه ومشقة فاداهما
التخيير بغير المعذور وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر بنية
واجب اخر يقع عنه لانه سقط بالوقت بالاهم لجهته بالحال اذ القضاء
لا زمه للحال فهو مواحد به ويجزيه في صوم رمضان لانه ما لم يلزمه
ما لم يدرك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل الادراك لا يجب شيء

240

وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما
ذكره العلماء وفي التحقيق فخر الاسلام وشمس الائمة فانهما قالا اذا نوى
المريض عن واجب آخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة
الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح
سواء بخلاف المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بعجز مقدار قاصر
السفر مقامه وهو موجود وقال صاحب الايضاح وكان بعض
اصحابنا يفصل بين المسافر والمقيم وانه ليس بصحيح والصحيح انهما
يتساويان وهو قول الكرخي اختاره المصنف وقوله وعند ابي عن
ابي حنيفة في نية التطوع من المسافر روايتان في رواية ابن سماعة
يقع عن الفرض لما ذكره في الكتاب انه ما صار في الوقت الى الاهم وهو استقام
واجب عليه وانما قصد تحصيل الثواب وهو في الفرض اكثر وفي رواية
الحسن يقع عما نوى من النفل لان رمضان في حقه كشعبان في حق
المقيم ونية في شعبان يقع عما نوى نفلا كان او واجبا فكذلك هذا
واما المريض اذا نوى عن التطوع بصومه يقع عن الفرض وهو
الظاهر وقال الناطفي قياس التسوية بين المريض والمسافر على
رواية نوادر ابي يوسف يجب ان يكون في المريض جائزا عن التطوع
قال والفرق الثاني ما بينت في الذمة والمراد من الثبوت في الذمة كونه
مستحقا فيها من غير اتصاله بالوقت قبل العزم على صرفه الى ما عليه
كقضاء رمضان وصوم كفارة اليمين والظهار والنفل وجزاء الصيد
والحلق والتمتع وكفارة رمضان وكذلك الدم المطلق فان كان كذلك
لا يجوز الا بنية من الليل لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء
وقوله والنفل كله يجوز بنيته قبل الزوال قبل انتصاف النهار سواء
كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يمسك باطلا وما روينا من
قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا قوله
صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل بعد ما كان بصبح عن

صيام

صيام انى اذا الصائم عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول هل عندكن من غداء فان قلن
لا قال انى اذا الصائم وقوله ولان المشروع ظاهر وقوله على ما
ذكرنا اشارة الى قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في
اوله على النية المتأخرة المقرونة باكثره كالنفل وقوله ولو نوى
بعد الزوال ظاهر مما تقدم وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في
اليوم التاسع والعشرين من شعبان لان الشهر قد يكون تسعة
عشر يوما قال عليه الصلاة والسلام الشهر هكذا وهكذا واشار
باصابعه وجنس ابهامه في الثالثة فان راوه صاموا كلهم واخر
وقوله ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا يوم الشك هو اليوم
الذي يكون اخر شعبان او اول رمضان لقوله صلى الله عليه وسلم
لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وقوله
وهذه المسئلة على وجوه ذكرها المصنف خمسة ووجه الحصر
ان من صام يوم الشك فاما ان يقطع في النية او تردد فيها فان
كان الاول فلا يخلو اما ان يكون فيما عليه او لا فان كان فيما عليه
فاما ان يكون في الوقتي او في غيره فالوقتي هو الوجه الاول وغيره
هو الثاني فان كان في غيرهما عليه الثالث وان كان الثالث
فاما ان يكون بالتردد في اصل النية او في وصفها فالاول الرابع
والثاني الخامس وهذا اذا لم يفرق بين ما يكون بناء وابتداء
في التطوع والواجب الاخر واما اذا فرق ففي الوجوه سبعة كما
ذكر شيخ الاسلام في مبسوطه والمصنف ذكر الوجهين الاولين لانهما
وجهين مستقلين فالاول ان ينوي رمضان وهو مكروه لما روينا
من قوله عليه الصلاة والسلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه
من رمضان الا تطوعا لا يقال لا يصام صيغة نفي وهو يقتضي
عدم الجواز لانه لمعنى النهي تحققه حسا وهو يقتضي المشروعية

241

على ما عرفه لانه تشبه باهل الكتاب يعني فيما فيه به وذلك يوجب
الكراهة على ما تقدم وقوله ثم ان ظهر ظاهر وقوله لانه في
معنى المظنون لم يقل لانه مظنون لان حقيقة المظنون ان
يكتب له الظن بعد وجوبه بيقين فلم يكن مظنونا حقيقة الا
انه في كل واحد منهما الشارع مسقط للواجب عند الامارة وكان
كل منهما في معنى الاخر والثاني ان ينوي عن واجب اخر وهو مكروه
ايضا لما روينا من قوله عليه الصلوة والسلام لا يصام الحديث
الا ان هذا دون الاول في الكراهة لعدم استلزامه التشبه
باهل الكتاب وقوله ثم ان ظهر ظاهر وقوله لانه في معنى
المظنون لم يقل لانه مظنون لان حقيقة المظنون ان يثبت له
الظن بعد وجوبه بيقين اما منهي عنه فيكون ناقصا وما في
ذمته كامل فلا يتادى الكامل بالناقص كما لو صام يوم العيد
عن واجب اخر وقوله لانه للنهي عنه وهو التقدم على رمضان
اي لحديث ابي هريرة رضي الله عنه لا يتقدمن احدكم رمضان بصوم
يوم ولا يوم يومين انما هو بصوم رمضان لما سنذكر
وهو لا يوجد بكل صوم يخلاف يوم العيد لانه المنهي عنه
وهو ترك اجابة دعوة الله بلازم على كل صوم فان قيل هذا
كان الواجب ان لا يكون صوم واجب اخر مكروها اجاب بقوله
والكراهة هنا لصورة النهي قلنا في النهاية الا انا اثبتنا الكراهة
لتناول العموم نفي حديث اخر وهو قوله لا يصام اليوم الذي
يشك فيه الحديث وقال غيره من الشارحين بصورة النهي لا بحقيقة
النهي لان النهي ورد في التقدم بصوم رمضان الا انه لما كان
مثل صوم رمضان في الفرضية اثبتنا فيه نوع كراهة وانما
ان ينوي التطوع وهو غير مكروه لما روينا من قوله عليه الصلوة
والسلام الا تطوعا وهو باطلاقه حجة على الشافعي في قوله يكره

على سبيل الابتداء بان لا يكون موافقا لصوم كان يصومه في
ذلك اليوم واستدل على ذلك بقوله عليه الصلوة والسلام
لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الا ان
يكون صوم يصومه رجل فليصم ذلك الصوم وهذا نص
على الجواز ابتداء واجاب المصنف بقوله والمراد بقوله عليه
الصلوة والسلام لا يتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم
يومين الحديث المتقدم بصوم رمضان لانه يؤدي به قبل
اوانه وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل والدليل على
ذلك انما قبل الشهر وقت للتطوع لا الشهر فلا يتصور التقدم
بالتطوع فان قيل صوم رمضان هو ما شرع فيه فكيف يتصور
الذي تقدم فيه اجيب بان معناه ان ينوي الشهر وهذا كما يقال
مثلا قدم صلاة الظهر على وقته فان معناه نواها قبل دخولها
وقتها فان قيل فيما فايدة قوله عليه الصلوة والسلام يوم
ويومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك اجيب بان يوما ويومين
ما وصل الى حد الكثرة فيجوز ان يتوهم بان القليل معفو فيجوز
كما في كثير من الاحكام فبقي ذلك وقوله ثم ان وافق صوما ظاهر
وقوله وان افرده يعني لم يوافق صوما يصومه قال محمد بن سلمة
الفطر افضل احترازا عن ظاهر النهي وقال نصير بن يحيى الصوم
افضل اقتداء بعلي وعايشة رضي الله عنهما فانهما كانا يصومان
ويقولان صوم يوما من احتياطا عن وقوع الفطر في رمضان
من شعبان احب الينا ان نفطر يوما من رمضان والمختار ان
يصوم المفتي بنفسه احتياطا عن وقوع الفطر في رمضان
يعني العامة بالتلوم اي الانتظار الى وقت الزوال ثم يفطر
دفعا التهمة اي تهمة الرواض ذكر في الفوايد الظهيرية لا خلاف
بين اهل السنة والجماعة انه لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه

242

من رمضان وقال الروافض يجب ان يصام يوم الشك
عن رمضان وقيل معناه لو افتى العامة بأداء النفل
فيه عسى ان يقع عندهم انه خالف رسول الله صلى الله عليه
حيث نهى عن صوم يوم الشك وهو اطلقه فيفيتهم
بالافطار بعد التلوم نفيا لهذا التهمة والرابع ان يصحح
في اهل النية التصحيح في النية التردد فيها وكلام ظاهر
والخامس ان يصحح في وصف النية وقوله بين امرين
مكروهين وهما صوم رمضان فواجب اخر في هذا اليوم
الا ان كراهة احدهما وهو نية صوم رمضان اشد من الاخر
وقوله ثم ظهر ظاهر وقوله لشروعه فيه مسقطا يعني
لا يلزمه الان الكلام فيما اذا نوى عن واجب اخر على تقدير
وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا للواجب عن
ذمته وكذا قوله ان نوى عن رمضان ظاهر وقوله لما
مر اشارة الى قوله لعدم التردد في اصل النية وقوله ومن
راى هلال رمضان وحده ظاهر وهل يقبلها او لا يدرى
فان كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الامام شهادته
لانه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما
وما يوجب الرد وهو مخالفه الظاهر فترجح جانب الظاهر لان النظر من
كل وجه جايز بعد اولى وقيد بقوله والسماء مصحية وهو في المصر لانها اذا
كانت متغيمة او جاء من خارج المصر يقبل شهادته على ما تذكر ولنا ان
القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فانها تطلق الفساد
برد هاشرعا كما في شهادة الفاسق وهي ما هنا ممكنة لانه قد ساوى
غيره في النظر ظاهرا او النظر وحده البصر ودقة المرى ويعد الناس
فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سايرالناس ويكون غالطا
فيورث شبهة عدم الرؤية وهذه الكفارات تندرى بالشبهات لان

جهة العقوبة فيها راجحة ولهذا يجزى فيها التداخل ولا يجب على المدور والخاطى على ما عرف في الاصول
ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه اى في
وجوب الكفارة فمن نظر الى ان الموت ثبت للشبهة وهو المذكور في
الكتاب رد القاضي شهادته قال في وجوب الكفارة قبل الرد لانقاذ
ما يورثها وتحقق الرمضانية لتيقنه بالرؤية ومن نظر الى ان يوم
الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلى الله عليه وسلم صومكم
يوم تصومون الحديث مما نحن فيه من اليوم يوم يصوم الناس
فيه لانه لا يلزمهم صوم هذا اليوم لاداء ولا قضاء فكان يوم
الفطر في حق الناس كانه لعدم الغير وهذا يقتضي ان لا يجب
عليه الصوم ولكن لما لم يكن يوم فطر في حق حقيقة وعارضه من
اخر وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته اورث شبهة الاباحة
فيما بدا بالشبهات قال بعدم وجوبها ولو اكمل هذا الرجل ثلاثين
يوما الامام لان الوجوب عليه للاحتياط لجواز وقوع
الغلط كما روى ان عمر رضي الله عنه خرج في الناس يتفقد وزالهلال
فقال واحد الهلال يا امير المومنين فاخر عمر رضي الله عنه ان يسمح
وجهه بالماء ثم قال له اين الهلال قال فقدته فقال عمر رضي الله عنه
لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبتها هلالا فلاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر يعني بعد الثلاثين لا كفارة عليه
اعتبارا للحقيقة التي عندهم وعملا بقوله عليه الصلاة والسلام
وفطركم يوم تفطرون واذا كان الغمام عليه قبل
الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال كلامه ظاهر وانما
قال غير مقبول ولم يقل غير مردود لان الحكمة المتوقف قال الله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقوله وفي اطلاق جواب الكتاب
مضى القدوري وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل

243

يدخل المحدود في الحد فيه بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لانه خبر
اى ليس بشهادة وهذا لم يختص بلفظه الشهادة وعن ابى حنيفه
انها لا تقبل لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل انما كان
بعد قضاء القاضي وفي حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث
اشتراط العدالة وكان الشافعي في احد قوليه يشترط المشي الى
ما ذكرنا يعني من قوله لانه امر ديني وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم
قبل شهادة الواحد في هلال رمضان فقال ابن عباس رضي الله عنهما
جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رايت الهلال يعني
هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان
محمدا رسول الله قال نعم يا بلال اذن في الناس ليصوموا غدا وفيه
دليل على قبول خبر الواحد كما ترى وقوله وصاموا ثلاثين يوما
يعني ولم يروا الهلال لا يفطرون وسنبين ما روي عن محمد ما تقدم
المشي قد يثبت ضمنا وان لم يثبت ابتداء كبيع الطين والشرب
وقوله كاستحقاق الارث بناء على النسب انما يصح على قولهما
دون قول ابي حنيفة رح وقوله واذا لم يكن بالتمكن ظاهر
وقوله ولا فرق بين اهل المصر لا فرق في عدم القبول اذا لم
يكن في السماء علة بين اهل المصر ومن دون من خارج وذكر
الطحاوي انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع
واليه اى الى ما ذكره الطحاوي الاشارة في كتاب الاستحسان وتقطير
فاكان الذي شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته
ووجهه الاشارة ان التقييد في الرواية تدل على نفي ما عداه
فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في عدم قبول الشهادة دليلا
على قولهما اذا كان الشاهد خارج المصر وكان في السماء علة وكذا
اذا كان في مكان من نفى في المصر قبل وقوله ومن رأى هلال
الفطر وحده اقوله واذا كان بالسماء علة وقوله وهو الاصح

استوار

احترازا عما يؤدي الى الفساد وعن ابي حنيفة باهلال رمضان لانه
تعلق به من دين وهو ظهور وقت الخ وقوله لانه تعلق به نفع
العباد دليل الاصح وقوله وان لم يكن بالتماعلة يعني في هلال
الفطر وقوله كما ذكرنا اشارة الى قوله لان التفرد بالرؤية تمثل
هذه الحالة الى اخره وقوله وقوله ووقت الصوم من حين طلوع
الفجر قبل العبرة الاول طلوعه وقيل لاستنارته واستنار قال
شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني ارفق وقوله والخيط
يعني الخيط الابيض اول ويبدو من الخيط الصادق وهو المستطير
اى المنتشر المفترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
عمد معه من عيش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب
السرحان شبههما بخيطين ابيض واسود وموضعه علم البيان
واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان
البيان في احدهما بيان في الاخر وقوله والصوم وهو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية قيل هو منقوض
طردا وعكسا اما عكسا فبالاكل الناسي فان صومه باق والامساك
فائت واما طردا فيمن اكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لان
النهار اسم زمان هو مع الشمس وكذلك في الحايض والنفساء
فان هذا المجموع موجود والصوم فايت واجيب عن الاول
بمنع فوت الامساك لان المراد الامساك الشرعي وهو موجود
وعن الثاني بان المراد بالنهار النهار الشرعي وهو اليوم بالنص
وهو اليوم بالنص وقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الاية
وعن الحايض بان الحايض خرجت عن اهلية الاداء شرعا وقوله
والطهارة عن الحيض والنفاس شرط المراد بالطهارة منهما عدمها
الا ان يكون المراد بها الاغتسال

لما فرغ من بيان انواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند بطلانه

244

كذلك ولان النسيان من قبل صاحب الحق بخلاف غيره فيفترقان
كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة فان المقيد اذا اسلم فانه يعذر
المقيد قصي بخلاف المريض فانه لو اسلم لم يفطر لقوله عليه السلام الاول
ثلاث لا يفطرن الصايم القي والحجامة والاحتلام ولانه لم يوجد صورة
الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما الثاني
فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني لمس الرجل المراة وكذا
لو نظر الى وجه امراة او فرجها فامنى اى انزل المني لا يفطر لما بينا
انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر في امراة حسناء
اذا امنى وكالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر
على ما قالوا اى المشايخ وهو قول ابي بكر الاسكاف وابن القاسم لعدم
الجماع صورة ومعنى وعامتهم على انه يفسد صومه قال المصنف
في التجنيس الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضا هو
المختار لانه وجد الجماع معنى قيل فيه نظر لان معنى الجماع يعتمد
المباشرة على ما قلنا ولم يوجد واجيب بان معناه وجود ما هو
المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة وهل يحل له ان يفعل
ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه الصلاة والسلام ناكح
اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون
عليه وبال ولو ادهن او احتجم لم يفطر لعدم المنافي وقوله لما روينا
يعني بقوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن الصايم ولو اكتحل لم يفطر
وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ فما
وجد في حلقه من طعم المأ هو ابن لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما
منفذ لما خرج الدمع اجاب بان الدمع بترشح كالعرق يعني انه
داخل من المسام والداخل منها لا ينافي كما اذا اغتسل بالماء البارد
فوجد برودة الماء في كبده فان قيل هذا تعليل في مقابلة النص
وهو باطل وذلك لما روى سعيد بن هوذة الانصاري عن

لان امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر مؤخرا واذا اكل الصايم
او شرب وجامع ناسيا لم يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك
لوجود ما يضاد الصوم ووجود ضاد الشيء مصدم له لاستحالة
وجود الضدين مع اضمار كالكلام ناسيا في الصلوة وجه الاستحسان
وقوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك قبل هذا الحديث معارض للكتاب وهو
قوله تعالى تموا الصيام امساك وقد فات فالاية تدل على بطلانه
لان انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفاؤه لامحالة والحديث يدل على
بقائه كما كان فيجب تركه واجيب بانه في الكتاب دلالة على
ان النسيان مدفوع عنه لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا
فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالى تموا
الصيام على حالة انتفاء الاتمام عملا لان الاتمام فعلي اختياري
فيكون ضده المفوت له كذلك والنسيان ليس باختياري فلا يفوته
فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد في الاكل والشرب على خلاف
القياس فكيف تعدى الجماع اجاب بقوله واذا ثبت هذا في الاكل
ثبت في الوقاع الاستواء في اركنيه يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس
لان كلا منهما يظهر الاخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في باب الصوم
وقوله بخلاف الصلوة جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلوة
وهو واضح وكذا قوله لا فرق بين الفرض والنفل وقوله ولو كان
مخطيا بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فمضمض فبقية
الماء فدخل حلقه او مكرها فعليه القضاء عندنا خلافا للشافعي
فانه يعتبره بالناسي قاصد للشرب دون الخاطي فان كان فعل القاصد
مضمونا بفعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يقلب وجوده اى الاعتبار
قاصد لانه على خلاف القياس وكذا الالحاق بالدلالة لانه ليس في
معنى النسيان فالنسيان غالب الوجود والخطا قل الاكراه النسيان

كذلك

عن لفتنة وقوله واختلفوا يعني المشايخ في المطر فقال بعضهم المطر
يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال منهم بالسواء
وهو الصحيح لحصول الفطر معنى والامكان الاحتراز عنه اذا اواه
خيمة أو سقف ولو اكل لحما بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان
كان كثيرا افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر
حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولو اكل القليل من خارج افطر على ما
تذكر اذا اكل من فمه ولنا ان القليل تابع لاسنانه لانه لا يمكن
الاحتراز عنه فكان بمنزلة ريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد بخلاف
الكثير لانه يبقى بين الاسنان فكان الاحتراز عنه ممكنا والفاصل
مقدار الحمصة فهو كثير وما دونه قليل يخلو فقدر الدرهم في باب
النجاسة فانه الفاصل بين القليل والكثير وهو داخل في القليل
لانه اخذ من قدر موضع الاستنجاء وذلك القدر في الاستنجاء معفو
بالاجماع حتى لم يفترض الاستنجاء والكتفي في ازالة سنه الاستنجاء
بالحجر والمدر وهو لا يتلطخ النجاسة فصار قدر الدرهم معفوا في
موضع الاستنجاء ايضا قياسا عليه واما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى
فرج الانسان غالبا فلا يكون الحاقه بالريق فصار كثيرا وقوله وان اخرجه
واخذه بيده ظاهر وقوله لانه طعام منتصر فصار كاللحم المتغير
ولان يوسف انه يعافه الطبع اي يكرهه فصار من جنس ما ينفدا به
كالتراب فان ذرعه القيء فسبق الى فيه وغلبة فخرج وهو لا يفسد الصوم
لقوله صلى الله عليه وسلم من قاءه فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه
القضاء الحديث وقاء واستقاء ممدود ازيقال فاما اكل اذا القاه
واستقاء بقيا تكلف في ذلك وكلامه واضح لا حاجة بنا عليها
قوله يستوي فيه اي في القيء الذي ذرعه وقوله فلو عاد بعضه ما ذرعه
وقوله عند محمد لا يفسد قيل وهو الصحيح كانه كما لا يمكن الاحتراز عن
خروجه لا يمكن عن عوده فجعل مفوا وقوله لانه غير خارج تقليل

النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وكتف
الصائم اجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم ندب الى صوم عاشوراء
الاكتحال فيه وقد اجتمعت الامة على الاكتحال يوم عاشوراء فهو راجح على
الاول ولو قيل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافي صورة ومعنى
على ما ذكرنا بخلاف الوجبة والمصاهرة فانهما يثبتان بالقبلة بالشهوة وكذا باللمس وان لم ينزل لان حكم ما اذا نزل على السبب يثبت بسبب
الجماع كما يثبت وهذا يتعلق بعقد النكاح ولا زمنا ما على الاحتياط
اما افساد الصوم فانه يتعلق بالجماع اما صورة او معنى لا بسببه حتى لم
يفسد بعقد النكاح وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى
فلم يفسد الصوم وقوله على ما يأتي في موضعه اي في باب الوجبة
وان انزل بقبله او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى
الجماع وهو قضاء الشهوة بالمباشرة ووجود المنافي صورة او معنى
يكفي لايجاب القضاء احتياطا اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية
لانها تندرئ بالشبهات كالحدود وهذا لان الكفارة اعلى عقوبات
المفطر فلا تظهر فيما قربها الا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ
نهايتها لان همنا جناية من جنسها ابلغ منها وهو الجماع صورة
ومعنى وقوله ولا بأس بالقبلة اذا امن على نفسه اختلف المشايخ في معنى
ضمير هذا الضمير في قوله محمد فقال بعضهم اراد به الامن عن الوقوع
في الجماع وقال بعضهم اراد به الامن من خروج المني ويكره اذا لم يأمن
واضح وقوله والشافعي اطلق فيه في الحالين اي في جواز القبلة
في حالة امنه على نفسه وعدمه والحجة عليه ما ذكرنا يعني قوله لان
عينه ليس بفطر الى اخره والمباشرة الفاحشة وهو ان يباشر امرأته
متجردين وليس الظاهر فرجه مثل القبيل في ظاهر الرواية يكره
اذا لم يأمن ولا يكره اذا امن وعن محمد وهو رواية الحسن عن
ابي حنيفة انه كره المباشرة الفاحشة للصائم لانه قلما يخلو

عن الفتنة

ابي يوسف وقوله ولا صنع له في الادخال تعليل محمد وقوله فان
استقاء عمدا يثير الى انه لو استقاء ناسيا لصومه لا يفسد صومه
كما لو اكل ناسيا وقوله لما روينا اشارة الى قوله عليه السلام من
استقاء عمدا فعليه القضاء وقوله فعنه اى عن ابي يوسف رحمه
وقوله لما ذكرنا يريد به عدم المزوج وعنه اى عن ابي يوسف وقوله
كثيره الصنع وهو وضع الاستقاء وصنع الاعادة ومن ابتلع الحصاة
او الحديد افطر لوجود صورة الفطر بايصال الشئ الى باطنه
ولا كفارة عليه لعدم معنى الفطر وقد تقدم ان الكفارة اقصى
عقوبة في الافطار فيحتاج الى كمال الجناية لان في نقصانها شبهة
العدم وهي تبدى بالشبهات وقال مالك يجب عليه انه يفطر غير
معذور وكل من هو كذلك يجب عنده وقوله ومن جامع عمدا ظاهر
وقوله اعتبارا بالاغتسال يعني انه اذا ادخل ولم ينزل وجب عليه
الغسل فكذلك الكفارة فان قيل الكفارة تبدى بالشبهات واستقاء
معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة والاغتسال يجب
بالاحتياط فقياس احدهما على الاخر لا يكون صحيحا فالجواب انا لم نمنع
انتفاء معنى الجماع لان قضاء الشهوة يتحقق دون الانزال والاشباع
وليس بشرط الا ترى ان من اكل لقمة وجب عليه الكفارة وان لم يوجد
الشبع والى هذا اشار بقوله هذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه
ولو جامع في الموضع المكروه فمن ابي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان
في رواية الحسن لا كفارة عليه اعتبارا بالخصي فانه لم يجعل هذا
الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تبدى بالشبهات وهذه
عقوبة تبدى بالشبهات كالحدود وروايه ابي يوسف عنه ان عليهما
الكفارة وهو الاصح لانها جناية متكاملة لقضاء الشهوة انما يدرئ
ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا حيث انه لا يجب به افساد الفراش
ولا معتبر به في ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة

كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة
عليه انزل او لم ينزل فان انزل فعليه القضاء لانه فات صورة الكف
وصار كالجماع فيما دون الفرج قال الشافعي وجبت عليه الكفارة لان
السبب للكفارة عند الجماع المعدوم للصورة وقد وجد ولنا
ان الكفارة تتعدد لجناية الكاملة وتكاملها بقضاء الشهوة
في محل مشتهى ولم يوجد الا نزال الطبائع السليمة تنفر عنها فان
حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه فهو
كمن يتكلف القضاء شهوته بيده لا يتم جنايته في ايجاب الكفارة
فكذا هذا وقوله اعتبارا بالاغتسال والمعنى ان هذه مؤونة اوقعها
الزوج فيها فيجب لها عنها كمؤن الاغتسال ولنا قوله عليه الصلوة و
السلام من افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكلمة من
تنتظم الاناث كالذكور قال تعالى ومن يقنت منكن ولان سبب الكفارة
جناية افساد الصوم لانفس الوقاع لانه تصرف ملكه وقد شاركته في ذلك
فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الاول وقوله ولا
يحل لانها عبادة او عقوبة ولا يجزى فيهما التحلل جواب عن قوله الثاني
ولو اكل او شرب ما يتغذى به او يتداوى به فعليه القضاء والكفارة و
قال الشافعي لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بالنص على خلاف القياس
لارتفاع الذنب بالتوبة ببيانه ان الاعرابي جاء الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم تائبا نادما للذنب بالنص ومع ذلك اوجب النبي عليه الصلوة والسلام
الكفارة فعلم انها تثبت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس
عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه
الكمال وهو الافطار صورة بايصال شئ الى الجوف ومعنى بقضاء الشهوة
لما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام من افطر في رمضان فعليه
ما على المظاهر ولم يثبت السبب ولما روى ان رجلا افطر فقال يا رسول الله
افطر في رمضان فقال عليه السلام من غير عرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق

رقبة ولم يسأله عما افطر به فدل على ان الحكم لا يختلف الا ترى انه سأله
عن جماعه بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال والجناية بالافطار على وجه
الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول اجيب بان المقصود لا صل هو ذلك
واما وجوب الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم اكمله بقوله
على وجه خاص ونحن ينفيه وعورض بان الكفارة بنفس الوقاع لان
النبي صلى الله عليه وسلم ما امر الرجل الكفارة الا في مقابلة ما سئل عنه من الوقاع
والجواب ان تعلقها به اما ان يكون من حيث انه وقاع او من حيث
انه وقاع في نهار رمضان فان كان الاول فليس في الاهل بجناية
فلا يستلزمها وان كان الثاني فهو مسلم وهو المطلوب لانه جناية لافطار
على وجه الكمال بحجة خاصة واذا كان غيره في معناه لحقوبه دلالة لا قياسا
وتمام تقريره مذكور في التقرير وقوله ويجاب العتق تكفير جواب عن قول
الشافعي لان ارتفاع الذنب بالتوبة وتقريره لا نسلم ان هذه الجناية ترتفع
بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية علم انها غير مكفرة
لها كجناية السرقة حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل بالحد وقوله والكفارة
مثل كفارة الظاهر لما روينا يعني من حديث ابي هريرة والحديث الاعرابي
وهو مشهور ظاهر وقوله يفرق قد تقدم معناه وقوله وهو اي حديث
الاعرابي حجة على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب وهو ظاهر
وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه بقوله صم شهرين متتابعين قال
في النهاية ما معناه ان نسبة التخيير الى الشافعي ونفي التتابع الى مالك
سهو بل الشافعي يقوله بالترتيب كما يقوله دال على ذلك كتبهم وكتب اصحابنا
والقابل بعدم التتابع هو ابن ابي ليلى القابل بالتخيير احتج بحديث سعد بن
ابي وقاص ان رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال اني افطرت في رمضان
فقال اعتق رقبة او صم شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا وقلنا
حديث الاعرابي مشهور لا يعارضه هذا الحديث فيحمل على ان المراد به
بيان ما به يتادى الكفارة في الجملة لا التخيير واجيب القابل بنفي

التتابع

التتابع بالقياس على القضاء وما روينا حجة عليه لان القياس
في مقابلة النص فاسد قال من جامع فيما دون الفرج وتزل
فعليه القضاء ازاد بالفرج القبل والدبر فكان ما دونه هو
التجميد التبطين فيه جماع معنى فاوجب القضاء وليس له
صورة فلا كفارة عليه وليس في افساد صوم غير رمضان كفارة
لان الكفارة في افطار صومه وجبت بالنص على خلاف
القياس فلا قياس وليس غيره في معناه لان الافطار في رمضان
ابلغ في الجناية لكونها جناية على الصوم والشهر جميعا وغيره
جناية على الصوم وحده لان الوقت غير متعين كذلك فلا يلحق
به غيره بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيها الفرض والنفل
لان وجوبها لحرمة العبادة وهما فيها سواء ومن احتقن او
استعط اي استعمل الدواء بالحقنة والسعوط وهو الدواء الذي
يصب في الانف وهما على بناء الفاعل او افطر في اذنه على بناء
المفعول قال صاحب النهاية كذا وجدت بخط شيخي افطر
لقوله عليه الصلوة والسلام الفطر مما يدخل وكلامه ظاهر وقوله
وان داوى جائفة او امة الجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة
اسم لجراحة وصلت الى الدماغ والذي يصل هو الرطب ولذا قيد
بالرطب لان في ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس
واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان الدواء اليابس
وصل الى جوفه فسد صومه وان علم ان الرطب لم يصل الى الجوف
لا يفسد صومه عندهم الا انه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة
فاليابس انما يستعمل في الجراحة لاستمساك راسها به فلا يتعدى الى
الباطن والرطب يصل الى الباطن عادة فلهذا فرقنا بينهما ولو افطر
في حلقه لم يفطر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يفطر وقول محمد
مضطرب ذكر قوله في الاصل مع ابي حنيفة ثم ان محمدا شك في ذلك

248

فوقف وما ذكره لكل واحد من الجانبين ظاهر وانما توقف محمد لانه شك
في وجود المتقدمين من الاجليل الى الجوف وتكلموا في الافطار في اقبال
النساء فقيل هو على هذا الاختلاف وقيل يشبه الخصة فيفسد الصوم
بلا خلاف وقيل يشبه الحقنة قيل وهو الاصح وقوله ومن ذاق شيئا
يفهم الذوق بالفم بقوة متبثة في الغضب المفروش على جرم اللسان
وادراك الذوق بخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الاله المسماة
بالملعبة بالمذوق ووصوله الى الغضب وليس في هذا المعنى ما يوجب
الفطر لصورة ولا معنى ويكره ذلك لما فيه من تعويض الصوم على النساء
بسبيل السيلان الحادرة قوته اذا كان صائما فلا بأس من يجد منه
شيئا الى الباطن وقوله لما بينا اشارة الى التعويض وقوله وموضع
الفلك لا يفطر اطلق محمد في الكتاب وهو يدل على ان الكل والجوف
المذكور في الكتاب ذكره المشايخ وقوله الا انه يكره استثناء من قوله
وموضع الفلك لا يفطر وقوله لانه منهي بالافطار يعني ان من يراتهم
بقولهم انه يأكل شيئا فينهاهم وقد قال علي رضي الله عنه اياك وما سبق
الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وقوله ويكره ظاهر
والكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس لان المباحات لا توصف
بهما قال ولا بأس بالكحل ودهن الشارب يجوز ان يكون القائم منهما
مفعولا فيكونان مصدرين من كحل عينه ودهن رأسه دهنا اذا اطلا
بالدهن ويجوز ان يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس باستعمال
الكحل والدهن فان قيل ما وجد تكن مسئلة الدهن الكحل فانه
قال ولو اكتحل لم يفطر ثم قال ولا بأس بالكحل ثم قال ولا بأس بالاكتحال
اجيب بان الاول وضع القدوري والثاني وضع الجامع الصغير
والثالث وضع الفتاوى ولكل منهما فائدة فاما فائدة الاول فما
استفيد من عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه ان لا يكون مكروها
بل يجوز ان يكون مكروها ولا يفطر كما اذا داق بلسانه شيئا والثاني

نعم ذلك

نعم ذلك ثم يختلف حكمه بين الرجال والنساء كما في العلل فاعلم
بالثالث انهما لا يفترقان اذا لم يكن قصد الرجال الزينة وقوله
لانه يعمل عمل الخضاب يعني وبالخضاب السنة لكن الحاجة غير
زينة والقبضة بضم القاف وقد روى ان رسول الله عم كان
يأخذ من اللحية من طولها وعرضها افرده ابو عيسى في جامعه
وقال من سعادة الرجل حفة لحيته وذكر ابو حنيفة في اثاره
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان عبد الله بن عمر كان يقبض
على لحيته ويقطع ما وراء القبضة وبه اخذ ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد رحمهم الله وقوله ولا بأس بالسواك الرطب بالفداة
والعشي ذكره محمد في الاصل انه لا بأس للصايم ان يستاك بالسواك
الرطب ولم يذكر ان طهوريته بالماء او بالرطوبة الاصلية التي
تكون للاشجار ولا ذكر انه بلله بريقه او بالمأوذكر في الجامع
الصغير لا بأس بالسواك الرطب بالماء للصايم الفريضة فكان
تفسير الماء ذكر في الاصل يدل على الرطب بالرطوبة الاصلية
بالاحتمال وبهذا قال المصنف بين الرطب الاخضر وبين المبلول
بالماء لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصايم السواك من غير
فصل بين الرطبين وبين الفداة والعشي ويتقي به ما قال ابو
يوسف ان الرطب بالماء مكروه لما فيه من ادخال الماء في الفم
وذلك انما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك
ثم لم يكره للصايم المضمضة فكذا السواك وقال الشافعي يكره بالعشي
لان فيه ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف قال صلى الله عليه وسلم فيما
يحكيه عن ربه عز وجل الصوم لي وانا اجزي به والخلوف فم الصايم
اطيب عند الله من ريح المسك وما يكون محمودا عند الله فسبيله
الابقاء كما في دم الشهيد والخلوف مصدر خلف فهو اذا تغير رايحته
لعدم الاكل بالضم لا غير قلنا هو اثر العبادة فالا يؤدي الاخفاء ازرا

Zhg

عن الرياء بخلاف دم الشهيد فانه اثر الظلم فيحتاج الى الانتصاف من
خصمه فلا بد من الاستيفاء وقوله لما روينا يعني من قوله عليه الصلوة
والسلام خير خلال الصائم السواك لما ذكر مسائل الصوم
شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار في الصوم
وما يتعلق به وكلامه واضح وحاصله ان الرخصة لا يتعلق بنفس
المرض بنوعيه الى ما يزداد بالصوم والى ما يخاف به لا يكون مرخصا
لاحتمالة فجعلنا ما يزداد به مرخصا لخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل
في الباب وهو المشقة فيه ومعرفة ذلك اما ان يكون باجتهاده
بان يعلم من نفسه ان حماه زاد شدة او عينه وجعا واما بقول طبيب
حاذق مسلم والشافعي اعتبر خوف الهلاك وفواتا لعضو كما في التيمم
فاما السفر فبنفسه مرخص لانه لا يخلو من المشقة فاذا كان مسافرا
لا يضره الصوم فالصوم افضل عندنا خلافا له هكذا انقلت هذه
المسئلة في كتب اصحابنا على خلاف ما وقعت في كتب اصحاب الشافعي
فان الغزالي رحمه الله ذكر ان الصوم احب من الافطار في السفر ليسر
منه استدل الشافعي بقوله ليس من البر الصيام في السفر روى جابر
بن عبد الله رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر
فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا فقالوا صائم فقال
ليس من البر الحديث ولنا ان رمضان افضل الوقتين لان غيره من ايام
اخر كالخلف عن رمضان والخلف لا يساوي الاصل بحال وما رواه محمول
على حالة الجهد بفتح الجيم اي المشقة على ما ذكرنا سببه انفا وقوله
وان مات المريض والمسافر وهما على حالهما اي من المرض والسفر لزمهما
القضاء لان الله تعالى اوجب عليهما القضاء في عدة من ايام اخر ولم
يذكر العدة من ايام اخر وقوله ولو صح المريض ظاهر وقوله وفائدته
اي فائدة لزوم القضاء وجوب الوصية بالاطعام بقدر الصحة والاقامة
فلو اوصى بؤدي الوصية من ثلثه ما له لكل يوم مسكينا بقدر ما يجب في صدقة

الفطر

الفطر وان يوصي وتبرع الورثة جاز وان لم يتبرعوا لا يلزمهم الاداء بل
يسقط في حكم الدنيا وذكر الطحاوي فيه اي في وجوب الوصية خلافا بين ابي
حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وبين محمد رحمه الله فقال لو زال العذر وقدر
على قضاء البعض فانه ينظر ان قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه
قضاء ما بقي لانه لم يدرك متحتم وقت قضائه الا قدر ما قضى وان لم يصم فيما
قدر على حتى مات وجب عليه قضاء الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان
ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الاول والذي بعده وهلم جرا فلما قدر على قضاء
البعض فكأنه قدر على قضاء الكل ولم يصم وليس كذلك اذا صام فيما قدر لانه
بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم اخر وقال محمد لا يلزمه القضاء الا
مقدار ما قدر عليه لانه ما ادرك الا ذلك فلم يلزمه غيره قال المصنف ليس
بصحيح يعني السيد ان لهما كقول محمد وانما الخلاف في النذر وهو ان يقول
المريض لله علي ان اصوم شهرا فاذا مات قبل ان يصح لم يلزمه شيء وان صح
يوما واحدا لزمه ان يوفي بجميع الشهر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وقال محمد لزمه بقدر ما صح لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله فصار كمن نذر
رمضان والفرق لهما بين قضاء رمضان والنذر ما ذكر في الكتاب ان
النذر سبب وقد وجد والمانع وقد منع لصحة الذمة في التزام اداء
فزال بالبرء واذا وجد السبب المقتضي وزال المانع يظهر الوجوب
لا محالة وصار كمن نذر قضاء قبل الاداء واذا ظهر الوجوب ولم
يتحقق اداء اليصار الى الخلف وهو الفدية وفي هذه المسئلة السبب
ادراك العدة وادراكها لم يتحقق بكماله بل ببعضها تحقق فيتقدر
بقدره وفيه بحث من وجهين احدهما ان القضاء يجب بما يجب به
الاداء عند الحققين وسبب الاداء الشهر فكذا سبب القضاء والثاني
ان جزاء السبب ليس له حكم كله فلا يكون لبعض السبب اثر في بعض
الحكم والجواب عن الاول ان ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب
بل فيما يتعلق به تسليم الواجب ومثله وهو الخطاب وهذا من

250

ن ال الاقدام فلا يفضل من الثاني بان جزاء السبب لا يجوز ان يوثر
في كل الحكم والا كان هو العلة فما فرضناه لا يكون لا يكون زجرا هذا
خلف باطل واما ان يكون جزء السبب علة تامة لبعض الحكم فلا تفضل
مانع عنه الا ترى ان بالقدر والجنس يحرم والنسبة واحدهما
غير لم الزشلجي وكذلك قررناه في التقرير مسنون في
وقضاء رمضان ان شاء قرنه وان شاء تابعه الصوم المذكور في كتاب
الله ثمانية اربعة منها متتابعة واربعة صاحبها فيها بالخيار اما
المتتابع فصوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا
واما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء
الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد في وجوب التتابع فيه
واما غيره فقد ضبطه المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان
التتابع فيه وما لا فلا يكون قضاء رمضان مما فيه لمن عليه الخيار
ولان النص مطلق والعمل به واجب وفيه بحثين وجهين احدهما
ان القضي يحكي الاداء والتتابع واجب في الاداء فكان معينا عن
تقييد نفس القضاء والثاني ان ابي بن كعب رضي الله عنه قرأ فعدة
من ايام اخر متتابعات فهذا لا عبرة ثم قرأ انه بعيد كما فعلتم بقراءة
بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين والجواب عن الاول
ان الامر على ما ذكرتم لما قال صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن تقطيع
قضاء رمضان ذلك اليك ارايت لو كان على احدكم دين فقضاه
الدرهم والدرهمين لم يكن قضا قال نعم قال فالله احق ان يعفو او
يغفر فانه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بذلك وعن الثاني ما قيل ان
قرأة ابي بكر رضي الله عنه لم يثبت اشتهارها قرأة ابن مسعود فكان
كخبر الواحد لا يراد به على كتاب الله تعالى قوله لكن المحب المتابع
اي التتابعة المسارعة الى اسقاط الواجب ان اخر القضاء حتى
دخل رمضان آخر صام الثاني لانه في وقته وقضى الاول بعد لانه وقت

القوت

وقضى الاول بعده لانه وقت القضي ولا فدية عليه خلافا للشافعي
فانه يوجب مع القضي لكل يوم طعام مسكين ويروى ذلك عن ابن عمر
رضي الله عنه عنهما ويقول القضاء يتوقت بما بين رمضانين مستدلا
بما روى عن عايشة رضي الله عنها انها كانت توخر قضاء ايام الحيض
الى شعبان وهذا بيان منها لاخر وقت ما يجوز التاخير اليه ثم يجعل
تاخير القضاء عن وقته كتاخير الاداء عن وقته وتاخير الاداء لا ينفك
عن موجب فكذا تاخير القضاء وهذا كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لان
تاخيرها القضاء الى شعبان قد يكون اتفاقيا فلو سلم ذلك في ايجاب
العذبة لا اصل له لانه فدية في الشرع على القادر على الاصل وبالتاخير
لم يثبت العجز ولنا ان الله تعالى امر القضاء مطلقا والامر المطلق
لا يوجب الفور بل على التراخي ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق و
مذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقوله والحامل
والمرضع قال في الذخيرة المرضع ههنا الظير لان اللام لانقطر اذا كان
للولد اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع قال شيخي عبد
العزيز ينبغي ان يشترط يسار الاب وعدمه اخذ الولد رضع غيرها
وقوله لانه افطر بقدر فيلزمه عذر ولكنه لا في نفس السبب لان الاجل غير وشبهه
لا يعتريه الا ترى انه لو اكره على شرب الخمر يعتل ابيه او ابنه لم يحل له الشرب ويجب
بان الحامل والمرضع مامورة بصيانة الولد مقصودة وهي لاتاني بدون الافطار
عند الخوف فكان مامورا بالافطار مع الكفارة التوبة وهما على الوجوب عن
الافطار لا يجتمعان بخلاف الاكراه فانه ليس لكل احد ما مور اقتدا بنسيانه
غيره بل انشا الامر هناك من مضرورة حرمة القتل والحامل يتعاونون بتعاون
الامر تقصدا وضمنا وقوله فيما اذا خافت على الولد يعني اذا خافت الحامل
او المرضع على نفسها لا يجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على ولدها
فافطرت وجب القضاء والفدية على ما مر افاد له عندهم هو يعتبر
بالشيخ الفاني ولان فيه منفعة نفسها وولدها فابا النظر الى نفسها

يجب القضاء وبالنظر الى منفعة ولدها يجب الفدية ولنا ان الفدية
فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس والفطر بسبب
الولد ليس في معناه لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد
لا وجوب عليه اصلا الا ترى انه لو كان له مال لم يجب على ماله ولم
يتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة ايضا وقوله والشيخ الفاني
وصف يابد من المراد به بقوله الذي لا يقدر على الصيام وسمي
فابناء اما القربة الى القضاء او لانه فضيت قوته ووجوب الفدية
عليه مذهبنا وقال مالك لا يجب عليه الفدية لان الاصل هو الصوم
لم يجب عليه فلا يجب خلفه وقلنا السبب وهو شهود الشهر
تناوله حتى لو يجعل السنة وصام وقع عن فرضه وانما تباح له
الافطار بعذر ليس بعوض الذوالحق يصار الى القضاء كالمرض
والسفر فوجبت الفدية كمن مات وعليه الصوم والاصل فيه قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال اهل التفسير معناه لا يطيقونه
فهو كقوله تعالى يبين الله ان تضلوا فان قيل روي عن ابن عباس رض
انه قال الى نزل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه كان الاغنياء
يفطرون ويفدون والفقراء يصومون بناء على ان بدأ الاسلام
كان الرجل مخيرا بين الصوم والفدية ثم نسخت بعد ذلك بقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به
واجيب بان الاية اذ وردت في الشيخ الفاني كما ذهب اليه بعض
السلف فظاهر وان وردت في العجز فلذلك لان النسخ انما تثبت
في الحق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني على حاله كما كان وقوله
ولو قدر على الصوم يعني بعد ما افطر بطل حكم الفداء فصار كان
لم يكن ووجب عليه الصوم فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول
المقصود بالخلف لا يبطل الخلف كالوقدر على الماء بعد ما صلى
بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه

اجيب بان

اجيب بان القدرة ههنا على الاصل انما هي قبل حصول المقصود با
لخلف لانه لزوم هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان
الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت الى موته واليه اشار
بقوله لان شرط الخلفية استمرار العجز وقوله ومن مات وعليه قضاء
رمضان اي قرب منه لان الايصاء بعد الموت غير متصور وقوله لانه
عجز عن الاداء في غير وقت استحق الاداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء
بحيث لا يرجى في معنى الشيخ الفاني فيلحق به دلالة بالطريق الاولى لان
العجز الميت ألزم لا بد من الايصاء لالزام الوارث فاذا اوصى والوارث
ان يخرجه ولا يلزمه واذا اوصى اخرج عنه من ثلث المال مقدار صدقة
الفطر عندنا خلافا للثاني في جميع ذلك اما خلافه في المقدار فلان
المقدار الواجب عنده مد وامافي البواقين فلانه يعتبر هذا الذين يؤدون
العباد بجامع ان كلا منهما حق مالي يجري فيه النيابة فكما ان ديون
العباد يخرج من جميع المال وان لم يوص فكذلك هذا ولنا انه عبادة
وكل ما هو عبادة لا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الورثة
لانها حرمانهم هو تبرع ابتداء لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت
الافعال بالموت فصار الصوم كانه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية
باداء الحفيه تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود
منه هو المال والفعل غير مقصود الحاجة العباد الى المال وكذلك الوصية
بالزكاة واذا كان تبرعا يعتبر من الثلث وانما قال ابتداء لانها في الاخرى
عن الواجب على الميت والتلوم كالصوم باستحسان المشايخ فان النفس
الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى فالقياس ان يقتصر عليه لكن النفس
الوارد فيه يجوز ان يكون معللا بعلة مشتركة بينه وبين الصلاة
وان كالا بقبلة والصلاة تنظر الصوم بل اهم فامر المشايخ بالفداء فيها
احتياطا وموضعه الاصول وقوله هو الصحيح احتراز عما قال محمد بن
مقاتل رح لانه يطيق عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم

252

ثم رجع فقال كل سلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو السهو لانه
احوط وقوله ولا يصوم عنه الولي احتراز عن قول الشافعي فانه يجوز ذلك
في قول استدلالا بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب ولنا ما روي
ابن عمر رضي الله عنهما لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وتاويل
حديث عائشة فصل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان اوصى
بذلك وقوله ومن دخل في صوم التطوع ذكرناه في فصل القراءة في كتاب
الصلاة وقوله ثم عندنا كانه بيان لمعنى الاختلاف وهو ان الافطار بعد
الشروع ليس بمباح وبغير عذر عندنا وعنده مباح واذا كان غير مباح
كان الافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه
القضاء وقوله والضيافة عذر يبنى على الاظهر وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها ليست بعذر لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احد
فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم ووجهه
الاظهر ما روي انه عليه السلام كان في ضيافة رجل فلما افطروا
فامتنع رجل من الاكل وقال اني صائم فقال عليه الصلاة والسلام المراد عالم
اخوك لتكرمه افطر واقض يوما مكانه ومن المشايخ من قال ان كان
صاحب الدعوة برضى بحضوره ولا يتاذى بترك الاكل يفطر
وان كان يتاذى يفطر ويقضي قال في الذخيرة هذا كله اذا كان الافطار
قبل الزوال فاما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر لانه اذا كان
في ترك الافطار عنوة في الدين او احدهما وقوله واذا بلغ الصبي والمراد
الكافر الاصلي فهذا ان اكل من صار في اخر النهار نصفه لو كان عليها في
اوله لزمه الصوم فعليه الامساك كالحايض والنفساء يظهران بعد طلوع
الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال او
الاكل والمفطر عمدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم تبين انه
من رمضان او افطر على ظن غروب الشمس او شك على ظن عدم طلوع الفجر

والامر

والامر بخلافه ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه الامساك كما في حالة
الحيض والنفاس ثم وجب الامساك انما هو قول بعض المشايخ
وهو اختيار المصنف على ما ذكره عند قوله اذا قدم المسافر
او طهرت الحايض وقال الشيخ الامام الصفار الصحيح انه على
الايجاب لان محمدا ذكر في كتاب الصوم فليتم بقية يومه والامر للوجوب
وقال في الحايض اذا اطهرت في بعض النهار فليدع الاكل والشرب وهذا
امر ايضا وقال بعضهم هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع لانه
مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقال ابو حنيفة رحمه الله
في الحايض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تشرب وتاكل والمسافر
صيام واجيب عن الثاني بان هذا الامساك ليس على جهة الصوم
حتى بنا في الافطار المتقدم وانما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ومعنى
قول ابي حنيفة لا يحسن يصح منها وترك القبيح شرعا من الواجبات
وقوله ولو افطر فيه اي فيما بقي من يومهما الاقضاء عليهما لان
الصوم غير واجب فيه بل الامساك هو الواجب ولا قضاء الا للصوم
وصاما ما بعده من الايام لتحقق السبب وهو شهود الشهر والاهلية
بالاسلام والبلوغ ولم يقضيا يومهما يعني اذا امسكا بقية النهار
وانما قلت هذا لئلا يتكرر مع قوله لا قضاء عليهما وقوله والاما مضى
اي لم يقضيا ما مضى من الايام قبل البلوغ والاسلام لعدم الخطاب
لانه انما يكون عند الاهلية وكانت منتفيه قبلهما فان قيل انتفاء
الاهلية في اول النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق
في يوم رمضان قبل الزوال والاصل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو
افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه وقت طلوع الفجر
اجيب بانا لا نسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت قبل الوجود
في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق

253

ظهر اثر الوجوب وقوله وهذا اى ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم
ذلك اليوم الذى بلغ فيه الصبى واسلم فيه الكافر بخلاف الصلاة حيث
يجب قضاؤها اذا بلغ او اسلم لما ذكره فى الكتاب وهو واضح وروى
ابن سماعه عن ابى يوسف انه اذا زال الكفر والصبى قبل الزوال نعليهما
القضاء لما ذكره فيه وهو نظر من اصبح ناويا للفطر قبل الزوال ثم لوى
ان الصوم اجزاه ولا شك ان نية الفطر منافيه للصوم لكنها منافية
حكما لا حقيقة فلا يمنع نية الصوم قبل الزوال وكذلك الكفر منافيه للصوم
حكما لا حقيقة وخلله ظاهر لان فيه مساواة الاهل لغير الاهل ووجه
الظاهر ما ذكره فى الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقه بين من له اهلية
وما قدمناه واكثر المشايخ على التفرقه بينهما فى النفل ايضا والصبى اذا
بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح والكافر اذا اسلم وفعل ذلك
لم يصح وذكر فى الجامع الصغير انهما فى صحة نية التطوع سواء فكان
الاختلاف فى النفل كالاختلاف فى الفرض وقوله واذا نوى المسافر
الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه لان السفر لا ينافى
اهلية الوجوب لانها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت فى حقه
ولا صحة الشروع لانه لو صام صح وان كان فى رمضان يعنى المسافر
الذى نوى الافطار فعليه ان يصوم لزوال المرخص وهو السفر فى وقت
النية لان فرض المسئلة فيما اذا قدم قبل انتصاف النهار قبل كلام المصنف
تكرار لان المسئلتين كليتهما فى مسافر قدم المصر فى رمضان قبل الزوال
واجيب بان المسئلة الاولى فى غير رمضان وردّ بان قوله لا ينافى
اهلية الوجوب يابا لانه لا يستعمل فى غير الفرض واجيب بان معناه
لا ينافى اهلية الثبوت وفيه بعد وبان معناه المعنى المصطلح والصوم
هو ان يكون نذرا متعينا وصورته نوى المسافر الافطار ثم قدم
المصر قبل انتصاف النهار فنذر ان يصوم ذلك اليوم ونواه اجزأه
فكانت الاولى فى غير رمضان والثانية فيه فلا تكرار وقوله فهذا

اولى

اولى قيل وجه الاولوية ان المرخص من سفر قايم وقت الافطار فى تلك
المسئلة ومع ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يبح فى هذه المسئلة
وهو ليس بقايم فيه اولى وقوله فى المسئلتين يعنى مسافرا قام ومقيما
سافر قال ومن اغمى عليه فى رمضان الاغما ان يكون مستغرقا اولى
والثانى اما ان يحدث فى اول الليلة او فى غيرها فان كان فى غيرها
سواء كان ليلا او نهارا لا يقضى صوم ذلك النهار الذى حصل فيه
او فى ليلة الاغماء وكذا اذا كان فى اول ليلة لان الامساك موجود
لا محالة وكذا النية ظاهر لان ظاهر حال المسلم فى لياليه رمضان
عدم الخلو عن النية والاول يقضيه كله لما ذكره من قوله لانه
نوع مرض الى اخره وكلامه واضح وقوله ومن جن جميع رمضان كله
قال شمس الائمة الحلوانى المراد بقوله جن جميع فما يمكنه الصوم فيه ابتداء
حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء
لان الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح وقوله هو يعتبر بالاغماء
يعنى من حيث ان الجنون مرض فيجعل العقل فيكون عذرا فى التاخير
الى زوال له لا فى الاسقاط كما فى الاغماء وقوله ولنا ظاهر وقوله
هما يقولان لم يجب عليه الاداء اى اذا ذاك البعض لانعدام الاهلية
وكل من لم يجب عليه الاداء لم يجب عليه القضاء لان القضاء حر تب
عليه وصار كالمستوعب فاز المستوعب منه منع القضاء فى الكل
فاذا وجد فى البعض منع بقدره اعتبارا للبعض بالكل ولنا ان
البيت قد وجد وهو ان بعضه لا ز السبب لو كان كله لوقع
الصوم فى سوائل كان تقدير الاية والله اعلم فمن شهد منكم الشهر
بعض الشهر فليصم الشهر كله فان قيل يجوز ان يمنع عن ذلك مانع
وهو عدم الاهليه فيما مضى اجاب بان الاهلية للوجوب بالذمه
وهى ان كونه اهلا للايجاب والاستجاب وهى موجودة لانها
بالادميه فان قيل لو كان ما ذكرتم صحيحا لوجب على المستغرق ايضا

254

اجاب بقوله وفي الوجوب فايدة وهو اى الفايدة بناء على المذكور
صيرورته مطلوبا على وجه لا يخرج في ادايه المستوعب ليس كذلك
لانه يخرج في الاداء فلا فايدة في الوجوب لانه لو وجب يسقط بالسبب
الحرج بعد الوجوب فصار كالصبي لان الصبي لما كان ممتدا كان في الايجاب
عليه حرج وهو مسقط فلا يدين فيه والحاصل ان الوجوب في الذمة
لا ينعدم بسبب الاغماء والصبي والجنون الا ان الاغماء لا يطول عادة فلا
يسقط القضاء والصبي يطول فيسقط دفعا للحرج والجنون يطول ويقصر
فاذا طال التحق بالصبي واذا قصر بقيا التحق الاغماء والطول في الصوم
ان يستوعب الشهر كله وفي الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لا فرق بين
الجنون الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا والعارضي وهو ان يبلغ عاقلا
ثم يجن قيل هذا اى عدم الفرق بين الجنونين ظاهر الرواية وعن
محمد انه فرق بينهما فقال ان بلغ مجنونا ثم فاق في بعض الشهر ليس عليه
قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب بتوجه اليه فكان كصبي بلغ ورمي
هشام عن ابي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن
فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق
العارضي في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه
المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى كذا في
المبسوط واليه اشار بقوله هذا اى المروي عن محمد مختار بعض المتاخرين
منهم الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الرسغفني والزايد الصفار
رحمهم الله وقوله ومن لم ينو في رمضان يجعل صايما يوما اعني عليه لان
ظاهر حاله حال الخلو عن النية ولم يعرف عنه واو لو بان يكون مريضا
او مسافرا ومنه تمكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يصل حاله دليلا على
نية الصوم وكذا ذكره فخر الاسلام وارى انه ليس بمحتاج الى التاويل
لان حال المسلم ليل اذا لم يعرف منه كما في المغمى عليه والفرض في هذه المسئلة
العلم بانه لم ينو شيئا باخبار بذلك والدلالة انما تعتبر اذا لم يخالفها

مرض وقال زفر يكون صايما الا قضاء عليه لان صوم رمضان يتادى
بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اى وجه
اداه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب عن الفقير وهكذا روي عن عطاء
وانكر الكرخي ان يكون هذا مذهبا لزفر وقال المذهب عنده ان يصوم
الشهر كله يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال ابو اليسر هذا قول
لزفر في صغره ثم رجع عنه وانما قيد بالصحيح المقيم نفيا لما يجوز به صرف
الامساك الى غيره ليخرج الجهة واعترض بان هبة النصاب فقيرا واحدا
لا يجوز عندي على ما عرفا وجهه ما في الكتاب واجيب بان معناه على
قول مذهبكم وبان تاويله ان يكون الفقير مديونا فان دفع النصاب اليه
جايز بالاتفاق ويجوز ان يقال اراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرقا
ولنا ان المستحق هو الامساك عبادة والامساك عبادة الا بالنية
وفي هبة النصاب قد وجدت النية كما مر في الزكاة ومن اصبح غير ناو
للصوم فاظهر قبل الزوال وبعده فلا كفارة عليه عند ابي حنيفة وقال
عليه الكفارة لانه يتادى عنده بغير النية وقد افسد المستحق عليه شرعا
فتجب الكفارة كما لو نوى وقال ابو يوسف وهو قول الاسلام جعل هذا
قولا لابي يوسف خاصة اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت
امكان التحصيل لكونه وقت النية فصار كغاصب الغاصب فان المالك
اذا ضمنه فانما يضمنه لتفويت الامكان وتفويت امكان الشيء لتفويته
لا يقال الاصل ان التضمين لتفويت الامكان لم لا يكون للاستهلاك
او للغصب نفسه من الغاصب لانا نقول الاستهلاك شرط التفويت ولا
يضاف الحكم الى السرمع قيام صاحب العلة ولم يتحقق الغصب لانه
ما زال يدا محقه فلم يكن الا للفعل ووجه ابي حنيفة ظاهر واما ما
من تفويت الامكان فهو مستقيم في غير ما يتدرى بالشبهات في باب الحدود
وقوله واذا احاضت المراة او نفست بضم النون اى صارت نفساء وكلاهما
واضح وقوله واذا اقدم المسافر فقد قدمنا الاصل الجامع لهذه الفروع

255

وكلامه كما ترى يشير الى اختيار وجوب الامساك اذ لو لم يكن كذلك لا
تفع الخلاف فان الشافعي يقول بعدم الوجوب بناء على التشبه خلف والخلف
لا يجب الاعلى من يجب الاصل في حقه كالمفطر متعمدا والمحفي يعني
الذي اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان او تسحر على ظن انه ليل وكان
الفجر طالعا لا الذي اخطأ في المضمضة ونزل الماء في جوفه فانه لا يفطر
عندنا لانا لا نسلم ان التشبه خلف لان بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل
وجب قضاء المحفي الوقت اصلا لان هذا الوقت معظم ولهذا وجبت الكفارة
على المفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه
بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة ومن ادى فريضة فيه كمن
ادى سبعين فريضة فيما سواه واذا كان معظما وجب قضاء حقه بالصوم
ان كان اهلا وبالامساك ان لم يكن واذا لم يكن خلفا لا يكون وجوبه
مبنيا على وجوب الاصل بخلاف الحايض والنفساء والمريض والمسافر
حيث لا يجب عليهم الامساك لتحقق المانع وهو قيام هذه الاعذار فانها
كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به اما في الحايض والنفساء فلان الصوم
عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام واما في المريض والمسافر فلان
الرخصة في حقهما باعتبار الحرج فلو الزمنا التشبه عاد على موضوعه
بالنقض واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع ومن اخطأ
في الفطر بنا على ظنه فسد صومه ولزمه امساك بقية يومه وجب
الاحتراز عنه في الجملة بخلاف النسيان واما امساك البقية فلقضاء حق
الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا انفا او لنفي التهمة فانها تأتي ولا عذر به
انتهى المتاس بالفسق والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث واما
القضاء فلانه حق مضمون بالمثل شرعا فاذا فوته قضاه كالمريض
والمسافر واما عدم الكفارة فلان الجناية قاصرة لعدم القصد وبقصده
ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان جالسا مع الصحابة في رحبة مسجد
الكوفة عند الغروب في شهر رمضان فاتى بفتى من ابن فتربه منه هو واصحابه

فلم

فام المؤذن ان يؤذن فلما رأى الشمس لم تغب فقال الشمس يا امير
المؤمنين فقال لعلك بعتنا داعيا ما نجانفيك الاثم قضاء يوم علينا يسير
فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم وانما جعلت الموضع بيان ما
يجب فيه مثله دليلا على عدم الكفارة ايضا لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان والخطب المثل فان قيل ما يدل على عدم الكفارة ايضا
لان السكوت فيما حكم الشك في ذلك فالجواب انه اذا شك في طلوع الفجر
لا تجب على الكفارة واذا شك في غروب الشمس وجبت والفرق انه متى
شك في غروب الشمس وجبت والفرق انه متى شك في غروب الشمس فالاصل
فقد كمل الفطر على سبيل التحري لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل
واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس وفي كلام المصنف
تصريح بذلك لانه قال ينبغي ان تجب الكفارة لان فيه اختلاف المشايخ
وقوله والمراد بالفجر ظاهره وقوله ثم السحر السحر انما الليل على البيت
قالوا هو السدس الاخير والسحور اسم لما يوكل في ذلك الوقت وقوله
عليه الصلاة والسلام فان السحور بركة اي في اكله والمراد بالبركة
زيادة القوة على اداء الصوم ويجوز ان يكون المراد به زيادة
الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ثم تاخير اكل السحور مستحب في
مستحب لما ان نفس التسحر مستحب وتاخيره مستحب ايضا فكان
التاخير مستحبا في مستحب قال عليه الصلاة والسلام ثلاث من اخلاق
المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك فان قيل
ما وجه جعل تاخير السحور من اخلاق المرسلين وهو مخصوص
باهل الاسلام فان النبي عليه الصلاة والسلام قال الفرق بين صيامنا
وصيام اهل الكتاب اكل السحور اجيب بان المراد به الاكلة الثانية
فانها كانت تجري مجرى السحور في حقهم ويجوز ان يبقى الاستناة
بين الحديثين فان الاول يدل على انه من اخلاق المرسلين والثاني
يدل على ان اهل الكتاب ما كان لهم سحور وهذا غير الاول ويجوز

ان يكون انبياء هم بتجهروك وقوله الا انه اذا شك في الفجر ظاهر
وقوله وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه وهو الصحيح لان الليل هو
الاصل فلا ينتقل عنه الا بيقين والاكل الرائي لا يسكذلك وقوله رواية
واحدة قال في النهاية اى فعليه القضاء والكفارة لان النهار كان ثابتا
وقد انضم اليه الاكل رايه فصار بمنزله اليقين وقد اشرنا اليه في الحجاب
المذكور وانما قال في رواية احترازا عما اذا كان الاكل رواية ان الفجر
طالع لان فيه روايتين كما ذكرنا وقوله ومن اكل في رمضان ناسيا ظانا
لان الاستثناء استند الى القياس لان القياس الصحيح الفقهي ان لا ينقض
الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعده عامدا لم يبطل فعليه الصوم
فلا يجب عليه الكفارة وقوله لانه اشتباه يعني اذا علم الحديث علم ان القياس
متروك والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة وقوله ووجه الاول
يعني عدم وجوب الكفارة قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس
وهذا لان الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل وهي التي تحقق بقيام
الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا يتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما مر
في كتاب الحدود والقياس دليل قائم ينفي حرمة الاكل الثاني سواء علم
ذلك او لم يعلم كوطئ الاب جارية فانه لا يجب به الحد سواء كان الاب
عالما بالحرمة او لا وقوله ولو احتجم صورته ظاهرة وقوله لان عن
ما استند الى دليل شرعي فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العرق
والفصد فكذا الحجامة لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون كدم الجشر والنفاس
فانه ليس فيه وصول شيء الى باطنه ولا قضاء شهوة ومع ذلك يفسد الصوم
لان ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كلا استقاء فان قيل فلتكن الحجامة
كذلك اقوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم اجيب بانه صلى الله
احتجم وهو صائم رواه ابن عباس رضي الله عنهما وروى ايضا احتجم
عليه السلام وهو محرم صائم بين مكة والمدينة وكان الحديث معارضا بانه
فلا يثبت به شيء لا يقال ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما حكاية فعل

والقول

والقول راجح لان القول انما يكون راجحا اذا لم يكن مؤولا وهذا ما اول
على ما ذكر وقوله الا اذا افتاه ففيه يعني حينئذ لا يجب الكفارة والرواية
فيه يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلاد هكذا روى الحسن
عن ابي حنيفة وبشر بن الوليد عن ابي يوسف وبن رستم عن محمد رحمهم الله
لان الفتوى دليل شرعي في حقه فيصير شبهة وان بلغه الحديث وهو
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم روي بالواو وبغيره بنصب المحجوم
واعتمده فكذا عن محمد لا يجب الكفارة لان قول الرسول لا يترك عن
قول المفتي وعن ابي يوسف خلاف ذلك يعني لا تسقط الكفارة لان على
العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاقتداء في حقه فيصير شبهة في معرفة الاحاديث
لجواز انه يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا او ان عرف تاويله وهو
ان النبي عليه السلام مر بهما وهما معصران بسنان مع حاجمه وهما نقيبان
اخرجه فقال افطر الحاجم والمحجوم اى ذهب بثواب صومهما العينية وقيل
انه عشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال افطر الحاجم المحجوم
اى فطره بما صنع فيه فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم المحجوم يجب
الكفارة لانتفاء الشبهة لانها انشات من الاعتماد على الظاهر وتدرا
بمعرفة التاويل فان قيل لا يسلم ان منشا الشبهة ذلك وحده بل
قول الاوزاعي بذلك منشاها ايضا اجاب بان قول الاوزاعي لا يورث
الشبهة لمخالفة القياس فان الفطر مما يدخل ولا مما يخرج بخلاف قول
مالك في اكل الناسي لا يقال في عبارته تناقض لانه قال الا اذا افتاه ففيه
وفتواه لا يكون الا بقوله ثم قوله قول الاوزاعي لا يورث الشبهة وايضا
الفتوى في هذا الباب لا يكون الا مخالفا للقياس فكيف يكون شبهة
من غير الاوزاعي دونه لانا نقول ذلك بالنسبة الى العامي وهذا بالنسبة
الى من يعرف التاويل او لو اكل بعد ما اغتاب معتمدا فعليه القضاء
والكفارة كيف ما كان اى سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله
او لم يعرف افتاه مفت او لم يفت لان الفطر بها مخالف القياس والحديث

257

وهو قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم ماول بالاجماع بان المراد به
ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل الناقل للحرمة في ذاته فلا يكون شيئية
بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل وقوله
وان جومعت النائمة او المجنونة اما صوم النائمة فظاهر واما المجنونة
فقد كملوا في صحة صومها لانها لا يجامع الجنون وحكى عن ابي سليمان الجوز
جاني قال لما قرات على محمد هذه المسئلة قلت له كيف صائمة وهي مجنونة فقال
لي دع هذا فانه انتشر في الافق فرآه المشايخ من قال كانه كتب في الاصل بجوزه
فظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانها انتشر في الافق والكثير قالوا ثنا وله
انها كانت غافلة بالغة في اول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم افاقت
وعلمت بما فعل بها زوجها وقال زفر والشافعي لا قضاء عليهما لحاقا
بالناسيان العذر فيهما البغ لعدم القصد ولنا ان الالحاق لما تبين
ان لو كانا في معناه من كل وجه وليس كذلك لان النسيان نقص في وجوده
فيقضي الى الحرج وهذا اجماع ثمة والجنونة نادر فالقضاء لا يقضي الى
الحرج ولا يجب الكفارة لانعدام الجناية بعدم القصد

لما فرغ من بيان ما اوجب الله على العباد شرع

في بيان ما يوجب العبد على نفسه لانه فرع على الاول ولهذا شرط ان يكون
من جنس ما اوجبه الله وان لا يكون واجبا بايجاب الله تعالى واذا قال
لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى وقال زفر والشافعي لا يصح نذره وهو
رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة لان هذا نذر بالمعصية لورود النهي
عن صوم هذه الايام قال النبي صلى الله عليه وسلم الا لا تصوا في هذه
الايام الحديث والنذر بالمعصية غير صحيح لقوله عليه السلام لا نذر
في معصية الله ولنا ان هذا نذر بصوم مشروع لان الدليل على شرو الدال
عينه وهو كونه كفا للنفس التي هي عدو الله عن شهواتها لا يفصل
بين يوم ويوم وكان من حيث حقيقة حتى ما شرع عاوا النذر بما
هو مشروع جائز وما ذكرتم من النهي فانما هو لغيره والمجاور وهو

تراه

ترك اجابة دعوة الله لان الناس اضياف الله في هذه الايام واذا كان
لغيره لا يمنع صحة من حيث ذاته ولقابل ان يقول الامساك في هذه
الايام بيتلزم ترك اجابة الدعوة البتة وترك الاجابة منهي عنه
فيصح فيما يستلزمه كذلك والجواب انا لا نسلم ذلك فانه لو امسك
حمية او لضعف او لعدم ما يأكله لا يكون تاركا للاجابة فان قيل
الامساك عبادة يستلزمه قلنا كان ذلك قولا بالوجه والاعتبار
ان يقول هذا الصوم من حيث انه اجابة دعوة الله قبيح ومن حيث
انه فعل النفس الامارة بالسوء على قصد التقرب الى الله حسن فيصح النذر
ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب
وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه فان ما وجب
ناقصا يجوز ان تتادى ناقصا فان قلت فقد سمى المصنف هذا النوع من
الفرع مجاورا وهو على خلاف ما في كتب اصحابنا في اصول الفقه فانهم
سموه بالمتصل واما المجاور جمعا فمثل البيع عند اذان الجمعة قلنا
سؤال حسن والتقصي عن هذه جوابه مشكل وتقريرنا كذلك فاكتف
لتقريره فليطلب ثم فانه من مباحث الاصول وقوله وان نوى
بينا فعليه كفارة يمين هذه المسئلة على ستة اوجه والجميع مذكور
في الكتاب ففي الثلاثة الاول وهي ما اذا لم ينو شيئا او نوى النذر
لا غير او نوى ان لا يكون بينا يكون نذرا بالاجماع وفي الواحد يكون
بينا بالاجماع وهو ما اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا وفي الاثنين
وهو ان ينوي بهما او نوى يمينا لا غير يكون نذرا وبينا عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما وعند ابي يوسف في الاول نذر وفي الثاني بينان ثم الوجوه
الاربعة المتفق عليها ظاهرة وكون يعدم المنازع دليلا واما وجه
الباقين فلان في يوسف ان النذر فيه اي في هذا الكلام حقيقة لعدم
توقفه على النية واليمين مجاز لتوقفه عليها واللفظ الواحد لا
ينتظم الحقيقة والمجاز فاذا نويتهما فالحقيقة مرادة فلا يكون

258

المجاز ومراد او اذا نوى اليمين تعين المجاز بنية فلا يكون الحقيقة مرادة
ولهما انه لا تنافي بين الجهتين بمعنى انه ليس من باب الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان قوله لله على صوم يوم النحر موضوع للوجوب ومستعمل
في الوجوب وليس بمستعمل في غير الوجوب ايضا حتى يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز غير انه مستعمل من جهتين لا تنافي بينهما باثبات احداهما
من النذر لانه يقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء اذا تركه والاخرى
من اليمين لانه يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك ولهذا
لا يجب القضاء بل الكفارة وكل واحد من المتنافيين دليل شرعي يجب العمل
به اذا امكن والعمل بهما ممكن باعدام الثنا في بينهما فجمعنا بينهما عملا
بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض
هذا الذي ظهر لي من كلامه في هذا الموضع والناس في تحقيق هذه المسئلة
على مذهبهما انواع من التوجيهات فمن شاء فليطالع التقرير
وقوله ولو قال لله علي يعني ان من نذر صوم سنه فلا يخلو اما ان
عينها بقوله هذه السنة او اطلقها بان قال سنه فان كان الاول
لزمه صوم السنة الا انه افطر الايام الخمسة وقضاها لان النذر
بالسنة المعينة نذر بهذه الايام ولم يجب عليه قضاء رمضان لان
صومه لا يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة جاز لما تقدم
وان كان الثاني فاما ان يشترط التتابع اولا فان شرطه فحكمه حكم
المعينة واذا لم يشترطه لم يجز صوم هذه الايام ويقضي خمسة
وثلاثين يوما خمسة للايام الخمسة وثلاثين لرمضان وكلامه واضح
وبنى جواز صوم هذه الايام وعدم جوازه انما وجب متكاملا
لا ينادي ناقصا وما وجب ناقصا جاز ان ينادي ناقصا وقوله
الفرق لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية يعني عنهما بين النذر والشروع
في الصوم وبين الشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فان في النذر
يلزم القضاء وفي الشروع في الصوم لا يلزم وفي الصلاة يلزمه اذا

افسدها

عنها

افسدها وحاصل الفرق بين النذر والشروع في الصوم ان الشروع احداث
الفعل في الخارج وهو لا ينفك عن ارتكاب المنهي عنه وهو ترك اجابة
الدعوة فيجب ابطاله فلا يجب صيانته ووجوب القضاء بنى على
وجوب الصيانة واما النذر فانما هو ايجاب في الذمة وهو امر عقلي
وجاز الفعل ان تجرد الاصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهي عنه
واما الشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فانما صار موجبا للاتمام
لان ما شرع فيه لا يكون صلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف
على الصلاة فلم يكن الشروع في الابتداء احداثا لفعل الصلاة في الخارج
فكان كالنذر فلا ينفصل عن ارتكاب المنهي عنه فيجب الصيانة والقضاء
بتركها هذا ما سنح لي في توجيه كلامه

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم
الوضوء على الصلاة وبين صفته قبل بيان تقريره لانها امم من حيث
علم الفقه فان قبل المواظبة ثابتة من غير ترك قالت عايشة رضي الله
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الاخير من رمضان
حين قدم المدينة الى ان توفاه الله تعالى اجيب بانه عليه السلام لم
ينكر على من تركه ولو كان واجبا لانكر وكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الانكار وتقريره لغة الاحتباس لانه من العكوف وهو الحبس ومنه
قوله تعالى والهدي معكوفا واما تقريره شريعة فما ذكره انه اللبث في
المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف وهو مركب من ركنه وهو اللبث لانبنى
عنه لغة كما ذكرنا وبعض شرايطه وهو الصوم والنية اما النية
فهي شرط في جميع العبادات واما الصوم فهو شرط عندنا خلافا للشافعي هو
يقول الصوم عبادة هو اصل بنفسه وهو ظاهر وكلامنا كان كذلك لا يكون شرطا
لغيره والا لا يكون اصلا بنفسه فما فرضنا اصلا لا يكون اصلا هذا خلف باطل
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم روته عايشة رضي الله عنها
والقياس في مقابلة النص المشهور غير مقبول وفيه يجب من وجهين احدهما

ان الله تعالى شرع في الاعتكاف مطلقا بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فاشترط الصوم زيادة على مجرد الوجود وهو نسخ لا يجوز والثاني ان الاعتكاف يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهو باطل فدل على انه ليس شرطا واجيب عن الاول بان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو احد ركني الصوم فالمخل به الركن الاخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة لاستوائهما في الخطر ولا باحة كما المحق بالجماع بالاكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك على المعتكف عن الشهوتين لله تعالى كان صوما وعن الثاني بان الشروط انما ثبتت بحسب الامكان فان المرأة عليها صوم شهر متتابعا ثم ينقطع التتابع بعذر الحيض والصوم في الليالي غير ممكن وقوله ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة اي ليس فيها اختلاف والروايات فمنشاه في جميع الروايات وقوله وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم يشير الى انه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار على اعتكاف هذا اليوم لا يكون عليه شيء لان صومه انعقد تطوعا ثم نذر جعله واجبا بنذر الاعتكاف وقوله وفي رواية الاصل فالمراد غير ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة وقوله لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا يفهم منه الفرق بين من شرع في الاعتكاف والصوم والصلوة منفلا ثم لم يجب عليه قضاء شيء في الاول لكونه غير مقدر ووجب عليه في الاخر لان الصوم مقدر بيوم والصلوة بركعتين وقوله ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد الجماعة هذا ايضا من شروط جوازه ومسجد الجماعة هو الذي يكون له امام وموذن اديت فيه الصلوة الخمس او الاكثر حتى ذهبة ابو حنيفة رضي الله عنه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس

لما ذكر

لما ذكر في الكتاب وقال الاسبيجابي في شرح الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في مسجد بيت المقدس ثم في المساجد العظام التي كثر اهلها وقوله اما المراة فتعتكف في مسجد بيتها هذا عندنا وقال الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لان المقصود من الاعتكاف بعظيم النفقة يختص بنفقة معظمة شرعا وهو لا يوجد في مساجد البيوت ولنا ان موضع اداء الاعتكاف في حقها الموضع الذي يكون صلاتها فيه افضل كما في حق الرجل وصلاتها في مسجد بيتها افضل فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها وقوله ولا يخرج في المسجد الا لحاجة الانسان او الجمعة كلامه واضح الى قوله لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع فانه ان كان اعتكافه دون سبعة ايام اعتكف في اي مسجد شاء وان كان سبعة ايام فصاعدا اعتكف في مسجد الجامع فلم يتحقق الضرورة المطلقة للخروج ولنا ان الدليل قد دل على ان الاعتكاف في كل جامع مشروع واذا صح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج اليها لان تركها صيانة للاعتكاف لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة باجاب الله وهو واجب باجاب العبد وليس للعبد اسقاط ما وجب باجابة وقوله فلا بنية في مسجدين من غير ضرورة قيد بذلك لانه اذا نذر ضرورة مثل ان يعتكف في مسجد فيريد الخروج الى مسجد اخر لانه مضطر الى الخروج وكان عفوا وقوله وقوله وهو القياس لان ركن الاعتكاف هو اللبث في المسجد والخروج مفوت له وكان القليل والكثير سواء والاكل في الصوم والحدث في الطهارة وقوله لان في القليل ضرورة بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يومر بان يسرع في المشي وله ان يمشي على الهيئة فكان القليل عفوا والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل بينهما الاكثر

2GD

من نصف يوم اعتبارًا لبنية الصوم في رمضان اذا وجد في اكثر
اليوم جعلت كانها وجدت في جميع اليوم لان القليل تابع للكثير وقوله
لم يكن له مأوى الا المسجد يعني في غالب احواله ويلزم من ذلك
ان يكون اكله فيه حينئذٍ وقوله ولا باس ان يبيع ويبتاع يعني
ما كان من حوائجه الاصلية واما ما كان للتجارة فهو مكروه
الا ترى الى قوله ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فاذا كان لغير
المعتكف مكروها فما ظنك بالمعتكف وقوله ولا بتكلم الا بخير يعني
ان التكلم بالشر في المعتكف اشد حرمة منه في غيره وكان من قبيل قوله
تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم فان الظلم وان كان حرامًا مطلقا
لكنه قيد بالشهر لانه فيها اشد حرمة وقوله ويكره له الصمت قيل
معناه ان ينذر لا يتكلم اصلا لما كان في شريعة من قبلنا وقيل ان صحة
ولا يتكلم اصلا من غير نذر سابق وقيل معناه ان ينوي الصوم المعهود
وهو الامساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نيونة ان لا يتكلم وهذا
موافق للتعليل المذكور في الكتاب بقوله لان الصوم الصمت لين
بقربة فانه روى عن ابي حنيفة عن عدي بن ثابت عن ابي حازم عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال
وصوم الصمت فقال الراوي وهو ركن يا ابن ابي زايدة قلت لابي
حنيفة ما صوم الصمت فقال ان يصوم ولا يتكلم احد يوم الصوم
وقوله ولكنه يتجانب ما يكون ناقضا اي انما متعلق بقوله يكره له الصمت
لا يقال في عبارته تسامح لان قوله ولا يتكلم الا بخير يقتضي حصران يكون
الكلام بخير وقوله يتجانب ما يكون ناقضا يقتضي جواز التكلم بما هو
مباح وذلك بناقض لانا نقول ما ليس بمباح فهو خير عن الحاجة اليه
لان الخير عبارة عن الشيء الحاصل لما من شانه ان يكون خاصلا له اذا
كان موثرا والكلام بالمباح عند الحاجة اليه كذلك وقوله ويحرم
على المعتكف الوطي يحتاج الى تاويل لان المعتكف انما يكون في

المسجد فلا يتصور منه الوطي واولوه بانه جاز له الخروج للحاجة الا
نسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطي لان اسم المعتكف لا يزول عنه
بذلك الخروج وذلك في شرح التاويلات انهم كانوا يخرجون ويقضون
حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون الى معتكفهم فنزل قوله
تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكذلك المس والقبلة
لانه اي لا يكل واحد من المس والقبلة من دواعي الجماع اذ هواي
الجماع محظورًا الاعتكاف كما انه محظور الاحرام فكانت اي عن الجماع
ركنه لا محظور فلم يتصل الى دواعيه ولان اصطكت الركب واقصى
ما انتهى اليه القدران قالوا الوطي محظور الاعتكاف لان محظور الشيء
ما نهي عنه بعد وجوده مما يفسد والوطي في الاعتكاف كذلك لانه
اللبث في مسجد جماعة مع الصوم والنية هذا حقيقة ثم نهي المعتكف
ان يرتكب الوطي وهو معتكف بصريح قوله تعالى ولا تباشروهن مقصودًا
فبعد الحرمة الى الدواعي لان الشهوات في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة
كما قلنا في الاحرام ان حقيقة الثلاثة باللسان والعلم ثم بعد ما وجد ذلك
صار الوطي حرامًا بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فقد
الحرمة الى الدواعي من المس والقبلة واما الصوم فالوطي لين لمحظوره على
ما ذكرنا من تفسير المحظور فان ركن الصوم الكف عن الوطي ثبت بقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالان باشروهن وبين الى قوله
حتى يتبين لكم الخيط الابيض الاية وبيان ذلك حرمة الجماع المفوت للركن
وهو الكف بالنهي الثابت بالامر ضمنا لا مقصودا ضرورة بقاء الركن
والضروري لا يتعدى عن محل فيتعدى الدواعي على ما كانت عليه من الحل
واعترض بان ظاهر هذا الكلام يدل على ان النفي الضمني لا يقتضي حرمة
الدواعي والقصدي يقتضيها وهو منقوض بالنهي عن الوطي حاله
الحيض فانه قصدي في ذلك بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولم
يحرم الدواعي واجيب بانها لم تحرم فيها ليلا يفضي الى الجرح بكثرة وقوع

الحيض ويجوز ان يجاب ايضا بان مبنى الكلام على ان ما كان محظورا على
ما عرفه في نفسه وهو الذي يتعدى والرطئ حالة الحيض ليس كذلك
سدا ولبن عباد ان فريد وقوله فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا يعني انزل او لم ينزل بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم
فان الليل ليس محلا له فان قيل الاعتكاف فرع على الصوم والفرع يلحق
بالاصل في حكمه ولو جامع ناسيا في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف
يفسد الاعتكاف اجاب بقوله وحاله العالمين مدركة فلا يعذر بالنسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فان قيل وكان الواجب ان يفسد
بالاكل ناسيا كالجماع اجيب بان حرمة الاكل ليست لاجل اعتكاف بل
لاجل الصوم حتى احتصت بوقت الصوم بخلاف الجماع فان حرمته
للاعتكاف نصا وكان كالجماع في الاحرام يستوي فيه العامد وغيره
ولو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس فانزل بطل اعتكافه
لانه في معنى الجماع وكذا فسد به الصوم ولو لم ينزل لم يفسد وان كان
حراما لانه ليس في معنى الجماع ولهذا لا يفسد به الصوم فان قيل
هلا جعل نفس المباشرة مفسدة من غير انزال بظاهر قوله تعالى
ولا تباشروهن وتلك تتحقق في الجماع فيما دون الفرج اجيب بان المجاز
وهو الجماع لما كان مرادا بطل ان يكون الحقيقة مرادة ولان الاعتكاف
معتبر بالصوم فيما ونفسها لم يفسد الصوم فكذا الاعتكاف وقوله
ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام اي ومن قال علي ان اعتكف عشرة
ايام يلزمه بليلها متتابعة او ما لزومها بليلها فلما ذكران
ذكر الامام على سبيل الجمع بينا ولما بانا زمانها من الليالي عرفا يقال ما
رايتك منذ ايام والمراد بليلها واذا حلف لا يكلم فلانا شهرا او
عشرة ايام كان ذلك على الايام والليالي الا ترى الى قصة زكريا عليه
السلام حيث قال الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وقال ان لا تكلم
الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وتاويله ما ذكرنا وقوله

على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد قرر في اصول الفقه ان اليوم اذا اقرن بفعل
ممتد براد به بياض النهار خاصة والاعتكاف فعل ممتد فيجب ان يراد بالايام
النهار دون الليالي ولا ابيض القاعدة ووجه ذلك الظرف وجاز على ما ذكرنا
حتى لو قال علي ان اعتكف يوما اختص ببياض النهار كذا في التحفة واما
التابع فلما ذكرنا ان مبنى الاعتكاف على التتابع الى اخره وان نوى الايام خاصة
صحت نيته لانه نوى الحقيقة فان قيل الحقيقة منصرف اللفظ بدون
قرينة او نية فما وجه قوله لانه نوى الحقيقة قلت كانه اختار ما ذهب اليه
بعض المشايخ ان اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت واحد
معنى المشترك يحتاج الى ذلك المتعين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى
تقدير ان يكون مختارا ما عليه الاكثرون وهو انه مجاز في مطلق الوقت
فجوابه ان ذكر الايام على سبيل الجمع صار فيه عن الحقيقة كما تقدم فيحتاج
الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها وقوله ومن
اوجب على نفسه اعتكاف يوم بين ظاهر وقوله وقال ابو يوسف قال في
النهاية كان من حقه ان يقول وعن ابي يوسف لما ان هذه الرواية
غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده ووجه الظاهر وقوله
لان المشي في الجمع ظاهر ولما كان كذلك كان لفظ المشي ولفظ المفرد سواء
ولو قال ان اعتكفت يوما لم يدخل ليلته بالاتفاق فكذا في التشبيه الا ان
الليلة الوسطى تدخل للضرورة ايضا له البعض الاخر بالنقض وهذه
الضرورة لم توجد في الليلة الاولى فان قيل لما كان المشي على غير الجموع
وجب ان لا يكتفي في الجمعة بالاثنين سوى الامام وقد اكتفي كما تقدم في
باب الجمعة اجيب بان الاصل ما ذكرت ههنا لان فيه العمل باوضاع
الواحدين والجمع الا اني وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيره وهو
انها سميت جمعة لمعنى الاجتماع وفي الجماعة والتثنية كذلك وكانت
التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فالحقت بها ووجه ظاهر الرواية
ان في التثنية معنى الجمع لاجتماع فرد وفرد فيه فيلحق بالجمع احتياطا للامر

262

العبادة وفيه نظر كما انهما انما يختصان الحج في الجمعة لعدم الاحتياط
في ذلك لان الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين وذلك في الالحاق
غير يقين لان الجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفي كون التشبه بمعنى الجمع تردد
لتجاذب الفرد والجمع اذ هي بينهما وفي اشتراط الجمع لا يخلو من تردد وفي الحج وكان
شرطا واما في الاعتكاف ففي الحاقه بالجمع خروج عنها بتعين ذلك ايجاب
لبلتين مع يومين احوط ايجاب يومين بليلة وهو ظاهر

كتاب الحج

لما رتب العبادات المتقدمة

ذلك الترتيب لما ان ذكرت عند كل كتاب تاخر الحج الى هنا ضرورة لان
ما بعده انما يكون من الصناعات او غيرها والعبادة متقدمة والحج في اللغة
القصد وفي الشريعة زيادة البيت على وجه التعظيم ثم انه فرض على
كل بالغ عاقل صحيح اذا قدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما
لا بد له منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق آمنا واما
عدل المصنف عن الافراد الى الجمع في قوله والاحتراز الى آخره نظرا الى
وقوعه فانه لا يتادى الا بجمع عظيم وانما وصفه بالوجوب وهو فريضة
محكمة كما صرح بالزكوة وقد ذكرنا وجهه هناك ويجوز ان يكون
معناه ثابت ولازم فان الوجوب يدل على ذلك وفرضيته ثابتة بالكتاب
وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية يعني انه من حق واجب لله
في رقاب الناس لا ينفكون عن عهدته الا بالاداء ولا يجب الا مرة واحدة لانه
عليه السلام قبل له يعني لما نزلت هذه الاية وقال لهم ايها الناس حج الله قد
فرض عليكم الحج في كل عام او مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان نسبة
البيت لاضافته اليه يقال حج البيت والاضافة دليل السببية ولانه
لا يتعدد لبيت فلا يتكرر الوجوب ثم هو واجب على الفور عند ابي يوسف
حتى ان اخر بعد استجماع الشرائط ثم رواه عنه بشر والمعلى وعن ابي حنيفة
ما يدل عليه اي على الفور وهو ما ذكره ابن سماعة عنه انه سئل عمن له مال
الحج به امر بتزوج فقال الحج به فذلك دليل على ان الوجوب عنده على

الفور

الفور ووجه دلالته على ذلك ان في التزوج تحصين النفس الواجب على
كل حالة والاشتغال بالحج يفوته ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما
يفوت الواجب مع امكان حصوله في وقت اخر لان المال غادر رائح وعند محمد
والشافعي على التراخي لانه وظيفة العمر وكان العمر ظرفه كالوقت للصلاة
فكما انها جازت في اخر وقتها بحيث لو اخر عنه لفات كذا الحج في اخر العمر من اثم الحج وهذا الدليل
لمحمد لانه يقول يجوز تاخيره مطلقا وهو ان لا يفوته بالموت فان فوته
اثم واما الشافعي فانه يقول لا اثم بالتاخير وان مات فلم يكن عند
كل وقت الصلاة وجه الاول يعني قول ابي يوسف ان الحج يختص بوقت
خاص من كل عام وهو اشهر الحج وكل ما اختص بوقت خاص وقد فات
عن وقته لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه والا لا يكون مختصا به
وذلك مدة طويلة يستوي فيها الحياة والممات لان الموت في سنة وليد
مشتملة على الفصول الاربعة المتضادة المزاج غير نادر فيضيق احتمالا
لا تحقيقا وانما قال ذلك لبيان ما يرد عليه انه لو كان مستحقا لوجب ان يكون
بعد العام الاول قضاء وليس كذلك فان التضيق اذا كان احتياطا لا يلزم
ذلك والدليل على هذا انه صحه بقوله ولهذا كان التعجيل افضل يعني
بالاتفاق فان الاستدلال بالافضلية على الوجوب مما لا يكاد يسمع و
قوله بخلاف وقت الصلاة جواب عن قوله كالوقت في الصلاة وتمرة
الخلاف لا يظهر الا في حق الاثم خاصة واما ان الواقع في العام الثاني
اداء كما في الاول وان التطوع في العام الاول جائز فلا ينكره احد وتمام
هذا البحث موضحه اصول الفقه وانما شرطت الحرية والبلوغ لقوله
عليه السلام ايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام والفرق بين الحج
والصوم والصلاة ثم ان الحج يحتاج الى الزاد والراحلة والعبد
لا يملك من المال شيئا والصوم والصلاة لم يذكر ذلك وان حق المولى
في الحج يفوت في مدة طويلة فقدم حق العبد على حق الله تعالى بخلاف
الصوم والصلاة وقوله والعقل لبيان اشتراط العقل وقوله

وكذا صحة الجوار لبيان اشتراط الصحة لان العجز يدوم الا لازم وقوله
والاعمى اذا وجد يعني الاعمى اذا ملك الزاد والراحلة فان لم يجد قايدا
لا يلزمه الحج بنفسه في قوله وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب
وعندهما يجب وان وجد قايدا وعبر عنه المصنف بقوله من يكفيه
مؤنة سفره عند ابي حنيفة لا يجب كما لا يجب الجمعة وعن صاحبيه فيه
روايتان فرقا على احدى الروايتين بين الجمعة والحج وقالا لا وجود
القايد الى الجمعة لبدنا ربما هو غالب فيلزمه الجمعة ولا كذلك القايد
الى الحج وقوله واما المقعد فعن ابي حنيفة ظاهر الرواية عنه في الزمن
والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين ان الحج لا يجب عليهم وان ملكوا
الزاد والراحلة حتى لا يجب عليهم اداء لاحتياج عاطم لان الاصل لما لم يجب
البدل وهو رواية عنهما وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجب عليه
لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وقوله عن محمد ظاهر
قوله ولا بد من القدرة بيان لقوله اذا قدروا على الزاد والراحلة
ويعني به القدرة بطريق الملك او الايجاب بان يقدر على ما يكتري
شقي محمل بفتح الميم الاول وكسر الثاني اي جانبه لان للحمل جانبين ويكفي
للراكب احد جانبي الراحلة البصير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه
من زمل الشيء حمله يقال لها بالفارسية شتربارى وقوله قدر
النفقة ذاهبا وجايئا يعني بعد الراحلة نفقة وسطا لغير اسراف
ويعتبر لانه عليه السلام سيل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة
وان امكنه ان يكتري عقبة اي ما يتعاقبان في الركوب فريخا
بفريخ او ميزلا بميزل فلا حج عليه لعدم الراحلة او ذلك في جميع الغير
وقوله ويشترط ان يكون اي ما يقدر به على الزاد والراحلة فاضلا
عنه المكن بيان لقوله في اول البحث فاضلا وهو هناك منصوب
على الحال من الزاد والراحلة وقيد بالمسكن والخادم اشارة الى ما
ذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما اشبه

ذلك

ذلك عليه ان يبيعه ويحج به وقوله واثاث البيت يعني كالفرش
والبسط وآلات الطبخ وثيابه اي ثياب بدنه وفرسه وسلاحه لان هذه
الاشيا مشغولة بالحاجة الاصلية والمشغول بها كالمعدوم وقوله
وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره قال الله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا اضطررتم اليه وقوله وليس من شرط الوجوب على اهل
مكة ظاهر ولا بد من امن الطريق وهو ان يكون الغالب فيه السلامة
ونوسط البحر عندنا ان شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون
الامن ثم اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة انه شرط نفس الوجوب
او وجوب الاداء فمنهم من ذهب الى الاول لما مر ان الاستطاعة لا تثبت
بدونه وهو مروي عنه ومنهم من ذهب الى الثاني لانه على الصلاة
والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير وثمرة الخلاف تظهر
في وجوب الايصاء على من مات قبل الحج ولم يكن الطريق امنا فعند الاول
لا يلزمه الوصية وعند الاخرين يلزمه وقوله ويعتبر في المرأة
ان يكون لها محرم يحج بها لاختلاف المارين في امن الطريق في كونه شرط
الوجوب او شرط الاداء ثابت في محرم المرأة والمحرم من لا يجوز له منا
كحتها على التابيد بقرابة او رضا او صهارة ولا يجوز للمرأة ان تحج اذا
لم يكن معها محرم او زوج اذا كان بينها وبين مكة ثلاثة ايام فما فوقها
كانت او تجوزه وان لم يكن لها محرم او زوج اذا كان بينهما لا يجب عليها
التزوج للحج كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لاجله وقال الشافعي لها ان تحج
رفقة معها نساء ثقات لحصول الامن عن العينة بالمرافقة ولنا قوله
عليه السلام لا تحج امرأة الا ومعها محرم وكانها بدون المحرم يحاف عليها
الغيبة ويزداد بانضمام غيرها اليها فضلا عن حصول الامن وعورض
بان المهاجرة يخرج الى دار الاسلام بدونهما والحجة ليست من الاركان
الخمسة فلان يخرج للحج وهو هنا اولى واجيب بان ذلك ضرورة
الخوف على نفسها الا ترى انها اذا وصلت الى جنس من المسلمين في دار الحرب

264

حتى صارت امنة لم يكن لها بعد ذلك ان يسافروا دون المحرم فان قيل
فتر النبي عليه السلام السبيل بالزاد والراحلة ولم يذكر المحرم اجيب
بان ذلك حجة من جعله شرط الاداء ومن جعله شرط الوجوب قال
لم يذكر لان الكلام كان رجلا فان قيل لا نسلم بان العفيفة تزداد
بانضمام غيرها اليه فان البيتوتة اذا اعتدت في بيت الزوج بحيلولة
ثقة جاز ولم يكونوا انضمام امها اليها قلنا اجيب بان انضمام المرأة اليها
يعينها على ما نزاوده بشاورتها ويعلم ما عسى يجز عنه بفكرها ولما لم
يكن في المتزوج كذلك لان الاقامة مواضع امن وقدرة على دفع الفتنة
وفيه نظر لان مثلها لا بعد ثقته والكلام فيها ولان جواب السدين
فض جواب المغ والاولى ان يقال من قصاب دين وعقل فلا يؤمن ان
يخدع فيكون عليها في الافساد وبتوسط في التغلوطين والفكين فتجز هي
عن دفعها في السفر وهذا المعنى معدوم في الحضر لامكان الاستغاثة
وقوله بخلافها اذا كان منصل بقوله اذا كان بينها وبين مكة
ثلاثة ايام وهو واضح وكذا قوله وان وجد محرما ولنا ان حق
الزوج لا يظهر في حق الفرائض الا ترى انه لا يمنعها من صيام شهر
رمضان والصلوات والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها
ولهذا كان له ان يحللها من ساعة وقوله وان كان المحرم فاسقا
ظاهر واذا بلغ الصبي او اعتق العبد بعد ما احرم فضيا لم يجزهما
عن حجة الاسلام لان احرامها انعقد لاداء النفل لعدم الخطاب وشرط
الوجوب في جنسها فلا ينقلب لاداء الفرض واعترض بان الاحرام
شرط على ما يذكر كالطهارة والشرط يراعى وجوده لا وجوبه قصدا
الا ترى ان الصبي اذا توضأ ثم بلغ بالسن فصلى بتلك الطهارة جاز صلاته
فاما الحج لم يجز بذلك الاحرام والجواب ان الاحرام عندنا انما يكون
بالنية على ما سيأتي وبها يصير شارعا في افعال الحج فصار كصبي توضأ
وشرع في الصلاة وبلغ بالسن فنوى ان يكون تلك الصلاة فرضا لا ينقلب

فصل

اليها ولو وجد الصبي الاحرام قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز و
العبد لو فعل ذلك لم يجز لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية
ولهذا لو تنا ول محظورا لم يلزمه شيء واذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع
في غيره واما احرام العبد فلازم لكونه مخاطبا ولهذا لو اصاب صيدا
كان عليه الصيام لانه صار جانبا على احرامه بقتل الصيد وهو ليس
من اهل التكفير بالمال فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره والنما
طريق خروجه من ذلك الاحرام اداء الافعال فسواحد د التلبية اولم
يحدد هما هو باق على ذلك الاحرام فلا يخرجه عن حجة الاسلام
لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروطه الوجوب وما يتبعها
شرع في بيان اول ما يمكنه ببتدا فيها بافعال الحج وهي المواقيت التي
لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما والمواقيت جمع الميقات وهو الوقت
المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله هنالك الولاية
والمواقيت خمسة كما ذكر في الكتاب وقوله هكذا وقت رسول الله ﷺ
هذا المواقيت لهما ولاقيل عليه السلام كيف كان الوقت لاهل العراق
والشام ولم يكونوا مسلمين اجيب بانه صلى الله عليه وسلم علم بطريق
الوحي اما نهم فوقت لهم على ذلك وقوله وفاء ذات النافيت واضح وقوله
على قصد دخول مكة فيتد بذلك لانه لو لم يقصد ذلك ليس عليه ان يحرم
قال في النهاية اعلم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل الحرم
جميعه وهو الحرم حرم وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه او يجاوزها
بلا احرام تعظيما للبيت والاصل فيه ان كل من قصد مجاوزة ميقاتا بين لا يجوز
له الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير احرام بيانه ان
من اتى ميقاتا بنية الحج او العمرة او دخول الحاجة لا يجوز دخوله الا بالاحرام
لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الحل والحبلة لمن اراد منه
الا فاقي في دخوله بغير احرام ان يقصد بستان بني عامر او غيره من الحل فلا
يجب الاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد وقوله عندنا اشارة الى

265

خلافا للشافعي فان عنده ان الاحرام يجب عند الميقات على من اراد دخول مكة للحج والعمرة فاما من اراد دخولها لقتال فليس عليه الاحرام قولا واحدا لان النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير احرام وله في الداخل للتجارة قولان ولنا قوله ﷺ لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لانه شرط للحج بدليل ان من كان داخل الميقات يحرم من دويرة اهله وتعظيمها لم يختلف بالسنة الى الحاج وغيره فيستوي التاجر والمقيم وغيرهما وما رواه الشافعي فمن خصوصياته عليه السلام كما قال في خطبته يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض وانما لم تحل لاحد من قبل ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من النهار الى يوم القيمة وقوله ومن كان داخل الميقات ظاهر والاصل انه ﷺ رخص للطائفين دخول مكة بغير احرام وكذلك قوله فان قدم الاحرام ظاهر قيل انما صغر الدويرة تعظيما للكعبة كذا قاله علي وابن مسعود يعني ان احرامها ان يحرم من دويرة اهله وروي عن ابن عباس مثله وقيل احرامها ان يفرد لكل منهما سفرا كما قال محمد بحجة كوفية افضل ولا افضل التقدم عليها لان الاتمام مفسره والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وقال الشافعي الاحرام من الميقات افضل لان الاحرام عند من الاداء وقوله وعند ابي حنيفة ظاهر وقوله ومن كان داخل الميقات فوقته اي موضع احرامه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لا الحل الذي هو خارج المواقيت لانه يجوز احرامه من دويرة اهله كما تلونا فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز ان يحرم من دويرة اهله وحيث جاز له ذلك جاز ان يحرم من اي موضع شاء من الحل لان ما وراء الميقات الى الحرم مكان واحد وقوله ومن كان بمكة ظاهر وقوله لو زار ولا تزيه اراد به قوله وامر اخا عايشة ان يعمرها من التنعيم

للفرع

لما فرغ ذكر المواقيت ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في ذلك المواقيت والاحرام لغة مصدر احرم اذا دخل في الحرم كاشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة فان من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم والذكاة واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل وكانه يدفع ما يتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجب لان الوقوف غير مقامه فقال لا لانه للتنظيف حتى تؤمر به الحايض وان لم يقع فرضا روي ان ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان اسماء نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم ان الاغتسال الواجب لا يتادى مع وجود الحيض وكان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة والعيدين لكن الغسل افضل لان معنى النظافة فيه اتم ولانه عليه السلام اختاره اي اثر على الوضوء وضعف تركية لا يخفى على المتامل وليس ثوبين جديدين او غسلين ازار ورداء وذكر الجديد نفي لقول من يقول بكراهة الجديد عند الاحرام والازار من الحقوي الى الحضر والرداء من الكتف لانه صلى الله عليه وسلم ايتزر وارتدى اي ليس الازار والرداء ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر وينفي كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك كره ولا شيء عليه وقوله ولانه ممنوع ظاهر وقوله لانه اقرب الى الطهارة لانه لم يصبه النجاسة ظاهرا ومس طيبا او وجد اي طيب كان في ظاهر الرواية وروى الحسن عن محمد انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام كالمسك والغالية قال كنت لا ارى فاشا بذلك حتى رايت قوما اخضرما طيبا كثيرا ورايت امرا شنيعا فكرهته وهو قول مالك والشافعي لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام قبل لانه اذا اعرق يبتقل الى موضع اخر من بدنه فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام في الموضع الثاني بخلاف ما

للاروع ٢ اغتسل لاحرامه وقوله لا بأس بالغسل افضل من قوله

وكل غسل ٢

روى انه عليه السلام راى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق
ووجه المشهور حديث عايشة رضى الله عنها قالت كنت اطيب رسول الله
صلعم لاحرامه قبل ان يحرم وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الطيب مما لا
يبقى اثره بعد الاحرام والمكروه ذلك والجواب ان من جملة حديث
عايشة رضى الله عنها ولقد رايت وبيص الطيب فى مفارق رسول الله
بعد الاحرام ولما كان ذلك معلوما من حديث عايشة اقتصر عن
ذكره ولان الممنوع عن المحرم التطيب والباقى كالمبانع له لايصالة
ببدنه ولاحكم للتبع فيكون بمنزلة العدم بخلاف الثوب المخيط
اذا لبس قبل الاحرام وبقى على ذلك بعده فانه يكون ممنوعا ويكون
كالملابس ابتداء حتى يلزمه الجزاء لانه مباين عنه فلا يكون تابعا
وعن هذا اذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان بحصده لا يحنث
واذا حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث وحديث الاعرابى
محمول على انه كان على ثوبه لا على بدنه وصلى ركعتين اذ اراد الاحرام
صلى ركعتين لما روى جابر ان النبى صلعم قال اتانى آت من ربى بالعقيق
فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل لبيك عمرة وحجا ويقرأ
فيهما ما شاء وان قرأ فى الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون
وفى الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله احد تبركا بفعله عليه السلام
فهو افضل قال يعنى محمد وقال يعنى الذى يريد به الحج اللهم انى اريد
الحج فيسره لى وتقبله منى قال فى النهاية وفى بعض النسخ لم يذكر
قال الاولى والحقه بحديث جابر اى النبى صلى الله عليه وسلم
والصحيح هو الاول لانه هو المثبت فى الكتب المتقنة عن اسانيد
وقوله لان ادها اى اداء هذه العبادة تعليل بسوال
التيسير وقوله ثم يلبى يريد منى اراد الحج عقيب صلوته اختلف
الناس فى وقت تلبية رسول الله صلعم فقال ابن عباس فى دبر صلوته
وقال ابن عمر لبى حين استوى على راحلته وروى عن سعيد بن جبير قلت

لابن عباس

لابن عباس كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلعم وما
حج الا مرة واحدة فقال التبى برسول الله صلعم فى دبر صلوته فسمع
ذلك قوم من اصحابه فحفظوا وكان القوم ثاثوته اسالا
فلما حين استوت به راحلته فسمع قوم فظنوها اول تلبية فعلموا
ذلك لبى حين علا البيداء فسمعه قوم اخرون فيظنوها اول تلبية فعلوا
ذلك والله ما اوجبها الا فى مصلاه فعلمنا بان الاتيان بقول
ابن عباس افضل لانه اكد رواياته بالعين والاتيان بقول ابن
عمر جابر وقوله وان كان مفردا بالحج ظاهر وقوله التلبية ان
يقول لبيك اللهم لبيك وهو من المصادر التى يجب حذف فعلها
لوقوعه مثنى واختلفوا فى معناه فقيل مشتق من لب الرجل
اذا اقام فمعناه كان فى لبيك اقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان
التلبية هى التكرير والتكرير وقيل مشتق من قولهم امراة لبنة
اى محبة لزوجها فمعناه محبتى اليك يا رب وقيل من قولهم دارى
تلب دارك اى تواجهها فمعناه انجاهى لك مرة واحدة بعد اخرى
والاول اشبه وقوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها هكذا رواه
ابن عمر وابن مسعود فى صفة تلبية رسول الله صلعم وقوله
ليكون ابتداء اى غير متعلق بما قبله لان اداء الفتحة صفة الاولى
قيل يراد به الحقيقة وهى المعنى القديم بالذات لا الصفة الخبرية
وتقديره التى ان الحمد والنعمة لك اى وانا موصوف بهذا القول
وقيل المراد به التعليل لانه يكون بتقدير اللام اى لبيك لان الحمد
وفيه بعد وقيل مراده انه صفة التلبية اى التى تلبية هى ان الحمد لك
وعلى هذا قيل من كسر الهمزة فقد عمم ومن فتحها فقد خصص وقوله
وهو ذكر التلبية اجابة لدعوة الخليل على ما هو المعروف فى القصة
وهى ما روى ان الخليل عليه السلام لما فرغ من بناء البيت امر بان
يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس فقال الا ان الله امرنا ببناء بيت له

267

وتدبني الافجوه فبلغ الله صوته الناس في اصلاب اباءهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك على حسب جوابهم يحجون ويؤيد هذا قوله تعالى واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا فالتلبية اجابة لدعا الخليل ولا فرق في ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والعربي والفارسي اما على قول ابي حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك في تكبيرة الافتتاح وفرق محمد بينهما بان غير الذكر هيهنا وهو تقليد الهدى قام مقامه فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلاة والتلبية ولكن العربية افضل وقوله فلا ينقض عنه قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشرع في الصلوة فمن قال يصير به شارعا في الصلاة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وقوله ولو زاد فيها جاز ظاهر وقوله زادوا على الماثور قال عبد الله بن مسعود احفظ الناس لمناسك طالبهم العهد لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد عهد رسول الله ﷺ وزادوا في رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الخلق لبيك لبيك والرغبا اليك لبيك من عبيدك ومن لا اليك وقوله لان المقصود الثناء ظاهر والجواب عن التشهد والاذان ان التشهد في تعليمه زيادة التاكيد قال ابن مسعود كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فالزيادة تخل به بخلاف التلبية فانها الثناء من غير تاكيد في تعليم نظمه فلا يخل بها الزيادة والاذان الاعلام وقد صار ممروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها وليس في المسئلة كثير خلاف فانه جعل المنقول افضل في رواية قال في شرح الوجيز لا يستحب الزيادة على تلبية رسول الله ﷺ بل يكون مكروها ونحن لا ننكر

هذا كذا

هذا كذا في الاسرار وقوله واذا لبى فقد احرم من اراد الاحرام اذا نوى وليي فقد احرم ولا يصير شارعا الا بمجرد النية ولا يجرد التلبية اما الاول فلان العبادة لا يبتدأ الا بالنية الا ان الفرق لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج والثاني فلانه عقد على الاداء اي على عبادة يشتمل على اركان مخصوصة وكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تلبية او غيرها عربيا او غيره في المشهور كما ذكرنا او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى فانه يقوم مقامه في حصول المقصود وهو اظهار الاجابة للدعوة وقال الشافعي في احد قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك يحصل الشروع وتجرد النية فيه كالصوم والجواب انا لا نسلم انه في الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال والكف ضمني لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا وقوله ويبقى ما نهي الله عنه ظاهر وقوله فهذا نهي بصيغة النفي انما قال ليكلا يلزم الخلف في كلام الشارع لوجوده من بعض الوجوه قال بحضرة النساء لان ذكر الجماع في غير حضرتهن ليس من اللوث روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه اشد في احرامه ومن ليس بناهيا ان يصد في الطير لتلك لمسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما كان بحضرة النساء ومعنى قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم لا تقتلوا الصيد وانتم محرمون وقوله بشير اليه الاشارة تقتضي الحفرة والدلالة مقتضى الغيبة وقوله ولانه اي من المذكور من الاشارة والدلالة والاعانة ازالة الامن عن الصيد لانه امن يتوحشه وبعده عن الاعين وهو حرام وقوله ولا بأس فيه ظاهر وقوله قاله في محرم نوفي هو الاعرابي الذي وقصت به ناقته في الحاء فيه جزدان وهو محرم فمات والوقص كسر العنق والاخاقيق

شقوق في الارض والجذر ان جمع جرد وهو ضرب من الشار فان قيل يتمسك اصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلافه فهذا الحديث في محرم يموت في احرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه ووجهه بالكفن عندنا خلافا للشافعي وهو يتمسك هناك بهذا الحديث اجيب بان الحديث فيه دلالة على ان الاحرام تاثيرا في ترك تغطية الرأس والوجه فانه عليه السلام علل الترك بانه نعت ملبيا والحجة لنا في تغطيته رأس المحرم ووجهه اذا مات ما روى عطاء ان النبي صلعم سئل عن محرم مات فقال اغسلوه وكفنوه في ثوبيه ولا تخمروا رأسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود ولقائل ان يقول لو كان للاحرام تاثير في تغطية الرأس والوجه لما امر بتخمرهما قوله ولان المرأة لا تغطي وجهها ظاهر وقوله وفائدة ما روى يعني احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها الفرق في تغطية الرأس يعني الفرق بين احرامي الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس ولا يجوز للرجل ذلك لان تغطي الرجل وجهه في الاحرام وقوله ولا يمس طيبا الطيب ماله رائحة طيبة لقوله عليه السلام الحاج الشعث النفل والشعث بالكسر نعت وبفتحهما مصدر وهو انتشار الشعر وغبره لغلة التعهد والنفل من النفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة وكذا الابر عن لمارونيا يعني الحاج الشعث النفل وقوله ولا يحلق رأسه المحرم شعره مطلقا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الاية وهو بعبارته ينتهي عن حلق الرأس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان شعر الرأس اسخى الامن عن الازالة لكونه نامنا فلم يحمل الارتفاق بازالته وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة وقوله ولا يقص لحيته ظاهر وقوله قضاء التفث يعني ازالة الوسخ والرأس مسبح اسفر وقيل ثبت طيب الرائحة وفي القانون الورس نحو احمر فاني يشبه سحق الزعفران وهو مجلوب

من اليمن وقوله لا ينقص اي لا يوجد منه رائحة الورس والزعفران والعصفر وعن مجاهد ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رائحة الطيب والثاني مختار المصنف لانه قال لان المنع للطيب لا للون واعترض على المروي عن القدوري وهو ينقص على بنا الفاعل لانهم يقولون نقصت الثوب او بعضه نقصا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب ليس بناقص وانكر هذه الرواية وقيل يلهى على بنا المفعول ولئن كانت كان اسنادا مجازيا وقال الشافعي لا باس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران ليلحق به وقلنا حديث الورس دليل في العصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب الرائحة وهو مذهب عايشه رضي الله عنها وقوله ولا باس ان يغتسل ظاهر والهميان معروف وهو ما يوضع فيه الدراهم والدنانير وسيات عايشه رضي الله عنها اهل ليس المحرم الهميان فقالت استوثق في نفقتك باشيت ولانه ليس في معنى لبس المخيط والمنهي عنه الاستمتاع بلبس المخيط ونقض بشد الازار والرداء بحبل او غيره فانه مكروه بالاجماع وليس في معنى المخيط وبما اذا عصب العصابة على راسه فانه مكروه ولو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة وليس في معنى المخيط واجيب عن الاول بان الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم راى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال القوذلك الحبل وتلك وعن الثاني في بان لزوم الصدقة انما هو باعتبار تغطية بعض الراس بالعصابة والمحرم ممنوع عن الاتيان ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة وقوله لانه نوع طيب ولانه يقبل الهوام الهوام قيل بوجود هذين المعنيين تكاملت الخيانة فوجب الدم عند ابي حنيفة اذا غسل راسه بالخطمي فان له رائحة وان لم يكن ذكية وفي قول ابي يوسف عليه صدقة

269

لانه ليس طيب بل هو كاشتان ولكنه يقبل وقوله ويكثر من التلبية عقب الصلوة وكلما علا شرفا لحرم تكبر التلبية في خمسة اوقات على ما ذكر في الكتاب ظاهر وقوله ويرفع صوته بالتلبية المستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء الا اذا تعلق باعلامه مقصود كالاذان والخطبة وغيرها والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام الدين وكان رفع الصوت بها مستحبا وقوله واذا دخل مكة واضح وقوله ان يترك بالمنقول منها اى من الادعية نحن ومن المنقول هو انه اذا وقع بصره على البيت يقول اللهم زد بيتك تشريفا وتكريما ومهابة بسم الله الله اكبر وعظما ان الشيخ كان يقول اذا رأى البيت اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وقوله ثم ابتداء الحج ظاهر وقوله واستلمه يقال استلم الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفته عليه وروى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقف على الحجر الاسود ووقف فقال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فبلغ مقالته عليا اما ان الحجر ينفع فقال له منفعته باحيين رسول الله ثم فقال سمعت رسول الله صلعم يقول ان الله تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى اودع اقرارهم الحجر فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وقوله انك رجل ابداء قوى والعرجون اهل الكبائة وقوله واستلم الركن يعني الحجر الاسود والركن اليماني وانما جمعه باعتبار تكرار الاشواط وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غيرها والحجر بكر اليم

وفتح الجيم عود معوج الرأس كالصوليجان وقوله وان لم يستطع شيأ من ذلك استقبله وكبر وهلل قيل يجعل باطن كفيه الى الحدود ان السماء كما كان يفعل في اسابيع الادعية لان في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفه الى الحجر فكذا في البدل وقوله ثم اخذ عن يمينه بيان لهذا الطواف وهو من الحجر فان افتتح من غيره لم يذكر مجد في الاصل واختلف المتأخرون فقال بعضهم لا يجوز وهكذا ذكر في الدقيات ووجهه ان الامر بالطواف مجمل في حق البداءة فاتحق فعل النبي ببيانا له فيفرض البداءة به وقال اخرون يجوز لان الامر للطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب وانما قيد باليمين لانه لو اخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس وطاف كذلك سبعة اسواط يعتد بطوافه عندنا ويعيد ما دام بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد بطوافه وقوله وقد اضطبع رداءه قال في المغرب الصواب بردائه وفي الصحاح انما سمي هذا الصنيع بذلك لابد الصبعين وهو الباطن ايضا وقوله في حديث عائشة ما روى لها عائشة بذرت ان فتح الله مكة على رسول الله ان يصلي في البيت ركعتين فاخذ رسول الله بيدها وادخلها الحطيم وقال صلي هذا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالكفر لهدمت البيت ولالزقته بالارض ولجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولبلغت به اساس ابراهيم عليه السلام كذا في الكشاف وقوله ثم دخل البيت من الباب فصلى ركعتين في قبلة البيت وقوله ثم خرج فاتى زمزم فشرب منها وصب على رأسه وقوله ثم عاد الى الحجر فاستلمه وقوله ثم خرج من الباب الى الصفا ظاهر

عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلا بد من دخوله في الطواف
وباقي كلامه واضح وقوله ويرمي في الثلث الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما
لا رمل في الطواف وانما فعله رسول الله ﷺ في عمرة القضاء وهو انه عليه السلام
لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية منعه المشركون عن البيت فصالحهم
على ان ينصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيقيم
ويخرج فلما قدم في العام الثاني خلوا له البيت ثلاثة ايام وصعد
الجبل وطاف رسول الله ﷺ مع اصحابه فسمع بعض المشركين يقول
لبعض اصابتهم حمى يثرب فاضطبع رسول الله ﷺ فرمل وقال لاصحابه
ارأى من نفسه قوة فاذن كان ذلك لاظهار الجلادة يوم شوهد
انعدة ذلك المعنى الان فلا معنى للرمل قلنا ماذكره ابن عباس رضي الله عنهما
هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب ويقي يجوز وله روى جابر
وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي ﷺ طاف يوم النحر في حجة الوداع
فرمل في الثلث الاول ولم يبق للمشركون بمكة عام حجة الوداع و
قوله ويمشي في الباقي على هينته اي على السكينة والوقار فعله من
الهون والرمل من الحجر الى الحجر اي من الحجر الاسود الى الحجر الاسود فان
زحمة الناس في الرمل قام يعني وقف ولا يطوف بدون الرمل في تلك
الثلث وقوله ويستلم الركن اليماني واليمن خلافا الشام لانها
بلاد على يمين الكعبة والنسء يمشي بتشديد الواو وبمانى بالتخفيف على
تعويض الالف من احدى باءي السنة وقوله حسن يعني مستحب وقوله
ثم يأتي المقام اي مقام ابراهيم عليه السلام وهو الحجر الذي فيه اثر
قدميه وهي واجبة اي الصلاة عند المقام واجبة عندنا وقال الشافعي
سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف
لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب واعترض بوجهين احدهما
ان هذا الحديث لا اصل له في كتب الحديث والثاني ان حديث الاعرابي
وهو انه عليه السلام حين علم الاعرابي الصلوة الخمس هل علي غيرهن قال

الا ان

لا الا ان يتطوع معارضه وهو اقوى منه فكيف يفيد الوجوب
واجيب عن الاول بان الراوي اذا كان عدلا فذلك لا يوجب
القدح فيه وعن الثاني بان حديث الاعرابي منسوخ الظاهر
فانا اجمعنا على ان الصلوة الجنازة وصلوة العيدين واجبة
وليس في هذا الحديث بيانها ويحتمل ان يكون حديث الاعرابي
قبل هذا الحديث وقوله وهذا الطواف طواف القدوم هذا
الطواف له اربعة اسام طواف القدوم وطواف التحية وطواف
اللقاء وطواف اول العهد وقوله وهو سنة ظاهر وقوله و
فيما رواه سماه تحية جواب عن استدلال مالك بالحديث وهذا
لان التحية في اللغة اسم لاكرام يبتدى به الانسان على سبيل
التبرع فلا يدل على الوجوب وان كان على صيغة الامر كما في
قوله اكرموا الشهود فان قيل قوله تعالى فحيوا باحسن منها
وارد بلفظ التحية ورد السلام واجب اجيب بان المامور به
الاحسن وهو ليس بواجب سلمناه ولكن ذكر لفظ التحية
وقع بطريق المشاكلة وقوله وليس على اهل مكة ظاهر وقوله
ثم يخرج الى الصفا ظاهر وقال في المختصر تاخير السعي بين الصفا والمروة
الى طواف الزيادة اولى لكونه واجبا فجعله تابعا للفرض اولى لكن
العلماء رخصوا في اتيان السعي عقيب طواف القدوم لان يوم النحر
الذي هو طواف الزيادة يوم شغل من الرمي ورمي الجمار ونحو ذلك
فكان في جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم تخفيفا على الناس
وقوله ثم يخط ان يمشي نحو المروة ويمشي على هينته اي على السكينة
والوقار فاذا بلغ بطن الوادي سعى بين الميلين روى جابر رضي الله عنه
لما صعد النبي ﷺ الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده
ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمس وعشرين اية

271

من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انصبت قدماه في بطن
الوادي سعى حتى اذا زالت ساقاه وهو يقول رب اغفر وارحم
وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم وكقوله ويفعل كما فعل على
الصفا اي من التكبير والتهليل والصلوات على النبي صلعم والدعا للحاجة
وقوله هذا شوط يطوف سبعة اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة
فيه اشارة الى ما في قول الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من
الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطا والاصح
ما ذكر في الكتاب لان رواه نسك رسول الله صلعم اتفقوا على ان طاف
بينهما سبعة اشواط على ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا
كذا في المبسوط فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان هذا
الطواف هو المنتهي دون السعي اجاب بان الطواف قد دار ان لا يتأتى
الا بحركة دوريه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة واما
السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على
بدئه وقوله لما روينا اشارة الى قوله وسعى في بطن الوادي وقوله
انما يبدأ بالصفا ظاهر ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن
عندنا وقال الشافعي انه ركن لقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم
السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ووجه الاستدلال
ما ذكرنا ان مثله يستعمل للاباحة كما في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما
عرضتم به من خطبة النساء وما استعمل للاباحة ينفي الركنية والايجاب
الا انا عدلنا عنه اي عن ظاهر الاية في الايجاب اي تركنا العمل بظاهره في
نفي الايجاب ولم يذكر ما اوجب العدول واختلف فيه الشارحون
فمنهم من قال عملا بما رواه لانه خبر واحد يوجب الايجاب ومنهم من قال
باول الاية وهو قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر
جمع شعيرة وهي العلامة وذلك يكون فرضا فاول الاية تدل على
الفرضية واخرها على الاباحة فعملنا بهما وقلنا بالوجوب لانه

ليس بفرض عملا وكان فيه نوعا من كل واحد من الفرض والاستحباب وقيل
بالاجماع ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وما رويتم ليس كذلك
وقوله ثم معنى ما ذكرنا وقيل في الحديث وقيل في قوله كما في قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت نظرا لان الوصية للوالدين والاقربين
بين كانت فرضا ثم يستحب وكان كتب ذلك على الفرضية والجواب
ان ذلك والجواب ان ذلك ليس بمجموع عليه بل قال بعضهم ليست
بمنسوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث والمانع بكينونة ذلك
فان قيل ما بال المصنف اعرض عن الاستدلال بحديثه فانه لكونه مجبرا
واحدا دل على الوجوب من الركنية فالجواب انه انما اعرض عنه لان رواية
عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قال النسائي ويحيى بن معين والدارقطني وقال احمد احاديثه منكرة وقوله ثم يقوم بمكة حراما اي محرما
لانه محرما بالحج الشروع فيه وكل من كان كذلك لا يتحلل قبل الاتيان
بافعاله وهذا لاثبات بها وقوله والصلوة خير موضوع فكذا الطواف
قبل ان لا طواف التطوع افضل للغرباء وصلوة المتطوع افضل لاهل مكة
لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا يفوتهم الصلوة واهل مكة لا يفوتهم
الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل وقوله والتنفل بالسعي غير
مشروع لانه بالنص مرة فالتكرار لا يكون الا بالقياس على الطواف
ولا مجال له فيه وقوله فاذا كان قبل يوم التروية بيوم وهو يوم
السابع من ذي الحجة خطب الامام يعني خطبة واحدة من غير ان
يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر وكذلك في الخطبة الثالثة
التي تخطب بمنى وانما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهو
قبل صلاة الظهر وقوله فالحاصل ان في الحج ثلاث خطب ظاهر
وقوله فاذا صلى الفجر يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة
قيل انما سمي بذلك لان ابراهيم عليه السلام راى ليلة التروية
كان قائلا يقول له ان الله يامرك ان تذبح ابنك هذا فلما اصبح

272

يرى ان يتفكر فى ذلك من الصباح الى الرواح من الله هذا الحكم ام من الشيطان فمن ثم سمى يوم التروية فلما اسحر راى مثل ذلك فعرف انه من الله تعالى فمن ثم سمى يوم عرفة ثم راى مثله فى الليلة الثالثة فهم بنحره فسمى اليوم النحر وقيل انما سمى يوم التروية بذلك لان الناس يتروون بالماء من العطش فى هذا اليوم ويحملون الماء لروايا الى عرفة ومنى وانما سمى يوم عرفة لان جبريل عليه السلام علم ابراهيم عليه السلام المناسك كلها فقال اعرفت فى اى موضع تطوف وفى اى موضع تسعى وفى اى موضع تقف وفى اى موضع تنحر وترمى فقال عرفت فسمى يوم عرفة وسمى يوم الاضحى لان الناس يضحون فيه بتقربهم وقوله ثم يتوجه الى عرفات اى يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة الى عرفات فيقيم بها لما روينا انه عليه السلام راح الى عرفات وهذا بيان الاولوية اما الوقوف قبله اى قبل طلوع الشمس وهذا اضمار قبل الذكر وكان من حق الكلام ان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يستبين قوله وهذا اى التوجه بعد طلوع الشمس وقوله اما الوقوف قبله على ما ذكر بعض الشارحين ترك هذا العبد سهو من الكاتب وقوله لانه الضمير للشان لا يتعلق بهذا المقام يعنى منى حكم من المناسك فيجوز الذهاب قبل طلوع الشمس الى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الاعظم لا يقال لم لا يجوز ان يكون المكث نفسه الى طلوع الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة لان ذلك انما ثبت بدليل قطعى منقول ولم يوجد ويتزلها اى بعرفة مع الناس لان الانتهاء اى لا تفرا بخير وقوله وقيل مراده يعنى من قوله مع الناس ان لا ينزل عن الطريق وقوله واذا عرف الشمس يعنى فى عرفات فصلى الامام بالناس الظهر والعصر فندى فيخطب خطبة يعنى قبل الصلاة ولفظ يبتدى يشير الى ذلك وقوله هكذا فعله رسول الله ﷺ روى جابر رضى الله عنه ان النبى ﷺ لما زالت الشمس امر بالعصباء فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادى

فخطب الناس ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر وقوله ولما مر وينا اشارة الى قوله هكذا فعله رسول الله ﷺ فى ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما فى الجمعة وعن ابى يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط فاذا افرغ المؤذن خرج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر كما فى سائر الايام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة قال بعض الشارحين وهذا اصح عندى وان كان على ظاهر خلاف الرواية لما صح من حديث جابر رضى الله عنه قال المصنف والصحيح ما ذكرنا يعنى ظاهر الرواية لان النبى ﷺ لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ووجه الصحة ان رواية جابر تقتضى الاذان بعد الخطبة وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا فصرنا اليها بعدها من الجمعة وهو القياس على الجمعة ويقيم المؤذنون بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع فى الصلاة فاشبه الجمعة

ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر اى يصلى الامام بالقوم الظهر والعصر فى وقت الظهر باذان واقامتين واما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواية بالجمع بينهما واما كونه باذان واقامتين فبما روى جابر رضى الله عنه انه صلى ﷺ صلاتهما باذان واقامتين وبيانه ما ذكر فى الكتاب ولا يتطوع بين الصلاتين يعنى لا الامام ولا القوم وقوله خلافا لما يروى عن محمد رحمه الله فانه يقول لا يعيد الاذان لان الوقت فرجمعهما فيكتفى بالاذان كما فى العشاء مع الوتر ووجه الظاهر ما ذكر ان الاشتغال بالتطوع او بعمل اخر يقطع قوله الاذان الاول وقطع فور الاذان الاول يوجب اعادته للعصر لان الاذان للاعلام وكل صلوة اصل بنفسها الا انه اذا جمع بينهما استغنيا عن الاعلام واذا قطع عاد حكمه الاصل وقوله فاذا صلى بغير خطبة ظاهر وقوله ومن صلى الظهر فى رحله اى فى منزله وحد صلى العصر فى وقتها عند ابى حنيفة وقالا المنفرد وغيره شيان فى الجمع

273

بينهما ومبنى الاختلاف على ان تقديم العصر على وقته لاجل محافظة
الجماعة او لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما للثاني لهما ان جواز
الجمع للجماعة الى امتداد الوقوف دليل انه لا جمع على من ليس عليه الوقوف
وان الحاج يحتاج الى الدعاء في وقت الوقوف فشرع الجمع ليلا يشتغل عن
الدعاء والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء فيستويان في جواز
الجمع ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص قال
الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقال ان
الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا
يجوز تركه الا بدليل قطعي وذلك فيما ورد عن النبي عليه السلام والخلفاء
الراشدين مع وفور الصحابة رضي الله عنهم من الجمع بالجماعة مع الامام
فلا يجوز به وقوله والتقديم لصيانة الجماعة جواب عن قولهما
ونقرر لانسلم ان جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف بل لصيانة
الجماعة لانه تعين عليهم الاجتماع لصلوة العصر بعد ما تفرقوا لان الموقف
موضع واسع وطول وعرض فلا يمكنهم اقامة الجماعة الا بالاجتماع
وانه يتعذر بين في العادة فجعل العصر ليلا يفوتهم فضيلة الصلوة
بالجماعة لحق الوقوف لان الجماعة تفوت لا الى خلف وحق الوقوف يتادى
قبل وبعد وبعده اذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لان الوقوف
لا ينقطع بالانتقال بالصلاة كما لا ينقطع بالاكل والشرب والنوم على
ذلك وفي كلامه نسامح لانه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود
من الوقوف بصيانة الجماعة صح حيث قال وهذا قدم العصر على وقته
وههنا جعل علة صيانة الجماعة فان كان المقصود من الوقوف صيانة
الجماعة صح الكلام لكن ليس كذلك لان المقصود منه اذا اعظم ركني
الحج وان كان غير ذلك بنا فض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد
وذلك غير جايز ويمكن ان يجاب عنه بان المقصود من الوقوف شيان
احدهما عاجل والثاني اجل والاول هو امتداد الممكن لاجل الدعا

لمصالح دينه ودنياه والثاني اداء الركن وصيانة الجماعة فجوز
ان يكون تقديم العصر معللا لتحصيل مقصود الوقوف من
حيث المقصود الاول ولصيانة الجماعة من حيث الثاني واذا
اختلف الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين والحاصل
انهم اتفقوا على ان المقصود فيه للمكلف هو الامتداد في الممكن
لاجل الدعاء ولكنهم اختلفوا في وجود غيره فقال الامام ليس غيره وفيه
المشي والجمع سواء وقال ليلة غيره وهو ماله من صيانة الجماعة
وليس المنفرد فيه كالجماعة ثم عند ابي حنيفة الامام شرط في
الصلاتين جميعا وقال زفر في العصر خاصة لانه هو المفوت
عنده وفيه فاشترط الامام للتغير ولابي حنيفة ان التقديم على
خلاف القياس عرف بشرعه فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر
مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج وكل ما كان
شرعة على خلاف القياس بالنص يقتصر على مورده وعلى هذا
الخلاف الاحرام بالحج قال ابو حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا
وقال زفر هو شرط في صلاة العصر وعرفة ظهر في حلال يكفي جمل
الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصل العصر معه او احرم بالعصر
صلى الظهر ثم احرم فصلى العصر مع الامام لم يجزه العصر الا في
وقتها عند ابي حنيفة وعند زفر يجوز ثم لا بد من الاحرام
بالحج قبل الزوال في رواية لان الاحرام شرط جواز الجمع وشرط
الشيء يسبقه وجواز الجمع يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا او
المقدم على احد المتسارتين متقدم على الاخر وفي رواية انوى
يكفي بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة وقوله
ثم يتوجه الامام الى الموقف اي بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه
الامام الى الموقف فيقف بقرب الجبل لان النبي عليه السلام راتع الى
الموقف عقيب الصلاة قوله والجبل يسمى جبل الرحمة ظاهر

274

وقوله بطن عرنة وادبخداء عرفات قبل رأى النجدة وقيل الشيطان
هذا نظير النهى عن الصلاة فى الساعات الثلث والمزدلفة انما سميت
بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الاخرين اى جمعنا
هو قيل من الازلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة
للمتقين اى قربت وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة
من عرفات وواد محسر بكسر السين وتشديد ها بين منى وعرفات وقوله
كالمستطعم المسكين فى تقديم الصفة على مدة وهى المبالغة بتحقيق المد
فان الشبه حينئذ انما يحصل بحالة الاستطعام وهى حالة الاحتياج
وقوله وان ورد الاثار ببعض الدعوات عن على رضى الله عنه انه عليه
السلام قال ان اكثر دعائى ودعا الانبياء من قبلى عشية عرفة لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو حى لا يموت بيده
الخير وهو على كل شئ قدير اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى سمعى نورا
وفى بصرى نورا اللهم اشرح صدرى ويسر لى امرى واعوذ بك من
وساوس الصدور وشتات الامر وفتنة القبر اللهم انى اعوذ بك
من شر ما يلج فى البحر وشر ما تهب به الرياح قال الا فى
الدماء والمظالم الذى وجب لبعضهم على بعض وعجزوا عن الا
تتصافوا وقيل قد استجيب اى الا فى حق الدم الذى وجب لبعضهم
على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفى حق المظالم الذى وجب
لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف وقيل قد استجيب له فى ذلك
ايضا فى المزدلفة وقوله ويلبى فى موقفه يعنى يستديم ذلك
الى ان يرمى اول حصاة من جمرة العقبة وقال مالك يقطعها كما
يقف بعرفة لان التلبية اجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان
كتكبيرة الافتتاح فى الصلوة ولنا ما روى ان النبى عليه السلام ردف
الفضل فاخبر الفضل انه لم يزل يلبى حتى رمى الجمرة ولان التلبية
فى الحج كالتكبير فى الصلوة فى كونه ذكرا مفعولا فى افتتاح العبادة

ويتكرر فى انتصابها وكان القياس ان يكون اخر جزء من الاحرام ورد لك
انما يكون عند الدمى وقيل كان القياس ان يكون الى اخر تكبير
الصلوة لان القياس ترك فيما بعد الدمى بالاجماع فبقى فيما رواه
على اصل القياس وقوله والناس على هيئتهم انما هو اتباع للسنة
فان رسول الله صلعم خطب يوم عرفة فقال ايها الناس ان اهل الجا
هلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا
اتممت بما رؤس الجبال كعمايم الرجال فى وجوههم وان هدانا ليس
كهدايهم فاذا فعلوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك عليه السلام وامر
اظهار المخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالفه ذلك وقوله ولم
يجاوز وادى عرفة اجزاه اشارة الى انه لو جاوزها قبل الامام
وقيل غروب الشمس وجب عليه الدم ولكن ان عاد الى عرفة قبل الفوت
ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وان عاد بعد
الغروب لم يسقط قال واذا اتى المزدلفة فالمستحب ان ينزل
بقرب الجبل الذى عليه الحد كما هو واضح وقوله لما بينا اشارة الى
قوله لانه يدعوا ويعلم وقوله ويصلى الامام بالناس باذان
واقامة اى فى وقت العشاء وقوله ثم يمشى الى اكل العشاء و
قوله ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع اى لجمع المزدلفة عند ابى
حنيفة لان المغرب مؤخرة عن وقتها واداء الصلوة بعد خروج
وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع فى جميع الصلوات
فلا يجب مراعاة مورد النص فالنص وان ورد فى تاخير المغرب
عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة وانما تقديم الصلوة
على وقتها مخالف للقياس من كل وجه فراعى كذلك فيه جميع
ما ورد فيه النص وانما خص ابا حنيفة بذكر لان الجماعة كانت
شرطا عنده فى الجمع بعرفات وقوله ومن صلى المغرب فى الطريق
اى فى طريق المزدلفة وحده لم يجزه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله

275

وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزيه وقد
اساء وكذلك لو صلاها بعرفات وكذلك لو صلى العشاء في الطريق
بعد دخول وقتها لابي يوسف انها اداها في وقتها ومن اداى صلاة
في وقتها لا يجب عليه اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير
من السنة فيصير مسيا بتركه ولهما ما روى انه عم فال لاسامة
بن زيد حين افاض من عرفة وما الى الشعب ليقضي حاجته فتوضا
وقال له اسامة يا رسول الله اتصلي الصلوة امامك يعني وقت
الصلوة امامك لان الصلوة فعل المصلي فلا يتصور ان يكون
امامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلوة وفسر بعضهم بان معناه مكان الصلاة امامك
وهو من لغة فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل وهذا
اى قوله النبي عم اشارة الى ان التاخير واجب لانه لو لم يكن كذلك
كان معناه القضاء بعد خروج الوقت ويفويت الصلوة عن وقتها
لا يجوز لغيره فضلا عنه عليه السلام فيجب النظر في سنة فاما ان
يكون اتصال السير او امكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة
لا سبيل الى الاول لان ميله عليه السلام الى الشعب وقضاء حاجته
باباه فتعين فيهما كان ممكنا لا يصار اليه غيرنا والامكان ما لم يطلع
الفجر فيجب الاعادة ما لم يطلع واما اذا طلع فقد فات الامكان
فسقط الاعادة واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز
ان يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واجاب شيخ شيخي العلامة بانه من المشاهير تلقته الائمة بالقبول
في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يزاد به على كتاب واقول قوله
تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ونحوها ليس فيه
دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالة لنا على ان الصلوة او
فائتا وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل او بغيره من الاحاد او بفعاله

ثانيا

عليه السلام

عليه السلام ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد
ثم يعمل بفعاله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز
ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته وشكل عن ابي يوسف
بان صلاة المغرب التي صلاها في الطريق اما ان وقعت صحيحة او لا
فان كان الاول لا يجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني
وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت
واجيب بان الفساد موقوف يظهر اثره في ثاني الحال كما مر في مسالة
الترتيب قال واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس
اذا طلع الفجر يوم النحر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس والقلس
ظلمة اخر الليل وفي بعض الشروح نافلا عن الديوان اخر ظلمة الليل
وهو اوفق لما نحن فيه على ما سيظهر قوله لرواية ابن مسعود رضي الله عنه
قال ما رايت لرسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الا وقتها الا لقائل ان يقول
الدليل المنقول والمنقول الذين ذكرهما المصنف غير مطابقين
للمدلول اما المنقول فانه يدل على انه عليه السلام صلاها بغلس
والمدلول قوله واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس
واما المفصول فلا تقرير في التغليس دفع حاجة الوقوف يجوز
التقديم كتقديم العصر بعرفة وتقديم العصر كان على وقته فيكون
ههنا كذلك تحقيقا للتشبيه وهو خلاف المط والجواب عن
الاول ان الراوي عن ابن مسعود وهو عبد الرحمن بن يزيد وقد
روى البخاري عنه في صحيحه قال خرجت مع عبد الله الى مكة
ثم قدمنا جمعا فصلى الصلاتين ثم صلى الفجر حين طلع الفجر هذا
يدل على المراد بقوله فيه وقتها المستحب لان الظاهر ان الراوي
لا يعمل على خلاف ما روى ويؤيده حديث جابر في الصحيح فصلى الفجر
حين تبين الصبح وعن الثاني بان معناه لما جاز بتعجيل العصر
على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فلان يجوز التغليس بالفجر

276

وفي وقتها اول وقوله وقف ووقف معه الناس ظاهر وقوله حتى
الدماء والطعام بالدفع حتى يدخل في المستحبات بان يرضي الخصوم
ظاهر في مشوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم قوله
وقال الشافعي انه ركن قال في النهاية ويشبه هذا القول اليه سهو
وقع من الكاتب لما انه ذكر في كتبهم ان الوقوف بالمزدلفة سنة وذكر
في المبسوط اللبث بن سعد مكان الشافعي وذكر في اسرار علقمة مكان
الشافعي وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي ويجوز
ان يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل بقوله تعالى
واذكروا الله ومثله ثبت الذاكرية لان الله تعالى امر بالذكر عند
المشعر الحرام ولا يمكنه ذلك فيه الا بعد حضوره والوقوف فيه وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكنا ما روى انه صلى الله عليه وسلم
قدم ضعفه اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان ما هو
ركن لا يجوز تركه لعذر وقوله والمذكور فيما يلي الذكر جواب
عن استدلاله بالاية وتقريره ان المامور به في الاية وهو الذكر
ليس بركن بالاجماع فكذا ما كان وسيلة اليه وهو الحضور
والوقوف وقوله لما روينا يعني به قوله انه عم قدم ضعفه
اهله بالليل فعلم بهذا الحديث ان المراد من تعليق تمام الحج في
قوله عم من وقف معنا هذا الموقف الى اخره من حيث الكمال
وهو الاتيان بالواجب لا من حيث الجواز وقوله لما روينا من
قبل يعني قوله عم والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي
محسر وقوله هكذا وقع في بعض نسخ المختصر اي نسخ مختصر القدوري
وهذا غلط لان النبي عم وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت
الشمس تطلع دفع الى منا واقول معنى قوله اذا اطلعت الشمس
اذا قربت الى الطلوع وفعل ذلك اعتمادا على ظهور المسئلة وقوله
فيبدي بجمرة العقبة الكلام في الدمي في اثنى عشر موضعا احدها الوقت

وهو يوم

وهو يوم النحر وثلاثة ايام بعده والثاني في موضع الدمي وهو
بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه والثالث في محل الدمي اليه
وهو ثلاثة جمرة العقبة وسجد الخيف والوسطى والرابع في كيفية
الحصاة وهي سبعة عند كل جمرة والخامس في المقدار وهو ان
يكون مثل حصى الخذف والسادس في كيفية الدمي وهو ما ذكره
في الكتاب وقيل يأخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته والسابع
في مقدار الدمي وقد ذكره في الكتاب والثامن في صفة الدمي
وهو ان يكون راكبا او ماشيا لا فرق بينهما والتاسع في موضع
وقوع الحصاة والعاشر في الموضع الذي يؤخذ منه الحجر وهما
مذكوران في الكتاب والحادي عشر فيما يرمى وهو ما كان من جنس
الارض والثاني عشر انه يرمى في اليوم الاول جمرة العقبة لا غير
وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها وكلامه في الكتاب واضح وقوله
فنشاء به ولا يترك بيانه في حديث سعيد بن جبير قال قلت
لابن عباس ما بال الحمار ترمى من وقت خليل عليه السلام ولم يضر
حصاها الناس كلا فوق فقال اما علمت ان من يقبل حجة يرفع حصاة ومن
لم يقبل حجة ترك حصاة حتى قال المجاهد رحمه الله سمعت هذا من
ابن عباس جعلت على حصاتي علامة ثم توسطت الجمرة فرمت من كل
جانب ولم احد بتلك العلامة شبا من الحصاة وقوله ويجوز الرمي
بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا اعترض عليه بالفيروزج والياقوت
فانهما من اجزاء الارض جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما
حتى لم يقع متعبدا بهما في الرمي واجيب بان الجواز بشروط كالاشهاد
ترمية وذلك لا يحصل برميهما وقال الشافعي لا يجوز الرمي الا بما
للحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقلنا لسنا الاثر غير
معقول ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين
كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل عليه السلام ولم يكن في الحجر له

بعينه مقصودة انما مقصوده فعل الرمي امادة الكسن او لطرد الشيطان
على حسب اختلاف الرواة فقلنا باى شئ حصل فعل الرمي اجزاه وكابرد
الذهب والفضة ولاجواهر لانه يسمى نثارا لا رميا قال ثم ينبغي ان
احب لم يحلق او يقصر كلامه واضح وقوله ظاهر بالترحم عليهما اى كور
الترحم على المحلقين روى نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهم ان
رسول الله ﷺ قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين فقال
والمقصرين وفي رواية اخرى كور عليه السلام ثم قال في الرابع والمقصرين
وذلك دليل على ان الحلق افضل وقوله وقدار الا يمكنه قيل هذا التقدير
مروي عن ابن عمر رضى الله عنهما ولم يعلم فيه خلاف ومن لا شعر له امر
الموسى على رأسه لانه ان عجز عن الحلق والتقصير يجز عن التشبه
واختلفوا في كونه واجبا او مستحبا وقوله لانه من دواعي الجماع
يقتضي ان المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى والجامع بينهما
لا يحل حتى يطوف كالمقبلة والمتشهوة ولنا ما روت عايشة رضى الله عنها
اذا حلق الحاج حل له كل شئ الا النساء وقالت طيبت رسول الله عند
لاحرامه ولاحله قبل ان يطوف بالبيت وهذا لا شك في تقديمه
على القياس ولا يحل الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي رح
قال الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق لانه لا يفسد الاحرام بحال
ولنا انه قضاء الشهوة بالنساء فيفوت الى تمام الاحلال بالطواف
وهذا لان دواعي الجماع ملحقة به في المحظورات كما في الاعتكاف وقيل
للحلق وقوله فوات الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا يعني اذا رمى
جمرة العقبة لا يتحلل عندنا حتى يحلق وقال الشافعي يتحلل ويحل له
كل شئ الا النساء هو يقول انه بفوات يوم النحر كل ما هو كذلك
هو محل الكل للحلق ولنا ان ما يكون محلا لا يكون جناية في غير اوانه
كالحلق والرمي ليس بجناية في غير اوانه ونوقض بدم الاحصار فانه
محلل وليس بمحظور الاحرام واجيب بان المراد ما كان محللا في الاصل

ودم الاحصار ليس كذلك وانما صير اليه لضرورة المنع وقوله
بخلاف الطواف جواب عما يقال الطواف محلل في حق النساء وليس
بمحظور الاحرام وانما هو كذلك وتقريره ان التحلل لم يكن بالطواف
بل بالحلق السابق وقوله ثم ليأتي مكة من يومه يعني اول ايام النحر
وقوله ووقته ايام النحر اى ووقت طواف الزيارة وقوله وكان
وقتها واحدا اى وقت الاضحية ووقت طواف الزيادة الا ان الاضحية
لم يشرع بعد ايام النحر والطواف مشروع بعد ذلك الا انه يكره تأخيره
عن هذه الايام على ما يجي وقوله واول وقته ظاهر وقوله والترتيل
ما شرع الامر في طواف بعد السعي لان النبي عليه السلام انما رمل في طواف
العمرة وهو طواف بعده سعي وقوله لما بينا اشارة الى قوله عليه
السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر الوجوب وانما
لم يقل انما روينا لانه ذكر فيه وجه التمسك بالوجوب وكان قوله
بينا اشمل واعم من قوله روينا وقوله ولكن بالحلق السابق محال
فكيف يعلل النساء محرمة وتقريره ان عماله باخر في حق النساء
ليقطع الطواف الذي هو ركن في الاحرام لئلا يقع التهاون في
امره وقوله وهذا الطواف اى طواف الزيادة هو المفروض في
الحج وقوله ثم يعود الى منى وصلى الظهر بمنى وقوله لانه نوع علم
الرمي ظاهر وقوله ويقف عند الجمرتين يعني الجمرة الاولى والوسطى
في المقام الذي يقف فيه النساء وهو على الوادي وقوله عليه السلام
لا ترفع الايدي حديث مشهور والمواطن هي عند افتتاح الصلاة
والقنوت في الوتر والعيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة
وبعرفات وجمع وعند المقامين وعند الجمرتين وذكر الجمرتين تدل
على انه لا يقيم عند جمرة العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه
محمد في سائر الادعية لا يفعل كذلك لان الرفع هينا في السكينة والوقار
فليس في موضع ورود النص ويترك في الباقي على اصل الدليل وقوله

وقت الزوال لان الوقت يعرف بتوقيت الشرع ورد بالرمي قبل الزوال
فلا يكون ما بعده وقتا له والحجة عليه ما رويناه يعني قوله عليه السلام
ان اول نسكنا في هذا اليوم وقوله وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف
يعني به ما حكى عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في
مرضه الذي فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقال
اخطأت ثم قلت راكبا فقال اخطأت ثم قال الكل مرمى بعده وقوف فالرمي
فيه ماشيا افضل وما البد بعده وقوف فالرمي فيه راكبا افضل
فقمت من عنده فما انتصبت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته
فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روى جابر
ان النبي عليه السلام رمى الجمار كلها راكبا فانما فعله ليكون اشهر للناس
حتى يقتدوا به فيما شاهدوه منه وقوله ولو بات في غيره اي في
غير منى متعمدا لا يلزمه شيء عندنا خلافا للشافعي فانه قال ان ترك
البيتوتة فعليه مدّ وان تركها ليلتين فعليه مدّان وان ترك ثلاث
ليال فعليه دم وقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزا بترك الرمي
ولنا انه وجب ليسهل عليه الرمي في ايامه يعني ان المقصود من
البيتوتة غيرها وهو ان يسهل عليه ما يقع في الغد من التمسك وهو
الرمي فلما لم يكن مقصودة لنفسها لم يكن من افعال الحج فلم يوجب
تركها جابرا كالبيتوتة بمنى ليلة العيد وقوله ويكره ان يقدم الرجل
ثقله الى مكة النقل بفتحتين متاع المسافرين وحشمه والجحفة اسم
والمحجب اسم موضع وبسمى الابطح وهو موضع ذو طوى بين مكة ومنى
ترك به رسول الله عليه السلام قصدا هو الاصح حتى يكون سنة وقوله
هو الاصح احتراز عن قول ابن عباس رضي الله عنه النزول به ليس بسنة لكنه موضع
نزل فيه رسول الله عليه السلام اتفاقا والاصح انه سنة ونزل فيه رسول الله عليه السلام
قصدا على ما روي انه قال لاصحابه بمنى انا نازلون غدا بالخيف حيث
بنى كنانة الى اخره والخيف بسكون الياء المكان المرتفع وخيف بنى كنانة

نقلت ما ثبا

واذا كان من العذر في الجمار الثلاث بعد الزوال يعني اذا زالت الشمس
في اليوم الثالث من ايام النحر رمى الجمار الثلاث مثل رمي في اليوم الثاني
وان اراد ان يتعجل النفر اي الذهاب والخروج من منى الى مكة في اليوم
الثالث من ايام النحر فعل ذلك وان اراد ان يقيم رمى الجمار الثلاث في
اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تع فمن تعجل في يومين فلا اثم
عليه ومن تاخر فلا اثم عليه اي فمن تعجل في الثاني والثالث في ايام
النحر ومن تاخر الى اليوم الرابع فلا اثم عليه وقوله لمن اتقى يتعلق بهما
جميعا اي ذلك التخيير ونفي الاثم في الحالين لاجل الحاج المتقي ليبادخا
لحج في قليه شيء منهما فيجب ان احدهما يوتم صاحبه في الاقدام عليه وانما
خصّ المتقي لانه هو الحاج في الحقيقة عند الله وقوله وفيه خلاف الشافعي
فانه ينقطع عنده خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لان المفروض
عليه الخيار في اليوم وهو يبتدا الى غروب الشمس وقلنا الليل ليس بوقت
لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر ثابتا فيه كقبل الغروب من
اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فانه وقت
الرمي فلا يبقى خياره بعد ذلك وقوله اعتبار السائر الايام اراد
بالايام اليومين اعني الثاني والثالث لان رمي جمرة العقبة في يوم
النحر قبل الزوال جايز بلا خلاف فقوله بخلاف اليوم الاول والثاني
يعني الاول والثاني مما يرمى فيه الجمار الثلاث لا الاول والثاني من ايام
النحر وقوله في المشهور من الرواية احتراز عما روي الجزع الى حنيفة
انه كان من قصده لا يجوز ان يرمى الا بعد الزوال ووجه الظاهر انه
عليه السلام لم يرم فيه الا بعد الزوال وقوله ثم عند ابي حنيفة رحمه الله
حاصله ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز
مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى
الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت الجواز بلا اساءة كذا
في مبسوط شيخ الاسلام وعن ابي يوسف انه يمتد وقت الرمي في اليوم الاول

الحذف

هو المحصب وقوله ويسمى طواف الوداع بفتح الواو اسم للتوديع
كسلام وكلام واجب عندنا خلافا للشافعي فانه عندنه سنة لانه
بمنزلة طواف القدوم الا ترى ان كلا واحد منهما يأتي به الافاقي دون
المكي وما هو من واجبات الحج فالافاقي والمكي فيه سواء ولنا قوله
عليه السلام من حج هذا البيت فليكن اخر عهده الطواف وانه رخص
للنساء الحيض وذلك ايضا دليل الوجوب والا لم يكن لتخصيص
الحيض فائدة والمكي والافاقي في واجبات الحج سواء فيما اذا كانت
العلة مشتركة وههنا ليست كذلك لان علة هذا الطواف
التوديع وليس بموجود في المكي ولا في حق من هو فيما وراء الميقات
ولا في حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له ان يخرج لا يقال لو كان واجبا
للوداع لوجب على المقيم الافاقي لان ركن العمرة هو الطواف فكيف
يصير مثل ركنه تبعا له وقوله لما قدمنا يعني في موضعين من
قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين وقوله
لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا وقوله
وبأتي زمزم اي بعد تقبيل الكعبة واتيانه الملتزم والصاقه
خده بجدار الكعبة يأتي زمزم فيشرب من مائه ويصب منه على
جسده ويقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا و
شفاء من كل داء وقوله وهذا بيان تمام الحج يعني الحج الذي
اراد عليه بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه
ليوم ولدته امه كذا في المبسوط والله تعالى اعلم بالصواب

لما فرغ من ذكر افعال الحج على الترتيب واتمها الحق مسائل شتى
من افعال الحج في فصل على حدة فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى
عرفات ووقف بها على ما بينا من احكام الوقوف بعرفة سقط
طواف القدوم على ما ذكره في الكتاب وهو واضح وكذلك قوله
ومن ادرك الوقوف بعرفة ومالك ان يقول ان اول وقته بعد طلوع

الفجر

الفجر او بعد طلوع الشمس مستدلا بقوله عليه السلام الحج عرفة فمن
وقف بعرفه ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت
من طلوع الشمس وهو محجوج بما روينا انه وقف بعد الزوال
وكان مسيئا وقت الوقوف بفعله فدل على ان ابتداء الوقوف بعد الزوال
وقوله ثم اذا وقف بعد الزوال ظاهر وقال مالك لا يجزيه الا ان يقف
في اليوم وجزء من الليل وذلك بان يكون اضافته بعد الغروب
واستدل بقوله عليه السلام من ادرك عرفة بليل فقد تم حجه الحج وقلنا
هذه الرواية غير مشهورة وفيما روينا وهو قوله ومن ساعة من
ليل او نهار دليل على ان نفس الوقوف في جزء من وقته يصير به
تاركا حجه عليه وقوله او من اجتاز بعرفات على نائما او مغمى عليه
ظاهر وقوله والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن
جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة ولا خلل بها اخلال
بالحج لكونها شرطا وتقريره سلمنا ان الجهل يخل بالنية ولا نسلم
ان الاخلال بها اخلال به وانما كان كذلك ان لو كانت شرطا لكل
ركن وليس كذلك بل اذا كانت موجودة عند اهل هذه العبادة
وهو الاحرام حقيقة او دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن
اذا لم يكن ثمة صارف وانما قلنا اذا لم يكن ثمة صارف احترازا عما
اذا طاف بالبيت هاربا او طالبا غريما ولم ينو الطواف عن الحج فانه
لم يجزه وان كانت النية موجودة عند الاحرام لان قصده
المهروب او اللحوق وذلك صارف له عن النية السابقة لانها
لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تتصرف وتصارف وقوله
ومن اغمي عليه فاشبه عليه او نام صح عندهم لانه شرط بمنزله
رفقاؤه اتفقوا علما وبنا على ان الاحرام يقبل النيابة حتى لو امر
انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام صح عندهم لانه شرط فتفعل
بمنزلة الوضوء وستر العورة ولبس ثوب فاستقام النيابة بعد

280

وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت واختلفوا في عقد
الرفقة استنابة كالاذن به اولا فذهب ابو حنيفة الى انه استنابة
كالاذن به وقال ليس فاستنابة وصورة ذلك ان يحرم عن الرفقا
نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير الرفيق محرما عن
نفسه بطريق الاصالة ومحرما عنه بطريق النيابة كالاب يحرم عن
ابن صغير معه وكان المحرم حكما في احرام النيابة هو المنوب كالمنيب
وعبارة النايب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب النايب صيدا
كان عليه الجزا من قبل املاكه عن نفسه وليس عليه من جهة املاكه
عن المغني عليه شيء وفيه بحث من جهتين احدهما ان الرفيق اذا كان
محرما عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزم تداخل الاحرامين والثاني
انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس مثله لان الانسان اذا
توضا لا يكون غيره متوضاوان نوى التوضي عنه وههنا يصير غيره محرما
باحرامه والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم ان لو كان المحرم
هو النايب في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام
النيابة هو المغني عليه لا النايب على ما ذكرنا وعن الثاني ان النية بالوضوء
في ان كلا واحد منهما شرط يحتمل النيابة ولكن النيابة في الوضوء بالتوضي
بان يجري الماء على اعضاء المنوب فيصح له ان يصلي بذلك الوضوء وفي هذا
يتولى النايب الاحرام بنفسه ثم فايدة ذلك انه اذا افاق واسقط واتى
بافعال الحج جاز عندهم كما لو امر به لهما انه يحرم بنفسه كالاذن لغيره
وكل من كان كذلك ليس بمحرم لاحاله اما انه لم يحرم بنفسه فظاهر
واما انه لم يأذن لغيره فلان الاذن اما ان يكون مريحا او دلالة وهو
يصح بالاذن اذ لم يحرم المفروض وما ثم دلالة لانها تقف على العلم بالجواز
الاذن بالاحرام لانه اذا لم يعلم بجواز لا يقدم عليه وجواز الاذن بلا فرق
كثير من الفقها فكيف تعرف العوام بخلاف وما اذا امر غيره بذلك صريحا فانه
حينئذ ان الاذن ثابت دلالة لانه لما اقدم عقد الرفقة فقد استعان

بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد يعجز عن مباشرته ما هو المقصود
بهذا السفر وهو الاحرام وكان مستعينا بهم على تحصيله والاستعانة اذن
بالاعانة لا محالة وان كان الاذن ثابتا دلالة وقوله والعلم ثابت جواب
عن قولهم ما يقف على العلم وتقريره ان العلم ان كان شرطا للدلالة فهو ثابت
نظرا الى الدليل وهو عدة الرفقة والحكم يدار على الدليل فثبت الاذن دلالة
والدلالة تعمل عمل التصريح اذا لم يخالفها مزيح فان قلت هذا حكم الاحرام فما
حكم ساير المناسك قلت الاصح ان نيابتهم عنه في اذنه صحيحة الا ان الاولى
ان يتفقوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى اداياته لو كان مغمى او منهم
من فرق فقال انما صحت النيابة في الاحرام لتحقق النحر وهو ليس بمتحقق في
الافعال لانهم اذا حضروه المواقف كان الواقف واذا طافوا به كان هو
الطايف فان قلت هل تقيد الاهلال بالرفقا فايدة قلت اختلف فيه
قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصاص لا يجوز احرام غير الرفقا
ثم رجع وقال الرفقا وغيرهم في الجواز سوا الان هذا ليس من باب الولاية
بل هو من باب الاعانة فقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
والرفقا وغيرهم في ذلك سواء وقوله المراة في جميع ذلك كالرجل الان
الخطاب بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع يتناول
الرجال والنسا فيفعل مثل ما يفعل الرجل الا اشيا ذكرها في الكتاب
لا يكشف رأسها ويكشف وجهها ولا يرفع صوتها بالتلبية ولا ترمل
ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق ولكن تقصر وتلبس ما بدا لها من المخيط
من القميص والدرع والخمار والخف والقفازين ولا يستلم الحجر اذا
كان هناك زحمة الا ان تجد الموضع خاليا ووجه جميع ذلك معلوم
في الكتاب وقولهم ومن قال نذرت تطوعا او نذرا وجزا صيد يعني
صيد اقتله في احرام ماض او شيا من الاشيا كبدنة المتعة او الاحرام والقران
ونوجه معها بر يدا الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة
فقد احرم وهذا بنا على ما ذكرنا ان الاحرام عندنا لا ينعقد بمجرد النية

بد لا بد من انضمام شيء اخر اليها كتكبيرة الافتتاح في الصلوة وتقليد البدنة
والتوجه معها الى الحج يقوم مقام التلبية لان سوق الهدى في معنى
التلبية في اظهار اجابة دعا ابراهيم لانه لا يفعله الا من يريد الحج
والعمرة قبل قوله واظهار الاجابة معطوف على اسم ان ان قرئ
منصوبا وعلى محله ان قرئ مرفوعا فيود ليبل اخر على كون السوق
في معنى التلبية والاقول هو من تمام الاول وتقريره المقصود من
التلبية اظهار الاجابة واظهار الاجابة قد تكون بالفعل كما تكون
بالقول الا ترى ان من قال يا فلان فاجابته تارة تكون بلسان وتارة
بالحضور والامتثال بين يديه فيصير بهذا السوق محرما لاتصال النية
بفعل هو من خصائص الاحرام فحصل الاجابة لبى او لم يلب واما قال
بدنه لان الغنم لا تقلد وهذا لان التقليد ليلا تمنع من الماء والعلف
اذا علم انه هدى وهدى فيما يغيب عن صاحبه كالابل والبقر والغنم ليس
كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع وقوله فان قلدها وبعث
بها ظاهره وكانت الصحابة رضي الله عنهم مختلفين في هذه المسئلة
على ثلاثة اقوال فمنهم من قال اذا قلدها صار محرما ومنهم من
قال اذا توجه في اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا ادركها
وسائقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن وقلنا اذا ادركها وسائقها
صار محرما لاتفاق الصحابة في هذه الحالة وقوله فاذا ادركها وسائقها
او ادركها رد بين السوق وعدمه لان الرواية قد اختلفت شرط بعض
في البسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق بعد اللحوق في الجامع
الصغير والصفة جمع بين الروايتين وقوله فقد اقترنت نيته بفعل
هو من خصائص الاحرام اما سوق الهدى فظاهر واما اذا ادرك
ولم يسق وساق غيره فلان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل
وقوله الا في بدنة المتعة استثناء من قوله لم يصر محرما بالتقليد
التوجه اذا جعلا في اشهر الحج فان جعلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم

يدرك الهدى ويسر معه هكذا في الزيادات لان تقليد هذا المتعة
في غير اشهر الحج لا يفيد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال قبل
اشهر الحج لا يعتد به فيكون تطوعا وفي هذا التطوع ما يدرك
ويسر معه لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير لقاضي خان وقوله
وجه القياس ما ذكرناه يريد به قوله لم يوجد منه الا مجرد النية الى
اخره ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب وقوله ابتداء احتراز
عما وجب جزاء وقوله لانه يختص بمكة دليل كونه نسكا وقوله و
يجب شكر الجمع بين التكبين بيان اختصاصه بمكة لان جمع بين
التكبين بيان لا يكون الا بمكة فكان هدى مكة مختص بمكة وغيره
قد يجب بالجناية بان اصاب صيدا كما وصوله الى مكة وقوله فان
جلل بدنة او اشعرها للتحليل الناس الحل واشعار البدنة اعلاما
بها بشيء انها هدى من الشعار وهو العلامة وكلامه واضح
وقوله والصحيح من الرواية في الحديث كالهدى جزورا يعني
في موضع البدنة ولين ثبتت تلك الرواية التي رواها قلنا
التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية و
كذا التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في
قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
والله تعالى اعلم

لما فرغ من ذكر

المفرد شرع في بيان المركب وهو القران والتمتع الا ان القران
افضل من التمتع فقدمه في الذكر اعلم ان المحرم على اربعة
انواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوي
العمرة تقليبه ويقول لبيك بعمرة ثم ياتي بافعالها وقارن وهو من
يجمع بين العمرة والحج في الاحرام فينويهما ويقول لبيك بحجة
وعمرة ويأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تحلل بينهما ويتمتع
وهو من ياتي بالعمرة في اشهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج وهو

من غلامه ذلك على وصف الصحة من غير ان يلم باهله الماما صحيحا
والقران افضل هذه الاقسام عندنا وقال الشافعي الافراد اي افراد
كل واحد من الحج والعمرة باحرام على الله تعالى من تمتع حجة افضل
وقال مالك التمتع افضل من القران لان له ذكرا في القران قال
الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولا ذكر للقران فيه وللشافعي حديث
عايشة رضي الله عنها انما اجرك على قدر نصبك ولنا ان القران رخصة
والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة اولى ولان في الافراد زيادة الاحرام
والسفر والحلق فان القارن يودي النسكين بسفر واحد ويلبي لهما
بتلبية واحدة ويحلق مرة واحدة والمفرد يودي كل نسك بصفة
الكمال والاخذ بصفة الكمال اولى ولما مارواه الطحاوي في شرحه
للاثار انه صلى الله عليه وسلم قال يا اهل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا
ولان في القران جمعا بين العبادتين وذلك افضل كما اذا جمع بين
الصوم والاعتكاف وبين الحراسة في سبيل الله بخلاف العراة
بالليل والسلاة فيه وقوله التلبية غير محضورة جواب عن
ولان فيه زيادة التلبية وتغريره ان المفرد كما تكرر تكرر التلبية
مرة بعد اخرى فكذلك القارن فيجوز ان يقع تلبية القارن اكثر
من تلبية المفرد وقوله والسفر غير مقصود جواب عن قوله والسفر
ووجهه ان المقصود هو الحج والسفر وسيلة اليه فلا يوجب عدمه
نقصانا فيه وقوله والحلق خروج عن العبادة معنى فلا يوثر فيها اليتر
حج به وقوله وللقصد مما روى يعني قوله عليه السلام القران رخصة
نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور اي من
اسوا الشيا وليس المراد به الرخصة ما هو المصطلح لان القران
عزيمة وانما المراد به التوسعة وذلك لان اشهر الحج اسقاما للسفر
الحديد عن القربا وكان اجتماعهما في وقت واحد توسعة على الناس
فسماه رخصة ويجوز ان يراد بها المصطلح وتكون رخصة اسقاط

كشط

كشط الصلوة في السفر والرخصة في مثله عزيمة عندنا وقوله
وللقران ذكر في القران جواب عن قوله مالك لان المراد بقوله
تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما
رويناه من قبل يعني في فصل المواقيت وقوله ثم فيه اي في القران
شروع في الترجيح بعد تمام الجواب فان قيل المور به اذا لزم
يصير مخالفا ولو كان القران افضل لما كان مخالفا لانه اتى
بالمامور به مع زيادة اجيب بانه مامور به في الفقة الى عبادة
نفع له على الخلوص وفي قران الحج له وقد صرفها الى عبادة نفع للاء
وعبادة نفع لنفسه وكان مخالفا ولقائل ان يقول هل دخل
في المامور به نقص بالقران اولا فان كان الاول فليس القران
افضل وان كان الثاني لا يكون مخالفا ويمكن ان يجاب عنه بانه
دخل نقص ولا افضل القران الذي فيه عبادتان كان كشخص واحد
لازم فيه الجمع بين النسكين وقوله وقيل الاختلاف بيننا بمعنى ان
النزاع لفظي وقوله وصفة القران ان يصل بالعمرة الحج معا من
الميقات كلام واضح وقوله وكذا اذا ادخل حجه على عمرة قبل ان
يطوف اربعة اسواط يعني يكون قارنا في هذه الصورة ايضا لان الامور
المجموع بين الحج والعمرة وصورته ان يحرم بعمرة فيطوف لها اقل من اربعة
اشواط ثم احرم بحجة ولو طاف لها اربعة لا يصير قارنا بالاجماع
وقوله وان اخر ذلك اي ذكر العمرة في الدعاء والتلبية ان يقول
اللهم اني اريد الحج والعمرة ولبيك بحجة وعمرة لا بأس بذلك لان
الواو للجمع ولكن تقديم ذكرهما فيهما جميعا اولى وان الله تعالى قدم ذكرها
في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكلمة الى للغاية ولانه يبتدا بافعال
العمرة فكذا يبتدا بذكرها وقوله اعتبارا بالصلوة يعني الذكر باللسان
لم يكن شرطا فيهما وانما الشرط ان يعلم بقلبه اي صلوة فكذلك هذا
وقوله فاذا ادخل يعني القارن اذا بيان للكيفية العمل وقوله والقران

في معنى المتعة يعني ان النصوص ورد بتقديم افعال الحج في التمتع والقران
في معناه لان في كل منهما جمعا بين النسكين في سفر فيكون واذا فيه
ايضا دلالة وقوله عندنا احترازا عن مذهب الشافعي فانه يتحلل عنده
بالذبح وقبل هذا ليس بمشهور عن الشافعي وانما المشهور عنده ان يتحلل
برمي جمرة العقبة وقوله ثم هذا مذهبنا اي اتيان القارن بافعال
العمرة وافعال الحج جميعا هو مذهبنا وقال الشافعي يطوف طوافا
واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج
الى يوم القيمة فيكتفي بافعال الحج عن افعال العمرة ولانا لا نكون العمرة داخلة
في الحج ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى بتلبية واحدة
وسفر واحد وحلق واحد وهذا بنا على ان الاحرام عندنا من اركان
الحج والركنان من عبادتين لا يتصور تداخلهما في وقت واحد فعلا
واحدة وحيث جاء الشرع بالقران دل على التداخل فكما وجد التداخل
في الاحرام يجب ان يكون في الطواف والسعي ايضا موجودا دفعا للتحكم
وعلى هذا التقرير يكون معنى قوله فذلك في الاركان الى اخره وقوله
ولانا انه لما طاف صبيحة يوم معبد ظاهر وقوله لا اتداخل في العبادات
منقوض بسجدة التلاوة فانها عبادة فيها التداخل اجيب بان المراد
العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك وبيان التداخل فيها الدفع
الحرج على خلاف القياس فلا يقاس عليها ولا يحتاج الى لانه ليس في
معناها في وجود الحرج وقوله والسعي للتوسل جواب عن قوله حتى
اكتفى فيه بتلبية واحدة الى اخره لا يقال قوله والسعي للتوسل والتلبية
للتحرم والحلق للتحلل وقع للتحلل وقع مكررا في دليل الخصم وفي الجواب
عنه لتقدم ذكره في اصل الباب من لانه ذكر هناك باعتبار كون الافراد
افضل وههنا باعتبار افراد الطواف والسعي فيحتاج الى الجواب عنه بالاعتبار
مثله من التكرار ليس بمنكر ومعنى قوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج
دخول وقت العمرة لما ذكرنا انهم كانوا يجعلون اشهر الحج قبل الاسلام الحج وقوله

الله وفق

الله وقت العمرة في وقت الحج اسقاطا للسفر عن العرباء توسعة وقوله
فان طاف طوافين ظاهر وقوله والسعي بتاخيره يعني ان تاخير سعي العمرة
باشتغال بعمل اخر كالاكل والنوم وان كان يوما لا يوجب الدم فكذلك
الاشتغال بطواف التحية واذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة او بقرة
او بدنة او سبع بدنة فهذا دم القران لانه في معنى المتعة لما تقدم وهدي
منصوص عليه فيها بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وهذا عين الذبح ههنا وقال في المفرد ثم يذبح ان احب والهدي من الابل
والبقر والغنم على ما يذكر في بابه واراد بالبدنة ههنا البعير وكانه
جواب عما يقال انتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقر فكيف
قال ههنا بدنة او بقرة وتقرير السؤال نحن لا ننكر جواز اطلاق البدنة
على كل واحد من معينه مفردا فانا قد سلمنا ذلك لكن المنصوص
عليه هدي وهو اسم لما يهدى اي ينقل الى الحرم وسبع البدنة ليس
كذلك وهذا الوقال ان فعلت كذا فعلي هدي يفعل كان على ما استيسر
من الهدي وهو شاة فالجواب ان القياس ما ذكرتم ولكن ثبت جواز سبع
البدنة او البقرة بحديث جابر قال اشتركنا حين كنا مع النبي صلى الله
عليه وسلم في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحد واما في
النذر واذا نوى سبع بدنة فلا رواية فيه وعلى تقدير التسليم فالفرق
ان النذر يتعلق في الذمة وكالايمان وبعض الهدي ليس بهدي عرفا
فاذا لم يجد ما يذبح صام ثلاثة ايام في الحج اي في وقته بعد ان احرم والافضل
ان يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة كما ذكرنا في
الكتاب وسبعة اذا رجع الى اهله لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة
ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وهذا النص وان
ورد في التمتع ولكن القران في معناه كما مر غير مرة والمراد بالرجوع الى
الاهل الفراغ من الحج من باب ذكر السبب وهو الرجوع واراد السبب
وهو الفراغ وكان الاداء بعد السبب يجوز ولقائل ان يقول ذكر

ههنا كذلك

284

المسبب وارادة السبب لاتصح في المجاز لما فرغ في الاصول والجواب
انه اذا لم يكن مختصا او الفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان
قيل لا مجاز الا بقرينة فما هي قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل
وقوله ثلاثة ايام في الحج وكانه قال وسبعة اذا رجعتم عما كنتم مقبلين
عليه فيه قبل في فايدة الفذلكة نفي الابلحة التي يتوهم من كلمة الواو في
قوله وسبعة كما في قوله جالس الحسن وابن سيرين وقيل معناه كاملة
في وقوعها بدلا من الهدى وكلامه واضح وقوله وقال مالك يصوم فيما
قبل يعني في ايام التشريق دون يوم النحر لان اليوم فيه لا يجوز بالاتفاق
وقوله لنا النهي المشهور اشارة الى الجواب عما يقال التضريد على شرعية
الصوم في هذه الايام بقوله في الحج فلا يجوز تقييده بغير ايام التشريق
بالخبر لانه نسخ للكتاب وتقرير الجواب ان الخبر مشهور فيجوز
التقييد به وقوله او يدخله النقص يعني لو لم يقيد به فلا اقل
من ان يورث نقصا وما وجب كاملا لا ينادي ناقصا فلا ينادي
فيها ولا يؤدى بعدها اى بعد ايام التشريق لان الصوم بدل والابدال
لا تنصب الا شرعا لان القياس لا مدخل له في معرفة المماثلة بين اراقة
الدم والصوم والنص خصه بدلا بوقت الحج فلا يجوز بعده وفيه يجب
من اوجه احدها ان البدل انما يجب اذا كان الاصل مقصورا وهنا
ليس كذلك اذ لو قدر على الهدى لا يجوز ذبحه قبل فكان كسلة الخوف
والثاني ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل والعجز عنه انما يتحقق
اذا مضى ايام النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البدل عنه قبله والثالث
ان الدم واجب علينا اذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر وهو اى
الوجوب غير معقول الا ان يفات بنفسه ويبدله فكيف يجب بعد ذلك و
الجواب ان الصوم بدل عن الهدى اذا لم يجد بعد ما احرم بالعمرة بالنص
واصل من حيث انه موقت بوقت معين ولو كان بدلا من كل وجه كان
كالبدل في الاطلاق بعد ايام النحر لان حكم البدل حكم الاصل في الاطلاق كما لم

صح الموضوع

مع الوسوسة فبالنظر الى اصالته جاز بغير عذر الاصل وقيل يجوز تمام النحر
عنه وبالنظر الى البدلية يلزم الهدى اذا قدر عليه قبل الحلق في يوم النحر
للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالحلق واما وجوب الدم بعد
ما مضى ايام النحر اذا لم يصم الثلاثة بناء على الاصل قبل الدم هو الاصل ولم
مقيدا بايام النحر لقوله تعالى فما استيسر من الهدى غير مقيد بوقت فيجوز
ذبحه في يوم النحر وفيما بعده وفيه بحث من وجهين احدهما ان ذبح
هدى التمتع موقت بايام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا الضرب لكن
مقيدا لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك والثاني ان الدم واجب اذا اداته
صوم الثلاثة عن وقته فكيف غير المصنف بقوله وجوان الدم والجواب
عن الاول ان هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل
نقيضه على ما سيأتي في بابه ان شاء الله تعالى فلا يجوز قبله والمراد
بالاصل المذكور في الكتاب ما هو المعهود ان الشيء اذا وجب في وقت
معين ولم يقدر على المكلف به لم يسقط عن ذمته ويجوز ان يأتي به
بعد ذلك في اى وقت كان وهو ما وجب ولم يقدر عليه فيأتي به في اى
وقت قدر عليه وعن الثاني انه غير عنه بالجواز نظرا الى الصوم فانه
لا يجوز في يوم النحر وهذا جائز فيه وفي غيره فعبر عنه بالجواز هذا
الذي فتح لي في هذا الموضع والله اعلم بالصواب وعن عمم
اعتضاد الايجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر قوله وذلك خطأ
المشروع يعني ان المشروع انما يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة قوله
هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يصير رافضا
للعمرة بالتوجه الى عرفات قياسا على التوجه الى الجمعة ووجه الصحيح
ما ذكره من الفرق بينهما وهو بين ووجه كونه منهيا عنه ان الله
تعالى امر بابتداء افعال العمرة بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والامر
بالشيء لا يقتضي كراهة ضده ولا كراهة الا بالنهي وقال الشافعي لا يكون
رافضا لعمرته بناء على ان طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزم عليه

طواف ومقصود العمرة والفائدة تظهر في وجوب الدم فعندنا يسقط عنه
دم القران الذي هو نسك ويلزمه دم لرفض العمرة لان رفع الاحرام
قبل اداء الافعال يوجب ذلك كما في الاحصار وعندهما لا يجب عليه الدم
وبعضهم السمحة الشروع فيها

وجه تاخيره عن باب القران قد سبق هناك فلا نعيده وكلامه واضح
قال بعض الشارحين عرف المصنف التمتع بقوله ومعنا التمتع
الرفق الى اخره واعترض عليه بانه غير مانع الدخول من يرفق باهله
والعمرة في غير اشهر الحج في سفر واحد ومن ترفق به فيه في اشهر الحج من عا
مين وهما لبسا متمتعين وكان الواجب ان يقول هو الرفق باداء
المناسكين في اشهر الحج من عام واحد الى اخره والجواب ان ما ذكره المصنف
هو تفسيره واما كون الرفق في اشهر الحج من عام واحد فهو شرطه وسنذ
كره والاحرام هو الدخول يقال احرم باهله اذا نزل وهو على نوعين
صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة
الاحرام وهذا انما يكون في التمتع الذي لم يسبق الهدى والثاني ما يكون
على خلافه وهو انما يكون فمن سافه فقوله الاما صححا احتراز عن
الاحرام الفاسد فانه لا ينوب صحته عند ابي حنيفة وابي يوسف على ما ياتي وقوله
ويخلوا او يقصر قال شيخ الاسلام ومبسوطه هذا التخيير انما كان له اذا لم
يكن شعره ملتدا او معقوصا او مقصرا واما اذا كان ملتدا فانه لا يتحلل
الا بالحلق لا يتهيا الا بالقصر وذلك معتذر فيتعين الحلق وقوله وهذا هو
تفسير العمرة اي ليس لها طواف القدوم والصدر لان معظم الركن فيها
هو الطواف وما هو كذلك لا يتكرر كالوقوف في الحج وقوله وبنيم به اي
يتم زيادة البيت بوقوع البصر على البيت لان الطواف ركن في العمرة كطواف
الزيادة في الحج كما تقدم قطع التلبية هناك على الاشتغال بالطواف فكذلك
ههنا ولما حديث ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة
القضا قطع التلبية حين استلم الحجر قوله ولان المقصود هو الطواف

بيانه ان هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في
كونه نسك مقصودا في ذلك اليوم فكما ان التلبية تقطع عند افتتاح
الرمي يقطع عند افتتاح هذا الطواف يجامع ان كلا منهما اول نسك
مقصود في يوم فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقطع المفرد بالحج التلبية
اذا ابتداء بطواف القدوم لانه اول نسك مقصود في هذا اليوم قلنا
انا لا نسلم انه مقصود لان المراد به ما يكون واجبا وطواف القدوم ليس
كذلك سلمناه وكذلك ثبت بالنص على خلاف القياس لما روي انه عليه السلام
اردف الفضل من مزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وقوله
ويقيم بمكة حلالا المتمتع اذا دخل من عرفه يقيم بمكة حلالا فاذا كان يوم التر
ويه احرم بالمسجد ويكن ليس كل ما ذكرنا شارحا فلو احرم قبل يوم التر
ويه فهو افضل لان فيه اظهار المشارعة والرغبة في العبادة ولانه اشق
وكان افضل وكذا الواحرم من الحرم في غير المسجد جاز لما ذكر في الكتاب
وقوله على ما بينا اراد به ما ذكره في اخر فصل المواقيت بقوله ومن
كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل وقوله وفعل ما يفعل الحاج
المفرد يعني خلا انه لا يقف طواف التحية لانه للاحصار هو والمكي سواء
ولا تحية للمكي ويرمل في طواف الزيادة ويسعى بعده لان هذا اول
طواف له في الحج وقوله ولو كان هذا المتمتع بعدما احرم بالحج طاف
يعني طواف القدوم وسعى قبل ان يخرج الى منى لم يرمل في طواف
الزيارة ولا يسعى بعده لانه اتى بذلك مرة ولا تكرار فيه ثم المروي
ههنا يسقط سواه رمل في طواف التحية او لم يرمل وهذا ساكت
عن ذكره فلم يقل لطواف ورمل لان الرمل انما شرع في طواف بعده
سعي ولا سعي ههنا لانه وحده وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف
التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه قوله وعليه دم
التمتع وقوله خلافا للشافعي يعني انه يقول لا يجوز صوم ثلاثة
ايام حتى يحرم بالحج لقوله تعالى وصيام ثلاثة ايام في الحج ولنا انه

اداه بعد انعقاد سببه وهو الاحرام بالعمرة لانه طريق يتوسل
الى التمتع واداء المسبب بعد تحقق السبب جايز وقوله على بينا
اشارة الى ما ذكر في القران ان نفس الحج لا يصلح ان يكون طرفا
وقوله وهذا افضل يعني من متمتع لم يسق الهدى وقوله على ما
روينا يريد قوله قالت فلا بد هدى رسول الله ع م وقوله كما انه
ذكر في الكتاب يريد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلايد وبالى ثم يقلد
لانه يصير محرما بالتقليد والتوجه معه على ما سبق في فصل قبل
القران والشروع في الاحرام بالقلبية او لانه الاصل والتقليد
يقوم مقامه والعمل بالاصل اولى عند الامكان لا محالة ثم السوق
في الهدى افضل من القود لان النبي ع م سعت هداياه اذا احرم
بذي الحليفة بين يديه وقوله وقالوا لا اشبه يعني الى الصواب في
الرواية لا يسر وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله ع م وكان
يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس وكان الرمح بينه لا محالة وكان
يقع طعنه عادة اولا على يسار البعير ثم كان يعطف عن يمينه ويسير
الاخر من قبل بين البعير اتفاقا فالاول اقصد اليه فصار الامر الاصل
احق بالاعتبار في الهدى اذا كان واحدا ولهما ان المقصود من التقليد
ان لا يهيج ان لا ينفر ولا يطرد عن الماء والكلاء ويرد اذا ضله وانه
في الاشعار اتم لانه لزم لان القلادة قد تحتمل ان يسقط
منها والاشعار لا يتصور فهاتان هذا الوجه يكون سنة الا ان عارضه
جهة كونه مثله والمثلة هي ان تضع بالحيوان ما يصيره مثلا وقيل
هو ايلام ما وجب قتله او ابيح قبله فقلنا بحسنه ولا بحيفة انه
اي الاشعار مثله وانه اي فعل المثلة منهي عنه ولو وقع التعارض
بين كونه سنة فالترجيح للحرم فان قيل النهي عن المثلة كان زجرا
والاشعار عام حجة الوداع والمتاخر ناسخ فان التعارض اجيب
بان عمران بن الحصين رضي الله عنه روى ان النبي ع م ما قام خطيبا

الا نهانا عن المثلة وكان الاشعار منسوخا فلذا اقل من التعارض
والترجيح للحرم للاحتياط او للاحتراز عن تكرار النسخ قوله واشعار
النبي ع م جواب عما قال الشافعي انه مروي عن النبي ع م وهو ط
وقوله ع م او استقبلت من امري ما استدبرت من امري اي
لو علمت ولا ما علمت اخر الماسقت الهدى وقصة ذلك ان النبي ع م
امر اصحابه بان يفسخوا الاحرام الحج ويجعلوها بالعمرة لما بلغهم اساءة
تحقيقا لمخالفة الكفرة وكانوا يتمسخون ولا يخالفون ينتظرون
رسول الله ع م هل يحلق او لا فاعتذر النبي ع م وقال استقبلت الخ
وبين فيه ان سوق الهدى يمنعه عن التحلل وقوله وجرموا بالحج ظاهر
وقوله على ما بينا اشارة الى ما قال وعلى دم التمتع للنص الذي
تلونا يعني قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج قوله واذا حلق يوم النحر
فقد حلق من الاحرامين يعني احرام العمرة واحرام الحج فان قيل التحلل
منهما يقتضي قيام كل منهما عند الحلق ولو كان احرام العمرة باقيا عنده
لزم القارن دمان اذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة
وليس كذلك بل عليه دم واحد ولو كان الاحرام باقيا لوجب قيمتان
كما قبل الوقوف اجيب بان احرام العمرة بان للتحلل لا غير لان التحليل
لا يتصور بدونه واما بالنسبة الى ما عداه فليس بباق لان الله تعالى
جعل غاية احرام العمرة الحج والمشروب له الغاية لا يبقى بعدوجودها
الا لضرورة وهي بالنسبة الى التحليل لا غير فاذا كان كذلك لم يقع
الجناية على احرام العمرة فلا يجب لاجله شئ كاحرام المفرد بالحج بعد
الحلق فانه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة
طواف الزيادة وقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران اعلم ان اهل
مكة ومن كان داخل الميقات لا تمتع لهم ولا قران عند ابي حنيفة و
اصحابه واما سهم في ذلك علي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي
ولو تمتعوا جاز واساؤا ولزمهم دم الجبر وقال الشافعي لهم التمتع

والقران ولكن لادم عليهم واستدل على ذلك بقوله فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فانه باطلاقه لا يفصل بين الافاقي وغيره فان قيل ذلك لمن لم يكن اشارة
الى التمتع المفهوم من يتمتع وهو يقتضي ان لا يكون لاهل حاضري المسجد الحرام
تمتع اجاب الشافعي ذلك اشارة الى الهدي المعلوم من قوله تعالى فما استيسر
من الهدي فلاجل هذا قلنا انه لادم عليهم ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام ووجهه ان موضع ذلك في كلام العرب البعيد
والقران نزل على لسانهم وما ذكرتم من الهدي قريب لا يصلح حقيقة له
والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان اهل الافاقي لما لم يكن
بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فيكون كلامه حجة عليه فان قيل
فما الجواب عن استدلاله بالاطلاق لا اطلاق مع مبالغة من عامة خصت
بقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله ولان شرعها دليل
معقول لنا وتقرير شرع المتعة والقران لاجل الترفه باسقاط
احدى السفرتين وهو ظاهر والترفه بذلك في حق الافاقي لان غيره لا يشق
عليه هذا السفر لقربه حتى يترفه واعترض بوجهين احدهما ان النص
ان كان يقتضي ما ذكرتم على ما زعمتم لكنه خصص للنفي بالذكر لا يدل على
النفي عما عداه والثاني ان القران والمتعة اما انه لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية
في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة ورجع الاشارة
الى ما ذكرتم بنا في ذلك واجيب عن الاول بان تخصيص الشيء بالذكر كما انه لا يدل
على الحكم عما عداه لا يدل على نقيضه له ايضا والاصل فيه العدم فيبقى الى ان يدل الدليل
على خلافه وعن الثاني بان النسخ ثابت عندنا في حق المكي ايضا حتى لو اعتمر
في اشهر الحج جاز بلا كراهة ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الاحرام قطع متعته
كما قطع متعة الافاقي اذا رجع بين النكيين الى اهله وفيه نظر لانه يستدل به
على بطلان المتعة لا على عدم ادراك الفضيلة والصواب ان يقال لا متعته
نقصت عن متعة الافاقي بمروق دمه دم جبر قوله ومن كان داخل الميقات
فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران هذا اذا حج الى تقصير الحاضري

المسجد الحرام فعندنا هم اهل مكة ومن كان داخل المواقيت سواء كان بينه
وبين مكة مسيرة سفر او لم يكن وعند الشافعي هم اهل مكة ومن دونها
اذا لم يكن بينه وبين اهل مكة مسيرة سفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقوله
بخلاف المكي متصل بقوله ولقوله اهل مكة تمتع ولا قران يعني لبدله ميقاتيان
فصار بمنزله الافاقي قال المصنف فهذا اذا خرج الى الكوفة قبل اشهر الحج واما
اذا خرج بعدها تمتع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وانما خص
القران بالذكر لانه اذا خرج المكي الى الكوفه واعتمر لا يكون متمتعا على ما
ذكره واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي
بطل تمتعه باتفاق اصحابنا لانه اهل بانا كالاهل فيما بين النكيين الماما صحيحا
وقد تقدم تفسيره وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
وغيره من التابعين رحمهم الله وهذا الان حد التمتع ليس بصادق في عليه حيث
انشا المكي سفرا من اهله والمتمتع من يرتفق باداء النكين في سفرة
واحدة واشاق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا على ما ذكره في الكتاب
وهو واضح قوله بخلاف المكي متصل بقوله بخلاف المكي اذا خرج بقوله وان
ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا يعني الافاقي اذا فعل ذلك لا يكون المامه
صحيحا بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن
متمتعا لان العود هناك غير مستحق عليه لان المراد بالعود هو ما يكون عن
الوطن الى الحرم او الى مكة وليس هنا بموجود لكونه في الحرم او في مكة
فلا يتصور العود واذا ساق الهدي لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا لم
يسق كان اولى قوله ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فيه ثلاثة مذاهب ذهب
الشافعي الى انه اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعا وان ادى
الاعمال فيها وقال مالك هو متمتع وان لم يؤد فيها اذا كان التحلل عن احرام
العمرة فيها وقلنا ان ادى اربعة اشواط فيها كان متمتعا والا فلا ووجه قول
الشافعي انه لم يجمع بين النكين في اشهر الحج التمتع ركن العمرة عليها وهو
الاحرام ووجه قول مالك ان الجمع بينهما موجود باعتبار الاتمام وهو

الفصل فيها ولما ذكر في الكتاب ان الاحرام شرط فجاز تقديمه كتقديم الطهارة على
وقت الصلاة والاعتبار باداء الافعال فيها وقد يوجد الاكثر ولا الكل حكم الكل
قبل اذا المريض اذا صح نصف ثلاث ركعات من الظهر ليس لها حكم الكل لما مر في
النص الناطق برياعية الظهر فان طاف لعمرته قبل اشهر الخ ظاهر مما ذكرناه
قوله وهذا اشارة الى انه لم يكن متمتعا واذا دار بالكف العمرة يفسد
اذا جامع بعد ما طاف ثلاثة اشواط ولم يفسد بعد ما طاف اربعة اشواط
فاذا طاف اربعة اشواط قبل اشهر الخ صار بحيث لا يفسد بكسكة بالجماع
فصار كانه تحلل قبل اشهر الخ ولو تحلل قبلها لم يكن متمتعا فكذا هذا
وعلى هذا هذا يكون هذا المدرك حجة على مالك لانه يعتبر الاتمام وهذا
في حكم الاتمام في حق عدم الفساد فكذا في حق كونه غير متمتع ولان الترفق
انما يكون باداء الافعال والمتمتع هو المترفق باداء النسكين في سفر
واحدة في اشهر الخ فلا بد ان يوجد الافعال كلها او اكثرها فيه حتى
يكون متمتعا والجواب عن الشافعي يفهم من هذا الان الاحرام ليس
من افعال العمرة بل هو من الشروط قال واشهر الخ شوال
وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة لما ذكر ان التمتع هو الذي يترفق
باداء النسكين في سفر واحدة في اشهر الخ احتاج ان يبين الاشهر
فقال شهر الخ شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فان قلت هل للتمتع
اختصاص بذلك او القارن ايضا لابد ان يجمع بين النسكين في اشهر الخ
قلت قال صاحب النهاية وجدت رواية في الجامع انه لا يشترط الصحة القران
ذلك قال في المنتقى رجل جمع بين حجة وعمرة اي احرام ثم قدم مكة وطاف
لعمرته في شهر رمضان كان قارنا وكذلك لو اهدى بعد قوله كذا روي
عن العبادلة الاربعة الثلاثة واما في عرف المحدثين فالعبادلة عبد
ابن عباس وعبد الله بن عمرو عبد الله بن الزبير وليس عبد الله بن مسعود
منهم لانه كان تقدمه موته ولانه الخ يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع
بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وفي هذا اشارة الى نفي قول مالك رحمه الله

ان وقت

ان وقت الخ جميع الاشهر الثلاثة وهو مروي عن عمر وعن ابن الزبير اسندكلا
بقوله تعالى الخ اشهر معلومات واقل الجمع المتفق عليه ثلاثة وفائدة ذلك انا نظهر
في حق جواز تاخير طواف الزيارة الى آخر ذي الحجة فان قلت الخ يفوت بمضي
عشر ليال وتسعة ايام فلا يكون اليوم العاشر وهو يوم النحر من وقت الخ
قلت هو متمسك ابي يوسف في غير ظاهر الرواية ولكنا نقول فوات الخ بطلوع
الفجر من يوم النحر لان الوقوف وهو الركن الاعظم موقت بوقت مخصوص
يفوت بفواته لانه خرج وقت الخ الا ترى ان طواف الزيارة مخصوص بيوم
النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن لا يجوز ان يكون في غير وقته ولقائل
يقول ان يقول اعتبر ثم الفوات يلزم ان لا يكون يوم النحر من وقت الخ وان
اعتبر ثم اداء الاركان وجب ان يكون اليوم الثاني والثالث من وقت الخ
لان طواف الزيارة يجوز فيهما وحينئذ جاز ان يكون ذو الخ الى آخره من
وقته كما قال مالك والجواب ان يقال المعول في ذلك ما نقل عن الصحابة وغيرهم
من الصحابة والتابعين ان اشهر الخ شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة
وفيه نظر لان المنقول عنهم وعشر من ذي الحجة بالتذكير وهو الليالي فلا
يكون حجة في دخول يوم النحر في وقته والجواب ان ذكر احد العددين
من الليالي والايام يلفظ الجمع يقتضي دخول ما بازائه من العدد الاخر
كما تقدم في الاعتكاف فان قيل سلمنا ذلك لكن ما وجه دخول شوال
وذي القعدة في وقته واداء الخ لا يصح فيهما اجيب بان بعض افعاله
يصح فيهما الا ترى ان الافاقي اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف
القدوم وسعى بعده فان هذا السعي يكون السعي الواجب في الخ فانه
لا يجب الا مرة واحدة ولو فعل ذلك في رمضان لم يجزه عن السعي الواجب
في الخ قوله وهذا اي ما روي من العبادلة وما ذكرنا من المعقول
بدل على ان المراد من قوله تعالى الخ اشهر معلومات شهران بعض الثالث
لا كله ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك ومن الشارحين من قال لفظ
اشهر عام فيجوز ان يراد منه بعض وليس بشيء لان ما ينتهي الى الخصوص

اذ كان العام جميعا الثلاثة لان الخصوص انما يكون باخراج بعض
افراد العام لا باخراج بعض كل فرد ومنهم من قال اسم الجمع يشترك فيه
ما دون الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما فان المراد بالجمع
التثنية ورد بان ذلك عند عدم الباس كما في هذا المثال وما نحن فيه
ملبس واقول هو من باب ذكر الكل واراده الجزء فان قلت فيكون
مجازا فلا بد له من قرينة قلت سياق الكلام لانه قال الحج اشهر والحج
ليس باشهر فكان تقديره والله اعلم الحج في اشهر والظرف لا يستلزم
الاستغراق وكان البعض مرادا وعينه ما روى عن العبادلة وغيرهم
قوله فان قدم الاحرام عليها اي على اشهر الحج جاز احرامه عندنا وانعقد
حجا ملا وقال الشافعي فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده فلا
يتحقق قبل اوانه فان قيل المذكور في الكتاب يدل على انه لا يقع عن الحج
والمدعى وقوعه احراما للعمرة فالجواب بان الاحرام اذا وجد ولم
يصلح ان يكون للحج ينصرف الى ما يصلح له حذرا عن الالغاء كمن نوى
صوم القضاء من النهار فان يكون شارعا في النفل وهو شرط
عندنا فاشبه الطهارة في حق جواز التقديم على الوقت فان قيل
لو كان شرطا لما ذكره قبل اشهر الحج لانه مكروه اجيب بان الكراهة
ليست للتقديم على الوقت بل لما يقع في المحظور بطول الزمان
قوله ولان الاحرام تحريم اشياء اي يستلزمه كتحريم قتل الصيد ولبس
المخيط وحلق الرأس ونحو ذلك وايجاب اشياء كالرمي والسعي
وامثالهما وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان
يعني الميقات لا يقال هذا كله تعليل في مقابلة النص وهو ما
روى انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج في غير اشهر الحج اهل بالعمرة
وفي ذلك دلالة على انه ليس بشرط حيث لم يصح تقديمه لانا نقول
هذا الحديث شاذ جدا فلا يعتمد على مثله قوله واذا قدم الكوفي
بعمرة هذه المسئلة على اربعة اوجه الاول هو ما ذكره في الكتاب

بقوله

بقوله ثم اتخذ مكة دارا يعني اقام بها بعد ما فرغ من العمرة وحل ثم
حج من عامه ذلك وهو في هذا الوجه متمتع والثاني فاذكره ثانيا
بقوله او البصرة دارا وحج من عامه ذلك وقال هو متمتع وينصرف
الى الوجهين جميعا وهو رواية الجامع الصغير ولم يذكر خلافا
والثالث هو ان يخرج من مكة ولا يجاوز الميقات حتى حج من عامه
ذلك وفيه ايضا متمتع ولم يذكر لان حكمه يعلم من الوجه الاول
والرابع هو ان يخرج من مكة ويجاوز الميقات وعاد الى اهله
ثم حج من عامه ذلك وفي هذا الوجه ليس بمتمتع لانه الم باهله
الما صحيحا او مثله لا يكون متمتعا ولم يذكره لكونه معلوما مما
تقدم قوله اما الاول اي الوجه الاول وانما صار فيه متمتعا لانه لم يرتفق
بسكن في سفر واحد في اشهر الحج من غير ان يلم باهله الما صحيحا او مثله
متمتع واما الثاني فقبل بالاتفاق ذكر الخصاص انه لا يكون متمتعا
على قول الكل ذكره في المحيط وقول المصنف ملبس لانه قال فقبل هو
بالاتفاق وهو يحتمل ان يكون في كونه متمتعا في كونه لا يكون
متمتعا والثاني هو المراد على ما ذكره الخصاص وروى الحاكم الشهيد
عن ابي عصمة سعد بن معاذ رحمه الله ان ما ذكر في الكتاب يعني
الجامع الصغير قول ابي حنيفة رحمة الله وعلى قولهما لا يكون متمتعا
وهكذا ذكر الطحاوي لان المتمتع من يكون عمرته ميقاتية وحجه
مكيا وهذا ليس كذلك لان نسكه ميقاتيا لانه بعد ما جاوز
الميقات حلالا وعاد يلزمه الاحرام من الميقات وكان كالمسلم
باهله لابي حنيفة رحمة الله ان السفرة الاولى قاطعة ما لم يعد الى
اهله وكان بمنزله من لم يخرج من الميقات حتى عاد وحج والحاصل
ان الاصل عنده انه ما لم يصل الى اهله فهو بمنزله من لم يجاوز
الميقات وعندهما ان خرج من الميقات بمنزلة من وصل الى اهله
وانما قال فوجب دم التمتع ولم يقل فهو متمتع حتى له التناول منه

فيصار الى ايجابه باعتبار هذه الشبهة احتياطا وتركه فان قدم بعمرة
اى باحرام عمرة فافسدها بان جامع امرته قبل اعمال العمرة وفرغ منها
بعني مضى وقصر فعليه ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر فاشهر الحج اى قضى العمرة
التي افسدها وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة يعني
اذا كان خروجه الى البصرة في اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج ولم يعتمر اشهر الحج
وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاخلاف كذا في النهاية ناقلا
عن مبسوط شيخ الاسلام والفوائد الظهيرية وقال ابو يوسف وحمد هو
متمتع والوجه من الجانبين ما ذكره في الكتاب وقوله واذا امتنعت المرأة
فحجت بشاة لم يجزها عن المتعة لانها اتت بغير الواجب عليها اذ
الواجب عليها دم المتعة والاضحية ليست بواجبة ولئن كانت واجبة
بان اشترت بنية الاضحية فكذلك واجبا خر عليها غير ما وجب بالتمتع
وكذلك الواجب في الرجل وانما خصت المرأة لان السائلة كانت امرأة
فوضعت المسألة على ما وقعت واما الان الغالب من حال الجهل
وبنية الضحية فهدى المتعة لا يكون الا عن جهل ثم لما لم يجزها عن دم
المتعة كان عليها دمان سوى ما ذبحت دم المتعة الذي كان واجبا
عليها ودم اخر لانها قدمت قبل الذبح واذا حاضت المرأة عند الاحرام
اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير انها لا تطوف بالبيت
حتى تطهر بحديث عائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف وهو ما روى
ان النبي عليه السلام دخل عليها وهي تبكي قال ما يبكيك لعلك نفست فقالت
نعم فقال هذا شيء كتبه الله على بنات ادم دعي عنك العمرة او قال ارفضي
عمرتك وانقضي راسك واصنعي جميع ما يصنع الحاج غير انك لا
تطوفي بالبيت والاستدلال انما هو بقوله واصنعي جميع ما يصنعه
الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما رواه ابو داود
في السنن باسناده الى عائشة رضي الله عنها ان التي نفست اسماء
بنت عميس محمد بن ابي بكر رضي الله عنه فامر النبي عليه السلام ابا بكر ان يغتسل

ويحرم

ويهلل دليل على ذلك ولان الطواف في المسجد والحائض منهي عن دخوله
والوقوف في المفازة وليست بمنهية عنها فان قيل لا فائدة في هذا
الاغتسال لانه لا تظهر به مع قيام الحيض اجاب بقوله وهذا الاغتسال
للاحرام لا للصلاة فيكفي معتاد للنظافة وقوله ولا شيء عليها لطواف
الصدر اى لترك طواف الصدر لانه رخص للنساء الحيض في ترك
الطواف للصدر روت عائشة رضي الله عنها ان صفية بنت حيي
حاضت فقال النبي عليه السلام عقرى حلقى انك لحابستنا اما كنت طفت
يوم النحر قالت بلى قال فلا بأس انفري فلما ثبت الرخصة للحائض
والنفساء في ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لان الاصل ان
كل نسك جاز تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة وعقرى وحلقى عند
المحدثين ومعناه عقر جسدها واصابها في حلقها وجع وقوله
ومن اتخذ مكة دارا ظاهر وقوله بعد ما حل النفر الاول يعني اليوم
الثالث من ايام النحر لانه وجب بدخول وقته فلا يسقط بنية الا
قامة بعد ذلك لمن اصبح وهو مقيم في رمضان ثم سافر لا يحل له ان
يفطر فاما اذا اتخذ مكة دارا قبل ان يحل النفر الاول فلا يجب عليه
طواف الصدر الا ان يكون عزم على الاقامة من بعد ما افتتح الطواف
لان وقت الطواف باق بعد ما حل النفر الاول وما بقي الوقت لا
يصير دينا في ذمته فيسقط بالعارض المفيد كالمرأة حاضت في وقت
الصلاة لا يلزمها قضاء تلك الصلاة والله اعلم

لما فرغ من بيان احكام المحرم بدا بما يستوي فيه هو والمحرمة من المحاظير
من الجنايات والاحصار والفوات وهي جمع جناية فالجناية
اسم بفعل محرم شرعا سواء حل بمال او نفس ولكنها اعني الفقهاء
خصوها بالفعل في النفوس والطواف واما الفعل في المال
فتسموه غصبا والمراد هنا فعل ليس للمحرم ان يفعله وانما
جمع لبيان انها ههنا انواع وقوله واذا تطيب المحرم الطيب

عبارة عن لصوق عين له رائحة طيبة بثلث المحرم او بعضو منه فلو شم
ولم يلصق بدنه من عينه شئ لم يجب عليه شئ وذكر اولا ان تطيب المحرم
يوجب الكفارة لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشعث التفل
والطيب يزيل هذه الصفة وكانت خيابة لكنها تتفاوت بتفاوت
محل الجناية ففصل ذلك بقوله فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه
دم وقوله فما زاد فصل في البين وقوله وذلك مثل الرأس ظاهر
والفاصل في الارتفاق بين الكامل والقاصر العادة فان العادة في
استعمال الطيب لقضاء التفث عضو كامل فيتم به الجناية وفيما
دونه في جنايته نقصان فيكفيه الصدقة وقوله وبخر يذكر
الفرق بينهما هو قوله ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق وكامل
الى اخره وقوله الا في موضعين يعني اذا طافوا للزيارة جنبا
واذا جامع بعد الوقوف بعرفة وقوله الا ما يجب بقتل القملة
والجرادة يعني ان التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق
بما شاء وقوله عليه الحناء طيب قاله حين نهى المحرمة ان تختضب
بالحناء وان صار ملتذا بان كان للحناء جاما دا غيره ما يبع فعليه دمان
دم للطيب ودم للتغطية يعني اذا غطا بعضا الى الليل فان كان
اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الرأس اما اذا كان
اقل من ذلك فعليه صدقة قوله باعتبار انه يغلف رأسه اي
يقفله والوسمة بكسر السين وهو اصبغ وسكونها شجرة ورقها
خضاب وقوله وهذا اي تاويل ابي يوسف بالتغليف صحيح لان
تغطية الرأس توجب الجزاء وقوله ثم ذكر في الاصل يعني في
مسئلة الحناء رأسه ولحيته واقتصر في الجامع الصغير على ذكر
الرأس خاصة وفي ذلك دلالة على ان كلا واحد منهما مسنون
وقوله وان ادهن بزيت يعني بزيت خالص اما المطيب يجزه
فيجب ذكره فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وكلامه ظاهر وقوله

انها اصل الطيب فان الروائح تلتقي فيه فيصير غالية كبيض الصيد في و
الحل اى دهن اسمسم اما المطيب منه كالبنفسج وهو معروف والذي
تبقى على وزن الغبيرا دهن الياسمين وما اشبههما كدهن البان والورد
فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه
التطيب ولو داوى جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة عليه وهو ظاهر
وقوله بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه كالغبيرا والكافور
لانها طيب بنفسها فيجب الدم باستعماله وان كان على وجه
التداوى وقوله وان لبس ثوبا مجسطا حكم الليلة ايضا لذلك
قوله ولنا ان معنى قد يمتد فيكون معنى الارتفاق كاملا
الترفق مقصود من اللبس لانه اعني لذلك فان الله تعالى
سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد يمتد فيكون معنى الارتفاق
كاملا وقد يقصر فيكون ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل
والقاصر ليتعين الجزاء بحسب ذلك فقدرنا باليوم والليلة لانه
يلبس فيه ثم ينزع عادة فان من لبس ثوبا يليق بالنهار ينزعه
في الليل ومن لبس ثوبا يليق بالليل ينزعه بالنهار فاذا نزع
دل على تمام الارتفاق فيجب فيه الدم وما دون ذلك يقاصر
الجناية فيه التقطان الارتفاق فيجب الصدقة عبر ان ابا يوسف
اقام الاكثر مقام الكل لان المرء قد يرجع الى بيته قبل الليل فينزع
ثيابه الذي لبس للناس وكان اللبس في اكثر اليوم ارتفاقا مقصودا
لكن هذا غير مضبوط فان احوال رجوع الناس الى بيوتهم قبل
الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم بعده
وكان الظاهر هو الاقل وقوله ولو ارتدى بالقميص او اشتمل به
او اتشح هو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر
وقوله خلافا لزفر هو يقول القباء المخيط فاذا ادخل فيه منكبه
صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عاده وقلنا اما اللبس

لبس القلنسوة لان العادة في ذلك الضم الى نفسه بادخال المنكبين
واليدين لانه ماخوذ من القيود وهو الضم ولم يوجد وهذا يتكلف
في حفظه وعلى هذا الورثة ولم يدخل يديه في الكمين كان لابساً
لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه وانما العاد قوله والتقدير في
تغطية الرأس ليبنى عليه الفروع وقوله ما بيناه هو ما قال
او غطى رأسه يوماً كاملاً وقوله ولا خلاف انه اذا غطى رأسه
ظاهر وقوله بعادة بعض الرأس كالانزاك والاكراد فانهم يعطون
رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقاً كاملاً وعن ابي
يوسف انه يعتبر اكثر الرأس اعتباراً للحقيقة اي لحقيقة الكثرة
اذ حقيقتها المانئة اذا قابلها اقل منها والربع والثلث كثير
حكماً لا حقيقة وقوله واذا حلق ربع رأسه ظاهر وقال مالك
لا يجب الا بحلق الكل عملا بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاه
الرأس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلاث
شعرات وعلق الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس يتادى
بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في شبات المحرم ولنا ان حلق بعض الرأس
ارتفاق كامل لانه معتاد فان الانزاك يحلقون اوساط رؤسهم
وبعض العلوية يحلقون نواصيهم الا ارتفاق الرايحة والزينة
والارتفاق الكامل يتكامل الجناية كما تقدم ويتقاصر فيما دونه
وفي قوله فيتكامل به الجناية اشارة الى دفع قول مالك فانه
قال يحلق كل الرأس ليتكامل الجناية فاشار الى ان الجناية يتكامل
بالبعض ايضا وفي قوله فيتقاصر فيما دونه اشارة الى نفي قول
الشافعي انه يجب الجزاء بالقليل قاصرة فكيف يوجب الدم واما
حلق اللحية فهو متفارق فان الاكاسرة كانوا يحلقون لحى
نجفائهم وكذا الاخذ من اللحية مقدار الربع وما يشبهه معتاد
بالعراق وارض العرب وكان مقصوداً بالارتفاق فحلق الرأس

فالحق

فالحق به احتياطاً لايجاب الكفارة في المناسك فانها مبنية على
الاحتياط حتى وجبت بلا عذار بخلاف تطييب ربع العضو لانه
غير مقصود اذ العادة في الطيب ليست في الاقتصار على الربع
فكان العضو الكامل في الطيب كالربع في الحلق في حز الكفارة
وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق
وان حلق الابطين واحدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود
بالحلق لدفع الاذى ونيل الرايحة فاشبه العانة قيل اذا كان
كل واحد من الابطين مقصوداً بالحلق وجب بحلقهما دمان وقد
فان جنايات المحرم اذا كانت من نوع واحد يجب فيها ضمان واحد
الا ترى انه اذا زال شعر جميع بدنه بالنتف لم يلزمه الا دم واحد
ذكر في الابطين الحلق ههنا يعني في الجامع الصغير وفي الاصل اي
المبسوط النتف وهو السنة بخلاف العانة فان السنة فيها الحلق
لما جاء في الحديث عشر من الفطرة منها الاستحداد ونفس حلق العانة
بالحديد وقال ابو يوسف ومحمد اذا حلق عضواً فعليه دم قبل قولهما
بيان لقول ابي حنيفة الا انه خالفهما في ذلك وانما خصا ما بالذكر
لان الرواية محفوظة عنهما وقوله اذا اراد به اي بقوله عضواً
الصدر والساق وما اشبه ذلك مثل الفخذ والعضد فان قيل الجناية
بالحلق انما يتكامل اذا كان العضو مقصوداً بالحلق وما ذكرتم ليس كذلك
قلت هذا الذي ذكرت هو ما ذكر في المبسوط قال بعد ذكر حلق الرأس
ثم الاصل بعد هذا انه متى حلق عضواً مقصوداً بالحلق من بدنه قبل
او ان الفعل فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فعليه صدقة ثم قال
وما ليس بمقصود حلق الشعر الصدر والساق ولكن المصنف ذكر ما هو
الموافق لرواية الجامع الصغير فحر الاسلام نظر الى انه مقصود بالنتف اذ
ازالة بالنتف ولا فرق عند الائمة الاربعة في ازالة الشعث بين الحلق
والنتف والنتف وكانت الجناية بحلق كله كاملة وبحلق بعضه قاصرة

293

وقوله فان اخذ من شاربه ظاهر وقيل الشارب عضو مقصود
بالحلق فان من عادة المتاخرين حلق الشارب دون اللحية وكان الواجب
تكامل الجناية بحلقه واجيب بانه مع اللحية في الحقيقة عضو واحد
لاتصال البعض بالبعض فلا يجعل في حكم اعضاء متفرقة كالرأس
فان من العلوية من عادته حلق مقدم الرأس وذلك لايدل على ان
كله ليس بعضو واحد وقوله يدل على انه هو السنة دون الحلق
هو المذهب عند بعض المتاخرين من مشايخنا لما روي عن النبي عليه السلام
انه قال عشرة من فطرة ابراهيم خليل الرحمن وذكر من جملتها
قص الشارب وقوله حتى يوارى الاطار قال في المغرب اطار السفه
ملتقى جلدتها ولحمتها مستعار من اطار المنخل والدف وقوله
وان حلق موضع المحاجم جمع محجمة بدليل ذكر لفظ
المواضع فلا يصح ان يكون محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة وقد
ليلهما ظاهر واما دليل بحيفة ففيه اشتباه لانه جعل حلقه مقصودا
ووسيلة وهما متنافيان واجيب بانه لم يقل بان حلقه مقصود لذاته
بل قال مقصود وما لا يتم المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان
لغيره فلا تنافي بينهما بقي الكلام في ان المراد بالمقصود اعم من ان يكون
لذاته او لغيره وقوله عن عضو كامل يعني ان هذا الموضع في حق المحاجم
عضو كامل وقوله وان حلق يعني المحرم رأس محرم بامره او بغير امره
الحالق والمحلوق رأسه اما ان يكونا حلالين او محرمين او الحالق حلال
والمحلوق محرم او بالعكس من ذلك فالاول لا كلام فيه والثاني على
الحالق فيه الصدقة خلق بامر المحلوق او بغير امره خلافا للشافعي رحمه
فانه يقول لا شيء على الحالق مطلقا لان الموجب هو الارتفاق وهو
لا يتحقق بحلق شعر غيره ولا على المحلوق اذا كان بغير امره بان كان نائما
لان من اصلنا ان الاكراه يخرج المكره من المؤاخذة بحكم الفعل والنوم
اذا بلغ منه لان الفعل يفسد بالاكراه يتقدم بالنوم وقلنا في الحالق

ان اذاله مايتموه من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاق
الامان بمنزلة بنات الحرم وبيتا ول محظورات الاحرام يوجب الجزاء
سواء كان في بدنه او في غير بدنه كما في بنات الحرم ولا يفترق الحال
بين شعره وشعر غيره الا ان الجناية في شعره متكاملة ويلزمه فيه الدم
في غير الصدقة وفي المحلوق رأسه بعذر التسبب الموجب وهو نيل
الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والاكراه لا يصلحان ما
بين لان المانع ينتفي بهما دون الحكم قيل ذكر المصنف ههنا ان يحلق
الشعر يحصل الزينة فجب الكفارة وذلك في الديات من هذا الكتاب
ان في شعر الرأس الدية لانه يفوت به منفعة الجمال وذلك بناقض
لان الجمال هو الزينة واجيب انه جمال من حيث الخلقة وههنا يتكلف
عادته في شعره ويجتمل بحلقه زينة ازالة الشعث والتفل واذا
اختلفت زال التناقض وقوله بخلاف المضطر متصل بقوله حتما
اي بخلاف المضطر لحرم الى الرأس فانه اذا حلقه يخير ان شاء ذبح شاة وان
شاء تصدق على ستة مساكين وان شاء صام ثلاثة ايام لان الاذى ههنا
سماوية وفي صورة النزاع من العباد ثم المحلوق رأسه لا يرجع على
الحالق بما وجب عليه من الدم وقال بعض العلماء يرجع لانه هو الذي
اوقعه في هذه العهدة وكانه احد هذا القدر من ماله وقلنا الدم
انما يلزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور واذا امن الفقير لا يرجع على
الغار لانه في مقابلة ما استوفاه من منافع البضع وقوله وكذا
اذا كان الحالق حلالا هو الوجه الثالث من الاقسام العقلية وليس
على الحالق شيء بالاتفاق وفي المحلوق الخلاف المذكور وقوله في مسئلة الاذى
ما اذا كان المحلوق محرما وقوله في الوجهين اراد به ما اذا كان بامره
وبغير امره وقوله فان اخذ يعني المحرم من شارب حلال او قص اظفاره
اطعم ما شاء والوجه ما بينا يعني قوله ان ازالة ما يتموه من بدن الانسان
من محظورات الاحرام وقوله ولا يخرى عن نوع ارتفاق اشارة الى الجواب

عما قال الشافعي حلق رأس غيره والاخذ من شاربه بمنزله ان يلبس غيره مخيطا
في عدم ارتفاقه فكما لا يجب في الالباس عليه شئ فكذلك ما ذكر وذلك لان
في الحلق واخذ الشارب ارتفاقا فانه لان الانسان ينادي يتشعث غيره وليس
في الباس المخيط ذلك لكن المنادي يتشعث غيره اقل من المنادي يتشعث بغيره
فيلزمه الطعام وقوله وان نقص ادى الحرم اظافيره يديه ورجليه ظاهر
وقوله لان الجناية من نوع واحد يعني تسمية ومعنى اما تسمية فلان
الكل سمي قضاء واما معنى فلان الارتفاق من حيث القص وهو شئ واحد
وقوله لان منافعها على التداخل يعني ان المحرم اذا قبل صيد المحرم يكفيه
قيمة واحدة وان كانت الجناية في حق الحرم والاحرام جميعا وكان منافعها
على ذلك فاشبه كفارة الفطر وهما يقولان كفارة الاحرام معنى العبادة
فيها غالب بدليل انها يجب على المعذور كالمكره والنائم والمغمى والناسي
والمضطر وبالنظر الى ذلك لا يتداخل فلنا بفساد التداخل باتحاد
المجلس لانه اذا كان في مجلس واحد والمحال مختلفة فربما اتحاد المقصود
لوجود الجامع وهو المجلس واما اذا اختلف المجلس فربما جاز اختلاف
المحال ويلزم كل واحد دم عملا بالموجبين فان قيل الجنايات اذا كانت
من جنس واحد لا يتعدد الكفارة كما اذا حلق رأسه في مجالس مختلفة
فان عليه كفارة واحدة بلا خلاف بينهم ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارة
متعددة وفي اتحاد المقصود واختلاف المحال فان اتحد المجلس يقوى جانب
الاتحاد فلزمه كفارة واحدة ومتى اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف
وتعددت الكفارة فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند
اختلاف المجلس ولزوم القدر الواحد عند اتحاده ولا يلزم حلق الرأس عليه لان
المحل مقصود والمقصود كذلك بخلاف محل النزاع لان المحال غير مختلفة
ولا يتكمل بجلوس الاثنين فان المقصود متحد والمحال مختلفة ولا يختلف
الحالة في اتحاد المجلس ما كان المجلس متحدا او مختلفا لان ذلك لا رواية
فيه ولئن كانت فيتم ما يوجب اتحاد المحال وهو التنوير فانه لو نور جميع

البدن

البدن لم يلزمه الا كفارة وقد تقدم ان المحلوق مثل التنوير وليس في صورة
النزاع ما يجعلها كذلك وقوله وان قصر بها او رجلا ظاهر وقوله
وجه المذكور في الكتاب اي القدوري عن اظافر كف واحد اقل ما يجب
الدم بحلقه وكل ما هو كذلك لا يقام الكل مقامه اما انها اقل ما يجب
الدم بحلقه فلانه انما وجب الدم باعتبار قيامه مقام الكل وفي ذلك
شبهة وليس بعد الشبهة الا شبهة الشبهة وهي غير معتبرة بحال وقد
اشار الى هذا التعليل بقوله وقد قدمنا ها مقام الكل وهو في موضع
الحال اي انها اقل ما يجب الدم بحلقه حالة كونها مقامه مقام الكل لفيها
شبهة الكلية الى اخرها ذكرنا واما ان كل ما هو كذلك لا يقام الكثر مقامه
فلما قال لانه نودي الى ما لا يتناهى لانه اذا قيم الثلاثة مقام خمسة
يقام الاثنين مقام الثلاثة ثم الظفر مقام الظفر والنصف مقام الظفرين
ثم الظفر الواحد مقام الظفر والنصف وهلم جرا رفعا للتحكم
والمراد بقوله الى ما لا يتناهى الى ما يتعسر احسان لان الاحسان عند
اهل السنة والجماعة ينتهي الى الجزاء الذي لا ينجزى فلا بد له من
تاويل وذلك ما قلنا وان قص خمسة اظافر متفرقة بالجر صفة
للمعدود كما في قوله تعالى سبع بقرات سمان من بينه ورجله فعليه
صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد عليه دم
اعتبارا بالوقص من كف واحد بجامع انه قص خمسة اظافر
ولا تفرقة في ذلك بين ان يكون من يد واحد يد ورجل واحدة او
حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان الدم انما يجب عند كمال
الجناية بتفويت الراحة والزينة وهذا ليس كذلك لانه بالعفو على هذا
الوجه ينادي ويشبه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد فان من يحلق
شيئا من مقدم رأسه وشيئا من مؤخره فاذا جمع الجميع يصير مقدار
الربع واذا انتاصبت الجناية يجب فيها الصدقة ومقدارها الكل
ظفر طعام مسكين وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقات الا ان

295

يبلغ ذلك دما فيقصر منه ما شاء حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا كل عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء وقوله وان انكسر ظفر المحرم ظاهر وقوله والاية نزلت في المعذور قال كعب بن عجرة بضم العين وسكون الجيم مر بي رسول الله ﷺ والقمل يتناثر من رأسي فقال ايؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله قال ثلاثة ايام كما ذكر في الكتاب ولو لا تفسيره صلى الله عليه وسلم لقدرناه بستة ايام لانه لما يعدد الطعام بستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم ستة ايام والحكم في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير المضطر وجب عليه الدم كذلك يجب عليه لخذ الاشياء المذكورة وقوله وكذلك الصدقة عندنا يعني خلافا للشافعي فانه يقول لا يجزيه الطعام الا في الاحرم لان المقصود به الرفق بفقراء الحرم ووصول الصفقة اليهم وقوله لما روينا اشارة الى قوله لانه عبادة في كل مكان وقوله واما النسك فيقال نسك لله نسكا ومنسكا اذا ذبح لوجهه ثم قالوا الكل عبادة نسك ومنه قوله تعالى صلاتي ونسكي والمراد به الهدى الذي يذبحه في الحرم بطريق الجزاء من محظورات الاحرام كالطيب والحلق في حالة العذر وذلك مخصوص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان كالاضحية وهدي المتعة والقران في ايام النحر او في مكان كما في دماء الكفارات قال الله تعالى فجزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بمكان وهو الحرم وليس المعنى بالاختصاص اراقة الدم لا غير لانه تلويث الحرم وانما المقصود هو التصدق بالحي ثم يحيى ذلك ليتصدق به على فقراء الحرم وغيرهم عندنا وقوله ولو اختار الطعام اجزأه ظاهر ابو يوسف

مباشرة

نظرا الى كفارة اليمين والقران فانه ذكر بلفظ الاطعام وهو يعيد الاباحة والى تفسير الجناية فانه قال اطعم ستة مساكين ومحمد نظر الى قوله وصدقه فانها تنبئ عن التمليك بخلاف كفارة اليمين فان المذكور فيها الاطعام لا الصدقة فصل فيما دون جناية الطيب ونحوها بجناية الجماع ودواعيه لان الطيب واللبس كالوسيلة الى الجماع والوسائل مقدمة ولهذا قدم في هذا الفصل ذكر دواعي الجماع عليه فان نظر المحرم الى فرج امرأته او داخل فرجها وهو موضع البكارة وانما يتحقق ذلك عند كونها ساكنة بشهوة فامنى انزل المني لا شيء عليه من الكفارة لان المحرم هو الجماع وهو قضاء الشهوة على سبيل الاجتماع صورة وهو الايلاج ومعنى وهو لا ينزل ولم يوجد ذلك فصار كما لو تفكر فامنى فانه لا يجب عليه شيء لما قلنا فان قبل او لمس بشهوة فعليه دم سواء انزل او لم ينزل على رواية الاصل وفي الجامع الصغير بشرط الانزال حيث قال واذا امس بشهوة فامنى وهذا ذكر رواية الجامع الصغير وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج من الادخال بين الفخذين والشرة فان الفرج يزاد به القبل والدبر فما دونه يكون ما ذكرناه وروي عن الشافعي انه اذا انزل فسد احرامه في جميع ذلك يعني التقبيل بشهوة واللمس بشهوة والجماع فيما دون الفرج واعتبر ذلك بالصوم فانه انما يفسد بهذه الاشياء اذا انزل لانه مواقعة معنى ولنا على الاحرام لا يفسد وان الانزال ليس بشرط لوجوب الكفارة في هذه الصور ان فساد الحج يتعلق بالجماع لانه لا يفسد بنوع من المحظورات بالجماع وهذا لبس بجماع فلا يتعلق به فساد الحج الا ان فيه الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام لما تقدم ان دواعي الجماع ملحقة فيلزمه الدم وقوله بخلاف الصوم

جواب عز اعتبارهم بالمستوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة حيث كان
ركنه الكف عنها وقضاؤها بدون الانزال فيما دون الفرج وان جامع
في احدى السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة وبه قال
من لم يفسد حجه والاصل فيه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عمن واقع امراته وهما محرمان بالحج قال يفترقان دما وعليهما
في حجهما وعليهما الحج من قابل ولا فرق في ذلك بين ان يكون ناسيا
مدا اوناسيا اوهي نايمة اومكرهة وهكذا بمعنى مثل ما روى
عن النبي عم نقل عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وقال
الشافعي يجب عليه بدنة كما لو جامع بعد الوقوف والجامع تعلق
الجناية والحجة عليه اطلاقا ما روينا وهو قوله عليه السلام يفترقان
دما ذكر مطلقا فيتناول والشاة لانه متيقن فان قيل
المطلق ينصرف الى الكامل والجزور كامل فينصرف اليه فالجواب
ان المطلق ينصرف الى الكامل اذا لم يكن ما نعة وهو منها موجود
لان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء خف معنى الجناية
لاستدراك المصلحة الفايتة بالقضاء فلو اوجبنا البدنة
لزم ايجاب الجزاء الخليظ في مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف
مقتضى الحكمة بخلاف ما اذا بعد الوقوف فان الجناية لم تخف لعدم
وجوب القضاء فايجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة
واليه اشار المصنف بقوله ولان القضاء لما وجب الى
اخره وعن ابي حنيفة في غير القبل منها اي من السبيلين وقيل من
المراة والرجل لا يفسد لتقاصر معنى الوطئ وهذا لم يوجب
الحد ولا يوجب المهر بالاجماع وفي رواية تفسد لانه كامل
من حيث انه افساد وعندهما يفسد لانه يوجب الحد وقوله
ليس عليه ان يفارق امراته لان الاصل فيه ان الصحابة رضي الله عنهم
قالوا اذا ارتجفا الى القضاء يفترقان معناه ياخذ كل واحد

منهما في طريق غير طريق صاحبه فمالك رحمة الله اخذ بظاهر
هذا اللفظ فقال كما خرجنا من بيتهما فعليهما ان يفترقا فان
قال زفر يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك
بقول الصحابة رضي الله عنهم ووقت ادا النسك بعد الاحرام
وهذا ليس بشئ لان القضاء يحكي الاداء فما لم يكن نسكا في الاداء
لا يكون نسكا في القضاء وقال الشافعي اذا قربا من المكان
الذي جامعها فيه يفترقان لانهما لا يامنان اذا وصلا الى ذلك
الموضع ان يجامعها الشهوة قبوا قعها والمصنف ذكر دليلنا
على وجه هو واقع لاقولهم وهو واضح ويقول مراد الصحابة
رضي الله عنهم انهما يفترقان على سبيل الندب زجرا فاعلى انفسهما
الفتنة لما يندب الشارع الى الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم
اذا كان لا يامن على نفسه ما سواه ومن جامع بعد الوقوف
بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع
قبل رمي جمرة العقبة فان حجه يفسد لان احرامه قبل الرمي
مطلقا اذ كامل حيث لا اجل له شئ مما هو حرام على المحرم والجماع
في الاحرام المطلق مفسد الخ كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف
ما بعد الرمي لانه قرجاء اوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما
على المحرم وقوله لقوله عليه السلام دليلنا ووجه ذلك انه
صلى الله عليه وسلم قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وليس المراد
به التمام من حيث اداء الافعال لانتقاض ببعض الاركان
وكان المراد به التمام من حيث انه يامن على الفساد بعده لتاكد
حجه بالوقوف الا ترى انه يامن من الفوات بعد الوقوف وكان
حكم التذكر في الامن عن الفوات كذلك يثبت في الامن عن الفساد
فان قيل لو كان كذلك لما وجبت البدنة لان الشئ بعد تمامه لا
يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء اجاب بقوله وانما تجب البدنة لفوت

ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي عنه انه قال اذا جامع قبل
الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف
فحجه تام وعليه بدنه وروي انه قال لا يجب البدنة في الحج
الا في موضعين من جامع بعد الوقوف بعرفة ومن طاف طواف
الزيارة جنبا ولم يعرف له مخالف فيكون محل الاجماع وقيل مثله
لا مدخل للرأي فيه وكان سموعا وقوله اولا انه قبل اتما ذكر كلمة
او لكون الاثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور فاتى بها ليكون تمسكا
باحدهما وفيه نظر لان المطلوب اثبات الوجوب وهو يثبت بخبر
الواحد لا يتوقف على الاشتهار ولعله اتى باحد الجائزين ولا يسأل
عن ليته وتقرير الجماع على الارتفاع ان لو فرض انه وكل ما كان
كذلك فمطلقا موجبه لوجوب التطابق بين الموجب مقتضى الحكم
وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ظاهر وقوله ومن جامع في العمرة
بيان الجناية على احرام العمرة وهو واضح لكن يتوهم منه تفضيل
نقصان طواف العمرة على طواف الزيادة فانه اذا جامع بعد ما طاف
لطواف الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شئ وان فعل ذلك في طواف
العمرة فعليه شاة لما ذكر في الكتاب واجيب بان ذلك ليس من حيث
التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف الزيارة على
الوجه المسنون في الترتيب انما يؤتى به بعد التحلل بالحلق او التقصير
غاية ما في الباب ان حكمه تأخر في حق النساء هو وقوع الوكت المعنى
في الاحرام فتمام الكر اشواطه مقام كمال بخلاف العمرة فان طواف
فيها قبل التحلل وكان ارتكاب المحظور في بعض الاحرام فيجب الدم
وهذا قلنا ان لم يحلق قبل طواف الزيارة ومن جامع بعد ما طاف
لها اربعة اشواط وجب عليه دم كما في طواف العمرة كذلك وقوله
وقال الشافعي تفسد في قوله احدى اتما اذا جامع قبل ان يطوف
اربعة اشواط وبعد لانهما شيآن في افساد الحج عنده فكذلك في العمرة

لانهما عنده

لانهما عنده فريضة كالحج وقوله وقال الشافعي في جماع الناسي غير
مفسد للحج لو قال للاحرام كان اشمل ليتناول العمرة جعل النسيان
غير مؤثر في فساده كما في الصوم وجعل الاكراه والمتوم كالنسيان
بناء على الاكراه لما اباح الاقدام واعدم اصل الفعل مع كونه قا
سدًا كان النوم اولى لانتفاء القصد واذا اعدم الفعل لم يكن جناية
ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا
وهو ان يكون بغير الجماع لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق الآية والرفث
اسم الجماع وهو لا يتصور عند العوارض وليس فيه معنى الصوم لوجود
الذكر وهو حالة الاحرام بخلاف الصوم فان لا مذكر له فصل
لما فرغ من بيان الجناية على الاحرام ذكر الجناية على الطواف الذي هو
بعد الاحرام في فصل على حدة قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا سنده
عندنا وعليه صدقة وقال الشافعي لا يتندبه ولا يتخير شئ لقوله صلى
الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه
شبه الطواف بالصلاة وليس بين ذاتيهما مناسبة لان ذات
الطواف وهو الدوران مما ينتهي به ذات الصلاة فيكون المراد الحكم
حكم الصلاة من حكمها عدم الاعتداد بدون الطهارة ولنا قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالطواف
وهو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا بالآية
ولا يجوز الزيادة على خبر الواحد لانه شرح ثم قيل هو سنة وهو
قول ابن شجاع والاصح انها واجبة وهو قول ابكر الرازي لانها
تجب بتركها الجابر وهو ما اشار الله على ما قاله بعض مشايخ العراق
او الصدقة كما ذكره في الكتاب وهو مروي عن محمد وكان ما يجب
بتركه جابر فصدقة واجب ولانه لجبر يوجب العمل ولان الطهارة شرط
الوجوب بدوها الفرضية وقوله فاذا شرع في هذا الطواف ليس
على وجه السنة على تقدير كونها سنة وذلك لان الشروع في الفعل

298

نسخ المبسوط وقوله ثم اذا اعاده يعني طواف الزيارة وقوله وانما اعاده
بعد ايام النحر ان هذه للوصل وقوله لانه يجب عليه بناء على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به والا لزمه الدم على قول ابي حنيفة
بالتاخير فاذا كان معتدا به بنقصان وقد اعاده لم يبق الا شبهة
النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث وهي لا توجب شيئا
وقوله وان اعاده وقد طاف وجب اظهر قوله وان اعاده بعد ايام
النحر لزمه على قول ابي حنيفة لتاخير الطواف وعلى ايام النحر على ما
عرف من مذهب الدماء الشاة لان البدنة سقطت بالاعادة
بالاتفاق وانما هذا دم يلزمه على قول ابي حنيفة لتاخير الطواف
عن ايام النحر على ما عرف من مذهبه ان من اخر نسكا عن نسك
يجب عليه الدم وهذا الذي ذكره انما هو على اختيار ابي بكر الرازي
وان المعتد به الطوافين اذا طاف الاول جنبا انما هو الثاني
وان الاول ينفسخ بالثاني اذ لو كان الاول لما لزمه دم التاخير
لان الاول هو المؤدى وقد قلنا بخلافه وما اذا طاف الاول محدثا فان
المعتد به هو الاول لقلة النقصان وكان الثاني حابسا للنقصان
الممكن فيه فان قيل فما تقول في متمتع طاف لعمرته في رمضان جنبا
ثم اعاد طوافه في شهر الخ وجه من عممه ذلك فانه لا يكون متمتعا
قاله محمد رحمه الله في الكتاب ولو كان المعتد به هو الثاني لكان
متمتعا اجيب بان المتمتع لما طاف في رمضان وقع الامن فحصل
فساد العمرة واذا امن فساد ما قبل وقت الحج لا يكون متمتعا
فان قيل المحلل يحصل بالطواف الاول فيكون هو المعتد به
اجيب بان الاول انما احكم لتفاحش النقصان فيه فان اعاده
انفسخ الاول واعتد بالثاني والا كان هو المعتد به في المحلل
وقوله لو رجع الى اهله ظاهر وقوله الا ان الافضل هو العود
لما ذكرنا من كون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف وقوله

ملزم فتح الخ بالاتفاق فيصير الطواف اولا جاء ويدخله بعض بترك الطهارة فجبر
بالصدقة اظهار الدين وسنة اعني الواجب بايجاب الله تعالى وهو طواف
الزيارة وفيه يجب من وجهين احدهما ان دخول النقص بتركها على
تقدير كونها سنة في خبر التراع فلا يوخذ في الدليل والثاني انه منقوض
بالصلاة النافلة فانه اذا دخلها نقص يجبر بسجدة السهو كما يجبر الفرض
بها ولم يظهر دون رتبة النفل عن مرتبة الفرض فليكن ايضا كذلك
والجواب عن الاول ان ترك السنة يوجب نقصا ويجبر بالكفارة
الا ترى ان من اقاض من عرفات قبل الامام وجب عليه دم قال محمد لانه
ترك سنة الدفع وعن الثاني بان الشرع جعل الجابر في الصلاة نوعا
واحدا فلا سبيل الى غيره وقوله الخ جعله متبوعا فامكن المصير الى ما يتبين به
رتبة النفل عن الفرض وهذا كله على رواية الحدوري اختارها المصنف
وانما على ما ذكره الطحاوي وشيخ الاسلام انه اذا طاف طواف التحية
محدثا فلا شيء عليه لانه لو تركه اصلا لم يجب عليه شيء فكذا اذا اتى به
محدثا فلا يحتاج الى شيء من هذه التكلفات ولو طاف طواف الزيارة
محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وادخال النقص في الركن
المحض من ادخاله على الواجب وان كان جنبا فعليه بدنة وكلامه
ظاهر وقوله لان اكثر الشيء له حكم الكل يعترض عليه بالمقدرات
الشرعية كالصوم والصلاة ونحوهما فان الاكثر فيها لا يقوم مقام
الكل وقد قدمنا الجواب عنه ويريد هنا بيانا وهو ان الشروع
قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وليس ذلك الا باقامة الاكثر مقام
الكل فان الحج له فروض ثلاثة شرط وركن وعذر وقف فقد
حصل منها اثنان وهو الشرط اعني الاحرام واحد الركنين وليس
في المقدرات الشرعية مثله فلم يكن كذلك وقوله والافضل ان
يعيد الطواف ما دام بمكة وجه ذلك ان فيه تحصيل الجبران
بما هو من جنسه وكان افضل وقوله وفي بعض النسخ يزيد به

ولو رجع الى المهلة ظاهر وقوله لان النقصان بترك الاقل يسير انما
كان كذلك لان جانب الوجوب راجح وقوله لما بينا اشارة الى قوله
لانه خلف معنى النقصان وفيه نفع الفقراء وقوله او ترك اربعة
اشواط منه يعنى من طواف الصدر وقوله ومن ترك ثلاثة اشواط
من طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة ههنا
هو ان يكون كل شوط منه نصف صاع من حنطة والحاصل ان
الترك طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة فى وجوب الشاة وانما
كان فى الترك شاة فلا بد ان يكون فى اقله صدقة قال ومن طاف
طواف الزيارة على غير وضوء ما ذكرنا من المسئلتين والفرق بينهما
واضح وفايدة نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة سقوط البدنة
عنه وهو اصل وهو ان كل من وجب عليه طواف الزيارة واتى به فى
وقته سقط عنه سواء نواه او لم ينوه او نوى به طوافا اخر فالمحرم
اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان معتمرا
وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع طواف القدوم وان كان قارنا
كان الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع او
طوافا اخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لاداية فاذا
اتى به وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته كما اذا سجد ينوى به تطوعا
لم تتغير نيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه وقوله على ما بينا اشارة
الى قوله ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة الى
قوله وما دام بمكة يتمه بالاعادة وقوله ومن طاف لعمرته وسعى على
غير وضوء لغير وقوله وانما السعى يعنى لتباعيد السعى وان لم يتقدم
له الطهارة لعدم وجوبها ورد فى الحديث فى النفساء انها تقضى كل
المناسك الا الطواف لانه لا يجوز بدون الطهارة وقوله وليس بعد فى السعى
شئ مضبوط يرد على قوله فعليه دم وقوله وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد
السعى يعنى ليس عليه شئ وقوله فى النسخ احتراز عما قال بعض المشايخ

اذا اعاد

اذا اعاد الطواف ولم يعد السعى كان عليه دم لانه لما اعاد الطواف
فقد نقض الطواف الاول واذا انتقض ذلك حصل السعى قبل الطواف
فلا يعتد به فيكون تاركا للسعى فيجب عليه دم ووجه التمام وهو
اختيار شمس الائمة السرخسى والامام المحبوبى والمصنف ان الطهارة
ليست بشرط فى السعى وانما الشرط ان يكون على اثر طواف معتد به
فطواف المحدث كذلك ولهذا تحلله به فاذا اتى به مع تقديم الشرط عليه
حصل المقصود فان اعاد تبعا للطواف فهو افضل والا فلا شئ عليه
وقوله ومن ترك السعى ظاهر وقوله ومن افاض قبل الامام من
عرفات فعليه دم قال فى النهاية كان من حق الرواية ان يقال
ومن افاض قبل غروب الشمس فعليه دم لما ان المحظور عليه الافاضة
قبل غروب الشمس واصل قوله هذا يستلزم ذلك لان الافاضة
اذا كانت واجبة الى غروب الشمس فلا افاضة قبل الامام لانه لا يكون
الا بعد الغروب لان الظاهر ان الامام لا يترك ما وجب عليه
من الاستدامة وقوله بخلاف ما اذا وقف ليلا متصل بقوله
ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب فان قيل فقوله عم
من وقف بعرفة بليل او نهارا فقد ادرك الحج يقتضى ان لا يكون الاستدامة
شرطا لا فى الليل ولا فى النهار فكيف جعلتم شرطا فى النهار دون الليل
قلت ترك ظاهره فى حق النهار بقوله صلى الله عليه وسلم فاذا فاض بعد
غروب الشمس لا يسقط عنه الدم فى ظاهر الرواية وروى ابن شجاع
عن ابى حنيفة انه عنه يسقط الدم لانه استدرك ما فاته لان الواجب عليه
الافاضة بعد الغروب وقد اتى به وكان كمن جاوز الميقات حلالا ثم
عاد الى الميقات واحرم وجه الظاهر ما ذكرنا فى الكتاب ان المتروك
لا يصير مستدركا بما مضى ان المتروك سنة الدفع مع الامام وذلك
لين يستدرك لعوده وجده لاحالة واذا عاد قبل غروب الشمس
حتى افاض مع الامام بعد غروبها فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال

300

لا يسقط عنه الدم لان الاستدامة الوقوف قد انقطعت ولا يكفي
تدارك ما فيه على الدم ومنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة
الدفع مع الامام قال ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فقد تقدم
ان الوقوف بالمزدلفة فقد تقدم ان الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار
من الواجبات فاذا تركها يجب عليه الدم لكن اذا ترك رمي الجمار
في الايام كلها وهي اربعة ايام نحر خاص وتشريق خاص ويومان بينهما
نحو وتشريق يكفيه دم واحد وقال بعض المشايخ يلزمه ترك رمي كل
يوم دم لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا الا ان في مجالس مختلفة
فكان كمن قص اظافير يديه ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم
ووجه ما في الكتاب ما ذكره بقوله لان الجنس يتحد وكلما كان
كذلك لا تتعدد فيه الكفارة كما في الحلق فانه ان حلق شعر البدن
كله يلزمه دم واحد وان كان يلزمه لو اقتصر على حلق الرأس
او ربعه وقوله والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمي
تحرز به عما قال ذلك البعض من المشايخ ان المجالس مختلفة ووجه
ذلك ان ايام النحر كما ان وقت واحد للرمي فلم يتحقق هناك اختلاف
المجلس لانه لم يتمكن من تقريبه الا فيها على خلاف القياس فلا يتحقق
الترك ما دام يتمكن كالاضحية في ايام النحر فبرمهما على التاليف
اي الترتيب الذي شرع ما دامت الايام باقية بخلاف قضاء الاطهار
فان ترك ليس بموقت بزمان فيتحقق فيه اختلاف المجلس ثم
اتفاقهم على ان هذه الايام يجب الدم وهو شاة عند ابي حنيفة
خلافا لهما وان ترك في يوم واحد فعليه دم لا غير لتسلسل الدماء
فان قيل ما ذكرتموه يدل على ان دم النفر الاول لا يجب
عليه لانه ترك رمي يوم وليس كذلك فانه يجب بتأخير الاقامة
والجواب ان ايام التشريق يتكرر فيها وجوب رمي الجمار
قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع فلما اذا طلع فقد فوت عليه

الاقامة والرمي فلو ترك وجب عليه الدم وكان كالتطوع بخبر
فيه قبل الشروع ويجب بعده وقوله ومن ترك رمي احدى الجمار
مبناه على ان من كان نسكه يوم فتركه يوجب الدم وما
كان بعضه الاقل فتركه يوجب الصدقة فعلى هذا اذا ترك
حمرة العقبة يوم النحر يلزمه دم وان تركها في بقية الايام
يلزمه صدقة وهذا اذا لم يقتضه في ايام النحر فاما اذا اقتضاه
فقد سقط الدم عندهما ولم يسقط عند ابي حنيفة وقوله
وكان المتروك اقل يعني اذا ترك رمي احدى الجمار لان
المتروك ح سبع حصاة والمؤدى به اربع عشرة حصاة وقوله
الا ان يكون المتروك اكثر من النصف استثناء منقطع من
قوله رمي احدى الجمار اي لكن اذا ترك اكثر من رمي احدى
احدى الجمار وبلغ المتروك اكثر من النصف مثل ان ترك احدى
عشر حصاة ورمى عشر حصات فحينئذ يلزم الدم لوجود
ترك الاكثر والاكثر يقوم مقام الكل وقوله لانه وظيفة
هذا اليوم رميا نصب رميا على التعليل لان فيه وظائف غيره
كالذبح والحلق والطواف فلو اقتصر على قوله لانه وظيفة
هذا اليوم لم يكن على ما ينبغي وقوله ولكن اذا ترك الاكثر
رميا اي من جمرة العقبة وقوله الا ان يبلغ دمها استثناء من
قوله تصدق لكل حصاة نصف صاع يعني اذا بلغ قيمة ما
تصدق لكل حصاة قيمة الدم تحتد يلغص من الدم ما شاء
حتى لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر وقوله لان المتروك
هو الاقل في ليل قوله تصدق قال ومن اخر الحلق حتى مضت
ايام النحر هذا بناء على ما تقدم ان اباحنيفة رحمه الله يوجب
الدم شاة لتاخير الحلق خلافا لهما وقوله وكذا الحلق في تاخير
الرمي اي في تاخير رمي جمرة العقبة عن يوم النحر وتاخير

رمى الجمار من اليوم الثاني الى الثالث او من الثالث الى الرابع
وقوله وفي تقديم نسك على نسك اي وكذا الخلاف في تقديم نسك
على نسك كالحلق قبل الرمي وحلق القارن والتمتع قبل الذبح
فانه لاشئ عليه لان النسك لا تحقق في حقه هناك لكون الذبح
غير واجب عليه فان قيل بتقديم نسك على نسك يستلزم تاخير
نسك عن نسك وكان في كلامه تكرار فالجواب انه اراد بالتاخير
ما يكون بحسب الايام وبالتقديم ما يكون بحسب الاتيان في
يوم واحد فلا تكرار لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء وهو
ظاهر وكل ما هو مستدرك بالقضاء لا يجب فيه شئ غيره بناء
على ما ستقرر في احكام
الشرع ولابحنيفة حديث بن مسعود قال من قدم نسكا على
نسك فعليه دم فان قيل ثبت في الصحيحين عن عبد الله بن عمرو
بن العاص انه صلى الله عليه وسلم وقف الناس بمنا يسالونه فجاء
رجل وقال ذبحت قبل الرمي فقال عليه السلام افعل ولا حرج
فما سئل عليه السلام عن شئ قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
وذلك دليل واضح على ان لا شئ في التقديم والتاخير والجواب
انه متروك الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز
ان يكون السائل معذورا او تقديم الذبح على الرمي لا يوجب
عليه شيئا كما ذكرنا ولكن اعترف بذلك فما ذكر يجوز ان يكون مما
ليس بموقوف فلا يوجب التاخير فيه شيئا سلمناه ولكن يكون
معارضا بما روى عن حبيب بن مسعود رضي الله عنه وقد تقدم
المتفق ان رويته ابن عباس رضي الله عنهما ان ما بعدها
والقياس معنا على ما ذكرنا في الكتاب فقوله ولان التاخير عن
المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فان الحاج
اذا جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم وجب عليه الدم فكذا

التاخير

التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان بجامع يمكن نقصان
في حيز التعارض فالجواب ان قياسنا سليم بلا احتياط فان فيه
الخروج عن العهدة بيقين وقوله وان حلق في ايام النحر ظاهر
قال المصنف ذكر محمد في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر
انه لا شئ عليه ولم يذكره في الحاج اذا حلق خارج الحرم فقيل
انما لم يذكره لانه بالاتفاق في وجوب الدم لان السنة جرت
في الحج بان يكون الحلق بمنا وهو من الحرم فتبرك بالتزام
الجابر والاصح انه على اختلاف عندهما يجب الدم وعند ابي يوسف
لا يجب شئ ووجه الجانبين على ما ذكر في الكتاب واضح
وقوله فالحاصل ان الحلق يعني في الحج يتوقت بالزمان
والمكان اي بيوم النحر والحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان
وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان وانما قلنا يعني
في الحج لان الحلق في العمرة لا يتوقت بالزمان بالاجماع فان
قبل اذا كان موقتا بما كان كالوقوف فينبغي ان لا يعتد به
اذا حلق خارج الحرم كالوقوف بغير عرفة او طاف بغير الوقت
فالجواب ان محل الفعل هو الرأس دون الحرم ولكن هاهنا
بالتاخير عن مكانه فيلزمه دم كما يلزمه بالتاخير عن وقته
بخلاف ما ذكرتم من الوقوف والطواف فان محل الفعل هو
الجبل وحول البيت وبالخروج عنهما تبدل المحل فلا يجوز
ووجه قول ابي يوسف على اختصاصه بالمكان قد علم من قوله
ولهما ان الحلق انما جعل عبادة في الحرم واما على اختصاصه
بالزمان فلان الحلق للتحلل وهذا بالاتفاق وكما ما هو
كذلك يوقت بالزمان كالطواف ووجه قول ابي يوسف
اما على عدم اختصاصه بالزمان فهو ان الحلق الذي هو

في اوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل اوانه وكما ان ذلك لا يختص
بزمان فكذلك هنا ولو اريد ان يجعله دليلا للشيخين قلت وكما ان
ذلك لا يختص بزمان ومكان فكذلك هذا ولو كان مختصا بهما لما وقع
معتدا به في غير المكان والزمان كالوقوف بعرفة وقد عرف جوابه ذلك
انفا ووجه قول محمد اما على اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله وليها
ان الحلق الى الخ واما على عدم اختصاصه بالزمان وهو وجه قول
زفر ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداؤه موقت بالزمان
حتى كره تقديم احرام الحج على شهره دون المكان حتى جاز ان يحرم مرحث
شاء قبل الميقات فكذلك التحلل عنه يتوقف بالزمان دون المكان
فلو اخر عن ايام النحر لزمه الدم ولو خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه
شيء وقوله وهذا الخلاف اى ما ذكرنا بين علمائنا في التوقيت انما هو
في حق التضمين بالدم واما في حق التحلل فلا يتوقف بالاتفاق وقوله
لان اصل العمر لا يتوقت به اى بالزمان فان ركنها الطواف وهو
غير موقت بزمان وفيه نظر لانها في ايام النحر مكروهة وكانت
موقته والجواب ان كراهتها فيها ليست من حيث انها موقته بغيرها
بل باعتبار انها مشغولة بافعال الحج فيها فلو اعتمر فيها لربما اخل
بشيء من افعاله فكرهت لذلك وقوله بخلاف المكان لانه اى اصل
العمر موقت به فلا حاجة الى تاويل وان لم يقصر المعتمر الذي خرج
من الحرم حتى رجع الى الحرم وقصر فيه فلا شيء عليه في قولهم جميعا
لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمان ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط
عنه دم التاخير عند ابي حنيفة رحمه الله وقوله فان حلق القارن
قبل ان يذبح يعني اذا قدم القارن الحلق على الذبح فعليه دمان عند
ابي حنيفة دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه
دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب التاخير شيء على ما قلنا
ان التاخير عندهم يوجب الدم خلافا لهما هذا تقرير المسئلة على

ما علم

ما علم رواية الجامع الصغير فان محمدا قال فيه في قارن حلق قبل الذبح قال
عليه دمان دم القران ودم آخر لانه حلق قبل ان يذبح يعني على قول
ابي حنيفة وعلى هذا فاذكر المصنف رحمه الله غير مطابق له لانه قال دم
في الحلق في غير اوانه لان اوان بعد الذبح ودم بتاخيره الذبح عن الحلق
وهذا كما ترى يشير الى اتحاد دما جناية ولم يذكر دم القران وقال وعند
ما يجب عليه دم واحد وهو الاول يعني الذي يجب بالحلق في غير
اوانه لم يذكر الاسعاد ولم يذكر ايضا دم القران ومع عدم ما
بينه فهو مناقض لقوله قبل هذا وقلنا لا شيء عليه في الوجهين جميعا
الى ان قال والحلق قبل الذبح وعلى هذا كان الحلق ان يقول
فعليه دمان عند ابي حنيفة رحمه الله دم للقران ودم بتاخير
الذبح وكانه سهو وقع منه او من الكاتب ولا عيب في
السهو للانسان فان قيل قد وقع في عبارة بعض المشايخ دم
القران واجب اجماعا ودم آخر بسبب الجناية على الاحرام
لان الحلق لا يحل الا بعد الذبح واجب ايضا اجماعا ودم آخر
بسبب تاخير الذبح عن الحلق فيجوز ان يكون المصنف قد
اختار ذلك ولم يذكر دم القران من الجانبين وانما ذكر الاخير
واشار اليه بقوله وهو الاول وذكر المختلف فيه قلت يابا
قوله فيما تقدم وقلنا لا شيء عليه في الوجهين فانه تصريح
بانهما لا يقولان في هذه الصورة بوجوب شيء بتقلب الاحرام
اصلا على انه مخالف لما هو الاصل في وضع هذه المسئلة وهو
الجامع الصغير لمحمد رحمه الله فان قيل فعلى ما ذكره محمد يجب ان
يجب عليه ثلاثة دماء لان جناية القارن مضمونة بالدمين
وهو اعتراض الامام المحبوبي فالجواب انما يجب على المفرد فيه
دم فعلى القارن دمان ولو قدم المفرد الحلق على الذبح لم يجب
عليه شيء فلا يتضاعف على القارن لما كانت الجناية

303

على الاحرام بالصيد نوع اخر فصل عما قبله في فصل على حدة الصيد
هو الحيوان الممتنع المتوحش في اصل الخلقة فقوله الحيوان بمنزلة
الجنس وقوله والممتنع هو الذي يمتنع نفسه عمن قصد اما بقوائمه
او بجناحيه يخرج الحيوانات الاصلية كالبقر والغنم ونحوها والد
جاج والبط وقوله المتوحش في اصل الخلقة ليدخل فيه الحمام والمسرول
والظبي المستأنس ويخرج الابل المتوحشة لان الاستيناس في الاول
والتوحش في الثاني عارضي لا معتبر به وهو على نوعين بري وهو
ما يكون مولده ومثواه في البر ويجزى وهو ما يكون مولده و
مثواه في الماء والاعتبار للمولد لانه الاصل فالبط والاوز بري
لان مولدها البر والسفدع بحري لان مولده البحر وصيد البحر
حلال للمحرم سواء كان ماكولا او لم يكن وصيد البر محرم عليه لقوله
تعالى احل لكم صيد البحر الاية واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
اي بين عدم دخولها في الاية لان حقيقة الاستثناء لا تتصور
ولانه لما كان عندنا البيان انه لم يدخل استعار له الخمس الفواسق
وهي الكلب العقور والذيب والحداة والغراب والحية والعقرب
على ما ذكر في الكتاب وهي ستة وسيأتي العذر عن ذلك وسميت
فواسق استعارة لخبثهن وقيل لخروجهن من الحرمة لابتدائهن
بالاذاء والمكان منهور اجازت الزيادة على الكتاب ولا فرق في
الصيد بين المملوك والمباح والمملوك وغيره وليس لنا اسم الصيد
ذلك كله قال واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله يغلب الجزاء
اما القتل فلما ذكر في الكتاب وهو واضح واما الدلالة على القسمة
العقلية اربعة اقسام اما ان يكون الدلالة والمدلول حالين
او محرمين او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس من ذلك والاول
ليس مما نحن فيه والثاني على كل واحد منهما فيه جزاء كامل عندنا وفي
الثالث على المدلول الجزاء دون الدال كذلك عند وفي الرابع عكسه وقال

الثاني

وقال الشافعي لا شيء على الدال اصلا لان الجزاء يتعلق بالقتل بالنص
والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا وقوله حلالا ليس
بقيد فان المدلول ان كان محرما فالحكم لذلك ولنا ما روينا من حديث
ابي قتادة رضي الله عنه هل دللتم عليه هل اشرتم اليه على ما تقدم في باب
الاحرام فانه يدل على ان الدلالة من محظورات الاحرام فان قيل خبر
واحد لا يقام النص الصريح قلنا في النص ذكر القتل وتخصيص الذكر
لا يدل على نفي الحكم عما عداه والحديث يدل على ذلك فثبت الحكم به وقال
عطاء هو ابن ابي رباح تلميذ ابن عباس رضي الله عنه اجمع الناس
على ان على الدال الجزاء قال البخاري ولم ير وعن احد من الصحابة
خلافه وذلك فسار ذلك اجماعا ورد بانه روي عن ابن عمر رضي الله عنه
ما يدل على ان الدال لا جزاء واجيب بانه ليس بثابت ولئن كان محمل على ما اذا
دل ولم يقتله المدلول فان الاجماع فيما اذا قتله فكان كلامه
غير متعرض لمحل الاجماع ولان الدلالة من محظورات الاحرام
عليها يوجب الجزاء لا محالة ولانه اي الدلالة وذكر الفقيه هنا
الى الخبر وهو تفويت الامن من السيد اي الدلالة تفويت الامن
من السيد لانه امن يتوحشه عن الناس وتواريه عن اعينهم
وبالدلالة يزول ذلك فصارت كالاتلاف وقوله ولان المحرم
دليل اخر يتضمن الجواب عن قول الخصم فاشبه دلالة الحلال
وتقريره ان المحرم باجزاء التزم الامتناع عن التعرض لانه عقد
خاص يتضمن ذلك شرعا والدلالة مباشرة الحلال وما التزم و
ذلك يوجب الضمان كدلالة المودع السارق على الوديعة بخلاف
الحلال فانه لم يلتزم شيئا على ان قيد اي فيما اذا دل الحلال على
الصيد لانه اذا عن ابي يوسف وزفر والدلالة الموجبة للجزاء
ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد لانه اذا علمه لم يكن زوال
الامن بدلالته فلا يكون في معنى الاتلاف وان صدقه في الدلالة

ليكون في معنى الاتلاف واما اذا اكذبه وصدق فيه فلا ضمان على
المكذب وفيه اشارة الى ان الضمان على ذلك الغير ان كان محرما
وهو شروط اخر لم يذكرها احدها ان يتصل القتل بعد الدلالة
لان مجرد الدلالة لا توجب شيئا والثاني ان يبقى الدال محرما عند
اخذ المدلول لان فعله انما يتم جناية اذا بقي محرما عند اخذ المدلول
لان فعله انما يتم جناية اذا بقي محرما الى وقت القتل والثالث ان يأخذ
المدلول قبل ان ينفلت فلو صدقه ولم يقتله حتى انفلت ثم اخذه
بعد ذلك فقتله لم يكن على الدال شيء لان ذلك بمنزلة جرح ابتدائي
ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا انه لا التزام
من جهته فان قيل بل من جهته التزم بعقد الاسلام انه لا يتعرض
لصيد الحرم اجيب بان عقد الاسلام ليس بكاف في ذلك بل لا بد
عقد خاص كما في عقد الذمة الا ترى ان المسلم التزم بعقد
الاسلام ان لا يتعرض لاموال الناس ثم لو دل سارقا على مال
انسان فلم يأخذ لا ضمان على الدال والعامد والناسي وجوب
الجزاء عليه كاملا بالنص اورد الين لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف
بقوله تعالى ومن قتله منكم وكل ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف
والعامد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال فان قيل اليس هذا
من الخطإ بالاموال الا ترى ان رجلين اشتركا في اتلاف شاة
لغيرهما كان على كل منهما نصف القيمة وان اشتركا في قتل صيد كان
على كل منهما جزاء كامل قلنا بل هو من الاتلاف الا ترى ان
الضمان وقد وجوبه في الاحرام في جميع الجهات بدليل انتقد
ويتقلل الضمان فان قيل هذا دليل على مخالفة النص القاطع
لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل وهو يخالف
الناسي قلنا الجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه
مجازا ان يثبت حكم الناسي بدليل اخر وهو قوله صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم الضبع صيد وفيه شاة من غير فصل بين عمد ونسيان
وهو مذهب عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعيد ابن ابي وقاص
رضي الله عنهم فان قيل فما فائدة قوله متعمدا اجيب بانها
التنبيه لان الدلالة قامت على ان صفة التعمد في القتل مع
وجوب الكفارة فاعلم الله تعالى بانها اذا وجبت في العمد
فلان تجب في الخطاء اولى والمبتدئ والعائد في وجوب
الكفارة سواء لان العلة الموجبة كما وجدت في المرة الثانية
فلو تخلف الحكم عنه بطلت فان قيل قال الله تعالى ومن عاد
فينتقم الله منه جعل كل جزائه بالغا انتقام الله فلا يكون
له موجب سواه كما عرف فالجواب ان هذا مسك ابن عباس
رضي الله عنهما وداود الظاهري في ان موجب العائد ان يقال
له اذهب فينتقم الله منكم ولكنا نقول ان ذلك مستحلا
او مستخفا به كما في قوله تعالى في باب الربوا فاولئك
اصحاب النار الاية واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا
بدلالة النص وقوله والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف
ان يقوم الصيد يعني يقومه ذو عدل من حيث انه صيد
لا من حيث ما زاد عليه صنعه فاذا قتل المحرم بازيه المعلم
فعليه قيمة غير معلم وطوب بالفرق بينه وبين ما اذا
قتله لغيره فانه يجب قيمته معلما واجيب بان وجوب
الجزاء باعتبار معنى الصيد به وهو التوحش والتنفر
عن الناس وكونه معلما لا مدخل له في ذلك بل ينتقص به
ذلك فلا يدخل في الجزاء واما وجوب القيمة في الاتلاف
باعتبار المالية وهي الانتفاع وذلك يزداد بكونه معلما
فيدخل في الضمان وانما قيد بقوله صنعة لانه اذا كانت
الزيادة بامر خلقي كما اذا كان طيرا يصوت فازداد قيمته لذلك

فعلى اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في رواية لا تعتبر لانه ليس
من معنى الصيد به في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت بأصل
الخلقة كالحمام اذا كان مطوقا وقوله ثم هو يعني القاتل مخير
في الفداء ظاهر وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير فيما له
نظير اي في النظير لا في القيمة فعلى الضبي شاة ظاهر واستدلا على
ذلك بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ووجهه ان مثل المقتول
من النعم ما يشبهه المقتول صورة لان من النعم بيان للمثل والقيمة
لا تكون نعما وبان الصحابة رضي الله عنهم وهم عمر وعلي وعبد الله
بن مسعود رضي الله عنهم اوجبوا النظير على ما بينا يعني قوله فعلى
الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي اليربوع جفرة وهي التي بلغت اربعة
اشهر الى آخره وما لا نظير له نظر من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام ولما
اشبهها يجب فيه القيمة عند محمد وكان قوله كقول ابي يوسف وابي حنيفة
والشافعي هو يعتبر المماثلة من حيث الصفات فاوجب في الحمامة لشابهة
بينهما من حيث ان كلا واحد منهما يعب ويهدر والعب من باب طلب
ان يشرب الحمامة مرة من غير ان يقطع الحرع قاله ابو عمر والحمام يشرب
هكذا بخلاف سائر الطيور فانها تشرب شيئا فشيئا بمثل هذا يعتبر
والحمام اذا اصوت فهو ذكر يا باب ولابي حنيفة وابي يوسف ان الله تعالى اطلق
اسم المثل والمثل المطلق هو الذي صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه يخرج
ما لا نظير له مثل صورة من تناوله النص وفي ذلك اهماله فوجب الشرع فحمل
على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع كما في الحنيث والعبادات ولكون المثل
المعنوي مرادا بالاجماع فيما له مثل صورة فلا يكون غيره مرادا
ولان عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكلاهما غير جائز
هذا ما قالوا ولا مثل صورة يشبهه معنى ولا هو حقيقة
في احدهما مجاز في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم بل مشترك فلا يتناول
يتناول المعنوية والمكافوف فيدخل تحت المثل المطلق والمعنوي

كما في قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
دخل ما له صورة ومعنى كما في المثليات وما لا يدخل له مثل الا معنى
كالقيميات والجواب المطلق ما يتعرض للذات دون الصفات كالبا
لنفي والا للاثبات فهو الدال على الماهية فقط وذلك يتحقق تحت
كل فرد من افراده المختلفة فلو كان دالا على ذلك لوجب التعامة عن
التعامة وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية في المطلق ومجاز في غيره
والمجاز مراد بالاجماع فلا يكون غيره مرادا ومثل ذلك يقول
في الآية الاخرى اما على قول من يقول موجب الغصب القيمة ورد العين
مخلص فظاهر لان الموجب الاصلي اولى بالارادة ورد العين يثبت
بقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترده واما على قوله من يقول
موجب الغصب رد العين وانما القيمة مخلص فكذلك يكون القيمة
ثابتة بالكتاب ورد العين بالسنة وهذا الفصل من خواص هذا
الشرح وجهد المقل دموعه وقوله لما فيه من التعميم دليل
اخر يعني في اعتبار المثل معنى تعميم لانه يتناول الحمامة وما
ليس له ذلك وفي ضده اي في اعتبار المثل صورة تخصيص
لتناوله ما له نظير فقط والعمل بالتعميم اولى لكون النص حينئذ
اعم فائدة وقوله والمراد بالنص جواب عن قوله لان القيمة
تكون نعما وتقريره ان المراد بالاية بعد قيمة ما قتل من النعم
الوحشي لان الجزاء انما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الاهلي وقد ثبت
ان النعم كما يطلق على الاهلي في اللغة تطلق على الوحشي قال
ابو عبيدة والاصمعي فان قيل ما تصنع بقوله هديا وهو حال
من جزاء فاذا كان الجزاء القيمة كيف يكون ان يكون هديا بالغ
الكعبة اجيب بان رضا ما اذا قوم قبلت قيمة هديا بالغ
الكعبة فالقائل بالخيار ثابت للامور الثلاثة وقوله والمراد ما
روي جواب عن قوله قال علي السباع من الصيد سبع وفيه

الشاة وعن اثر الصحابة يعني ان ايجاب النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
رضي الله عنهم هذه التقاير لم يكن باعتبار اعيانها اذ لا مماثلة بين
البقر والشاة خلقه وانما كان باعتبار التقدير بالقيمة الا انهم
كانوا ارباب المواشي وكان الاداء عليهم منها اليسر وهو نظير قولنا على ابي
في ولد المغرور يفتك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد
القيمة قال ثم الخيار الى القاتل يعني اذا ظهر قيمة الصيد
بحكم الحكمين وهي تبلغ هديا فالخيار في ان يجعله هديا او طعاما
او صوما الى القاتل عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد
والشافعي رحمهما الله الخيار والحاجة الى الحكمين في تعيين احد الاشياء
فانهما يحكمان بالهدي يجب النظر على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او الصيام
فعلى ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف يعني من اعتبار القيمة من حيث المعنى
لهما اي لابي حنيفة وابي يوسف ان التخيير شرع رفقا للمزيء عليه فيكون
الخيار اليه لترفق به يختارهما كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي رحمهما
قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا الآية ووجه ذلك انه ذكر
الهدي منصوبا بتقدير الفعل بقوله يحكم به فان ضمير به منهم فعتره بقوله
هديا وكان نصبا على التمييز وقيل على التمييز فثبت ان المثل انما
يصير هديا باختيارهما او حكمهما او منصوب لحكم الحكم على ان يكون
بدلا عن الضمير محمولا على محله كما في قوله تعالى فلا انهى هداني ربي
الى سواء الطريق فتقديم ذبحا فيما او في ذلك تفويض على ان التعيين
الى الحكمين ثم لما ثبت ذلك في الهدي تبعه في الطعام والصيام لوجود
الشائع بالفعل ولانه عطفها عليه بكلمة او وهي للتخيير فيكون
الخيار اليهما في توجيه هذا الكلام اشكال لان ذكر الطعام
والصيام بكلمة او لا يفيد التخيير الا اذا كان كل واحد منهما منصوبا على
ما هو قراءة حمزة والكسائي رحمهما الله وهو شاذ والشافعي لا يرى
الاستدلال بالقراءة الشاذة لا من حيث انه كتاب ولا من حيث

انوجز

كما عرف في الاصول وقوله قلنا جواب عن استدلال الهما وتقريره ان
الدليل انما يصح ان لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك
لاختلاف اعرابهما وانما هي معطوفة على قوله فجزاء مثل انه مرفوع
ولذلك قوله تعالى او عدل ذلك صياما الذي هو مرفوع فلم يكن
في الآية دلالة اختيار الحكمين في الطعام والصيام واذا لم يثبت
الخيار فيهما الحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القائل بالفصل
وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف لا غير ثم الاختيار بعد ذلك الى من
عليه رفعاله ويفعلهما اي الحكمان في الحكمان الذي اصابه المحرم
قال شيخ الاسلام وكذا يعتبر الزمان الذي اصابه لاختلاف القيم
باختلاف الاماكن والازمان وقوله فان كان الموضع برا ظاهر
وقوله وقيل يعتبر بالمشي في جزاء الصيد بالنص وهو قوله تعالى
يحكم به ذوا عدل منكم قال في الكشاف عن فضيله انه اصاب
ظبيا وهو محرم فسأل عمر رضي الله عنه فشاور عبد الرحمن بن عوف في
امره بذبح شاة فقال فضيله لصاحبه والله ما علم امير المؤمنين في
حتى سأل غيره فاقبل عليه ضربا وقال اما علمت ان الله تعالى ذكره
وانت محرم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا فانا عمر وهذا
عبد الرحمن وقوله وجوز الاطعام في غيرها يعني بوجه كان طعام
الاباحة او العدل فقوله والصوم يجوز في غير مكة يعني كما مر
وقوله اذا ابتدى بالحرم وفيه وما بقوله الطعام بان يشتري
كل مسكين من اللحم ما يبلغ قيمته نصف صاع من بر قيل شاة على كفارة
اليمين وكان من شرط تصدقة المتعة على قول ما اذا ذبح بمكة
فانه اذا تصدق به بعد الذبح على فقير واحد جاز لان جواز
جزاء الصيد على الاطلاق لا يختص بالمساكين وقوله لان الاراقة لا تنوب عنه
اي لان الاراقة الى الحاسل به كان غير المحرم لا ينوب عن المحرم
حتى لو ذبح المدفوع او ضاع قبل التصدق به بقي الواجب عليه

307

كما كان بخلاف المذبوح يمكنه حيث يخرج عن الهدى وان سوق
او صاع قبل التصدق به قال واذا وقع الاختيار على الهدى
اذا اختار القائل الهدى يهدى ما يجزيه فى الاضحية وهو الجذع
الكبير من الضان او الثنى من المعز عند ابحنيفة لان مطلق
اسم الهدى ينصرف اليه كما فى الهدى المتعة والقران فانه ينصرف
الى ما يجزى فى الاضحية واعترض عليه بان اسم الهدى قد ينصرف
الى غيره كما اذا قال ان فعلت كذا فثوبى هذا هدى فليكن فى محل
النزاع كذلك واجيب بان كلام فى مطلق الهدى وما ذكرت
ليس كذلك لان الاشارة الى الثوب قيدته بذلك وقال محمد
والشافعى يجزى سفار الغنم قال فى النهاية وذكر فى المبسوط
والاسرار وشروح الجامع الصغير لفخر الاسلام وقاضيخان قول
ابى يوسف مثل قول محمد لان الصحابة رضى الله عنهم اوجبوا عناقا
وجعرة فدل على جواز ذلك فى باب الهدى وعن ابحنيفة وابى
يوسف يجوز الاستمتاع على وجه الاطعام فيجوز ان يكون اجماع
الصحابة رضى الله عنهم على ذلك الوجه واذا وقع الاختيار على
الاطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا وقال الشافعى وقبل
هو قوله محمد يجب المثل ثم يقوم المثل بالطعام واما عندنا فما
المتلف هو المضمون فيقوم قيمته وقوله واذا اشترى بالقيمة طعاما
اشارة الى انه يجوز ان يقوم المتلف بالمثل ثم يشترى بالقيمة
طعاما اشارة الى انه يجوز ان يقوم المتلف بالقيمة ثم يشترى
بالقيمة طعاما وقوله ينصرف الى ما هو المشهور فى الشرع وهو
نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير فى صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار
وقوله واذا اختار الصيام ظاهر وقوله وكذا ان كان الواجب
دون طعام مسكين بان قتل جرادة او قبضة او لم يبلغ
قيمته الاقل من الحنطة بسعر ذلك المقدار او قيمة يوم كان

لما قلنا

لما قلنا ان الصوم افضل من يوم غير مشروع وقوله ولو خرج صيدا
ظاهر وقوله ما لم يفسد اشارة الى انها اذا كانت مذرة فلا شئ
عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو بمنزلته ان يصير صيدا وقوله
فان خرج من البيض فرخ ميت هذه المسئلة لا يخلو امن ان علم
انه كان حيا ومات بالكسر او علم انه كان ميتا او لم يعلم موته
بسبب الكسر او لا فان كان الاول ضمن قيمته وان كان الثانى فلا شئ
عليه وان كان الثالث فالقياس ان لا يغرم سوى البيضة لان
حياة الفرخ غير معلوم وفى الاستحسان يجب عليه قيمة الفرخ
حيا لما ذكر فى الكتاب وتقرير البيضة بعد ما خرج منه الفرخ
الحى وكل ما هو معد ليخرج منه الحى كسر قيل وانه سبب لفوت
ذلك الفرخ وذلك تلف وله والا تلاف يوجب الضمان وقوله
فيحال به عليه اى بالموت على الكسر والباصلة كان اصله كان
الموت على الكسر اى بضافا اليه فان قيل بيض الحمامة النعامة
لبطن الظبية ويضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا ومات
الظبية كان عليه قيمتها على ما يجئ فلم لا يكون عليه قيمة البيض
والفرخ جميعا اجيب بان ضمان البيض ليس لانه بالباعث
انه سبب الفرخ ولهذا لا يجب الضمان اذا كان البيضة مذرة
واذا وجب ضمان الفرخ لا يجب على ضمان البيض وقوله
وعلى هذا اى على القياس والاستحسان اذا ضرب بطن ظبية
فالقت جنينا ميتا ومات فعليه قيمتها فان قيل يلزم ان
ضمان الصيد اشبه غرامات الاموال ومن ضرب بطن جارية
فالقت جنينا ميتا ومات كان الواجب عليه قيمة الجارية
دون الجنين فكيف وجب ههنا قيمة الجنين اجيب بان
الجنين فى حكم الجزء من وجه وفى حكم النفس من وجه والضمان
الواجب لحق العباد غير مبنى على الاحتياط فلا يجب فى موضع

308

الشك فاما جزاء الصيد فبنى على الاحتياط فيخرج فيه شبه النفسية
في الحيين ووجب الجزاء وليس في قتل الفواسق الخمس شئ لان النبي عليه
استثنى بقوله عليه السلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم
الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور وذكر الذئب
في بعض الروايات فقيل فيما اذا ذكر الكلب العقور فمراده الذئب
او يقال ان الذئب في معنى الكلب العقور وذكر المصنف في اول هذا
السنه بناء على الرواية والدلالة وقوله والمراد بالغراب
الذي ياكل الجيف ومخلطا اي النجاسة مع غيرها اي ياكل الحب
تارة والنجاسة اخرى وقع تكرار لانه ذكره في اول الفصل مع
زيادة معنى وهو كونه مرويا عن ابي يوسف فكان مستغنى
عن ذكره وقوله الذي ياكل الجيف خبر لا صفة فكان موضع
ضمير الفصل واحترز به عن الغراب الذي ياكل الزرع فانه يجب
الضمان بقتله وقوله لانه يبتدا بالاذى قيل لانه يقع على
ذبر الدابة وقيل فعلى هذا يكون في العقعق ولا يبتدا بالاذى
نظر لانه يقع على ذبر الدابة وعن ابي حنيفة ان الكلب العقور
غير العقور والمتوحش منها اي من الكلب العقور
سواء اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره فانما
لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لعدم توحش خلقه وقوله
لان المضمر هو الجنس يعني الحقيقة التي تشمل كلا لا فرد دون
فرد وهذا لان هو الجنس ليس بصيد وقيه نظر لانه يفضي
الى ابطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقورا والحيوان
انما يمس القيد بكلا الظهارة نوع ان به فان لا لك طبع فيه وقوله
لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن يعني انها
ليست بوحشية من الاوحش بل هي طالبة له وليست بمتولدة
من البدن يعني بحيث يكون من باب فساد الثفت كالقملة ثم

هي مودية بطباعها فلا يجب بقتلها شئ وقوله ولكن لا يجب
الجزاء للعلة الاولى يعني قوله لانها ليست بصيود وليست
بمتولدة من البدن جميعا علة وان كانا في معنى علتين
لانه ذكر في موضع التسليم وفي موضع السلب يكون العلة
الكثيرة بمعنى علة واحدة في ان الحكم ينتفي بالجميع كما انه ينتفي
بانتفاء الواحدة وقوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وقد
اوضحه في الكتاب وليس الجزاء منحصرا في القتل بل الفاء في الارش
كالقتل سواء اخذها من رأسه او من موضع اخر وقيل
في القملتين كف من حنطة وفي الزيادة على ذلك نصف صاع
من حنطة وقوله شبا بسرا على سبيل الاباحة وان لم يكن
يشبعا قال في الجامع الصغير لكسره خبز وقول عمر رضي الله عنه
ثمن خبر من جراده قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا
فاحرامهم فجعلوا يتصدقون فكان كل جراده بدرهم فقال
عمر رضي الله عنه اردد راهكم كثيرة يا اهل حمص ثمن خبر من جراده
قال ومن حلب صيد الحرم اللبن من جزا الصيد لقوله يتعلق
نسلكم مما في بطونه وكلمة من التبعيض وقوله كالسباع
اي سباع البهائم ونحوها اي سباع الطير وقوله وكذا الغراب
الكلب يتناول السباع ناسرها لغة يعني ان النبي عليه السلام
استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه
اهلي وليس بصيد فكان المراد ما يتكلب اي يشتد فيتناول
الاسد والفهد والنمر وغيره فكان كان الله تعالى قال لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم الا ما كان موذيا او كان النص بهذه الصفة
لم يتناول الا ما كان كذلك فهذا اولى ان لسبع صيد
التوحش وتنفره من الناس وكونه مقصودا بالاخذ اما
للجلد او لصيد به او لدفع اذاه وكل ما هو صيد يتناوله

P 309

وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد فيجب الجزاء بقتله والقياس على الفواسق ممنوع لما فيه من ابطال العدد وكذا الالحاق بها دلالة لان الفواسق مما يعدو علينا وعلى مواشينا بالقرب منا والسبع ليس كذلك لبعد شأنه فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها واسم الكلب وان تناوله لغة لم يتناوله عرفا والعرف اما لذا اقوى وارجح في هذا الموضع كما في الايمان لبنائه على الاحتياط والاحتياط في ايجاب الجزاء وقوله ولا يتجاوز بقيمته شاة الهدية وشاة مرفوع لكونه مسندا اليه ومعناه لا يتجاوز بقيمته الذي لا يوكل لحمه من الصيد قيمة شاة في ظاهر الرواية وروى الكرخي انه ينقص من الدم وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا بما كول اللحم والجامع الضمان ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة فلما ورد الشرع بتقدير لا يزاد عليه يرى لان المقادير تعرف شرعا وان اعتبار قيمته لكان ارتفاع بجلد اذ اللحم غير ماكول لانه محارب كما في بعض السباع الفيل يعمله اهل الهند للحرب بحيث يكسر العسكر وهو يعني يصارب الملوك والسلاطين لكنه خارج عن الصيد فلا يعتبر ولا لا جل معنى الايذاء فيه لان الايذاء معنى لا يقوم له شرعا فينبغي اعتبار الجلد ومن هذا الوجه لا يزاد على قيمة الشاة ظاهر او قوله واذا اصاب الشيخ على المحرم راى رتب فقتله لا شيء عليه وقال زفر يجب اعتبارا بالجمل اذا صال على انسان فقتله الانسان فانه يجب قيمته وان قتله دفعا عن نفسه وانا ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه اياه على الاهداء بكلامه وقد ذكرنا ان الدافع لا يجب عليه شيء والالم يسع للتحلل فانه قد يحرم ان يتعرض لما يتحلل بما ذكره لا يدل على نفي الحكم عما عداه قلنا بفعله الاستدلال واجب بان ذلك خطأ بيان الشرع لانه في معرض الاستبداد انما هو لبعضه وقوله رواية فقيه وقوله ولان المحرم ممنوع عن التعرض استدلال لا بالدلالة حديث الفواسق وجهه ان انتفاء الجزاء دفعا للايذاء انما هو معلوم قبل ايراد قتل السبع فقتل الاذى الجنوح فيها

فكان ماذونا بقتله من الشرع ومع وجود الاذن منه لا يجب الجزاء لسقوطه باذنه فان قيل الاذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء فان المحرم اذا حلق رأسه او تطيب لعذر فهو ماذون من الشرع ولم يسقط الجزاء فالجواب ما ذكره بعد هذا بقوله لان الاذن لم يفد بالكفارة بالنص على ما تلوناه وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه فكان فائدة الاذن رفع الحرمة لا غير وتقرر ان بقاء الجزاء مع اذن صاحب الحق ثابت بالنص فلا يقاس عليه غيره والاقياس فيلحق بطريق الدلالة لان الضرورة في الصول ليست كالضرورة في حلق الرأس لان الاولى نادرة والثانية كثيرة بخلاف الحل الصلة لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد وبنقض العبد صال بالسيف على رجل فقتله المصول عليه لا ضمان والاذن لم يوجد من مالكه واجيب بان العبد مضمون في الاصل بانه ادمي حقا للعبد لا حقا للمولى لكنه مكلف المولاه وغيره فما داجا المبيح من قبله وهو المحاربة اسقط حقه كما اذا ارتد وسقوط ما ليته التي هي ملك المولى انما كان في ضمن سقوط الاصل وهو نفسه فلا معتبر به كما اذا ارتد وقوله وان اطفر المحرم طير بمعناه ما ذكرناه آنفا وقوله والمراد بالبط بعني المذكور في القدوري الذكر لا تكون في المساكن هو الذي يكون طيارا كالدجاج في البطوء ويجوز ذبحه للمحرم والمحرول بالفاء حمام في جلده بياض كانه سراويل من سروله اذا البسته السراويل وقوله ونحن نقول الحمام متوحش نفرين الحمام متوحش باصل الخلقة ممنوع بطيرانه وكلما هو كذلك فهو صيد والاستثناء معارض جواب مالك ومعناه الاعتبار للعادة الاصلية دون العوارض وقوله ولان الحمام لا يحل بذكوه الاضطرار حتى لو تعذر من فيه الحلق فاصاب حمامنا مسرولا ومات قبل ان يذكي ذكاة المقدور عليه لم يحل واجيب بان الاذن

صحة ذكاة الاضطرار هو العجز دون الصيدية الا ترى ان البعير
اذا ند دخل بذبح الاضطرار وليس بصيد لوجود العجز عن ذكاة الا
ختيار والعجز في الحمام غير موجود لانه يأوي في الليل الى برجه
وقوله وكذلك اذا قتل طيبا ظاهره قال واذا قتل المحرم صيدا
اذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا تحل اكلها وقال الشافعي
في احد قوليه اذا ذبحه المحرم لغيره حل لانه عامل له حيث ذبحه
وكل من فعل شخصا انتقل اليه ذلك الفعل كما في عامة النيابات فصار
كانه هو الذي ذبحه ولو ذبحه ذلك الغير لنفسه جاز ان ياكله فكذا اذا
فرج له المحرم فان قلت عبارة المصنف وتعليله يدل على ان المذبوح
يحل له ولغيره وذلك لان التعليل انما يستقيم اذا كان قوله لغيره متعلقا
بذبحه لانه حين يكون عاملا له واذا كان متعلقا به بقي محل على اطلاقه
وذبيحة المحرم سواء كانت لنفسه او لغيره حرام عليه عندنا ايضا فقولا
واحدا قلت اراد ان يكون قوله لغيره بحذف الفعلين جميعا وتقديره يحل
لغيره ما ذبحه المحرم لغيره ويخرج نفسه من ذلك ان التقييد في الرواية
مفيد بالاتفاق فان قلت تعليله هذا امّا ان يكون صحيحا او لا فان كان
الثاني لم يتم المدعى وان كان الاول لزم ان يحل له لان الفعل قد
استقل اليه ولو ذبح حلال صيدا حل كله للمحرم ان لم يدل عليه او يشر اليه
قلت التعليل صحيح ولكن لا يحل له لان الدلالة اذا كانت محرمة فالمباشرة
لا يتصاعد عن الدلالة مشروع بالنص فقوله نحن لا ناكل الصيد سماه
قتله وذبحه الذبح او ذكاة اشارة الى انه لا يوجب حل ونهاهم عنه وهو
يدل على التحريم بعينه لكونه بمعنى النفي ويوقف بذبح شاة الغير بغير اذنه
فانه حرام لا محالة فكان الواجب لا يفتح ذكاة ولا يحل اكله وليس كذلك
والجواب ان المصنف اشار الى الجواب عن هذا بقوله وهذا لان
المشروع انما هو الذبح وهو الذي قام مقام الميزين الدم واللحم بتسبيب ابانة
ان الدم محبوس للحيوان فلا يدمى بتشهيره ونحن اللحم لصلاح الاكل وذلك امر متصور

خفي وله سبب ظاهر وهو قطع عروق الذبح فاقيم الذبح
مقام المزيين الدم واللحم تيسيرا والذبح الذي قام مقامه
مقدوم الآن لذلك الشارع ولم نقم ههنا حيث اخرج
الصيد عن المحليه بالنسخ بقوله تعالى وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم امهاتكم فاخرجهن
عن محليه النكاح بخلاف ذبح شاة الغير بغير امره فان الشرع
لم يخرجها عن المحليه فكان منهيا والنهي يدل على المشروعية
كما عرف في الاصول وقوله فان اكل المحرم المذبوح من ذلك
شيئا فعليه قيمته عندنا بخلافه قال الامام التمرتاشي اذا
اكل بعد ما ادى الجزاء واما اذا اكل قبله فعليه قيمة ما اكل
في الجزاء وقوله وفلا ظاهر وقوله فصارت حرمة
التناول بعض الوسائط بمنزلة حرمة التناول باعتبار
الاحرام فكانت الحرمة مضافة الى الاحرام بعض الوسائط
فكان متناولا محظورا احرامه فيجب عليه الجزاء وعلم من هذا
الجواب عما اذا ذبح الحلال صيدا في الحرم فادى جزاءه ثم اكل هو منه
فانه لا يلزمه شيء آخر لانه لم يتناول محظورا احرامه فافهم ويجب
جزاء المحل وهو لا يتكرر فان اكل المحرم من صيد فادى
جزاءه ثم تغوه فاكله فانه تناول محظورا احرامه ولم يلزمه شيء
آخر اجيب بان وجوب الجزاء في البعض المأكول انما هو باعتبار انه اصل
الصيد كما ذكرناه وبعد الكل لم يبق هذا المعنى وقوله فيما اصطاده
لاجل المحرم يعني ان يتوهم ان يكون الاصطياد له سوى المحرم وغيره
وقوله بذا كل لحم الصيد في حق المحرم بمنزلة الميتة حتى لو اكل
قال تذكرنا لحم الصيد في حق المحرم فاذا نفعت اصواتنا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم يرانا في مجرته ولم ينكر ذلك فدل انه ليس بحرام
وقوله والامر فيما روى ذلك من قوله لها وبسطاذ له الامر تمليك

فيحمل على ان يهدي اليه الصيد دون اللحم لان اللحم وهذا لان تمليك
الصيد انما يتحقق فيما اهدى الصيد الى المحرم لا فيما اهدى اليه اللحم لانه
اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة تناول الصيد
على المحرم وبه يقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة الليثي اهدى
لرسول الله ﷺ حمارا وحشيا وهو بالابواء فرده عليه فلما رأى ما في
وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم او يكون معنى او يصاد له
يصاد له بامره واعلم ان هذا الحديث روي بالرفع او يصاد وحين
لا تمسك له بهذه الرواية لانه يقتضي الحل اذا صار غير محرم لاجله
لانه صار مقطوعا على المعنى لا الغاية ورواية كتب الحديث مثل
سنن ابي داود والترمذي والنسائي بالالف هكذا وانما يتم له
التمسك به على ما روي او يصاد له لبضير مقطوعا على الغاية
وهي ضعيفة وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لا يحرم وهو
اختيار ابي عبد الله الجرجاني قال و في صيد الحرم اذا ذبحه
الحلال اذا قتل الحلال لصيد الحرم وجب عليه قيمته يتصدق
بها على الفقراء لما ذكر في الكتاب وهو واضح فان قتل الصيد
كما يستحق الامر بسبب الحرم فكذلك يستحقه بسبب الاحرام
فاذا اشترى المحرم صيد الحرم ان ينبغي ان يجب عليه كفارتان
وليس كذلك قلت وجوب الكفارتين وجه القياس
صرح بذلك في الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر في
شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان الحرم
يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا فاستغنى الاقوى
عن الاضعف وقوله ولا يجزيه الصوم فرق بين قتل المحرم
الصيد وقتل الحلال لصيد الحرم في جواز الصوم في الاول
دون الثاني بما حاصله ان الواجب على المحرم جزاء فعله
ولهذا تتعدد اذا قتل المحرم ان صيدا واحدا وعلى الحلال

بدل ما فات عن المحل من وصف الامن والصوم يجوز ان يقع
جزاء الفعل لا بدل المحل فان قلت هذا تناقض ما ذكرت
انفا انه يؤدي في ضمن اذا جزاء الاحرام اذا قتل المحرم
بصيد الحرم لان بدل المحل لا يودى في ضمن اذا جزاء الاحرام
كما اذا قتل صيدا مملوكا فالجواب ان ما قلنا من الاستثناء
انما كان فيما يكون الحرمتان لواحد وهو الله تعالى وما ذكرتم
ليس كذلك لان ما وجب فيه بان الفعل لله وما وجب بان
المحل للعبد ولا يمكن ان يقضي بالله ما للعبد لان افتقار
العبد مانع بخلاف الاول وعورض بانه لو كان بدل المحل
لوجب على الصبي والمجنون والكافر اذا استهلكوا صيد
الحرم فقتله كذلك واجيب بانه وان كان ضمان المحل لكن
فيه معنى الجزاء حتى ان حلالا ان اصاب صيد الحرم فقتله
في يده حلال اخر فعلى كل واحد منهما جزاء كاملا لما ان كل واحد
منهما متلف من وجه احدهما بالاخذ المفوت للامن في
الثاني بالاتلاف وحقيقة فلم يزل على من ذكرتم نظرا
الى الجزاء وعلى يجزيه الهدي فيه روايتان احداهما ان الواجب لا يتأدى بارافة الدم بل بالتصدق باللحم فيشترط
ان يكون قيمة اللحم مثل قيمة الصيد وان سرق المذبوح
عاد الواجب كما كان والاخرى انه يتأدى بها اذا كانت
قيمته قبل الذبح مثل قيمة الصيد فان سرق المذبوح
لم يبق عليه شيء لان الهدي ما يجعل لله تعالى وارافة الدم
طريق طالح كذلك شرعا كما لو تصدق الاثرى ان الضحية يجعل
الاضحية لله تعالى بارافة دمها فكذلك بالهدي وقوله
ومن دخل الحرم بصيد قال في النهاية وهو حلال حتى
يظهر خلاف الشافعي فان في الحرم لا يتوقف وجوب الارسال

على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بلا تفاوت
قال الشافعي الصيد الذي في يده مملوكه وحق الشرع لا يظهر
في مملوك العبد حاجته وقلنا انه لما حصل في الحرم وجب
ترك التعرض لحرمة الحرم وبين اللازمة بقوله اذا اصاب
يعني الصيد من صيد الحرم بالدخول فيه وصيد الحرم مستحق
الامن بما روينا من قوله عليه السلام في حديث طويل
ولا ينفر صيدها وقوله فان باعه ظاهر وقوله لما قلنا
اشارة الى قوله لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد
وقوله ومن احرم في بيته او قفص معه صيد فليس عليه
ان يرسله يشير الى انه لو كان في يده فعليه ان يرسله بلا
تفاوت وهذا قاس الشافعي صورة النزاع فيه بقوله كما اذا
كان في يده وقوله ولنا ان الصحابة ظاهر وقوله ولان
الواجب ترك التعرض دليل اخر يتضمن الجواب عن الحمام
ولا يجب عليهم ارسالها وقوله ولان الواجب ترك التعرض
دليل الشافعي ووجهه ان الواجب ترك التعرض وهو حاصل
اذا لم يكن بيده لانه محفوظ بالبيت والقفص لابه والتعرض
بالامساك في الملك ليس بممنوع لانه لو ارسله في المفازة فهو
على ملكه فدل انه لا معتبر ببقاء الملك في الا لزم الجزاء ارسل
او لم يرسل وقيد اذا كان القفص في يده وجب عليه ارساله
لانه متعرض له بامساكه لكن على وجه لا يضيع بان يخليه
في بيته لان اضاعة المال منهي وقوله فان اصاب حلال
صيد اظاهر وقوله كما ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما احترازا
عما اذا اخذه المحرم فانه لا يملك الصيد والملك المحترم لا يبطل
بالاحرام وانما قلنا انه ملكه ملكا محترما لما قبل ان الحلال
اذا اخذ الصيد ثم احرم فارساله ثم حل فوجد في يد غيره

كان له

كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارساله ثم حل
من احرامه فوجده في يد غيره لا سبيل له عليه وان كان ملكا محترما وقد تلفه
المرسل وجب عليه ضمانه فان قيل سلمنا انه ملكه ملكا محترما ولكن وجب
اخراجه من الملك تركا للتعرض الواجب لترك اجاب بقوله والواجب عليه
ترك التعرض لان الاخراج عن ملكه ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا
قطع عنه يده بالارسال كان متعديا فيضمن وينظر هذا الاختلاف في
كسر المغازف فانه لا ضمان فيه عندهما لانه امر بالمعروف وناه عن المنكر
وعند ابي حنيفة يجب الضمان لغير لهو وقوله وان اصاب محرم صيدا ظاهر
وقوله فان قتله محرم اخر في يد فعلى كل واحد منهما جزاء ولان الاخذ
متعرض للصيد الامن والتعرض له من محظورات الاحرام الموجبة للجزاء اي
القاتل بمقر ذلك لانه كان بعد الاخذ متمكنا من الارسال وقد فات ذلك
به وتقرر التعرض والتعرض كالابتداء في حق التضمين كما في صورة الطلاق
قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون بما قدروا بانهم اذا فعلوا ما كان على شرف
السقوط بتمكين الزوج على ما عرف ثم يرجع الاخذ على القاتل بما
ضمن من الجزاء وقال زفر لا يرجع لان الاخذ انما اخذ بصنعه
ومن اخذ بصنعه لا يرجع على غيره بما لا يعقل ليلا يستلزم
تنزيل الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان بما هو
غير قائل للمالك في حق المحرم كمن غصب خنزيرا ذميا فاتلفه
في يد اخر فضمن الذمي الغاصب لم يرجع على المتلف بشيء
ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند الاطلاق للهلاك
به فهو اي القاتل بالقتل جعل فعل الاخذ علته فيكون قوله
في معنى ما يثبت علة العلة فيضاف الضمان اليه كما اصاب
الغاصب اتلف المغصوب وضمنه الغاصب فان حاصل
الضمان يستقر عليه واعترض بان الرجوع يستلزم تضمين
ما ليس بمملوك وما ليس بمملوك ليس بمضمون والزام

اكثر مما لزمه فان ما لزمه كفارة يعني بها ويجزيه الصوم فيه
وبالرجوع يطالبه بضمان محكوم به يحلس عليه وذلك اكثر الزمة
فلا يجوز واجيب عن الاول بان الضمان لم يستلزم الملك بل يجوز
ان يكون في مقابلة ازالة يد محترمة وهي موجودة فيما نحن فيه
لان الاخذ كان متمكنا بيده من الارسال واسقاط الجزاية عن
نفسه وقد فوتها القاتل عليه فيضمنه كغاصب المدبر اذا
اتلفه انسان في يد غاصبه قيمته فانه يرجع على القاتل
بقيمته كالو ملكه وان كان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك الى
وعن الثاني بان مثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالابق اذا
غصب مدبرا نبه وخصيه منه اخر ثم الابن ضمن اباه ورجع الاب
على الغاصب ويجابه وان كان هو لا يجلس فيما لزمه لابنه والجواب
عما استشهد به زفر ان غاصب الخنزير لم يثبت له يد محترمة لان
خروجه عن محليه التمليك لاهانته بخلاف الصيد لان ذلك فيه
لزيادة احترام في حق المحرم باحرامه كحرمة الاذى فثبت له يد محترمة
فيه وان لم يثبت له ملك فان قطع حشيش الحرم
اعلم ان حشيش الحرم ونبت على نوعين نبت انبته الانسان ونبت
ثبت بنفسه وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من
جنس ما ينبته الناس او لا يكون والاول نوعين لا يوجب الجزاء
الاول من الثاني كذلك ولما يجب الجزاء في الثاني منه وهو ما نبت بنفسه
وليس من جنس ما ينبته الناس وسنوضحه فيه ان يكون مملوكا لانسان
بان نبت في ملكه او لم يكن حتى فالحاق في حل نبت في ملكه ام
غيلان قطع انسان فعليه قيمته لمالكها وعليه قيمة اخرى
لحق النوع فقوله بان قطع حشيش الحرم الى ان قال فعليه قيمة
اشارة الى هذا النوع الاخير لانه اضافه الى الحرم قال وهو
مما لا ينبته الناس وقوله لا يختلى خلاها اولا يحصد رطبه زرعها

ولا يقطع

ولا يقطع شوكها وقوله لان حرمة شتا ولهما سبب الحرم لا سبب
لاحرام لان المحرم ليس بممنوع عن الاحتشاش والاحتطاب خارج الحرم
وقوله على ما بينا اشارة الى قوله لانها غرامة وليس بكفارة
وقوله بخلاف الصيد يعني انه لا يجوز بيع صيد اصطاده محرم
او بيع صيد الحرم اصلا والفرق ما تذكره بريد قوله لان صيده حيا
تعرض للصيد الامن وقوله والذي ينبته الناس عادة متصل
بقوله وهو مما لا ينبته الناس عادة وقوله وهو ما لا ينبت عادة اذا
انبته الانسان معطوف على قوله والذي ينبته الناس عادة يعني
ما لا ينبته الناس عادة انسان التحق بما ينبته فكان غير مخلق
الامن الحاقا بمحل الاجماع بجامع انقطاع كمال النسبة الى الحرم
عند النسبة الى عرفات بالانبات وقوله او نبت بنفسه يعني الذي لا ينبت
عادة لو نبت بنفسه في ملك رجل قد ظهر مما ذكرنا انقطاع غرض عن وجهين
احدهما ان النبات يملك بالاخذ فكيف يجب القيمة بعد ذلك والثاني ان
الحرم غير مملوك لاحد فكيف يتصور قوله وقيمة اخرى لصاحب الارض
واجيب عن الاول بان قوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار
على خلاف الحرم وانما حكم الحرم فيهما لانه حرام التعرض بالنص كما سيجيء
وعن الثاني بانه على قول من يرى ملك ارض الحرم وهو قول ابي يوسف رحمه الله
وقوله وما جاء من شجر الحرم يباح الاستثناء في طلح هذه المسئلة وهو ظاهر
وقوله لا باس بالرعي لانه فيه ضرورة يعني ان الذين يدخلون في الحرم
للحج والعمرة يكون على الدواب ومنعهم عنه منفر فتفوت المصلحة
ولنا ما روينا يعني قوله عليه الصلوة والسلام لا يختلى خلاها والمراد بغير
الضرورة فيما لا يكون فيه نقض بخلافه فان قبل النص في القطع لا في الرعي
اجاب بقوله والقطع بالمساهل كالقطع بالمناجل يستعمل كل شيء عرفه وغير
البعير شفته والمناجل جمع منجل وهو ما يحصد به الزرع وقوله ولا يحمل
الحشيش يعني سلمنا ان النص في القطع لا في الرعي لكن لا نسلم الضرورة

لان حمل الحشيش من الحل ممكن فلا ضرورة فان قيل ما بال الاذخر لم يجز عرعه
ولا ضرورة فيه اجاب بقوله بخلاف الاذخر لان رسول الله ﷺ استثناه
فيجوز رعيه روى ابن عباس رضي الله عنه لما قال رسول الله ﷺ لا يختلى خلاها
ولا يعضد شوكها قال الا الاذخر يا رسول الله فانها لقبورهم وبيوتهم فقال
عليه الصلوة والسلام الا الاذخر وتاويله انه عليه الصلوة والسلام كان
من قصده ان يستثني الا ان العباس سبقه بذلك او كان اوحي اليه انه
انما خص فيما يستثنيه العباس فان قيل على هذا التقدير كان قوله لا
يختلى خلاها عاما مخصوصا بمقارن فليخصص المرعى بالقياس عليه قلت
الاستثناء ليس بتخصيص وليس سلمنا كان الاذخر مخصوصا وقد ذكرنا
الاضرورة في البدنة وقوله بخلاف الكمأة معطوف على قوله بخلاف الاذخر
يعني ليست بداخلة في المحرمات لانها ليست من جملة نبات الارض بل
هي موجودة فيها قال وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا اذ فيه
على المفرد دم فعليه دمان كما على المفرد فيه دم مما تقدم من الجنايات
فعلى القارن فيه دمان دم لجنايته ودم لعمرته وقال الشافعي دم واحد
على القارن عند محرم باحرام واحد وعندنا باحرامين وقدر
ذلك من قبل فان قيل احرام الحج اقوى لكونه فرضا دون العمرة واذا
اجتمع امران في ايجاب حكم واحد واحدهما اقوى من الاخر فان الحكم يضاف الى
ويجعل الاضعف كالمعدوم كما ذكرتم في المحرم اذا قتل صيد الحرم فانه لا يجب
الا جزاء واحد لان حرمة الاحرام اقوى قلنا الجواب ان ذلك الاصل صحيح
ولكن ليس احرام الحج اقوى من احرام العمرة فان احرام العمرة على انفراده
يحرم على المحرم ما يحرم احرام الحج فكلاهما متساويان فلا يستتبع
احدهما الآخر فان قيل لعمر بحد ان يحتص وجوب الدمين بحال اقتران
بعضها اذا كان قبل الوقوف بعرفة فاما بعد الوقوف فيهما في الجماع
يجب دمان في سائر المحظورات دم واحد قلنا ان احرام العمرة
انما بقي في حق التحلل الاخير فلذلك بعد ذلك ولان كان شيخ الاسلام

ذكر مثل

ذكر مثلها اذكرت ووجه البعد ان احرام العمرة بعد الفراغ من افعالها
لم يبق الا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف بعرفة فاما بعد الوقوف
وبعد سواه وقوله الا ان يجاوز الميقات استثناء من قوله فعليه دمان
وقوله خلافا للزفر يعني انه بقوله عليه دمان لكل احرام دم كما في سائر
المحظورات ولنا ان المسخوق عليه عند الميقات احرام واحد الا ترى انه لو
احرم للعمرة عند الميقات ثم احرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان جابرا ولا شيء
عليه مع انه قارن ايضا وبتاخير واجب واحد لا يجب الا خر واحد واذا اشترك
محرمان في قتل صيد واحد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل في الشافعي رحمه
جزاء واحد لان من اصله ان الاعتبار للمحل وعزهذا ان الدال الذي لم يصل
فعله بالمحل لا يلزمه شيء والمحل ههنا واحد فلا يلزمه الا جزاء واحد و
قاس بسيد الحرم وحقوق العباد ولنا ان كل منهما بالشركة يعبها جانيا
جناية تفوت الدلالة اما انه يصير جانيا فلان الفعل الذي لا يقبل التحريم
اذا صدر من فاعلين يضاف الى كل واحد منهما كملا كما في القصاص وكفارة
القتل واما انه جناية يفوت الدلالة فلا تصاله بالمحل ودنها واذا كان
واحد منهما جانيا تلك الجناية كانت الجناية متعددة وتعدد ها يوجب
تعدد الجزاء لامحاله وقوله واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم وهو
عكس المسالة المتقدمة ظاهر مما تقدم غير ان واذا باع المحرم السمك
او ابتاعه فالبيع باطل فان المسمك لان بيعه حينئذ يعرض للصيد للامن
والتعرض للصيد الامن بالبيع باطل الخروج عن محليه البيع بتحريم الترع
لخروجه عن محليه الذبح كذلك والبيع المضاف الى غير محله باطل وبيعه بعد
ما قتله بيع ميته وبيع الميته باطل لعدم المحل وقوله ومن اخرج
ظبية من الحرم حلالا كان او محرما فولدت ولادة امات هي واولادها
فعليه جزاؤهن لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مسخطا للامن شرعا
يعني ان الصيد بعد الاخراج من الحرم متصف بصفة شرعية وهي بقاء استحقاقه
للامن شرعا وكل من اتصف بصفة شرعية صفته تلك تسترى

الى الاولاد اما انصافه ببقاء الاستحقاق للام شرعا فلان الرد الى ما منه
واجب واما ان كل ما انصف بتلك الصفة صفته تلك يشترى الى الاولاد
فكما في الحرمة والرق والكتابة وغيرها ونقصر بولد المغصوبة فانها
واجبة الرد الى مالكها وهذه صفة شرعية ولم تسر الى ولدها فان زوائد
الغصب غير مضمونة والجواب ان الصفة الشرعية تسري الى الاولاد اذا
لم يكن مانع وصفة المغصوبية تمتنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية
ولان تصورها لا يتحقق في الاولاد لان الغصب ازالة اليد الملحقة وهي
في الاولاد لا يتحقق لعدم ثبوت يد على ما يزال بالغصب والله اعلم

باب مجاوزة الوقت بغير احرام قال صاحب النهاية رحمه الله الى
ذكر باب الجنايات وانواعها اعقبه ذكر باب مجاوزة الوقت بغير احرام
لان هذا من الجنايات ايضا الا ان هذا قبل الاحرام وما ذكر من باب
الجنايات وما يتبعه بعد الاحرام ومطلق ذكر جناية المحرم تتناول ما بعد
الاحرام فكان كاملا في استحقاق اسم الجناية فلذلك قدمه على هذا
الباب فان قيل كان الواجب لا يجب على من جاوز الميقات بغير احرام
شيء لان المحرم للاشياء الموجبة للكفارة هو الاحرام والاحرام غير موجود
في ذلك الوقت قلنا الجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب المنهي عنه
ويكون في حجة نقصان ونقصانه يجبر بالدم الا اذا ادرك في اوانه بالرجوع
الى الميقات ملبيا قبل ان يطوف فاذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم
بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وتخصيصه بذات
عرق بناء على ظاهر حال الكوفي وكلما لرجوعه اليه والى غيره من المواقيت
سواء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه قال ينظر ان عاد الى ميقات
وذلك الميقات محاذ لميقات الاول او بعد المحرم سقط عنه الدم وكلا فلا
وان رجع اليه المكي لم يلب حتى دخل مكة فكما فرغ العمرة فعليه دم عند ابي حنيفة
وكلا ان رجع محرما قبل ان يحلق او يقصر وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء عليه اذا لم
يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود لان حق الميقات انشاء الاحرام والراجع

اليه ليس

اليه ليس بمنشئ وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد اليه بعد الغروب وليس
انه تدارك المتروك في اوانه يسقط الكفارة بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك
المتروك لان المتروك ههنا استدامة الوقوف الى غروب الشمس وبالعود
لم يحصل ذلك على ما مر وبهذا تم الحجة على زفر وبقي الكلام بينهم في ان
التدارك هل يحصل بالعود او مع التلبية عندهما بعوده محرما لانه اظهر
حق الميقات وهو المرور به محرما فانه اذا احرم من دويرة اهله ومر به ساكتا
صح وعنده يعوده ملبيا لان الجزية ان يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها
صارت موضع احرامه فيشترط التلبية هناك فاذا لبى ثم سكت عند المرور
لا شيء عليه وليس الكلام فيه وانما الكلام فيما اذا ترخص بالتاخير الى الميقات فانه
يجب قضاء وحقه بانشاء التلبية والاحرام فاذا ترك ذلك بالمجاوزة حتى
احرم ورأى الميقات ثم عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما استحق عليه والخلاف
في احرام المعتمد بعد المجاوز كالخلاف في احرام العمرة في جميع ما ذكرنا وقوله ولبى عاد يعود
ابتداء الطواف متصل بقوله وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته وحلقه
ان مسئلة العود على ثلاثة اوجه فوجه لا يسقط بالعود بلا خلاف ووجه
يسقط بلا نفاق ووجه على الاختلاف الذي ذكرناه وبيانه ان من دخل
مكة بريد الحج او العمرة لا يجوز له ان يجاوز الميقات بغير احرام فان
جاوز فاما ان يعود اليه او لا فان لم يعد وجب عليه الدم وان عاد
فاما ان يعود قبل الاحرام او بعده فان عاد قبله سقط الدم بالاتفاق لانه اتى بالتلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام وان عاد
بعد ما احرم بعد ما ابتدأ الطواف او استلم الحجر وقبله فان عاد محرما
لا يسقط الدم بالاتفاق لانه لما طاف واستلم الحجر وقع شوطا بغير تلبية
وذلك بناء في اسقاط الدم عنده لان الاسقاط انما هو باعتبار انه مشتمل
من الميقات تقديرا وبعضا وقعة شوط معتد به لا يصير كونه بغير تلبية
وظهر بما ذكرنا ان قوله واستلم الحجر لبيان ان المغير في ذلك الشوط وان
قل فعلى الاختلاف المذكور وقوله فان دخل البستان ظاهر وقوله الحق

باهله يعني سواء نوى مدة الاقامة اولم ينو في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه
شرطية الاقامة خمسة عشر يوما وقوله وقدم قبل اراد به ما ذكره في فصل
المواقيت بقوله من كان داخل الميقات فوقته الحل معناه الجبل الذي بين المواقيت
وبين الحرم وقوله ومن دخل مكة بغير احرام معناه ومن دخل مكة بغير احرام فلزمه
حجة او عمرة ثم خرج من عامه ذلك ومعنى حجة الاسلام او حجة او عمرة فانها تنوب
عما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام وقال زفر لا تجزيه وهو القياس
اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فانه اذا كان عليه حجة وجب بالنذر وحج حجة الاسلام
فانه لا يسقط بها المنذور كذلك ههنا ولجامع ان كلا واحدة منهما واجبة
بسبب غير الاخر فان ما وجب عليه بالدخول المنزلة ما يجب عليه بالنذر فان الشروع
ملزم كالنذر فكما لا يتادى المنذور بحجة الاسلام فكذا المشروع فيها وصار ذلك
كما اذا تحولت السنة ثم خرج فانه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بلا خلاف
ولنا وهو الاستحسان انه لا في المتروك في وقته وهو السنة التي دخل فيها مكة
لان الواجب عليهم تعظيم هذه البقعة بالاحرام لا غير على اي وجه كان وقد حصل
ولان كما انا نحرمها بحجة الاسلام في الابتداء فانه يجزيه عن حجة الاسلام التي نوى
وعما لزمه بدخول مكة بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا في ذمته
بمضي وقت الحج فلا يتادى الاداء مقصورا كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى
بصوم رمضان من سنة تدرك فيها ايام الصوم الثاني فان قيل سلمنا ان الحجة
تحولت السنة يصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا بعد مضي وقتها
بوقت معين بدليل سقوط العمرة الواجبة بدخول مكة بغير احرام بالعمرة
المنذورة في السنة الثانية كما يسقط بها في السنة الاولى اجيب فان
لفظ العمرة في اسم الشهر والتغير بقي كما كان وبهذا تبين ان ما ذكره
صار كالموت لها فصارت دينا قائما ومن جاوز الميقات بغير احرام
ذكر في هذه المسئلة ثلاثة احكام المضي فيها وقضاءها باحرام من الميقات
وسقوط الدم عنه فلذلك قال الاحرام منتقل لانه لا يخرج المرء عنه بعد
الشروع فيه الا باداء الافعال واما المقتضى فلانه ملتزم كالاداء على وجه

الصحة ولم يفعل واما سقوط الدم فلانه اذا قضى باحرام من الميقات
يتغير به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة بغير احرام فسقط عنه الدم كمن
بنته في صلوته ثم افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال زفر
لا يسقط عنه الدم وهذا الاختلاف نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بغير
احرام ثم احرم فقاته الحج ثم قضاها فانه يسقط عنه دم الوقت عندنا خلافا
لزفر ونظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات من غير احرام واحرم بالحج ثم افسده
بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم قضاه فالدم الوقت يسقط عنه عندنا خلافا
لزفر قال لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجبا عليه فلا يسقط بفوات الحج
كما لو وجب عليه الدم بالتطيب او اللبس الحيط فانه لا يسقط عنه بفوات الحج
ولنا انه بمر قاضيا حق الميقات بالاحرام منه اي من الميقات في القضاء وهو اي
القضاء يحكي الغابات اي يفعل مثل فعل ما فات وهو الاحرام من الميقات ابتداء
فيتقدر به المعنى الذي لاجله لزمه الدم وهو المجاوزة بغير احرام بخلاف
غيره من المحظورات فانه لا يتقدر بفوات الحج وقضائه اذ اخرج المكي من
الحرم الى الحرم ظاهر اضافة الاحرام الى الاحرام
في حق المكي ومن بمعناه جناية وكذلك اضافة اليمر الى الحرام الحج في حق
الافاقي بخلاف اضافة احرام الحج الى احرام العمرة فيما تقدم معنى الجناية ذكرها
عقيب الجناية وباعتبار عدة جملة في باب على حدة قال ابو حنيفة اذا
احرام المكي بعمرة وطاف شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج لرفضه دمه وعليه
حجة وعمرة قيد بالمكي لان الافاقي اذا اهل بالعمرة اولا فطاف بعضا شوطا ثم اهل
بالحج مضى فيها ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي
الا انه لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا لان طواف اكثر الاشواط كاكثرها
لان المتمتع من يجمع بالحج بعد عمل العمرة واكثر الطواف حكم الكل والقارن من
يجمع بينهما وقيد بالعمرة لان المكي اذا اهل بالحج فطاف لها شوطا ثم اهل بالعمرة
فانه يرفض العمرة لان احرامه للحج قد تاكد وقبل التاكد كان يمكنه رفضه
فجعل اولى وقيد بالشوط يعني الواحد لانه اذا طاف لها اربعة اشواط لا يكون

في رفض الحج واما في الشوطين والثلاثة فقد مر في محرمات الاحرام بوجوب الخلاف
الذي ذكر اذا طاف لها شوطا فقال ابو يوسف ومحمد رفض العمرة اجب ايسنا
وقضاؤها وعليه دم لانه لا بد من رفض احدهما بنا على ما تقدم ان الجمع بين
الحج والعمرة في حق المكي غير مشروع فلا بد من رفض احدهما حذرا من الاستدامة
على غير المشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا لكونه نفلا ودونها واقل
اعمالا لان اعمالها الطواف والسعي لا غير وايسر قضاء لكونها غير موقتة هذا اذا
كان الحج فرضا واما اذا كان تطوعا فيتحلل بالوجهين الاخيرين وقوله وكذا
اذا احرم يعني رفض العمرة احب لكون هذا بالاتفاق لما قلنا يعني من الامور الثلاثة
وفي عبارة شارح لانه عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو
ملبس لاحالة وقوله واطلق للعمرة اربعة اشواط ظهر مما ذكرناه اتفاقا وقوله
ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عندهما اختلفت النسخ ههنا في بعضها
عندهما وفي بعضها عند ابي حنيفة وفي بعضها وكذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك
عند ابي حنيفة بخلاف ذكله لا من قوله وكذلك قال صاحب النهاية ذكر الامام مولانا
حسام الدين الاخسيكثي الشواب وكذلك يعني النسخة الاخيرة قال وهكذا
رأيتها في نسخة اخرى بخط شيخي وكل واحدة من هذه النسخ وجه اما وجه الاولى
والثالثة فظاهر واما وجه الثانية فهو انه لا وقع سؤال السائل وهو ان
يقال لما اخذ الاكثر حكم الكل يكون الاول اكثر عددا فينبغي ان يرفض العمرة
عند ابي حنيفة لانه لم يأخذ حكم الوجود فصار كانه لم يطف للعمرة شوطا فلا
يرفض العمرة فجاء وكذلك في الجديد وهو الحكي فقال ليس كذلك فانه ما اتى بشيء
من افعال العمرة فيعتد بالاكثر العمرة ولم يتأكد الحج فجاز رفع غير المتأكد
انتهى وهذا هو احد الوجهين اللذكورين في الكتاب ثم بيانه والوجه الاخر
هو ذكره بقوله ولا كذلك في نفس العمرة وفي الحالة هذه يعني وفي الحال انه اي شيء من
افعال العمرة ابطال العمرة اي الطواف لان الذي اتى به وفي نفس الحج متناول عنه ولا
متناول من الحج ما اتى به وقع عنه بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
رفضه يعني الحج عندهما والعمرة عندهما لانه قبل قوله لتعذر التحلل فيه بقوله الجمع

بينهما غير مشروع فكان في معنى المحصر وعلى المحصر دم للتحلل ويكون
الدم دم جبر لا دم شكر على ما يأتي فاقيل هلا لزمه دمان لحرمة كل
واحد من الاحرامين دم اجيب بانه غير ممنوع عن احدهما فانه تقصان
حيثما يمكن فانما يتمكن في احدهما فكذلك لزمه دم واحد الا ان
في نفس العمرة قضاؤها لا غير وفي نفس الحج قضاؤه وعمرة اما الحج فلانه
صح شروعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في معنى فات الحج بافعال
العمرة بالحديث وقد تعذر التحلل بافعالها لانه في العمرة والجمع
بين العمرتين منهي فيجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعا وان مضى
عليهما يعني اذا لم يرفض المكي ومن لحقناه العمرة فالحج وانما مضى
عليهما واداهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمه غير انه منهي
عنهما اي عن احرام الحج واحرام العمرة جميعا فالى صاحب النهاية
وفي نسخة يجب بخطه منهي عنهما اي عن العمرة اذا هي المعنية للرفض
اجماعا فيما اذا لم يشتغل بطواف الحج والكلام فيه لانها هي الداخلة
في وقت الحج وبسببها وقع العصيان وقوله والنهي لا يتبع تحقق
الفعل على ما عرف من اصلنا ان النهي يقتضي المشروعية دون التحقق
في اصول الفقه قيل ذكر المصنف في اول المسئلة ان الجمع بينهما
في حق المكي غير مشروع ثم ذكر ههنا انه لا يمنع تحقق الفعل ومنعنا
كما قلنا انه يقتضي المشروعية فكان التناقض في كلامه واجيب
بانه اراد بقوله غير مشروع كاملا كما في حق الافاقي وبه يندفع
التناقض وقوله وعليه دم واضح قال ... ومن احرم بالحج
ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى اعلم ان اضافة الاحرام الى الاحرام
اربعة اقسام بالقسمة العقلية اذ حال احرام الحج على احرام
العمرة واد خال احرام الحج وقدوم احرام الحج على احرام العمرة على
الاقسام الباقية لكونه ادخل في كونه جناية وهذا لم يسقط
عنه الدم ولما فرغ من ذلك ذكر اذا حال احرام الحج على احرام

الحج مقدما على غيره لقوة حاله اذا كان احدهما فرضا ثم ادخال
احرام العمرة على احرام العمرة لا تفاقهما في الكيفية وكمية الا
فعال والاصل في ذلك ان الجمع بين احرامي الحج اداء احرام العمرة لا تقا
بدعة لكن اذا جمع بينهما لزماه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد رحمه الله
يلزمه احدهما ولا كلام ههنا مع الشافعي بنا على ان الاحرام عنده ركن
فلا يكن الجمع بين ركنين وعندنا شرط للاداء لكن محمد يقول هو وان كان
شرطا للاداء الا انه ما شرع الا للاداء فلا يتحقق الا على الوجه الذي
يتصور فيه الاداء واداء الحجتين او عمرتين معا غير متصور فلا يتصور الاحرام
لهما كالتحريمة في الصلاة وهما يقولان الاحرام بالحج التزام محض في الذمة
بدليل انه يصح منفصلا عن الاداء والذمة تسع حججا كثيرة فصار من هذا
الوجه كالنذر بخلاف التحريمة للصلاة لانها لا تبقى منفصلة عن الاداء
الا انه لا بد من رفض احدهما اما احتراز عن ارتكاب المنهي عنه واما الان
البقاء للاداء لا للالتزام والجمع اداء غير متصور فبعد هذا قال ابو حنيفة اذا
توجه الى اداء احدهما صار تقديره فيما اذا قبل صيد قبل ان يتوجه الى احدهما
فانه على قول ابي حنيفة يلزمه قيمتان وعلى قول ابي يوسف تلزمه قيمة واحدة
وكذلك اذا حصر في هذه الحالة يحتاج الى هديين للحلال عند ابي حنيفة خلافا
لابي يوسف اذا عرفوا هذا نعود الى تطبيق ما في الكتاب على هذا الاصل فاذا
احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى ان حلق في الحجة الاولى ثم احرم يوم
النحر بحجة اخرى لما مر منه لما ذكرنا انه التزام محض ولا شيء عليه لان
الاولى قد انتهت بنهايتها وان لم يحلق في الاولى واحرم بحجة اخرى صار
جامعا بين احرامي الحج فبعد ذلك اما ان يحلق للاولى في هذه السنة
او يؤخر الحلق الى السنة الثانية فان حلق فقد تحلل عن الاولى لكن جنى
على الغاية بالحلق وان اخر فقد اخر الحلق في الاولى عن وقته والتاخير
عن الوقت مضمون في قول ابي حنيفة وهذا قال في الكتاب وعليه دم فصرا
ولم يقصر اي حلق ولم يحلق والمراد عنه بالتقصير لان وضع المسئلة في قوله

ومن احرم بالحج

ومن احرم بالحج ثم احرم بعمرة اول الذكر وهو الانثى فذكر او الفظ
الحلق ثم لفظ التقصير لما ان الافضل في حق الرجل الحلق وفي
حق النساء التقصير وقالا ان لم يقصر فلا شيء عليه لان الجمع
بين احرامي الحج او احرامي الحج والعمرة بدعة الى اخر ما ذكر في الكتاب وهو
واضح بعد التامل فيما سبق لكن يرد عليه شيء وهو ان المذكور من مذهب محمد
في هذا الاصل انه اذا جمع بين احرامي انما يلزمه احدهما وهو مروي عن الائمة
الثلثة والفوائد الظهرية وجبين ينبغي ان لا يلزمه دم وان قصر بعده
لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا في نقل مذهب محمد ومذهبه كمذهبهما واما
ان يكون عنه في ذلك روايتان ومن فروع هذه العبارة الا التقصير
ثم احرم بعمرة اخرى فعليه دم يعني بالاتفاق لاحرامه
قبل الوقت لان وقته بعد الحلق الاول ولم يوجد لانه
جمع بين احرامي العمرة وهذا مكروه فيلزمه دم وهو دم
جبر وكفارة لا يحل التناول منه وهذه المسئلة من
خواص الجامع الصغير نبين فيها لزوم دم الجمع في العمرة
من غير اختلاف الروايتين وسكت محمد عن بيان وجوبه
للجمع بين احرامي الحج في الجامع الصغير واوجبه في مناسك المبسوط فقال
بعض مشايخنا في ذلك روايتان واما وجوبه في الجمع بين احرامي العمرة فذكر
رواية واحدة وهذه المسئلة ايضا تدل على ان مذهب محمد في لزوم الاحرامين
كمذهبهما والا لما لزم عنده شيء لان الجمع غير متحقق لعدم لزوم احدهما
اذا اراد بالجمع ادخال الاحرام على الاحرام وان لم يلزم الاحدهما فليستقم
وقوله ومن اهل بالحج اي رفع صوته بالتلبية ثم احرام بعمرة لزوما لان الجمع
بينهما مشروع في حق الافاقي والمسئلة فيه فيصير بذلك قارنا لانه قرب
بين النسكين لكنه اخطا السنة فيصير مسيئا لان السنة اذا دخل الحج على
العمرة لا ادخال العمرة على الحج خلافا لمن تمتع بالعمرة الى الحج حيث
احرام الغايتين لكن لما لم يرد الحج صح لان الترتيب وجد في الافعال وان

فات في الاحرام فعليه تقديم افعال العمرة على افعال الحج حتى
لو وقف بعرفات ولم يات بافعال العمرة كان رافضا لعمرته
لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة
بل المشروع وهو اذا يكون افعال الحج مبنية على افعال
العمرة وقوله مبنية نصيب على الحال قال في النهاية والعامل
فيها معنى الاشارة في هو هكذا كانت مقيدة بقيد شجي وفيه نظر فان توجه اليها
لم يكن رافضا حتى يوبدله فيرجع من الطريق الى مكانه فطاف لعمرته وسعى ثم
وقف بعرفات كان قارنا وقد ذكرناه من قبل يعني في اضرباب القران حيث
قال ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الى
اخره فان طاف بالحج يعني طواف التحية ثم احرم بعمرة قضى عليها وتفسير المضي
ان يقدم افعال العمرة على افعال الحج كما هو المسنون في القران لزماه وعليه
دم لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر يعني قوله لان الجمع بينهما
مشروع في حق الافاقي في صحة الاحرام بهما وكلامه ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز
عن الخلاف عمر الائمة وقاضيخان والامام المحبوبي ان ذا لا دم القران فيكون
دم التمتع وذكر الامام قمر الاسلام مثل ما ذكر في الكتاب لانه اخطأ السنة
في تقديم افعال العمرة على افعال الحج من وجه وكان كقران المكي وقوله وينبغي ظاهر
وقوله ومن اهل بعمرة في يوم النحر يعني قبل الحلق او قبل طواف الزيارة لان حكم من
اهل بها بعد الحلق حكم من احرم بالحج بانى تركه كما ذكره في النهاية والمقام الاطلاق
على ما ذكره وقوله لانه مشروع فيما ذكر يريد به قوله لان الجمع بينهما مشروع
في حق الافاقي وقوله لغير محصر قال فلو احصاه يدم الرفض لانه قد اداه ركن
الحج وهو الوقوف فصار باتيا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه وقوله
وقد ذكرنا ان العمرة وجبت في السنة الخ راجع الى ما يذكر اشارة الى ما ذكر
في باب الحج من ان العمرة واجبة وهي جائزة في جميع السنة الا خمسة
ايام يكره فيها وقوله وعمرة قد كانت الى قضاء الرفض عمرة وقوله
لما بينا اشارة الى قوله لان الجمع بينهما مشروع فلذا قيل في الملتقى يرفضها

المسئلة وبين الشروع في الصوم في يوم النحر حيث لا يلزمه القضاء
اذا افسد وههنا يلزمه اجيب بان مجرد الشروع في الصوم
فيه يحصل به المعصية وهو ترك اجابة ضيافة الله تعالى
فيوبى بالافطار ولا يلزمه القضاء واما بمجرد الاحرام للعمرة
في هذه الايام فلا يحصل لان المعصية اداء افعالها في هذه
الايام فيلزمه القضاء لصحة الشروع وان مضى عليها اى على
العمرة التي احرم لها يوم النحر وفي بعض النسخ عليهما اى على
الحج والعمرة اجزاه ودليله ظاهر وقوله وعليه دم لجمعه
بينهما اما في الاحرام يعني اذا كان احرام العمرة قبل التحلل
بالحلق او في الاعمال الباقية يعني اذا كان بعد الحلق وهذا
يرشدك الى ان كلام المصنف على اطلاقه ليس بقيد بما قبل
الحلق كما قال صاحب النهاية لانه اذا كان قبل الحلق
ففيه الجمع بين الاحرامين فلا حاجة الى قوله او في الاعمال
لاسيما وقد ذكر بكلمة او وكذا قوله وقيل اذا حلق بين له
على ذلك لان معناه يلزمه الرفض مطلقا وقيل اذا حلق
للحج ثم احرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الاصل قال الامام
قمر الاسلام لم يذكر محمد الرفض في الجامع الصغير وجوابه
في الاصل مسنه ظاهر ذلك انه لا يرفضها وقيل يرفضها احترازا
عن المنهي يعني النهي عن العمرة في هذه الايام كما ذكرنا
قال الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على هذا اى على هذا القول
وهو رفض العمرة ومعنى ظاهر ما ذكر في الاصل انه لا
يرفضها اى لا ترتفض من غير رفض وقوله فان فاته
الحج يعني فاتت الحج وهو من فاته الوقوف بعرفة اذا
احرم بعمرة او حج فانه يرفض التي احرم بها اما اذا كانت
عمرة فلان فاتت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب

احرامه احرام العمرة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
وفايدته تظهر في حق لزوم الرفض اذا احرم بحجة اخرى
فعندهما يرفضها كيلا يصير جامعا بين احرامي الحج وعند ابي يوسف
لا يرفضها بل يمضي فيها وقوله ما ياتي اراد به قوله لان
فات الحج يتحلل بافعال العمرة لا قوله من غير ان ينقلب احرامه
احرام العمرة لان هذا غير مذكور هناك وقوله فيصير جامعا
اي فات الحج الذي احرم بعمرة فيصير جامعا بين العمرتين افعالا
فيجب ان يرفض العمرة التي احرم بها كما لو احرم بعمرتين ولهذا اذا
كانت بحجة فانه يصير جامعا بين الحجتين احراما فعليه ان
يرفضهما كما لو احرم بحجتين وعليه قضاؤهما لصحة الشروع
فيهما ودم لرفضهما بالتحلل قبل اوانه والله سبحانه وتعالى اعلم
بالصواب ——— لما كان من الاحصار ما هو جناية
على المحرم اعقبه باب الجنايات بباب على جرة يقول العرب
احصر اذا منعه خوف او مرض بمنعه من الوصول الى اتمام
حجة او عمرته واذا حبسه سلطان او قاهر ما نع يقولون
حصر فالمحصور بين محرم ممنوع عن المضي على اتمام افعال ما احرم
لاجله فاذا احصر بعدو او مرض فمنع من المضي جاز له التحلل
والشافعي حصر الاحصار في العدو وقال المريض ليس له
ان يتحلل الا ان يكون شرط ذلك عند احرامه ولكنه يصير الى
ان يبرء لان التحلل بالهدى شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة
بالاحلال والنجاة بالاحلال لا يكون الا من العدو لان ما به
من المرض لا يزول بخلاف المحصر بالعدو فان ما ابتلي به
يزول بالتحلل لانه يرجع الى اهله فيندفع عنه شر عدوه
ولنا ان الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع
اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو

واذا وردت

واذا وردت فيه كانت دلالته على الاحصار بالمرض اقوى وفيه بحث من
وجهين الاول كان من حق الكلام ان يقول باجماع اهل التفسير لان اهل اللغة
لا تعلق لهم بورود الاية وسبب نزولها والثاني انها نزلت في رسول الله وم
واصحابه وكان الاحصار بالعدو والجواب عن الاول ان معناه بدلالة اجماع
اهل اللغة اجمعوا على معنى ذلك المعنى ان يكون الاية وردت في الاحصار
بمرض وعن الثاني بما قيل النصوص الواردة مطلقة تعمل بها على اطلاقها
من غير حمل على الاسباب الواردة وهي لاجلها وقوله والتحلل قبل اوانه
استدلال معقول فيه شايبة التبرك كانه قال علمنا ان اية الاحصار
وردت في الحصر بالعدو ولا فرق بين الاحصار والحصر لكن المرض ملحق به
بالدلالة لان التحلل قبل اوانه لدفع الحرج الاتي من قبل امتداد الاحرام
والحرج في الاصطبار على الاحرام مع المرض اعظم لاستحالة الكثرة
مداواة ومداراة الى ما هو جناية على الاحرام وقوله فاجاز التحلل
يعني اذا ثبت بما ذكرنا من دليل جواز التحلل للمحصر يقال له ابعث شاتك
تنحر في الحرم وواعد من يبعثه في يوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل وبهذا قال
ابو حنيفة لان دم الاحصار عنده غير موقت فيحتاج الى المواعدة ليعلم
وقت الاحلال واما عندهما دم الاحصار في الحج موقت بيوم النحر فلا حاجة
الى المواعدة فيه وانما يحتاج اليها في العمرة فاذا بعث فهو بالخيار ان شاء
اقام بمكانه وان شاء رجع لانه لما سار ممنوعا من الذهاب لمجرد المقام
والاسراف قال في النهاية انما قيد بقوله يذبح فيه ثم تحلل لانه اذا ذبح
المحصر به ذبح هديه فعقل ما يفعله الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على
الذي جامع من محظورات الاحرام لبقاء احرامه كذا ذكره الامام قاضيخان
وانما يبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في
مكان اضافه الى تقديره الاحصار بيعني في قربة ويتصدق بلحمها حيث
فلا يقع به التحلل وقوله عين الشارع المكان اشارة قوله والحاقه
زوا بكم حتى يبلغ الهدي محله فان هديه صلى الله عليه وسلم بلغ الحرم والمحل

الكان بالكسر عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس نهى عن الحلق حتى يبلغ
الهدى موضع حله ثم فسر الحل بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وليس
المراد عين البيت لانه لا يراق فيه الدم فكان المراد به الحرم وهذا
واضح وقال الشافعي لا يتوقت بالحرم لانه شرع رخصة والتوقيت يبطل
التخفيف قلنا المراعى اهل التخفيف لانها نية وهذا لم يتحقق
التخفيف من لم يجد الهدى بل يبقى محرما ابدا ولان نهايته لو كان بمراعاة
التحلل في الحال كان ذلك وليس كذلك باتفاق بيننا وبينه وقوله
ويجوز الشاة ظاهر وذكر في المحيط انه اذا كان مسرا لا يجد قيمة الشاة
اقام حراما حتى يطوف ويسعى كما يفعله فانه الحج وقوله وقال ابو يوسف
عليه ذلك اي الحلق ولو لم يفعل لا شئ عليه لان الشيء مما حلق عام الحديبية
وامر اصحابه بذلك فان قيل هذا الذي ذكره من الدليل يدل على قوله
ذلك لما ان مجرد فعل النبي مما في الذي لا يعقل قربة دليل الوجوب فكيف
اذا امر غيره بذلك وحين لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل لا شئ عليه
فاين دليله اجيب بان هذه المسئلة عن ابي يوسف فيها روايتان في رواية
يجوز وفي اخرى واجب والمصنف اورد دليل رواية الوجوب ولم
يورد دليل الرواية الاخرى لان دليل ابي حنيفة ومحمد يصلح دليلا
لها وقوله ولانها ان الحلق انما عرف قربة يعني ان كون
الحلق قربة عرف بالنص بخلاف القياس فيراعى فيه جميع
ما فيه النص من الاوصاف ومن جملتها كونه مريتا على
افعال الحج فلا يكون في غير المريت قربة واما حلق النبي
واصحابه فليس من المشروعات عزيمة المسلمين
على الانصراف فيما منوا جاتهم ولا يشتغلوا بمكيدة اخرى
بعد الصلح وان كان المحصر فارنا بعث بدنة لان احتياجه
الى التحلل عن احرامه فانه نفث بهدى واخر التحلل
عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما

لان

لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة لما روى عن عايشة رضي الله عنها
قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع فاهللنا بعمرة ثم قال رسول الله
ﷺ من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا
وبالهدى لواحد لا يتحلل منهما فلا يكون له ان يتحلل اصلا فان قيل دم
الاحصار قايم مقام الحلق في التحلل والقارن يتحلل بحلق واحد من
الاحرامين فما باله لا يتحلل عنهما بهدى واحد اجيب بجواب احد هما
ان الحلق في الاصل في الاحرام والمانع قربة بسبب التحلل
وكان قربة لمعنى في غيره كالوضوء للصلاة فينوب الواحد عن الاثنين
كالطهارة الواحدة تكفي لصلاة كثيرة واما الهدى فانه مشروع للتحلل لا
انه قربة مقصودة بدون التحلل ولهذا جاز التذر وما هو قربة مقصودة
بنفسه لا ينوب الواحد فيه عن الاثنين كافعال الصلاة والثاني ان
الحلق محظور الاحرام وانما يصير قربة بسبب التحلل فان تكرر فلا يخلوا
اما ان يكون التحلل واقعا بالاول او بالثاني فان كان وقع بالاول كان
الثاني لغوا وان وقع بالثاني كان الاول جناية واما الذبح فليس بمحظور
فصح الجمع وقوله ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم انما عاد هذه
المسئلة بجميعها لتوطيد لقوله ويجوز ذبحه قبل يوم النحر زيادة في بيان
ان دم الاحصار اعرق في اختصاصه بالمكان حيث لم يختلف فيه اصحابنا
من اختصاصه بالزمان لانه مختلف فيه وقوله اعتبارا بهدي المتعة
والقران تعليل لعدم جواز الذبح قبل يوم النحر واما قوله ويجوز
المحصر بالعمرة عن شاة بالاتفاق فلا يحتاج الى التعليل وانما يعتبر بالحلق
اذ كل منهما محلل فكما لم يجز الحلق قبل يوم النحر فكذلك الذبح وقوله
لا بحيضة ظاهر وقوله بخلاف دم المتعة والقران جواب عما يقال هذا في
صورة القران ايضا لانه اذا دم المتعة والقران دم نسك وما هو دم نسك
يختص بالزمان فكذا هذا وقوله وهذا جواب عما يقال الاصل
وبيانه ان التحلل [illegible]

ما احرم لاجله وتحلل قبل اوانه وهو ما ليس كذلك والاول لا بد من الفوات بيوم
النحر لان الركن الاصلي هو الوقوف بعرفة وهو ينتهي الى وقت الحلق لان وقته
النحر من يوم النحر فلا بد ان يقع الحلق في يوم النحر واما الثاني فلانه لا يتوقف على
اداء الافعال فيجوز تقديمها لعدم الضرورة الداعية الى التوقيت بيوم النحر وما نحن
فيه من الثاني وكان قياسه مع وجود فارق وهو باطل فان صاحب الاسرار قال
الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي من غير اشتراط زمان فاشتراطه بالقياس
نسخ قال والمحصر اذا تحلل فعليه حجة وعمرة المحصر اذا تحلل فعليه
حجة وعمرة هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من فاته
عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والحديث علم في
الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وبفواته بالاحصار لان كلا منهما
قد فاته عرفة فقلنا بوجوب العمرة واما الحجة فانها يجب لصحة
شروع فيهما فان قيل العمرة في فائت الحج للتحلل والتحلل
ههنا حصل بالهدي فلا حاجة الى ايجاب العمرة قلنا
هذا رأي في مقابلة النص لما روى سالم عن ابن عمر انه
كان يقول حسبكم سنة رسول الله ﷺ ان حبس احدكم
عن البيت طاف بالبيت بالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا وقوله وعلى المحصر بالعمرة القضاء يدل
على ان احصار عن العمرة متصور وقال مالك هو غير متحقق
في العمرة لانها لا يتوقف ولنا ان النبي ﷺ واصحابه احصروا بالحديبية
فتحللوها من قابل وكانت تسمى عمرة القضاء ولان التحلل شرع لدفع الحرج
وهذا موجود في احرام العمرة واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا التحلل
كما في الحج وعلى القارن حجة وعمرتان اما الحج ولعدم ما فاما بانيا بعني في المفرد
من كونه بعض فابتدا الحج واما الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع
فيها وقوله فان بعث القارن هديا فان صاحب النهاية ذكر القارن ههنا
وقع غلطا فاهرا من الناسخ والصواب ان يقال بعث المحصر وبيان الغلط

كذا في الهداية