ما ذكرته من أن الأمر بالشيء نهي عن ضده

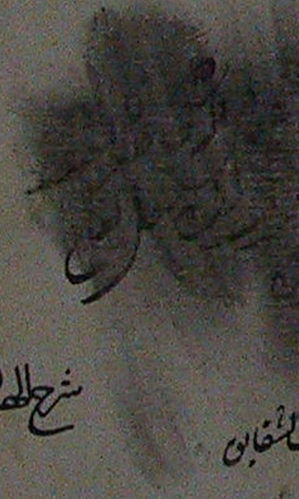
ولو ان اشواقي تناهت بثثتها اليك واسهبت العبارة في كسر
ولكنها طالت فليس تقادر على حصر ادناها لسان ولا قلبي

دخل الى ملك الفقير عبد العليم ابن [illegible]
السكطاسي بالشراء الرعي
عفي عنهما

٥٦ [illegible]

الحمد لله الوهاب
استكتب هذا الكتاب المستطاب باعانة بعض من اجلة الاصحاب
اثابهم الله تعالى احسن الاثابة انه ولي القبول والاجابة وانا العبد الفقير
الى الله سبحانه الراجي منه [illegible] عبد الحليم محمد بن محمد [illegible]
اناله الله بالخير الى ما اراده [illegible] بالمدرسة [illegible]

الحمد لله
من الانعام الرباني على عبده الفقير الى الله الغني
ابي الارشاد حسن بن علي اثابهما ربهما بالنعيم الجلي والخفي



الكراس الاول من
هذا الكتاب خط
المولى اخي زاده
المرحوم [illegible]
صاحب [illegible] على الهداية
وترجمته مذكور في ذيل الشقائق

شرح الهداية للدهلوي

تمريد السعد [illegible]

ملكه مع الجلد الثاني الفقير اليه سبحانه
ابو الخير احمد عفا الله عنه وعن
والديه

٧٩٣

ورقه
٢٤٨

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı Esad Ef.
Yeni Kayıt
Eski Kayıt 793

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على رسوله محمد وآله الطاهرين الحمد لله الذي اختار هذه العبارة
اتباعا لكتابه سبحانه وتعالى وتنبيها على ان الحمد له تعالى وان لم يحمدوه واللام للاستغراق اي جميع المحامد له
حتى الحمد بمقابلة كسب العبد فانه ايضا له تعالى نظرا الى الاقدار والتمكين اي للتعبد اي نوع من الحمد وهو الحمد
بمقابلة الخلق دون ما هو بمقابلة الكسب فانه للعبد او الجنس او ماهية الحمد وحقيقته لله تعالى فان قلت
اللام الجارة في لله للاختصاص فاذا كان لام التعريف للجنس لزم ان يكون جنس الحمد مختصا به تعالى
واختصاص الجنس يوجب اختصاص كل فرد فيلزم ان يكون جميع افراد هذا الجنس لله تعالى وليس كذلك
فان الحمد بمقابلة كسب الحمد راجع الى العبد ورجوعه الى الله تعالى بجهة الاقدار لا يصحح الاختصاص لان رجوعه بهذه الجهة
لا في كونه للعبد وكونه له ينافي الاختصاص قلت الاختصاص ادعائي على نحو الاعلى الشجاع قوله الذي
اعلى معالم العلم واعلامه اي اعلى العلماء والادلة او الادلة والعلماء او مجالس العلماء والادلة والعلل والشروط والعلامات
او مجالس العلماء والعلماء علم الكل ظاهر والدلائل على ذلك نيرة واظهر شعائر الشيوع واحكامه تعميم بعد تخصيص
اذ الشعائر ما يتميز به دين الاسلام عن دين الكفر بالجمعة والعيدين والاحكام اعم قوله اراد
بالشرع ههنا المشروعات دون الشارع والا لقيل واظهر شعائره قلت جاز ان يكون من وضع المظهر
موضع المضمر وهو الظاهر لان ضميره واحكامه عائد الى الشروع والاحكام انما يضاف الى الشارع لا الى
المشروعات وعوده الى الله سبحانه وتعالى مما ينبو عنه الطبع وبعث رسلا وانبياء اشارة الى التغاير
بين الرسول والنبي كما قيل في الكشاف ان الرسول هو الذي معه كتاب كموسى عليه السلام والنبي اعم لكن لا في هذا
الفرق قوله لما روى ابو ذر انه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الف ثم سئل عن عدد الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر وفي حديث سلمان الفارسي ان عدد الرسل
اربعة الاف وسئل كم انزل الله تعالى من الكتب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسين
صحيفة وعلى ادريس ثلثين وعلى ابراهيم عشرا والتورية على موسى والانجيل على عيسى والزبور على داود
والفرقان على محمد عليه السلام فهذا دليل ان اصحاب الكتب هذه الثمانية فلو كان الرسول عبارة عمن كان صاحب

كتاب لاقتصرت الكتب على الثمانية المذكورة لانهم اصحاب الكتب دون غيرهم وقد ثبت في حديث ابي ذر ان عددهم
ثلثمائة وثلثة عشر وفي حديث سلمان ان عددهم اربعة الاف اللهم الا ان يثبت ان الكتب المذكورة قد نزلت
على الثمانية المذكورة ولكن غيرهم من الرسل ايضا امروا بالعمل بتلك الكتب فكانوا اصحاب الكتب بهذا الاعتبار
وقيل في الفرق ان الرسول من كان صاحب شريعة والنبي من كان تابعا لغيره في الشرع كهرون لموسى ولوط
لابراهيم عليهم السلام ويرده قوله تعالى لكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا الا ان يجعل الرد مع الاصل لواحد
قوله لا فرق بين الرسول والنبي لقوله تعالى ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار
قوله قد جاء رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم والمقتول كان يحيى وزكريا عليهما السلام
ولم يكونا صاحب شريعة فان من وقت موسى الى عيسى كانت الشريعة هي التورية مع هذا سماها الله تعالى
رسلا صلوات الله عليهم اجمعين صل على الانبياء عليهم السلام ضمنا لا قصدا حيث لم يقل والصلاة
على الانبياء ولم يخص نبينا عليه السلام بالصلوة حيث لم يقل والصلوة على محمد وكان عليه السلام بالصلوة
عليه كما هو شان المحمدين فكانه لم ير لسانه متساهلا لذكره فصانه عن لسانه وهذا غاية استصغار لنفسه
ونهاية تعظيم النبي عليه السلام قوله الى سبيل الحق هذين صفة انبياء وكذا قوله داعين صفة علماء لا حال اذ
النكرة اذا جعلت ذات حال وجب تقديم الحال عليها واخلفهم علماء اي جعل الانبياء خلفاء الانبياء
الى ستر سنتهم داعين يسلكون فيما لو تر عنهم اي فيما يرون عن الانبياء من اثر الحديث اذا رواه مسلك الاجتهاد
اي يدخلون فيما يرون عنهم مدخلا هو الاجتهاد فالاضافة بيانية اي سنن سنتهم اي طريق طرق الانبياء كانه اراد
بالطريق الشريعة واراد بالطرق الطريقة اي داعين الى الشريعة التي هي موصلة الى الطريقة فالشريعة عبارة
عما يحصل به طهارة الظاهر والطريقة عبارة عما يحصل به تطهير الباطن والحقيقة عبارة عن وصول المقصود
وهو المختلف باختلاف الله اذا اراد بالسنن علم الكتاب والسنة وبالسنة العمل به اي داعين الى العلم الموصل
الى العمل الذي يوصل الى المقصود وخص اوائل المستنبطين اي المستخرجين المسائل من الادلة الاربعة
وفي لفظ المستنبطين اشارة الى كلفة في عمل الاجتهاد لانه من نبط الماء من البئر اذا خرج فالاستنباط
اخراج الماء من البئر وفي ذلك كلفة لا تخفى فاشار بايراد هذا اللفظ الى ان الاجتهاد كاستخراج الماء من البئر
في الكلفة والمقصود من هذه الاشارة التنبيه على كثرة ثواب المجتهدين لما ورد في الحديث ان الاجر على قدر التعب
والمطلوب من هذا التنبيه الترغيب الى عمل الاجتهاد فان كثرة الثواب يدعو الى العمل الموجب لها بالتوفيق
اي بالاقدار على وضع المسائل حتى روي ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان اذا اضطجع يصور خمسمائة مسئلة في احد
جنبيه ثم ينقلب فيجيب عن كل مسئلة بالترتيب في جنبه الاخر حتى وضعوا مسائل من كل جلي اي ظاهر دركه كالمسائل
اليابسة ودقيق اي خفي دركه فلان معنى قصدي من بعدهم من المستنبطين والمصنفين للاستنباط
والتصنيف حتى قصدت انت لتصنيف هذا الكتاب ليس تكفي موضوعا تم كذا في الشرح
قلت وضع الاوائل من كل جلي ودقيق انما يغني عن اجتهاد المتأخرين اذا لزمهم تقليد الاولين
او جاز لهم ذلك فاما اذا لم يجز لمجتهد ان يتقلد مجتهدا اخر وان كان متعذبا وكان الخطأ جائزا على كل

كالمسائل الاستحسانية عن ان الحوادث
متعاقبة الوقوع جواب لما يرد ان
الاوائل لما وضعوا المسائل من كل جلي
ودقيق صح

مجتهد لزم لكل من المجتهدين ان يجتهد لمعرفة ما هو الحق ولم يصف نطاق موضع الاوائل عن النوازل ليخرج
عن درجة التقليد الممتنع والاتباع ولما لم يكن اجتهاد الاوائل ووضعهم المسائل من كل جلي ودقيق مغنيا
عن اجتهاد المتأخرين وبذل مجهودهم حرمة التقليد عليهم لم يكن لهذا السؤال معنى سيما السؤال عن
التصدي للتصنيف اذ المقصد الاعلى منه تدوين العلم وجميع ما انتشر عم من موضوعات السلف كاللآلي
المنثورة ولا يخفى ان وضع السلف المسائل من كل نوع لا يغني عن تدوينها وترتيبها ابوابا وفصولا
وان كان يغني عن ان يشتغل المتأخرون بالوضع والاستنباط كما ظن الشارح ولكن الحق انه لا
يغني عن شيء من الاشتغال بالوضع من الخلق ولا من التصنيف والتدوين على ما لا يخفى وايضا
الجواب لا يترتب على هذا السؤال لظهور ان المتصدي للاجتهاد من المتأخرين ولو كان لكون الحوادث متعاقبة
الوقوع وكون النوازل مما يصف عنها نطاق الموضوع لاقتصر تصديهم للاجتهاد على النوازل وهم اشتغلوا بالاجتهاد
في النوازل التي لم تدخل في نطاق موضوع الاوائل اشتغلوا بالاجتهاد في موضوع الاوائل ايضا لحرمة التقليد عليهم
ولئن قيل هذا السؤال من الشارح وان كان لا يتوجه على ما هو المختار من عدم جواز تقليد المجتهد لغيره مطلقا
فهو يتوجه عليه على قول من جوز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد بمن ارجح منه وتقريره ان الاوائل كانوا ارجح من الاواخر
وقد جاز للمجتهد قبل الاجتهاد ان يكتفي باجتهاد من هو ارجح منه فلو لم يكتف المتأخرون باجتهاد السابقين قلت
هذا السؤال وان كان يتوجه على هذا القول الغير المختار ولكن الجواب لا يترتب عليه لان تعاقب الحوادث
وعدم شمول نطاق موضوعاتهم بعضها لا يقتضي اشتغالهم الا فيما لم يرو عن السلف والمتأخرون كما اشتغلوا
بالاجتهاد فيه فقد اشتغلوا فيما دخل في موضوعهم ايضا فالاوجه ان يجعل قوله غير ان الحوادث الخ جوابا عما يرد
على قوله وضعوا مسائل من كل جلي ودقيق انهم لما وضعوا مسائل من كل نوع فكيف بقي بعض المسائل مهمة لم يرو عن
السلف فيها شيء فاجاب بانهم وان بذلوا مجهودهم في وضع المسائل فالحوادث متعاقبة الوقوع فجاز ان لا يقع بعض
الحوادث زمن الاوائل ولا يدخل تحت تصويرهم فبقي مهملا غير مروي فيه عنهم شيء قوله والنوازل يضيق
عنها نطاق الموضوع شبه موضعهم بالانسان المنزول في الرقة واثبت له النطاق وكنى بضيق النطاق عن
عدم شمول موضوعاتهم النوازل قوله واقتناص السراو اي اصطياد الصيود النافرة في انتفاء المؤانسة والارتباط
واثبت له الاقتناص الذي هو الاصطياد على سبيل التخييل ثم شبه المأخذ الذي بسط منها المسائل بالموارد في ان كلا منهما
محل لاخذ ما هو سبب الحيوة فان الماء سبب الحيوة قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي
وكذا العلم قال عليه الصلوة والسلام من صار بالعلم حيا لم يمت ابدا والاعتبار بالامتثال من صنعة
الرجال اي الحاق كل شيء بما يماثله من صنعه لاكمل من الانسان وهذا تحريض وترغيب الى عمل الاجتهاد
والوعد يستدعي الشارع انه يجوز الشروع في الشرح بعض التجويز لمعارضة الموانع الدينية
والدنيوية من الشروع اياه ولو معارضة تلك الموانع للكان الوعد موجبا قويا للشروع
ولكنها لما عارضت ضعف افضاؤه الى الشروع والمراد من بعض التجويز انما ضعف الافضاء
والا فالتجويز ليس بمنجز وحين اكاد ان انكي عنه عدى الانكاء بعن وان كان تعديته بعلى لتضمين معنى الفراغ

اي

اي انكي وافرغ ولكن قوله اتكا الفراغ ينافي تضمين معنى الفراغ حيث يؤول الكلام الى انكي فارغا عنه اتكا هي
الفراغ ولا معنى له يترتب فيه نبذا اي جانبا وطرفا يقال فلان ذهب ماله وبقي نبذ منه اي جانب من
الاطناب وهو الكلام الدليل على المقصود لنكتة وفائدة فان لم يكن فيه فائدة يسمى تطويلا فصرفت عنان العناية
كانه شبه العناية بالمطية لان كلا منهما موصل الى المقصد فاثبت له العنان على سبيل التخييل قوله موسوم بالهداية
قال عماد الدين بن شيخ الاسلام صاحب الهداية شعرا في الهداية كتاب الهداية يهدي الهدى الى حافظيه ويجلو العمى
فلازمه واحفظه يا ذا الحجى فمن ناله نال اقصى المنى قوله وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة
مقتبس من قول الشاعر على لربع العامرية وقفة ليملي على الشوق والدمع كاتب ومن عادتي حب الديار لاهلها
وللناس فيما يعشقون مذاهب يعني لانه على ان اقف في منزل العامرية وقفة لا تذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاملاء واراد به تزكية حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها
فاتذكر ثم جعل نفسه عين الدمع مبالغة اي وانا كاتب على الشوق وجعل نفسه دمعا عبارة عن البكاء اي
ليذكرني الشوق حسن العامرية فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس
بالدمع عين الدمع والمراد بالكتابة الندلة لانه سببه وجاز ان يراد بكتابة الدمع جريانه والدمع جار جريان القلم وجاز
ان يكون اسناد الكتابة الى الدمع كاسناد الكتابة الى المداد لانه سببه اي وانا كاتب محاسنها ومعاملاتنا
بالدمع كانه جعل الدمع مداد الكتابة اي ما يليه الشوق الشعر واخره اي كاني للصبابة صابت والنوم طريان
الخليط مجانب وفي هذا قيل بالفارسية بو الحسن سبها هجران كرفت جواب را الورد حين واجب
جه مراد الصبابة رقة الشوق وحرارته يقال صب اي عاشق مشتاق وبان ذي السبوبة كتاب الطهارة
جعله كتابا وان كان بابا من كتاب الصلوة كتاب الاذان لانه باب عظيم لكنه انجابه وامه معاينة
ولان الطهارة لا تختص بالصلوة فقد شرطت الطهارة عن الحيض للحرمان قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن ولدخول المسجد ولمس المصحف ولو لم يكن له اختصاص بالصلوة جعلها بابا من كتاب الصلوة وان كان كونها
شرطا للصلوة يقتضي ان يحصل بابا منه المشروعات اربعة بالاستقراء حقوق الله تعالى وحقوق العباد
وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى او حق العبد غالب وقدم المص في البيان حقوق الله تعالى تعظيما ثم قدمت
الصلوة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان قال الله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة قال النبي عم
الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين ومن اراد ان ينصب خيمة
بدا بنصب العماد وهي من اعلى معالم الدين ما خلت شريعة عنها قيل في تأويل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري
لاني ذكرتها في كل كتاب منزل بلسان كل نبي مرسل ثم الصلوة مشروطة بشرائط فقدم شروطها لان شروط
الشيء مقدم عليه وجودا وكذا ذكرا ثم قدم من بين الشروط الطهارة لانها لا تسقط بعذر من الاعذار
حتى ان لم يجد ماء نظيفا ولا ترابا طاهرا يؤخر الصلوة ويقضيها اذا تمكن من التطهير في الصحيح من المذهب
وان كان قد قيل يصلي بلا طهارة ولا اعادة عليه وقيل يصلي وعليه الاعادة ولكن الصحيح ان لا يصلي وعليه القضاء
وينبغي ان يعلم ما ذكر من انها لا تسقط لعذر فالمراد به الطهارة عن الحدث اي النجاسة الحكمية اما الطهارة عن الخبث

اى النجاسة الحسية فتسقط عند الاعذار فان قلت النية ايضا من الشروط التى لا تسقط بعذر قلت نعم
ولكنها لوجوب ايصالها بالصلوة تشبه الاركان وبه يخرج الجواب عن تكبيرة الافتتاح فانها ايضا من الشروط دون الاركان
عندنا الا انها تشبه الاركان لوجوب ايصالها بها حتى يشترط لها كالمشروط لجميع الاركان ولان النية
شرط تعم العبادات باثرها لا اختصاص لها بالصلوة ثم جمع الطهارة هنا اشارة الى تعدد انواعها
قوله قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الاية ظاهره توجب الوضوء على كل من قام الى الصلوة سواء
كان محدثا او غير محدث وعليه اصحاب الظواهر فقالوا الوضوء سببه القيام الى الصلوة فعلى كل من قام اليها
فعليه ان يتوضأ فاما عند جمهور الفقهاء فمعناه اذا قمتم من منامكم او وانتم محدثون وما قاله اصحاب الظواهر
فاسد لما روى ان النبى عليه السلام كان يتوضأ لكل صلوة فلما كان يوم الفتح صلى الخمس بوضوء واحد فقال له
عمر رض رأيتك اليوم فعلت شيئا لم تكن تفعل من قبل فقال له عليه السلام عمدا فعلت يا عمر كيلا يحرج ومذهبهم
يوجبان من جلس فتوضأ ثم قام الى الصلوة يلزمه وضوء آخر ولا كذلك مشغولا بالوضوء لا يتفرغ للصلوة
وفساده لا يخفى كذا ذكره فى المبسوط الامام ابو بكر السرخسى تغمده الله تعالى برحمته فان قلت هذا تقييد الكتاب
بخبر الواحد قلت بل بالنص الثانى والخبر قد وافقه على ان اشتراط الحدث والخبر قد وافقه ثبت بدلالة النص
لانه ذكر التيمم والغسل معلقين بالحدث قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقال تعالى وان كنتم مرضى الاية
والنص فى البدل نص فى الاصل وبصيغته اذا المعنى اذا قمتم من مضاجعكم لان القيام المطلق انما يكون عن غير القيام
مطلقا وهو الاضطجاع وانه كناية عن النوم الذى هو دليل الحدث كذا فى الشرح قلت من اوجب الوضوء
لكل من قام الى الصلوة فالظاهر انه اوجب لكل من قام الى المكتوبة اما النوافل فتبع فيكتفى لها بوضوء
الاصل ولا حرج فى ايجاب الوضوء لكل قايم الى المكتوبة وهذا كما قال الشافعى رح فى التيمم انه واجب
لكل مكتوبة ثم يصلى به ما شاء من النوافل لكونها تابعة للفرائض مكملات لها ولا يلزم على مذهبه الوضوء على من
توضأ ثم قام الى الصلوة اذ المراد بالقيام الى الصلوة ارادتها اى من اراد ان يقمها فليغسل الاعضاء
الثلثة وليمسح الرأس وتقدير وانتم محدثون لا يضر فيما ذهبوا اليه لان الحدث شرط عندهم ايضا لكن كما شرط
الشافعى رح للتيمم فالتيمم عنده يوجب طهارة لا يطهر الا فى حق مكتوبة يتيمم لاجلها مع ما يتبعها من النوافل كذلك
الوضوء عند اصحاب الظواهر يوجب طهارة ضرورية اذ الشرط القيام بين يدى الرب طهارة كل البدن
وغسل بعض الاعضاء لا يوجب طهارة كلها غير ان الشرع اعتبره مطهرا للكل لضرورة تمكين المكلف من اقامة
الصلوة بلا حرج فلا يظهر هذه الطهارة الا فى حق مكتوبة واحدة مع ما يتبعها من النوافل ويكون عدما فيما
وراءها كانه محدث بذلك الحدث فى حقه فلا يكون من باب ايجاب الوضوء على المتوضى بل على المحدث غير
انه يعتبر محدثا عند كل مكتوبة اراد اقامتها كما يعتبره الشافعى رح محدثا عند كل مكتوبة يبدأ بها وان كان متيمما ادى
صلوة مكتوبة ولم يحدث بعد ثم المراد بقوله قمتم اردتم القيام فان قلت لم جاز ان يعبر عن ارادة
الفعل به قلت لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل
فى قولهم الانسان لا يطير والاعمى لا يبصر اى لا يقدر على الطيران والابصار ومنه قوله تعالى نعيده وعدا علينا انا كنا

فاعلين

فاعلين اى انا كنا قادرين على الاعادة فكذلك عبر عن ارادة الفعل بالفعل وذلك لان الفعل مسبب عن القدرة
والارادة على الخصوص لا يقال استعارة المسبب للسبب لا يجوز كما اذا ذكرت انت طالق واراد به انت
حرة لان ذلك ليس هناك اذ لا يوجد الفعل بدونهما كذلك فى الكشاف قلت قوله لا يوجد الفعل بدونهما يحتمل
ان يكون اشارة لما قيل من ان القدرة والارادة علة الفعل والاستعارة بين العلة والمعلول جارية بين الطرفين انما
الممنوع من استعارة المسبب للسبب المحض وهذا ضعيف اذ علة الشئ ما وضع لذلك الشئ لا يجوز ان يتخلف عن المعلول
والارادة ليست كذلك فربما يقصد الى الفعل ولا يوجد الفعل وكذا القدرة بمعنى صحة الالات وسلامة الاسباب
فانها ايضا سبب محض انما العلة وهى الاستطاعة التى هى مقارنة للفعل وكما يستعار للاستطاعة يستعار
لصحة الالات ايضا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما قيل انما منع استعارة المسبب للسبب اذا لم يكن المسبب مختصا
بالسبب واما اذا كان مختصا به لا يوجد بدونه فيصح استعارة مثل هذا المسبب لسببه كما فى قوله تعالى
اعصر خمرا اى عنبا فالخمر لما كان مختصا بالعنب استعير الخمر له والا فالمعصور هو العنب دون الخمر وهذا
ايضا ضعيف عندى لانهم انما منعوا من استعارة المسبب لسببه المحض زعما منهم ان طريق الاستعارة ان يستعار ما هو
الاصل المحتاج اليه وصفا او ثبوتا للفرع المحتاج لذلك والمسبب ليس بمحتاج اليه وصفا لان السبب لم يوضع له ولا
ثبوتا لان السبب لا يثبت به وظاهر ان المسبب عند اختصاصه بالسبب لا يصير اصلا ومحتاجا اليه يوجب
بل يكمل احتياجه الى السبب ويستقوى المعنى المانع عن استعارته لسببه وهو كونه محتاجا والاختصاص ليس من
خواص العلة والمعلول حتى يصير السبب عند اختصاصه بسببه فى حكم المعلول لان المعلول ربما يثبت من علل شتى
فالاولى ان يقال فاذا قمتم الى الصلوة انه استعارة الفعل للمصدر وهو القيام كما استعير تسمع للسماع فى
تسمع بالمعيدى خير من ان تراه وجعل مفعولا لفعل محذوف اى اذا اردتم القيام فلا يكون من باب استعارة
المسبب للسبب المحض قوله تعالى اعصر خمرا يحتمل ان يكون من باب حذف المضاف اى اعصر عنب خمر اى ثمرة يحصل به
الخمر على الاضافة بادنى ملابسة قوله ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة قلت المفروض هو الغسل
بمعنى المصدر المعروف لكن ما دام محدثا وعند وصول الماء الى اعضائه لا بعضا منه يصير طاهرا فيسقط عنه
الغسل وجاز ان يراد ههنا بالغسل المصدر المجهول وفى الفرض ما لا بد للطهارة منه اى ما لا بد للطهارة من مغسولية
الاعضاء الثلثة وممسوحية الرأس وبهذا يسقط ما يقال الزائد بالغسل المصدر المجهول اعنى المغسولية
لم يستقم وصفه بالفرض لان الفرض عبارة عن فعل ثبت لزومه بدليل قطعى وذلك ان الفرض يستعمل بمعنيين
احدهما ما ثبت لزومه بدليل قطعى وبهذا المعنى لا يوصف الا فعل المكلف والثانى ما لا بد لشئ منه ركنا
او شرطا وبهذا المعنى جاز ان يوصف به غير الفعل وههنا اريد بالغسل المصدر المعروف المعتبر بشيئين فالفرض
بالمعنى الاول ان اريد به المصدر المجهول المعتبر بشيئين فالفرض بالمعنى الثانى ثم وصف الاعضاء المغسولة بالثلث
وان كانت خمسة بالحقيقة لانها ثلثة اسما فاسم اليدين واحد وكذا اسم الرجلين او لان اليدين والرجلين اتحاد
منفعتهما من البطش والمشى كعضو واحد حتى يجب بمقابلتهما او لانهما داخلتين تحت خطاب واحد
فان قلت بل الحكم فى احد اليدين والرجلين بالعبارة وفى الاخرى بالدلالة

لما تقدان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد فيجب بعباره هذا النص على كل فرد
من افراد المخاطبين غسل كل واحد عيوان الاخرى لما كانت صوره مثله ومعنى بثبوت الحكم فيها
بالدلالة وكان الحكم في كل واحد من اليدين بخطاب اخذا العبادة والدلالة خطاب اخر **قلت** الدلالة
على نوعين احدهما ان يكون غير المنصوص مثل المنصوص من كل وجه كما قيل في قوله عليه السلام مذان محرمان
على ذكور امتي مشيرا الى ما في يديه من الذهب والحرير ان الحرمة فيما في يديه ثبت نصا وفي غيرها دلالة
لانه مثلها من كل وجه وقوله غير نظير والثاني ان يكون غير المنصوص كالمنصوص في المعنى اللغوي
الذي هو مناط الحكم كما عرف في اية التأفيف والدلالة بكلا نوعيه لست بخطاب اخر اما النوع الاول
فظاهر اذ ثبوت الحكم في احد المثلين ثبوت في الاخر فالحكم فيهما بالخطاب واحدا ما يجابين والحكم
الثابت بهذا النوع من الدلالة ثابت بالعباره واما النوع الثاني فلان الحرج مثل آية التأفيف كرامة
لا يحرم الا من الحرم سوء الايذاء دون التأفيف بعينه فكانه قيل لا توذهما وكان الحرمة في
التأفيف وغيره من انواع الايذاء بخطاب واحد لا بخطاب ثم الدلالة في مسئلتنا امامن
النوع الاول اذ اليد الاخرى من كل وجه او الثاني لان غسل احدهما اما وجب باعتبار
انها من رؤس الاعضاء واليد الاخرى مثلها في هذا المعنى واياما كان فالحكم في اليدين
بخطاب واحد **فان قلت** بعلى هذا كان الحكم في جميع اعضاء الوضوء ثابتا بخطاب عام مفهوم
من الدلالة كانه قيل طهروا رؤس الاعضاء بغسل البعض ومسح فيجب ان يجعل الكل عضوا
قلنا نعم ولكن الحكم في الاعضاء الاخر يثبت بعباره اخرى ايضا ولا اعتبار للدلالة عباره
بمقابله عباره اخرى وان كانت الدلالة هي الراجحة على العباده التي تضمنتها ثم يمكن
ان يقال ان اليدين لما كانتا كعضو واحد لاتحاد منفعتهما انقسمت على كل من احاد المخاطبين
اثنان اثنان من الايدي تنزيلا منها بحكم الاتحاد في المنفعه منزله الواحد فكون كل واحد
من اليدين والرجلين داخلا تحت خطاب واحد فكان الحكم في كل منهما بالعباره وانما اعتبرنا
الاتحاد الحكمي دون التغاير الحقيقي اخذا بالاحتياط لانا لو اعتبرنا الاتحاد لافترض
غسل كل من اليدين ولو اعتبرنا التغاير ان لا تفترض فداريين بين ما وجبناه احتياطا
في امر العباده **فان قلت** اذا كانت اليدان لاتحاد منفعتهما ودخولهما تحت خطاب واحد
بمنزله عضو واحد وجب له يصح نقل البلة من يد الى يد **احب** بانها اذا كانتا كعضو
واحد حكما فهو كعضوان فاعتبرنا حالته الحقيقيه في جواز نقل البلة احتياطا بخلاف الغسل فان المأمور به
تطهير البدن وانه واجب حقيقه وحكما فجوزنا فيه نقل البلة من عضو الى اخر **قوله** فرض الطهاره
غسل الاعضاء الثلثه ومسح الراس يحتمل في بيان ما هو الفرض في الطهاره للقطع بان المراد بالاعضاء هنا
الوجه واليد والرجل والوجه اسم لجميع هذا العضو مما على الذقن واسفله ولا يفرض غسل اسفله وانه
على ما يسيح من التصريح به في باب الديات وكذا اليد اسم لهذه الجارحه من رؤس الاصابع الى الابط والرجل اسم

من رؤس الاصابع الى الركب مع انهم اجمعوا انه لا تفترض غسل ما وراء المرفقين والكعبين وكذا الراس
اسم للكل ومسح الكل ليس بفرض والمفروض منه قدر الربع عند الحسن وقدر ثلثه اصابع عند غيره والصحيح
المصحح له يقال فرض الطهاره غسل الوجه الى الذقن واليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين ومسح ربع الراس
او قدر ثلثه اصغر الاصابع فكانه اشار عنه بقوله الى الاجزاء التي جرت العاده مثلها دار بقوله ومسح الراس
اي مسح ربع الراس على حذف المضاف بقرينة ما سياتي **قوله** والمسح سوا اصابه لا شك ان المسح
فعل لمطلوع صفة الماء لا يستقيم جعل صفة الماء على اصل المكلف الا الى حذف المضاف اي اثر مسح اليد بالرطوبه
اذا اثر مسح الراس بلصاقه الماء بالراس **قوله** هذا النص الخ قد مر قوله فرض الطهاره في النتيجة
معنيه عن قوله هذا النص دلا معنى لكون فريضة الغسل والمسح نتيجة لذي النص سوى شوبه **قوله**
وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن **قلت** ذكره فصل الشجاج واما اللحيتان فقد قيل
من الوجه وسوول مالك حتى لو وجد بهما ما فيه رؤس مقدر لا يجب المقدر وهذا لان الوجه في الوضوء
ولا مواجهه للناظر بهما الا عند نابهما من الوجه لاتصالهما به من غير فاصل ويتحقق معنى المواجهه ايضا
هذا كلامه اذا عرفت هذا فنقول الحد المذكور لا يتناول اللحيتين لا بما عند الذقن على ما هو
المذكور في الذخيره ولكذا لا يتناول اسفل الذقن والذقن كله من الوجه فلا يصح حدا لما هو الوجه حقيقه
نعم هو يصلح حدا للقدر المفروض غسل من الوجه ولكن التعليل بقوله لان المواجهه تقع بهذا المجمل هو مشتق
منها يأتي ان يجعل حد القدر المفروض غسله الا ان يقال الوجه في الاصل وقع مطلقا فينصرف الى الكامل
والكامل هو هذا القدر لان الوجه ما يقع به المواجهه وكمال المواجهه بقع بهذا القدر وان كانت قد تقع
بغيره ايضا فالحد المذكور حد لما هو المراد بالنص من الوجه الكامل والمراد بالمواجهه في قوله لان
المواجهه تقع بهذا المجمل هي الكاملة من المواجهه واسفل الذقن واللحيان وان كانا من الوجه حقيقه حتى
ارش مقدر في الشجاج البليغه اذا وجد فيها وهما ليا بوجهه مطلق كامل لعضو يقع المواجهه بهما فلا
يدخل تحت النص المطلق لانهما ليا من الوجه بل انهما ليا كاملين المواجهه الا ان هذا النص اشكل
البياض الذي بين العذار وشحمة الاذن من الوجه حتى يفترض غسله في الوضوء عند ابي حنيفه ومحمد
مع القطع بان المواجهه الكاملة لا يتحقق فيه بعد سان اللحيه **قوله** وحد الوجه مبتدأ محذوف الخبر
اي حد الوجه ما سيذكر **قوله** من قصاص الشعر خبر مبتدأ محذوف اي الوجه طولا من قصاص
الشعر الى اسفل الذقن وعرضا منه الى شحمتي الاذن فمبدأ الوجه القصاص ومنتهاه
طولا اسفل الذقن وعرضا شحمتا الاذن كل شحمة نهاية عرض احد هما في جانب اليمين
والثانيه في جانب اليسار فالحد على هذا بمعنى الغايه ويجوز ان يكون بمعنى
الماهيه والمعنى ما يصدق عليه ماهية الوجه من كذا الى كذا **قوله** لان المواجهه
تقع بهذا المجمل وهي مشتقه منها **فان قلت** اشتقاقه من المواجهه لا يتعين ان يسمى اسما لما يقع
بالمواجهه بها الا ترى ان اللحم مشتق من الالتحام ثم لا يتبين منه اسما لما فيه الالتحام اي المشتد

ذخيره في ج

ان الذقن من الوجه بالخلاف وما العظم الذي تحت الذقن وهو اللحيان من الوجه عندنا حتى لو وجدت هذه الشجاج المثلثه في اللحيين كان ابا الرش مقدرا وفي الطهاره لا فرض غسل الوجه على الوجه الا بمسح اللحيين كما في الشجاج

من الدموي بل هو حقيقة في لحم السمك ايضا به الامام البزدوي رحمه الله تعالى
في بحث ترك به الحقيقة والا على كتاب الايمان ان في وجه الاستحسان ان النسبة الى
الاسمية ما في السمك لحما من حيث ان مطلق الاسم لا ينصرف اليه بدليل انه جعل جواب
الاستحسان النسبة مجازية حقيقة لكان ينبغي ان لا يحنث باكل لحم السمك والاقوى لحم السمك
حيث يوكل لحمه وايضا كما يحنث باكل لحم الدموي لو كان المجاز مع ارادة الحقيقة
لتعذر اجتماعهما ولانه لا يصلح نفي كانت التسمية مجازية ليصح اجيب بان اشتقاقه
منها وان كان لا يوجب تعيينه اسما لما يقع بها المواجهة فهو يوجب ان يكون ذلك القدر
هو الكامل مما يقع عليه اسم الوجه كما ان وجود معنى وجود الالتحام في لحم الدموي اوجب كونه
لحما كاملا بحيث ينصرف مطلق اللفظ اليه كذا هنا ولما اوجب تحقق معنى المواجهة التي هي المشتق
منها في هذا القدر كماله انصرف مطلق اللفظ في الاية اليه وهذا هو المطلوب وهذا يسقط ان اراد
لا يقع الا بهذه الجملة نظرا الى تعريف المسند اليه بلام الجنس المفيد للحصر فليس كذلك اذ المواجهة قد تقع بغيرها ايضا
كما صرح به المصنف في الديات وان لم يرد به الحصر لا يتم تعليلا لتعيين الوجه اسما لهذه الجملة وذلك انه اراد
ان المواجهة الكاملة لا تقع الا بهذه الجملة والمطلوب اثبات ارادة هذه الجملة من النص نعم لقائل
ان يقول المطلق ان كان ينصرف الى الكامل لكن بشرط بقاء مسماه الحقيقي مرادا من النص وذلك بانه
يراد الفرد الكامل من المسماة كما يراد باللحم الدموي منه اما لو احتيج الى تقديره الى المجاز بان ينصرف الاسم
الموضوع لذي اجزاء الى جزء كامل في معنى ما اشتق هو منه فلا غير صحيح اذ المطلق انما ينصرف الى الكامل باعتبار
ان القاص لا يزاحمه مع اطلاق الاسم عليها حقيقة حتى قرأهما ثبتا مرادين باللفظ فلا يزاحم المعنى المجازي الحقيقي
وانهما لا يثبتان معلوا ان نوى اولى والوجه اسم لهذا العضو الذي بعضه كامل في معنى المواجهة وهو من القصاص
الى اسفل الذقن طولا والى شحمتي الاذن عرضه وبعضه قاص وهو اسفل الذقن واللحيان فلو اريد منه
ما يقع به المواجهة من كل وجه لتغير عن مسماه الحقيقي الى المجازي الذي لا يصلح مزاحما له وفي ابطال الاصل لرعاية الوصف
وانه باطل اذ لو بطل العذر اعتبار الوصف لانه لا يتصور بدون الاصل فبطل من حيث ثبت وكل ما يؤدي ثبوته الى
بطلانه كان باطلا بالضرورة فاسم الوجه بعد انصرافه الى الكامل لو لم يبق على مسماه لا يكون اعتبار الاكمل
فيه بل في غيره وذلك غير مقصود فيبطل الكمال في الوجه من حيث ثبت فالظاهر هو ما ذكر في المبسوط انه
ترك حقيقة الوجه في باب الوضوء بالاجماع لا ان يقال اسم الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانه يقع على كل
هذا العضو وبعضه ايضا كاسم القرآن يقع على الكل وعلى كل بعض منه فح يكون اسم الوجه المذكور في النص على تقدير انضمامه الى الكامل
على الحقيقة قوله وهو مشتق منها وقد يقال جاز ان يكون مشتقا من الوجاهة سمي به لوجاهته على ما يرى الاعضاء
لا يقال اكثر وجاهة من سائر الاعضاء ايضا لان الاطراد في وجه التسمية ليس بلازم وايضا المواجهة
متشعبة والوجه تشتق من الثلاثي دون العكس اجيب عن الاول بالالتزام ان الوجاهة ايضا
من الوجاهة سمي الوجه وجها لان الناس يواجهونه فلو قيل باشتقاق الوجه من الوجاهة ثم اشتقاق الوجاهة

من المواجهة

من الوجاهة لزم اشتقاق الوجه من المواجهة بالاخرة فليس فيه الا تطويل المسافة وعن الثاني بان الاشتقاق
قضية لغوية فيتلقى من اهل اللغة وقد شحن الزمخشري الفائق بذكر اشتقاق الثلاثي من المتشعبة فقال الدبر هو
المحل مشتق من التدبير لان امره من التنفذ اي التأمل والتفكر والصفة الحسنة وقال اللحم من تحميم المطلقة وهو ان تمنع
ثوبا ونحوه وقال علي اشتقت الجن من الاجتنان لا اجتنابه عن العيون وفي الكشاف الميم من التميم كالبروج من البرج
قوله لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل قلت قد ذكر صاحب الكافي في كتاب السرقة ان اليد ذات مقاطع
ثلاثة الرسغ والمرفق والابط وكل واحد يحتمل ان يكون من المراد يعني باية السرقة لصحة اطلاق اسم اليد على الكل
لكن الاحتمال زال ببيانه عليه السلام حيث امر بقطع يد السارق من الزند ولان هذا القدر متيقن به وفي
الحدود يؤخذ بالمتيقن فيتعين هو مرادا الى هذا اشار في الكتاب هناك فعلى لو قالا قوله الى المرافق لكان النص مجملا
او كان المراد هو المتيقن وهو الرسغ كما في اية السرقة فدعوى الاستيعاب من الاصابع الى الابط على تقدير الاطلاق
عن الغاية المذكورة غير سديد لا يقال لما كان اليد يصح اطلاقها على كل من المقاطع الثلاثة كان الاحق بالارادة
في اية الوضوء على تقدير الاطلاق عن الغاية المذكورة وهو الكل اي من الاصابع الى الابط اخذا بالاحتياط
في باب العبادة كما ان الاحق بالارادة في اية السرقة هو الرسغ اخذا بالمتيقن في باب الحدود فيكون قوله لولاها
لاستوعبت بناء على ما يجب من الاحتياط لانا نقول جانب الاحتياط ان كان يقتضي الاستيعاب
على تقدير الاطلاق فصعوبة غسل العضد وتحقق نوع من الحرج في الامر بغسله في الوضوء يمنع الاحتياط المذكور اجيب
بان الشيخ المصنف وصاحب الكافي صرح في كتاب الديات بان اليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى المنكب وهذا
ذكر الشارحون هنا وعليه الجمهور لصحة اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب فالظاهر انها حقيقة لهذه الجارحة
الى المنكب غير انها تستعمل في كل من المقطعين اعني الرسغ والمرفق استعمالا شائعا والمعنى المجازي
ان كان لا يزاحم الحقيقة فله شبهة المزاحمة الحقيقة عند شيوع استعمال اللفظ فيه لصيرورته كاحد من جنبيه
فاعتبرنا هذه الشبهة في باب الحدود التي لا تجتمع مع الشبهة وجعلنا النص الوارد فيه كالمجمل حتى
احتجنا الى البيان او الاخذ بالمتيقن واما النص الوارد فيهما يجتمع مع الشبهة فلم يعتبر فيه تلك الشبهة واخذنا
بحقيقة اللفظ ولا شك في صحة قوله لاستوعبت الوظيفة الكل بالبناء على حقيقته ولو سلم ان اللفظ باعتبار
صحة اطلاقه على الكل كالمجمل مطلقا فالجواب ان اليد لما احتملت كلا من المقاطع الثلاثة كان محتملا للامتداد
على تقدير الاطلاق نظرا الى الصحة اي صحة اطلاقه على الرسغ فلما ذكرت الغاية المذكورة تعارضت جهتا الاسقاط
والامتداد فمن حيث ان الحكم يحتمل الامتداد الغاية كان الغاية احتمال الامتداد فيكون للاسقاط ومن حيث
انه يحتمل الاختصار على الرسغ كانت الامتداد على الاول يدخلان المرفقان وعلى الثاني لا يدخلان احتياطا
فعلى هذا اذا كان معنى قوله لاستوعبت لا كل اي لاحتملت الاستيعاب فيكون للاسقاط او نقول المراد بالكل
في قوله لاستوعبت الوظيفة الكل هو القدر المفروض اي من الاصابع الى المرفق وذلك ان الاحوط هنا ان يراد
الى الابط غير انه سقط ارادته لما فيه نوع من الحرج ولا مانع من ان يراد اليد الى المرفق فلولا الغاية لكان الحكم
ممتدا الى المرفق اخذا بالاحتياط فلا يفيد الغاية سوى قطع احتمال الامتداد الى الابط فكان للاسقاط قوله اذ الاسم ينطلق على

الامساك ساعة يشعر بانه لولا قوله الى الليل لتناول الصوم في الامة مطلق الامساك وهو مشكل فالصوم
اذا ذكر نصا ينصرف الى الكامل وهو المعتبر شرعا الا ترى انه لو حلف لا يصوم يوما لا يحنث بالامساك ما لم يضم جميع
النهار فلا قوله الى الليل لانصراف الصيام في الاية الى المعتبر شرعا وهو الممتد الى الليل كما في مسئلة الحلق لا يقال ما يمتد
الى الليل انما عرف كونه معتبرا في الشرع بهذه الاية لكان المد الى الليل حتى لو لم يكن ممتدا اليه لكان المعتبر من نفس الامساك
فينصرف المطلق الى الامساك ساعة فلما امتد الى الليل للغاية المذكورة كانت لهذا الحكم ضرورة لانا نقول والصوم
والصوم المعتبر شرعا كان عبارة عن الامساك الى الصبح فبقي الباقي وهو الامساك لجميع النهار واجبا كما كان فيكون هو
الله تعالى الامر علينا باسقاط الامساك الى الصبح فبقي الباقي وهو الامساك لجميع النهار المعتبر في الشرع المفيد للحكم
فلولا قوله الى الليل لكان الصيام في قوله ثم اتموا الصيام منصرفا الى امساك جميع النهار لانه الذي بقي معتبرا
في الشرع بعد اسقاط الامساك الى الصبح غير انه لما قصر الصوم من الاول كان فطنة ان يتوهم الزيادة من
الاخر فقال الى الليل قطعا لتوهم الزيادة فيكون الى اسقاط الزيادة لا للمد ما لم يمتد لولا الغاية حتى يكون
للمد فهذه الغاية على هذا الوجه للاسقاط مع انها لا تدخل في المغيا فيكون الاية حجة لزفر رحمه الله تعالى ثم لا يقال
قد زال توهم الزيادة بقوله حتى يتبين اذ التقدير والله اعلم كلوا واشربوا من غروب الشمس حتى يتبين الصبح
الصادق وذا يمنع ان يكون شيء من الليل وقتا للصوم فلا بد منه ليحصل الجزم بذلك ثم لا يقال لو اقتصر على
اتموا الصيام لانقطع توهم الزيادة ايضا بحكم السكوت عن البيان اذ لو زيد الصوم من الاصل ليس وليس فيه زائدة قطع
وهما الزيادة ايضا حتى يكون الى اسقاطه بل هي تاكيد الامتداد المفهوم من انصراف الصوم او الى المعتبر شرعا لانا نقول
السكوت من حيث انه ليس بموضوع للبيان لا يستاصل وهم الزيادة فانا بالمنطوق لاستيصال هذا الوهم وانقلاعه
بالكلية من تامل في كلمة ثم وقوله اتموا علم ان حمل الصيام على نفس الامساك متعذر غاية ما يمكن هنا ان يقول لولا
قوله الى الليل لوجب عليه ان يحمل الصيام على مطلق الامساك وان يطلق مطلقه معتبرا في الشرع مخرجا عن
العمدة عملا باطلاق النص وما روي من القصة فانما العمل باطلاقه اذا كانت مروية بطريق الشهرة والتواتر
وانه غير مسلم وترك اطلاق النص القطعي بما روي بطريق الاحاد لا يجوز واما قوله ثم اتموا الصيام فقد قيل معناه انه تاما اي
باركانه وشرائطه قوله والمفروض في مسح الراس قلت انما لم يتعرض لمسح اللحية مع ان مسح ربعها ايضا مفروض اما لان الاصلي
هو مسح الراس ومسح اللحية ثبت بالحاقها فاكتفى بذكر الاصل عن ذكر الفرع واما لانه اختار انه لا يفترض مسح شيء
منها لانه زيادة على النص بالراي لان النص يقتضي فرضية غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس فاشتراط مسح اللحية زيادة
عليه بالقياس على الراس وانه لا يجوز على ان المسح طهارة غير منقولة وكذا التقدير بالربع فلا يجوز تعديته بالقياس
ولا وجه للدلالة ايضا لانعدام المماثلة من كل وجه الا يرى انهما متغايران اسما وذلك يدل على التغاير بمعنى وكذا
لا مشاركة في المعنى الذي هو مناط حكم بحيث ساوى فيه الفقيه مع غيره ايضا ودعواه غير مسلم قوله الكتاب
لا يحمل لا يقال المحمل ما لا يمكن العمل به وقد امكن هنا لانه يخرج عن عهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض
قلنا لم يره ذلك لانه يحصل غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة كذا في الكافي فان قلت
الباء دخلت على المحل فيقتضي استيعاب وبعض المحل ولا يخفى ان قدر ما يستوعبه الالة يحصل

من حين اذ رقد الرجل او صلى العشاء الاخيرة الى الغروب فسهل الله تعالى الامر علينا باسقاط الامساك

غسله

7

غسله بغسل الوجه فيمكن ايراد مطلق البعض الذي يستوعبه الالة ان كان داعيا مطلق البعض ان لم يمكن
بدون اعتبار استيعاب الالة لا يقتضي ان يشترط مسح مقدار الالة من المحل لامكان ان يمسح كل الالة
بما لا يتقدر بقدرها من المحل بان يمسح جزء من المحل بجزء من الالة ثم يمسح ذلك الجزء بجزء اخر من الالة وهكذا الى ان يمسح جميع
اجزاء الالة بذلك الجزء من المحل فيتحقق استيعاب الالة بمسحها بما دون في المقدار من المحل ثم لم يرد استيعاب الالة باي جزء كان
من المحل لما ان مطلق البعض يدخل في غسل الوجه فصار مجملا فيما اريد منه بالضرورة لانا نقول الاستيعاب على هذا الوجه متعذر
مهجور والمهجور لا يدخل في الارادة فلا بد وان يراد استيعابها على الوجه المتعارف وهو ان يضع جميع الالة في بعض المحل بمرة وقدر ما
يستوعبه جميع الالة في بعض المحل بمرة لا يدخل تحت مطلق الغسل اجيب بان الالة انما يقتضي استيعاب الالة اذا ثبت تعدي الفعل
الى الالة ولا قطع بالتعدي اليه يجوز ان يكون من باب تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم بمعنى اوجدوا المسح ببعض الراس
اي اجعلوه ممسوحا ومطلق البعض غير مراد لما مر فكانه مجمل فيما اريد منه نعم يحتمل ان يكون متعديا الى الالة ولكن
التنزيل منزلة اللازم ان ايضا يحتمل ولا استيعاب الالة بالشك فاما فريضة مسح بعض المحل فمقطوع به ومطلق
البعض غير مراد فالتحق الخبر بيانا فان قلت جعل صاحب الكافي رحمه الله تعالى الاية من قبيل ما تعدى الفعل فيه
ودخل الباء في المحل فكيف يمكن ان يجعل كاللازم قلنا كانه جعلها من هذا القبيل على وجه الاحتمال دون
القطع والمحتمل يصلح نظرا على ان اعتبار استيعاب اليد عشر فقط اعتباره وبقي مطلق البعض واعتبار
مطلقه متعذر لما قلنا فصار مجملا قوله وهو حجة على الشافعي رحمه الله تعالى في التقدير ثلاث شعرات
وفي النوادر ان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب في جماعة الى ان الواجب ما يطلق عليه الاسم واحدة فان قلت
ما ينطلق عليه الاسم يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة قلنا ما يحصل بغسل الوجه لا يكفي
عنده لافتراض الترتيب الا انا نقول لو كان المطلق يكفي لوجب المسح لحصول غسله بغسل الوجه وايضا
الغسل هو العزيمة في اعضاء الوضوء لانه الطهر في الحقيقة غير ان الشارع نقل في الوظيفة في الراس
الى المسح تخفيفا فلو كان مطلق البعض يكفي لما احتيج الى العدول عن العزيمة اذ لا يحرج في غسل مطلق البعض
من شعرة او ثلاث شعرات قوله لانها اكثر ما هو الاصل في الة المسح هذه النكتة بناء على ان
المسح في الاية يتعدى الى الالة والتقدير وامسحوا بايديكم برؤسكم فيقتضي استيعاب الالة وبعض المحل
والعمل باطلاق البعض مع اعتبار استيعاب الالة ممكن لانه لا يحصل بغسل الوجه فقلنا بوجوب
مسح كل اليد ببعض المحل غير ان المحل محل التحقيق فاعتبر الكل الاعتباري وهو اكثر ما هو الاصل في اليد
وهي الاصابع لان الكف يقع على ان في اعتبار الكلي الحقيقي نوع حرج فوجب اعتبار الحكمي منه واما
النكتة الاولى فبناء على تنزيل الفعل منزلة اللازم والتقدير اجعلوا بعض الراس ممسوحا فيقتضي مسح بعض
الراس دون استيعاب الالة لانه بضرورة التعدي الى الالة بلا واسطة ولا يتعدى اليها
عند التنزيل كاللازم والعمل باطلاق البعض بدون اعتبار استيعاب الالة غير ممكن لما
بينا فصار مجملا فالتحق الخبر بيانا وكان جعل الفعل كاللازم ليصير مجملا فيلتحق الخبر بيانا
فيجب مسح الراس احوط من اعتباره متعديا الى الالة حيث يلزم ان يجب مسح الالة وانه اقل من الربع ولكن

فلا يخفى انه يمكن ذلك مع اعتبار الاستعارة فلا يمكن ذلك بدون اعتبار الاستيعاب لا يقال اشتراط استيعاب الالة

في اعتباره متعديا الى الآلة اخذ بالاقل المتيقن والاحتياط معارض بالمحل محل التحقيق وسنن الطهارة غسل
اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه الظاهر ان المذكور في الكتاب بيان ما هو السنة في حق المستيقظ
الشاك الذي يريد ان يغترف من الاناء لبيان سنة غسل اليدين قبل غسل سائر الاعضاء الذي هو سنة في حق
المستيقظ وغيره سواء اراد الاغتراف اولا والا فلا وجه للتقييد بقوله قبل ادخالهما الاناء ولا بقوله اذا استيقظ
المتوضي وانما خصه ببيان السنة لانه هو الاصل في شرع هذا الحكم سنة له وغيره تبع فاكتفى بذكر الاصل عن ذكر التبع
بقوله عليه السلام اذا استيقظ الحديث فان قلت قوله لا يغمس يده حتى يغسلها يقتضي حرمة الغمس قبل الادخال
الى غاية الغسل وانه يقتضي ان يجب غسل اليدين اولا وذلك انه متى خدم الغمس الى غاية الغسل تعذر عليه استعمال
الماء قبل غسل اليدين لاحتياجه الى الغمس واستعماله واجب ولا يتوصل الى الواجب الا بغسل اليدين وما لا يتوصل
بالواجب الا به يجب كوجوبه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء واجب والمدعى انه سنة اجيب
بان النهي ان كان يوجب حرمة الغمس المستلزمة لوجوب الغسل لان توهم النجاسة لا يصلح مؤثرا في حرمة الغمس ووجوب
الغسل فبالضرورة حمل النهي على الكراهة التحريم اولى لانه اقرب الحقيقة والاقرب اليها احق بالارادة
عند تعذرها فان قلت التعليل بتوهم النجاسة كما ينافي الحمل على التحريم المستلزم لوجوب الغسل
ينافي حمله ايضا على الكراهة المستلزمة لسنة الغسل لان التوهم لا يوجب الا الاستيجاب اجيب بالمنع
فان التوهم يوجب الاولية اعم من ان يكون على وجه السنية او الاستيجاب غير انه يثبت الاستيجاب عند الاطلاق
وعدم تواتر السنة لانه الادنى المتيقن واما عند وجود قرينة السنة لصيغة النهي المؤكد فلا منع من ان يضاف السنية
الى التوهم ويمكن ان يقال المعلول بالتوهم هو الاولية ولا شك في صحة تعليله اما السنية فبالمواظبة المدلول عليها
باثبات تلك الاولية بصورة النهي المؤكد فانها دليل المواظبة على ما لا يخفى وتسمية الله اي ذكر الله تعالى
حتى لو قال سبحان الله والحمد لله كان اتيا بالسنة والدليل على انه ان اراد الذكر دون قول بسم الله الرحمن الرحيم
اضافة التسمية الى الله تعالى فانها انما تستقيم اذا كان المراد به الذكر وذلك ان هذه الاضافة اضافة الى المفعول
والتسمية بمعنى قول بسم الله الرحمن الرحيم لازم لا يقتضي مفعولا انما المقتضي للمفعول هو التسمية وهو الذكر
فبتعيين مراد مع ان الرواية منصوصة في القنية بانه لو قال سبحان الله والحمد لله في ابتداء الوضوء كانتا ابتداء
بالتسمية والمراد نفي الفضيلة اي لا وضوء كاملا كذلك روي في بعض الروايات وفي الكافي والمراد نفي الفضيلة
لا نفي الجواز لئلا يلزم الزيادة على النص بخبر الواحد ولان قوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه
ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لاعضاء وضوئه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية فمحل الاول على نفي الفضيلة
ليعمل بهما هذا كلامه وفيه بحث وذلك ان طهارة جميع البدن شرط القيام بين يدي الرب ويخرج النجاسة بنصف
كل البدن فينبغي ان يجب غسله غير ان الشرع اقام طهارة رؤس الاعضاء مقام الكل في الحدث الغالب تيسير
وبالحديث تبين ان الوضوء انما يقوم مقام غسل الجميع اذا سمى فبالضرورة لا يكون مفتاحا للصلوة
بدون التسمية اذ المفتاح طهارة كل البدن فكان الحديث دليلا للخصم لا لنا وجوابه ان الحديث
غير متخير ثبوتا وزوالا والحديث قد نطق بزواله عند عدم التسمية عن اعضاء الوضوء حيث

حيث جعل الوضوء الذي لم يسم عليه مطهرا لاعضاء الوضوء والمطهر هو الذي يزيل الحدث ومتى زال
عن اعضاء الوضوء زال عن جميع البدن لعدم التجزي فكان الحديث دليلا على كون الوضوء عند
عدم التسمية مزيلا للحدث فيكون مفتاحا للصلوة غير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فرق بين الوضوء عند التسمية وبينها عند عدمها فجعله عند التسمية كالغسل في الفضيلة ولم يجعله
مثله عند عدمها فيكون المراد بقوله كان طهورا لجميع بدنه ان له فضيلة الغسل اي من توضأ وسمى
كانه اغتسل واذا لم يسم فانه ليس كالغسل في الفضيلة فان قلت هل يصح ان يكون قوله طهورا لاعضاء
وضوئه بمعنى سقوط مؤنة الغسل اي من توضأ وسمى كان طهورا لجميع بدنه ويزول به الحدث عن جميع بدنه
ومن توضأ ولم يسم سقط عنه غسل اعضاء الوضوء من غير ان يفيد زوال الحدث حتى لو اراد ان يغتسل يحتسب
من الغسل ويعيد الطهارة مع غسل الباقي قلنا التوضي غسل ومسح فلو حمل على ان سقوط مؤنة غسل اعضاء
الوضوء لزم ان يكون مسح الرأس ايضا مسقطا مؤنة غسله ومعلوم ان المسح لا يسقط مؤنة الغسل في الغسل
اعترض بان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم نظير قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهلا
اوجبتموها كالفاتحة اجيب بان خبر الفاتحة اشهر من حديث التسمية وقدر مرتبة الحكم على قدر مرتبة العلة
وفيه نظر لان خبر الواحد واجب العمل مطلقا ولا يشترط لوجوب العمل به ان يكون اقرب الى المشهور رد بان الجملة
انه ان خبر الفاتحة مشهور اصطلاحي وخبر التسمية خبر واحد لم يستقم حيث يلزم حينئذ ان يفترض الفاتحة
ويجب التسمية لان المشهور الاصطلاحي وهو ما كان من احاد الاصل متواترا لفرع يصلح لتقييد مطلق الكتاب
وخبر الواحد كان يصلح له فهو يصلح مثبتا للوجوب على معنى انه لو ترك العمل بموجبه يأثم ولكن لا تفسد الصلوة
وان اراد ان كلا منهما خبر الواحد الا ان خبر الفاتحة اشهر منه وان المراد بالشهرة اللغوية التي يقابلها
الندرة فهذه الشهرة لا يوجب التفاوت في الحكم على ما عرف في الاصول بل التفاوت انما يثبت اذا كان واحد
منها من اخبار الاحاد والاخر من المشاهير الاصطلاحية او المتواتر فالاظهر ان يقال ان الامة اختلفت على
قولين قيل التسمية فرض وقيل سنة والامة اذا اختلفت على قولين او اقوال كان اجماعا منهم على ما وراءهم باطل
فكان القول بوجوبها خرقا للاجماع هذا وسنذكر ان الوجوب لا مدخل له في الوضوء ولا يمكن القول به فيه
قال الشارح والوجه ان الوجوب انما يثبت بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم من غير ترك وقد ثبت مواظبة
النبي عليه السلام في حق الفاتحة ولم يثبت في حق التسمية قلت المواظبة لم يتعين علة للوجوب
حتى ينفى عند عدم ثبوت المواظبة بل الوجوب كما يثبت بها يثبت بدليل اخر وخبر الواحد يصلح دليلا على
الوجوب نعم ولو ثبت في حق التسمية عدم المواظبة بان يثبت الترك مرة لكان دليلا على عدم الوجوب اما
عدم ثبوت المواظبة بان لم تعلم مواظبة النبي عليه السلام على ذلك ولا يصلح مانعا للوجوب كيف والمواظبة
الاستدلالية ثابتة فان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة الا ان يقال عدم ثبوت
المواظبة دليل عدمها على الشهرة دون الاخفاء فلو كانت ظهرت فلما لم تظهر على انها توجد والاصح انها مستحبة
لان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم دليل المواظبة فيجب ان يكون منه اجيب بان المواظبة من رسول الله عليه السلام

لم يشتهر مع ان مبناها على الاشتهار دون الخفاء ولو كانت لاشتهرت فعدم الاشتهار دليل عدم المواظبة
والحديث دليل على تحقق المواظبة فتعارض الدليلان فلا تثبت المواظبة بالشك فان قلت روي عن حصين بن ابي
سابنا من المهاجرين انه سلم على رسول الله عليه السلام وهو يتوضأ فلم يسلم عليه فلما فرغ من وضوئه
قال انه لم يمنعني ان اراد عليك الا اني كرهت ان اذكر الله الا على طهارة وفيه دليل على كراهة ذكر الله تعالى
قبل الوضوء وحديث التسمية من قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم قوله كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو
ابتر وحديث الحمد من قوله كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع وكذا الدعوات المأثورة عند غسل
كل عضو من اعضاء الوضوء ظاهر على استحباب هذه الاذكار قبل الفراغ من الوضوء فما وجه التوفيق قلنا الاذكار
المكملة للوضوء يطلب بها تكميل الوضوء لذكر الله تعالى فيكون من اعمال الوضوء انما المكروه ذكر لم يطلب تكميل
الوضوء كرد الاسلام ونحوه وبهذا ظهر انه لا شك في حديث حصين على انه عليه السلام كان يتوضأ قبل
ان يذكر اسم الله تعالى فلا يكون التسمية فتأمل قوله وهو الصحيح احترازا عما قيل ان التسمية سنة قبل الاستنجاء
وبعده والصحيح انه سنة قبله وبعده جميعا لان التسمية سنة في ابتداء الوضوء وابتداؤه من وجه من وقت
الاستنجاء بالماء من وجه من وقت الوضوء فيأتي بها في الوقتين فيكون اتيا بالتسمية بيقين قوله والسواك اي
استعماله كذا في الكافي وفي الشرح اي استعمال السواك على حذف المضاف لان الالباس لما ان السواك والمستوك واحد
وهو اسم للخشبة المتعينة للاستياك وليس بخشبة بسنة وفي النووي قال اهل السواك بكسر يطلق على العمل وعلى
العود الذي يستوك به فعلى هذا الاجابة الى تقدير الاستعمال مضافا وانها يحتاج اليه ان لو تعين السواك اسما
للعود وليس كذلك قوله وعنده فقده اي عدم حضوره بين يديه قوله تعالج ترتكب السبب في المبالغة في تضمين الفم
بالاصبع التي هي السبحة وفي الكافي ولا يقوم الاصبع مقام الخشبة عند وجودها وانه بظاهره يقتضي انه لو عالج
بالاصبع مع وجود الخشبة وحضورها لا يكون مقيما للسنة وفي بعض الحواشي واما عند وجودها
فالاولى استعمالها لانه اقوى على ازالة ما على الاسنان من الدرن لخشونته من الاصبع وانه يدل على
انه يقع سنة الا انه تارك للافضل قوله وكيفيته ان يمضمض ثلاثا يأخذ كل مرة ماء جديدا ثم يستنشق
لذلك هو المحكي من وضوئه عليه السلام اي المأخوذ مما حكي من وضوئه عليه السلام لانه ابلغ في الطهارة واحوط
في العبادة لانه اقصى ما حكي عنه عليه السلام لانه هو المحكي دون غيره فقد روي انه عليه السلام تمضمض
واستنشق ثلاث مرات من غرفة واحدة وروي انه عليه السلام فعلهما بغرفتين فمضمض من احديهما ثلاثا
واستنشق من الاخرى ثلاثا قوله وهو سنة بماء الرأس خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان السنة
عنده مسح كل واحد من جهتي الاذن والصماخين بماء جديد فلا يمسح الاذنين ببدل مسح به الرأس
لما روي انه عليه السلام توضأ فمسح اذنيه بماء غير الذي مسح به الرأس فلا يشترط ان يأخذ ماء
جديدا فلو بل اصابعه فمسح الرأس ببعضها واذنيه بالبعض تأذن السنة وروي انه عليه الصلوة والسلام
امسك بسبابته وابهاميه على الرأس لمسح الاذنين فمسح بسبابته باطنهما وبابهاميه ظاهرهما كذا في شرح الحاوي
وهنا يجب وذلك انه ان كان المراد بقوله وسنة بماء الرأس ان السنة هو مسح الاذنين سلك مسح الرأس فذلك

مخالف ما ذكره علماؤنا من كيفيته واستيعاب الرأس بالمسح حيث قالوا وكيفيته ان يبل كفيه واصابعه ثم يضع على
مقدم رأسه من كل يد ثلاث اصابع ويمسك ابهاميه وسبابتيه ويجافي بين كفيه ويمدهما الى قفاه ثم يرسل
الاصابع ويضع كفيه مؤخر رأسه ويمدهما الى المقدم ثم يمسح باطن اذنيه بباطن سبابتيه وظاهر اذنيه بباطن ابهاميه
حتى يصير ماسحا ببل لم يصر مستعملا كذا وكذا في الشرح والخلاصة ولو كانت السنة هو مستحبا ببلل مسح به الرأس كان
مسح الاذنين على الكيفية المذكورة تركا للسنة وان كان معناه انه سنة بما اخذ الرأس لم يستقم حينئذ خلاف
الشافعي رح لما ذكرنا من شرح الحاوي بانه لو اخذ الماء فمسح ببعضه الرأس وببعضه الاذنين على نحو ما مر يقع
عن السنة فلا يشترط لمسح الاذنين اذ الماء مرة ثانية الا ان يقال السنة عندنا بماء واحد للرأس سواء استعمل في
الرأس اولا خلافا للشافعي رح فانه لا يمسح بما اخذ للرأس بعد استعماله في مسح الرأس فيكون خلافه في الاطلاق
واما ما ذكروا في كيفية الاستيعاب فكانه بيان الافضلية فالافضل هو ان يمسح الاذنين بماء غير مستعمل على ان المذكور
في الكافي في كيفية الاستيعاب ان يضع اصابع يده على مقدم رأسه وكفيه على قوديم فيمدها الى قفاه قوله
والمراد بيان الحكم دون الخلقة لانه عليه السلام لم يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الرأس حكما ولو كان من اجزائه
حقيقة لسن اقامة وظيفتهما بماء كسائر الاجزاء ولان استيعاب الرأس بماء واحد سنة ولا يتم الاستيعاب
بدونهما حيث جعلنا من الرأس وهذا لانه مسح زيد على مسح مفروض فسن اقامة وظيفته بماء الرأس لا بماء جديد
كالاستيعاب وانما لا يتأتى فرض المسح به لانه يثبت بالكتاب وكونهما من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به
ما ثبت بالكتاب كمن استقبل الحطيم بالصلوة لم يجز وان كان من البيت لان فريضة استقبال الكعبة ثبت بالنظر
بالكتاب وكون الحطيم من البيت بخبر الواحد كذا في الكافي وفيه بحث اذ كثيرا ما يتأدى الفرض الثابت بالكتاب بما ثبت
بخبر الواحد بل بما ثبت بالرأي الا ترى ان طهارة الثوب ثبت فرضيته بالكتاب وهو يتأدى بفرك المني والطهارة
بالفرك ثابت بخبر الواحد وفرض الوضوء يتأدى بماء الزعفران وهو مجتهد فيه وكذا فرض السجود ثبت بالكتاب وان
يتأدى بوضع الانف من غير ان يضع الجبهة عند ابي حنيفة رح وهو مجتهد فيه وجوابه ان ما ثبت بالكتاب
القطعي فهو مقطوع به والذمة مشغولة به قطعا وما ثبت باليقين لا يزول بما فيه شبهة بل بيقين مثله
ومسح الرأس مقطوع به فلا يتأدى بمسح الاذنين لما في كونهما من الرأس شبهة لثبوته بالحديث الظني وكذا
فرض التوجه الى مقطوع به فلا يتأدى بالتوجه الى الحطيم لتحقق الشبهة في كونه من البيت فاما فرض التوضي فهو ان
كان مقطوعا به ففرضه القطعي هو استعمال الماء وذلك موجود في التوضي بماء الزعفران غير ان النزاع وقع في
اشتراط بقاء الماء على صفة المنزل من السماء فلم يشترط عن ذلك وشرطه الشافعي رح فما هو الفرض وهو استعمال الماء لا
يتأدى بما فيه شبهة بل بيقين مثله وما وقع النزاع فيه من استعمال ما باق على صفة المنزل من السماء فهو ليس بفرض عندنا
وعنده فرض ظني وكذا فرض السجود قطعي لكن فرضه القطعي هو وضع بعض الوجه على الارض وذلك متحقق في
وضع الانف قطعا لكن النزاع وقع في اشتراط بعض خاص وهو الجبهة فعند ابي حنيفة رح ليس بفرض وعندهما
فرض ظني واما طهارة الثوب فمجتهد فيه فلا يكون قطعيا وايضا فرض المسح ان كان مقطوعا به فقدر المفروض
من ربع الرأس او ثلاث اصابع ليس بقطعي بل هو مجتهد فيه فينبغي ان يجوز لو مسح على بعض الرأس ثم اتم المقدار

يمسح الاذنين من الرأس ظني والظني يتادى بظني مثله جوابه ان المسح علل به عدم جواز الاكتفاء بمسح الاذنين
واما عدم جواز اتمام قدر المفروض فانما لان الرأس وقع في الآية مطلقا فينصرف الى الكامل الذي ليس فيه شبهة
العدم وفي كون الاذنين من الرأس حكما خصه وقد اريد بالنص ما هو رأس حقيقة فسقط ارادته ما هو رأس بحكمه
حقيقة لتعذر الجمع بين معنيي الحقيقي والمجازي وايضا الاذنان اذا لم يكونا محلا لازالة فرض المسح وجب ان لا يتعين
مسحهما ايضا لما سيأتيك ان السنة في اركان الوضوء هو اكمال الفرض في محله وجوابه سيذكر ذلك في مسئلة
تخليل اللحية ثم ههنا وجه اخر في عدم تأدي الفرض في مسح الاذنين وذلك لان الراس في اية الوضوء وقع مخصوصا
بحيث ان مصرفه الى الكامل والمعنى بالكمال المصرف اليه مطلق اللفظ سواء لم يكن فيه شبهة العدم فيكون المفروض مسح ما
هو راس من كل وجه ليس فيه شبهة العدم وكون الاذنين من الرأس شبهة لثبوته بالحديث الظني فلا يتادى الفرض بمسحها
وكذلك المسجد الحرام المراد به الكعبة وقع في الآية منصوصا فحب صرفه الى الكامل فكان المفروض هو التوجه الى ما هو
مسجد وكعبته ليس فيها شبهة العدم فلا يتادى بما فيه كونه مستحيلا وكعبته شبهة والحكم كذلك لشبوته كونه خبر الواحد
الظني واما المفروض المنصوص في اية الوضوء هو استعمال الماء فحب استعمال ما ليس فيه شبهة عدم الماء وماء
الزعفران ليس فيه شبهة العدم فكان استعماله مما لا فرض علينا استعماله وذلك ظاهر وكذا الامر بالسجود تناول ما هو
السجود من كل وجه ليس فيها شبهة العدم ووضع الانف بالسجدة عبارة عن وضع بعض الوجه على
الارض وهذا القدر موضوع في علم الانف البتة ليس فيه شبهة العدم فتادى فيه الفرض والحول عليه سواء
اذ الثاني لا يتطرق اليه التأويل فان حاصل نفي ان يكون ماسا للخلقة وانه لا ماس في المطلوب لانهما لو كانا من الراس خلقة
لزم ان تكفي احداهما عن الراس كما تكتفي به لسائر الاجزاء اجيب بانه نفاه ليكون اظهر في افاده المطلوب لانه لو
حمل عليه ماسا في المطلوب فكانه قصد الى ان المراد ماس الحكم دون الخلقة ولو كان المراد ماس الخلقة لافاد المطلوب
فلا يفيده وسوسان الحكم بقرينة حال المتكلم لانه عليه السلام لم يبعث الا لبيان الاحكام اولى اذ المعنى في
احدهما من اجزاء الرأس حكما اي حكميا كسائر الاجزاء الاكتفاء ببلة اقيم بها فرض المسح فكذا حكم هذين الجزئين
ونقول نفاه ليندفع ما سبق الى الوهم ان الحكم ثبت لا بماد حتى يصلح للاحتجاج لما عرف ان الاذنين
ليسا من الرأس خلقة بل مما عضوان منفصلان عن الراس فيكون منفصلا فاشاره الى دفعه بان المراد ماس
الحكم دون الخلقة حتى يكون منفصلا **قوله** لان السنة اكمال الفرض في محله اي السنة في اركان الوضوء هو اكمال
فرض الطهارة في محله كالتثليث واسباغ الراس وتخليل الاصابع فان كل ذلك سنة لمعنى الاكمال في الطهارة
ولا يوجد هذا المعنى في تخليل اللحية فلا يكون سنة وهذا السند لاول على انتفاء سنية تخليل اللحية لوظيفة غسل الوجه بانتفاء
المعنى الذي عدت للسنة في نظائر الوضوء لاجل ذلك المعنى وهو اكمال الطهارة في محله وهو في المعنى استدلال
بانتفاء الملزوم على انتفاء اللازم وذلك ان اسناد المعنى الحامل على المواظبة وهو اكمال الفرض في محله دليل عدم
المواظبة وامر جبريل عليه السلام دليل وجوبها فلم يثبت المواظبة معارض الدليلين وبدونها لا يثبت
السنة وبهذا اسقط ما قال ان السنة لا يلزم ان تكون محللة للفرض في محله كشرع المتنين كالختان وقص الشارب
وعموما لم تشرع محللة للفرض في محله وهذا يسقط ما يرد ان اللحية والمرتسة سنتان في الوضوء وليس بمحلل للفرض في

وذلك لانهما من الوضوء والكلام فيما هو سنة ركن الوضوء وكل ما هو سنة في اركانه لم يعهد الا تحلة لحل اكمال
لانه سنة سدادكن روى عن انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام اذا توضأ اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه
فخلل بلحيته فقال هذا امرني ربي وعن عثمان رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يخلل لحيته فهذا يدل على مواظبته
عليه السلام على تخليل اللحية لكن لفظه كان يدل على الاستمرار فانه كان من عاداته عليه السلام ذلك
فقد ذكر في النوادر ان لفظ كان للحالة المستمرة غالبا وجوابه المنع وقد وجب ذهب الجمهور على ان لفظ كان
لا يدل على المواظبة حكذا ذكره النوادر في بعض المواضع ولكن ذكر ابن الحاجب في اصوله وشروحه ان لفظ كان
اذا دخل على المضارع يدل على الاستمرار فقال حاتم كان يكرم الضيف ويراد به انه كان من عاداته وديدنه ذلك
قوله والواجب ليس بمحل له لان محل الفرض هو الوجه وانه ليس بوجه لانه لا يقع به المواجهة بخلاف الفم والانف لكونهما
من الوجه من وجه وفي الكافي وباطن الشعر لا يجب ايصال الماء اليه فلم يسن تخليله كشعر الراس وهو يشكل بالمضمضة
والاستنشاق ومسح الاذنين فانه لا يجب ايصال الماء الى داخل الفم والانف والاذن مع ان الكل سنة ولو اعتبر
الوجوب في الفعل فباطن الشعر يجب ايصال الماء اليه في الغسل لا ان يقال معناه ان السنة لما كانت هو اكمال الفرض
في محله فلو كان التخليل سنة لكان سنة للاكمال ايضا ولا معنى للاكمال بالتخليل هو المبالغة في ايصال الماء
فيه وباطن الشعر لا يجب ايصاله اليه فلا يسن المبالغة في ايصاله ايضا بل لا يستحسن غيرانه جوز بانه ابتداع
وكراهة بفعل النبي عليه السلام مع الاولى ان يقال في تقرير ما في الكتاب ان السنة اي في التخليل اكمال الفرض
في محله وهي المبالغة في ايصال الماء فيما يجب ايصاله والداخل لا يجب ايصال الماء فيه فلا يسن المبالغة في ايصال
الماء اليه وبهذا لا يتوجه الشبهات الواردة هنا **قوله** لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا يتخللها نار جهنم
وينبغي ان تكون واجبا نظرا الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون تبعا لها فلو
حكمنا بالوجوب لساوى التبع الاصل بخلاف المقيس الوارد من فيهما الظهور التفاوت هنا حيث يثبت التبع بثبوت
الاصل ويسقط بسقوطه وله كذلك صنا كذا في الكافي والفقه ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاته انما
المقصود منه التمكن من اقامة الصلوة والمكلف يتمكن منه باتيان ما يفترض في الوضوء وبعد التمكن من المقصود
لو وجب شيء يأثم بتركه فصار مقصودا بذاته الا ترى ان اصل الوضوء لا يفترض على الطهارة لتمكنه من اداء
الصلوة دونه فلان لا يحب فيه شيء على المصلي من اقامة الصلوة وهذا مما لا وجه له اذ الشيء اذا كان دائرا بين ان
اما يتركه الا لترك ذلك الغير لا لتركه فرجحت هو ولو كان للوجوب مدخل في الوضوء لا يثم بترك ما وجب فيسوى الاتيان
بما هو المقصود منه فيصير مقصودا بالذات وذلك خلاف الاجماع فعلى هذا قوله لساوى التبع الاصل معناه لساوى
ان كل مقصود او التبع ليس يحتمل ان يكون مقصودا او الاتم يبقى تبعا **قوله** وتكرار الغسل الى الثلث الظاهر من لفظ الكتاب
ان المسنون هو التكرار ثلاث مرات وجعل غسل كل عضو ثلاث احتاله بقطع النظر عن المرة الثانية او الثالثة قيل ان
الاولى فريضة والثانية سنة والثالثة فضيلة **قوله** فمن زاد على هذا العدد سوى الثلاث لا على هذا
تحقق المذكور لاعضاء الوضوء لان التخليل مستحب بالاحاديث الصحاح كما عرف **قوله** والوعيد لعدم
رؤيته سنة هو جواب عما قال وان قوله تعدى وظلم راجع الى كل من النقصان والزيادة اي من زاد فقد تعدى

وظلم ومن نقص فقد تعدى وظلم قوله فقد تعدى وظلم جزاء لكل واحد من الفعلين ولكن التعدي والظلم في صورة الزيادة
ظاهر لانه اسراف والاسراف تعدي وظلم اما في صورة النقصان لا اسراف فيه انما فيه ترك السنة التثليث وترك السنة
ليس بتعدي وظلم فاجاب بان الوعيد لمن لا يرى التثليث اي من زاد على التثليث او نقص عنها معتدا
التثليث ليس بسنة فقد تعدى وظلم وترك السنة ان لم يكن تعديا وظلما فعدم رؤيته سنة تعدي وظلم لانه يجب عليه
اعتقاد السنية وقيل التعدي يرجع الى الزيادة لانه اسراف والظلم يرجع الى النقصان لكن بمعنى النقصان كما في ولم تظلم منه
شيئا اي لم ينقص من نقص عن التثليث فقد نقص من ثواب السنة فعلى هذا يجب ان يكون الواو في ظلم بمعنى اذ قوله
اذ النية في النص سنة اي في الوضوء يفيد التيمم فلا يجوز الا بالنية فقد ذكر القدوري من اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر
لا يجوز الا بالنية لانه بدل عن التيمم حتى لا يجوز التوضي به حال ولو توضى بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوؤه
كما ينتقض التيمم فان قلت فسر قوله يستحب بقوله فاليمين سنة وكيف يصح تفسير الاستحباب بالسنة اجيب بان
المراد بقوله يستحب اعم من السنة والاستحباب اي الاول اي ينوي الخ حيث جمع الذكر من الاشياء بعضها سنة
كالتثنية واستيعاب الرأس بالمسح وبعضها فضيلة كالبداءة بالميامن ففرق الشيخ بينهما وفصل بين ما هو سنة وما هو
فضيلة فان بالفاء المفسرة وقال فالنية الخ قوله لانه عبادة فلا يصح بدون النية فان قلت النية المشروطة
في سائر العبادات هي ان يقصد اداء الفعل لله تعالى والنية في الوضوء بهذا الوجه ليس بشرط
فانه لو نوى به رفع الحدث واستباحة الصلوة من غير ان يخطر بباله انه يقيم هذا الفعل لله تعالى جاز فكيف
يصح تعليله بقوله عبادة اجيب بان نية رفع الحدث او استباحة الصلوة في المعنى نية اقامة الصلوة
فانه نوى استباحة فعل امر الله تعالى به كما لو نوى ان يقيم هذا الفعل له تعالى والله تعالى اعلم قوله ولنا انه
لا يقع عبادة الخ يعني لا نزاع في ان الوضوء لا يكون عبادة بالنية انما النزاع في انه قد يكون طهارة
معتادة للصلوة فقد قام الدليل على كونه طهارة بلا نية وقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا باطلاقه
يوجب ان استعمال الماء مزيل النجاسة الحسية والحكمية الثابتة على الاطلاق او لضرورة تصحيح الامر بالتطهير
سوى فكان اشتراط النية في كونه طهورا عن النجاسة الحكمية زيادة على النص بدليل يوجبه وذا باطل وبالجملة
ان النية اذا كانت شرطا لتنجس المحل شرعا فلا وجه اليه لانه قد صار نجاسة بجعل الشرع عرفنا ذلك بالامر
بالتطهير فلا يحتاج اليه في ضرورته نجسا وكذا ان كان ليعمل الماء عمل التطهير بلا شرط النية لان الله تعالى قد جعله
عاملا في التطهير بلا شرط النية وكون النجاسة حكمية او ضرورة تخبث التطهير الا في وجوب الغسل حتى يصلح الصلوة
لحامل الحدث والخبث لا يوجب اشتراط النية بعمل ان جعله الشرع مطهرا مطلقا غير مقيد لقول النجاسة حسية
او غير ضرورية فيجب ان يظهر عمله في ازالة النجاسة وان كانت حكمية ضرورية بلا نية لاطلاق
النص بعد مثال النجاسة الحكمية الثابتة في اعضاء الوضوء لضرورة تصحيح الامر بتطهيرها
عند عدم الماء عليها سقط الامر بالغسل عنها لتقييده بحالة قيام الحدث احترازا
عن تحصيل الاصل لا يقال ان الاقتصار على عدم اعضاء الوضوء وقيام
غسلها مقام غسل الجميع امر بعيد لا ينقص فيقتصر بمورد الشرع وقد ورد به في الغسل المأخوذ به

الذي تقييد عبادة فيقتصر عليه لانا نقول الثابت بخلاف القياس انه كان لا يحتمل المقايسة فهو يحتمل ان يثبت
في غيره دلالة وقد عرفنا انه قيام غسل اعضاء الوضوء لتنزيل ايضا لاشتراكهما في طهارة رؤس الاعضاء والاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في المعلول بالاجماع فما عرف من الاسدال قوله بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر
الا الى حالة ارادة الصلوة او هو بين القصد اي بكلمة او لو كان في النكتة الاولى وقوله عليه السلام التراب
غير مسلم ما لم يجد الماء فيقتضي طهريته عند العجز من استعمال الماء مطلقا غير مقيد بحال ارادة الصلوة فالتقييد
به زيادة على النص بالرأي على ان كونه مطهرا بحال ارادة الصلوة لا مطلقا لا يقتضي ان يتوقف على عمله
استعماله بوجه القربة بل يجب ان يعمل في تطهير العضو اذا اصابه عند ارادة القيام الى الصلوة سواء استعمله
بنية القربة وقصد ارادة الصلوة به او لا بهذا القصد او اصاب عضوه بهبوب الريح او التراب عند ارادة
الصلوة كالماء ثم عمل الماء لا يحتاج الى استعماله على وجه القربة فكذا عمل التراب فان قلت اشتراط استعماله
عند ارادة الصلوة بضرورة بقوله فتيمموا اذا كان الامر به لا يكون الا فعلا اختياريا قلنا لما ثبت بالحديث
كون التراب مطهرا عند عدم الماء وجب ان يثبت الطهارة بوصوله الى العضو لم يسقط الامر باستعماله ضرورة زوال
الحدث الذي هو شرط الوجوب كما اذا امرنا باستعمال الماء ثم هو يسقط عند حصول الطهارة بوصول الماء وكذا هذا
الا ان يقال طهرية التراب عند فقد الماء مطلقا او حال ارادة الصلوة نوى به القربة او لا يثبت بدليل ظني
واستعمال لاجل اقامة الصلوة به يثبت بالامر القطعي اما الاستعمال فلانه مأمور به واما كونه لاجل الصلوة
فلانه خرج مخرج الجزاء فيجب ان يتقيد به ويكون التقدير فتيمموا لاجل الصلوة وما يثبت بدليل قطعي لا يسقط بما فيه
شبهة بخلاف طهورية الماء مطلقا لانها تثبت بدليل قطعي ايضا فيحصل الطهارة بوصوله الى العضو قطعا فيسقط
الامر باستعماله لاجل الصلوة لانه مقيد بحال وجود الحدث والتقدير والله اعلم اذا قمتم وانتم محدثون على ان
قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء معلل بالحاجة الى اقامة التكاليف التي يشترط لها الطهارة عن
الحدث يشعر بذلك التقييد بالمسلم انه المحتاج الى اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها اذ لا حاجة قبله بخلاف الماء
فانه ما جعل طهورا لحاجة اقامة التكاليف حتى يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو تطهير بالطبع فيحتاج في عمله الى النية
كالسكين في قوله القطع والطعام في عمل الاشباع ودفع الجوع وهذا التعليل من قبيل الدلالة فيصح ترك اطلاق
عبارتها بها ثم للخصم ان يقول على الجواب الاول ان النص كان قطعيا في وجوب استعمال التراب فهو في وجوب استعماله
لاجل الصلوة مأول اذ الخارج مخرج الجزاء ان كان يتقيد بالشرط فالقيد المذكور بعد الامر يحتمل ان يكون قيدا للوجوب
او للواجب فقوله فتيمموا لاجل الصلوة يحتمل ان يكون معناه فاستعملوا التراب استعمالا كائنا لاجل الصلوة فيجب النية
عند الاستعمال وان يكون معناه فالواجب عليكم استعمال التراب وجوبا كائنا لاجل الصلوة ولا يجب فاوجبناها
وجعلناه تقييدا للواجب احتياطا فكان ظنيا فيه فاذا اقتضى الحديث الظني زوال الحدث عند استعمال التراب لاجل
نية الصلوة يجب ان يسقط عنه الامر باستعمال التراب لاجل الصلوة كما هو مذهب زفر اذ الواجب الطبعي يسقط بظني
مثله او لو ثبت في النكتة الثانية لظهور ان كون التيمم في القلة عبارة عن القصد لا يجب اشتراط القصد الخاص وهو القصد
لاجل الصلوة مسلما ولكن النص الذي رويناه مطلقا والانباء المذكور ليس في القوة بحيث يترك به موجب النص الا ان يقال ان التيمم

لما كان عبارة عن القصد ان بشترط القصد فيما يسمى نيمما في الشرع لوجوب رعاية المناسب بين المعنى الشرعي واللغوي
والاشتراط القصد فيما يسمى عن اختيار كذا الاختياري وكذا الاوجه لاشتراط القصد لا يكون ساريا فيه لان القصد
يعتبر في العبادات كلها فلا وجه لاختصاص باسم التيمم فشرطنا القصد يعني ان يقصد اقامة فعل آخر مما يحتاج الى الطهارة
بين الشرع واللغة او نقول لما وجب القصد في التيمم الشرعي والقصد يعني ان يقصد بعبادة لا تصح الا بالطهارة اتفاقا فتعين
القصد بالمجموع المذكور ثم هذا الوجه من الايراد من قبيل ان يترك به اطلاق الحديث قوله ركما السنة التثليث ظاهره يقتضي
التثليث لان المسند والمسند اليه بلام الجنس يقتضي حمل المسند اليه على التعوي اي الاقوم اي التعوي ان الاكراة
والرواية منصوصة في الشرح بان قال ركما السنة مع الاستيعاب فكانه اراد بتثليث الاستيعاب وتثليثه كان
الاستيعاب في نفسها وسنة لكن انه سنة لا فرض قوله اعتبارا بان عند الشافعي الاستيعاب لا يوجب الا تثليث
ما يفترض من البعض عنده حتى الشعرة في رواية وفي اخرى فاثبات سنة تثليث الا بالاعتبار بالمغسول ليس بوجيه
قوله يروى من التثليث بوجه حسن او بعباره مختلفة اجيب بان الامر تعارف حيث روى محمول عليه بما ومثروي بعبارة
عن ابي حنيفة رحمه الله فان قلت نحن الجواب عنه في ظاهره وهو ان التثليث يوجد سواء كان او بعباره مختلفة اجيب بانه الامر تعارف حيث روى بعبارة مختلفة
وروى في بعضها ان مسح برأسه مرة واحدة افاد المتيقن وهو الواحد لا يحتمل في باب العبادة يقتضي ان يؤدي لان التثليث
ربما يقتضي الحمل هو بدعة وذا يمتنع الاخذ بالاكثر بالاحتياط ولان مثل المسح على التخفيف وهو الاكتفاء بالمرة
قوله فالترتيب في الوضوء سنة عندنا وقال ان في فرض وقد قيل ان طائفة البداية بالميامن جملة الترتيب
لم يستقم نصبا فخلاف على المذكور اذا البداية بالميامن ليست بسنة عندنا ولا فريضة عندان في رعاية الله بل
هي فضيلة وان لم يكن من جملته لم يستقم عطف قوله وبالميامن على قوله بابداء الله تعالى وبعبارة اخرى ان البداية
بالميامن ان كان من الترتيب لزم ان يكون سنن بقوله فالترتيب في الوضوء سنة وقد ذكر بعد هذا انها فضيلة والا
فلا ربه لعطفه على قوله بابداء الله تعالى اللهم الا ان يجعل قوله وبالميامن متعلقا بفعل محذوف معطوف على قوله
يترتب اي يستحب ان يبدا بالميامن او يقال الترتيب في الوضوء على وجهين احدهما ترتيب الاعضاء المنفرد كل
منها بالخطاب وهو المعبر بقوله فيبدا بما بدا الله تعالى والثاني ترتيب احد العضوين المذدوجين بتقدم بناه
على اليسرى وهو المعبر بقوله بالميامن فعطف قوله بالميامن على قوله بابداء الله له قوله في جنس الترتيب ثم
بين حكم كل من النوعين فقال في بيان حكم النوع الاول فالترتيب في الوضوء سنة الخ وقال في النوع الثاني
والبداية بالميامن فضيلة قوله كقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شئ حتى التنعل والترجل فان قلت
يستحب عند الخروج من المسجد اخراج اليسرى من الرجل وكذا في الاخراج من النعل لفعل قال النبي عليه السلام اذا انتعل
احدكم فاليبدا باليمين وان نزع يبدا باليسرى قلت النعل معلل باحترام اليمين واحترامه في الطرح عن المسجد
والاخراج عن النعل بالبداية باليسرى فالنعل يعبارة بدل على استحباب البداية باليمنى في جميع النعول وهو بدلالة
يدل على استحباب التاخير فيما ذكرنا فكان العمل بالدلالة اولى كما بانه الناقين حيث يلزم التناسف اذا كان عدم
التكريم ثم استحباب التيامن في كل عضوين يعم ايراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليدين والرجلين لان الاذنين لان
مسحهما معا امر ون وكذا الخدان يغسلهما معا وان الاقطع فيجب مسحهما وغسلهما معا فبراي التيامن قال النواوي

والكفان

12

والكفان فالاذنين ولو قدم مسح الاذنين على مسح الراس لم يحصل السنة على الصحيح فان النبي صلى الله عليه وسلم يواظب
على مسح الاذنين الامر بنا على مسح الراس فصل في نواقض الوضوء قوله على ما يخرج من السبيلين معقول بعقا الكتب
الزيلعي وغيره من القبل والذكر منه غير واجب الاخراج روايتين كذا في تناول المعتاد وغيره نقي لقول مالك
فان غير المعتاد كدم الاستحاضة لا يبقى الطهارة وعندنا وكذا قوله فيجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اي الحدث
ان الجنابة حتى لو سال الدم الى ما لان من الانف انتقض الوضوء اذا الاستيعاب وفي الجنابة سنة الوضوء
بخلاف نزول البول الى قصبة الذكر وتفسد نقطة في العين وسيلان بانها حكم التطهير لا يلحق منها وهذا يشكل
بما لو نزل الى اصل الاقلف حيث ينقض الوضوء مع ان داخل البلدة لا يلحقه حكم التطهير حيث لا يجب غسله للوضوء
والجنابة الا ان يقال ذكر الاستحباب مع انه اذا اعقل ولم يدخل الماء داخل القلفة اجزاه وعن الشيخ ابي بكر
لا يجزيه فعلنا بانتقاض الطهارة عن نزول البول الى الاقلف احتياطا لانه يلحقه حكم التطهير عند البعض وهو
يوجب الانتقاض ولا يلحقه عند البعض وهو لا يوجبه فاوجبناه احتياطا وذكر ان ذليل الحكم يورث الشبهة والشبهة
في حقوق الانتقاض لزم ان يعتبر في نفس وجوب الغسل حتى يجب غسله بالانتقاض وليس فليس وايضا الاحتياط
انما يجب عند سواء الاحتمالين فاما عند رجحان احدهما فلا معتبر بالمرجوح ووجوب الاعتبار للراجح ودليل
الحكم عند المجتهد مرجوح ولا دليل راجح ولا معتبر بالمرجوح مع وجود الراجح ولو كان مثله من الشبهة معتبرا لم
يقع لا اختلاف في موضع الاحتياط كم من شئ يجب فيه الاحتياط فلا انتقاض الوضوء والعموم وقاو
اختلف العلماء فيه وفي بعض الحواشي المراد بقوله فيلحقه حكم التطهير اعم من ان يكون عاما وجوب الوجوب او
او السنة وارد خال الماء وداخل البلدة للاقلف سنة وفيه نظر لما عرف في اصول ان الظاهر الجنس انما يوجب
التطهير في الكل لانه يوجب تطهير الكل بعدم القول في لم يوجب تطهير غيره بانا بتطهير بالطريق الاولى فلحوق حكم
التطهير سنة لا يصلح موجبا لفعل غيره من المواضع قوله وقال الشافعي من غير السبيلين
لا ينقض الوضوء فان قلت ان اسند المالك المتعاد وانفتحت نيس تحت المعدة انتقض الوضوء
عندان في رحمه الله بالخارج منها معتاد كان او غير معتاد وانه خارج من غير السبيلين اجيب بانه لا بد
للانسان في مطردة العادة من منفذ تخرج منها الفضلات الخ تدفعها الطبيعة فاذا افسد الاصلي
قام ما انفتح مقام فكان الخارج منه كالخارج من احد السبيلين فلا ينقض من عموم قوله الخارج من غير
السبيلين لا ينقض قوله كما روى انه عليه السلام فانه لم يتوضا فان قلت الفاء تقتضي التعقيب مع الوصل فيكون معناه
فلم يتوضا عقيبه متصلا بدء ذلك لا يدل على عدم انتقاض الطهارة به اصلا اجيب بل معناه فلم يتوضا
من اصلا بدليل ما روى عن ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم فانه فكه عليه وضوء وقلت امن هذا وضوء
فقال لو كان لوجوبه في كتاب الله وذكر اشارة الى الذي ليس بناقض وان قلت رب حكم لم يوجد في كتاب الله
تعالى كانتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة وبه اجيب بانه لم يرد بالكتاب القرآن بلا ايراد والله اعلم اللوح المحفوظ
على ان جميع العلم في القرآن لكن تفاصدت عنه اقلام كما بني عنه قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والنبي صلى
الله تعالى عليه وايضا النبي صلى الله عليه وسلم لا يصير عن الطهارة فقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما رسول الله صلى الله

في موضع الاحتياط فالحقيقة وفا
ان يقول وجوب النفس ايضا ما يجب فيه
الاحتياط كما اعتبرت هذا الغيبة

عليه وسلم لحاجة بعرف الماء اى يسيل فيتيمم بالتراب فاقول يارسول الله ان الماء منا قريب فقال لعلى لا ابلغ اى موت
بلا طهارة قبل ان ابلغ الماء فقدم التوضى متعللا بهذا يدل على انه غير ناقض فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم
كان يصبر عن الطهارة ايضا الا يرى الى ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم جاءه الاخلاء فقدم
اليه طعام فقالوا الا نتيكى بوضوء قال انما امرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوة وفى رواية اريد ان اصلى فتوضا قلنا
ان النبى صلى الله عليه وسلم ما كان يصبر عن الطهارة الا لمصلحة كما لتنبيه على ان الطهارة ليست بشرط لاكل الطعام والا لعلمه
يعرف فى تاخير الطهارة عن الغائط لولى ناقضا لدل على كونه غير ناقض وهو المطلوب قوله ولان خروج النجاسة
مؤثر فى زوال الطهارة افادا ان ما هو مؤثر فى زوال طهارة محلها البول فقوله وهذا القدر فيه الاصل معقول غير مستقيم
للقطع بان تنجس جميع البدن بخروج النجاسة عن موضع واحد لا يهتدى اليه العقل فقد ذكر الامام فخر الاسلام
ان تغير وصف محل النقل وانتقاله من الطهارة الخبثية امر غير معقول كيف واذا كان تنجس المحل امرا معقولا لتصح
قياس سائر المعارف العبادات على ما مر فى رفع الحدث كما صح قياسها فى رفع الخبث اذ لا مانع منون على معقولية النقض
وان اراد انه مؤثر فى زوال طهارة موضع الخروج فهو ان كان معقولا لكن تعديته بالقياس لا يجرى نفعا لان تنجس
موضع الخروج لا يوجب غسل اعضاء الوضوء انما الموجب له تنجس جميع الاعضاء وذا لا يمكن تعديته لانه غير معقول
للانفعال لما عد بناء مؤثرا فى زوال طهارة محل الخروج تعدى فى ضمنه حكما ان غير معقولين اصوبهما تنجس سائر الاعضاء
وانتاج حصول الطهارة بالاقتصار على الاعضاء الاربعة لانا نقول موضع الخروج من غير السبيلين امر ثابت بالاجماع
فلا حاجة الى اثباته بالقياس ولان الواجب حينئذ ان يتعرض المصنف رحمه الله لحكم الاول كما تعرض للثانى فيقول
والاقتصار على الاربعة وتنجس المحل غير معقول لكنه يتبدى ضرورة تعدى الاول وحيث لم يقل كذلك علم انه اراد ان
تاثير الخروج فى زوال طهارة محل البول معقول وهو مشكل لما ذكرنا الا ان يقال انصاف محل البدن بالنجاسة معقول
من حيث يقال رجل محدث ولا يقال ذكره محدث فلا يصح تعليله فلا يقال انه ليس بمحدث بل يكذب نافيه غير معقول من
حيث ان النجاسة غير محبوسة فى المحل وذكر ان بدن الادمى ميت حتى انه اذا استيقن جزء منه استيقن الكل انه متنجس من ان
يكون خروج النجاسة من كل جزء فلما خروج انه غير متنجز وانه فى الحكم جزء واحد يكون الخروج من جزء كالخروج من الكل فكان
تاثير الخروج من جزء فى انتقاض طهارة كل البدن معقولا غير ان حيث انه معقول ابتداء التنجس بالخارج من غير
السبيلين بالنجاسة على الخارج من هناك ابتداء من حيث انه غير معقول لم يلحقه بزواله بالماء جاز اقتضاء بالاقتضاء ايضا
قوله لان بزوال القذارة تطهير النجاسة فى محلها فان قلت ما لم يكن ثم عين لم يكن نجاسة والبادى ليس بموجود فلا يكون
نجسا فكيف قال تطهير النجاسة وهى ليست بنجاسة قلنا يتجاوز فى موضع يلحقه حكم التطهير قوله بان البادى نجس
عن محمد رحمه الله فسماه نجاسة على مذهبه وقيل سماه نجاسة باعتبار المال فلت البدن لا يستلزم ... السيلان
فوجب بالسيلان وقد اطلق اسم الحدث على النجاسة على البيان وغيره فالظاهر انه سماه نجاسة باعتبار التطهير فان البادى
انما لا ينقض الطهارة لانه ليس بحدث بل هو موجب بغير الدم والمنفوح وليس بخبث فهى فى محلها لا يعطى لها حكم النجاسة
حال محلها وما قوله غير الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير فلت نعم ان الخروج لا يتحقق بالسيلان
لانه ما ليس بسائل فهو طاهر لا خارج انما الخارج فى موضع يلحقه حكم التطهير فلا يتجاوز اليه ليتحقق نفس الخروج فكما اراد

الخروج

الخروج الموجب لتطهير جميع الاعضاء وانه لا يتحقق الا بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير اما السيلان فلما قلنا
واما التجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير فلان الخارج التجس انما يوجب تطهير الاعضاء الباقية تبعا لاجابة
الطهارة فى موضع يتجاوز اليه فمتى لم يجب تطهيره لم يجب تطهير الباقى او تنقل ما لا يلحقه حكم التطهير فهو
فى حكم الباطن والخروج انما يتحقق بالسيلان من الباطن الى الظاهر وذلك بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير فان
السائل لا يلحقه حكم التطهير ليس بسائل من الباطن الى الظاهر حكما فلا يكون خارجا قوله ولا بد لاخراجه والا
بد من الخروج فى جواب ما الحدث يارسول الله قال ما يخرج من السبيلين فشرط الخروج فى السبيلين حكم غير موجود
على ما عرف فيشترط فى غيرهما الخروج ايضا قوله لان ذكر الموضع ليس بوضع النجاسة فيستدل بالطهور على الانتقاض
فلت حكى عن الدارمى ان الجنب اذا ظهر اثر البول من الموضع الذى يخرج منه البول فان قادرا على امساك البول
انتقض وضوءه وان كان لا يقدر على امساكه فلا وضوء عليه بالظهور حتى يسيل لانه غير ناقض الخارج من الجرح كالخارج فى الرفيق
وعلة التعليل المذكور فى الكتاب ينفى ان ينتقض مطلقا للقطع بان موضع الثقب ليس بموضع البول فيجب ان يستدل
بالظهور على الانتقال سواء قدر على الامساك او لم يقدر ومع كونه مستقلا لا يصح الحاقه بالخارج من الجرح والجواب
ان ما يظهر على موضع الثقب يحتمل ان يكون بولا وان يكون رطوبة شبيهة به فان كان على الاحتمال الذى يجعل بولا لانا البول
هو الذى يستمسك ويمرى به والا يحتمل ان يكون بولا فيقتضى الطهارة وان يكون رطوبة مع الثقب فلا ينتقض الطهارة
ان يكون رطوبة مع موضع الثقب فلا ينتقض الا بالسيلان نقلنا لا ينتقض بالشك بخلاف ما اذا سال للتيقن حينئذ
بوجود الناقض بعد لا محالة او رطوبة قوله لانه طاهر فاعتبر خارجا فلت للحكم حكمان الظاهر والباطن
حقيقة وحكما لانه فتح فاه ظهر وان سده لا وان تمضمض لم يبتلع صومه فاعتبر خارجا فان ابتلع بزاقه لا يفسد ايضا
فاعتبر باطنا من حيث انه باطن لم يعتبر القليل من الدم خارجا ومن حيث انه ظاهر اعتبر الكثير منه خارجا عملا
بالاعتبارين والكثير اولى باعتبار كونه خارجا لانه يخرج ظاهرا فى الغالب فقوله لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا
لترجيح جانب الكثير باعتبار كونه خارجا واعتبار الغلبة فى حقه ظاهرا وليس المراد ان الكثير غير خارج ولكنه لما
وجب جانب الكثير باعتبار كونه خارجا لا ينتقض بما اذا وضع القطنة على راس الاحليل فانه لو لم يتكلف بوضعها لخرج البول
مع انه لا يعتبر هناك خارجا مع ان انبل الثوب الجانب الداخل فى القطنة قوله وقول عارضه انه
حدث الاحداث جملة او دسعة تملاء الفم وهذا مشكل لان عليا رضى الله عنه قال لا يعاد الوضوء الا من سبعة فى زراعه
او دم سائل او دسعة تملاء الفم او قاطر بول او حدث او قهقهة فى الصلوة او نوم مضطجع هكذا ذكره فى الشروح
فقد ذكر القىء مطلقا بقوله فى زراع ومقيدا بملاء الفم بقوله او دسعة تملاء الفم ومطلقا فى الاسباب يجرى على الاطلاق
والمقيد فى تقييده اللهم الا ان يراد بقوله فى زراع نوم من القىء الذى يخرج بقوة فتنفخ وهو الدم مع المايع وبقوله او دسعة
تملاء غيره من انواع القىء ولا بد من ان يحمل على هذا والا فلا وجب لعطف الدسعة او على القىء او عطف المقيد على المطلق
بكلمة او باطل لانه يقال جاءنى رجل او زيد فلا بد ان يراد بالقىء نوع خاص منه وقد اريد به الدم المايع الخارج بقوة تنفس
فسقط ارادة غيره قوله لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض الطهارة فان قلت عدم انتقاض الطهارة لا يدل على عدم
كونه نجسا الا يرى ان النجاسة فى محلها كالبول فى المثانة العذرة فى المعدة نجاسة مع ان الطهارة لا تنتقض بها فلم لا تنتقض

الطهارة ليست بلازمة للنجاسة بان الانتقاض ان كان غير لازم للنجاسة مطلقا فهو لازم لها بشرط عدم بقائها في
محلها ولا يكون حدثا لا ينتقض به الطهارة وان لم يبق في محلها بان اخذ الدم من رأس الجرح بالوطن او رفع القيء القليل
من الفم على الارض فعلم انه ليس لانتفاء لازمه وهو انتقاض الطهارة عند عدم بقائه في مجلسه **قوله** ولها انه
لازم لا يتخلله النجاسة فان قيل فيلزم ان لا يحكم بنجاسة البلغم اذا وقع في النجاسة ثم يرفع عندها قيل لان
وان هذه المسئلة قلنا ان يلتزم طهارة البلغم المرفوع عن النجاسة بعده لافادته اياه ولو قيل بنجاسة فالفرق
ان البلغم ما دام في الباطن يزداد نجاسة فيزداد لزوجته واذا اقل نجاسته فيقل لزوجته فيزداد رقته
فجاز ان يقبل النجاسة كذا ذكر في الشرح ولكن الحكم بكون البلغم في الباطن الحق منه في الظاهر في حيز المنع
والتفرقة بين الظاهر والباطن تحكم لا دليل عليه **قوله** عندهما ان سال بقوة نفسه يعني كان خارجا
لا مخرجا والحاصل ان محمد رحمه الله جعل ما يخرج من الفم قيئا فيعتبر فيه ملاء الفم وعدا عندهما القيء ما يخرج من
المعدة والدم السائل لا يخرج من المعدة لانها ليست بمحل انما هو من قرحة في الجوف فيعطى له حكم ساير
الدماء الخارجة من الجراح او يقال انتقاض الطهارة لازم النجاسة التي امكن تطهير المحل عنها حيث يجب غسل
موضعها فيجب غسل الباقي بعدم التجزي فلو كان البادي نجسا وقد امكن تطهير المحل عنه بالغسل لوجب
غسل موضعها فيجب غسل ساير البدن ايضا فينتقض به الطهارة ضرورة بخلاف العذرة في المعدة والبول
في المثانة لعدم امكان تطهير المحل عنها فلا يجب غسل موضعها فلا يجب غسل الباقي بالضرورة **قوله**
والنوم وفي مشكل الاثار وشرح ان نوم النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحديث وروى محمد عن ابي حنيفة رحمهما
الله باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم انه نام على جنبه وصلى بغير وضوء وقال تنام عيني ولا ينام قلبي
وهو من خصايصه عليه السلام وهو قول ابي حنيفة رحمه الله **قوله** او متكيا اي على احد وركيه وقع في عبارة
بعض المشايخ والنوم مضطجعا متوركا ويدل عليه التعليل الذي ذكر بقوله ولا يزيل مسئلة اليقظة
لان الاتكاء انما يزيل المسئلة كان على وركيه والا فلا تكاء على الوركين ترتبهم بزوال القعد عن الارض **قوله**
لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن خروج شيء وقد يقال ان الاضطجاع هو الاسترخاء
المتكاملين لا نفس الاسترخاء بل المؤيد في النوم والنوم ربما لا يتكامل حتى يبقى فايجابه معه فجاز ان يضطجع وكان
بالاستضطجاع والحتم بتكامل الاسترخاء بالاضطجاع محل ما تحمل لان الاضطجاع لا يؤثر في الاسترخاء
نومه كنوم يبقى معه فانه لو كان في حال القيام فلا يتكامل معه الاسترخاء لان تكامله بتكامل النوم
وبنفس النوم مضطجعا لا يتكامل النوم فلا يتكامل الاسترخاء وجوابه ان النوم مضطجعا يحتمل ان يكون
متكاملا فيه كامل الاسترخاء ويحتمل ان لا يكون نيا بل يكون كنوم يبقى معه قائما ولو كان في حال القيام
فلو كان قولا كاملا ينتقض به الوضوء والا لم ينتقض فلها دار بين جعلناه من كلا كاملا احتياطا **قوله**
بخلاف حالة القيام والقعود في النائم اذا نام قاعدا مستويا البناء على الارض ولكن يستند الى جدار او اسطوانة
ذكر شمس الائمة رحمه الله انه الظاهر ان لا ينتقض طهارته وعن الطحاوي ان كان بحيث لو ازيل لسقط فهو كالمضطجع
لانه اذا كان بهذه الصفة فقد وجد زوال التماسك لانه لم يقعد بقوة نفسه انما قعد بقوة الاسطوانة الحائط

ولو نام

ولو نام قاعدا مستويا الجلوس فسقط على الارض ذكر شمس الائمة ان ظاهر الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله
فقال ان انتبه قبل ان يزيل مقعده الارض في حال سقوطه لم ينتقض طهارته وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
اي اذا استيقظ حين وقع جنبه على الارض فلا وضوء عليه وان وضع جنبه على الارض وهو نائم بطل وضوءه
لانه وجد من النوم مضطجعا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا ينتقض وضوءه حتى يسقط على الارض قبل
ان ينتبه فان سقط لم انتبه فعلى قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض وضوءه حتى يستقر نائما على الارض وهكذا
روى ابن رستم عن محمد وفي رواية اخرى انه كما اضطجع اذا انتبه فعليه الوضوء لانه وجد بشيء من النوم مضطجعا
وفي نوادر ابراهيم عن محمد رحمه الله اذا قعد في صلوته واحدى اليتيه على قدم فنام فلا وضوء عليه قال
الحكم وهذا بخلاف ما يروى عنه في كتاب الصلوة **قوله** لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم
الاسترخاء **فان قلت** اذا قعد في صلوته واحدى اليتيه على قدم فنام انتقض وضوءه مع بقاء بعض الاستمساك
اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء **اجيب** بالمنع فان فيه روايتين ولو سلم فيما ينقض من زوال المسكة ببقائه
قاعدا غير ساقط هو يجب ارتفاع مقعده عن الارض فان ارتفاع المقعد عنه يؤثر في خروج النجاسة بعض التاثير فكمل السبب
وصار كالاضطجاع حتى لو قعد ونام واضعا اليتيه على الارض لا ينتقض وضوءه نعم يشكل بالسكران فان الوضوء ينتقض
بالسكر اذا دخل في بعض مشيته تحرك في الصحيح مع القطع بان السكران اذا كان بحال يعرف الرجل من المراة ولكن
اختاره الصدر الشهيد ان حد السكران في هذا الباب هو ان لا يعرف الرجل من المراة ولا شك ان الاستمساك
يزول في هذه الحالة بالكلية **قوله** لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء للمجنون فضلا ان يكون فوق النوم فيه وذلك
انه يمشي ولا يمكن المشي مع الاسترخاء **اجيب** بان المراد من الاسترخاء هو زوال القوة الماسكة والجنون ان اكمل في زوال
من النوم اذ النائم يبقى له قوة استمساك سيما البول والغائط وان كان يبقى له قوة استمساك الريح واما الجنون فلا يقدر على
استمساك شيء حتى يبول ويتغوط في الفراش واما الذي له قوة الامساك فلا نسلم انه مجنون بل هو معتبره فصار المجنون
كالرضيع فانه ان كان يمشي ولكن لا يستمسك شيئا مما ذكرنا لضعف في المثانة والمعدة **قوله** وهو القياس في النوم
لان انتقاض الطهارة باقامة سبب الخروج مقام اصل ممتد في الشرع كالمباشرة الفاحشة والتقاء الختانين
والقعود متغوطا مع الشك في الخروج **قوله** والقياس ان لا ينتقض وهو قول الشافعي رحمه الله لا ليس بخارج نجس
فان قلت مس المذكر ببطن الكف ومس بشرة المراة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله وانه ليس بخارج نجس **اجيب**
بان خروج النجاسة شرط لانتقاض الطهارة قياسا غير انه يقول بالانتقاض عند مس الذكر والمراة بالنص بخلاف
القياس ونص القهقهة مرسل لان رواية معبد الجهني وهو لم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بحجة عنده
ونحن نقول اقوى بان المراسيل حجة وقد حققناه في اصول الفقه ثانيا روى حديث القهقهة بعض الكبار من
الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمر بن الحصين واسامة بن زيد ومراسيل الصحابة حجة بالاجماع كيف وقد
عمل به كبراء الصحابة مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فوجب قبوله ثم جاز
انه لا بد لانتقاض الطهارة من الخروج النجاسة عند الشافعي رحمه الله غير ان الخروج قد يكون حقيقة وقد يكون حكما

يدخل في مسئلة مسيئة عند الاستمساك بالكلية البتة لا يكون المختار

وس بالذكر والحرارة سبب لانتشار الآلة وانه سبب لطروه فافهم مقامه وقد انتفى الطرو عند الفقهة ضيقة وحكما فلا
يكون ناقضا وجازان يقول لانه ليس بخارج فيس نقليلا على زعمنا فلا يشكل عاذكر قوله ولنا قوله عليه السلام
من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا فان قلت عملا بخلاف هذا الحديث ابو موسى الاشعر فانه كان لا
يوجب اعادة الوضوء على من قهقهة في الصلوة قلت القهقهة في الصلوة من الحوادث النادرة فلا يوجب على ابو موسى
الاشعر بخلافه حجة فانه كذا في الخبيدي وفيه نظر لان ابا موسى الاشعري احد رواة هذا الحديث عالما حجة الكشف
فلا يحتمل اخفاءه عليه والراوي اذا عمل بخلاف ما روى سقط الاحتجاج به وان كان من الحوادث النادرة فالجواب ان فتوى
ابا موسى ليس بخلاف بيقين لجواز ان يحمل النص على من قهقهة في الصلوة خلف النبي دون غيره حيث قال من ضحك منكم فعد
خاطب جماعة مخصوصة وهو امر غير معقول فلا يتناول غيرهم ومتنوى الراوي بخلاف ما روى انما يدل على الانقطاع
اذا لم يكن خلافا بيقين او يقول ابن عمل بحديث القهقهة كبراء الصحابة وهو شاهد بصحة هذا الحديث فقول ابو موسى
الاشعري بخلافه يدل على الانقطاع فلا يثبت الانقطاع بالتعارض ويبقى الحديث حجة نعم للخصم ان يقول الامر للندب بدلالة العقل اذ لا
ينقض عقلا الا بما يفاده وضد الطهارة هو النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة خارجة من بدن الانسان فلا يكون
ناقضة عقلا فيحمل على الندب العقل كما خص من عموم قوله عليه السلام الحدث ما يخرج من السبيلين الريح الخارج من
القبل بدليل العقل لانه ظاهر لا ينبعث عن عرض النجاسة لانتفاء المتندة عن اعتبار نه وجوابه ان تاويل النص وتخصيصه
بدليل العقل انما يصح اذا دل العقل يخلي ظاهر النص انه يحمل انتقال الطهارة بخروج الطهارة فالخارج من القبل
ولا يحمل الحكم بتنجس البدن بالقهقهة التي هي جناية وان كان لا يدرك ذكره وبعدم ادراك العقل حكم الشرع لا يصح
تاويل النص والله اعلم ثم هذا الاختلاف بيننا وبين الشافعي في قهقهة النعطي القهقهة التامة فالصحيح انها لا
يكون حدثا ولا ينقض الصلوة القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة بالنوم ولا تنقض الصلوة ايضا
قوله وهو على ما قيل ينقض الصلوة دون الوضوء لقوله عليه السلام الضحك ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء قوله على ما
قيل يشير بالخلاف وقد وقع الاختلاف في بعض الحواشي فقال قيل الضحك لا ينقض الصلوة وذكر في المضمرات والمختصر
ان الضحك يقطع الصلوة ولا ينقض الوضوء وفي الذخيرة ذكر شمس الائمة الحلواني في شرحه ان ما فوق التبسم دون
القهقهة لا ذكر له في المبسوط وكان القاضي الامام علاء الدين يحكي عن الشيخ الامام انه كان يقول اذا ضحك في بدن واحد وفمه
من القراءة والتسبيح فقد انتقض وضوءه قوله وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فان قيل التقييد في قولها
اذا لم يكن حدثا لعدم الخروج وايضا قد خرج وكان في السبيلين فلنا الخروج فيه مقدر بالسيلان فجدار الحكم عليه فلم يجعل
حدثا وان وجدت حقيقة الخروج كذا في الكافي وفيه بحث لان ارادة الحكم انما يصح اذا تقدر ارادة حقيقة بس
بمقدر فيجب ان يدار على حقيقة الحكم وقد يجاب بالتزام انه يخرج وليس بخارج حيث يخرج بقوة الدورة لا بقوة نفسه
فكان في معنى الخروج والخروج في غير السبيلين ليس بناقض لانه طاهر مستقر في موضعه بخلاف الخارج من السبيلين فانه وان خرج سواء لانها
موضع ان اعد الخروج النجس فاعتبر فيه الخروج لطاهر يته باعتبار انه قد خرج من موضع اعد للخروج قوله لا يستقر في موضع
النجاسة فان قلت قوله عليه السلام في سيل من الحدث دل ما يخرج من السبيلين عام يتناول الريح وغيره قلت
بان المراد طاهر يخرج من السبيلين بالاجماع قوله يستحب به الوضوء وقال ابو حنيفة بل الكبيرة منه اذا كانت الكراهة منتفاة

بجب

يجب عليها الوضوء والاول قوله لاحتمال خروجها من الدبر قلت ينبغي ان يجب الاحتياط كما قال ابو حنيفة بين الكبيرة وبين
بان الاحتياط انما يجب اذا لم يمكن العمل بالاصل الاخر يرانه لو اخبر عدل نجاسة الماء وآخر بطهارته توضا وجوبا
ان يحتاط لان الاصل في الماء هو الطهارة فيعمل به عند التعارض وههنا العمل بالاصل ممكن لان الطهارة ثابتة بيقين
فيعمل به عند التعارض بجانبي الانتقاض وعدمه قال قلت يجب الوضوء بما يخرج من الدبر من الريح والنجاسة احتياطا
بمتايد جانب عدم انتقاض الطهارة بالاصل قلنا ان عدم جانب الانتقاض مؤيدا بالاصل فكذلك يجب الانتقاض
قد تايد بشاهد الى دليل الخروج وهو التفوط حتى انه لو لم يكن متفوطا لا يفترض عليه الوضوء عند الكرخي نعم هذا
ينقض بما اذا خرج البراق مع الدم السائل والدم مع البراق متساويان حيث ينتقض الطهارة احتياطا مع ان الطهارة
هناك ايضا كانت ثابتة بيقين وذلك ان دليل الانتقاض ودليل عدم الانتقاض لما فيه من الاحتياط ولا مرجح لدليل
عدم الانتقاض والاستصحاب وان كان يصلح مرجحا الا انه لم يبق الاستصحاب هنا اذ مرجح دليل الانتقاض الاحتياط
لان الاستصحاب عبارة عن عدم الدليل وقد وجدنا هنا مثبت الدليل على الانتقاض وارتفاع الطهارة فيطل
الاستصحاب فلا دليل عدم الانتقاض ودليل الانتقاض قد يرجح بالاحتياط والعمل بالراجح وفي مسئلة اضبار عدل
بطهارة الماء واخر بنجاسته وقد وجد الراجح كل من خبر اما خبر النجاسة فراجح لما فيه من الاحتياط واما خبر الطهارة
فراجح صفة اصلية للماء خلف الاعلى تلك الصفة فاذا تعارض الخبران والترجحان فيه كانه لم يوجد فيبقى من الوكلين
ولو لم يكن هناك شيء من هذين يجب الحكم بطهارة الماء فكذا هذا والله اعلم ووجه آخر ان الاحتياط انما يجب عن تساوي
الاحتمالين وفي مسئلة القضاة احتمال كونها من الدبر من جرح لان المسئلة مفروضة فيما اذا اخرج الريح من قبلها
والظاهر في الريح الخارج منه ان لا يكون اتصف بها من معدن النجاسة وان كان لا يحتمل ذلك عند اتحاد المكان فكان
الراجح هو جانب عدم الانتقاض حتى لو علمت انها خرجت من دبر او سكت في موضع يخرج منه يجب الوضوء احتياطا عند
العلم بانها من الدبر فظاهر وكذا عند الشك لان الحدث هو خروج الريح من الدبر فظاهر انه متى وجب الوضوء احتياطا ووجه
آخر ان الاحتياط ان كان يوجب ان يحكم بانتقاض طهارتها الآن لو اوجبناه ادى الى خروج نفسه ابتداء بخروج الريح فقط
العمل بالاحتياط بمعارضة جانب الخروج اياه وفيه نظر والله اعلم قوله لان الدم ينفي الى آخره بشكل بالمكس فانه ظاهر يجب
استثناءه ويبقى بالاجماع مع انه في الاصل دم قال فارق النفس وانت فيهم قال ان المكس بعض حرم الخمر قال يجب
بان المكس لم يبق على صفة الدم من النتن والفساد بل بدلت تلك الصفة بضدها فلا يبطل له حكمه وهذه لا شيء بقيت
على صفة فيبطل له حكمه قوله واما اذا عصرها فخرج بعصره لا ينقض لانه مخرج وليس بخارج وذكر في المحيط عصر من الوضوء
فخرج منها شيء كثير وكانت بحالة لو لم يعصرها لا يخرج منها شيء ينقض وضوءه وحمل ما ذكر في الكتاب على القليل بدليل
اذا التقليل بقوله لانه مخرج وليس بخارج يتناول القليل والكثير الا ان يقال الغالب في الكثير ان يخرج بعنف فكان اخراجه
كخروجه وصار كالخروج السيلين فانه اعتبر خارجا باعتبار ان الغالب منه حالة الخروج فهذا ان ما كان من غالب حالة
الخروج فاخراجه كخروجه بنفسه وذلك ان الخارج انما لا ينقض لكونه كالمستقر في موضعه حيث خرج بالتكلف ولا يكون معتبرا
مستقرا اذا كان غالب حالة الخروج لانه باعتبار غالب حاله كان كالخارج حكما ثم نادر خروجه حكمي بخروجه حقيقة ولو بالعكس
لا ينقض وبعد تحقق الخروج حقيقة وحكما استحال اعتباره مستقرا الآن استقراره الحكمي صار معارضا بالخروج الحكمي فبقي خروجه

بالخروج الحكمي فبقي خروجه

تحقيق بلا معارض فوجب اعتباره ثم نقول في الفرق بين الخارج من غير السبيلين والمخرج منه ان هناك شيئين الرطوبات
الظاهرة التي تكون تحت الجلد وانها تكون قليلة والدم المسفوحة النجسة التي تكون في العروق وانها كثيرة قلنا ما يحتاج
خروجه الى الاخراج ولا يخرج بنفسه فهو رطوبة ظاهرة لان الاحتياج الى التكلف في اخراجه امارة القلة فتكون رطوبة
ظاهرة فلا تنقض الطهارة واما ما سال بنفسه فهو دم نجسة لان السيلان بنفسه علامة الكثرة وانها دليل على انها دم
اذ الكثير هو الدم فكان ناقضا واما ما يخرج من السبيلين فهو لخروجه من معدن النجاسة لا يكون الا نجسا فلا يفترق فيه
الخارج مع المخرج وهذا هو الفرق بين البادي من السبيلين والبادي من غيرهما فان الاول نجس فيكون ناقضا والثاني طاهر
لكونه رطوبة فلا يكون ناقضا وذلك انا لما وجدنا في غير السبيلين رطوبة طاهرة ودما نجسة فصلنا بينهما بان ما كان
متجاوزا عن موضعه فهو دم نجسة وما كان غير متجاوز فهو رطوبة طاهرة لان الرطوبات قليلة عادة والدم يكون كثيرا
والتجاوز آية الكثرة وعدمه امارة القلة فيكون المتجاوز دما وغيره رطوبة واما ما يكون من السبيلين فلا يكون الا نجسة
فلا يفترق الظاهر مع المتجاوز وفرق هنا قدر **فصل في الغسل** الغسل بالضم غسل ما يمكن غسله من اليدين من اليدين
بلا حرج ثم بتعذر ارتفاع الماء حقيقة كان التعذر كماء في باطن اليد بان كان في غسله حرج على المكلف كداخل الداخل
خارج لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي مطاقها ومقدورها لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج
قوله لان الواجب فيه غسل الوجه اي الكامل في معنى المواجهة اذ اللفظ الآية من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وقع مطلقا
فينصرف الى الكامل وهو ما يقع به المواجهة الكاملة وهذا الفرع من المواجهة الكاملة متعدية في داخل الفم والانف
فلا يكونان من الوجه الكامل في المواجهة المنصرف اليه مطلق اللفظ في الوضوء وهذا يندفع ما يرد اشكالا على ظاهر لفظ
الكتاب من انه يقتضي ان لا يكون الفم والانف من الوجه وانه يشترط لاطلاق هذا الاسم المواجهة من كل وجه وهذا
خلاف مذهب علمائنا رحمهم الله على ما يجيء التصريح به في كتاب الديات من انه يكتفي لاطلاق هذا الاسم على المواجهة
من وجه حتى لو وجبت الشجاج الثلثة التي لها ارش مقدر في الوجه والرأس دون غيرهما في الفم والانف كان لها ارش مقدر
قوله هكذا حكمت ميمونة رضي الله عنها اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال
قالت ميمونة وضعت النبي عليه السلام غسلا فسترته بثوب فاهوى بالاناء وصب على يديه فغسلهما ثم ادخل يمينه
في الاناء فافرغ بها على فرجه ثم غسل بشماله ثم ضرب بشمال الارض فدلكها دلكا ثم غسلها فمضمض واستنشق
وغسل وجهه وذراعيه ثم افرغ على رأسه ثلث حفنات ملء كفيه ثم غسل سائر جسده ثم تنحى فغسل قدميه كذا
في المصابيح **قلت** وليس في حديث ميمونة ما يدل على المواظبة ولا على ان يتوضأ وضوء الصلوة فاولى التمسك بما
روت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه ثم يتوضأ للصلوة ثم
يدخل اصابعه في الماء فيخلل بها اصول شعره ثم يصب على رأسه ثلث غرفات بيديه ثم يفيض الماء على جلده
ويروى كان يبدأ فيغسل يديه قبل ان يدخلهما الاناء ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم يتوضأ كذا في المصابيح الا انه
يجعل التمسك بحديث ميمونة لاولوية تأخير الرجل لا لاثبات سنية هذا الترتيب وانما اقام الترتيب المذكور لانه
لا خلاف في سنيته انما الخلاف في اولوية تأخير الرجل فالمستحب عند اصحاب الشافعي تقديم غسل الرجل وعندنا الاولى
تأخير الرجل **فان قلت** ميمونة رضي الله عنها قد حكت فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قالت ثم تنحى فغسل قدميه

وفعله

وفعله عليه السلام يوجب الاباحة قلت نعم ولكنه معلل بما يوجب الاستحباب وهو تقليل الماء والاحتراز عن غسلها مرة
مرتين وهذا يصلح وجها لتصحيح التمسك بحديث ميمونة لان كل ما حكت من افعاله عليه السلام معلل بمعاني كلها
ليس المواظبة يعرف بالتأمل **قوله** فلا يفيد الغسل اي لا يفيد الغسل الاستغناء من غسلها مرة اخرى **قوله** لقوله
عليه السلام يكفيكن اذا بلغ الماء اصول شعرك **قلت** هذا الحديث مؤيد بالنص الثاني للحرج فيصح تقييد قوله
تعالى فاطهروا به **قوله** ولنا ان الامر بالتطهير تناول الجنب وتحققه ان الله تعالى اوجب الوضوء على غير الجنب بقوله اذا قمتم الى
الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا اذا المعنى اذا قمتم الى الصلوة ولم تكونوا جنبا فاغسلوا وامسحوا وان كنتم جنبا فاطهروا من
ضرورة هذه القسمة القاطعة للشركة ان لا غسل على غير الجنب فاذا ثبت في اللغة ان الجنابة الجنابة هو الخروج عن وجه
الشهوة ثبت انه لا غسل على من خرج منه المني بلا شهوة انه ليس بجنب وبهذا يسقط ما يقال النص وان نطق بفريضة
الغسل على الجنب فهو لا يوجب انحصار وجوبه به عليه بل هو ساكت عن وجوبه لما عرف ان التعليق لا يوجب العدم عند
العدم فجاز ان يجب الاغتسال على من امنى بلا شهوة وان لم يكن جنبا بعموم قوله الماء من الماء للمم الابناء على ما ذكر الامام
فخر الاسلام في بحث الشرط انه صيغة لا ينفك عن معناه وهو العدم عند العدم فان رغبت تحققه فعليك به
به **قوله** والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوة من المرأة **فان قلت** اذا كانت
الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة يقال لزم ان يشترط الشهوة عند الخروج اجماعا بين علمائنا **اجيب** بان
المراد بقولنا خروج المني على وجه الشهوة خروجه سابقة شهوة هو اعم من ان يكون الخروج مع الشهوة اولا لا خروجه
مع الشهوة حتى يخالف ما ذهب اليه ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله **فان قلت** ما يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوة لا يصلح دليلا على
ان الجنابة في اللغة هو خروج المني على وجه الشهوة لانقضاء الشهوة يتحقق بانفصال المني خرج او لم يخرج فينبغي ان يتحقق
الجنابة بالمعنى اللغوي بمجرد قضاء الشهوة قبل ان يخرج المني فلا يستقيم تفسيره بالخروج بل الصحيح حينئذ هو تفسيرها بقضاء
الشهوة **واجيب** بان المراد بقوله اذا قضى شهوته اذا خرج الماء منه قاضيا شهوته غير انه لم يذكر الخروج لانه لا خفاء في اشتراطه
للجنابة فان الرجل لا يصير جنبا قبل خروج المني بالاجماع للخصم ان يقول سلمنا ان الجنابة في اللغة هو الخروج عن شهوة
لكنها نقلت في الشرع الى خروج المني كيف كانت بدليل قوله عليه السلام الماء من الماء وجاز ان يكون حقيقة اللفظ
في الشرع غيرهما في اللغة نعم لا بد من المناسبة بينهما وهي موجودة باعتبار الغالب فان الغالب في المني هو ان يخرج عن
شهوة والمناسبة باعتبار الغالب كافية الصحة النقل **قوله** ثم المعتبر الى آخره وقد يقال الجنابة في اللغة ان كانت
عبارة عن خروج المني عن سابقة شهوة اعم من ان يكون مع الشهوة او بدونها فلا وجه لما يقوله ابو يوسف رحمه الله
من اشتراط الشهوة وقت الخروج وان كانت عبارة عن خروج المني فلا وجه لما يقوله ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله من عدم
اشتراطها وقت الخروج واياما كان فلا وجه لهذا الاختلاف الا ان يقال قد علم ان نفس الشهوة شرط التحقق الجنابة
لغة واما وجودها عند الخروج فهل هو شرط التحقق بهذا الاسم لغة لم يعرف ذلك من جهة اللغة فقاس ابو يوسف
حالة الخروج على حالة الانفصال فشرط الشهوة عنده كاشتراطه عند الانفصال واما ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فقالا
اللغة لا تثبت بالقياس فبقي محتملا يحتمل ان يكون شرطا في اللغة وان لا يكون شرطا فلما احتمل واحتمل حكمنا بالجنابة
عند عدم الشهوة وقت الخروج احتياطا **قوله** فالاحتياط في الايجاب **فان قلت** يشكل بالمكفا المفضاة التي خرجت

من قبلها

حيث يجب عليها الوضوء ولا يجب اجيب اولا بالمنع فان الوضوء واجب عليها عند البعض وثانيا بما نزلت الاحتياط
انما يجب عند تساوي الاحتمالين وفي المنقضاة احتمال خروج الريح من معدن النجاسة وقد خرجت من القبل غير ظاهر
وقد مر تحقيقه وفي مسئلتنا الاحتمالين على السواء وافترقا وثالثا بان خروج النجاسة مؤثر في زوال طهارتها عن
كل البدن وقد تحقق الخروج المؤثر غير انه وقع في الشك في مسئلتنا في ان الانتقاض فيها بالجنابة فلا يزيل الحدث
الا بغسل كل البدن اولا بالجنابة فيزول بغسل اعضاء الوضوء فوقع الشك في زوال الحدث بالاقتصار على الاعضاء
الاربعة فاوجبنا الاغتسال احتياطا اما المنقضاة فالشك فيها في انتقاض اصل الطهارة هل انتقض ام لا وهي
لم يكن منقضة فلا ينتقض بالشك فيها والاصل في كلتا المسئلتين هو الاصل المشهور ان اليقين لا يزول بالشك
وفي هذا الوجه نظر يعرف بادنى تامل وذلك ان هذا الوجه يقتضي ان لا ينتقض الطهارة عند الشك في خروج
النجاسة اصلا وليس كذلك فقد ينتقض الطهارة عند خروج دم السائل مع البزاق وعند استوائهما احتياطا
وكذا يجب الوضوء على المتغوط الشاك في خروج النجاسة وله غير نظير قوله والحديث محمول على الخروج عن شهوة
اذ هو يتناول البول والودي والمذي والمني غير شهوة والكل غير مراد اجماعا فهو عام لم يكن اجراؤه على العموم فيراد به
اخص الخصوص لما عرف والمني عن شهوة مراد اجماعا فسقط ارادته غير كذا في الكافي وللخصم ان يقول لا نسلم انه عام لم يكن
اجراؤه على العموم بل هو عام خص عند البعض بالاجماع فبقي تحته ما لا اجماع فيه وهو المني عن شهوة وغيرها
الفرق بين عام لم يمكن اجراؤه على العموم وعام خص عند البعض ان كل عام انعقد العموم بان لا يؤدي جملة على العموم الى كذب
واستحالة غير انه قام الدليل على خروج بعض افراده فهو عام خص عند البعض وكل عام لم ينعقد العموم بان ادى جملة على العموم
الى الاستحالة والكذب نحو قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير قوله عليه السلام ولو الجارية انجب فهو عام لم يمكن
اجراؤه على العموم وقوله الماء من الماء منعقد لعمومه فانه لولا الاجماع في بعض المياه لحملنا على العموم غير انهم اجمعوا بعض
المياه انه لا غسل فيه فبقي ما لا اجماع فيه داخلا في العام وقد فرق اخر ان العام الذي علم خروج بعض افراده عنه
فان هناك دليل حاصر لافراده الخارجية عنه فهو عام خاص عند البعض يجب العمل به فيما وراء ما يتناوله دليل
الخصوص وان لم يكن هناك دليل خاص فهو عام يجب حمله على اخص الخصوص والدليل المخصص هنا حاصر الافراد الخارجية
عنه وهو بالاجماع فانهم اجمعوا على عدم وجوب الاغتسال في البول والمذي والودي فيخص عن العام والاجماع في
المني الخارج عن غير شهوة فيبقى داخلا تحته فالاظهر ان خروج المني لا عن شهوة خص عن الحديث بقوله تعالى
وان كنتم فيها فاطهروا على ما اقررنا من اين يوجب ان لا يجب الغسل على من اين بلا شهوة قوله فيقام اي السبب مقامه لا هذا الفعل اقيم
مقام الانزال في حق وجوب الحد فلان يقوم مقامه في الاغتسال اولى وبهذا احتج علي رضي الله عنه على الانصار بوجب فقال الرجم فقال
ولا يوجب صاعا من الماء كذا في الكافي وقد يقال وجوب الحد لا يتعلق بالماء حتى يحتاج الى قيامه مقام الماء بل
يعود في قبل المرأة الخالية عن الملك وشبهته حتى لا يجب الحد على الوطي ولو تعلق بالماء لوجب كما يجب الاغتسال
للرجم فان قلت ايضا متعلق بالماء لان الزنا انما يوجبه لانه قتل للولد لان ولد الزنا هالك حكما لعدم اب يربيه وانما يكون
قتلا اذا اقام مقام الماء المفضي الى انفلاق الولد وانما لا يجب الحد على الوطي وان كان قائما مقام الماء لان الولد لا يخلق
منه فلا يكون في معنى القتل قلت المزنية ايضا ترجم اذا كانت محصنة مع انها ليست بقابلة للولد لانعدام النسبة اليها

شرعا حتى

حتى

يرخص بالاقدام على التمكين من الزنا عند الاكراه بل الواجب ان الحد يناط بالكامل بالجنابة اذ الناقض في حكم العدم
فلا يناط من ما يتدارك بالشبهة دون نيط حد الزنا بتعين التقاء الختانين فعلم انهم اعتبروه جنابة كاملة ولم يأذن
لي جنابة كاملة الاداء اقيم مقام الانزال لانه لا كمال بالانزال الموكل انما صار جنابة بالالتذاذ وكمال اللذة
بالانزال لا غير فلا يكون الالتقاء في الالتذاذ الذي وجب كماله كمال الجنابة الاداء اعتبر انزالا باعتبار قيامه
مقامه فعلم انه اقامه مقامه في حق وجوب الحد انوى عذرا مع الشبهة فلا يجتمع معها فلا يقوم مقامه في
حق وجوب الاغتسال الذي يثبت مع الشبهة اولى والله اعلم وفي العطي يتصور الجنابة بوجوه اخر عرف في
موضعه فلا يناط به الحد والله اعلم قوله والحيض اي انتقاله والتاويل بخروج دم الحيض صحيح لان المعنى الموجب
للغسل هو ارادة فعل لا يجد بدونه ونقض الطهارة الكبرى شرط والمؤثر فيه خروج دم الحيض الانقطاع انما الانقطاع
وقت الانقطاع وجوب الغسل او شرطه فكما جاز اسناده الى الانقطاع جاز الى الخروج دم الحيض ايضا واما ما ذكر
في الكافي ان التامل بخروج دم الحيض لا يصح فكانه مبني على انه قال ويجب عند كذا وكذا وحيض لا يخفى انه لا
يجب عند خروج دم الحيض بل عند انقطاعه قوله لقوله تعالى لا تقربوا حتى يطهرن بالتشديد اختلفت عباراتهم في الدم
وجه التمسك والاظهر ان يقال ان الله تعالى حرم القربان للاذى فقال هو اذى فكان ينبغي ان يحمل بمجرد انقطاع الدم
اذ الحكم ينتهي بانتهائه عليه الا ان الشارع مع ذلك شرط الاغتسال فيما اذا انقطع دون العشرة تاكيدا لجانب الانقطاع
اذ الدم يدر مرة وينقطع اخرى فشرط الاغتسال تاكيد لجانب لتكون ظاهرة شرعا فيتاكد جانب الانقطاع الذي هو ظاهرة
حسية بانضمام الطهارة الحكمية اليه واشتراط الاغتسال تاكيد لجانب الانقطاع اشارة الى ان لا طهر من اذى الحيض
الاغتسال او لو كان المطهر منه غيره ايضا لتاكيد جانب الانقطاع بذلك الغير ايضا فلا يكون لاشتراط الاغتسال وهذه
الحرمة اليه وجه ومتى تعين الاغتسال للتطهر من اذى الحيض بالاشارة المذكورة وجب عند ارادة الصلوة ضرورة
انه لا يطهر غيره ولا بد للصلوة من الطهارة فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الاغتسال شرطا وليس بشرط فانه مضى عليها
ادنى وقت صلوة يحل وطيها ايضا اجيب بان الشرط هو الاغتسال غير انا اقمنا مدة الاغتسال عند ادراك مدة يتمكن منه
ومن التحرية مقامه احتياطا في العبادة وصونا لها عن التعطيل ودفعا للحرج عن الازواج واوجبنا الصلوة عليها
ظاهرة حكما اذ وجوب الصلوة من احكام الطاهرات يحل وطيها كما لو اغتسلت فاشتراط الاغتسال او مدته القائمة
مقامه يدل على تعين الاغتسال للتطهر من اذى الحيض وهو المطلوب قوله وبهذا يحمل على ما وراءه على الاستحباب
فان قلت كيف يحمل على الندب وقد جاء في رواية اخرى غسل يوم الجمعة فريضة على كل من احتلم قلت هذا
فان قلت الحديث ان لم يكن ثابتا حمله ذلك على الندب وان كان ثابتا فعلى الانفساخ ولهذا قالت عائشة
رضي الله عنها الناس اعمال انفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب المسكن وكان يتاذى بعضهم برائحة
الحيض فامروا بالاغتسال لهذا ثم نسخ حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بايديهم كذا في الكافي قوله ثم هذا
الغسل للصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وذكر في مبسوط شيخ الاسلام اذا اغتسل من الجنابة قبل طلوع الفجر ثم
لم يحدث حتى صلى الجمعة بذلك الاغتسال فان على قول محمد رحمه الله ينال فضل الاغتسال وعلى قول ابي يوسف لا ينال
كذا في الحاشية قوله وهو الصحيح لزيادة فضيلتها يعني ان قوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل يحتمل

ولما وجبت صارت

يوم الجمعة وان يكون معناه فليغتسل الصلوة الجمعة لكن الثاني اولى بزيادة فضيلتها قوله وفيه خلاف شخص فان هذا
الغسل عند اليوم فان قلت اذا اغتسل بعد الصلوة لا يكون حقيقا للسنة بالاتفاق فيجب ان يكون مقيما لها عند من يقول
بانه اليوم البقاء واليوم بعد الصلوة اجيب بان فضل اليوم للصلوة فاذا ادبت الصلوة خرج يوم الجمعة حكما وصار
كانه يوم آخر فان قلت لان فيها الاجتماع فيستحب للاغتسال دفعا للتاذي الرائحة الكريهة اشار الى ان الغسل اليوم دون
الصلوة وقد ذكروا ان لا حاجة في الصبح وفيه نوع تناقر فكانه اراد به دفعا للتاذي بالرائحة الكريهة ليفيم الصلوة
باحسن طريق والظن وجد فان اقامتها مع التاذي والرائحة الكريهة مكروهة قوله والمراد بالغليظ من البول يتعين
الرقيق منه فيكون الخارج اما من جنس واحد وهذا يشكل بالمني الخارج من غير شهوة فانه من جنس المني يدل مع انه لم يحكم
فالتحاد الجنس لا يوجب اتحاد الحكم على الغليظ نادرا بالسنة الى الرقيق وجاز ان يكون حكم النادر على خلاف حكم الغالب
الآن يقال اتحاد الجنس يوجب اتحاد بعض الحكم واحوط والاحتياط في البول الرقيق لاجتناب الوضوء دون الغسل هو المسنون
حذرا كره وقوعه بخلاف لو فرض الوضوء في الغسل اذ في الخارج والبول الغليظ وان كان نادرا بالسنة لا الرقيق فهو تشبه
انه يجب لو وجب في الغسل اذ في الخارج ولكن يشكل بالمني الخارج الاعن شهوة لانه انذر من الخارج عن شهوة والموجب للغسل
وعدم انتقاض الوضوء في المني الخارج عن شهوة ليس الا كونه نادر الوقوع لا يتحرج المكلف باقتراض الغسل فيه وفي هذا نظر لان
المني الخارج الاعن شهوة اقوى لانه انذر من الخارج عن شهوة وليس كذلك بالبداهة قوله بنشر منه الذكر يعني على تقدير وجود الشهوة
والا فالانتشار ليس بلازم للمني مطلقا فان الخارج من غير حنق وشهوة مني وليس هناك انتشار الذكر بل هو لازم بيع
تقدير وجود الشهوة والانتشار قوله ما ثورا عن عائشة رضي الله عنها وقول الصحابة فيما يعقل معناه يحمل على السماع فيكون
تمسكا بالنص وفيه نظر لان قول فيما لا يعقل معناه انما يكون محمولا على السماع عن صاحب الوحي اذا لم يكن للرأي فيه مجال فلا يكون على
على السماع البتة فالاظهر ان يقال انه ماثور عن عائشة رضي الله عنها فكان فيه انصال الشرع ولو لم يكن في اتصال السماع لكان
قولها حجة لانها من اهل اللسان وقول اهل اللسان في بيان اللغة مقبول فكيف وفيه اتصال سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم
قوله باب الماء الذي يجوز به الوضوء وما لا يجوز قوله الطهارة من الاحداث فيه بالاحداث ثبت لكم في الاحداث
بالطريق الاولى اذا لحدث اقوى من الخبث حتى بقي بالتقليل دون الحدث فاذا كان مطهرا عن الحدث كان مطهرا عن الخبث بالطريق
الاولى قوله كل ومطلق الاسم ينطلق على هذه المياه فان قلت هذا الحديث محمول عندنا على الماء الجاري فكيف يتم الكلام
بهذا طهورية هذه المياه قوله اجيب بالموجب الحدث ثبت ان احد مطهوريه جميع المياه والثابت عدم تحيها الا غير
احد اوصافه غير انه في حكم ان بقاء حض عند الماء الراكد دليل يوجب تخصيص الحديث المستفيض وغيره من ما يحتج والادلة
في حكم الاول على التخصيص فيبقى عاما في المياه كلها قوله لانه ماخوذ من غير علاج فيكون باقيا على الصفة التي كانت
له قبل نزوله ان يكون الماء وطعمه وطبعه باقية قوله وفي الكتاب اشارة اليه حيث شرط الاعتبار اي ذكره واراد
الاشارة لاقتناعه دون الالتزام البتة فلا يراد ان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه لانه ان كان لا يدل عليه
دلالة التزامية فهو يدل عليه دلالة اقتناعه كما لا يخفى ذلك عن الفطن وما يقال التخصيص في الروايات وتقاسم الناس
يدل على حكم عما عداه حتى يصح ان يقال الحيت للمجوس لا ينكلم فقيه نظر لان القرآن تنزل على اسلوب كلام العرب وكذا
يدل على نفي حكم عما عداه حتى يصح ان يقال الحيت للمجوس لا ينكلم فقيه نظر لان القرآن تنزل على اسلوب كلام العرب وكذا

واكرا الحديث

الحديث فلو كان التخصيص والايجاب نفي لكم عما عداه في متقاهم الناس فكان والايجاب عليه في القرآن والحديث وانه خلاف
مذهبنا قوله عن طبخ اتماء المطهر موضع المطهر له شبهة الوصولية في قوله ما دغلبت عليه وبتعين بالمد فيكون
الكلام تصريحا بحكم الماء قوله والمراد بجاء الباقلاء ما تغير بالطبخ قال الشارح عن التغير التخمر حتى اذا تخمر
ولو تخمن بعد بل رقته الماء باقية جاز الوضوء به كذا ذكره الناطفي كذا في اقتاوي قاضي خان وفيه نقل ايضا اذا لو
فلانه كان المراد بالتغير التخمر كان للنفي في قوله وان تغير بدون الطبخ يجوز التوضي به ان تخمن وزوال رقته بدون الطبخ جاز
التوضي به وليس الامر كذلك واما ثانيا فلما سياتي من قول المصنف وان تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره لما قوله
لزوال اسم الماء عنه وذلك انه لو كان المراد بالتغير بالطبخ هو ان يصير تخمنا كان للنفي معنى وان تخمن بالطبخ لا يجوز
الا اذا اطبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة فح يجوز التوضي به وان تخمن بالطبخ وليس كذلك فانه اذا تخمن
بالطبخ ما يقصد به النظافة لا يجوز التوضي به بدليل قوله الآن يغلب ذلك على الماء اذ لا معنى للغلبة سوى ان يصير الماء
تخمنا ويذهب الرقة والصفا فالظاهر ان المراد بالتغير بغير التغير من غير ان يصير تخمنا فان هذا التغير اذا حصل
بالطبخ يمنع الوضوء وان لم يصير الوضوء الماء تخمنا اما اذا كان بغير الطبخ فلا يمنع اذا صار تخمنا يدل عليه ما ذكره
في الماء الذي يجعله مقيد ايكون بطريق اما بغلبة المختبز بكثرة الاجزاء او بحمال الامتزاج بطبخ المائع خالطه
ظاهرا لم تقصد به المبالغة في التنظيف انتشر بالنبات الماء وهذا ايدل على ان التغير الحاصل بالطبخ يمنع التوضي
وان لم يصير الماء تخمنا يعرف بالتامل قوله كماء الحمد واحد الحمد وهو السيس قوله واشباهها اي اشباه الزعفران والشاه
ماء الزعفران وعلى هذا الايد من حذف المضاف في قوله مما ليس من جنس الارض هي ما ليس خلطة من الارض هي الابرة
انه لم يجد وله اسم على حدة فان قلت لم يجد والماء الباقلاء وماء الورد اسم على حدة مع انه لم يبق له اسم الماء على الاطلاق
فيما ان يجد وله اسم الماء على الاطلاق غير انه تحلق هذا الاصل في الماء الباقلاء ونحوه باعتبار انه لم يبق فيه طبع الماء من
حيث الرقة والصفا قوله واضافة لبا الزعفران الخ يعني ان هذه الاضافة للتمييز هذا الماء عن المياه فتحقق الاسم الماء
ولا يسقط بخلاف ماء الباقلاء وماء الشجر فانه للتقييد والعادة هو بعد اسم مطلق الماء وعدمه فيعني كل ما يبقى الماء
بالاضافة للتمييز والا فالتقييد قوله والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون ومعنى الغلبة بالاجزاء ان يصير غليظا بحيث لا يسيل
على العضو اقوله الصحيح كانه احتراز عما في الخفة لانه بعتبر الغلبة اولا من حيث اللون او الطعم من حيث الاجزاء فان كان شيئا
يخالف لونه لون الماء كالنبيذ فان غلب لون الماء يجوز التوضي به وان كان مغلوبا لم يجز وان كان يوافق لونه لون الماء
نحو ماء البطيخ فالعبرة للطعم ان كان شيئا طعم ظهر في الماء والغالب طعم ذلك الشيء يجوز التوضي به كتفيح الزبيب وان
كان شيئا لا يظهر طعمه في الماء فالعبرة فيه لكثرة الاجزاء ان كان الغالب اجزاء الماء يجوز التوضي به والا فلا فما دام يسيل
العضو يكون اجزاء الماء غالبا ولا يكون اجزاء المخلط غالبا فالمعتبر الغلبة بالاجزاء لكنه اعتبار الحقيقة
فانه اخراج عن اللزوم واضاصار كانه غلب عليه اجزاء المخلط قوله كلها اي ما دام حقيقة وحكما قوله وقول عليه
لا يبعد ان احدكم في الماء الدائم قلت هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج على الشافعي رحمه الله عليه لاتفاق بيننا وبين الشافعي
رحمه الله على ان الماء القليل تنجس والمراد بالدائم في قوله في الماء الدائم هو الدائم حقيقة وحكما كما هو الكلام في تجديد النشر
الذي هو في حكم الجاري وان كان دائما حقيقة فجدوناه بكونه عشرا في عشر وحمله الشافعي رحمه الله على بلوغه قلتين عندنا

بعض الحنفية فجعلوا قصور الماء مبيحا

قلت الاصل

بالحديث المذكور الا ان يقال الدايم يتناول قدر القلتين وما دونه ودعوى ان نذر القلتين في حكم الجاري لا يكاد يصح
لان مستنده حديث القلتين وانه ضعيف لان في سنده ضعفا وفي متنه اضطرابا والقلة في نفسها مجهولة فقيل انها القامة
وقيل انها راس الجبل قوله ورد في بير بضاعة وكان ماضيا جاريا البساتين فان قلت الاعتبار العموم اللفظ لا
لخصوص المورد واللفظ عام اجيب بالمنع فان اللفظ انما يكون عاما اذا كان اللام في الماء ظهورا للجنس وانه غير مسلم
بل الظاهر انه للعهد اي هذا الماء مشير الى بير بضاعة وانه كان جاريا فلا يتناول الدايم ولو سلم انه للجنس فقد خص عنه
الماء الدايم لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدايم والاولى ان يجعل اللام في قوله الماء ظهورا للعهد ويجعل قوله
لا يبولن في الماء الدايم قرينة على حمله على العهد اما حمله على الجنس ثم تخصيص الدايم عنه فقد تكلف قوله وهو يضعف
عن احتمال النجاسة اي اذا قل الماء وصار بحيث يتحفظ في القلال لم يحتمل خبثا اي ضعف عن احتمال الخبث وينجس كما يقال
مال فلان لا يحتمل السرف القلة وانما اتى بكلمة او لوها في النكتة الثابتة بوجهين احدهما ان هذا التاويل يرده
ما روي في الرواية الاخرى اذا بلغ الماء قلتين لا ينجس والثاني ان ما فوق القلتين ما لم يبلغ عشرا في عشر ايضا ضعيف
عن احتمال الخبث فلا فايدة في التقييد بالقلتين واجيب عن الثاني بان الماء اذا بلغ قلتين لا يتحفظ في الاواني فلا
يظن انه يدفع النجاسة عن نفسه لبلوغه حد الكثرة فلذا خص القلتين بالذكر وبانه يجوز انه يوحى اليه بانه مجتهد سيجيء
ويقول بلغ الماء قلتين لا يحتمل النجاسة فقال عليه السلام ولهذا القول كذا ذكر في بعض الشروح قلت لو كان المقصود
هذا القول لاتى بكلام صريح لا يصلح متمسكا لذلك المجتهد فلما اتى بكلام ظاهره دليل على ما اتخذه المجتهد مذهبا علم
انه لم يقصد رد مذهبه قوله اذ الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه يعني في الحال اما الوصول اليه في الماء باعتبار قلة
الماء وخلوص بعضه الى بعض فيما لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا قوله اذ اثر التحريك فوق اثر النجاسة فلما لم يصل
اليه اثر التحريك فاثر النجاسة اولى ان لا يصل اليه قوله وبعضهم قدر بالمساحة عشرا في عشر قال في السنة التقدير
بعشر في عشر لا يرجع الى اصل يعتمد عليه وقول بل له اصل وصوله قوله عليه السلام من حفر بيرا فله حريمها اربعون
ذراعا اي اربعون ذراعا من الجوانب الاربعة من كل جانب عشرة اذرع لان ظاهر اللفظ بجميع الجوانب الاربعة
فاذا اراد اخر ان يحفر في حريمها يمنع لانه يجذب الماء اليها وينقص ماء البير الاولى وكذا ان اراد ان يحفر بالو
عة يمنع ايضا لان النجاسة الى البير الاولى وينجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر فعلم اعتبار العشرة
في عدم سراية النجاسة حتى لو كان النجاسة يحكم بالمنع كذا في بعض الحواشي فان قلت وذكر في الكافي الصحيح ان المراد بعشرة
ذراعا من كل جانب لان المقصود دفع الضرر عن صاحب البير الاولى كيلا يحفر احد في حريمه بيرا فيتحول اليها ماء
بيره وهذا الضرر لا يندفع بمقدار عشرة اذرع فربما يجيء آخر ويحفر بيرا اخرى بقربه فيتحول اليه ماء البير الاولى فيتعطل
عليه منفعة بيره وفي مقدار يعني ذراعا من كل جانب يندفع هذا الضرر هذا كلامه واذا كان تنصيص بانه حريم
البير والاصح مقدر باربعين من كل جانب وان التقدير بعشرة من كل جانب غير صحيح وان السراية لا ينقطع مقدار
عشرة اذرع فعلى هذا وجب ان يقدر الماء الكثير باربعين في اربعين وان يكون الفتوى وعامة المشايخ عليه
لا على التقدير بعشرة في عشرة كما ان الفتوى والاصح في تقدير حريم البير باربعين في كل جانب فلو كان اصلهم في تقدير الماء
بعشرة في عشرة وهو الحديث الحريم لكان الاصح المفتى به في تقدير الحريم هو العشرة من كل جانب كما ان الاصح والفتوى في تقدير الماء

الكثير

الكثير وحيث افتى عامتهم في الحريم باربعين من كل جانب وفي تحديد الماء الكثير بعشرة في عشرة علم انهما يستندوا في هذا
على الحديث الحريم ولم يحملوا هذا الحديث على اربعين من جميع الجوانب بل من كل جانب وايضا لو كان مستندهم هذا
الحديث حملا له على معنى ان حريمها من كل جانب عشرة وكان التقدير في ذلك ان الماء ان الماء
يسري الى ما فوقها لزم الاجتناب من كل موضع وقع النجاسة الى عشرة اذرع فلا يجوز التوضي في الجانب
الاخر اذا كان الكل عشرا في عشر كما لا يجوز للغير ان يحفر بيرا فيما دون عشرة اذرع لانه يكون حينئذ متوضيا فيما
دون العشرة بالضرورة وانه موضع السراية فيجب حينئذ ان يكون التقدير في الماء الكثير باكثر من عشرة اذرع وايضا
ذكر هنا ان التقدير بذراع الكرباس وهو سبع قبضات باصبع قايمة في المرة السابقة وذكروا في الكافي نسبة ذراع
الحريم ان الذراع هو المكره وهو ست قبضات وكان ذراع الملك سبع قبضات فكسر منه قبضة فلو كان الاصل
المستند هو مسئلة الحريم ان الذراع لما افترق ذراع الحريم وذراع الماء على ما يخفى قوله بذراع الكرباس وهو سبع قبضات
باصبع قايمة في المرة السابقة وانه انظر بذراع المساحة باصبع قلت قد يشكل الفرق بين ذراع مساحة
الماء وذراع مساحة الحريم حيث قدر ذراع مساحة الحريم بست قبضات على ما ذكر في الكافي قوله يشير الى انه
ينجس موضع الوقوع قلت والى ان يترك من موضع النجاسة الى ما لا يصل اليه اثر النجاسة قوله لما مر من ان الحرمة
لا بطريق الكراهة اية النجاسة فان قلت صيد البحر حلال عنده قلت انما يحل بشرط لا ذبح ذكر في اليتيمة ولا يحل
من الحيوان المأكول شيء من غير ذكوة الا السمك والجراد كذا في الحميدي لكن ذكر المصنف في الحل والحرمة ما يدل على
انه يحل عند الشافعي من ذكوة حيث قال ولا يؤكل من حيوان الماء الا السمك وقال مالك وجماعة باطلاق جميع
ما في البحر وعن الشافعي رحمة الله عليه انه اطلق ذلك كله لهم قوله تعالى احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه
السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته ولانه لا دم وفي هذه الاشياء والمحموم هو الدم فاشبه السمك
هذا كلامه نعم قوله وعن الشافعي يشعر بان المسئلة راويتين بل ثلث روايات فقد ذكر في بعض الحواشي من
يذهب في البحر من الحيوانات كل حرام الا السمك في مذهبنا قوله انه مات في معدنه فان قلت الارض معدن
جميع الحيوانات مع انها اذا ماتت فيها يعطى لها حكم النجاسة قلت معدن الحيوانات الرحم لا الارض ونحن
نحن نقول اذا مات الجنين في الرحم لا يعطى له حكم النجاسة كذا في الحميدي وفيه نظر لان الحيوانات البحرية ايضا تتوالد
فيما بينهما فكان البحر لها كالارض البرية لا يقال اصل خلقة البريات من الماء فما يخلق منها من الرحم فله حكم ما يتولد منه
لانا نقول اصل خلقة البريات ايضا من الارض فيجب ان يجعل الكل كالمخلوق منها على قوله تعالى وجعلنا من الماء
كل شيء حي يدل على ان خلقة كل شيء من الماء فكان الماء معدن البريات والبحريات جميعا فالجواب ان الارض وان
كانت معدن البريات فهي اذا ماتت لا تموت في الارض بل على الارض وفوقها واما البحري فيموت في الماء في جوانبه
الست فكان طرفا له كالبيضة المحها حتى ان البري اذا ماتت في الارض ولو حكما كالجنين في الرحم لا يعطى له حكم النجاسة
نعم بانه يشكل بانه لو كان الماء للبحري كالرحم للجنين وجب ان لا يعطى له حكم النجاسة عنده قطعه في الماء وسيلان
دمه فيه عنده من يقول بان له دما نجسا كما لو يعطى للجنين حكم النجاسة عنده تقطعه في الرحم وسيلان دمه فيه
وليس كذلك فان الماء ينجس عنده بالتقطع وايضا قد مرت الاشارة في قوله ولان النجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه

عند اموت الان النجس هي الدما المسفوحة دون الحيوان نفسه وانما نجس الحيوان عند اموت بشرب الدما ويحتمل ولا يخفى
ان الدما النجسة لا يبقى في معدنها التي هي العروق والما لم يجس الحيوان بل ينتقل منها اي الى اجزاء الحيوان فاما
من الآية في الما ان كان في معدنه فالدما النجسة لم يبق في معدنها فوجب ان يعطى لها حكم النجاسة بالنسبة
الى الما وكما يعطى لها بالنسبة الى سائر اجزاء الحيوان قوله لا يطهر اي لا يزيل الاحداث اولا يطهر موضعه الا حرا ش
خص الاحداث بالذكر لانه يطهر الانجاس اذ هو ما لم يزيل كما لخل بل اقوى منه وهو كما مر عن ما جاء انه طاهر غير مطهر
طاهر وكذا ما روي انه نجس لانه يطهر عن طيب الذي يزيل النجاسة انما الباقي بعد زواله بخاسة الما كما تخمر
يغسل بالبول يطهر الثوب عن نجاسة الخمر والباقي هو نجاسة البول حتى لو كانت نجاسة البول محققا على ما دون
اربع الثوب وان كان لا يبقى من طعم الاعتبار دراهم قوله لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى يكذب في الكافي وما
قبل ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى فغير مثبت به القولين وقال صاحب الكشاف وصاحب المغرب
وما حكي عن ثعلب ان الطهور كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كما
سديد والافلس فعول من التفعيل في شيء وقيله عاما هو مشتق من الافعال المتعدية كالقطوع غير سديد
هذا كلامه ويقال معناه الما الطهور بالنص وهو قوله وانزلنا من السما ما طهورا دون القطر يطهر غير مرة بعد
اخرى لقوله تعالى وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به جعل ما يطلق اسم الما عليه مطهرا غيره فبقي له هذا
الوصف اي وصف التطهير ما بقي هذا الاسم له ومن ضرورية ان يطهر غيره مرة بعد اخرى ما دام اسم الما باقيا
والما المستعمل كذلك لانه ما طاهر لانه استعمل في عضو طاهر فبقي كما كان كما غسل به ثوب طاهر وعلى هذا الشبيه
بالقطوع نشبيه للشابت شرعا بالثابت لغة قوله لان ملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجس قلنا لا نسلم
انه لا في الظاهر بل في النجس اذ نجاسة المحل وان لم يطهر على الاطلاق حتى يكون طاهرا لو وقع في الما لا ينجسه
ولو صب جنب او محدث جازت صلوته فقد طهرت في المنع عن الصلوة وقرآن القرآن ومس المصحف فوجب
غسل المحل ليطهر في حق جواز الصلوة وغيره وما عتبر الشرع عفو هذا المحل من بلا النجاسة التي حلت به كان الما ملاقيا
للنجس دون الطاهر لان الشرع لا يعتبر هذا المحل في حق الفعل الذي اوجب على المكلف الانجاس اوجب الازالة النجاسة
قوله لانه اقيمت كمال الصدقة اشار هنا الى ان الطيب في مال الصدقة بنفسه وهو ما مذكور في البزدوي وذكر
في آخر كتاب المكاتب ان طيب في فعل الاخذ لكون الاداء للصدقة وكما منهما مع تنافرا حدهما مع الآخر
مشكل الاول فلانه لو كان الطيب في نفس الصدقة وجب ان لا يحل للفقير اذا استغني وابن السبيل اذا وصل الى
ما بقي في ايديهما الصدقة والعشبة بخلافه واما الثاني فلان نفس الصدقة اذا لم يكن اخذه كما خذ سير الهدايا ولا يكون
اذ لا فلا يكون خبثا والجواب ان الصدقة تقع بتعبير خبثا بابتداء القبض بما خذ الفقير تمامها وتحصل
من الله تعالى ثم يد خبث في ملك الفقير بدوام القبض فيستدل الملك كما ذ يد خبث في ملك الله تعالى اولا ثم يد خبث
في ملك الفقير ثانيا ويتدل الملك في الحكم كتبدل العين فيصير في حكم البقا كانه عين آخر غير ما وقعت به القربة فجاز تنا
الملك وابن السبيل اذا وصل الى وطنه لانه ليس بجنب خارج البقا فان قلت لو اباح الفقير للغني ينبغي ان
في المكاتب انه لا يباح اجيب بالمنع فانه يباح اكله بإباحة الفقير عند بعض مشايخنا على ما ذكر في المغني وجوده ولانه

فالتبدل

فالتبدل في حالة البقاء اعتباري فاعتبرة حق الاخذ ومن معناه كالوارث والموكل كالمكاتب دون ومن هذا
انخل الاشكال وظهر التوفيق فان اليه هنا من ان الخبث في نفس الصدقة فهو بالنظر الى حالة وما ذكر في المكاتب لا خبث
في نفس الصدقة انما هو في فعل الاخذ فهو بالنظر الى البقاء والله اعلم قوله لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الما
الدايم الحديث وهو قوله عليه السلام ولا يغتسل فيه من الجنابة نهى عن الاغتسال فيجب ومن قال الما المستعمل
طهورا لا يكون حراما اذ لا وجه حرمة سوى انه افساد الما وكذا من قال طاهر غير طهور لان المذهب عندهم ان الما
المستعمل اذا وقع في ما اكثر منه حتى يغلب عليه وقدر ما يلاقي بدن الانسان عند الغسل اقل مما ينفصل عن ملاقاة به نه فلا
نفسد وبقي طهورا كذلك فلا يجب الاغتسال فيه حتى يتجس الفساد فيفسد الكل كنقطة البول تقع في حب كذا في المحيط
فيه نظر زاوية وراوية اما الراوية فقد ذكر في الكافي انه لو ادخل راسه او خفه في اناء واسع جاز لانه يتادى
بالبلل ولا يصير مستعملا لانه انما يصير مستعملا بالانفصال والبلل حصل بالاصابة والما انما يتأخر حكم الاستعمال اذا زال
العضو او العضاب لان بزيل العضو فلا يأخذ حكم الاستعمال وعند محمد رحمه الله عليه لم يجز لان الما اصابه مستعملا بنية القربة
هذا كلامه وذلك تخريج بان جميع الما يصير مستعملا بنية القربة عند محمد وهو الاصل في القول الطهارة اي مأذون
طهورية مع ان ما المستعمل بلا في راسه او خفه اقل مما ينفصل وايضا الجنب اذا انغمس في البيرة الطلب الدلو فخرجت
عليه كلاهما ظاهر ان الرجل لعدم اشتراط الصب والما لعدم نية القربة هكذا علل في الكتاب وفيه اتراءا لو نوى القربة
يصير مستعملا عنده مع ان قدر ما يلاقي بدنه وقت الانغماس كما ينفصل وذكر في بعض طهارتي عند قوله والجنب اذا
انغمس في البيرة لطلب الدلو قبل به لانه لو غسل للاغتسال للصلوة بعد الما عند الكل وذكر في الكافي قال بعض مشايخنا
لا خلاف ان ازالة الحدث يوجب استعمال الما وانما لم يحكم محمد رحمه الله ما استعمالا في مسئلة البيرة للضرورة فانهم لو جاؤا بالدلو
دلوا لانه وان كان طاهرا عنده فليس بطهور فان اختلط بالما اوجب تغيره الآلة لا يزيد على وقع الفارة فوجب
لما عرف من مذهب محمد رحمه الله ان الجنس لا يغلب الجنس الشيء بتكثير جنسه ولا يصير مستهلكا حتى
لين امرتين يتعلق التحريم بهما عند احدهما اغلب وكذا لو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلطها بلبن بقرة اخرى
وذلك اكثر يحنث عنده وانما المستعمل من جنس الما الغير المستعمل لاتحادهما اسما وصفة وطبيعة لا يقال المستعمل ليس
طهورا فانا نقول الاتفاق في عامة الصفات يكفي لاتحاد الجنس الا ترى ان الرطب والبسر جنس واحد حتى
لا يصير احدهما مغلوبا بالآخر فان من حلف لا يأكل رطبا او بسرا فاكل مذنبا خنث عندنا خلافا لزفر رحمه الله والكان
احدهما في الحدث غالبا لان الاقل لا يصير مغلوبا بالاكثر في الجنس الواحد هكذا علل في الكافي في الايمان وقد جعل الوطب
والبسر جنسا واحدا مع الاختلاف في بعض الاوصاف والمستعمل من الما مع غيره لبسه بافضل من الرطب مع البسر
انا الحدث حجة على من يقول يكون طاهرا وطهورا واما الحجة على من يقول بطهارة دون طهورية فما اشار اليه بقوله ولان
ولانه ما كان ازيلت به النجاسة الحكمية فغير ما ازيلت به النجاسة الحقيقية ويحتج عليه ايضا بانهم اجمعوا على ان
حال الصبي والبر ما التوضي وجمع الفارة تشرب ولو كان لا يتجس لا مر بالتوضي وجمع الفارة للشرب مع عزته ولكن

عشرون

ترع عشرين في الدراية

انه اذا اختلط

بطهور وغيره

والله اعلم فالظاهر

اعلم فراذا اخاف العطش

شرب الفارة

وان كانت طاهرة بيافه البطع للتخرج والطرو ج مرفوح **قوله** عتبر ا بالمستعمل في الخفيفة ان اراد الاعتبار بالمستعمل
لان الخفيفة اعم من ان يكون الخفيفة خفيفة او غليظة فلا وجه اليه الظهور ان المستعمل في الخفيفة الخفيفة لا يصير
نجاسة غليظة وان اراد الاعتبار بالمستعمل في الخفيفة الغليظة فكذلك يتوقف على اثبات ان الحكمية نجاسة
غليظة ولذلك ممنوع وما يقال ان حكمية اغليظ من الخفيفة المغلظة لعفو القليل من الحقيقة المغلظة دون الحكمية
فغير سديد اذ الحكمية ليست بمتجزية فلا تتصور فيه القلة والكثرة بل الجواب ان الخف في النجاسة انما ثبت بالضرورة او
يتعارض الاناء او باختلاف العلماء ولو يوجد في النجاسة الحكمية **قوله** لامكان الاختلاف كما ذكره دليل على قوله وهو قوله لانه على
قوله وفي رواية يا ابا يوسف عنه لما عرف ان الاختلاف لا يؤثر في التحقيق عنده ابو حنيفة انما المؤثر عنده هو تعارض النفيين
واما الاختلاف فيؤثر فيه عنده صاحبيه وجه التحقيق على قول ابي حنيفة غير مذكور في الكتاب ووجه ذلك عند عدم
صون الثياب عنه اثر في التحقيق بالاتفاق **قوله** لان الاستعمال بانتقال نجاسة الاناء اليه اي الاستعمال الا بانتقال نجاسة
الاناء اليه اذ لا دليل على كونه مستعملا الا لاقاة بمال الصدقة والمال لا يصير نجسا الا باقامة القربة وانتقال نجاسة
الاناء اليه فكذا الماء لا يصير خبيثا الا بانتقال الاناء اليه وهي لا تنتقل الا بالعبادة اذ الطهارات نوعان من النجاسة
والوضوء يصير عبادة الامام بنية اقامة القربة له **قوله** اسقاط الفرض اي في الاستعمال وخبث الماء يعني كما ان الاخذ في
بمال الصدقة موجب خبث الماء في صورة اقامة القربة فالحاق الماء الذي ازيلت به النجاسة الحكمية بما ازيلت به النجاسة الحقيقة
يتبقى به جنبا في صورة رفع الحدث بدون ذلك انما قال من القياس فيعمل بها **قوله** فثبت اي الاستعمال وخبث
الماء بالامرين اي باقامة القربة قياسا على مال الصدقة وبازالة الحدث قياسا على الماء الذي ازيلت به النجاسة
الحقيقية **قوله** الاسقاط الفرض اي ازالة الحدث عن البعض اي بعض البدن بمجرد الملاقات مشكلا اذ الحدث ليس بمجرد
والاوضئوا او منبوتا فظاهر وكذا والا لما يرى انه لو غسل الجنب فيه لا يحل له قراءة القرآن ولو غسل المحدث يده
لا يحل مس المصحف الآن يقال انما يجوز قراءة القرآن بغسل الفم فقط ومس المصحف بغسل اليد لان شرط جواز القراءة
والمس زوال الحدث عن جميع البدن حيث اشترط له طهارة الكل قلنا له تعليل لاية الا المطهرون والرجل
لا يصير مطهرا الا بازالة الحدث عن الكل **قوله** والاضرورة فان قلت بل فيه ضرورة لتعذر صون الثياب عنه بخبره
واجب لان الماء المستعمل طاهر في ظاهر الرواية فما من قال بانه نجس فالظاهر انه ياخذ حكم الاستعمال عنه اذ
استقر في الوضع لاكماله ازيل القضو لان الخرج منفذ اجماعا **قوله** سيجيء حد الخنزير والادمي فحل قدم الخنزير لان الموضع
موضع الاهانة ومثل التقديم في الناخير كما في قوله تعالى الله ومن صوامعهم وبيع وصلوات ومساجد **قلت**
من هذه النكتة اشارة الى ان جلد الادمي لا يقبل الدباغة ولا يطهر به اذ الاهانة انما هي في عدم الطهارة في الدباغة
ولكن ذكر في الخفية ان جلد الادمي يطهر بالدباغة غير انه لا يجوز استعماله لكرمته وعن هذا قيل انه امساك
عن قوله الخنزير عن ذكر قول الرسول صلى الله عليه وسلم في تعليله بقوله عليه السلام انما ايهاب الخ يقال نجاسة
الحاء بالماء لما ثبت ان الماء المستعمل نجس عنده رحمة الله وقدم من مذهبه ان الماء المستعمل عنده طاهر
غير مطهر وما قيل ان التعليل الذي ذكره لا يمس ان ملاقاة ماء لطاهر لا يوجب التنجيه يقتضي ان يبقى الماء
وهذا التعليل يقتضي ان يخبث الماء فاثبت احدهما وهو ان يبقى طاهرا غير طهور فقيه نظر لان ملاقاة الماء لطاهر بالمحل

بانتقال نجاسة شيء آخر اليه غير المحل وهو الاناء فلا يقتضي التعليل الاول عدم النجس حتى يعارض التعليل الثاني فيعمل
بها على الوجه المذكور قوله وانما تزال بالفرق وفيه بحث فلان الفرض انما فعل المكلف لا عين الماء فما زال الاناء لا
يحتمل التعرف الطهارة الى النجاسة وما يحتمله فلا قربة فيه وهو الماء وانما فلان حتى ازالة العرف الاناء انما
جعلت في الدبغ محصنة للذنوب لطهارة سلم من لحم او الدبوغ الذنوب لا يجب تنجس شيء من الاعيان معفو عنها
الذنوب يوجب تطهيرها لا تنجيسها **قوله** وحجة على الشافعي في جلد الكلب ونحوه مما حرم اكله لما روي انه عليه
السلام مر على دار قوم فلم يجب فقيل له في ذلك فقال ان في دار فلان كلبا فقيل له وفي دار فلانة هرة فقال انها ليست
بنجسة فدل ان الكلب نجس روي انه عليه السلام نهى عن جلود السباع والركوب عليها وروي عنه عليه السلام انه
نهى عن جلود السباع ان تفترش وعنه عليه السلام لم نذكر عن جلود السباع وهذه الاحاديث تدل على انها لا تطهر
بالدباغ فخص به قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فلا يبقى حجة عليه **قوله** لانه ينتفع به حراسة واصطيادا
مشكل بالسرقين فانه ينتفع به بالانبساط والالقاء في الاراضي لكثرة الريع **قيل** بانه هذا انتفاع بالاستهلاك وهو جائز
في نجس العين كالاقتراب من الخمر **وفيه نظر** لان الانتفاع به لو كان كالاقتراب من الخمر به لكان كالاقتراب من الخمر للاراقة
كما هو دليل على جواز بيعه وقد استدل المصنف رحمه الله بذلك على جواز بيعه فالظاهر انه يقال ان القياس
ان لا يصح الانتفاع بالسرقين الا انا جوزناه بالاجماع فان المسلمين تعاملوه وانتفعوا به من غير نكير وبالجملة ان جواز
الانتفاع بالشيء دليل طهارته الا ان يقال الاجماع انما انعقد على جواز الانتفاع بالسرقين فخالفه القياس فلم يوجد في الكلب ما يدل على نجاسة العين وقد وجد ما يدل على طهارته وهو جواز الانتفاع
فكان ظاهرا بالدات **قوله** اذ الهاء في قوله فانه رخص منصرف اليه لقربه وفيه بحث والترجيح بالقرب انما يصح اذا
دار الضمير بين ان يكون للحم او للخنزير وانما تردد بينهما اذا لغير قوله لحم خنزير مرجعا له وليس كذلك بل مرجعه
جميع ما ذكر من المحرمات لان الطاهر انه خرج مخرج التعليل للاستثناء المذكور اي الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فينصرف الى الكل على ان الخنزير ان كان قريبا فاللحم المقصود بالذكر وعود الضمير
الى المقصود احق **وجوابه** ان الظاهر في الضمير المذكور عقيب متعدد رجوعه الى القريب فيكون مرجع ضمير قوله
فانه رجس هو قوله او لحم خنزير وبعد ذلك كونه للخنزير احق من كونه للحم القريب **قوله** فرجا عما ردينا على
صيغة المجهول اي خرجا عما ردينا عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود الميتة
اذا دبغت مطلقا منها ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه السلام امر ان يستمتع بجلود الميتة
اذا دبغت ومنها ما قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما شاة ماتت فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اخذتم
وانتفعتم بها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها فيدل على هذه الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلد الميتة
على جواز الميتة بجلد الادمي والخنزير على انهما خرجا بدليل ذكرناه وعلى هذا يسقط ما يقال ان خروج جلد الميتة
مشكل لانه انما لم يحتمل الدباغ لا يدخل في الوضوء لو ثبت الرواية بصفة المعروف فله ايضا وجه وذلك ان يراد
الخروج عما ثبت بالسنة قوله طهر اذ الطهارة بلا دم جواز الانتفاع غالبا فكانه قيل جاز الانتفاع به غير انه استثنى
الانتفاع بجلد الادمي لكرامته قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وبجلد الخنزير لكونه نجس العين **قوله** فلا حاجة لاشتراط

غيره كاستعمال القرظ والشب ونحوهما على ما شرط الشافعي رحمه الله زعما منه ان الترتيب والتشميس لا يكفي بالدباغ
لانه عن نزع الفضلات كالدم واللحم ونحوهما من الزهومة والفضلات لا يزول بالترتيب والتشميس الا يرى انه لو
نقع في الماء عاد الفساد ويدل عليه ما روي عن ميمونة رضي الله عنها قالت مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساء
يجرون شاة فقال لو اخذتم اهابها فقالوا انها ميتة فقال يطهرها الماء والقرظ وهو ورق شجر يدبغ والشب بالشين
المعجمة والثاء المثلثة بنت طيبة الرائحة هو يدبغ به **قوله** يطهر بالذكاة الذكاة بالذال المعجمة الذبح والزاء المعجمة
التطهير **قوله** وشعر الانسان وعظمه الطاهر **فان قلت** اذا اعاد سنه جازت الصلوة معه وان زاد على
فللدرهم وقال محمد رحمه الله لا يجوز لان ما ابين من الحي ميت فكان هذا مجرد وضع النجاسة وقال ابو يوسف
يجوز لانها اذا وضعت مكانها جعلت كانها لم تزل فاذا كان عظم الانسان طاهرا عندنا فاني يتصور الخلاف
قلت على ظاهر المذهب وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وهذا الخلاف على رواية التي جاءت ان عظم الانسان نجس كذا في الكافي
فان قلت اختلف في السن انه عظم او عرق فجاز ان يكون بنا الاختلاف على هذا فمن جعله عظما لا يمنع جواز الصلوة
ومن جعله عرقا زعما منه ان العظم لا يحدث بعد تمام الخلقة يمنع جواز الصلوة معه اذا زاد على قدر الدرهم
قلنا الظاهر ان المراد بالعرق قولهم انه عرق هو العصب لانه اشبه به كما ان العظم ظاهر في ظاهر الرواية
فكذا العصب فلا يتصور الخلاف في ظاهر الرواية ثم ما ذكر من تعليل ابي يوسف رحمه الله انها اذا وضعت مكانها
جعلت كانها لم تزل مشكل لما عرف انه لو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القالع
الارش بكماله وعللوه بان هذا مما لا يعتد اذ العرق لا يعود وعلى ما ذكر ههنا من انها اذا وضعت مكانها
اذا جعلت كانها لم تزل يقتضي ان لا يجب الارش بكماله اللهم الا ان يمنع المسئلة على قول ابي يوسف رحمه الله تعالى
ولكنها مذكورة في الكتاب من غير ذكر خلاف او يقال ان الارش يجب بمجرد القلع ثم اذا وضعت السن مكانها ونبت عليه
اللحم دار بين السقوط وعدمه لانه من حيث ان اللحم نبت عليه وصار مما ينتفع به يجب ان يسقط ومن حيث ان العرق لا يعود
فلا يفيد به وجب ان لا يسقط فلا يسقط بالشك واما المنع عن الصلوة فلا ينبت بالشك ايضا **قوله** بعرة او بعرتان
كنى به عن القلة ولم يرد به التخصيص بالبعرتين واما ما زاد عليه مفسد حتى يخالف ما يجيء من تفسير الكثير بما يستكثره
الناظر وجاز ان يكون اختيار المصنف رحمه الله عن تفسير الكثير غير ما اختاره القدوري **قوله** ووجه الاستحسان
ان ابار الفلوات الخ وههنا استحسان آخر وهو ان البعر شيء صلب فلا يخالطه الماء فاذا اكثرته فتماست فيصيب
الماء باطنها فينجسه ولم يذكره المصنف رحمه الله لان الصلابة لا تاثير لها في عدم النجاسة لان ملاقاة النجس الطاهر
ينجسه وان لم يمازجه الا يرى ان البعرة ليست باصلب من الفارة ثم اذا ماتت الفارة في نجسها وجوابه ان القياس
في الفارة اما نزح جميع الماء لنجاسة سيلها واما عدم نزح شيء منها لانها صلب لا يبقى شيء في الماء بعد اخراجها الا
انا تركنا القياس بحديث انس رضي الله عنه وسيأتيك في الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** واستحالته لا الى بين ارائحه **قلت**
كان الشافعي رحمه الله اعتبر نفس النتن ونحن نعتبر المتفاحش منه ونفس النتن موجود في جزء الحمام والفاحش منه فات فقال الشافعي
رحمه الله بنجاسة وقلنا بعد نجاسة **قوله** وقال محمد رحمه الله لا ينزح الا اذا على الماء فيخرج من ان يكون طهورا **فان قلت**
الماء المستعمل ايضا طاهر عند محمد مع انه اذا وقع في ماء قليل افسده وان كان مغلوبا على ما ذكرنا من الرواية

اجيب

اجيب بان هذا بناء على ان الجنس لا يغلب الجنس عند محمد رحمه الله ويغلب على غيره والماء المستعمل من جنس سائر المياه
على ما حققناه من قبل فلا يصير مغلوبا عنه الاختلاط اما البول او الخل فهو خلاف جنس الماء فيصير مغلوبا مستهلكا
عند غلبة الماء فلا يخرجه عن الطهورية **قوله** ولهما قوله عليه السلام استنزهوا من البول **فان قلت** لما لم يخص هذا
الحديث بحديث العرنيين **قلنا** لانه ورد في قول المواشي من الابل وغيره فالعرب كانوا يستكثرون من ابوالها فامروا بالتنزه
عنها وتخصيص الحادثة التي ورد فيها العام غير جائز على ان التاريخ هنا مجهول فيحمل على انهما وردا معا فيحملان على معارضه
دون التخصيص اذ المخصص لا بد وان يكون متأخرا لا يمكن القول بالفسخ وان تعارضا رجحنا المحرم **قوله** عرف شفاءهم
وحيا فكذا خصهم بذلك ولا يوجد مثل ذلك في زماننا حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الا ان يحل كالميتة والخمر
عند الضرورة لانه عليه السلام موتهم موتين وحيا ولا يبعد ان يكون شفاء الكافر في نجس كذا في الكافي **فان قلت**
مال الغير لا يحل عند الضرورة حتى لو صبر عنه يوجب مع انه تعين مدفعا للهلاك حينئذ وايضا للمسلم مسلم حال الاسلام
وان كان قد يرتد فارتدادهم بعد الاسلام لا يظهر انهم كانوا كافرين حال قيام التصديق فيتناول الخطاب اعني قوله
عليه السلام لم يجعل الله شفاءكم فيما حرم عليكم **قلت** كانه اراد بقوله يجعل الا ان يعامله به معاملة الحلال اعم من
ان يكون حلالا كالميتة عند المخمصة او مرخصا فيه كاكل مال الغير عند خوف الهلاك والنكتة الثانية بناء على قول
الاشعري فان المرتد الذي مات على الارتداد كافر عنده حال قيام التصديق **فان قلت** الاشعري وان كان يرى
الاعتبار للختم فهو في حال قيام التصديق يجعله في حكم المؤمنين ويجري عليه احكامهم والمؤمن مخاطب بحرمة
الاستشفاء بالمحرم فلا يصح امره بالاستشفاء به **اجيب** بان اجراء احكام المسلم باعتبار الظاهر اذ الظاهر في كل
ثابت بقاؤه ولا عبرة في الظاهر في حق من يتيقن بخلافه والنبي عليه السلام كان متيقنا بارتدادهم وحيا فصح
له اجراء احكام المرتد عليهم نعم يشكل بان النبي عم لو كان عالما بموتهم مرتدين امرهم بالاستشفاء الذي
يراد به الحيوة اذ المرتد يراد قتله لا حيوته الا انه يجاب بانه قبل ظهور الارتداد لا يجب السعي في افنائه بل يطعم
ويسقى ولا يصح انذاره فصح تداويهم ايضا فهم ليسوا باقل من الحيوانات والحيوان تداوي فهم اولى به اذ الادنى بيان
الرب ثم قوله عرف شفاءهم وحيا لا دليل عليه فكانه بيان الاحتمال اي احتمل انه عليه السلام عرف ذلك الا ان
اللفظ لا ينفاد ذلك **قوله** لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة يشكل بان النظر الى العورة حرام يقينا والشفاء
موهوم مع انه يباح للطبيب ان ينظر اليها وجوابه ان النظر اليها انما حرم لامر موهوم وهو الافضاء الى القبيح وخوف
وقوع الفتنة وهذا المفهوم في حق المريض معارض بمفهوم آخر ومن توهم الهلاك اذا لم ينظر الطبيب اليه فلم يعالج
لمرضه فلا يثبت الحرمة بالتعارض ولان الاحتراز عما يتوهم من فوات حق العبد احق مما يتوهم من فوات حق الشرع
تقديما لحق العبد عند المعارضة لحاجته وغنى الشرع بخلاف مسئلتنا فان الحرمة تثبت لامر يقيني وهو نجاسة البول
فلا يعارضه ما يتوهم وهو خوف الهلاك عند عدم الشرب فافترقا **قوله** للقصة اي قصة العرنيين وجوابه يامر
من انه عليه السلام جوز ان يكون قد عرف الوحي شفاء وضمن فيه تامر ضمن بشرب المحرم بعد بما لحق العبد لان الشفاء حق
العبد والحرمة حق الله تعالى والحقان اذا اجتمعا قدم حق العبد لحاجته وغنى الشرع كما يجب تقديم الحاجة تعريف على
محافظة وقت الصلوة اذا اجتمعا في ضيق **قوله** بحسب كبر الدلو وصغرها اي بالنظر الى كبر الدلو وصغرها يعني

ينظر اليهما فيوخذ ما بينهما وهو الوسط وغاية للكبير والصغير جميعا في ساعته اي قبل ان تفسخ او تفسخ قوله والعشرون
بطرق الاجاب فحديث انس والثلثون بطريق الاستيجاب لحديث ابن عباس انه قال في فارة تموت في البئر تنزح منها ثلثون دلوا
فحملنا اثر انس على الوجوب واثر ابن عباس على الاستيجاب توفيقا او نقول روي في حديث تنزح عشرون او ثلثون وذلك بعيد التخيير والتخيير
في الواجب بين القليل والكثير لغو فيحمل قوله على الاستيجاب **قوله** تنزح منها ما بين اربعين دلوا الى ستين دلوا هذا الوجوب العبا بعيد وجوب الكثير
من اربعين واقل من ستين كما في قول الرجل شتي ما بين ستين الى سبعين وحرر ادبين ما وجوبا واستحبابا وقد راجعت النقول فوجدته مطابقة
هذه العبارة على ما ينطلق به فما قاموا الذي يصلح به بلح الفواكه كذا في الحميدي **قلت** قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان مثل هذا الكلام يراد به الكثرة في العرف
يقال اخذ فلان الي فدرهم الي عشرة ويراد به احد العشرة ويقال كل ما بلغ الي الحلواء ويراد تقريبهم الادنى وعلى هذا قال انطاكي وما
بين واحدة الى ثلث فطلق ثلثا عندها فاذا ان يراد بترجح ثلثين بالعبارة الاولى وترجح ستين بلسانه وكذا ما في الكتاب
محمول على بيان الاستحباب وذلك ان هذا الكلام لفظ محمد رحمه الله وهو يقول بانه يراد بمثل هذا الكلام الكثرة عرفا
قوله الا ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلث **قلت** قدر مدة الانتفاخ هنا بثلثة ايام وقال في المبيت الذي
دفن بلا صلوة ان يصلي عليه قبل ان ينتفخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الذي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان فلم
يقدر الانتفاخ هنا بالثلث بل فوض الى راي من ابتلي به والله اعلم بما هو الصواب **قوله** لان ما دون ذلك ساعات
لا يمكن ضبطها اي تعيينها لما فيه من الترجيح بلا مرجح واما اليوم والليلة فلساعاتها حكم ساعة واحدة وظيفة الصلوة
اذ الوظيفة لا تتكرر الا بمضي يوم وليلة **قوله** فيقدر بالثلث في الليالي **قلت** الباقي احتراز عن الياس لانه عبادة عن
اليابس القديم الذي تقادم عنده والقديم لا يتحقق الا بمضي مدة مديدة فيقدر بالثلث فلا يرد ما قيل ان بين النجاسة
خاصا في اقل من يوم وليلة فكيف يستدل به على ان مدة اصابتها ثلثة ايام قوله في الطرى لغة في الحديد **قوله** معتبر بسورة
وهذا جواب القياس ولكنها قد تغيرت فان استحسانا كعرق الحمار فانه طاهر وسوره مشكوك والقياس ان يكون عرقه
كسوره غير انه حكم بطهارة عرقه لان النبي عليه السلام ركبه مغزوديا والحرج الحق والنقل نقل النبوة
فلا وان بعرق الحمار والله اعلم **فصل في ازالته بما يزيله** وعرق كل شيء شرع في بيان الفرق المشار اليه بقوله وغيرها
اخذ للبيان من الترتيب **قوله** ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلث فما يصيبه سوره وهو دونه اولى **وفيه نظر**
لان بول الكلب ودمه وسائر ما هو منه لا يطهر الا بالغسل سبعا عند الشافعي **واجيب** عنه في الحميدي بان قياس
المختلف على المختلف جائز بعد اثبات حكم الاصل بدليله ونحن بينا هذا الحكم في الاصل وبيانه ان ما يصيبه
الكلب لا يكون اقوى مما يصيبه بول الحمار وجميع الادمي في الادمي في النجاسة وذلك يطهر بالثلث فكذا ما يصيبه
بوله واذا طهر البول بالثلث يطهر السور ايضا هذا لفظه **قلت** سلمنا ان قياس المختلف على المختلف جائز لكن اذا كان
الحكم في الاصل المختلف ثابتا بالنص اما اذا كان ثابتا بالقياس لا يصح تعديته لانه ان اتحد الفرع الثاني والاول
في العلة فذكر الواسطة ضايع والا فالقياس غير صحيح والحكم سنا في بوله يثبت بالقياس على بول الحمار وروث جميع الادمي فلا
جعله اصلا وايضا قياس بوله على بول الحمار غير سديد والحكم في بول الحمار عند الشافعي معارض ما هو الحكم في سور الكلب
على ما صرح به في الحلوى وشرحه فلا وجه لاعتبار بول الكلب ببوله بعد ان
يكون الكل على الخلاف نعم ذكر في التحفة في باب سجود التلاوة ان من عادة محمد رحمه الله الاستناد بالخلاف

لنقل الكلام الى ما هو اوضح منه ثم الظاهر ان يقال ان طهارة الاناء عن بول الكلب بالغسل ثلثا قضية ضرورية معلومة
الغسل لان الاناء طاهر بالذات انما صار نجسا مجاورة النجاسة والغسل ثلث مرات يستاصل مجاورة وبزوال النجاسة عنه باحوط
وجه واكد طريق فيحكم بطهارة محل ببداهة العقل وما هو معلوم لبداهة والضرورة فانكاره سبيطه فهذا في الحقيقة
تمسك بالقضية الضرورية لا بالقياس كانه قيل ولنا ان طهارة الاناء بعد زوال النجاسة عنه بالكلية ثابتة بالضرورة
والبداهة والغسل ثلث مرات موجب زوالها بالكلية تاكد طريق فكان كافيا في حصول طهارة الاناء بالضرورة وانكار ما هو
من الضروريات سيبطه يجب الامتناع عنها والله اعلم **قوله** والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء اي على الشرع لان مداره
على ابي هريرة رحمه الله فقد ثبت انه عرف فسخه وقيل معناه على ابتداء الاسلام ولهذا شرع التغفير بالاتفاق واعترف
بان الامر بالسبع وصل اليه من ابي هريرة وانه اسلم عام خيبر سنة سبع من الهجرة فيكون متاخرا لاسلام عن بداءة البعثة بعشرين
سنة واقل ما يتصور البداءة ان يكون فوق النصف الاخير وبان التغفير واجب عند الشافعي رحمه الله لانه يجري الغسل سبع مرات
لا بد ذلك والجواب اما عن الاول فبالتزام ان يحمل الرواية لا يشترط ان يكون في حال الاسلام كما لا يشترط ان يكون في حالة
البلوغ فجاز ان يكون التحمل من ابي هريرة قبل الاسلام وايضا يمكن ان يكون ابو هريرة قد سمعه من ثقة وارسله قال البراني عاب
ما لم نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه وكنا لا نكذب وابو هريرة رضي الله عنه لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عايشة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس ولما روى ابن عباس رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربا في النسيئة فورض في ذلك قال سمعته من اسامة بن زيد واما عن الثاني فجاء
قد جاء في بعض الروايات وعفروا الثامنة بالتراب وهو يطهر ويدل على اشتراط التغفير في مرة الثامنة والغسل سبع مرات
والتغفير على هذا الوجه غير واجب بالاتفاق قال الشافعي رحمه الله يرى التغفير واجبا بمعنى ان يغسل في احدى المرات
السبع بالماء مع التراب لانه هو الظاهر موجب النص وجوب التغفير في مرة الثامنة سوى الغسل سبع مرات فجاز دعوى
النسخ كما هو ظاهر موجب النص على هذه الرواية وهذا غاية التصحيح لدعوى نسخ التغفير بالاتفاق **قوله** خلافا للشافعي
لانه سور حيوان يطهر جلده بالدباغ والزكوة فكان طاهرا وهذا لان الجلد ما طهر علم ان غير الحيوان طاهر لانه
من عينه وما ثبت طهارة العين والفرع لانه متولد من كذا في الحميدي وقد ذكر الشارح في باب الماء ان كل ما لا
لحم له لا يطهر جلده بالدباغة عند الشافعي رحمه الله وسيأتيك في فصل ما يحل اكله ان ذبح ما لا يوكل لا يوثر في طهارة
اللحم والجلد عند الشافعي رحمه الله فكان فيه روايتين عنه **قوله** لان لحمها نجس ومن شانه التغليظ لان يحمل ذلك على ما قبل
تحريم البيع **ونحن** اما اولا فلانه تعليل بمقابلة النص حيث قال جابر سبل النبي صلى الله عليه وسلم التوضا بما
افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها واما ثانيا فلما سيأتيك في فصل ما يحل اكله وما لا يحل من التصريح بان
النجس فيما لا يوكل حي الدماء السائلة والوطوبات النجسة دون ذات اللحم والجلد حتى تطهر بالذكوة الا ان بعال اصحابنا
اختلفوا فمنهم من قال بنجاسة لحم السباع ونجاسة سور حال النجاسة اللحم المتولد منه ومنهم من قال بطهارة لحمها ونجاسة
سور حال النجاسة السباع اغذيتها فانه يتولد من الاغذية وهذا اولى لقلة الغذاء وبكثرتها فكان المصنف رحمه الله اختار هذا القول
وعلى القول الثاني **قوله** قيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا غير مشكوك الطهارة لو كان طهورا مما يغلب اللعاب عليه والكلام
اما الملاقية فلان الماء لا يكون طاهرا غير مشكوك الا ان يكون اللعاب مختلط به طاهرا غير مشكوك لاستحالة ان لا يكون

مع الشك في الشيء المختلط هو به اذ الماء يتصف بصفة المختلط به ومتى كان اللعاب طاهرا غير مشكوك لا يخرج الماء
عن الطهورية الا بعد ان يغلب اللعاب عليه كما هو الحكم فيما اذا اختلط بالماء شيء طاهر **قوله** وقيل الشك في طهوريته
فان قلت كيف يتصور النزاع في الشك في طهارة الماء مع اختلاطه باللعاب المشكوك بضرورة تعارض الادلة اليس الشك
فيها من ضرورات الشك في اللعاب المختلط هو به اذ فيه الماء يتصف بصفة المختلط هو به **قلنا** لعل النزاع لفظي راجع الى انه
هل يقال له انه مشكوك الطهارة فقيل نعم اذ الشك فيه من ضرورات الشك في اللعاب وقيل لا نظرا الى ان الشك
الثابت في الطهارة لا يظهر اثره في شيء من الاحكام فانه لا يجب عليه غسل رأسه اذا وجد ماء مطلقا وكذا لا يجب
غسل الثوب الذي اصابه واعتبر السور بامثاله من اللبن فانهما طاهران لا يطلق عليهما اسم المشكوك من حيث انه
لا يظهر حكم الشك في طهارتهما في شيء وان كان الشك فيهما ايضا من ضرورات تعارض الادلة نعم يظهر اثر الشك في اللبن
والعرق في اخراج الماء عن الطهورية اذا وقعا فيه فكذا في اللعاب لما يظهر في حكم الشك فيه الا في اخراج الماء عن الطهورية
وجب ان لا يقال للسور انه مشكوك طهارته لئلا يظن به ان الشك مؤثر في طهارته بل يقال مشكوك الطهورية بمعنى ان
اثر الشك ظهر في الطهورية فبالتحقيق لا نزاع فمن قال الشك في الطهارة كانه اراد جانب الحقيقة والامر كما زعم ومن
قال الشك في الطهورية دون الطهارة كانه اعتبر جانب الحكم اي لا اثر للشك في الطهارة في شيء من الاحكام انما اثره
في زوال الطهورية والامر كما زعم والله اعلم **قوله** لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل رأسه ولو كان طهارة الماء مشكوكا لوجب
غسل رأسه الذي مسحه بسور الحمار احتياطا اذ الشك يوجب الغسل وان كان التوهم لا يوجبه بل يقتضي الاستحباب والشك
عبارة عن استواء جانبي الطهارة والنجاسة والتوهم عبارة عن رجحان جانب الطهارة ومن حق هو جانب النجاسة
قوله وسبب الشك تعارض الادلة فانه عليه السلام امر باكفاء القدور يوم خيبر وقال انه رجس وقال عليه السلام
لغالب ابن الجرجين قال لم يبق من مالي الا حميران كل من سمين مالك وهذا يدل على الاباحة **فان قلت** خبر الاباحة
لا يساوي خبر الخبر منه في القوة فان خبر الحرمة يقتضي النجاسة بعادته وخبر الاباحة يوجبها باشارته وخبر الحرمة
لا يحتمل التأويل وخبر الاباحة يحتمل لجواز ان يكون المعنى من سمن سمين مالك وايضا تعارض الخبرين لا يقتضي الاشكال
بل مقتضاه تغليب المحرم وايضا لو اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته بقي طهورا ولا يصير مشكوكا فعلم ان التعارض لا يوجب
الشك **اجيب** عن الاول بان دليل الحرمة انما يقتضي بعبارته نجاسة اللحم دون اللعاب والكلام في نجاسة اللعاب وانها
تثبت بالاشارة ضرورة تنجس اللحم وكان دليل الاباحة في اقتضاء تنجس اللعاب بالضرورة وتأويل قوله من سمين مالك بما ذكر
يبطل العمل بكلمة من لانها لابتداء الغاية ولا يصح مبدأ للاكل الا اللحم السمين اما ثمنه فلا يصلح مبدأ الا مجازا والحمل
على الحقيقة احق ولان تعيين السمين يأبى هذا التأويل لان السمين انما يفترق عن المهزول في حكم الاكل من عينه اذ المعتاد
هو اكل السمين دون المهزول اما البيع ثم الاكل من الثمن فلا يختص بالسمين عادة سلمنا انه يحتمل هذا التأويل فخبر النجاسة
ايضا لا يوجب تنجس اللعاب يقينا لان فيه نوع ضرورة من حيث انه يربط بالدور والابنية فجاز ان يكون لحمه نجسا ولعابه
طاهرا فاستوى الخبر في حق اللعاب وعن الثاني بانا قد عللنا الحرمة في حق اللحم واما في حق السور فانما لا يغلب الحرمة والنجاسة
لان ترجيح المحرم للاحتياط في السور في عدم الترجيح حتى يضم اليه التيمم فيخرج عن العهدة بيقين **فان قلت** الاحتياط في حق
الوضوء ان كان في عدم الترجيح فالاحتياط في حق الشرب ونحوه في الترجيح فلم اعتبر في جانب الوضوء دون الشرب **قلنا** الطهارة
في الصلاة

لازم اما في الشرب فغير لازم فاعتبروا جانب اداء الصلوة في تقدير الاصول **فان قلت** في الجمع بين الوضوء والتيمم
احتمال تنجس الاعضاء **قلت** لاحتمال اذ السور طاهر انما الشك في الطهورية ولو سلم نفي الاكتفاء بالتيمم احتمال اداء
الصلوة مع الحدث وفي الجميع احتمال ادائها مع الخبث والصلوة مع الخبث جائز عند الضرورة ومع الحدث لا يجوز في
الصحيح من المذاهب وعن الثالث انما حكمنا بطهارة الماء في صورة اخبار العدلين باعتبار ان خبر الطهارة راجح
لتأيده بالاصل اذ الماء في الاصل طاهر وباعتبار ان الخبرين لما تعارضا تساقطا فعملنا بالاصل وهو الطهارة
وفي سور الحمار لا يمكننا العمل بالاصل وان كان اصل الماء هو الطهارة لانه الاصل في اللعاب المختلط هوية الماء
حتى يعمل به وقد تعارضا فيه الخبران موقع الشك فيما اختلط هويته **فان قلت** الاصل في اللعاب هو النجاسة لتولده من اللحم
النجس **قلنا** اعتباره باصله غير ممكن لما فيه من نوع ضرورة ولا ضرورة في اللحم اصلا فبقي مشكوكا **قوله** او اختلاف الصحابة
فقد روي عن عبد الله بن عمر انه كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انه
قال لا بأس بالتوضي به ولم يترجح احد القولين على الاخر فاوجب ذلك اشكالا فيه **وفيه نظر** لان اختلاف الصحابة لا يورث
الشك بل ينبغي له ان يعمل بايهما شاء قال النبي صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وصار
اختلافهم كتعارض القياس فان تعارضهما لا يوجب الشك بل يجب ان يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة القلب عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لا يشترط شهادة القلب لان كلا منهما حجة بخلاف النص المتعارضين لان احدهما منسوخ والمنسوخ
ليس بحجة فلو عمل بايهما شاء كان فيه الاحتمال العمل بلا دليل فيوجب الشك البتة وكل من تولى الصحابة ايضا حجة كالقياس
وجوابه ان كلا من الصحابة انما يكون حجة كالقياس اذا كان كل منهما معقولا وهنا كل من القولين مما لا يدرك القياس
نص بذلك الامام فخر الاسلام اذ لا يمكن قياسه على المرة لان الضرورة فيه مقاعدة عن الضرورة في البرد لانها تدخل
المضايق بخلاف الحمار ولا على الكلب لان في الحمار نوع ضرورة لانه يربط في الدور والافنية والكلب يصان عنه الدور
تجتنب عنه وكذا لا يمكن قياسه على اللبن لعدم الضرورة في اللبن وفي اللعاب نوع ضرورة فلا يلزم من نجاسة اللبن
نجاسة اللعاب ولا على العرق لان الضرورة في العرق ابلغ منها في اللعاب لانهم يركبون على الحمار معروريا وكان
القولان غير معقولين كان في حكم النسيئة والنسيان اذا تعارضا لا يعمل بايهما شاء لان احدهما منسوخ ومتعذر لانه
الاحتياط المحرم والاحتياط هنا في عدم هنا في عدم الترجيح واثبات الشك **قوله** عن ابي حنيفة رحمه الله نجس ترجيحا
للحرمة والنجاسة **فان قلت** لا يترجح النجاسة فيما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته فكيف يترجح هنا **اجيب**
بان النجاسة انما يترجح عند تساوي الدليلين اما اذا ترجح دليل الطهارة فالعمل بالراجح واجب وفي مسئلة العدلين
قد يرجح خبر الطهارة بالاصل فيجب العمل به وفي مسئلتنا لا رجحان لاحد الدليلين بشيء من اسباب الترجيح فعملنا بخبر النجاسة
احتياطا **قوله** والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته **قلت** ان كان البغل من الفرس والاتان طاهر واما اذا كان من الحمار والرمكة
فمشكل اذا كان الولد يتبع الام في كثير من المسائل حتى لو نزى الذئب على الشاة يضحي بالولد والمتولد من ظبي ونعجة كالضأن
في وجوب الزكوة عند كمال النصاب وجواز التضحية اعتبارا بالام فيجب ان يكون سوره كسور الفرس ايضا اعتبارا بامه
كما اعتبر بالام في المسائل المذكورة وجوابه ان الولد جزء للاب والام جميعا غير انه ينفصل منه وهو ما ومنها وهو
حيوان فاعتبر جانبها فيما يتعلق بخصوص الحيوانية كالرق والحرية وضرورته حلالا بالذبح وصحة التضحية بها ووجوب الزكوة

فيه على اعتبار عدد لخصوص كبلوغه ثلثين او اربعين واما فيما يعم الحيوانات وغيرها كالطهارة والنجاسة فلا يمكن
فيه الحاقه باحدهما بعينه فيؤخذ فيه بالاحتياط كالمولود بين الحمار والرمكة اذ الاحتياط في اثبات الشك في سؤره
قلت فيجب بان يكون سؤر المولود بين الذئب والشاة نجسا احتياطا اجيب بانه لما وجب اعتباره بالام فيما يتعلق
بخصوص الحيوانية وجب القول بحل المولود بينهما وصحة التضحية بها ومن ضرورة حله بالزكوة طهارة سؤره الامتناع
ان يكون سؤره نجسا بلا احتياط النجاسة مع كون لحمه ماكولا فتعذر القول بالاحتياط به السؤر لوجوب الحاقه
بالام في الحل المستلزم لطهارة السؤر بخلاف المولود بين الحمار والرمكة لان جانب الام لا يوجب حله بالزكوة حتى
يجب القول بطهارة السؤر بالضرورة لان لحم الفرس مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله كراهة التحريم فبقي التعارض في سؤره
والاحتياط في اثبات الشك قلت كما ان الحل بالزكوة من خواص الحيوان كذلك حرمة الاكل بالاحترام لا للنجاسة
من خواص الحيوان فيجب ان يلحق البغل المولود بين الحمار والرمكة في حق اثبات الحرمة لاجل الكرامة والحرمة الثابتة
لاجلها مستلزم الطهارة ولو سلم ان لحم الرمكة يحل بالذبح كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد او مكروه كراهية التنزيه
كما هو احد الروايتين عند ابي حنيفة الله كالقياس فيما يولد بين الحمار والرمكة ان يحل اكله بالزكوة ويكون لا جبرا
كالمولود بين الذئب والشاة ولكنا استحسانا على كون البغل في حكم الحمار دون الفرس اجيب بان الحاقه بالرمكة
في حكم التحريم لاجل التكريم متعذر لانتفاء جهة الكرامة فيه وهو كونه آلة الجهاد اذ البغل لا يصلح للجهاد حتى ان صاحب
البغل كالراجل يسهم واحدا والجزء يخالف الكل عند الاختلاف فيما هو مناط الحكم كالمسك يخالف سائر اجزاء الدم
قوله فيفسد الجمع دون الترتيب وصورته ان يتوضأ ويتيمم ثم يصلي او يتوضأ فيصلي ثم يتيمم فيصلي ثانيا او بالعكس
لكن الجمع ثم الصلوة اولى احترازا عن شبهة اداء الصلوة مع الحدث قوله لانها اقوى او هي منسوخ بها قلت كيف
يصح دعوى النسخ من الشافعي رحمه الله وهو لا يقول بجواز نسخ السنة بالكتاب قلت له في النسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر
من مذهبه انه لا يجوز والآخر انه يجوز وهو اولى بالحق كذا ذكر السمعاني من اصحاب الشافعي رحمه الله في القواطع
او يقال قوله لانها اقوى راجع الى مذهب الشافعي وقوله منسوخ بها راجع الى مذهب ابي يوسف رحمه الله قوله
وليلة الجن كانت غير واحدة قلت سلمنا ولكن ما توضأ به النبي عليه السلام من نبيذ التمر من ليلة الجن لم يثبت
الا بمكة فقد روى ابو رافع عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات يوم وقال ليقم معي من لم يكن
في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود رضي الله عنه فحمله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفسه فقال ابن مسعود
رضي الله عنه لما خرجنا من مكة خط رسول الله صلى الله عليه وسلم حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فذهب يدعو الجن
بعد طلوع الفجر وقال لي هل معك ماء فقلت لا الا نبيذ التمر فقال تمرة طيبة وماء طهور فاخذ وتوضأ به وصلى الفجر
فعلم ان التوضي بنبيذ التمر كان بمكة ولم يثبت انه كان في غيره فيصح دعوى النسخ الا ان يقال روى وائل قال سمعت
ابن مسعود يقول كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال لي في بعض الليل معك ماء فقلت لا الا اداوة
فيها نبيذ التمر فقال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور واخذ فتوضأ به فقد ذكر انه عليه السلام قال له
هذا القول في بعض الليل وذكر في رواية رافع انه قال له ذلك بعد ما طلع الفجر قال ظاهر ان هذه الليلة كانت غير الاولى
فيتعدد الليالي التي توضأ فيه بنبيذ التمر فلا يصلح دعوى النسخ ولكن اول الفجر قبل الاسفار كثيرا ما يسمى ليلا

لما فيه نوع ظلمة فلا يكون دليل اختلاف الليالي قوله وبمثله يزداد على الكتاب فيكون التقدير بحكم الزيادة فان لم يجدوا
ماء ولا نبيذ تمر تيمموا قلت فالنبيذ اذن مثل الماء المطلق فيم يثبت الترتيب بينه وبين الماء المطلق قلت كانهم
اخذوا الترتيب بما روى ابو سعيد عن حماد بن سلمة عن زيد عن علي بن رافع عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال له ليلة الجن امعك ماء فقال لا فقال امعك نبيذ التمر قال نعم فتوضأ به فالسؤال عن الماء ثم عن نبيذ التمر يشعر بالترتيب
او نقول طهورية النبيذ يثبت بقول النبي عليه السلام على خلاف القياس وقد توضأ به عليه السلام عند عدم الماء فيقتصر
على مورده قوله جريا على قضية القياس قلت العلة هنا منصوصة حيث قال النبي عليه السلام تمرة طيبة
وماء طهور فهذا اشارة الى ان مخالطة الطيب بالماء الطهور لا يخرجه عن الطهورية وان لم يبق ماء مطلقا ولا خفاء
ان سائر الانبذة يشارك نبيذ التمر في هذا المعنى فينبغي ان يقاس عليه اذ القياس بالعلة المنصوصة كالنص المعلل بها
ان ظنيا فظني وان قطعيا فقطعي اجيب بان هذا ليس بصريح بالعلة فانه عليه السلام لم يذكر لفظا يدل على التعليل وضعا
وانما هو من قبيل الايماء لانه حمل على التعليل دفعا للاستبعاد والعلة لا تعرف بالايماء بطريق القطع بل بالظن فيكون
القياس به ايضا ظنيا فلا يصلح لتقييد المطلق القطعي ومنصوصية العلة لا يوجب قطعية القياس مطلقا سلمنا جميع ذلك
لكن ما اشار قوله السلام تمرة طيبة وماء طهور من ان اختلاط الماء بالطيب لا يخرجه عن الطهورية متروك
الظاهر لاجماعنا على ان الظاهر المختلط بالماء اذا غلب عليه يخرجه عن الطهورية فلا يصح ان يزداد بهذه الاشارة
المتروك ظاهرها على كتاب الله تعالى واما التوضي بنبيذ التمر فقد ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بهذه الاشارة وفعله
مشهور يصح الزيادة به على الكتابة والله اعلم باب التيمم قوله وخارج المصر بالرفع عطف على قوله مسافر وبالنصب
على محل وهو مسافر قلت خارج الدار لا ينتصب بتقدير الحرف فلا يقال زيد خارج الدار بل من خارجه فلا يجوز النصب
عطفا على محل الجملة لان التقدير حينئذ من لم يجد الماء خارج المصر وايضا عطف المقر على الجملة غير جائز اجيب
بان سيبويه جوز زيد خارج الدار على ان الممنوع هو النصب على الظرفية واما على الحالية فلا هنا حال اي
حال كونه خارجا من المصر وعطف المقر على الجملة جائز اذا كان لها محل من الاعراب ثم قوله وهو مسافر خارج المصر تصريح
بجواز التيمم لمن خرج من المصر غير مسافر ولا كما زعم البعض انه لا يجوز لمن خرج من المصر الا اذا قصد سفرا صحيحا واشارة
الى انه لا يجوز التيمم لعدم الماء في المصر لانه نادر وفيه نص عليه في المبسوط وذكر في الاسرار اذا عدم الماء في المصر تيمم
لتحقق العجز حقيقة والنادر اذا كانت متناول النص يجب اعتباره لان عدم اعتباره بنوع من الرأي ولا معتبر من الرأي بمقابلته
الا انهم بنوا على عادة الامصار واعرضوا عن الشذوذ فكان التقييد بقوله او خارج المصر اتفاقيا ثم ما ذكرنا من اشتراط
السفر الصحيح في رواية وعدمه في اخرى بناء على التأويل في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا احدهما ان او في او جاء بمعنى الواو والتقدير والله اعلم وان كنتم
مرضى او على سفر وقد كنتم محدثين او على جنابة فتيمموا اذ الحدث والجنابة شرط لوجوب التيمم على المريض او المسافر العادم
الماء فلا يكون بينهما مقابلة حتى يصح عطفه بان المقتضية للتقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلا بد من جعله بمعنى
الواو وصرفه الى الشرطين جميعا وعلى هذا يجب ان يكون المرض والسفر شرطا للتيمم ولا يجوز بغيرهما وقد قيل به
وثانيهما ان يجعل قوله وجاء الخ تعميما بعد تخصيص كانه قيل ان كنتم مرضى او على سفر او كنتم محدثين او على جنابة سواء

كنتم مرضى ومسافرين اوم تكونوا كذلك فتيمموا فيجوز التيمم لكل من لم يقدر على استعمال الماء وان لم يكن مريضا او مسافرا وقد قيد به قوله وبين المراد بوضع الماء كبي بالمصر عن موضع الماء لان المصر معدن الماء يوجد فيه غالبا قوله والميل هو الصحيح وعن محمد رحمه الله انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز التيمم اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ يذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز التيمم وهذا حسن جدا كذا في الذخيرة قوله انه بلحقه الحرج بدخول المصر اي موضع الماء فان قلت قد ترجح فيما دون الميل ايضا بان كان الماء بحيث لو ذهب اليه يذهب القافلة قلت ذاك اذا كان يضره ويخاف في الانقطاع عن القافلة سبعا او عدوا وان كان الماء قريبا كما لو كان على الماء عدو او سبع وان كان لا يضره الانقطاع عنهم لا يضره بان لا يكون له في الوحدة خوف نفسه وماله فوجود القافلة حينئذ كعدمهم فالتقدير في الميل انما هو في حالة السعة وعدم الخوف في الوحدة قوله لانا انما شرطنا ان من قبله فاقلت وربما لا يكون مفرطا لمن وجد الماء بغلوة ولم يبق من الوقت ما امكنه الصلوة بالوضوء منه وقد يكون مفرطا او جاز له التيمم كمن خاف فوات العيد والجنازة وايضا لا خطاب قبل نصف الوقت ولا تفريط اجيب بانه تعليل حدسي واما اذا لم يكن مفرطا فعدم الجواز بما اشار اليه المصنف فيما سيأتي من الدليل العام بقوله وكذلك اذا خاف فوات الوقت اذا توضأ لم يتيمم ويصلي ما فاته لان الفوات الى خلف كلا فوات فلم يكن متضررا خوفا لفوات في العيد والجنازة قد يكون لامر سوى التقصير كحضور الجنازة بغتة وكون يوم العيد يوم زحمة واستبداء الامام باقامتها فانجبانه التيمم دفعا للضرورة عنه اما لو قيد به فلا سبب فيه سوى التقصير وبان الخطاب بالصلوة ان كان عند التضيق فهو مخاطب بالطهارة بحيث يتمكن من الشروع في الصلوة عند التضيق فبتأخره الى ان تجز عن الصلوة معها فقد قصر فلا يعذر ثم التحقيق ان يقال ان التيمم مشروع عند عدم القدرة على استعمال الماء وخوف الفوت لا بعدم القدرة عليه اذ الاستطاعة على استعماله انما تتعدم بعدم الماء او بتوجه في استعماله ولا شيء مما ذكر عند خوف الفوت لا يقال بل يتوجه فانه لو لم يتيمم اثم بترك الاداء لانا انما نأثم اذا كان التأخير بتقصيره منه بان اخر الاداء مع وجود الماء الى ان يتضيق الوقت فكان التوجه والحرج اللاحق بتقصيره غير معتبرة حتى انه يخاطب بالصلوة المتكثرة والصيامات المتعددة التي فوتها بتقصيره مع انه متوجه في اداءه بل هو غير قادر عليه في النفس الاخير واما اذا لم يكن مقصرا بان علم الماء وليس في الوقت سعة بحيث يتوضأ ثم يصلي فانه لا يأثم في هذه الصورة بترك الاداء وبالجملة ان خوف الفوت لا يعدم القدرة الا من حيث توجه يلحق الاثم به بترك الاداء ولكن هذا خروج منه قوله بتقصيره وذلك غير معتبر لما ذكرنا فهذا هو معنى قوله لانا انما شرطنا جاء من قبله فتامل قوله واعتبر الشافعي رحمه الله خوف التلف قلت قد ذكر في التحاوي وشرحه ان من يخاف بطلوع بزة العلة او بزيادتها جاز له التيمم وعلل به لانه يوجب شراء الماء باكثر من ثمن المثل لما فيه من الضرر ومعلوم ان الضرر مسكن وهذا تصريح بان خوف التلف ليس بشرط عند الشافعي رحمه الله نعم ان الشافعي رحمه الله يعتبر مرضا يخاف معه محذورا في العافية اما لو تأمل في الحال ولا يخاف محذورا في العافية فلا يجوز له التيمم عنده لانه ليس بضرر شديد فكانه لا يعتبر نفس الضرر بل يعتبر الضرر الشديد قوله وهو موجود بظاهر النص قلت هذا مطلق لا يمكن اجراؤه على اطلاقه فان المرض الذي لا

يضره الماء لا يبيح التيمم اجماعا فيحمل على اخص الخصوص وهو المرضي الذي يخاف منه تلف النفس والعضو مراد بالاجماع فسقط اعتبار غيره قلنا هو مطلق وقد قام الدليل وهو الاجماع عن تخصيص المرضي الذي لا يضره الماء فيبقى ما وراءه تحت النص لعدم الدليل على تخصيصه الذي صار الفرق بين العام الذي لا يمكن اجراؤه على العموم وبين العام الذي خص عنه البعض بالدليل قد ذكرنا قبل او نقول قوله تعالى فلم تجدوا ماء اي لم تقدروا على استعماله قيل في الشروط كلها يستعمل فيكون التقدير وان كنتم مرضى فلم تقدروا على استعماله وهذا جرى على ظاهره لان المرض الذي لا يقدر معه على الماء يبيح التيمم مطلقا وعدم القدرة كما يثبت بخوف التلف يثبت بخوف الازدياد ايضا فلا معنى لاشتراط خوف التلف قوله ولفعله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لهما وعلى عطاء ومكحول والاوزاعي واحمد واسحاق وابي ثور والمنذر وعامة اصحاب الحديث فان الواجب عندهم ضربة واحدة للوجه واليدين والكفين وعلى الشافعي في قوله القديم بانه الى الوسط وعلى الزهري بانه الى المنكبين وعلى مالك بانه الى نصف الذراع قوله ولا بد من اعتباره وما قالا من ان ترابه نادر قلنا النادر اذا كان متناولا النص وجب اعتباره لان عدم اعتباره يسقط سنية المرور على ما مر الرأي ولا معتبر به مع وجود النص والنص يقتضي ان يصح التيمم بكل ما هو عادم الماء في المصر كان او في غيره يديه بعد ما ينتثر الماء وفي عمارة عليه ضرب يكفيه الارض ونفخ فيها ثم مسح وجهه وكفيه وفي رواية قال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك وقال الواجب هو المسح بكل موضوع على الارض لان الاستعمال التراب لان استعماله مثله قوله كيلا يصير مثله قلت فيه اشارة قوله والحدث والجنابة فيه سواء في النووي اجمع العلماء على جواز التيمم من الحدث وكذلك اجمع اهل هذه الاعصار ومن قبلهم على جواز به للجنب والحائض والنفساء ولم يخالف فيه احد من السلف والخلف الا ما جاء عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما رجعا عنه وقد جاءت بجوازه للجنب الاحاديث الصحيحة المشهورة قوله بكل ما كان من جنس الارض قبل سوما لا يحترق ولا يصير رمادا بالنار ولا يلين ولا ينطبع قلت ذكر في المحيط انه التيمم بالرماد لا يجوز مع ان الرماد لا يحترق ولا يصير رمادا ثانيا وكذا لا يلين ولا ينطبع الا ان يقال الرماد لا يحترق لانه شيء قد قبل الاحتراق وان لم يتقابل له بعد ما قبله بالفعل مرة والمراد بقوله ما لا يحترق ما لا يقبل الاحتراق لا بالفعل ولا بالصلاحية فيخرج الرماد لانه قبل الاحتراق بالفعل وكذا يخرج نحو الحنطة اليه يقبل الاحتراق بالصلاحية وهذا عنوية اذا قابل للاحتراق بالفعل وبالصلاحية اما الحشب دون الرماد فالجواب ان الرماد وان لم يقبل الاحتراق بذاته فهو قد قبله باصله والمراد بجنس الارض ما لا يقبل الاحتراق لا ذاتا ولا اصلا فلا يدخل فيه الرماد لانه قبل الاحتراق باصله وهو الحشب ثم بالغ فاته يحترق حتى يصير نورة الا ان يقال المراد بقوله لا يحترق لانه لا يصير رمادا فالمجمل لا يصير رمادا بالنورة والنورة غير الرماد لغة او هذا ايضا ضعيف لان النورة فرع من الرماد معنى باسم خاص او يقال المراد بما لا يحترق ما لا يقبل به النار ولا يصير وقودا والنار لا تتقد بالمجمل وانه كان المجمل يحترق بالنار ثم يتقد بغيرها قوله قال ابن عباس رضي الله عنه قلت تأويل الصحابي ليس بحجة بالاجماع انما الخلاف في مذهبه قلت لم يذكر قوله احتجاجا بل تأييدا كانه قال المراد بالطيب هنا المنبت لانه احتمال الظاهر والمنبت غير المنبت متيقن لانه مراد بكل حال اما المراد المنبت قطاهر وكذا المراد الظاهر لانه يتناول المنبت وغيره فكان المنبت متيقنا فيؤخذ به ويترك المحتمل كيف وقد روي

عن ابن عباس رضي الله عنه انه اراد بالطاهر الطيب ولم يقل عنه لقلنا به لكونه متيقنا فكيف وقد روي ذلك
فكان ذكر قوله للتاويل دون الاحتجاج وتاويل الصحابي يصلح مرجحا ان لم يصلح حجة او نقول تاويل الصحابي
ان لم يكن حجة على مذهبه حجة وتاويل ابن عباس رضي الله عنه الطيب بالنبيذ يستلزم ان لا يصلح التيمم عنده
الا بالنبيذ لانه كان هذا التاويل على خلاف مذهبه فيجب على غيره ان يقلده في مذهبه المستدل عليه بهذا التاويل فاذا
قد ثبت عيانا وقد ثبت استدلالا وان كان لا يجب تقليده في هذا التاويل فكان التمسك بهذا التاويل عكما بدليل
الصحابي رحمه الله لا بتاويله والله اعلم **قوله** سمي به لصعوده اي لارتفاعه يقال صعد على الجبل اي ارتفع فعيل
بمعنى الفاعل او لانه يصعد عليه فعيل بمعنى المفعول قيل ومن قال فعيل بمعنى فاعل او مفعول فمن الصعود ففيه نظر
ووجه النظر والله اعلم ان الصاعد هو المنتقل من اسافل الى العالي وما ظهر من اجزاء الارض ليس كذلك وكذا ما
على الارض ولا يصح تسمية شيء منها صاعدا **قوله** او هو مراد اجماعا ودواما لوها في الكتبة الثابتة ازلا لدليل على
الاجماع سوى اشتراط الطهارة اجماعا وهو لا يصلح دليلا لجواز ان يكون اشتراطه بدلالة النص وكيف يصح دعوى الاجماع
وابو يوسف رحمه الله اراد المنبت ولا عموم للمشترك ولا يمكنه ان يريد به الطاهر لان ارادة الطاهر لم تتعلق بالجنس
فاحتمل انه اشتراط الطهارة بعبارة هذا النص فحينئذ كان الطاهر مرادا اجماعا واحتمل انه اشترطها بدليل اخر فحينئذ
كان الطاهر مرادا لانه اليوم موضع الطهارة **قوله** ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار لاطلاقها تلونا وهو قوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا بلا فصل بين ما يكون عليه غبار او لم يكن **قالت** ذكر في المائدة فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي من الصعيد
وحقيقة من للتبعيض عند ابي حنيفة رحمه الله ومسح بعض من التراب لا يتاتى في الغبي الذي لا غبار عليه وروي عن
ابي الجهيم بن الحارث ابن الصمة قال مر رجل على النبي عليه السلام وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى قام الى جدار
تحته بصفاة فوضع يده عليها ولم يجد ماء فمسح بوجهه ويديه الى المرفقين ثم رد على السلام فدل ان مسح بعض
كما ذهب اليه اكثر اصحاب الحديث لما روينا من حديث عمار وحيث لم يكتف بها بل اشتراط الضربتان علم ان استعمال
جزء من الصعيد شرط وذلك ان الضربة الثانية انما اشترطت لان التراب بالضربة الاولى يصير مستعملا فلا يكتفى
ولو لم يجب استعمال التراب لم يكن لاشتراط الضربة الثانية معنى وايضا النبي عليه السلام سمى التراب طهورا والطهارة
لا تحصل الا باستعمال المطهر وعارفنا الطهور الا الماء اصالة والتراب خلفا عنه فلا بد من استعماله وما ذكر ان
استعمال التراب مثلة اذا استعمل الكثير انما في استعمال القليل فلا كيف ولو كان استعمال القليل مثلة لما جاز التيمم بالتراب
ونحوه مما يتلوث بالكف لانه لا يخلو عن استعمال القليل **اجيب** بان استعمال التراب لو كان شرطا لوجب استعماله
في جميع الوجه والذراعين ضرورة اشتراط الاستيعاب في التيمم واستعماله على وجه اكمل يتعابا يؤدي
الى المثلة وهي منسوخة بالاجماع فتعذر العمل بوجوب استعماله حقيقة فاوجبنا استعماله حكما وذلك بان
استعمل بدا موضوعة منزلة عند تعذر استعماله حقيقة بدلالة الاجماع على نسخ المثلة وبهذا خرج الجواب عن الآية
وذلك ان كلمة من ان كانت حقيقة للتبعيض فجعله عليه متعذر لانه يؤدي الى المثلة فيحمل البيان او نقول
لما القينا اليد الموضوعة على التراب موضعه وجعلنا المسح به كالمسح بالتراب امكن ان يجعل من للتبعيض ويجعل
الواجب هو مسح بعض التراب امكن ان يجعل من للتبعيض ويجعل الواجب هو مسح بعض التراب لكن حكما باقامة

اليد الموضوعة عليه مقامه على ان قوله فتيمموا صعيدا طيبا مطلق عن اشتراط الغبار فلا يجوز تقييد بدليل ظني
وقوله وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه في اشتراطه لان كون من حقيقة للتبعيض مجتهد فيه فلا يقطع احتمال كونه
لابتداء الغاية والبيان واما عن الهدوم والبيات واما عند فلانا لا نسلم ان الحد لا يلتزق والتراب بيده يلتزق
لداع اخر طبعا بالرفقين ونحوه كما هو معتاد وبهذا خرج الجواب عن الثالث والرابع ايضا وذلك ان اليد لما قامت
مقام التراب عند وضعها عليه صار مسحه كمسح التراب والتراب المأخوذ مرة واحدة لا يكتفى به لمسح الوجه
لضرورة استعماله فكذا اليد الموضوعة عليه لقيامه مقامه والشيء القائم مقام الغير يعمل عمل ذلك الغير ويكون
في حكمه ثم اليد لما قامت مقام التراب اخذ استعماله حكم استعمال التراب المطهر فوجب استعمال المطهر بطريق وجب
علينا استعماله وهو استعمال المتوضوعة عليه **قوله** ولا يخالفه في وضعه وان الشرع جعل التراب طهورا عند عدم
الماء حيث قال التراب طهورا ما لم يجد الماء فالطهور يعمل عمله في الطهارة نوى ولم ينو كالماء فلا معنى لاشتراط
النية فيه على عدد لوجب الترتيب بالتراب فاضاب اعضاء التيمم بجب ان يكون مطهرا عند زفر رحمه الله **قوله** وجعل طهورا في حالة
مخصوصة قال شيخ الاسلام الشرع جعل التراب طهورا بشرطين عدم الماء وان يكون التيمم للصلوة لان قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاجل المراد فاغسلوا الاجل الصلوة فكذا قوله فتيمموا اي فقوموا
لاجل الصلوة ولو نص على هذا كان ارادة الصلوة شرطا ليصير طهورا فكذا اذا ثبت هذا بدلالته **وفيه بحث**
وذلك ان قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يقتضي طهورية التراب مطلقا غير مقيد بحال اراد
الصلوة فتقييد هذا المطلق بدلالة آية التيمم اما باعتبار ان قوله تعالى فتيمموا معلق على ارادة الصلوة ولا وجه الى الحاق
بوجوب التيمم لانا لا نلزم من تعليق الوجوب تعليق الصحة ولو سلم فالتعليق لا يقتضي العدم عندنا او باعتبار ان النبي
اذا خرج مخرج الجزاء يتقيد به فيكون المعنى فتيمموا لاجل الصلوة ولا وجه له ايضا اما اذا كان قيد الوجوب فظاهر
يلزم من تقييد الوجوب تقييد الواجب وكذا اذا كان قيدا للواجب يعني فالواجب عليكم هو التيمم الذي لاجل الصلوة اذ لا يلزم
من كون المأمور به هو التيمم الذي لاجل الصلوة ان لا يكون مطهرا الا اذا يكون لاجلها الا ترى ان الوضوء قد
يوما يكون لاجل الصلوة ثم هو مطهر وان لم يكن لاجلها فكذا التيمم ثم غاية ما يمكن هنا ان يقال انهم اجمعوا على ان التيمم
طهارة ضرورية واذ الضرورة مقدرة فكانه طهورية مقدرة بقدرها فكان طهورية التراب وحصول
الطهارة بالتيمم مقيدا بحال ارادة الصلوة بدلالة هذا الاجماع اذ لا ضرورة بدون ارادتها او يقال قوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء معلل بالحاجة الى اقامة التكليف التي لا تصح الا بالطهارة عن الحدث
يشعر بذلك التقييد بالمسلم لانه يحتاج الى اقامتها فيتقيد بوقت ارادتها اذ لا حاجة قبلها بخلاف الماء فانه متى
ما جعل مطهرا لحاجة اقامة التكليف حتى يتقيد عمله بحال ارادتها بل هو مطهر بالطبع فلا يحتاج في عمله الى النية
كالكائن في عمل القطع والطعام في دفع الجوع وهذا التعليل من قبل الدلالة فيصح ترك الطلاق باعتبارها
والله اعلم **قوله** ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله نية
استباحة الصلوة او غيرها مما يفتقر الى الطهارة لا تجزئ نية الطهارة لانها رفع الحدث والتيمم لا يرفعه
لقوله عليه السلام لعمرو بن العاص لما تيمم عن الجنابة لشدة البرد في غزوة ذات السلاسل يا عمرو صليت باصحابك وانت جنب

فقال عمر وسمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم فضحك النبي عليه السلام ولم ينكر سماه جنبا بعد التيمم ولانه لو رفع الحدث
لما بطلت الا بالعروض الحدث وانه يبطل برؤية الماء وان لم يرفعه لم يجز منه رفعه والطهارة رفع الحدث
فلا يجوز ايضا ولنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فان ليفيد ان التيمم طهارة موقتة الى وجدان الماء
قوله ولا يشترط نية التيمم للحدث والجنابة وهو الصحيح وقيل لا بد من التمييز فينوي الحدث او الجنابة كالصلوة شرط لها التعيين
لنا انها شرطت لتصير طهارة وقد حصلت ولهذا لو تيمم للفرض جاز النفل به كذا في الكافي وقد يشكل بما ذكر بعد هذا حيث قال جنب
على بدنه لمعة احدث قبل ان يتيمم تيمم لهما واحدة وبالهما لان التيمم لا يكون طهارة بلا نية فلو لم ينو عنهما بقي التيمم في حق احدهما
بلا نية فيكون طهارة في حقه هذا لفظه فلو لم يجب تعيين النية في التيمم للحدث او الجنابة ان يكتفي في المسئلة المذكورة بنية
الطهارة ولا يجب النية للحدث والجنابة جميعا او يكتفي بنية احدهما كما روي عن محمد رحمه الله في الجنب اذا تيمم يريد به الوضوء
اجزأ عن الجنابة لان التيمم طهارة فلا يجب نية اسبابها كالوضوء قوله لانه نوى به قربة مقصودة وانه رأس الصلوة
العبادات كلها فلما جاز التيمم بنية الصلوة وانها دون الاسلام فلان تصح بنية اولى وجوابنا عنه ان التيمم لم يشرع الا
لضرورة اقامة عبادة لا تصح الا بالطهارة والاسلام وان كان رأس العبادات فهو لا يحتاج في اقامة الى الطهارة وكان
منه كعدمها قوله لانه ليس بقربة مقصودة ولقائل ان يقول انه ان لم يكن قربة مقصودة فهو يحتاج الى الطهارة والتيمم ما شرع الا لاقامة
عبادة محتاجة الى الطهارة سواء كانت مقصودة او غير مقصودة لاطلاق قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد
الماء قوله ولهما ان التراب ما جعله طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة فان قلت التيمم لمس المصحف
ودخول المسجد جائز وليسا بقربتين مقصودتين بل المقصود من المس القراءة ومن الدخول الصلوة اجيب بان المراد القربة
المقصودة هي ان يكون تابعة لعبادة اخرى وجوبا وسقوطا كالوضوء والمس والدخول ليسا كذلك لانهما ليسا بتابعين
للقراءة والصلوة وجوبا وسقوطا وان تابعين لهما عرضا وقد اجيب بانه اراد ان الطهورية المطلقة لا يثبت للتراب الا بحال
ارادة قربة مقصودة والتيمم والدخول يفيد الطهارة في حقها على الخصوص حتى لا يجوز به الصلوة عند العامة وهذا لان
الشارع شرط لجواز الصلوة بالتيمم ارادة الصلوة حيث رتب قوله فتيمموا على قوله اذا قمتم فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة
فتيمموا لاجل الصلوة فلا يجوز الصلوة الا بتيمم لاجل الصلوة ولان التيمم طهارة ضرورية فلا يفيد الطهارة الا في حق
عبادة قصدت به فلو نوى به مس المصحف او دخول المسجد يثبت الطهارة والطهارة الثابتة بضرورة اقامتها ادنى من الطهارة
التي يثبت اقامة الصلوة لانهما احوج الى الطهارة منهما حتى لا يسقط عن الصلوة بحال ويسقط في حق المس والدخول
عند العذر بحيث اقتضاء عبادة قصدت بالتيمم ان كاملا فكامل وان قاصرا فقاصر اقتضاء المس والدخول للطهارة
قاصر بالنسبة الى الصلوة فيثبت بينهما طهارة قاصرة فلا ينوب عن الطهارة للصلوة اذ الادنى لا يعلو عن الاعلى بخلاف
العكس والله اعلم قوله والاسلام قربة تصح بدونها ولو كان لا يصح بدونها لكان الكافر اهل التيمم ويصح تيممه بنية الاسلام
كتيمم المسلم بنية الصلوة فهذا التعليل اولى من التعليل بانعدام اهلية الكافر للتيمم يعرف بالتأمل قوله بخلاف سجدة التلاوة
لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة فان قلت لو كانت سجدة التلاوة قربة مقصودة لصح النذر بالسجدة المجردة لان
كل ما هو عبادة مقصودة فالنذر بمثله صحيح وقد صرح الامام فخر الاسلام في اصوله بانها ليست بمقصودة واستدل عليه بعض
المشايخ بعدم صحة النذر به اجيب بان النذر انما يصح بالعبادة المقصودة الواجبة علينا في الجملة اذا كان جنسها مشروطا لنا

لنا والسجدة المجردة غير مشروعة بطريق النفل عن ابي حنيفة رضي الله فلا يلزم بالنذر ضرورة اذ النذر هو ايجاب النفل فان لم يكن
مشروعا لنا بطريق النفل لم يصح ايجابه بالنذر وعن هذا ظهر ان الاستدلال بعدم صحة النذر على عدم كونه عبادة
مقصودة مشكل لجواز ان يكون عدم صحته بناء على انه غير مشروع نفلا فلا يكون على عدم كونها مقصودة اللهم
الا ان يبنى الاستدلال على قول من يرى السجدة الواحدة مشروعة نفلا ولكنه ايضا مشكل ذكرناه في شرحنا للبزدوي
قوله ولو توضأ لا يريد به الاسلام التقييد بقوله لا يريد به الاسلام ليس للاحتراز عما اذا تيمم يريد به الاسلام بل ليس
الحكم فيما اذا توضأ يريد به الاسلام بالطريق اذ الوضوء اذا وقع مطهرا للكافر وهو لا يريد به الاسلام فلا يقع مطهرا وهو
يريد به الاسلام اولى قوله وقال زفر بطل تيممه لان الكفر ينافيه وذلك ان الشارع جعل التراب طهورا للمسلم فلا يكون
طهورا في حق الكافر قلنا التراب طهور المسلم وهو قد كان مسلما حين استعمله فوقع مطهرا ومتى حصلت الطهارة لم يبطل
بالارتداد لان الكافر اهل للطهارة ولكن للخصم ان يقول لما خص المسلم بالذكر في قوله عليه السلام التراب طهور المسلم اي
محل عمل التراب في حق افادة الطهارة هو المسلم لان عمله فيها غير معقول وهو ردة المسلم فيقتصر عليه فلم يكن الكافر
محلا لعمله وما يرجع على المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء كالحرمية في باب النكاح فكما لا يفيد تيمم الكافر الطهارة
ابتداء لعدم المحلية لا يبقى تيمم الكافر ايضا لبطلان المحلية ثم يقال في توجيه مذهب زفر رحمه الله ان وصف العبادة
لا ينفك عنده عن التيمم وان تيمم المسئلة عبادة عنده وان لم ينو فانه لا يشترط النية فيما يتعين العبادة حتى ان الامساك
في نهار رمضان صوم عنده بلا نية فكذا التيمم عبادة عنده وان لم ينو والكافر ليس باهل للعبادة فلا يصح تيممه
ويبطل بالارتداد وبهذا يشير تعليل الكافي في قول زفر رحمه الله حيث قال خلافا لزفر لانه عبادة فيصح
فيه الكفر ويبطل بالارتداد كالصوم فانه يشعر بان وصف العبادة لازم للتيمم لا ينفك عنه وعدم اشتراط النية
له لا يدل على وجوده عنده بلا وصف العبادة لان وصف العبادة عنده لا يحتاج الى النية اذا تعينت
عبادة وبهذا يسقطه ما يقال ان الفعل انما يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط في التيمم عنده فوجب ان يكون الكافر
اهلا له عند زفر ووجه السقوط ظاهر هذا ولكن الامام الكرخي رحمه الله قال من حكى هذا المذهب
عن زفر رحمه الله وهو عدم اشتراط النية لصوم رمضان فذلك خطاء انما قال زفر رحمه الله
ان هو رمضان يصح من الصحيح المقيم بنية واحدة لا بدون النية قال صدر الاسلام ابو اليسر هذا قول قاله زفر رحمه الله
في صغره ثم رجع عنه كذا في بعض شروح الهداية ولو سلم فالنية انما يسقط عند الصحيح المقيم لاستحقاق منافعه في هذا
اليوم لله تعالى باعتبار تعينه للصوم الفرضي والتيمم وان وجب على المكلف فلا يتعين شيء من الاوقات للتيمم الواجب حتى يتبع عنه
ذلك الوقت ثلاثة بل كل ما اتى به من هذا الفعل فهو يصح ان يكون لله تعالى والا لا يقع له بالنية وبالجملة ان زفر رحمه الله
انما لا يشترط النية فيما اذا تعين الوقت له ولا شيء من الوقت معين للتيمم حتى لا يحتاج الى النية في وقوعه لله تعالى
فالاولى ان يقال في جواب ما يرد ان النية ليست بشرط عند زفر رحمه الله يلزم ان يكون عبادة بل هو تطهير محض
في نفسه فيجب ان يكون الكافر اهلا له ان التيمم ان لم يلزمه وصف العبادة فالتنازع ما جعل التراب طهورا الا
في حق المسلم لما روينا ذلك انه طهارة ضرورية جعل مطهرا للحاجة الى اقامة التكاليف الذي لا يصح الا بالطهارة وهذه
الحاجة متحققة في حق المسلم دون الكافر فلا يكون الكافر اهلا له قوله لان الكفر ما فيه فليستوي فيه الابتداء والبقاء
وقد يقال جاز ان

يكون الشيء منافيا لابتداء الابتداء دون البقاء الا يرى ان المرأة اذا تزوجت مكاتب ابيها بعد موت الاب وهي وارثة له
لم يجز ولو كانت تزوجته في حال حيوة الاب ثم مات الاب وورثته بقي النكاح صحيحا وكذا الخمر اذا باعه لا ينعقد معه ولو
باع عصيرا فتخمر قبل القبض بقي البيع ولكن يتخير المشتري ولا يلزم من كون الكفر منافيا يستوي فيه الابتداء والبقاء
قوله كالمحرمية في باب النكاح قلت ما لم يكن محلا بوجه فالابتداء والبقاء فيه كالمحرمية في باب النكاح وما يكون محلا
من وجه دون وجه فالتصرف فيه لا ينعقد ابتداء ولو كان منعقدا لا يبقى يبطل في البقاء لمكاتب الاب فانه من حيث انه
لا يدخل في تلك البيت بعد موت الاب حقيقة محل للنكاح ومن حيث انه يدخل في ملكهما حكما حيث ملك بدله وهو يعرض ان يدخل
في ملكها بالعجز عن اداء البدل ليس بمحل للنكاح فقلنا لا ينعقد النكاح فابتداء ويبقى بعد موت الاب لو كان النكاح في حيوة
الاب وكذا الخمر محل للبيع من حيث انه مال ليس بمحل له من حيث انه ليس بمتقوم فقلنا لا ينعقد البيع فله ابتداء ولو كان
منعقدا لا يبطل في البقاء واما المحرمية فهي ما في المحلية من كل وجه وما ليس بمحل من كل وجه فهو ما في الابتداء والبقاء
والكفر ينافي محلية التيمم من وجه دون وجه لانه ينافيه من حيث انه عبادة اذ الكافر ليس بمحل للعبادة ولا ينافيه
من حيث انه طهارة اذ الكافر اهل للطهارة فيجب ان لا يصح تيمم الكافر ولا يبطل لو تيمم من ارتد والعياذ فالكفر كالخمر ومكاتب
ومكاتب الاب كالمحرمية والله اعلم بالصواب ولكن لزفر رحمه الله يقول ان الكافر ليس بمحل للتيمم لان طهارة ضرورية شرع مطهرا
للحاجة الى اقامة التكاليف التي لا تصح الا بالطهارة وهذه الحاجة مقصورة على المسلم فلا يكون الكافر اهلا له
ولا محلا يعمل التراب بوجه فيكون كالمحرمية لا كالخمر ومكاتب الاب والله اعلم بالصواب الا ان يقال سلمنا انها ضرورية
ولا ضرورة في حق الكافر ولكن هذا ايضا لا يوجب ان لا يكون الكافر محلا للتيمم اصلا بل هو اهل له من حيث انه
طهارة ليس باهل له من حيث انها ضرورية فيكون محلا بوجه دون وجه ليكون كالخمر لا كالمحرمية **قوله** كما لو اعترض على الوضوء
وقد يقال حصول الطهارة لا يتوقف على وصف العبادة عندنا فان وضوء المرتد مطهر عندنا وليس بعبادة
بل الطهارة يحصل به باعتبار استعمال الماء سواء كان عبادة او لا فجاز ان يبطل وصف العبادة في الوضوء المنوي
ويبقى الطهارة باعتبار استعمال الماء في الاغتسال بالخلاف التيمم فانه لا يقع مطهرا عندنا الا بوصف عادة
ان النية شرط فيه وبالكفر يبطل وصف العبادة فيبطل ما هو عليه وهو الطهارة اذ الحكم لا يبقى الا ببقاء العلة او خلفها ولا يبقى
الطهارة التي حصلت بالتيمم التي لانه عبادة فافترقا **قوله** لان القدرة هي المرادة بالوجود بخلاف الوجود في آية
الكفارة فان المراد به الملك لانها عقوبة فلا يتصور الا بتنقيص المال عن ملكه او باتعاب النفس بشرط المالك ليتحقق معنى
العقوبة **قوله** هو غاية الطهورية التراب وتوقيت التراب به يشعر بكونها ضرورية ومتى كانت الطهورية
ضرورية كانت الطهارة الحاصلة بها ضرورية ايضا فيتقدر بقدر الضرورة وقد انتهت الضرورة برؤية الماء فينتهي
الطهارة وايضا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يحتمل ان يكون معناه تاقيت عمل التراب
اي التراب بقيد طهارة موقتة الى وقت القدرة على استعماله وح ينتهي الطهارة بالقدرة عليه ومن ضرورة انتهائه بها
عود الحدث السابق ويحتمل ان يكون معناه تاقيت الحكم بكونها مطهرا وتوقيت الحكم به لا يوجب توقيت الطهارة فيثبت
الطهارة المطلقة لكن حمل على الاول اخذا بما هو الاحوط بالمتيقن **قوله** والنائم عند ابي حنيفة رحمه الله قادر
تقديرا لانه عجز استعمال الماء بعذر من الماء فلا يعتبر لان الماء باطن لا يوقف عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو المرور

المرور على الماء ولان النوم في حالة السفر على وجه لا يشعر بالماء في غاية الندرة فلا يعتبر نومه وفيه بحث
اما اولا فلان النوم من العوارض السماوية فلا يصح قوله بعذر من العباد واما ثانيا فلان النوم مما يقف عليه
من ابتلي به الا يرى انه يتعلق به انتقاض الطهارة لو كان مبطنا كما تعلق به على ان العجز المتحقق بعذر من العباد ايضا
معتبر في هذا الباب حتى يصح التيمم للمقيد والمحبوس والجواب عن الاول من جنابة يمكن دفعه كان من قبيل العباد ومن حيث
انه مما يقتضيه طبع البشر سماوي والجهة الاولى يقتضي ان يعتبر النائم قادرا والثانية يقتضي ان لا يعتبر
فاعتبرناه قادرا احتياطا وحكما بانتقاض التيمم وقت مروره على الماء وعن الثاني ان يتيمم المقيد والمحبوس لا يفسد
الطهارة ولكنا امرنا به وبالصلوة للمحافظة على احترام الوقت كما ان يوم الحائض اذا انقطع دمها في رمضان وبعض
اليوم باق ان تمسك لعينه يومها احتراما للوقت وكالذي تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع وهو طالع فانه يمسك
ذلك اليوم ثم يقضي والدليل على ذلك انه يجب عليهما الاعادة اذا طلق او خرج من السجن ولو كان تيممها
~~فانه يمسك ذلك اليوم ثم يقضي والدليل على ذلك انه يجب عليهما الاعادة اذا طلق او خرج من السجن ولو كان~~
تيممها مفيدا للطهارة لم يجب عليهما وانما لم يعتبر تيممها وكذا تيمم المكره على ترك الوضوء كبدرة الاملاء فالاكراه كما هو على ترك
الوضوء دون التيمم وكذا القيد والحبس على وجه لا يقدر معهما على استعمال الماء ولا حكم للنادر بخلاف من لم يجد
ماء سخينا في المصر فانه عن نادر لكنه ابتلاء الفقراء سيما الغرماء منهم فانهم فلما يجدون ماء سخينا يكفي الوضوء
فضلا عن الاغتسال واما ثالثا فلان غياب الماء في الرجل نادر اذا كان وضعه هو او غيره بامره مع انه يجوز
الصلوة بالتيمم عنده ولان النادر اذا وجد وقد تناوله النص فلا بد من اعتباره الا يرى ان ابا حنيفة رضي الله عنه
جوز التيمم لمن خاف ان يقتله البرد او يمرضه اذا اغتسل وهو في المصر مع ان تحقق هذه الحالة في المصر نادر ولكن
النص تناوله فلا بد من اعتباره فالظاهر هو ما قيل انه لا يقتضي التيمم به اتفاقا وغاية ما يمكن ان يقال الكلام في النوم
الذي لا يقتضي به الطهارة فانه في حكم اليقظة لبقاء بعض الاستمساك وعدم نقض الطهارة به فاعتبر عدما
ولكن لقائل ان يقول لا نسلم ان الكلام في النوم الذي لا يقتضي به الطهارة فان الجنب اذا نام مضطجعا او مستوركا
ومر على الماء بطل تيممه وعادت الجنابة مع ان هذا النوم مضطجعا ليس في حكم اليقظة حتى ينتقض به الطهارة
عن الحدث فعلم ان الكلام في مطلق النوم **قوله** لان الطيب اريد به الطاهر **فان قلت** الارض يطهر باليبس ولا يجوز به
التيمم **قلت** الطهارة منصوص عليه فينصرف الى الكامل والطهارة باليبس طهارة من وجه لثبوته بالدليل الظني فلا
يتناوله النص وسيأتيك توضيحه ان شاء الله تعالى **قوله** ولانه آية التطهر فلا بد من طهارته بنفسه وقد يشكل بان
الشيء قد يطهر المحل عن نجاسة اخرى مع كونه نجسا بنفسه الا يرى ان البول لو استعمل في الثوب النجس يطهر الثوب
عن تلك النجاسة ويكون الباقي نجاسة البول حتى لو كان نجاسة مخففة يعني اقل من الربع وان كان لا يبقى من النجاسة
التي ازيلت به الا قدر الدرهم **قوله** ويستحب لعادة الماء الخ وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اجتهاد النبي
عليه السلام فانه لا خلط له عليه السلام من الاجتهاد الا اذا انقطع طمعه عن الوحي والفرق ان كون التيمم مطهرا
معلق على عدم القدرة على استعمال الماء وقد تحقق بانعدام الماء ولو علقناه على انقطاع طمعه عنه تقييدا بالرأي واما
واما جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فمعلق على انقطاع طمعه عن الوحي ولا يجوز قتله **قوله** ليقع الاداء باكمل الطهارتين كانه اراد
انما يحملهما وصفا لا ذاتا فلا يرد ان طهارة الوضوء لما كانت اكمل الطهارتين وجب ان لا يصح امامة

المتيمم للمتوضي لامتناع بناء القوي على الضعيف وذلك ان كمال الصلوة المقتدي وصفا لا يمنع من البناء حتى ان
المقتدي اذا اتى بجميع مكملات الصلوة من الواجبات والسنن والادب ولم يات الامام بشيء من ذلك صح الاقتداء
مع اختلاف صلوتهما كمالا ونقصانا ان هذا لما كان اختلافا في الاوصاف لم يمنع الاقتداء وكذا اختلاف صلوة
المتوضي والمتيمم كمالا ونقصانا ليس باعتبار الذات لما عرف انه ليس لاحدهما خلفا عن الاخر انما الخليفة
بين الجوهرين على ما عرف بل اختلافهما من حيث الاوصاف فلا يمنع الاقتداء والله اعلم قوله
ولا يزيد حكمه بيقين مثله وغالب الراي ليس كاليقين فلا يزول به العجز اليقيني ولا يبلغ ايضا فيكون التاخير
مستحبا فان قلت يشكل بما اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء حيث يجب عليه الطلب ولا يجوز له التيمم مع ان
العجز ثابت حقيقة والقدرة بغالب الراي لا باليقين اجيب بانه مغالطة لان الماء اذا كان بقربه
في ظنه كان واجدا للماء اي قادرا على استعماله بغالب الراي لا عاجزا قوله الا بيقين على وجود القدرة في الحال
لم يستقم لان عليه ان ظن بوجود الماء يكفي لوجوب الراجل ان القدرة في الزمان المستقبل في اخر الوقت فكذلك
ان اليقين بحدوث القدرة لا يورث وهو العجز الحالي فكان اليقين بحدوث القدرة عدم التيقن
اي لا بد وان يعتبره قادرا على استعماله لاستحالة وجوب الوضوء مع العجز عن استعمال الماء وقدرة المتيمم على
استعمال الماء في اثناء الصلوة يفسدها ومتى فسدت حتى يجب الاستيناف يعود خوف الفوت لانه قد كان خائفا
فوات الصلوة مع الامام ان اشتغل بالوضوء قبل ان يصلي الامام شيئا من الصلوة فلا يكون خائفا
فواته ان اشتغل بعد ما صلى الامام شيئا منها اولا ومتى عاد الخوف عاد العجز عن استعماله بالضرورة والعجز عنه
يمنع وجوب الوضوء فيؤدي وجوبه الى عدمه وما ادى ثبوته الى بطلانه كان باطلا قوله ان اشتغل
بالطهارة قبل الوضوء صرفا للطهارة الى المعهود المتعارف او المطلق الى الكامل قوله ان تفوته الصلوة
يشير الى ان المرخص هو خوف فوات كل الصلوة وهكذا ذكر في بعض الحواشي حيث قال هذا اذا لم يرج ادراك البعض
اما اذا كان يرجو ادراك البعض لا يتيمم قوله لانها لا تقضى اشارة الى عدم جواز التيمم عند عدم خوف فوت صلوة
تقضى خارج الوقت ولقائل ان يقول الصلوة الموقتة وان كانت تقضى فالمحافظة على الوقت الواجبة عليه لا
تقضى فيجب ان يصح التيمم عند خوف فوت المحافظة عليه كما يصح عند خوف فوت الصلوة قوله وهو الصحيح احترازا
عن ظاهر الرواية انه يجزيه التيمم بحديث ابن عباس رحمه الله اذا تجيبك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصل
عليها ولم يفصل قلنا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا تجيبك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم فقد
علقها بخوف الفوت وليس للمولى ذلك لتمكنه من الاعادة قلت ربما لا يتمكن منها بان صلى من هو مقدم على المولى كالسلطان
والقاضي واما الحي قلنا كانه اراد بالولي ولي الصلوة لا ولي الميت ولا يخاف الفوت من يلي صلوته الى
قوله لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته فتفسد فان قلت في المتيمم اذا احدث
في الصلوة فانصرف ثم وجد ماء كان له ان يتوضا ويبني على صلوته كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في فصل المسح
فعلم ان القدرة على الماء بعد انتقاض التيمم لا يفسد الصلوة اجيب بالمنع فقد ذكر في مبسوط شيخ الاسلام
ان المتيمم اذا شرع في الصلوة فسبقه حدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء يفسد صلوته لان القدرة على

الاصل

الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فيبطل حكم الخلف كما لو وجد المتيمم ماء في خلال الصلوة قبل ان ينتقض تيممه
بالحدث وقد يفرق بان التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى الابتداء وجوده عند اصابة الماء لانه يصير
محدثا بحدث السابق اذ الاصابة ليس بحدث وفي مسئلتنا لم ينتقض التيمم بصفة الاستناد عند اصابة
الماء لانتقاضه بالحدث الطاري على التيمم والقدرة على الاصل حال قيام الخلف ولم يوجد القدرة عليه
حال قيام الخلف وذكر في الحميدي في الجواب عن الفرق المذكور انه حكم الحدث السابق عند رؤية الماء
لا يستند الى ابتداء وجوده فانه لو شرع بالتيمم في صلوة النفل ثم ولي الماء يلزمه القضاء لصحة شروعه في الصلوة
باعتبار عدم الاستناد وهذا الفقه وهو ان عود الحدث السابق حكم انتقاض التيمم برؤية الماء والرؤية
حصل في الحال فيثبت الانتقاض فيقتصر عود الحدث السابق ايضا على الحال وانما يمتنع البناء لبطلان حكم الخلف بالقدرة
على الاصل قبل حصول المقصود لا لان الشروع مع الحدث هذا لفظه قلت لو تيمم ولبس خفيه ثم احدث ثم وجد
ماء يكفي للوضوء يتوضا ويغسل رجليه فلو لم يستند الانتقاض الى الابتداء لصح المسح على الخفين الا ان الاستناد ثابت
من وجه دون وجه لانه بين الظهور والاقتصار لان الانتقاض حكم الحدث والحدث وجد في تلك الحالة فكان محدثا
من ذلك الوقت الا ان ضرورية محدثا معلق لوجود الماء وهو قد وجد الان فهذا يوجب ضرورية محدثا في الحدث
فجعلناه ظهورا من وجه واقتصارا من وجه فقلنا لا يجوز المسح على الخفين ولا بناء الباقي فيما اذا قدر على استعمال الماء
في خلال الصلوة عملا بجهة الاستناد وقلنا بلزوم ما شرع فيه من الصلوة عملا بجهة الاقتصار اخذا بالاحتياط
في كل فصل ثم لما كان فساد الصلوة عند وجدان الماء بعد ما لحق المتيمم الحدث في الصلوة مجتهدا فيه جاز ان يكون مذهب
السلف اعني العلماء الثلثة للقول ببقاء الصلوة صحيحة اذ تبقى صحيحة عندهما وتفسد عنده فيتاتى الخلاف
فيما اذا شرع بالتيمم ايضا فمع احتمال الاختلاف في صحة البناء بالوضوء باعتبار احتمال بقاء الصلوة صحيحة عندهم
او عندهما لا عنده لا وجه للجزم بالاتفاق مستندا بقوله لانا لو اوجبنا الخ لظهور ان هذا الاستدلال واثبات الاتفاق
به انما يصح اذا كان فساد الصلوة عند وجدان المتيمم الماء بعد انقضاء تيممه بالحدث مجمعا عليه فيما بين السلف
او فسدت عندهما لا عنده فانا مع احتمال الاتفاق على الصحة او كونها صحيحة عندهما فاسدة عنده فلا وجه
لهذا الاستدلال اللهم الا ان يجعل هذا استدلالا من المصنف على اثبات الاتفاق بل يحمل لعل الرواية عن السلف
مع هذا الاستدلال قوله لانها تفوت الى خلف اشار هنا الى ان كل ما يفوت لا الى خلف صح اداؤها بالتيمم
عند خوف فوته اذا اشتغل بالوضوء سواء كان الخوف بتقصير منه بان اخر الى ان خاف فوته او لا بتقصيره
وقد اشار في اول الباب عند قوله لان التقصير ياتي من قبله الا ان خوف الفوات لما كان بتقصير منه لا يبيح له
الصلوة بالتيمم سواء كان لها خلف ام لا وبينهما نوع تنافر قوله وهو الظهر اطلق لفظ الخلف على الظهر مع انه
ليس بخلف لان اربع ركعات لا يكون خلفا عن اثنين اما لانه خلف عند البعض واما لانه لا يتصور بصورة الخلف
حيث يصار اليه عند العجز عن اداء الجمعة وفيه نظر لان الظهر وان كان خلفا عن الجمعة صورة فهو لا يسقط
الجمعة عن المكلف لا يبقى في عهده يجاز ان ادى الظهر مكانها حيث لا يقع باداء الظهر الاثم اللاحق به كفوات يوم الجمعة
بخلاف قضاء الظهر فانه وقع الاثم اللاحق بفوات اصل الصلوة واذا كان لا يرتفع الاثم اللاحق بترك محافظة

الوقت والجمعة مع الظهر لمختلفات اسما ومن لحام قدرا فلا يمكن ان يجعل الجمعة كوصف الظهر منزلة لمحافظة الوقت
الا يرى انه لا يصح بناء الظهر على الجمعة لو كانتا صلوة واحدة لصح بناء احدهما على الاخر فلا يكون الظهر معينا
حتى يكون فواتها كالفوات والله اعلم **قوله** ولان رحل المسافر معدن الماء عادة فيفترض الطلب هذه النكتة
يشير الى ان الفصول الثلثة وهو ما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره او وضعه غيره وهو لا يعلم به
على الاختلاف وهو رواية عن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول **قوله** لا قدرة له بدون العلم يشكل بالنائم
المار على الماء حيث ينتقض تيممه مع النوم ينافي العلم كالنسيان وبالاقي الذي لا يعلم باقتداء القاري
به حيث يجعل قادرا على القراءة باقتداء القاري به حتى تفسد صلوته ومع عدم علمه بذلك على ما سيجيء
والجواب اما على الاول فلما مر ان الكلام في النائم الذي لا ينقض نومه الطهارة وهذا النوم في حكم اليقظة
وفيه بحث وقد مر وجهه واما عن الثاني فلان في القراءة بين المصلين كثرة فيكون الاقي الذي اقتدى به القاري
وهو لا يعلم به مقصرا في حق ترك التصفح عن حال القاري فلا يعذر في هذا الجهل فهو كمن صلى بالتيمم ناسيا للماء
والماء معلق في عنقه لانه نسي ما لا ينسى عادة لا كمن نسي الماء في رحله **قوله** ولان كان متفقا ففرض الستر تفوت
لا الى خلف وغاية ما يمكن في توجيه هذا الفرق ان ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله من الدليل على اعتبار هذا النسيان
وعدم وجوب الاعادة يقتضي اعتباره وعدم وجوب الاعادة في مسئلة الماء والثوب جميعا لتحقق العجز عن
استعمال الماء والثوب بالنسيان وما ذكر ابو يوسف رحمه الله يقتضي ان لا يعتبر هذا النسيان في الفصلين
ويجب الاعادة في المسئلتين فلله در ابي حنيفة رضي الله عنه عمل بدليل اعتبار النسيان في مسئلة الماء
وبدليل عدم اعتباره في مسئلة الثوب جميعا بين الدليلين بالقدر الممكن ولم يعكس لان الفوات في مسئلة الى خلف
فلا يجب الاعادة فيها لو وجبت في مسئلة الثوب بالطريق الاولى لان الفوات فيه لا الى خلف فلم يتحقق
العمل حينئذ بالدليلين وبهذا التقدير يسقط ما يقال انه لا اثر للفوات لا الى خلف في القدرة
على استعمال الثوب ولا للفوات الى خلف في العجز عن استعمال الماء بل العجز في المسئلتين على نمط واحد فلا وجه
للفرق المذكور ووجه السقوط على ما ذكرنا من التقدير ظاهر والله اعلم **باب المسح على الخفين قوله**
جائز بالسنة رد على من قال جائز بالكتاب حملا لقراءة حفص في قوله تعالى وارجلكم على حالة التحقق وانه
غير سديد لانه مد الوظيفة الى الكعبين والممدود اليهما هو الغسل دون المسح ولا الممسوح هو الخف دون الرجل بل في
قراءة حفص اما معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في حق الرجل هو الغسل بقرينة قوله تعالى الى الكعبين اذ المسح
لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفايدته التحرز عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل
مظنة الاسراف بصب عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار في صب الماء عليها كانه
قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح والمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو ولا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كذا قيل وانه مخالف لقاعدة العربية ان العامل في المعطوف ما هو
العامل في المعطوف عليه ينصب عليهما العامل انصبابه واحدة فانه يقتضي ان يكون العامل في ارجلكم المعطوف
على رؤسكم هو امسحوا المذكور المراد حقيقة المسح وهو اصابة الماء دون الاسالة دون امسحوا المقدر المراد به الاداء

بالغسل الخفيف الشبيه بالمسح والا لم يكن عاملا التابع والمتبوع واحدا واما مجرد للجواز **فان قلت** هل يجوز ان يكون
ان يكون معطوفا على الممسوح بقراءة الخفض على اللفظ وبقراءة النصب على المحل نحو يذهبني في نجد وغورا غايرا **قلنا**
لا بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين وانكر على من مسحهما فقد روي انه عليه السلم راى قوما يمسحون
ارجلهم فقال ويل للاعقاب من النار ومن عطاء والله ما علمت ان احدا من اصحاب الرسول عليه السلام مسح على
القدمين فعلم ان الرجل مغسول لا ممسوح فلا بد وان يجهل قراءة الخفض اما على الجواز واما على ما ذكر اولا واما حمله
على حالة التحقق فغير مستقيم لما ذكرنا **فان قلت** روي عن الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه حمل قراءة
الخفض على حالة التخفف وانه امام معتمد في القول والعمل فلا بد وان يخرج له وجه صحيح للتفصي عما ذكر من وجه
عدم استقامة الحمل على حالة التخفف **قلنا** يمكن ان يقال الغاية المذكورة غاية للمحل دون الفعل كانه قيل
وامسحوا بهذا المحل والارجل لا مطلقا بل من رؤس الاصابع الى الكعبين والباء اذا دخل على المحل يقتضي استيفاء
الالة وبعض المحل فيفرض مسح بعض هذا المحل مع استيعاب الالة والمسح ان لم يضرب له غاية في الشرع فمحل المسح هو
الرجل له غاية ضرورية شرعا لان ما فوق الكعب ليس بمحل له على انه يحتمل ان يكون معناه وارجلكم المغسولة
الى الكعبين او مخففين الى الكعبين ومن شرط المسح على الخف ان يكون الرجل مغسولا الى الكعبين وان يكون الماء مسح
متخففا الى الكعبين والداعي الى هذا التكلف هو حمل كل من القراءتين على فائدة كما هو الاصل في كل آية قرئت بقراءتين
وكل حديث روي بروايتين واما ما ذكرنا من ان الممسوح حالة التخفف هو الخف دون الرجل فجوابه ان الرجل
ممسوح حكما لقيام الخف مقام بشرة القدم **قوله** اخذا بالعزيمة كان ماجورا باعتبار اختيار الغسل الذي
اشق على البدن لا باعتبار ترك المسح **فان قلت** اشار الامام فخر الاسلام في البزدوي الى انه لا ثواب الا في اداء ما عليه
وحسن للطاعة الى في ما هو اشق على البدن **اجيب** بان معناه لا ثواب باعتبار اداء الفرض الا في اداء ما عليه
وخلوص النية فثواب الاخف والاشق باعتبار اسقاط الفرض سواء ولكن جاز ان يكون في الاشق فضل ثواب باعتبار
ما فيه من زيادة قهر النفس على ما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله اجرك على قدر تعبك ثم يحتمل ان يكون قوله
ماجورا كناية عن عدم كونه اثما فلا يرد عليه ما قيل ويوافق ما ذكر في الذخيرة حيث قال وفي فوايد الشيخ الامام الزاهد
ابي الحسن الرستغفني رحمه الله سئل عن المسح على الخفين يراه الرجل الا انه يحتاط وينزع خفيه عند كل وضوء ولا يمسح
عليهما فقال اجيب الى ان يمسح على خفيه اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض لا يرونه واما لان الآية قرات بقراءتين
بالنصب والخفض فينبغي ان يغسل رجليه حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حالة اللبس عملا بالقراءتين ويدل عليه حديث
صفوان بن عسال من قوله كان رسول الله عليه وسلم امرنا اذا كنا في سفر ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام
ولياليها لا عن جنابة ولكن عن بول او غايط او نوم لانه ادنى درجات الامر **قوله** على طهارة كاملة اي كل الطهارة
لا على بعضها يشعر بهذا قول المصنف رحمه الله فيما بعد وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت
اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا
لان الحق مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف مانعا هذا كلامه
ووجه الاشعار ظاهر وما قيل ان المراد بالكاملة طهارة الماء في حق الاصحاء فيكون احترازا عن طهارة التيمم وطهارة صاحب

العذر نظرا لان نقصان الطهارة فی حق صاحب العذر لا یمنع المسح حتی یجوز له ان المسح فی الوقت فلو کان نقصانه مانعا لم یجز له المسح فی وقت الصلوة نعم انه لا یمسح بعد خروج الوقت اذا کان الحدث جاریا وقت الوضوء او اللبس لا لکون طهارته ناقصة بل لکون الحدث سابقا اذ النا قض بعد خروج الوقت هو الحدث السابق والمسح انما یجوز بحدیث ناخر لقوله ثم احدث **قوله** والمتیمم اذا لبس خفیه ثم رای الماء فی الکافی لو تیمم ولبس خفیه ثم احدث وجد ماء یکفی للوضوء یتوضاء ویغسل رجلیه ولم یجز المسح لان تیممه بطل بوجود الماء لانه مستند الی اول الاستعمال فتبین انه لبس الخف بلا طهارة هذا کلامه وهو مشکل بظهور ان المتیمم اذا احدث ثم وجد الماء انما یبطل تیممه بالحدث لا برویة الماء لانه لم یکن متیمما عند رویة الماء حتی یبطل به التیمم وانتقاض التیمم بالحدث لا یستند الی اول الاستعمال صرح به القاضی الامام فخر الدین فی فصل المسح **فان قلت** ان المتیمم اذا شرع فی الصلوة فسبقه الحدث فانصرف لیعید التیمم فوجد الماء تفسد صلوته ولولا ان التیمم ینتقض برویة الماء مستند الی اول الاستعمال عند تخلل الحدث بین التیمم ورویته لما فسدت صلوته **اجیب** بالمنع فان القاضی الامام فخر الدین ذکر ان الصلوة لا تفسد فی هذه الصورة بل یتوضوء ویبنی علی صلوته ولو سلم فالفساد للقدرة علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا لان التیمم ینتقض مستند الی اول الاستعمال فالجواب ان الشرع قد جعل القدرة علی استعمال الماء سببا لعود الحدث السابق حتی اذا قدر ینتقض الطهارة التیمم والطهارة لا ینتقض الا بما یضاده والقدرة لا یضاده الطهارة فلا بد من القول بعود الحدث السابق ولا سبب یعود سوی القدرة علی استعمال الماء فکان هو السبب له واذا قدر علیه وجب ان یعمل القدرة عملها الا بمانع ولا شی هنا یمنعها عن عملها الا الحدث المتخلل بینها وبین التیمم وانه لا یصلح مانعا یتعرض للطهارة حالة البقاء ورؤیة الماء یتعرض لها فی الابتداء یمنعها عن التحقق واعادة الحدث السابق فجاز ان لا یبقی الطهارة بالحدث المتخلل ثم ینعدم من الاصل برویة الماء وعود الحدث السابق بهذا السبب الشرعی اذا وجدوا امکن اعتباره وجب ان یعتبر فیجب ان یعود الحدث السابق برؤیته عند تخلل الحدث کما یعود عند عدمه فعلی هذا کان الصحیح هو وجوب الاستینان فیما اذا انتقض التیمم فی الصلوة بالحدث فذهب لیعیده فقدر علی استعمال الماء کما هو مذهب البعض لا کما ذکر القاضی الامام فخر الدین رحمه الله ویمکن ان یجاب بالتزام ان الحدث لا یبطل التیمم فی حق الرجل لعدم سرایة الحدث الیه اذا الحق یمنع سرایة الی الرجل بل المبطل لطهارة الرجل عند رؤیة الماء هو الحدث السابق فتبین ان اللبس کان علی غیر الطهارة **قوله** لا یفید اشتراط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدث وتحقیقه ان اللبس فعل یحتمل الدوام حتی یصح فیه ضرب المدة فیکون بقاؤه کابتداءه ویسمی بقاءه لبسا کما یسمی ابتداءً باللبس فیصدق قولنا لبسهما علی طهارة کاملة اذا اکمل الطهارة بعد اللبس کما یصدق اذا اکمل الطهارة ثم لبسهما فقوله اذا لبسهما علی طهارة کاملة ثم احدث یفید اشتراط اللبس علی طهارة کاملة قبیل الحدث واللبس علیها قبیله موجودة فیما اذا لبس ثم اکمل الطهارة ثم احدث لدوام اللبس الی وقت اکمال الطهارة فصدق قوله لبسهما علی طهارة کاملة ثم احدث یستدعی اکمال الطهارة قبیل الحدث سواء اکملها قبل اللبس او بعده فیفید اشتراط الکمال وقت الحدث دون ابتداء اللبس من غیر ان یراد باللبس دوامه کما زعم بعض الشارحین او یجعل قوله علی طهارة کاملة متعلقا بقوله ثم احدث کما ذکره فی بعض الحواشی والله اعلم **قوله** هو المذهب عندنا حتی لو غسل رجلیه ولبس خفیه ثم اکمل الطهارة ثم احدث یجزیه المسح وعند الشافعی رحمه الله یشترط کمال الطهارة عند ابتداء اللبس حتی لو غسل احدی رجلیه ولبس الخف ثم غسل الاخری ولبس الخف الاخر لا یجوز المسح عنده هو بقوله وقت اللبس حال انعقاد العلة

لانه

لانه سبب منع سریان الحدث ووقت الحدث حال ثبوت الحکم فیشترط الطهارة فی الطرفین کما فی نصاب الزکوة یشترط کماله فی طرفی الحول ولنا انه انما یحتاج الی المسح وقت الحدث فیشترط کمال الطهارة حینئذ وهذا لان الخف عندنا مانعا لا رافعا وانما یصیر مانعا اذا کانت الطهارة کاملة وقت الحدث والا یصیر رافعا وانعقاد العلة لا یتصور محلها ومحلها الحدث لا محل العلة محل حکمها وحکمها منع الحدث فیکون محل الحکم هو الحدث وهو معدوم حال اللبس فلا یکون وقت اللبس وقت انعقاد العلة فیکون اشبه بما فی طرفی الحول وکمال النصاب لیس بشرط فیها فکذا ههنا **قوله** فیراعی جمیع ما ورد به الشرع فان قلت الشرع کما ورد بالمسح علی الظاهرة ورد بالتخطیط والبدایة من الاصابع والاستیعاب الی اعلی الرجلین وکل ذلک لیس بفرض **اجیب** بان حدیث مسح المقیم یوما ولیلة والمسافر ثلثة ایام ولیالیها مطلق لا یقتضی الا المسح مقدار ثلثة الاصابع علی ما تذکر فلا یفید بالتخطیط وبالبدایة والاصابع لانه مشهور فلا یفید باخبار الاحادی واما تقیده بظاهر الخف فلانهم اجمعوا علی ان کل الخف لیس بمحل المسح حتی لو اکتفی بالمسح فی الساق لا یجوز ولما سقط اعتبار کله محلا للمسح وتعین البعض مرادا صار مجملا فی ذلک البعض المراد بالنص فالتحق فعل الرسول وهو المسح علی ظاهر الخف بیانا له کما التحق حدیث المغیرة بیانا فی مسح الراس علی مامر واما التخطیط والبدایة بالاصابع والحدیث المشهور مطلق فیهما فلا نقیده بفعل النبی علیه السلام **قوله** وفرض ذلک مقدار ثلثة اصابع لان النبی علیه السلام رای رجلا یغسل خفیه فقال اما یکفیک ثلث اصابع ولان قوله علیه السلام یمسح المقیم یوما ولیلة یحتمل ان یکون معناه یمسح خفیه بیدیه فیجب استیعاب الخف دون الالة ویحتمل ان یکون معناه یمسح بدیه بخفیه فیجب استیعاب الالة دون الخف فقدر ما یستوعبه الالة متیقن لانه واجب علی التقدیرین فیثبت ما هو المتیقن غیر ان الاصابع اصل فی الید فاعتبرت هی دون الکف ثم اقیم اکثرها وهو الثلث مقام الکل قولا بکمال التخفیف لا بقال الاحتیاط یقتضی ان یجب استیعاب الخف لانا نقول الاحتیاط معارض بمحل التخفیف فانه یوجب الاکتفاء بمقدار الالة فوجب اعتبار المتیقن وترجیحه علی المشکوک بالیقین او نقول لما اشتمل استیعاب الالة واستیعاب المحل حملناه علی الاول اعتبارا بمسح الراس **قوله** ولا یجوز المسح لمن وجب علیه الغسل ای یجوز المسح لمن وجب علیه غسل جمیع البدن عند وجدان ما یکفیه لا عن الحدث ولا عن الجنابة اما الاول فصورته رجل توضاء ولبس خفیه ثم اجتنب ومعه قدر ما یتوضاء تیمم فلو اصابه الحدث بعد ذلک بتوضاء وبغسل رجلیه ولا یجوز المسح بعد ذلک لولایة الخف بعد الوضوء فکلما احدث وجد ماء یتوضاء به یمسح غیر داخل فی لفظ الروایة اذ لا یجب علیه فی هذه الصورة غسل جمیع البدن عند اصابته ما یکفیه بل غسل بعضه لانه قد غسل اعضاء الوضوء والغسل عبارة عن غسل الجمیع وهذا الفقه تقدم وهو ان الخف عندنا مانعا لا رافعا وفی کل موضع یجب علیه غسل جمیع البدن عند اصابة ما یکفیه کالجنب الذی یتیمم لجنابته ثم احدث لو توضا ومسح علی خفیه صار الخف رافعا حیث ینتقض عنک طهارة الرجل عند رؤیة الماء مستندا ویبنی الحدث السابق بخلاف ما اذا توضاء الجنب المتیمم وغسل رجلیه ثم احدث حیث لا ینتقض عنک طهارة الرجل مستندا عند اصابة ما یکفی للاغتسال فلا یصیر رافعا واما الثانی فصورته ظاهرة وهی ان یغسل الجنب جمیع بدنه بنوع تکلف ومسح علی خفیه لا یجوز وان قد لبسهما علی طهارة کاملة لحدیث علی ما ذکرنا من معنی الروایة دلیل علی بعض المدعی وهو ان لا یجوز المسح عن الجنابة لمن وجب علیه غسل کل البدن عند اصابة ماء

يكفيه واما عدم جوازه عن الحدث فقد اشار الى دليله فيما تقدم ان الخف عند مانعا لا رافعا فلم يتعرض لاقامة
عليه هنا فظهر ان من صورة المسئلة بقوله رجل توضاء ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ما يكفيه للوضوء
الى آخر ما مر قد اصاب المخرز وطبق المفصل ويقال لانه يطبق المفصل الرجل اذا اصاب الحجة اذ لا بد وان يفرض فيها
صورة لا يجوز فيها المسح عن الحدث كمن وجب عليه الغسل اى عند جميع البدن عند وجدان ما يكفيه كما يقتضيه
اطلاق لفظ الرواية حيث لم يقيد فيه المسح عن الجنابة فيجرى على اطلاقه وتبين ان تصوير المسئلة بهذه الصورة
لا يخالف لفظ الرواية على ما زعم بعض الشارحين ولا الدليل الذى اقام
من حديث صفوان لانه على بعض المدعى والله اعلم **قوله** لحديث صفوان بن عسال الى آخره **فان قلت** قوله
عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة مطلق يتناول الجنب والمحدث وهو مشهور فلا يجوز تقييده بحديث صفوان
لانه من الاحاد **اجيب** بعد تسليم انه من الاحاد بانه يوافق دلالة الاجماع فانهم اجمعوا على ان المسح رخصة وان
المطلوب من الرخصة التيسير واليسر للجنب فى نزع الخف وغسل القدم لان غسل جميع البدن ومسح الخف
نهاية العسر والتكلف فلا يشرع فى حقه او يقال انه مؤيد بدلالة المشهور لان شرعية المسح لدفع الحرج ولا حرج
للجنب لان الجنابة لا يتكرر **قوله** رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا هذا
يشعر بان نزع الخف ثم الغسل مكروه لان ادنى درجات الامر الاستحباب كما هو مروى عن الامام الرستغفنى **قوله**
وينقضه ايضا نزع الخف لما روى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه كان فى غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه
ولم يعد الوضوء وهكذا روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلم ان الحدث انما يزول بالمسح زوالا
موقتا الى وقت النزع **قوله** وكذا مضى المدة لما روينا من حديث صفوان فانه يدل على جواز عدم النزع ثلاثة ايام
ولياليها ولو لم ينتقض المسح بمضى المدة لجاز عدم النزع اكثر منه او النص ايمانه بنفسه كذا فى بعض الحواشى
ففيه نظر لان النص بمضى المدة يدل على عدم جواز النزع ثلثة ايام ولياليها اذا لحقنا حدث من بول او غايط او نوم
فغاية ما يدل عليه بحكم التقييد بثلثة ايام ولياليها انا لم نرمه الماسح بالنزع اذ الحديث بعد ثلثة ايام ولياليها لان يسوم
بالنزع كما مضى مدة ثلثة ايام وعن لحوق حدث بعد مضيها وكذا قوله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام
ولياليها يقتضى توقف جواز المسح لا بوقت حكم المسح وهو الطهارة وفى فتوى قاضى خان ان مسح الخف اذا انقضت مدة
مسحه فى الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضى على صلوته لانه لا فائدة فى قطع الصلوة لانه حاجته بعد انقضاء المدة الى
غسل الرجلين فلو قطع الصلوة وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين من التيمم ولهذا يمضى على صلوته
ومن المشايخ من قال يفسد صلوته والاول اصح **قوله** هو الصحيح اى القول باشتراط خروج الكل او الاكثر لثبوت حكم
الانتقال من هو الصحيح او القول بانتقاض المسح بخروج اكثر القدم هو الصحيح فقوله هو الصحيح على الاول احتراز عما روى
عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه ان زال عقب الرجل بطل مسحه فهو لا يشترط خروج الكل او الاكثر وعلى الثانى احتراز
عما روى عن محمد رحمه الله انه بقى من ظهر القدم فى موضع قرار القدم ثلثة اصابع لا ينتقض مسحه فهو لا يقول بالانتقاض
بخروج اكثر القدم **قوله** ومن ابتداء المسح وهو مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلثة ايام ولياليها عملا باطلاق
الحديث وقال الشافعى رحمه الله يتم مدة المقيم لان المسح عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم يتغير بالسفر كالصوم

يشرع

يشرع فيه ثم يسافر وكالصلوة يشرع فيها فى سفينة فى المصر ثم تسير فيصير مسافرا فى صلوته فصلوته لا يتغير لان
حال الاقامة حال العزيمة وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعا فى عبادة غلبت العزيمة الرخصة ولنا ان
المسح جاز له وهو مسافر فله ان يمسح كمال مدة السفر لاطلاق الحديث وكما لو سافر قبل الحدث وهذا لان المسحات فى المدة
كصلوات يوم وليلة وصيام شهر بدلالة ان بعضها لا يبطل بالبعض وفساد آخر المسحات لا يوجب فساد اولها
فانعقاد حكم الاقامة لاولها لا يمنع انعقاد حكم السفر لآخرها كمن سافر آخر اليوم او آخر رمضان يسقط عنه شطر
باقى الصلوة وباقى الصيام وهذا لانه جاز ان ينفصل بعضه عن بعض فسادا فكذا جاز تغيرا ولانه حكم متعلق بالوقت
فيعتبر فيه آخره كالصلوة فانها حكم متعلق بالوقت فاعتبر فيها آخر الوقت كذا فى الكافى ولقائل ان يقول بل المسحات
كصلوة وقت وصوم يوم لرجوعها الى سبب واحد وهو التخفف بخلاف الصلوات والصيامات لاختلاف اسبابها فتخفف
صحة المسح على حكم الاقامة كالشروع فى الصلوة على حكمها ولو شرع فى الصلوة على حكم الاقامة ثم صار مسافرا اتمها
فكذا اذا صح المسح وانعقد السبب لصحته على حكم الاقامة وجب ان لا يتغير عند طريان السفر سلمنا ان المسحات كالصلوة
فلا شك ان المسح الواحد لصلوة واحدة فيجب ان لا يبقى المسح الواحد الذى شرع فيها على حكم الاقامة بعد انتهاء يوم
وليلة والخلاف فيه كالخلاف فى المسحات المتعددة وايضا اعتبار مدة المسح بوقت الصلوة مشكل لان وقت الصلوة سبب
لوجوبها والسببية تتقرر فى آخر الوقت عندنا فكذا اعتبر فيه آخره اما ههنا فالسببية تتقرر بالتخفف مع
الحدث فلا معنى لاعتبار آخره والجواب ان سبب المسح ان كان هو التخفيف فالتخفف فعل لبقائه حكم ابتدائه فكانه
تخفف بعد ما صار مسافرا فينعقد المسح على حكم السفر كما انعقد له على حكم الاقامة فاخذ آخر الوقت فى مدة المسح
حكم السبب من حيث ان السبب يوجد فيه وهو التخفف الذى فى حكم المبتداء **قوله** ويجوز المسح على الجبائر ولو تركه
جاز وان لم يضرم وعندهما ان لم يضرم ثم يجبر لانه عليه السلام امر عليا رضى الله عنه بذلك والامر للوجوب
وله ان الفرضية لا تثبت بخبر الواحد كذا فى الكافى **فان قلت** يثبت فرضية القعدة الاخيرة بخبر الواحد
ومسح ربع اللحية بالقياس على مسح الراس على ما مر تقديره فى الكافى وخبر الواحد ليس بادنى من القياس **اجيب**
بان خبر القعدة من المشاهير ولو سلم فالخبر لحق بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله اقيموا الصلوة على ما صرح به بعض
المحققين والخبر الواحد اذا خرج بيانا للمجمل جاز ان يثبت به الفرضية ومسح ربع اللحية بالدلالة دون القياس
قوله اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها يريد بالليالى التى تتخلل فى هذه الايام ولا يريد به ثلث ليال
مقدرة كذا فى الحميدى وفى الشرح اختلف العلماء على خمسة اقوال فعندنا اقل المدة الحيض ثلثة ايام ولياليها وعن ابى
يوسف يومان والاكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ثلاثة ايام بما يتخللها من الليالى لان فى الآثار
ذكر التقدير بالايام فجعلنا الايام اصلا وما يتخللها من الليالى يتبعها ضرورة وقال مالك بقدر ما يوجد
ولو بساعة وقدر الشافعى رحمه الله بيوم وليلة واحتج اصحابنا رحمهم الله بما روى ابو امامة الباهلى ان النبى عليه السلام
قل اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن عباس وعثمان بن ابى العاص وانس بن
مالك رضى الله عنهم ثم ذكر الايام يستتبع الليالى كما فى قصة زكريا عليه السلام حيث قال فى موضع ثلثة ايام وفى موضع
ثلثة ليال والقصة واحدة فلو لم يستتبع احديهما ما بازائهما من عدد الايام او الليالى لما صح ذكر العدد مقدارا بهذا

باب الحيض والاستحاضة

فظهر انا ما ذكر في الحميدي فذالك رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ولكن المذهب هو التقدير بثلثة ايام فلا حاجة
الى التاويل المذكور **فان قلت** لو لم يستتبع ذكر الايام ما بازائها من الليالي وذكر الليالي ما بازائها من الايام لم يكن
بين ثلثة ايام ولياليها وثلث ليال في قصة واحدة تمانع بل كان في كل واحدة منهما فائدة ليست في غيرها حيث نطق احدهما
بان زكرياء عليه السلام كان مسلوب القدرة عن التكلم مع الناس ثلاثة ايام وكل الاخر على انه كان كذلك بثلث ليال
فكل منهما ساكت عن مفهوم الاخر على تقدير عدم الاستتباع لا ناطق بخلاف مفهوم قولنا قوله تعالى اتيك ان لا
تكلم الناس يقتضي حصر الاية على حبس اللسان عن التكلم في المدة المذكورة اذ الاضافة في اتيك للجنس فيكون المعنى ما
اتيك الا سلب قدرتك عن التكلم في هذه المدة فلولا ان احدهما يتناول ما بازائها من الاخر لزم حصر الاية على
السكوت في المدتين المختلفتين وانحصارها في احدى المدتين ينافي انحصارها في الاخرى وبعبارة اخرى ان
الله تعالى جعل مجموع الاية في موضع السكوت ثلثة ايام وذلك لا يكون مجموعها ثلث ليال والنص ناطق بان كلا
من الليالي وبالعكس لزم ان لا يكون مجموع الاية ثلثة ايام وفي موضع ثلث ليال فلولا ان الايام يتناول ما بازائها
منهما جملة الاية وان يكون كذلك الا وان يكون احدهما بمعنى الاخر وذلك بان يتناول الايام ما بازائها ما
الليالي وبالعكس نعم يشكل ما سيأتيك في الاجارة ان امراة اذا استاجرت ثوبا لبسته اياما فلبست بالليل
ضمنت ثم اذا جاء النهار بريت من الضمان فلو كان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول ما بالنهار من الليل وبالعكس لكان
لها لبسته اياما بالليل ولا يضمن لو لبسته بالليل **قوله** وهذا نقض عن تقدير الشرع فانه تقدر اقل المدة
بثلثة فلو كان ما دونها يكفي لم يبق الثلثة اقل مدة وذلك ابطال موجب النص **قوله** في التقدير بخمسة عشر يوما
لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ما زاد على خمسة عشر يوما فهو استحاضة وعن عطاء رايت من تحيض خمسة عشر
يوما وقال عليه السلام يمكث احداهن شطر عمرها لا يصلي **قوله** لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به وذلك
انه لو اقيم اكثره مقام الكل مع كون الثلاثة مثلا اقل المدة لزم ان يكون الاول شيئين الثلثة الحقيقية والحكمية
واستحال ان يكون اقل المدة شيئين احدهما اقل من الاخر ليقطع بتعين الاقل حينئذ لادنى المدة بخلاف تقدير
اشتراط الطواف بالسبع لانعدام التنصيص فيها بالاقل والاكثر فلا مانع من اقامة الاكثر مقام الكل ثم بعد ذلك
الفرق بين مقادير الصلوة والعقوبات وبين اعداد الاشتراط من حيث ان الاكثر لا يقوم مقام الكل في الاقل ويقوم
مقامه في الثاني بناء على معنى اخر وذلك ان الاكثر انما يقوم مقام الكل اذا كان البعض يقبل الفصل عن
البعض اداء وافادة الاكثر يفيد الكل كالطواف فان بعض اشواطه يقبل الفصل عن البعض في الاداء حتى لو
طاف بعض الاشواط واشتغل بعمل آخر ثم اتمها جاز وكذا يفيد الاكثر من المبالغة في التعظيم ما يفيد الكل فيصح
ان يقوم اكثره مقام كله بخلاف ركعات الصلوة لان بعضها لا يقبل الفصل عن البعض حتى لو اشتغل بعمل آخر
فسدت الكل وبخلاف مقادير العقوبات لا يفيد ما يفيد الكل من معنى الرجو لتفاوت احاد الناس
في الانزجار فلا قطع لنا بتحقق الانزجار عند اقامة الاكثر فاعتبرنا فيها العدد المنصوص والله اعلم **قوله**
انها جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وروي عنها ايضا انها قالت كنا نعد الصفرة والكدرة حيضا في
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** وفم الرحم منكوس **فان قلت** فينبغي ان يكون الكدرة حيضا اذا تاخر عن

الصافي

عن الصافي **اجيب** بان التقدم والتاخر في الخروج على وجه ذكره ابو يوسف رحمه الله انما يتذكر عند اجتماع
الصافي مع الكدر عند اجتماعهما وجب ان يخرج الكدر اولا لان فم الرحم منكوس واما اذا تاخر الكدر من الصافي
يكون حيضا ايضا لجواز ان يكون الدم صافيا كله فيخرج قطراته صافية ثم يتكدر بتغير المزاج فيخرج كدرا وبالجملة
انا انما ندعي تقدم الكدر على الصافي في الخروج عند اجتماعهما في الرحم لا مطلقا على ان القياس ان يكون الكدرة
حيضا اذا تاخرت عن الصافي لكنا تركناه بالاجماع نعم للخصم ان يقول في الرحم ان كان منكوسا فالصافي من
الدم جاز ان يكون اثقل من الكدر منه ويكون الكدر كالزبد للصافي فيجب ان يكون تحت الكدر كما نشهد ذلك
في عصير السكر اذا طبخ حيث يكون الكدر منه فوق الصافي لخفته وثقل الصافي فاذا انفتح فم الرحم يجب ان يخرج الصافي
ثم الكدر وحيث خرج الكدر اولا علم انه ليس بدم الرحم والدليل عليه ان المعتاد فيما بينهن هو خروج الصافي قبل
الكدر ولو كان الكدر اثقل من الصافي لكان تحته بالضرورة فيخرج قبل خروج الصافي غالبا وليس الامر كذلك
فعلم ان الكدر اخف على ان الرحم جاز فيغلي الدم فيه وعند الغليان يعلو الكدر كما في عصير السكر **قوله**
وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساده المنبت لان فساد الغذاء لا يدوم فيكون بفساد المنبت
ولا يكون حيضا اذ الحيض هو الدم الخارج من منبت الولد وبعد ما فسد لم يبق منبتا له **قوله** لقوله عائشة
رضي الله عنها روي ان امراة قالت لعائشة رضي الله عنها ما بال احدثنا يقضي صيام ايام الحيض ولا يقضي الصلوة
فقال احد روية اننا كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي صيام ايام الحيض ولا نقضي الصلوة فانكرت
عليها السؤال لشهرة الحال ونسبها الى حروراء وهي قرية كانت اهلها يسألون سؤال التعنت في الدين **قوله**
وهو حجة على الشافعي رحمه الله في اباحة الدخول على وجه المرور متمسكا بقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري السبيل حتى تغتسلوا والمراد بالصلوة المسجد اذ الصلوة جنبا
لا يجوز وان كان عابري سبيل قلنا الاية محتملة لوجهين احدهما ان يراد بالصلوة المسجد وبالجنب حقيقته والثاني
ان يكون المراد بالجنب غير المغتسل وبالصلوة حقيقتها اي غير مغتسلين الا عابري سبيل اي مسافرين عادمين
الماء فان للجنب حينئذ ان يصلي بالتيمم غير مغتسل لكن تعين الاحتمال الثاني بقوله عليه السلام لا احلها اي
المسجد لجنب وحائض **فان قلت** الاية نزلت في رجال من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فيصيبهم الجنابة ولا
يجدون ممرا الا في المسجد فنزلت ترخيصا لهم وذا يعين المعنى الاول مرادا **اجيب** بان الصلوة لما كانت مباحة
لغير المغتسل العادم الماء بالتيمم فلان يباح له دخول المسجد بالتيمم اولى فبالمعنى الثاني ايضا يستفاد من الاية
حكم الحادثة فلا يبعد ان يحمل عليه عند قيام الدليل بل المعنى الثاني اقرب بدلالة قوله حتى تعلموا يعرف بالتامل
قوله ولا يطوف بالبيت لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف افعلي ما تفعل الحاج غير
ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري **قوله** ولا ياتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وهل يستمتع بها
قال محمد رحمه الله يجتنب شعار الدم ويستمتع بها ما دون السرة بلا ازار وقالا يستمتع بها ما فوق السرة وما تحت
الركبة ويجتنب غير ذلك ويكون مع الازار لقوله تعالى فاعتزلوا يمنع قربان كل بدنها الا ما وراءها خص بحديث
عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض وكان يخرج راسه

وهو معتكف فما غسله فانا حايض وعن معاذ قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل للرجل من امرأته وهي حايض قال ما فوق الازار والتعفف عن ذلك افضل **قوله** وباطلاقه يتناول ما دون الاية **قلت** ما دون الاية ليس بقران عرفا حتى لا يجوز به الصلوة **اجيب** بان قوله عليه السلام شئ من القران لتصريح بعدم قراءة جواز قراءة ما دون الاية لان معناه جزاء منه بدون الاية قران حقيقة فيحرم احتياطا وهو ليس بقران عرفا فلا يصح به الصلوة ايضا خذ ابالاحتياط في كل فصل **قوله** والجنابة حلت العمر دون الحدث مشكل لما تقرر ان بدن الادمي غير متجزء في حكم الحدث بل الشخص كله موصوف بانه محدث وكان ينبغي ان يجب غسل الكل لانه اقيم غسل رؤس الاعضاء مقام الكل تيسيرا ولانه يكره للمحدث مس المصحف بعضه مع ان العضد كالفم حيث لا يجب غسله ولان الحدث والجنابة بخلاف الرجل مع ذلك يفترقان في حكم دخول المسجد حتى جاز للمحدث دون الجنب والجواب ان الحدث

والجنابة ان كان بخلاف في كل البدن فحلول الجنابة تام معتبر في وجوب الاغتسال فيظهر في جميع ما يتعلق به الطهارة كالقراءة ومس المصحف ودخول المسجد وحلول الحدث ليس بتلك القوة فقلت المس فوق القراءة فيحرم بها والنظر دونه فلا يحرم بشئ منها والقراءة بين بين فيحرم بالاكبر دون الاصغر كما ان المصحف فوق المسجد حرمة فيحرم بينهما ولم يحرم دخول المسجد الا بالجنابة فظهر ان المراد بقوله والجنابة حلت الفم دون الحدث انها حلت الفم حلولا ما دون الحدث لان حلوله دون حلولها **قوله** لانه تابع اعتبارا للثوب الملبوس هنا متصلا حتى لم يجز المس به وجعله في حكم المباين فيما اذا بقي الطيب في ثوب المحرم حيث اوجب غسله بخلاف ما اذا كان على بدنه من بقية الطيب الذي تطيب به قبل الاحرام فانه لا يجب غسله لكونه تابعا وذلك ان الثوب الملبوس منفصل بيد نه من وجه ومباين عنه من وجه فاعتبر في كل فصل ما هو الاحوط **قوله** لم يحل وطيها حتى تغتسل هذا اذا انقطع الدم على عادتها اما اذا انقطع دون عادتها لا يحل وطيها **قوله** فلا بد من الاغتسال لتخرج جانب الانقطاع اي ليتاكد جانبه بجريان احكام الطاهرات عليها شرعا وبهذا يسقط ما يتوهم ان الانقطاع متحقق والعدم موهوم لا يعارض المتحقق حتى يحتاج الى الترجيح المبني عن الاستواء الاحتمالين وذكر ان المراد بالترجيح ههنا التاكد دون حقيقة الرجحان والمتحقق ان كان لا يحتاج الى الترجيح على الموهوم فهو محتاج الى التاكد وقطع احتمال الغير بالقدر الممكن ويسقط ايضا ما يراد انه لا اثر للاغتسال في انقطاع احتمال عود الدم كيف وربما يعود بعد الاغتسال **فان قلت** اذا كانت المراة كتابية حل وطيها بدون الاغتسال اذا انقطع الدم لاقل من عشرة **قلنا** وجهه سيانتيك في باب الرجعة ان شاء الله تعالى **قوله** فوق الثلث قيد به ليثبت الحكم فيما اذا انقطع الدم دون الثلث بالطريق الاولى اذ العود فيه اظهر لابتلاء بنات ادم بالحيض في كل شهر فانه لا يكون اقل من ثلثة فعود الدم فيه كالمتيقن بالقياس الى ما انقطع الدم فوق الثلث **قوله** وانقطع الدم الى عشرة ايام اي انقطع دم الحيض لمضي عشرة ايام فاللام للعلة لان لمضي العشرة تاثيرا في انقطاع دم الحيض اذ لا مزيد له على العشرة وبهذا يسقط ما يقال لا حاجة الى ذكر الانقطاع لجواز قربانها بعد مضي العشرة انقطع الدم ام لا **قوله** حل وطيها قبل الغسل خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله فانهما يشترطان الاغتسال في هذه الصورة ايضا

قوله

قوله الا انه لا يستحب للنهي في القراءة بالتشديد فان بهذه القراءة وان حملت على ما اذا انقطع الدم لاقل من عشرة لكنها يقتضي الاغتسال في الصورتين ظاهرا **فان قلت** قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن تعليق للاتيان على الطهارة والمعلق بالشرط عدم ثم قبل وجوده **اجيب** بان المعلق استحباب الاتيان وانه معدوم قبل وجوده **وفيه نظر** لانه قد اريد بقوله فاتوهن الاباحة في قراءة التشديد فلو حمل على الاستحباب في قراءة التخفيف لزم ان يراد به الاباحة والاستحباب جميعا وانه غير جايز وجوابه ان الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة من لفظ واحد جايز عند المصنف رحمه الله صرح به في العناق فعليك باب العتق على جعل وانه يشير الى ان الجمع بين المعنيين جايز عنده سواء كان حقيقتين او مجازين او مختلفين **قوله** اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض فهو كالدم الجاري شرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر اذ الطهر ضد الحيض فلا يبداء بما يضاده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعله تبعا لهما كما قلنا في الزكاة ان كمال النصاب يشترط في اول الحول واخره ونقصانه في خلاله لا يضره **قوله** وهذه واحد الروايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه **قلت** عن ابي حنيفة رحمه الله اربع روايات احدها هذه والثانية وهو قول زفر رحمه الله ان الدم اذا كان في مدة الحيض ثلثة ايام لا يكون الطهر فاصلا ويكون كالدم المتوالي وان كان اقل من ذلك يكون فاصلا والثالثة وهو قول محمد رحمه الله ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا وان كان ثلثة ايام فصاعدا فان كان اقل من الدمين او مثلهما لا يكون فصلا ايضا وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلا والرابعة ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الطهر ان كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وان كان خمسة عشر او اكثر يكون فاصلا وبهذا القول اليسر لعدم التفصيل فيه اصلا وفي القول الاول تفصيل من حيث ان الطهر الفاسد لا يكون فاصلا اذا كان الدم محيطا بطرفي العشرة ويكون فاصلا اذا لم يكن وفي القول الثاني والثالث التفصيل ظاهر **قوله** ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع وكيف يشترط وانه لا يكون مستوعبا عادة فلو اعتبر الاستيعاب اوى الى انسداد باب الحيض وبابه مفتوح فما يودى الى انسداده كان مفسدا واذا تعذر اشتراط الاستيعاب شرطنا الدور في الاول والاخر كما في نصاب الزكوة فانه لما تعذر كماله في كل الحول على ما عرف شرطناه في اوله وآخره **قوله** فيعتبر اوله وآخره ويقال اوله ان كان معتبرا فاخره غير معتبر البتة حتى لو رات الدم ساعة ثم انقطع ثلثة ايام او اربعة مثلا ثم رات الدم ساعة وانقطع الدم كان اول مدة دور الدم واخرها مع ما يتخللها كلها حتى لو انقطع حيضا ولا دور هناك في آخر المدة ومثله في النصاب غير معتبر ايضا وجود الماء شرط في الحول من اول زمنة ملك النصاب ثم هلك ماله ولم يبق منه شئ ثم ملك النصاب في آخره لا يجب الزكوة وهنا لو انقطع الدم بالكلية في اثناء المدة ووجد في طرفيه يكون الكل حيضا فاين احدهما من الاخر **قوله** واقل الطهر خمسة عشر يوما وعند مالك الطهر ما وجد قل او اكثر للاطلاق قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن **فان قلت** ليس بشرط بالاجماع وعلى ما ذهب اليه مالك من ان الحيض ما وجد ولو ساعة والطهر ما وجد يلزم ان لا يكون المراة حايضا الا حال دور الدم ضرورة ان الدم اذا انقطعت بساعة كانت طاهرة في تلك الساعة اذ الطهر غير مقدر عنده بشئ وذلك خلاف الاجماع وان يحمل قربانها ازمنة الانقطاع في كل يوم وان تنقض عدتها في يوم واحد اذا كان الانقطاع ثلث مرات في كل يوم وكل ذلك بعيد جدا

وايضا لعامل ان يعمل بحديث ان يعمل حتى يعمل فعل كذلك

قلت اقل الحيض ان كان غير مقدر عنده بشئ فاكثره مقدر رواية اما الرواية فقد ذكر في شرح الكنز للطرابلسي
وفي القنية استمر بها الدم الى الحادي عشر فافطرت لا كفارة عليها لان اكثر الحيض خمسة عشر يوما في قول ابي حنيفة
رحمه الله الاول وهو قول مالك والشافعي وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله عن المختلفات ان اكثر الحيض عند مالك خمسة
عشر يوما واما الرواية فلان مالك رحمه الله قاس دم الحيض على النفاس في عدم تقدير الاقل كما صرح به في الشرح
واقل النفاس ان كان غير مقدر فاكثره مقدر عنده بسبعين فيجب ان يكون اكثر الحيض مقدرا عنده اعتبارا
لاحد الدمين على الاخر ولانه ذكر في مخلص الاشارة ان المستحاضة لا تتوضا عند مالك اصلا في بعض
الروايات انها تتوضا عنده لكل صلوة وفي ذلك اشارة الى ان المستحاضة مخففة عنده وان يتخفف الاوان يكون
اكثر الحيض مقدرا ولا يكون جميع ما تراه المراة من الدم حيضا قل او كثر واذا كان اكثره مقدرا عنده فما وجد في مدته
من الدم يجعل حيضا واذا كانت الدم قدر ساعة وتقطع اخرى فالكل كالدم المتوالي ما دامت المدة باقية واذا
جاوزت المدة وانقطع دمها ساعة فذلك طهر صحيح حتى رات الدم بعد ذلك بغير الانقطاع طهرا ولو بساعة قوله هكذا
روي عن ابراهيم النخعي وانه لا يعرف الا توقيفا فالظاهر انه سمع صحابيا وانه سمع من النبي صلى الله وسلم وهكذا يشكل
بما ذكر في الكشف شرح البزدوي ان قوله من بعد الصحابة من التابعي وساير المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس
بحجة وفرق ابو الحسن بين الصحابة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون واسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل
بخلاف قول التابعي حيث لا يكون حجة وغيره فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس حجة لتعين جهة السماع فيه
وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع
الا اذا ظهر دليل غيره وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقويم نعم ذكر فيه على
ان لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للراي فيه فقد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو
ثبت عنهم قوله فيما لا مدخل للراي فيه لقلنا انه مبني على نقل وجعلنا حجة ايضا ولكنه لم يثبت هذا كلامه والله
اعلم بالصواب قوله اذا استمر بها الدم واجنح الى نصب العادة فعند ابي عصمة رحمه الله لا يقدر طهرا بشئ لان لا
غاية لاكثره عنده مطلقا وعند العامة مقدر ثم اختلفوا فقال محمد بن ابراهيم الميداني يتقدر بستة اشهر الا عشر
ساعة لان الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحبل عادة وادنى مدة الحبل ستة اشهر فقدرنا اكثر مدة الطهر
بستة اشهر الا ساعة وقال الزعفراني الطهر في حقها مقدر بسبعة وعشرين يوما لان الشهر يشتمل على الحيض
والطهر واقل الحيض ثلاثة فيبقى الطهر سبعة وعشرين يوما كذا في الكافي وذكر في المحيط بيان هذا فقال مبتدأة
رات عشرة وستة طهرا ثم استمر الدم قال ابو عصمة حيضها وطهرها ما رات حتى ان عدتها تنقضي بثلث سنين
وثلثين يوما وقال الميداني عدتها تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يقع الطلاق في الحيض فيحتاج
الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل حيض عشرة ايام وقيل طهرها اربعة اشهر الا ساعة لانه اقل مدة
اسبانه الحبل ونقصنا ساعة لما قلنا والحاكم الشهيد قدره بشهر بن كذا في الشرح وقال ابو علي الدقاق اكثره
سبعة وخمسون يوما وقال الزعفراني اكثره ستون يوما ولو استمر الدم في المبتداة فطلق زوجها لا تنقضي عدتها

ابدا

ابدا عند ابي عصمة لانه لا يقدر اكثر الطهر بشئ وعند الميداني تنقضي بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات
كذا في الحمدي فان قلت ما وجه التوفيق بين ما ذكر في المحيط ان العدة عند الميداني تنقضي بتسعة عشر شهرا
الا ثلث ساعات وما ذكر في الحمدي من انها عنده تنقضي بتسعة عشر اشهر او عشرة ايام غير اربع ساعات قلت
وجهه الله اعلم ان الطلاق اذا وقع في ايام الحيض فتلك الحيضة غير محسوبة من العدة فيجب عليها التربص في ثلث
حيض غيرها ولكن يجب عليها التربص في تلك الحيضة ايضا ليمكنها التربص في الحيض الاخر فان اعتبر مجموع ما
يجب عليها التربص فذلك اربع حيض وثلث اطهار ثم كل حيض عشرة الا الاولى فانها عشرة الا ساعة ضرورة وقوع
الطلاق فيها فلا بد من مضي شئ منها والساعة هي المتيقنة وكل طهر ستة اشهر الا ساعة فكان المجموع تسعة عشر شهرا
وعشرة ايام غير اربع ساعات كما هو المذكور في الحمدي وان عتبر ما هو عدة وهي الحيضة المستقبلة مع ما يتخللها
من الاطهار دون ما يجب عليها التربص من الحيضة الاولى فتمام المدة تسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات ثم ما ذكر من
ان العدة تنقضي عند الميداني بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات او بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام الا اربع ساعات
فذلك بيان اقصى المدة العدة والا فجاز ان يطلقها في ايام الطهر فينقضي عدتها باقل من ذلك يعرف بالتامل
قوله بنتيجة الاجماع اذ الاجماع منعقد على ان دم الرحم يمنع الصوم والصلوة والوطي ودم العرق لا يمنع واحدا
منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلوة علم انها دم عرق لا دم رحم فثبت الحكمان الاخران دلالة كذا في الكافي وهو مشكل
لان الاجماع على ان العرق لا يمنع شيئا منها انما هو فيما اذا لم يكن في الوطي اقتراب اما اذا كان
في الوطي اقتراب به فلا اجماع على انه لا يمنع الوطي فقد روينا عن عائشة رضي الله عنها ان المستحاضة لا ياتيها
زوجها وبه قال النخعي والحكم وكرهه بن تزين وقال احد لا ياتيها الا ان يطول ذلك وفي رواية عنه لا يجوز
وطيها الا ان يخاف الزوج العنت كذا في النووي وفي الحاشية لم يقل بالاجماع لان بهذا الحكم من لوازم عدم
الافتراق وعدم الافتراق ثابت بالاجماع فاذا ثبت الحكم في البعض ثبت في الكل وما ثبت من ضرورة الشئ فهو من تتاجه
وبهذا ضعيف اذ الاجماع قد انعقد على ان المستحاضة في الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها من العبادات
في حكم الطاهرات ولا اجماع في حل وطيها فلا يكون اجماعا على عدم الافتراق ثم الاوضح ان يقال انهم اجمعوا على ان
حق العبد احق بالرعاية من حق الشرع لحاجته وغنى الشرع فلما سقط اعتبار نجاسة دم الاستحاضة لرعاية
حق الشرع فلان يسقط رعاية حق العبد في الوطي اولى وكذا اجمعوا على ان ما لا يمنع الصلوة لا يمنع الصوم وقد
ثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة فلا يمنع الصوم ايضا وتقدير اخر اجمعوا ان الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم فمتى يثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة وما ذلك الا لدفع الضرر عنها حتى لا تنقطع عن
الخير الموضوع ثبت انه لا يمنع الصوم والوطي لما لا تنقطع هي عن عبادة الصوم والزوج عن الاستمتاع بها وفي الجامع
دفع الضرر والله اعلم قوله والذي زاد استحاضة ثم لا تصلي في الزايد على العادة في احتمال ضرورتها فيبقى كذلك
كذا في الكافي قوله وان ابتدات مع البلوغ مستحاضة فيه به لانها لو كانت ذات عادة قبل ان يصيبها الاستحاضة
تترك الصلوة ايام عادتها لما روي عن ام سلمة رضي الله عنها ان امراة كانت تهراق الدم على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل ان يصيبها الذي اصابها فلتترك الصلوة

قدر ذلك من الشهر فاذا خلفت ذلك فلتغسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصل **فصل في الاستحاضة** **قوله**
يتوضون لوقت كل صلوة ولم يذكر غسل ثوب ابتك بالدم وذكر في الذخيرة انه لا يلزم في ظاهر الرواية وعن ابي
يوسف رحمه الله انه يلزم في وقت كل صلوة مرة كذا في الحاشية وذكر في الذخيرة نقلا عن الفتاوى صاحب
الجرح السائل اذا اصاب ثوبه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم لزمه غسل الثوب اذا علم انه لو غسله ليصيبه
الدم ثانيا وثالثا ولو علم انه يصيبه لا يفترض عليه غسله وفي واقعات الناطفي اذا كان خرج سائل
وقد شد عليه خرقة فاصابها اكثر من قدر الدرهم ان كان بحال غسل تنجس قبل الفراغ من الصلوة ثانيا
جاز له ان لا يغسل وان كان بخلافه لا يجوز له ان لا يغسل قال الصدر الشهيد وهو المختار **قوله** وقال الشافعي
رحمه الله لكل مكتوبة وقال مالك لكل نفل ايضا لقوله عليه السلام المستحاضة لكل صلوة الا ان الشافعي رحمه الله
يقول النفل تبع للفرض فلا يفرد بحكم على حدة **فان قلت** قد سبق من مذهب مالك رحمه الله ان ما يكون غير معتاد
كدم الاستحاضة غير ناقض للوضوء فكيف يتصور ايجاب الوضوء على استعمال المستحاضة لكل صلوة عنده وكيف
ساغ له التمسك بقوله دم المستحاضة يتوضاء لكل صلوة **قلت** المطلوب هذا بيان خلاف مالك والشافعي في
المعذور لا فيما ذكر من الجزئيات والا فلا يتصور خلاف الشافعي رحمه الله في الرعاف الدايم والجرح السائل لان الخارج
من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عنده فلا يدل على ذكر خلاف مالك على وجوب الوضوء بالاستحاضة واما تمسكه
بالحديث المذكور فنقول ذكر في مجمع البحرين ان المستحاضة تتوضاء عند مالك على وجه الاستحباب توفيقا بينه
وبين ما يدل على الاستحاضة غير ناقض من قوله عليه السلام للمستحاضة صلي وان قطر الدم على الحصير
ثم لما استحب الوضوء لكل صلوة بالاستحاضة لتوهم الانتقاض وشبهته لزم ان يفترض ذلك باستمرار ما هو الناقض
للطهارة اذ لو لم يكن استمراره موجبا لافتراض الوضوء لكل صلوة لم يكن استمرار ما فيه شبهة النقض موجبا للاستحباب
قوله فلا يبقى بعد الفراغ منها يشعر بان اداء النوافل انما يجوز له عند الشافعي رحمه الله قبل المكتوبة لا بعدها
وهو المذكور في الجامع الصغير للشيخ الامام بدر الدين الموسكي رحمه الله وذكر شمس الائمة في الجامع الصغير انه يجوز
اداء النوافل بعد الفراغ من المكتوبة ايضا وذكر في شرح الحاوي انه يجوز ادائها بعد خروج وقت المكتوبة ايضا **قوله**
والمراد بالاول لانه محتمل والثاني محكم فيحمل المحتمل على الحكم وقد يقال لا تدافع بين الحديثين وفي كل فائدة
ليست في الاخر فالثاني يوجب الوضوء في كل وقت ويشير الى عدم جواز تقديم الطهارت على الوقت كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله والاول يوجب الوضوء لكل صلوة وجاز ان يجب الوضوء في الوقت حتى لا يجوز تقديمه ويجب
لكل صلوة ايضا حتى لا يؤدي به فرضان **فان قلت** اصل اللام للعرض وقد امكن حمله عليه بان يراد بالوقت
ما يصح اداؤه فيه من الوقتية وغيرها فيكون المعنى يتوضاء لما يصح اداؤه في الوقت فيقتضي ان يصح اداء الصلوتين
بوضوء واحد على خلاف ما يقتضي الحدث الاول **اجيب** بان قوله عليه السلام لكل صلوة يابى حمل اللام على
معنى الفرض فيتعين حملها على الظرفية كما هو الظاهر في الجار الداخل على الظرف على ان الحديث الثاني يكون مؤولا
حينئذ فلا يصح ان يترك به موجب الحديث الاول والاحوط هو الاخذ بالاول فيجب العمل به والله اعلم **قوله** لان اللام تستعار
للوقت **فان قلت** اللام حرف والوقت اسم والحرف لا يستعار للاسم **اجيب** اولا بالمنع فقد تستعار الا بمعنى غير وبالعكس وما ذلك الا

استعاره

استعارة الحرف للاسم والاسم للحرف وثانيا بما تقرر في علم البيان لان الاستعارة في الحروف تابعة للاستعارة في
متعلق معناها حتى يسمى استعارة تبعية نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبهة ترتب
العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغائية التي هي المحبة والتبني ثم استعمل في المشبه الامر الموضوعة
للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبهة فجرت الاستعارة اولا في العلية والفرضية وتبعها في اللام وهكذا في قوله
لكل صلوة كانه اراد بالصلوة الوقت كما في قوله اضاعوا الصلوة اي وقتها من شبهة الوقت بما هو غرض الوضوء
فاستعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على العلية فهذا هو معنى استعارة اللام للوقت اي يستعار لما فرض
للوقت بحكم التنبيه وهو العلية التخلية **قوله** ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا وقد يقال هذا لا يحدث
نفعا لان الخصم يساعدنا في بقاء الطهارة ما بقي الوقت ولكنه يقول انها طهارة ضرورية فلا يظهر الا في حق
اداء الفرض وما يتبعه من النوافل حتى صح النفل عنده بعد اداء المكتوبة بل بعد خروج الوقت ايضا على ما صرح
به في شرح الحاوي الا ان يقال هذا التعليل خرج ردا لما ذكره الامام بدر الدين انه لا يجوز النفل عنده بعد اداء
الفرض كما يشير اليه ظاهر قول المصنف حيث قال فلا يبقى بعد الفراغ ووجه الرد ظاهر **قوله** تيسر الآن
المكلف قد يحتاج اداء فرضين او اكثر في وقت واحد فلو لم يقم الوقت مقام الاداء لادى الحرج **قوله** بالحدث
السابق **فان قلت** لو كانت الانتقاض بالحدث السابق كما وجب فيما اذا شرع المعذور في التطوع ثم خرج الوقت
قلنا اضافة الانتقاض الى الحدث السابق يقتضي ضرورتها محدثا من ذلك الوقت فجعلنا هذا طهورا من وجه
واقتصارا من وجه فقلنا لا يجوز البناء والمسح ويلزمه القضاء اخذا بالاحتياط كذا في الحميدي وبهذا ظهر
فساد ما ذكر منه في باب التيمم عند قوله ولو شرع بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق تامل تعرف **قوله** ولا حاجة قبل الوقت فلا
يعتبر **فان قلت** لو لم يعتبر كيف يتصور انتقاضه بالدخول **اجيب** بانه اراد بالانتقاض عدم اعتباره للوقتية
المكتوبة والا فلا معنى للانتقاض في حق الوقتية لانها لم تنعقد لها ولا في حق النافلة لان الحاجة في حقها باقية
نعم لقائل ان يقول كما لا حاجة اليه قبل الوقت لا يحتاج بعد خروج الوقت ايضا الا ان يقال لما انتفى الحاجة
قبل الوقت لم ينعقد وبعد ما انعقد في الوقت لا يبطل بخروج لان الخروج غير ناقض والحدث السابق قد زال
مؤخر انعقاد الوضوء طهارة مع الجريان وبقاؤه عند طريان الحدث عليه ضروري لحاجة الى الاداء ولا حاجة بعد
خروج الوقت لما لا حاجة قبله فلا يفترق الدخول مع الخروج في الانتقاض كما هو مذهب ابي يوسف
رحمه الله **قوله** فلا يعتبر قبله ولا بعده وهذا ايضا لا يستقيم الا وان يراد بالانتقاض بالدخول
عدم اعتبارها طهارة لاداء الوقتية والا فلا يتصور الانتقاض بدون الانعقاد ذكر في الفوايد الظهيرية
والمحققون من اصحابنا قالوا على قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض طهارتها بدخول بلا خروج كما هو قولهما وفيما
اذا توضاء قبل الزوال ودخل وقت الظهر انما يحتاج الى الطهارة لاجل الطهر عنده لا لان طهارتها انتقضت
بدخول الوقت عنده ولكن لا طهارتها ضرورية ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت **قوله** ولهما انه لا بد
معدوم والزايل الا يعود الا بسبب جديد ولكن الكلام فيما اذا وجد الحدث في حالة الوضوء وبعده اذ لو وجد الحدث
معدوم قبل الوضوء ولم يوجد حالة الوضوء ولا بعده وهذا ايضا لا يستقيم حتى خرج الوقت لا ينتقض الطهارة بالخروج اتفاقا
ولاجل ان

من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت ولقائل ان يقول فيجب ان لا ينتقض الطهارة فيما اذا تيمم المعذور بعد اداء الظهر لصلوة العصر بخروج لانه يحتاج الى تقديم الطهارة على وقت العصر ليتمكن من ادائها على وجه الفريضة يشغل لكل الوقت بالاداء المسيئة بخلافه كما سيجيء في الكتاب ولا يقال ان تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت في حق المعذور متعذر لان طهارة المعذور لاداء الوقتية باقية الى ان خرج الوقت وانها تمنع من حصول طهارة اخرى لان تطهير الطاهر مستحيل فصار الوضوء لصلوة اخرى كالطهارة والذي كان لاجل الوقتية قد بطل بخروج الوقت فلا وبعد دخول الوقت العصر مثلا من ضوء آخر لانا نقول انه لا يبقى فيما اذا انتقض وضوء اخر غير الذي ابتلي به الوقت باق فتوضى لصلوة وقت اخر ثم خرج الوقت ودخل وقت صلوة اخرى فانه لا مانع هنا من تحصيل الطهارة فالاولى ان يجاب بان الوقت قايم مقام الاداء فما بقي الوقت فالحاجة الى الاداء باقية حكما فكل وضوء وجد في الوقت يقع لهذا الجزء والحاجة الى الاداء وقتية اخرى موهومة فلا يعتبر بمقابلة المتحقق **قوله** والمستحاضة كانه اراد المستحاضة المستحاضة المقدورة والا فهذا الذي ذكر ليس بتعريف للمستحاضة لان المراة التي زاد دمها على العشرة اذا انتقض من الثلثة مستحاضة وان لم يوجد دون الدم في كل وقت من اوقات الصلوة بل هو تعريف للمستحاضة المقدورة **فصل** في النفاس وهو الدم الخارج عقيب الولادة يشعر بان خروج الدم شرط حتى لو خرج منها الولد ولم ترد دما لا تكون نفساء بمجرد خروجه وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله وفي قول ابي حنيفة رحمه الله انها تكون نفساء بمجرد خروج الولد وان لم ترد دما لان الولد لا يخلو عن بلة الدم وهي تكفي لكونها نفساء واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة رحمه الله وبه كان يفتي الصدر الشهيد وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف رحمه الله وثمرة الاختلاف تظهر في حق الغسل لان الوضوء يجب خروج الولد بالاجماع ثم الاولى ان يقول هو الدم الخارج من القبل عقيب الولادة لو خرج من قبل السرة وسال الدم من قبلها لا تكون نفساء بل تكون صاحبة خرج سايل الا ان يقال الولادة اسم لخروج الولد من الفرج فلا حاجة الى قيد زايد **قوله** ينسد فم الرحم كذا العادة وذلك لان فم الرحم منكوس ولا يتقرر بالمنكوس شيء في مجرى العادة الا اذا انسد فمه وللخصم ان يقول سلمنا ان فم الرحم ينسد بحيث لا يسقط عند الولادة اما الانسداد التام بحيث لا يخرج عن الدم ايضا فممنوع الا يرى ان الحامل بعد وضع الولد الاول ترى الدم اياما كثيرة ويكون الكل نفاسا مع ان فم الرحم ينسد بمجرد خروج الولد الاول والا لما بقي فيه الولد الثاني اصلا وجوابه ان النطفة في اول الاحوال ماء سايل لا تستقر في الرحم المنكوس بانسداد التام الذي لا يبقى معه فرجة اصلا ثم لما عرفنا منه اتمام الانسداد بالدليل لابد وان يحكم ببقائه كذلك الى ان خرج الولد اذ لا دليل على انفتاحه اصلا ثم لما خرج الولد علمنا ان الفم منسد فلا يفتح لاستحالة الخروج مع الانسداد فبعد ذلك لو كان في بطنها ولد آخر لابد من ان يحكم بالانسداد لكن بقدر ما لا يسقط عنه الولد الثاني اذ لا دليل للزايد وذلك القدر من الانسداد لا يمنع خروج الدم فيجوز ان تكون نفساء اذا خرج الدم بعد خروج الولد الاول فاما الدم الذي تراه في حال خروج الولد فانما لا تكون به نفساء على ما جاء في بعض الروايات وان انفتح فم الرحم بخروج بعض الولد لان الحكم بالانفتاح انما هو بخروج الولد فيتقدر الانفتاح بقدر ما يخرج فيكون فيما وراءه

منسدا

منسدا فمنع خروج الدم من الرحم فلا تكون نفساء على بعض الروايات فاما على رواية المتن فانها تكون نفساء عند خروج بعض الولد لان اعضاءه متعاونة فلا بد من ان يحصل بخروجه تخلخل في فم الرحم **فان قلت** امتداد الدم دليل انفتاح الفم بقدر ما يخرج منه الدم **اجيب** بانه معارض بالنذرة فانها دليل على عدم كونه من الرحم والحامل لا ترى الدم الا نادرا والنادر هو الدم العرف فاما دم الرحم فمعتاد فيما بينهن او نقول الامتداد وان كان دليلا على انه من الرحم فما عرفناه بالدليل من انسداد التام المانع عن خروج الدم دليل على انه ليس من الرحم فلم يثبت كونه من الرحم بالمعارضة وقد استدل بقوله عليه السلام لا توطاء الحبالى حتى يستبرئن بحيضة على ان الحامل لا تحيض لان النبي عليه السلام جعل الحيضة علامة فراغ الرحم فدل ان الحامل لا تحيض ولكن للخصم ان يقول جعلها علامة الفراغ بناء على الغالب فان الحامل لا تحيض غالبا فاما ان لا يمكن اصلا فلا دليل عليه **قوله** بعد انفتاحه بخروج الولد وقد يشكل بان فم الرحم لما انفتح بخروج الولد حتى كان نفاسا وجب ان يكون الدم الخارج عن الحامل بالولد الثاني بعد وضع الاول وانقضاء مدة النفاس ومضي الطهر الصحيح بعده حيضا **قوله** ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رحمه الله قيل ذكر محمد رحمه الله لم يقع موقعه قال شيخ الاسلام رحمه الله الولد اذا خرج اقله لا تصير نفساء وان خرج الدم لان النفاس ما يخرج عقيب الولادة والولادة لا توجد الا بخروج الولد حقيقة او اعتبارا ولم يوجد واما اذا خرج اكثره فعلى قياس قبل ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يثبت للنفاس لان الاكثر حكم الكل وعلى قول محمد وزفر رحمهما لا يثبت وفي المحيط امراة خرج بعض ولدها فعن ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة رحمه الله انه يعتبر خروج اكثر الولد وروى المعلا عن ابي يوسف وابي حنيفة اذا خرج بعض الولد صارت نفساء روى هشام عن محمد رحمه الله انه لا تصير به نفساء حتى يخرج الراس ونصف البدن او الرجلان واكثر من نصف البدن وعن محمد رحمه الله انه لا تصير نفساء حتى يخرج جميع ولدها فلو ذكر ابا يوسف مكان محمد لكان اوفق بالروايات **فان قلت** جاز ان يحمله قوله فيما اذا خرج اكثر الولد فيصح ذكر محمد رحمه الله لانه ايضا يعتبر خروج الاكثر فيما روى هشام عنه الا انه يشترط خروج الراس او خروج الرجلان واكثر من نصف البدن **قلت** نعم الا انه لا وجه حينئذ لترك ذكر ابي يوسف رحمه الله وتخصيص محمد بالذكر على ان تعليل المصنف بقوله لانه ينفتح بايا ه **قوله** هو حجة على الشافعي في اعتبار السنين تمسكا بما روى عن الاوزاعي انه قال عندنا امراة ترى النفاس شهرين وعن ربيعة ادركت الناس يقولون اكثر ما تنفس المراة ستون يوما **قوله** ونصير الام ام ولده اي بالسقط المذكور وقد يشكل بان السقط لعدم كونه حيا محتاجا الى النسب لا يثبت نسبه بالدعوة واميته للولد يتبع نسب الولد الا ترى انه لو باع امة فجازت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت البيع فماتت الولد فادعاه البايع لا يثبت الاستيلاد في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجة الى ذلك فلا يتبعه استيلاد الام كذا ذكره المصنف رحمه الله في باب دعوى النسب من كتاب الدعوى وانه تصريح بان النسب لا يثبت في الولد الميت ففي السقط اولى واذا لم يثبت النسب فيه لا يتبعه الام في الاستيلاد وكلام المصنف رحمه الله هنا يشعر بان امية الولد يثبت للام يتبع السقط الذي ظهر بعد خلقة **قوله**

وان كان بين الولدين اربعون يوما في الكافي وان كان بين الولد اربعون يوما فصاعدا قيل على قول
ابي حنيفة رحمه الله يجب النفاس من الولد الثاني ايضا لان سبب النفاس والاولادة الولد وقد تحققت
ولادة ثان فاستقام ايجاب نفاسين بخلاف الحيض لانه فيه ضرورة لان ضده شرط ورؤية الدم حيضا ان يتخلل
بينها طهر تام ولم يوجد وقيل لا يجب النفاس من الولد الثاني على قياس قولهما وهو الصحيح وكما تنقضي الولد
الثاني يغتسل ويصلي لانه لا يتولى نفاسان ليس بينهما طهر صحيح ثم لفظة قلت لو قال لامرأته كلما ولدت ولدا
فانت طالق للسنة فولدت ثلث اولاد في بطن واحد وقع الطلاق عليها اذا طهرت من نفاسها بعد الولد
الثالث عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله لان النفاس من الولد الاول والحامل تطلق ثلاثا
للسنة عندهما والنفاس ليست بمحل للطلاق السني فيتأخر الطلاق الاول الا ان تطهر من نفاسها بعد
الولد الثالث اذ النفاس موجود بعد الولد الاول والثاني والثالث ثم الطلاق الثاني يتأخر الى الطهر
الثاني والثالث الى الثالث كذا في الايضاح للكافي ولو نوى تقاوم ما ذكر ههنا لان الجواب المذكور يكون
التعليل بقوله اذ النفاس موجود بعد الاول والثاني والثالث باطلاقه لا يوافق واحدا من القولين المذكورين
هنا بل يجب ان يكون جواب المسئلة في القولين على التفصيل والله اعلم موضع الولد **باب الانجاس**
قوله والمكان الذي يصلي عليه والمعتبر موضع الفرض لانه لا بد من القيام ويكون بالقدم واما موضع السجود
فيشترط في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله لانه ركن كالقيام وفي رواية عن ابي يوسف عنه لا يشترط
لان السجود دنائي بالانف وانه اقل من قدر الدرهم وعندهما يشترط لان السجود على الجبهة فرض وذلك
يزيد على قدر الدرهم وذكر في بعض المواضع الشرط هو طهارة مكان القدمين وكذا مكان الجبهة عندهما
وعند ابي حنيفة رحمه الله لو سجد تهما بشرط ولو سجد بالانف لا يشترط قوله ولهما ان المائع قالع كالماء والخرقة
اي افادة الماء طهارة المحل النجس بعلة القلع والازالة والمائع كالماء في القلع فيلحق به دلالة وعدم معقولية
الحكم ان كان يمنع الحاق غير المنصوص به بطريق القياس فلا يمنع بطريق الدلالة على ان ههنا حكمين ازالة النجاسة
عن المحل وهو معقول وعدم تنجس الماء حالة الاستعمال وهو غير معقول فيقاس للاول ويتعدى الثاني
بعد تنجس الماء قوله فلم يجز في البدن والفرق له ان البدن كما يقبل النجاسة الحقيقية يقبل الحكمية
ثم الحكمية اختص زوالها بالماء فكذا الحقيقية ولا كذلك الثوب وايضا حرارة البدن جابرة فلا يجد
به الماء قوله فدلكه بالارض جاز قلت الدلك بالارض والمسح بها ليس بشرط بل الحك او الحت يكفي ايضا
لانهما يعدان عمل المسح فيقومان مقامه قوله اجزه فيه الفرك هذه المسئلة مشكلة فان الفحل لا يمني
حتى يمذي والمذي بالتخفيف لا يطهر بالفرك الا انه جعل المذي في هذه الحالة مغلوبا مستهلكا فكان
الاعتبار للمني دون المذي قوله وقال الشافعي رحمه الله المني طاهر وهو مروي عن علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وعائشة وداود ولعدد في اصح الروايتين وهو مذهب
اصحاب الحديث قال النووي وبه يجل اكل المني الطاهر فيه وجهان لاصحابنا اظهرهما لا يجل لانه منقدر فهو
من الخبائث المحرمة علينا واما مني باقي الحيوانات غير الادمي منها الكلب والخنزير فمنها نجس بلا خلاف وما
عدا هما

عداهما في مبنية ثلثة اوجه الاصح انها كلها طاهرة من ماكول اللحم وغيره والثاني انها نجسة والثالث مني ماكول
اللحم طاهر وغيره نجس واحتج بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو بإذخرة شبهه
بالمخاط وهو طاهر وبما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت اوكر المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يصلي وبان المني اصل خلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب لا سحالة ان يقول ان الانبياء خلقوا من نجس ولنا
قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها فاغسليه اي المني ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا قوله وقال عليه
السلام انما يغسل الثوب من خمس اي لا يغسل الثوب مما يخرج من بدن الانسان الا من خمس من بول وغايط وقيء ودم
ومني فلا ينتقض الحصر بالطهر ونحوه وقوله عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني تعارضت الاخبار
فالاحتياط في اثبات النجاسة وخلقة الانبياء لينافي كونه نجسا فانهم قد خلقوا من الدم وانه نجس وللحم ان لم يمنع كون
الارض الدم المتعلق بخلقة الادمي نجسا الحاقا باصله وهو المني ولو سلم فكونه دما متعلقا حالة عارضة
حيث يصير مضغة طاهرة بعد ذلك بخلاف المني فانه اصل للخلقة وبديهة العقل تحيل ان يكون خلقة
الاشياء بل خلقة الادمي لكونه مكرما مما هو نجس في اصله نعم مذهب الخصم مشكل لا يقول بطهارة المني ثم يقول
لوجوب بجر نوجه وان خرج موثرا في انتقاض الطهارة كما يرد الفعل والشرع لا يرد بما يريده ولو كان المني طاهرا
لما حكم الشرع بانتقاض الطهارة الكبرى سيما اذا خرج لا عن شهوة كما هو مذهب الخصم الا ترى ان الشافعي رحمه
الله لا يجعل الفقهية في الصلوة مونثرة في انتقاض الطهارة ولانه ليس بخارج نجسا وكذا الريح الخارج من القبل
لا ينقض الطهارة وان كان طاهر قوله عليه السلام الحدث ما يخرج من السبيلين بيننا وبينه الا انه خصصوه
بدليل الفعل لانه طاهر وخروج الطاهر لا يوثر في انتقاض الطهارة عقلا واما الفقهية فهي لما كانت جناية
عظيمة في حالة المباحاة لا يبعد ان يحكم الشرع بتنجس البدن عند صدورها عنه زجرا اما خروج المني فليس
بجناية في نفسه حتى يستحق التنجس بسبب خروجه قوله ولنا قوله عليه السلام زكوة الارض يبسها اي يبسها
زكوتها لان يبس الارض لا يكون الا طهارة وطهارتها قد يكون يبسا وقد يكون غسلا بالماء فان قلت قد ذكر
النووي ان الارض لا تطهر عند ابي حنيفة رحمه الله الا بحفرها ومعلوم ان الحفر ليس بتطهير للاجزاء النجسة
بل بتقليب اعلاها اسفلها ففي بعض الصور على بعض الروايات قال في الزخيرة اذا اصابت النجاسة
وجه الارض فان كانت رخوة طهرت بالصب عليها لانها تتشرب فصار كالعصر في الثوب وان كانت صلبة فانه يقف الماء
وفي قوله زكوة الارض يبسها اجيب بان الكتب الحنفية مشحونة بروايات ناطقة بجواز طهارة الارض بالغسل واما
الحفر بمعنى ان يجعل اعلاها اسفلها ففي بعض الصور على بعض الروايات قال في الزخيرة اذا اصابت النجاسة
عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان ويجس الارض الذي انتقل اليه الماء وان لم ينتقل لجواز ذلك الموضع الذي جعل
اعلاها اسفلها وفي الطحاوي اذا كانت الارض متجددة وكانت صلبة يحفر في اسفلها حفيرة فيصب الماء عليها
فيجتمع الماء في تلك الحفيرة فيطهر الارض ثم يكبس الارض وان كانت الارض مسوبة وكانت صلبة فلا حاجة الى
الى غسلها بل يجعل اعلاها اسفلها وفي الفتاوى البول اذا اصابت الارض يصب عليها الماء ثم يدلك وينشف ذلك
بخرقة فاذا فعل ذلك ثلاثا طهر وان لم يفعل ولكن صب عليها الارض لا يطهر ما كثيرة حتى عرف انه زالت النجاسة

لولم يجد لونها ولا ريحها ثم تركه حتى نشفت الارض طهر فعلم ان ما نسبه النووي الى ابي حنيفة رحمهما الله من الارض
لا يطهر الا بحفرها ممنوع قوله لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا ينادي بما ثبت بالحديث فان قلت
طهارة الثوب ثبت بالكتاب اعني قوله تعالى وثيابك فطهر ثم هو ينادي بما ثبت بالحديث من طهارة الثوب عن المني
بالفرك وطهارة الخف عن النجاسة التي طها جرم بالدلك وكذا طهارة المكان ثبت بدلالة النص على ما مر والولادة
يعمل على العبارة ثم ينادي بما ثبت بالحديث اعني قوله عليه السلام طهارة الارض يبسها اجيب بانه اراد بنص
الدليل القطعي لان اكثر نصوص الكتاب قطعية وبالحديث اعني الدليل الظني لان الغالب فيه ان يكون ظنيا وما
ثبت بالقطعي لا ينادي بما ثبت بالظني اذ اليقين لا يزول الا بمثله وطهارة الثوب ان ثبت بنص الكتاب المذكور فهو
نص ما اول فقد قبل معناه طهر نفسك مما يستقذر من الافعال يقال فلان طاهر الثوب اذا وصفوا بالنقاء
من المعايب وفلان دنس الثياب للفاجر حتى يذهب مالك الى ان طهارة الثوب ليس بشرائط الصلوة لا يقال
التاويل المذكور لا يقدح في القطعية لان حقيقة اللفظ لتطهير الثياب عن النجاسة الحقيقية وما ذكرتم من المعنى المجازي
والمعتبر بالمجاز عند امكان الحقيقة لانا نقول هذا معنى عرفي الا ترى الى ما ذكر في المدارك من قوله يقال فلان
طاهر الثوب اذا وصفوا بالنقاء من المعايب والحقيقة المستعملة ان كانت احق بالارادة فتعارف المعنى المجازي
يورث الشبهة لا محالة حتى ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المعنى المتعارف هو الاحق بالارادة فيكون
ما ولا كان ظنيا فيجوز ان ينادي ما ثبت به مما ثبت بالحديث بل بالراي فان قلت كثير ما ينادي
الفرض القطعي مما ثبت بخبر الواحد بل بالراي الا ترى ان الوضوء فرض قطعي وانه ينادي بماء الزعفران وهو مجتهد
فيه وكذا فرض السجود قطعي وانه ينادي بوضع الانف وهو مجتهد فيه على ما سيجيء قد نبهناك في صدر
الكتاب بجواب السؤال بالاستقضاء وحاصله ان الفرض القطعي الثابت بنص الكتاب في الوضوء انما هو استعمال
الماء وهذا القدر موجود في التوضي بماء الزعفران قطعا واختلافهم في اشتراط بقائه على صفة المنزل من
السماء لا يورث الشبهة في وجود ما هو الفرض اليقيني وهو استعمال نفس الماء حتى يكون قادحا في اسقاط الفرض
اليقيني به وهو استعمال الماء وكذا الواجب على الساجد هو وضع بعض الوجه على الارض وهذا القدر موجود
في وضع الانف بيقين انما الخلاف في اشتراط بعض مخصوص فعندهما ليس بشرط وعندنا شرط ولا يخفى ان هذا
الاختلاف لا يورث شبهة في وجود ما هو الفرض في السجدة بالانف فلا يكون قادحا بخلاف مسئلتنا فان
الواجب القطعي هو استعمال التراب الطاهر وقد وقع الشك في كونه طاهرا لثبوته بالحديث الظني فلا يكفي
لاسقاط الواجب القطعي وبالجملة ان ما ثبت بالدليل القطعي فلا يسقط ذلك عن الذمة الا باتيانه قطعا والمنضوي
بماء الزعفران والساجد على الارض بالانف قد اتى بما هو الثابت بالدليل القطعي قطعا وهو استعمال الماء
ووضع بعض على الارض اما التيمم بالتراب الذي ظهر بالبس فلم يات بما هو المفروض قطعا وهو استعمال التراب
الطاهر لثبوت الشك في طهارته وكذا المصلي اذا قرء في صلوته بالتسمية حيث لا يجوز صلوته لانه لم يات
بقراءة القران قطعا لشبهة ثبتت في قرانها باختلاف العلماء فيها هذا وقد يتوهم هنا وجه آخر وهو ان يقال
ان اراد بقوله بنص الكتاب انه ثبت بتنصيص الكتاب على اشتراطه حيث قال صعيدا طيبا اي طاهرا والمنصوص

كامل

كامل وما ثبت بالحديث الظني من الطهارة ليس بكامل لتطرق شبهة العلم فيها فلا ينادي به بخلاف طهارة المكان
فانه لم يثبت بالنص بل بالدلالة وفي هذا الوجه نظر ظاهر يعرف بادنى تامل ثم قيل انما لا يجوز التيمم
لان الطهورية زايدة على الطهارة وبالحديث ثبت طهارته لا طهوريته قوله بما ثبت به الطهورية بقوله عليه
السلام التراب طهور المسلم لان المراد التراب الطاهر فيدل على ان كل تراب طاهر طهور عالم يجد الماء قوله وقال
الشافعي رحمه الله قليل النجاسة وكثيرها سواء ذكره في شرح الحاوي ان قليل دم البرغوث والقمل والبعوض والقرح
والدمل والفصد والحجامة والبثرة وبول الخفاش وذرقة الذباب وطين الشارع النجس عفو لتعذر الاحتراز
عن ذلك فعلم ان القليل الذي لا يمكن الاحتراز عنه عفو عندهم ايضا قوله اخذا عن موضع الاستنجاء فانا اجمعنا
على ان الاستنجاء بالحجر يكفي وانه لا يستاصل النجاسة حتى لو جلس في ماء قليل نجسه فعلم ان قدر موضع الاستنجاء
عفو فان قلت موضع الاستنجاء ساقط الاعتبار حتى يعتبر القدر المانع ورآه يصح الاخذ به في تقدير ما هو معتبر
اجيب بان الضرورة ما اثرت في سقوط اعتبار موضع الاستنجاء فلان في عفوية ذلك القدر مع كونه
معتبرا اولى لان العفو اذني حالا من سقوط الاعتبار ثم موضع الاستنجاء ليس بعفو عند الشافعي رحمه الله حتى يجب
الاستنجاء عنده بالحجر او الماء لا يقال الحجر لا يستاصل النجاسة لان الفرك لا يستاصل مع ان المحل يطهر به واما
تنجس الماء القليل اذا جلس فيه فجاز ان يكون باعتبار عوده نجسا كما يعود الثوب الذي طهر بالفرك من المني بعد
اصابة الماء به على انه لا ينجس في رواية قوله الكبير المثقال اي كبير وزنه وثقله فالمراد بالمثقال الثقل والوزن
المثقال صفة اخرى للدراهم فالمراد بالمثقال ما يبلغ وزنه مثقالا والمثقال عشرون قيراطا والقيراط حبة
واربعة اخماس حبة والحبة شعيرتان قوله وقيل في التوفيق وكان الحامل على التوفيق وسوان الرواية
الاولى لو كانت على الاطلاق ادى الى ان لا يعفى من المخففة قدر الدرهم او دونه بان يبلغ الربع فصاعدا ويعفى
من المغلظة درهما فصاعدا اذا لم يا خذ مقدار الدرهم مسافة وكذا الرواية الثانية لو كانت على الظاهر
ادنى الى القول بعفو المغلظة وان كان يبلغ الربع واكثر فاذا كانت رقيقة ربما تاخذ اكثر من الربع كالرهن النجس
اذا كان يوزن الدرهم قوله بدليل مقطوع به لم يرد بالمقطوع ما لا شبهة فيه اذ الموجب للتخفيف انما هو
تعارض الاثار او كونه مجتهدا فيه ولم يقل احد ان ما يكون دليله قطعيا فهو غلظ وما يكون دليله ظنيا فهو
مخفف فيراد بالمقطوع ما لم يكن معارضا ولا مجتهدا فيه قوله لان التقدير فيه بالكثير الفاحش اذ القليل
الملوث في المغلظة مقدر بالكثير فيكون في المخففة مقدرا بالكثير الفاحش لوجوب اظهار التفرقة بينهما والفاحش هو
ما يكون في حكم الكل والربع قد اعتبر في حكم الكل في الجملة فيعتبر كثيرا فاحشا قوله والربع ملحق بالكل اعتبر
الربع هنا كثيرا فاحشا وذكره في الكافي في باب السلم ان المسلم اليه اذا وجد بعض راس المال زيفا بعد ما افترقا
واستبدل به الجياد في مجلس الردفان كان المردود قليلا صح وان كان كثيرا بطل عند ابي حنيفة رضي الله عنه
والقليل عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما دون النصف والكثير ما فوقه وفي النصف عنه روايتان هذا لفظه
فقد اعتبر في هذه المسئلة ما فوق النصف كثيرا وفي مسئلة النجاسة المخففة اعتبر الدفع كثيرا فاحشا فلابد
من الفرق قوله على اختلاف الاصلين وقد يشكل المني على الاصلين فانه مغلظة بالاتفاق مع تعارض الاثار

واختلاف العلماء في نجاسته على ما ذكرنا ويمكن ان يجاب بالتزام التخفيف غير ان اثر التخفيف قد ظهر فيه بطهارة المحل
عنه بالفرك فيكفي مونته فلا يظهر في عفو ما دون ربع الثوب كما ان اثر الضرورة في الاوراث في حق النعال لما
ظهر في طهارة النعل بالمسح لم يظهر في العفو عن ما وراء قدر الدرهم على ان الاثار لما تعارضت تساقطت
فاخذنا بقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين فان الهوان المطلق انما يكون بالنجاسة وهذا الدليل القراني خال
عن المعارض فلم يكن المني ما تعارض فيه النصوص والاختلاف انما يعتبر اذا كان في محل الاجتهاد والمني ليس
بمحل له لورود النص في نجاسته وهو ما تلونا **قوله** فتكفي مونتها الكفاية كار كذاري كردن يقال كفاية مونته
يتعدى الى فعلين اقيم للمفعول الاول مقام الفاعل ويرسل الثاني منصوبا اي تكفي مونتها كدار دشوه نجاسة
را مونته او را تحتاج هي اليه من التخفيف **قوله** وعند ذلك رجوعه في الخف يروى هذا يدل على نجاسته
عنده وقوله ان الكثير الفاحش لا يمنع ايضا رجوع الى طهارته فكانه عند دخول الذي افتى اولا بان الخف يطهر
بالدلك ثم افتى بان الكثير الفاحش لا يمنع او يقول ان قوله ان الكثير الفاحش لا يمنع لا يدل على طهارته لجواز
ان يكون نجسا معفوا عنه فيما فيه ابتلاء وان كان كثيرا معفو فيما لا ابتلاء فيه كوقوعه في الماء القليل وان
نجسا وجب ان لا يطهر الخف بالدلك لا وان يفسد الماء بوقوع الخف الذي دلكه فيه غير انه افتى طهارته بالدلك
ايضا لعموم البلوى والله اعلم **قوله** لتعارض الاثار فيه اي في قوله تعارضت في بول ما يوكل والفرس ما
يوكل اللحم اما كراهة لحمه عنده كراهة نزاهة فظاهر وكذا اذا كان كراهة تحريم لان الكراهة ليست
لنجاسته بل لانه آلة الجهاد فكان في حكم ماكول اللحم **فصل في الاستنجاء** اتفق اصحابنا ان من استنجى
بالاحجار له ان يصلي من غير استعمال الماء واتفق المتاخرون على سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة في حق
العرق حتى لو سال عرقه لا يمنع جواز الصلوة فان كانت اكثر من قدر الدرهم ولم يرو عنهم فيما اذا جلس هذا
المستنجي في ماء قليل هل تنجس اولى حكى الفقيه ابو جعفر ان قيل لا يتنجس فله وجه وان قيل يتنجس فله
وجه وهو الصحيح كذا في الذخيرة **قوله** في الاستنجاء سنة قيل وكان ينبغي ان يكره تركه كساير السنن المذكورة
غير انه عطف الكراهة لقوله عليه السلام من لا فلا حرج **قلت** جاز ان يكون قوله ومن لا فلا حرج
متصلا بالايتار دون الاستنجاء واي من لم يوتر فلا حرج ومواظبة النبي عليه السلام على الاستنجاء يقتضي
كراهة الترك فلا يترك بهذا الدليل المحتمل ولو سلم انه متصل بالاستجمار اي من ترك الاستجمار فلا حرج
عليه فبقي الحرج عن تارك الاستجمار تركه عن تارك الاستجمار والسنة هو الاستنجاء بالماء كان او بالاحجار
لان الاحجار خاصته **قوله** وقال الشافعي لا بد من الثلث الخلاف في موضعين احدهما ان الاستنجاء سنة
عندنا فرض عنده والثاني ان الاكتفاء بالواحد جائز عندنا اذا حصل الانقاء وعنده لا يجوز على وجوب
اصل الاستنجاء ووجوب رعاية عدد الثلث عند الاكتفاء بالحجر عند الشافعي رحمه الله في شرح الحاوي
قوله والايتار يقع على الواحد وقد يقال قوله ولا يوتر وان كان مطلقا بقوله وليستنج بثلاثة احجار
وفي بعض الاحاد فليمسح بثلاث مسحات يوجب الايتار بالثلث والمطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد
يجب حمل المطلق على المقيد بالاجماع فيجب ان يحمل قوله فيوتر على الايتار بالثلث عملا بقوله فليمسح بثلث مسحات
وكون قوله

وكون قوله فليمسح ببدل احجار متروك الظاهر لا يضر لانه يوافق ما ليس بمتروك الظاهر وهو قوله فليمسح
بثلث مسحات متروك الظاهر اذا وافق ما لم يترك ظاهره كان له حكم ما لم يترك ظاهره كالظني اذا وافق
القطعي يصير مطبخا بموافقته القطعي على ان في كونه متروك الظاهر كلاما ما سنذكره ان شاء الله تعالى
قوله وما وراءه متروك الظاهر **قلت** لو سلم فيما روي انه عليه السلام قال اذا جلس احدكم
لحاجته فليمسح ثلث مسحات على ظاهره فليجب بثلث مسحات عملا به ان المسح بثلثة احرف من حجر واحد كالمسح بثلثة
احجار لان المقصود هو المسح دون الآلة فيعتبر عدد المسحات وهذا ليس من ترك الظاهر في شيء بل هو عمل بمعنى النص كيف
وقد تعين ارادة ثلث مسحات بثلثة احجار بما روينا من قوله عليه السلام فليمسح ثلث مسحات والحمل على المجاز
بدليل ليس من باب ترك الظاهر القادح في جواب العمل فانه انما يقدح فيه ان لو صار النص بعد ما ترك ظاهره
محمل المراد الا يرى ان تقييد المطلق وتخصيص العام ترك للظاهر مع ذلك يبقى واجب العمل فعمل ان المانع
من العمل هو ترك الظاهر على وجه صار النص مجملا بعد ذلك ولا كذلك هنا لتعين ثلث مسحات مرادا
فان قلت النص وان كان يقتضي ثلث مسحات ولكن ترك ذلك بالدلالة اذ المقصود الانقاء وقد يحصل با
لمسح مرة **اجيب** بان الانقاء التام لا يحصل بالمسح مرة وان بولغ فيه يقلل النجاسة ولا يقلعها فالقياس
ان لا يصح الاكتفاء به غير ان جوزناه بالنص بخلاف القياس فيجب رعاية ما شرط النص من ثلث مسحات نعم لنا ان
نقول عدد الثلث ليس بمقصود باجماع بيننا وبينه حتى لم يحصل الانقاء بالثلث يجب الاكثر عنده ايضا فعلم ان المقصود هو
الانقاء دون العدد وانما قيد بالثلث في الحديث نظرا الى الغالب والله اعلم **قوله** وغسله بالماء افضل اي
بعد الاستنجاء بالاحجار ادب وقيل سنة في زماننا سئل الحسن البصري عن الاستنجاء بالماء فقال سنة
فقيل له كيف ورسول الله عليه السلام والكبار من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين تركوه
فقال كانوا يبعرون بعرا وانتم تسلطون فلطا **فان قلت** السنة لا تثبت الا بالمواظبة والمواظبة **اجيب**
بان المواظبة هنا ثابتة دلالة فان حالهم لو كان كحالنا لواظبوا على الغسل بالماء **كتاب الصلوة** هي فرض
عين يثبت فرضيتها بقوله تعالى حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى وقوموا لله ومعنى محافظتها اداؤها في وقتها ثم هي خمس
لان النص يقتضي عدالة وسطى وراء الجميع للعطف المفضي للمغايرة واقله خمس وكذا في الكافي وقد يقال في قوله
على الصلوة ان كانت للنجس فلا تمسك فيه اما ان يريد الفرد الحقيقي فظاهر وكذا اريد الحكمي لان قوله والصلوة
والوسطى حينئذ تخصيص بعد تعميم غير مغاير للمعطوف عليه وان كان للاستغراق فكذلك لام الاستغراق
لام الجنس المراد به الفرد الحكمي فكانه تمسك بملاحظة لفظية **قوله** واول وقت الفجر كان عليه ان يقدم
وقت الظهر كما قدمه في الحديث المذكور في المصابيح وما قيل من انه قدم وقت الفجر لعدم الاختلاف في اوله
واخره ففيه نظر لوقوع التصريح بالاختلاف في اوله في المحيط وغيره ففي المحيط اذا طلع الفجر الثاني خرج وقت
العشاء ودخل وقت صلوة الفجر هذا هو المنقول عن اصحابنا لم ينقل عنهم ان العبرة لاول طلوع الفجر الثاني او لا
ستطارته وانتشاره وقد اختلف المشايخ فيه وذكر في الطلبة هذا الاختلاف منقولا عن صلوة المعنى بمثل هذه
العبارة وذكر فيها بعد ذكر الاختلاف وقال شمس الائمة الحلواني القول الاول احوط والثاني اوسع يعني الاستطارة **قوله**

قوله اذا طلع الفجر الثاني اخر القوله اول وقت الفجر على من جوز ان يقع اذا اعترض كما يقال اذا القوم زيدا اذا يفعل عمر واي وقت قيام من بد وقت فعول عمر وقوله وهو البياض المستطير يعني طولا ثم يعقبه الظلام فصرح بان الفجر الاول بعد طلوعه يغيب وطلوع الثاني بعد غيبوبته حيث قال ثم يعقبه الظلام وليس كذلك بعد الشفق والصبيان فانا نشاهد انه لا يغيب بل يبقى الى ان يطلع الفجر الثاني من تحت بياضه من الافق الظلم الشبيه هي بالخيط الاسود ويعليه يدل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فسر الخيط الابيض بالصبح الصادق والاسود بالصبح الكاذب وروي ان قوله خرجت من البصرة الى الكوفة وانه يشير بوجود البصرة وقت الخروج منها فكذا قوله تعالى من الخيط الاسود يشير بقاءه وقت تبين الابيض منه ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا البياض المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا فالضمير في قوله يستطير يرجع الى البياض الافق المستطيل التي بالفجر الكاذب فيدل على ان المستطيل هو المستطيل بعينه لانه يغيب ويذهب ثم يطلع الفجر الثاني والجواب ان قوله يعقبه الظلام كلمة ثم فيه بمعنى الواو اي يكون عقيبه الظلام بالنسبة الى المكان دون الزمان لا يقال الظلام يكون تحت لا عقيبه لانه لا افق المشرق بالنسبة الى بياضه خطات خط من التحت وخط من الفوق وبياضه يسطع الى الكبد السماء فصح ان يقال ويكون عقيبه ظلام في افق المشرق ويمكن ان يجاب بانه لهب الشمس وضوءه والشمس جانب الشرق وقت الارتفاع بزيها ينتقل عن المطلع نحو الجنوب ويميل اليه ساعة فساعة من ابتداء الطلوع فكذا لهبها ينتقل على المطلع نحو الجنوب ويعقبه الظلام في مطلعه لانه قليل الضوء بخلاف الفجر الثاني لانه كثير الضوء ويزداد ضوءه ساعة فساعة حتى ينتشر المشرق كله كذا ذكر جواب الامام رضي الله عنه في رسالة الصبح وقد امعن النظر في امر الصبح برهة من الزمان وكان اماما صادقا يمسح بمثله الادواء مادام الفلك الدوار فاض الله سحايب الطافة عليه وعلى اولاده، قوله لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل قال جدي رحمه الله الفجر الاول قد يطلع منتشرا جنوبا وشمالا اشبيها بالفجر الثاني كما شوهد عليه بالحوض والامعان فحتى يتميز نوع المستطيل منه في الاحاديث نكتة لطيفة وهي انه في الليالي التي يطلع الفجر الاول مستطيلا يبقى زمانا طويلا لا يشتبه معرفتهما لاستطالة الفجر الاول واستطارة الثاني وفيما يطلع الاول مستطيرا يبقى قليلا ويشتبه الفرق بينهما لاجل من كان عالما مطالعه ومطلع الثاني وكيفية بياضهما والثاني وقت الاشتباه والاحتياط لازم فاقتفت الحكمة تنبيه نوع المستطيل بالذكر قوله امهما امامة جبريل عليه السلام روي ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس فكان الفيء مثل الشراك والعصر حين كان كل شيء مثل ظله والمغرب حين يفطر الصايم والعشاء حين غاب الشفق والفجر حين حرم الطعام على الصايم وصلى بي الغد الظهر حين كان كل شيء مثل ظله والعصر حين كان ظل كل شيء مثليه والمغرب حين افطر الصايم والعشاء ذهب ثلث الليل والفجر حين اسفرت الشفق فقال هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين فان قلت لما صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الاول فسخ الاول الثاني قلت صلى به العصر في اليوم الاول حين زاد على المثل والظهر في اليوم قبل ان يزيده لكن يقرب منه والدليل عليه ان المقصود بيان اول الوقت

دافع

دافع فلو كان امامة الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي امه للعصر في اليوم الاول لكان نسخا للاول الوقت لا بيانا فيبقى اوله بدا على الشفق وقته ببلوغ الظل مثله بالعبارة والعبارة راجحة اجيب بان قوله والوقت ما بين هذين وقته مجملا على ان قوله والوقت ما بين هذين الوقتين اقوى دليلا على ان اول وقت العصر ينسخ بالامامة في اليوم الثاني قوله وله قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان قلت هذا الحديث يدل على بقاء الوقت الى ان يصير ظل كل شيء مثليه بالاشارة وحديث الامامة من قوله والوقت ما بين هذين منتهاه الظاهر لاتفاقهم على بناء وقت العصر بعد بلوغ الظل مثليه وبقاء وقت العشاء بعد ثلث الليل وبقاء وقت الفجر بعد الاسفار فان قلت لعل ان يكون معناه صلوها في اول وقتها لان ابرد الشيء اوله قلت لا نسلم ان الابراد بهذا المعنى حقيقة وليس سلم فقد تعين بمعنى الاداء في وقت البرد مرادا بما روي عنه عليه السلام انه قال لمعاذ اذا كان الصيف فابرد بالظهر وان كان الناس يقبلون فامهلهم حتى يدركوا وبما روي انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها لان لو كان المراد به التعجيل بمعنى عجلوا الظهر لكان مطلقا في الصيف والشتاء فلا يدل على عدم التعليل المذكور بعدم شدة الحر في الشتاء وايضا ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وافقا في حمل الامر على معنى الاداء وقت البرد حتى يريان تاخير الظهر في الصيف مستحبا بهذا الحديث فيصلح الاحجا اجماع عليهما قوله واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك قلت اذا تعارضت وجب ان ياخذ بالاقل المتيقن الا يرى انا لما تعارضت الاثار في اخر وقت الاضحية اخذنا بالاقل المتيقن وما قلتم ان وقت الاضحية كان ثابتا فلا يخرج بالشك وكذا لما تعارضت الاثار في مدة بلوغ الغلام اخذ ابو حنيفة بالاقل المتيقن وكذا لما تعارضت في تكبيرات العيد والشريق اخذ بالاقل اجيب بان الاخذ بالمتيقن هنا في وقت الظهر ان كان يقتضي ان يكون وقته الى بلوغ الظل مثله فالاخذ بالمتيقن في حق العصر ان يكون وقته الى بلوغ الظل مثليه لا بعاد وهم على ان البرد بين الظهر وقت برهان فيما ذهبوا اليه بالمتيقن في وقت العصر الظهر لا ثبت اوقت العصر بالشك ولو اخذ بالمتيقن في وقت العصر لا نفيا وقت الظهر بالشك ولكن الاتفاق اهون من الاثبات واذا دار بين ان يثبت الشيء بالشك وبين ان يبقى بالشك وجب القول ببقائه بالشك فلانا بالمتيقن في جانب العصر دون الظهر او نقول بقول الصلوة عبادة بقوله في جميع الاوقات فلا يحكم بخروجها بعد الدخول ما لم يتيقن بالخروج بخلاف الاضحية فانها غير مقصودة لا يفتح الحكم بوقوعها عبادة الا اذا اتى بها في وقتها يقينا وفي مدة بلوغ الغلام الاحتياط في الحكم بالاقل قوله لقوله عليه السلام من ادرك من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها اي ادرك صلوة الفجر العصر في الوقت قوله هذا الحديث يدل على بقاء وقت العصر بعد الاصفرار بالاشارة وبما روي انه عليه السلام قال وقت العصر ما لم تصفر الشمس بعبارته يدل على انتهاء وقته بالاصفرار والعبارة راجحة وايضا لما تعارضت الاخبار وجب ان ياخذ بالاقل وقال الشافعي رحمه الله مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات قلت ليس مذهب الشافعي رحمه الله كما ذكر لان وقت المغرب في قوله الجديد هو مقدار ما يتطهر ويستر عورته ويؤذن ويقيم ويصلي ثلث ركعات وتركيق بعده والاخبار في حق ذكر بالسقوط المعذور حتى اذا مضى هذا القدر انقضى الوقت وفي قوله القديم عند وقتها الى غيبوبة الشفق قال النووي والاحاديث الصحيحة

ثم التفت

الشبه

مصرحة بالقديم وتاويل بعضها متعذر وهو الصواب واختاره ابن جرير والخطابي والبيهقي والقرافي والغزي
وعلى القول الجديد لو شرع في المغرب في وقتها المضبوط جاز مدها الى غروب الشفق على الصحيح وان لم يجز
تاخير غيرها من الصلوات الى خروج بعضها عن الوقت لما روي انه صلى الله عليه وسلم
قرا سورة الاعراف في المغرب كذا في شرح الحادي فظهر ان ما ذكره المصنف من قول الشافعي رحمه الله
لا يوافق واحدا من قوليه فكان اراد والله اعلم لقوله مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات اي مقدار ما يتمكن
من اداء ثلث ركعات على وجه مسنون وتمكنه منه ما لا يكون الا بالتمكن من التطهير والستر والاذان والاقامة
وثلث ركعات وركعتين بعده فيتناول جميع ذلك قوله وما رواه موقوف على ابن عمر فان قلت وفقه على ابن عمر رضي الله
عنه لا يقدح في الاحتجاج به لان اثر الصحابي اذا كان غير معقول حجة يعارض الخبرية صرح به المصنف في كتاب
الديات حيث قال وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا وهو كالمرفوع فيعارض به اي يعارض الخبرية
اجيب بان غير المعقول انما يجب حمله على السماع اذا لم يعرف ذلك الا سماعا عن صاحب الوحي و
معرفة الشفق وهو لا يتوقف على السماع منه ربما يعرف بالرجوع الى اهل اللسان لانه قضية لغوية فيتلقى من اهل
اللغة ولا يحتاج فيه الى التوقيف من صاحب الوحي ما ذكر في بعض الشروح هنا من انه اثر ولا اثر للاثر بمعارضة
الخبر ففيه نظر لما ذكر من ذكر الديات ففيه اشارة الى ان الاثر الغير المعقول مثل الخبر فصح معارضة الخبر
الا ان يأول بانه لا اثر بهذا الاثر الذي لا يحتاج فيه الى التوقيف من صاحب الشرع بان يكون مثلا قضية
لغوية يمكن تلقيه بالرجوع الى اهل اللسان او نقول اثر الصحابي وان كان حجة لكن اثر ابن عمر رضي الله عنه
معارض باثر اخر فان الصحابة اختلفوا في الشفق فلما تعارضت الاثار فسقطت فبقي الخبر المرفوع بلا معارض فيجب
العمل به فان قلت الاثر الغير المعقول في حكم المرفوع فكان مع الموقوف كالاخبار المتعارضة قلنا هذا
الاثر لامكان تلقيه من اهل اللغة ليس بمحمول على السماع البتة حتى يكون في حكم المرفوع فكان في حكم الاثر
المعقول فلا يكون من جنس الخبر فعند التعارض فيه يصار اليه الى الخبر الغير المتعارض بجنسه والله اعلم
قوله لقوله عليه السلام واخر وقت العشاء حتى يطلع الفجر فان قلت هو معارض بما روي عن عبد الله
بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت صلوة العشاء الى نصف الليل الاوسط قلت لما تعارضا وجب تقدير ما كان على
ما كان ووقت العشاء كان ثابتا بتعيين فلا يزول بالشك او نقول قوله عليه السلام وقت صلوة العشاء
الى نصف الليل محمول على بيان الوقت الذي لا يكره التاخير اليه عملا بالحديثين قوله وهو حجة على الشا
فعي رحمه الله في تقديره مدة ذهاب ثلث الليل وذكر في الحاوي ان وقت العشاء يدخل بغروب الحمرة الى الفجر
الصادق والوقت المختار من اول وقتها الى ثلث الليل والله اعلم بالصواب قوله فصل لقوله عليه
السلام اسفروا بالفجر فان قلت هو معارض بخبر ابي مسعود الانصاري قال رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة فاسفر بها ثم كانت صلوته التغليس الى ان فارق الدنيا وبحديث عائشة رضي الله
عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس
اجيب بانه لما تعارضت الاخبار صرنا الى القياس وهو معناه لان في التغليس تقليل الجماعة وفي الاسفار تكثيرها قوله يستحب التعجيل

في كل صلوة بان يشتغل باسباب الصلوة كالطهارة والستر والاذان كما دخل الوقت فانه لا يعد حينئذ متوانيا
ولا موخرا والشغل الخفيف كاقل لقمة وكلام قصير لا يمنع ادراكه ولا يكلف العجلة على خلاف المعتاد ولو كان
متلبسا بالاسباب بان كان متوضيا مستور العورة واخر بقدر الاشتغال بها كان مدركا للفضيلة ايضا
كذا في شرح الحادي ثم ما ذكر من التعميم بقوله في كل صلوة ليس كما ينبغي لما ان الابراد في الاظهر ايضا مستحب عند
الشافعي رحمه الله عند شدة الحر بقطر حار كالحجاز لطالب الجماعة في مسجد ياتي الناس فيه من بعيد الا ان يقال
الاستغراق يوجب شمول الافراد لا شمول احوالها والشافعي رحمه الله يقول بالتعجيل في كل صلوة وان كان
لا يقول به في كل حال ثم استدل على استحباب التعجيل في كل صلوة بقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجوابه
ان مغفرة نكرة في سياق الاثبات فيخص وقد اريد به الجهاد فلا يبقى غيره مرادا ولان المسارعة الى المغفرة انما
يكون في المسارعة الى الشيء الذي هو افضل عند الله من غيره وكذلك في تكثير الجماعة لا في تقليلها وذلك في
الاسفار وفي الابراد بالظهر في الصيف ايضا قوله سارعوا الى مغفرة مخصوص البعض بالاجماع حتى يستحب
الابراد بالظهر عنده ايضا في بعض الاماكن على اعتبار بعض الاحوال فخص غيره بالقياس عليه بجامع
المحافظة على تكثير الجماعة قوله لما روينا ولرواية انس رضي الله عنه كان النبي عليه السلام اذا كان في الشتاء بكر
بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها فان قلت قال انس اذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالظهائر سجدنا
على ثيابنا اتقاء الحر وقال ابو بردة الاسلمي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالهجير التي
يدعونها الاولى حين ترخص الشمس وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت ما صلى رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى والابراد بالظهر لا يكون الا باداء في اخر وقته لما
مر ان الحر لا يفتر بعد المثلين قلت لما تعارضت افعاله رجعنا الى قوله عليه السلام ابردوا بالظهر و
لقائل ان يقول الاقوال ايضا متعارضة فقد روي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال له
علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وقال صلى الله عليه وسلم
اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله رواه ابن عمر وعن ام فروة رضي الله عنها سئل عليه السلام اي الاعمال افضل
قال الصلوة لاول وقتها وروى ابو هريرة لو يعلمون ما في الهجير لاستبقوا عليه والهجير الاتيان الى الشيء وقت الحر
والمراد هنا وقت الظهر فالوجه ان يقال لما تعارضت الافعال والاقوال صرنا الى القياس وذلك ان تكثير الجماعة
مستحب بالاجماع ولا يتوصل اليه الا بتاخير الظهر في الصيف الى وقت البرد لاشتغالهم بالقيلولة في اول الوقت وتعذر
الخروج من البيت ح وما لا يتوصل بالمستحب الا به يكون مستحبا ايضا فان قلت المسارعة الى المامور به مندوب
قلنا نعم ولكن الامر بالصلوة يتوجه في اخر الوقت فلا يكون الصلوة مامورا بها في اول الوقت قوله الا ما قبل
ثلث الليل الظاهر ان المراد بالتاخير الى ما قبل ثلث الليل هو ان لا يشرع فيها قبله وعليها ظاهر قوله عليه السلام
اخرت العشاء الى ثلث الليل وهذا لان العشاء عبارة عن جميع الصلوة فتاخيرها الى الثلث حقيقة بما يكون
بتاخير الشروع فيها الى ذلك اذ لو شرع قبل القضاء الثلث واتمها قبيله كان تاخير الاخر لاجزائها اليه لا تاخير
الكل ولا دليل حتى في اللفظ عن الحقيقة بخلاف قوله وتاخير العصر ما لم يتغير الشمس لقيام الدليل على ان المراد تاخير

الاتمام دون الشروع لكراهة العصر وقت التغير وكذا قوله والتاخير الى نصف الليل مباح معناه تاخير الاتمام لا تاخير الشروع بدليل قوله الى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وهنا قد دل الدليل على ان المراد تاخير الشروع وذلك لان المطلوب من التاخير هو الادنى في وقت سكون الاصوات فان العباد حينئذ اخلى واصفى والله وقت مبارك على ما يشير اليه قوله تعالى والليل اذا يسجى اي يكون الاصوات فيها وسكونه يكون بعد ذهاب الثلث غالبا فيستحب اذاها والشروع فيها بعده قوله لما فيه من تكرار النوافل لكراهتها بعد العصر وسياتيك ان كراهة النفل بعد العصر ليس لمعنى في الوقت بل لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول بالفرض وفيه اشارة ظاهرة الى ان الاشتغال بالفرض يترك النفل وابقاء الممكنة من الفرض اولى من الاشتغال بالنفل وان الاشتغال بالفرض وان كان كثيرا ياتي الاشتغال بالنفل ومتى كان كذلك كان بعد العصر اسعى وفي تكثير النوافل قبل العصر فعلى هذا ينبغي ان يستحب تعجيل العصر ولم ار من صرح به قوله لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل فان قلت ينبغي ان يكون سنة كالسواك حيث قال فيه لولا ان اشق على امتي لامرتهم قلت يثبت سنية السواك عواظبته عليه السلام ولولاه لقلنا بانه يستحب ايضا لمواظبته هنا ولانه قال ثم لامرتهم والامر للوجوب وقد امنع تعارض المشقة فيكون سنة اما هنا فقال لاخرت وفعله مطلقا يدل على الاستحباب لا الوجوب كذا في الكافي قلت لكنه الثانية منظور فيها لما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يوخروا العشاء الى ثلث الليل او نصفه وعنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بتاخير العشاء والسواك عند كل صلوة كذا في المصابيح وقال عليه السلام اعتموا بهذه الصلوة يريد صلوة العشاء والامر للوجوب فاذا انتفى الوجوب بعارض وجب ان يثبت السنية كما في السواك وقال ابن جريج قلت لعطاء اي ساعات في الليل العشاء فقال سمعت ابن عباس رضي الله عنه يقول اعتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء حتى رقد الناس وانبسقوا وراوا انه قد صلى فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال الصلوة قال عطاء قال ابن عباس فخرج النبي صلى الله عليه وسلم كاني انظر اليه الان حين وضع يده على راسه فقال لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يصلوها هكذا كذا في البخاري على ان المراد بقوله لاخرت العشاء امرت بالتاخير اذ المشقة انما هي في الامر بالتاخير المقتضي للوجوب لا في قول التاخير الوجوب للاستحباب او السنة فلا فرق بينك قوله امرت بالسواك وقوله لاخرت العشاء اذ المراد به هو الامر بالتاخير وكيف لا يراد بالتاخير الامر به والمنفي هو الامر بالتاخير الا بقيد التاخير فانه قد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقتض انتفاء ما دخل عليه على ان قوله فعله مطلقا يدل على الاستحباب لا على الوجوب اذا كان يدل على الاستحباب ولو ثبت الفعل ثبت الاستحباب واذا انتفى الفعل انتفى الاستحباب والتاخير الذي هو فعل الرسول الموجب فينتفي هنا بنصه لولا فينتفي الاستحباب ايضا وليس الامر كذلك على ان التاخير لا كلفة متيقنا قوله لو اذا اريد به حقيقة التاخير لزم ان يكون التاخير هو الموجود منه صلى الله عليه وسلم فيكون الحديث دليلا على استحباب التاخير والمقصود هو اثبات استحباب التاخير ط بل يكون ذلك سببا لتكثير الاشتغال بالغرض التقديري الذي هو اولى من الاشتغال بالنفل واذ يكون تعجيل العصر لاجزء

ولا يجوز

ولا يجوز اذ يراد بقوله اخرت واظبت على التاخير اذ المواظبة من حيث يوجب التاكد دون الوجوب لا يوجب المشقة كما في السواك بل ابدا واذ يراد بالتاخير الاخيرية قوله لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة فان قلت لو كان تقليل الجماعة دليل الكراهة وجب اذ يكره اداء الفرض في اول وقته لان فيه تقليل الجماعة الذي هو دليل الكراهة من غير معارضة دليل الندب والسنية بخلافه قلت يمنع عدم المعارضة بل معارضته قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات كذا ذكر شيخ الاسلام تقلده الشارح وفيه بحث اما اولا فلان المسارعة الى المغفرة لو كانت دليلا لاستحباب التعجيل لكانت دليل كراهة التاخير ايضا فتعارض دليل الكراهة الذي يدل على الاسقاط وهو تكثير الجماعة فيجب اذ يستحب بمعارضته واما ثانيا فلان الشارح ذكر في الجواب عن تعليق الشافعي رحمه الله بنص المسارعة ان المسارعة الى مغفرة الله تعالى انما تكون في المكان الى الشيء الذي هو افضل عند التعدد وذلك في تكثير الجماعة وكذلك في التنوير وكان في التنوير مسارعة الى مغفرة الله تعالى لا في التغليس وبهذا يظهر ان نص المسارعة لا يصلح معارضا لدليل الكراهة قوله والمراد نفيه وان نصير فيها صلوة الجنازة مشكل اذ الصلوة سبب الدفن والدفن بسببها وذكر المسبب واراده السبب الخفي ممتنع عندنا بقي ايضا لو اريد به صلوة الجنازة كان تكرارا لان قوله ان نصلي فيها يشمل صلوة الجنازة ايضا والجواب لها الثاني فظاهر لان الصلوة اذا اطلقت تقع على ذات ركوع وسجود فيفيد ذكر صلوة الجنازة بعد قوله ان نصلي وانا عن الاول فلانا لا نسلم ان صلوة الجنازة سبب محض للدفن اذ السبب المحض ما لا يضاف اليه وجوب ولا وجود وصلوة الجنازة يضاف اليها وجود الدفن لانها من شرائطه شرعا والشرط في حكم العلة فجاز ان يستعار المشروط به ما يستعار المعلول للعلة قوله لان الدفن غير مكروه اي بالاجماع ومن نقل الاجماع على كراهة الشيخ ابو حامد وصاحب الحاوي والشيخ مصر ذكره النواوي في كتاب الجنايز قوله حجة على الشافعي رحمه الله في تخصيص الفرايض والنوافل في مكة قلت عبارة الكتاب مع اختلاف النسخ لا يفي عند هب الشافعي رحمه الله انما الوافي به هو ما ذكر في الحاوي حيث قال ان كل صلوة لها سبب متقدم او متقارن فانها لا تكره في هذا الوقت فمنها الفوايت لعموم قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث وسواء في ذلك قضاء الفوايت والسنن والنوافل التي لها اوقات وردا ومنها صلوة الجنازة قال عليه السلام يا علي لا تاخر اربعا ذكر منها الجنازة اذا حضرت ومنها تحية المسجد اذا اتفق دخوله في هذا الاوقات لفرض غير التحية من اشتغال صلوة ونحوه لقوله عليه السلام اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين اما اذا دخل المسجد في هذه الاوقات يصلي التحية فيكره كما لو اخر الغاية نحو ان يقضيها فيها لكونه متهيا بالصلوة وقد روي انه تخيروا يصلي بكم طلوع الشمس ولا غروبها ومنها صلوة الاستسقاء لان الحاجة الداعية موجودة في الوقت ومنها صلوة الخوف اذ رعا تفوت بالابتداء على تقدير التاخير ومنها الركعتان بعد التطهر وسجود الشكر وسجود التلاوة واما ما يكره من هذه الاوقات صلوة لا سبب لها الا التي حرم مكة لما روي عن ابي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد العصر حتى تغرب ولا صلوة بعد الصبح حتى تطلع الشمس الا بمكة والمعنى شرف البقعة وزيادة فضيلة الصلوة فيها ولا يختص عدم الكراهة بمسجد الحرام لان الدليل يشمل الحرم كله لاستواء في الفضيلة هذا القدم

قوله ولا تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض هذا بناء على ما قيل ان شرط الاداء هو وقت الوجوب
لا مطلق الوقت حتى من شرع في الجزء الاخير واتمه خارج الوقت يكون يكون الكل اداء قال صاحب
الكشف نقلا عن بعض طريقة اصحابنا هذا هذا المذهب يدل عليه ظاهر قوله عليه السلام من ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واما ما قيل من ان الشرط مطلق الوقت فالوجه هو ما قالوا من
ان الجزء القائم المتصل بالاداء اولى من الغائب المنفصل عن الاداء الذي هو المقصود على ما عرف تحقيقه
في البزدوي قوله لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص فان قلت لو ابتدأ العصر في اول الوقت ومدة
الى ان غربت الشمس جاز وفيه اداء الكامل بالناقص لان الجزء الذي يلي الشروع كامل وهو السبب اجيب بان من شرع في اول
الوقت فالجزء المتصل باداءه انما يجعل سببا على وجه التقرر تصحيحا لما يوجد منه من الاداء فلا يظهر سببيته
الا في حق اداء وجد من المكلف ان كامل وان قاصر فيكون اداء كما وجب والدليل انه لو افسد ما شرع فيه ثم مات
في الوقت لم يأثم فعلم ان السببية والخطاب انما يظهر في اداء يوجد منه لا لمطلق الاداء بخلاف آخر الفجر فانه
سبب لمطلق الوجوب وهو يخاطب فيه لمطلق الاداء وما وجب مطلقا يجب كاملا ولا يتادى بالناقص
وبالجملة ان كمال السبب انما يوجب الكمال في الواجب اذا كان علمه على سبيل الاطلاق اما اذا تقيد بما يوجد من المكلف
كاملا او قاصرا فعمله على حسب ما يوجد او نقول لو حكمنا بفساد العصر في هذا الوجه رعاية لكمال السبب لبطلت
اصل السببية لان يلي الشروع انما يكون سببا بشرط اتصال الاداء به فيبطل سببيته عند بطلان الاداء
بالضرورة فيبطل رعاية الكمال من حيث يثبت ويلزم ابطال الاصل لرعاية الوصف او نقول لو فسد بدخول الوقت
المكروه لوجب اعادتها فيه ولا فائدة في نقضه ثم في ابرامه على نقض وجه منه لانه كان بعضه كاملا وهذا كله فا
قض وهنا جواب آخر قد عرف تقريره في اصول الفقه قوله لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول
به وانما طلب شغل هذين الوقتين بالفرض دون اوقات سائر الفرائض ليكون ختم الوظيفة بالفرض وابتداؤه
ايصال المطلق شروع النفل التقرب الى الله تعالى والتقرب اليه بشغل القلب منه افضل من التقرب بشغل الجوارح فكره
النفل بعد هذين الصلوتين ليكون الوقت الشريف مشغولا بعبادة القلب التي هي افضل العبادة فان شغل
القلب انما يتيسر اذا كان الجوارح ساكنا وقد يقال فيجب ان يكره التنفل بعد دخول وقت العصر قبل الصلوة بعدها
ليصير جميع الوقت كالمشغول بالفرض كما كره التنفل بعد انفجار الصبح قبل الصلوة بعدها ليصير الوقت كله كالمشغول
بالفرض وايضا شغل هذا الوقت بالفرض حقيقة او اعتبار مستحب ليس بمكروه قوله وفيما وجب لعينه
كسجدة التلاوة فان قلت في كتب الاصول ان سجدة التلاوة لم تجب لعينها بل الطهارة الموافقة مع المسلمين او
المخالفة مع الكافرين حتى لا يصح النذر بالسجدة لان النذر انما يصح بما يجب لعينه اجيب بان السجدة واجبة
لعينها بمعنى انها ليست بتابعة لعبادة اخرى وجوبا او سقوطا كالوضوء وليست واجبة لعينها بمعنى انها واجبة لمعنى
الموافقة مع المؤمنين او المخالفة مع الكافرين فلكل وجه فلا تدافع قوله بعد الفجر اي بعد طلوع الفجر اي الصبح
الصادق وفي بعض الحواشي اي بعد صلوة الفجر فالاول اولى لانه كما يكره التنفل بعد صلوة الفجر يكره ايضا قبلها بعد طلوع
الصبح الصادق قوله وفي الذي شرع ثم افسده وعن الشيخ محمد بن الفضل رجل جاء الى الامام وخاف لو اشتغل بالسنة ان يفوته

الفجر

الفجر بالجماعة يترك السنة ويقضيها بعد ما طلعت الشمس عند محمد رحمه الله وان اراد ان يقضيها قبله يشرع في السنة
ثم يفسدها فاذا فرغ الفريضة يقضيها قبل الطلوع ولا يكره لانها صارت دينا عليه كمن شرع في التطوع ثم افسدها
ثم قضاها وذلك لا يكره كذا هنا من المشايخ من قال في هذه الحيلة امر بافساد العمل وقد قال الله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم فالاحسن ان يشرع في السنة ثم يكبر للفريضة فيخرج بهذا التكبير من السنة ويصير شارعا في الفريضة ولا
يصير مفسدا للعمل بل مجاوزا من عمل الى عمل كذا في شرح الاوراد انه على خلاف ما ذكر في المتن وكانه اراد بقوله
ولا يصير مفسدا للعمل انه لا يصير مفسدا له قصدا بل في ضرورة التجاوز الى عمل آخر والا فافساد العمل من ضرورة
التجاوز الى الفريضة والشروع فيها ولقائل ان يقول ان هذا النوع من ابطال العمل لكونه مما يمكنه الا
جتناب عنه ايضا منهي بقوله لا تبطلوا ثم يشرع في الفريضة وان يقطعها بالشروع فيها لان كلا منهما ابطال
العمل باب الاذان قوله فيرفع صوته بالشهادتين الترجيع اي يأتي بالشهادتين مرتين بصوت خفيض ثم يمد صوته
فيأتي بكل منهما مرتين اخريين بالصوت الذي افتتح به الاذان قوله وقال الشافعي رحمه الله فوادي لنا حديث
عبد الله بن زيد فانه حكى الاقامة مثل الاذان وله حديث انس رضي الله عنه فانه قال امر بلال ان يشفع الا
ذان ويوتر الاقامة الا الاقامة فان قلت لما تعارضت الخبران وجب ان يأخذ بالاقل المتيقن المتيقن
اجيب بان ما روينا مشهور فلا يعارض ما روي وفي الكافي وما روي انه عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان
ويوتر الاقامة فمعناه ان امر انه يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد وقيل اول افراد الاقامة معاوية
رضي الله تعالى عنه قلت روى ابن عمر رضي الله عنه كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مثنى والاقامة فرادى الا ان المؤذن كان يقول قد قامت الصلوة مرتين وهو يرد المعنى المذكور وفيه
تنصيص بان افراد الاقامة ما كان يختص بمعاوية بل كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك
وايضا الاستثناء الذي روينا في حديث انس من قوله الا الاقامة بمعنى قد قامت الصلوة يأبى هذا المعنى لانها لا
تقام بصوتين قوله ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه اي لم يستطع الاعلام بمجرد التحويل مع ثبات قدميه بان
كانت الصومعة اي المسجد متسعة لا يمكنه الاعلام الا بالاستدارة فعلى هذا قوله بان كانت معلق بنفي الفعل
اي عدم الاستطاعة سبب ان كانت الصومعة متسعة او معناه اذا لم يقدر على التحويل مع ثبات قدميه لخوف
السقوط بان كانت المئذنة ضيقة ففي المكان المرتفع الضيق لا يمكن التحويل مع ثبات القدم فكان قوله بان
كانت متعلقا بالفعل المنفي اذا انتفى الاستطاعة الحاصلة باتساع الصومعة قوله والفرق قد ذكرناه وهو ان الفعل
بالصلوة في سائر الصلوة لا يؤدي الى امر مكروه وفي المغرب يؤدي اليه ولكن للخصم ان يقول التاخير بقدر ما
يأتي بما هو السنة والمستحب ليس بمكروه الا يرى ان التاخير بقدر الاذان والاقامة ليس بمكروه فكذا بركعتين
قوله وان شاء اقتصر على الاقامة فان قلت هل هذا الا تخيير بين القليل والكثير اجيب بان بالكثير فضل
ثواب بخلاف التخيير بينهما في الفرض والواجب اذ لا ثواب فيه الا في اسقاط الفرض لا في طول الطول والقصر بخلاف
غير الواجب اذ الثواب فيه بقدر التعب وهو في الكثير اكثر فيكون ثوابه اوفر قوله فيشترط الطهارة من اغلظ
الحدثين قلت فيجب ان يعاد اذان الجنب كما لو صلى جنبا ولكن لو لم يعده اجزاه فكانه اراد فيشترط الطهارة المكملة

بالركعتين

لا لجوازه وذلك ان شبهة الصلوة على الوجه الذي ذكر من انه يراعى فيه ما يراعى في الصلوة يقتضي ان يستحب له الطهارة
لان ما يراعى في الصلوة يراعى فيه على وجه الافضلية دون الوجوب فكذا رعاية الطهارة على انا لا نسلم
على انا لا نسلم ان اذان الجنب يقع على السنة على ما سنذكر والله تعالى اعلم **قوله** ان لم يعد اجزاؤه يعني للصلوة
وفيه بحث لانه ان اراد بقوله والاشبه ان يعاد الاعادة على استحباب فلا حاجة الى تاويل قوله وان لم يعد
اجزاؤه مع ان الظاهر لفظا ومعنى هو ارادة الاذان وان اراد الارادة على سبيل اللزوم بمعنى انه ان لم يعد اجزاؤه مع
ان الظاهر لفظا ومعنى هو ارادة الاذان لا يكون مستقيما للسنة فالتاويل المذكور ان كان يحتاج اليه لدفع
المخالفة لكنه غير مفيد لتصريح محمد رحمه الله باستحباب الاعادة في قوله واحب الي ان يعيد الا ان يقال
ليس المراد بقوله احب الاعادة مستحبة بل معناه ينبغي ان يعاد وذلك يحتمل ان يكون لدفع الكراهة او ليقع
عن السنة فلو حمل على الاول كان معنى قوله اجزاؤه الاذان عن السنة وان حمل على الثاني فمعناه اجزاء الصلوة عن غير ذات
واختاره المص المعنى الثاني زعما منه ان الطهارة عن الجنابة من شرايط الاذان على ما صرح به قبل هذا
ان الاذان شبيها بالصلوة وليس بصلوة واشترط له الطهارة عن الجنابة دون الحدث عملا بالاعتبارين في الصلوة
باب شروط الصلوة التي قوله ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ستر العورة
من عين غيره فرض في الصلوة خلافا لمالك رحمه الله فانه يقول ستر العورة ليس بشرط للجواز لكن ما دام الوقت
باقيا يعيد الصلوة استحسانا هو يعتبر بالطواف بجامع ان كلا منهما عبادة متعلقة بالبيت ولنا قوله
تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة **فان قلت** الاية وردت في الطواف
قلت العبرة لعموم اللفظ وكلمة كل عامة فيتناول بعمومها جميع ما يحل في المسجد من الصلوة والطواف **فان قلت**
النص لا يتناول غير ما ورد فيه الا كما يتناول ما ورد فيه وقد يتناول الطواف في حق الوجوب دون الافتراض
حتى كان الطواف عاريا معتدا به فكذا في حق الصلوة **قلت** النص يدل على الفرضية فيهما الا انها سقطت في
الطواف بدليله وهو الاجماع ولا دليل على سقوطها في حق الصلوة فيكتفى كذا في الشروح وقد يمنع الاجماع
مع مخالفة الشافعي رحمه الله وهو اقعد بمعرفة الاجماع فلو كان فيه الاجماع لعرفه ولم يخالفه والاظهر ان يقال
ان الاية ماولة لاحتمال ان يكون الايراد بالمسجد الطواف او الصلوة او الدخول فيه او ما يحل فيه طوافا
كان او صلوة او غيرهما فلا يثبت به فرضية الستر في الطواف والالزام تقييد المطلق وهو قوله تعالى وليطوفوا
الاية الماولة وذلك غير جايز واما الصلوة فالاحتمالات المذكورة لا يقدح في اقتضاء الاية لزوم الستر فيها لان
لهذه الاية اقتصار في الستر في الصلوة بكل حال اما ان كان المراد بالمسجد الصلوة او ما يحل فيه فبالعبارة وان كان المراد
منه الطواف فبالدلالة لان الستر لما وجب في الطواف وبانه اوسع من باب الصلوة حتى حد فيه المنطق
دونها فلان يجب في الصلوة اولى واما ان اريد به الدخول فكذلك لان الصلوة هي المقصودة من الدخول
فيه فاذا لزم الستر عند الدخول فيه لان يجب اداء المقصود اولى فكانت الاية مقتضية لوجوب
الستر في الصلوة بلا احتمال ضده فكانت قطعية في حقها فيفترض بها الستر فيها فاما الطواف فلا موجب
للاية في لزوم الستر فيه على تقدير ارادة الصلوة لا بالعبارة وهو ظاهر وكذا بالدلالة لان بابها اضيق من بابه

فلا

في اقتضائها

فلا بد من وجوب الستر فيها على وجوبه فيه فيكون احتمال التاويل بالصلوة قادحا في اقتضائها وجوب الستر في
الطواف فلا يثبت بها الفرضية **فان قلت** كيف يحتمل الاية ارادة الصلوة فقط وقد وردت في الطواف
اجيب بان ورودها في الطواف لم يثبت بدليل قطعي فلا يقطع احتمال ارادة الصلوة فقط على ان ورودها
في الطواف لا ينافي ارادة الصلوة لانها وردت قطعا لهم عما كانوا عليه من ان نزع الثياب التي تفارق فيها الذنوب
حسن عند الطواف وهذا الغرض يحصل ببيان لزوم الستر في الصلوة لان الستر اذا وجب في الصلوة لم يحسن
تركه بل يحرم واذا لم يكن حسنا في الصلوة معنى العبادة فيها اظهر من الطواف فلان لا يكون حسنا في الطواف
اولى او نقول الامر بالصلوة مجمل فتصلح هذه الاية الماولة بيانا له واما الامر بالطواف فمطلق وتقييد الماول
غير جايز فامكن القول بافتراض الستر في الصلوة دون الطواف **فان قلت** امر الصلوة مجمل في حق الاركان
دون الشروط **قلنا** بل مجمل في حق الشروط ايضا الا يرى ان القعدة الاخيرة شرط التحلل من الخروج عن الصلوة
على ما صرح به صاحب النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام والايضاح ثم صرح في النهاية نقلا من الاسرار بان
خبر القعدة وقع بيانا لمحل الكتاب فيثبت به الفرضية وان كان من الاحاد وكذا جعل صاحب الكافي خبر الترتيب
بين الوقتية والفايتة بيانا لقوله اقيموا الصلوة على ما سياتيك ولا شك ان الترتيب من الشرايط دون الاركان
وتحقيقه ان لكل فعل يفسر عن تفسيرين تفسير من حيث الماهية وتفسير من حيث الخروج عن العهدة والصلوة
المامور بها مجملة في حق التفسيرين ففسرها الشرع من حيث الماهية بالقيام والقراءة والركوع والسجود ومن
حيث الخروج عن العهدة بالقيام والقراءة والركوع والسجود مع الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية
والتحريمة في اولها والقعدة في اخرها ثم هنا بحث وذلك ان العرب كانوا يطوفون بالبيت عراقا الرجال
بالنهار والنساء بالليل وكانوا يقولون لا تطوفون في الثياب التي فارقنا فيها الذنوب فنزل قوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد نهيا لهم عما كانوا عليه وتنصيصا بان الستر واجب في كل حال في العبادة
وغيرها لا كما زعمتم ان نزع الثياب عند الطواف حسن فكانت الاية ناطقة بافتراض الستر عند الصلوة مثل
في افتراضه في غيرها ولا دلالة لها على كونها من فروض الصلوة لجواز ان يكون الشيء فرضا في الصلوة ولا
يكون من فروض الصلوة كغض البصر عند الاجنبية وبالجملة لا دلالة للاية على كون الستر فرضا لحق الصلوة
لاحتمال ان يكون فرضا لحق الناس غير انه قيد بقوله عند كل مسجد ردا لما كانوا عليه وجوابه ان التعميم الوارد
في قوله تعالى عند كل مسجد ينافي حمله على لزوم الستر لحق الناس اذ لا يجب الستر لحقهم في موضع لا يراه
فيه غيره فلا يجب الستر حينئذ عند كل مسجد لا يراه فيه غيره ولما قال عند كل كل مسجد علم ان المراد بيان لزوم الستر
لحق العبادة تعظيما لشانها وهذا لما عرف انه اذا كان النص مجمل ان يحتاج في احدهما الى التخصيص دون الاخر
فما لا يحتاج اليه فهو حق والله اعلم **قوله** وهذا تبين ان السترة ليست بعورة لان قوله ما بين سرته في
الرواية الاولى وما دون سرته في الثانية يدل على انها ليست بداخلة في العورة **فان قلت** دلالة الرواية
الثانية ظاهرة اما دلالة الاولى فمشكلة لان قوله ما بين سرته الى ركبتيه وزان قولنا انت طالق ما بين
واحدة الى ثلث وقولنا لفلان علي ما بين درهم الى عشرة وفي مثله يدخل الغاية الاولى حين تطلق ثنتان

ويلزمه تسعة دراهم اجيب بان قولنا مابين كذا الى كذا الحقيقته لايتناول الغاية الا على غيرات بالحقيقة
رحم الله ادخلها في الاعداد بحكم العرف بقولون شئ مابين عشرين الى ثلاثين ويريدون العشرة الا
قل والاقل من الاكثر فلا عرف في غير فتبقى على الحقيقة قوله وكلمة الى تجعلها مع كلمة مع عملا بكلمة حتى لانه تحكم وقد
يستعمل معنى مع ايضا وان كانت على حقيقتها وهي الغاية فهي غاية الاسقاط فيدخل ولين كانت غاية
مدة فتعارض الروايات فتساقطنا فثبت عورية الركبة بقوله عليه السلام عظم ركبتك بالجر هذا فانها
صورة كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلانه لامعنى لقولنا مابين سرته مع ركبته لان كلمة بين تستدعي
التعدد فيستحيل ان قوله عايصحبه وجملة على معين مع لا تصحبه واما ثانيا فلان الغاية في شواهد الله الا
تسقط حتى يلزمه تسعة اذا قال على مابين درهم الى عشرة ويقع تطليقتان اذا قال انت طالق من
واحد الى ثلث على ان الاسقاط يستدعي ان يدخل المخرور بالى فيما قبلها وذا هنا غير ظاهر واما ثالثا فلان
الرجوع الى قوله عظم ركبتك ترجح للرواية الثانية بدليل مستقل وذلك باطل اللهم ان اذ يثبت ان ذكر
وفي الروايتين واحد فحينئذ يساقطن ويتاويجب الترجيح جوع الى رواية غير السالمة عن المعارضة ومثل ذلك
جايز وعلى ما نجري في كتاب السير ان شاء الله تعالى واما رابعا فلان حديث جرهد ايضا معارض بقوله
عليه السلام اذا زوج احدكم عبده امته فلا ينظر الجهاد دون السرة وفوق الركبة الا ان قوله
عليه السلام الركبة من العورة وفي حديث جرهد فانها عورة عبارة في عورة الركبة وعلى ما اشارة
فيه فلا يعارضه قوله وهذا تخصيص على ان القدم عورة وقد روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة في درع وخمار ليس عليها ازار قال اذا كان الدرع سابغا يغطي
ظهور قدميها ان الربع يحكي حكاية الكمال كما في مسح الراس والخلق في الحرام قلت فيه اشارة الى ان الاصل في
وجوب الدم بالحلق انه هو حلق الكل الا الربع يقام مقام الكل فيجب الدم بحلقة ايضا وذكر في الجنابة الى
ربع الراس هو الاصل في الجناب الدم الا انه اذا حلق الكل فالقياس ان يجب اربعة دماكل ربع دم الا ان الحنفية
لما كانت محترزة عن دخول الكفارات حيث قال واذا حلق ربع الراس فعليه الدم وقال الشافعي يجب بحلق القليل
اعتبارا بشعات الحرم ولنا ان حلق بعض الراس او اربعة ارتفاق كامل لانه معناه فيكامل الجنابة ثم ذكر
بعد هذا ومن ترك الجمار في الايام كلها فعليه دم ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق ففيه اشارة
الى ان الموجب للدم هو حلق الربع كترك الرمي في يوم واحد غير انه اذا حلق اكثر يجب التصادم واحد لان
الجنس متحد فيتداخل الكفارات لاحتراز عن شبهة تكرارها كما ان الحل في ترك رمي جميع الايام لان الموجب
هو حلق الكل الا ان الربع يقام مقام الكل كيف وهو كذلك لوجب الدم بتطيب ربع العضو كما يجب
بتطيب العضو الكامل وقد فرق المصريون بين تطيب العضو وحلق ربع الراس ان حلق الربع ارتفاق
مقصود تطيب ربع الراس ليس بمقصود فعلم ان الربع هو الاصل في الحلق وان الاكتفاء بالدم الواحد في حلق الكل من باب
الدخول تحت الحكم اتحاد الجنس لا كما اشار هنا من التحاق الربع بالكل في باب الحلق في الاحرام والله اعلم قوله كما في مسح الراس
فان القياس يقتضي غسل كل البدن في الوضوء لاتصاف الكل بالحدث غير ان الشارع خفف الامر علينا بان اقام

روس الاعضاء مقام الكل ثم القياس في الراس كله الا انه اقام ربعه مقام كله تاكيدا للتخفيف فاقامة الربع
مقام الكل بهذه الوجه ولا حاجة الى شرعية الحكم في الكل بل يكفيه اقتضاء الدليل لشرعيته فيه ولما
موجود هنا ثم لقايل ان يقول بعض مشايخنا اوجبوا مسح مقدار ثلث اصابع من اصغر اصابع اليد فكان
الحاكي حكاية الكل عندهم هو قدر ثلث اصابع على ما ذكرنا فيجب ان لا يجزئ عندهم من الانكشاف الاقل من قدر
ثلث اصابع كما لا يخفى يعني عند من اوجب مسح الربع الاقل منه وذلك خلاف الاجماع قوله والدليل يرجح
جوانبه الاربعة فان قلت بل اقل من الربع اذ الوجه من الانسان لا يبلغ الربع منه قلت كلامه اراد منه
برؤية الوجه رؤية الجانب الذي فيه الوجه او جعل رؤية الوجه لتميز الانسان به كرؤية يجمع جانبه و
عبارة الكافي اظهر حيث قال فانه اذا راى ظفرا من شخص يستجيز من نفسه ان يقول اني رايته وانما يراد
بهذه قوله ترك فرض واحد فان قلت بل ليس فيه ترك الفرض اصلا لسقوط التطهير عند العجز اجيب بان المراد
المكلف هنا بتلبين ان يترك من جملة الفرايض التي لا يسع تركها اختيارا فرضا واحدا او اكثر فيختار الاقل
لانه اخف قوله وترك الشئ لا يخلف لا يكون تركا فان قلت الاجماع ليس تخلف عن الركوع والسجود لانه
بعضها وبعض الشئ لا يصلح خلفا عنه لان فيه جعل الشئ خلفا عن نفسه اذ الاصل عبارة عن مجموع هو ذا
خل فيه فمتى صار خلفا عن المجموع اذ الاصل عبارة عن مجموع هو داخل فيه فمتى صار خلفا عن المجموع
كان خلفا عن نفسه ضرورة وعلى هذا صرح صاحب الكافي في باب صلوة المريض اذ الايماء ليس بخلف
عن الركوع والسجود ولكنه يسقط عنه ما عجز ولزم ما قدر عليه منه اجيب اولا بالنقض فانهم يقولون
الاكثر مقام الكل اذا افادها افاده الكل فهو في التحقيق ليس من اقامة بعض الشئ مقام كله بل هو اقامة ما ليس
وما يفوت البعض ليس بحكم وما يفوت الكل حتى يلزم خلفية الشئ لنفسه مثلا انا نقيم التعظيم الحاصل بالايماء مقام التعظيم
الحاصل بالاركان والتحقيق ان متغايرين بطلوب على كل منهما اسم التعظيم غير ان احدهما انقص من الاخر فلا يصلح
اليه الا عند العجز عن الكامل فلا يكون الايماء تركا للاركان بل يكون اتيانا بها حكما لكن مع نوع قصور وفي
الثوب الحشن ايضا نوع قصور فيتخير وقد يقال بان ما ذكرنا هنا من ان الايماء خلف فالمراد منه انه مخرج عن
العهدة عند العجز لانها خلف حقيقة قلت فجيز لا يصلح قوله وترك الشئ لا يخلف لا يكون تركا جوابا عما
قال محمد رحمه الله ان في الصلوة عاريا ترك الفرض فلانه اذا لم يكن خلفا لزم ترك الفرض لا محالة قوله لان الستر
وجب لحق الصلوة وحق الناس قلت ولكن الستر لحق الصلوة مجتهد فيه فانه ما كان يراه فرضا لعينها فجعلا
والركوع والسجود فانهما فرضان لحق الصلوة بالاجماع فكان اقوى من الستر قوله والاصل فيه قوله
عليه السلام الاعمال بالنيات فان قلت الحديث محمول على حكم الاخرة من الثواب والعقاب على ما صرح به في
البزدوي فكيف يصح التمسك به لاشتراط النية لصحة الصلوة وانه من احكام الدنيا اجيب بالمنع لجواز
ان يكون المراد به لنفس الحكم اعم من الدنيوي والاخروي اذ لا وجه للتخصيص بالاخروي وما ذكره الامام فخر الاسلام
من وجه التخصيص به ففيه كلام طويل عرف في موضعه ولئن سلم فهو على تقدير حمله على الحكم الاخروي يدل على عدم

عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب حتى يخاطب بها الكافر لانه ليس باهل لحكمها فلا تكون
صحيحة بدون الثواب اذ الشيء يبطل ببطلان ما هو المقصود منه ولا ثواب الا بالنية فيشترط لصحة العبادات
بالضرورة بالضرورة وتقرير آخر ان الحديث دل على انه لا ثواب الا بالنية وقد ثبت انه لا صحة الا مع الثواب
للعبادات الا مع استحقاق الثواب فيفيد اشتراط النية لصحة العبادات ضرورة **فان قلت** لا نسلم انه لا صحة الا مع
الثواب لان صلوة المرائي صحيحة ولا ينال بها ثوابا صرح به في حاشية البزدوي **اجيب** بانه ينال نوع ثواب وان حرم
الكمال فيه وذلك ان اسقاط الفرض واتيان ما امر به يوجب الثواب غير انه متى يطلب باقامة الفرض الثناء
فيما بين الناس اوجب ذلك نقصانا فاما ان لا يستحق به شيئا من الثواب الاخروي فممنوع فقد صرح في
الذخيرة في آخر كتاب الصلوة ان بدخول الريا لا يبطل اصل الثواب وانما يفوت تضاعفه ولو سلم انه لا ثواب للمرائي اصلا
كما وقع في عبارة بعضهم فمعناه والله اعلم ان الريا يمنع تحقق الثواب بعد انعقاده فهو مانع ابتداء الحكم لا انعقاد
العلة وذلك ان العبادة الصحيحة حسنة بالاجماع والحسنة توجب الثواب بالنص ومتى كانت العبادة صحيحة
كانت موجبة للثواب والحديث على انها لا ينعقد الثواب الا بالنية فدل على انها لا تصح الا بالنية وهو المطلوب
قوله ومتابعته قال مشايخنا والافضل للمقتدي ان ينوي الاقتداء بعد ما قال الامام الله اكبر حتى يكون
مقتديا بمصلي ولو نوى حين وقف موقف الامامة جاز عند العامة وقال سهل وعبد الواحد وابو جعفر و
كثير من ائمة بخارا لا يجوز وقال الخوارزمي ينوي الاقتداء بعد ما قال الامام الله قبل ان يقول اكبر وهذا كله
مشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الافضل عنده ان يكبر المقتدي مع تكبيرة الامام والشروع في الصلوة
يعتمد تقديم النية فلا بد وان يقع نية المقتدي قبل تكبيرته فيكون قبل تكبيرة الامام اذ تكبيرة المقتدي يقع مقا
رنا لتكبيرة الامام كذا في الذخيرة **فان قلت** ان الشروع في الصلوة انما يعتمد تقديم نية الصلوة فيلزم من تقد
يم نيتها على تكبير المأموم تقديمها على تكبيرة الامام لاقتراب تكبيرتين وما نا ويلزم من وجوب تقديم نية الصلوة
تقديم نية الاقتداء فجاز ان ينوي الدخول في الصلوة قبل تكبيرة الامام وينوي الاقتداء بالامام بعد تكبيرته
قلت انهم عللوا استحباب مقارنة تكبيرة المقتدي تكبيرة الامام بان المقارنة بينهما توجب الشركة في جميع
القيام ولو تأخر تكبيرة المأموم لفاتت الشركة في بعضه ومعلوم ان الشركة انما تتأتى اذا نوى الاقتداء
فينبغي ان يقدم نية الاقتداء على تكبيرة الامام وتكبيرته ايضا ليحصل الاشتراك في جميع القيام وايضا لو نوى الصلوة
قبل التكبير بلا نية الاقتداء ثم نوى الاقتداء بعد التكبير لكان منفردا في الصلوة مقتديا والمنفرد اذا صار
مقتديا او المقتدي منفردا فسدت الصلوة لاختلاف صلاتيهما ويمكن ان يقال قد تعارضت هنا الفضيلتان
احدهما نية المقتدي الاقتداء بعد تكبيرة امامه ليكون مقتديا بمصلي والثانية يكبر مع تكبيرة الامام
ليحصل الاشتراك في جميع القيام فيخيرناه بين ان يأتي بالاولى او بالثانية وبايتهما اتى كان اتيا بالافضل
بوجه ويكون ضده افضل بوجه آخر فيخير بينهما والله اعلم **قوله** لانه يلزمه فساد الصلوة من جهته فلا
بد من التزامه يشكل بالامي اذا اقتدى به القارئ بالامي صلوة الامي فيجب ان يشترط حيث يفسد باقتداء القارئ
نية الامي امامة القارئ حتى لا يلزم الفساد بدون التزامه بل اولى لان الفساد لازم وفساد صلوة موهوم

بفساد

بفساد صلوة الامام موهوم فلما وجب النية للاحتراز عن الفساد الموهوم ملازم يشترط للاحتراز
عن الفساد المحقق اللازم اولى مشروط نية امامة النساء حيث يتوهم فساد صلوة الامام بالمجازاة بل اولى
كما ذكرنا اللهم الا ان يلتزم اشتراط نية الامام الامي للقارئ اذ الامام كما يشترط نية امامة النساء **قوله**
اذ التكليف بحسب الوسع يشكل بما اذا كان عنده اثنان نجس فيه طاهر ولا يعلم الطاهر من النجس فانه يتحرى
وصلى ثم اذا ظهر بعد ما صلى بالتحري ان الطاهر غير ما وقع التحري عليه يعيد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف
بحسب الوسع وكذا اذا وجد ماء لا يعلم انه نجس ام طاهر فهو مامور بالعمل بالطاهر والطاهر في الماء الطها
رة ثم اذا توضأ به وصلى ثم ظهر انه كان نجسا يعيد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف بحسب الوسع
وليس في وسع الانسان الا العمل بالتحري عند اختلاط الطاهر بالنجس والعمل فطاهر في المياه المحرزة
بالاولى والقلال والاولى ان يعلل بان المقصود من الامر بالتوجه الى الكعبة الابتلاء فحسب وقد
حصل حين تحرى وبوجه التحري اما الامر بالوضوء والاغتسال بالماء الطاهر فالمطلوب منه التطهر كما قا
ل الله تعالى يريد الله ان يطهركم والتطهير لا يحصل الا بالماء الطاهر في الحقيقة **قوله** لانه اعتقد
امامه على الخطاء قالوا دلت المسئلة على جواز الخطاء في الاجتهاد **فان قلت** الصواب انما يقول بحقيقة ما
ادى اليه اجتهاد المجتهد في حقه على الخصوص اما في غيره من المجتهدين فالحق هو ما ادى اليه اجتهاد فجاز ان
يكون فساد صلوة من علم بحال امامه باعتبار ان الصلوة التي هي صلاها الامام لا يجوز للمقتدي ان يصلي مثلها
كما لو ام المتيمم المتوضي فرأى المتوضي ما حيث يفسد صلوته مع صحة صلوة المتيمم في حقه واما يفسد صلوته
من حيث ان الصلوة بالمتيمم في حقه وانما يفسد صلوته من حيث ان الصلوة بالمتيمم لم يبق جائزا في حق المقتدي
فعلم ان صحة الاقتداء مشروط بان يجوز للمقتدي الصلوة على الكيفية التي جازت لامامه وهذا الشرط في
مسئلة التحري مفقود وان كان مجتهدا مصيبا لعدم جواز الصلوة للمقتدي الى جهة الامام فلا تدل المسئلة
على جواز الخطاء في الاجتهاد بل تدل على ان صحة الاقتداء مشروطة بان يجوز للمقتدي ان يصلي مثل صلوة
الامام **اجيب** بانا لا نسلم ان صحة الاقتداء مشروط بذلك وانما فسد صلوة المتوضي عند رؤيته للماء لان صلوة
الامام حينئذ تصير اتفق حالا من صلوة المقتدي اذ الصلوة مع التيمم لا جواز لها في حق المقتدي لانه وجد
الماء واما الصلوة بالتوضي فلها جواز في حق الامام والمقتدي فكان اقوى حالا من صلوة الامام وبناء
القوي على الضعف باطل واما مسئلة التحري فصلوة المقتدي مثل صلوة الامام في القوة لان كلا منهما صحيح في حق
صاحبه حتى لا يجوز له ان يصلي مثل صلوة صاحبه فاستويا ومع ذلك لا يصح الاقتداء فعلم انه لا وجود لفساد
سوى اعتقاد المقتدي امامه على الخطاء والله اعلم هذا والكلام بعد محل نظر لظهور انه لا اثر لاعتقاد امامه
على الخطاء سوى انه اذا اعتقد انه اخطأ جهة الكعبة لم يبق لصلوته جواز في حقه وبناء الصلوة على
صلوة لا جواز له في حقه باطل والا لاستعاد على انه مخطئ في تحريه لا يقدح في جواز صلوته في حقه لانه في حق
العمل مصيب بالاجماع وانما يقدح ذلك في جواز مثل ذلك الصلوة في حق المقتدي ولا يخفى ان سلب الجواز في
حق المفسد لا يتوقف على اعتقاده مخطئا لجواز ان يكون مصيبا ما هو الحق مع ذلك لا يجوز للمقتدي ان يصلي

مثل تلك الصلوة لاقتضاء الحقيقة عند المصوبة على المجتهدين وبين تبعه فان قلت اذا كان الموجب
لفساد الاقتداء هو عدم جواز مثل صلوة الامام للمقتدي هذا القدر متحقق وان اعتقد على حقيقة امامه في تحرير
كما هو مذهب المصوبة لاقتضاء الحقيقة على المجتهد ومن تبعه فاوجه بناء عدم الصحة على اعتقاد خطاء الامام
قلت كانه كنى باعتقاد ان الامام مخطئ عن عدم جواز مثل صلوته للمقتدي اداء للاعتقاد على خطائه يستلزم
عدم جواز مثلها له فان قلت اذا كان فساد الاعتقاد ثبت على انه عند العلم بحال الامام لا يكون مثل صلوة
الامام جايزا للمقتدي وجب ان يفسد الاقتداء عند عدم العلم بحاله لاحتمال ان يختلف الجهة فلا يصح الا
قتداء وان يجد فيصح فدار بين بين والعبادة اذا دارت بين الصحة والفساد يحكم بالفساد احتياطا اجيب
بان الاحتياط لا يجب عند تساوي الاحتمالين وعند عدم العلم بحال الامام هنا الظاهر هو اتفاقهما في
جهة التحري والتوجه الى جهة واحدة وذلك ان الراجح في شهادة القلب هو اصابة ما لو لحق عند الحق ومن
ضرورته رجحان جانب الاتفاق على جانب الاختلاف لا استحالة ان يكون كل من التحريين صوابا عند الله
مع اختلاف الجهة اي وقع التحري عليها اذ الصواب في غير حرف الكعبة هو احدى الجهات الاربعة فقط ومن ضرورة
رجحان جهة الاتفاق رجحان صحة الاقتداء على فساد فيجب الحكم بالصحة لرجحانها ان ظهر الخطا في تحري الامام بان علم
ان تحريه وقع على غير الجهة التي وقع عليها تحري امامه فافهم فهل من الاسرار والله اعلم باب صفة الصلوة قوله
سنة قبل الصلوة الصواب ست اذ الفرايض جمع فريضة واجيب بان الفرايض هنا بمعنى الاركان وهو جمع
مذكور وفيه بحث اذ التحريمة والقعدة الاخيرة ليستا من الاركان الا ان يعتبر التغليب قوله فيما شرع مكررا
من الافعال في كل ركعة كالسجود فان ترتيب الثانية على الاولى واجبة حتى لو ترك السجدة الثانية
من الركعة الاولى ساهيا ثم قام وصلى صلوته ثم تذكر فعليه ان يسجد المتروكة ويسجد للسهو ولو تذكر في ركوع
الركعة الثانية انه ترك سجدة من الركعة الاولى فاتحد من ركوعه فسجدها لا يلزم عليه اعادة الركوع
لان الترتيب ليس بفرض فلا يرفض الركوع بخلاف ما شرع غير مكرر فان الترتيب فيها فرض حتى يرتفض الركوع بالعود
الى السورة كذا في الحميدي وذكر في الذخيرة اذا رفع راسه من الركوع الركعة الثالثة ثم تذكر انه لم يسجد في الثانية
الا واحدة فانه يسجد المتروكة ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلوته لان عوده الى السجدة
المتروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه وان تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من الثانية سجدة فانه يسجد المتروكة
ويتشهد ثم يصلي الثالثة والرابعة بركوعها وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض فاذا تذكر في ركوع الثا
لثة ان عليه سجد الركعة الثانية عاد اليها فقد ارتفض هذا الركوع فيجب اعادته بخلاف ما بعد رفع راسه
من الركوع لان الركوع قد تم برفع الراس وبعد التمام لا يقبل الرفض على ظاهر الرواية هذا كلامه وفي موضع
اخر في الذخيرة صلى ركعة وترك منها سجدة فصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود فانه يرفع راسه
من السجود ويسجد المتروكة بعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا فاما ما قبل ذلك الى المتروكة
هل يرتفض ان كان ما تخلل بين المتروكة بين الذي تذكر فيه ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات والا فكذا
في ظاهر الرواية وروى الحسن انه يرتفض هذا كلامه فظاهر ان ما ذكر في الحميدي يحتاج الى مزيد تامل قوله

فاذا شرع

فاذا شرع اي اراد الشروع ذكر المسبب واراد السبب واعترض بانه غير جايز اجيب بالتزام جوازه عند اختصا
ص المسبب بالسبب والشروع لا يكون بدون الارادة والله اعلم قوله ومقتضاه المغايرة فان قلت المغايرة
متحققة على تقدير كونه ركنا اذ الجزء غير الكل اجيب بان الكل والجزء ليس بمغايرين من كل وجه فوجب
ان يجعل شرطا قولا حكما بكمال المغايرة ولان العطف بالفاء التعقيبية يقتضي المغايرة من كل وجه لاستحالة تعقيب
الكل عن الجزء استلزامه تعقيب الشيء عن نفسه وانه محال نعم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما معنى قوله
تعالى ذكر اسم ربه فصلى معاذه وموقفه بين يدي ربه فصلى له وعن الضحاك ذكر اسم ربه في طريق المصلى في صلوة
العيد فمع هذه التاويلات كيف يصلح للاحتجاج على الخصم قوله وهو سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه
وكذا الصحابة بعده وليس بواجب لانه عليه السلام علم الاعرابي ذكر الواجبات ولم يذكر الرفع بخلاف قراءة
الفاتحة وضم السورة فانهما مذكورتان في بعض الروايات وفي الذخيرة فان ترك رفع اليدين هل ياثم بعض
مشايخنا قالوا ياثم وبعضهم قالوا لا ياثم وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع
فهو افضل وكان الشيخ الامام الصفار يقول ان ترك احيانا لا ياثم وان اعتاد ياثم قوله والاصح انه يرفع يديه
اولا ثم يكبر لحديث وايل انه عليه السلام حين قام الصلوة يرفع يديه ثم يكبر ولكنه لما كان معارضا بالرواية
الاخرى وهو انه عليه السلام كبر ثم رفع ترك المصنف رحمه الله الاحتجاج بالحديث الى قوله لان فعله في الكبرياء
عن غير الله والنفي مقدم وقد عورض بان الرفع سنة التكبير فكان مقارنا كتسبيحات الركوع والسجود وبان الرفع
لاعلام الاصم فيجب ان يقارن التكبير اذ لو تاخر التكبير عنه فربما يكبر الاصم قبل تكبيرة الامام قوله حتى يحاذي
ابهاميه شحمة اذنيه كان عليه ان يقول حتى يحاذي ابهاميه بشحمة اذنيه حيث يقال حدوث الفعل بالفعل
فكانه سلك هنا مسلك القلب قوله له حديث ابي حميد قال كان عليه السلام يرفع يديه حتى يحاذي بهما
منكبيه وقال سالم بن عبد الله ان رسول الله عليه السلام كان يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة و
واذا كبر للركوع واذا رفع راسه من الركوع قوله ولنا رواية وايل روي انه ابصر النبي عليه السلام رفع يديه حتى
كانتا بحيال منكبيه وحاذى ابهاميه اذنيه ثم كبر وفي رواية يرفع ابهاميه الى شحمة اذنيه والضمير في روينا
اولى لانه روي ايضا انه عليه السلام يرفع حذا منكبيه وفي رواية يرفع حذا راسه وفيما ذكرنا عمل بالروايات
لانه يكون الكف الى المنكبين واصول الاصابع الى الاذنين وراسها الى الراس كذا في الكافي وللخصم ان يقول
ما رويته اولى لانه متيقن والاصل عدم الرفع لما فيه من السكينة ثم ذكر في النواوي واما صفة الرفع فالمشهور من مذ
هبنا ومذهب الجماهير انه يرفع يديه حذو منكبيه بحيث يحاذي اطراف اصابعه فروع اذنيه اي على اذنيه وابهاماه
شحمتي اذنيه وراحتاه منكبيه فهذا معنى حذو منكبيه بهذا جمع الشافعي رحمه الله بين روايات الاحاديث
فاستحسن ذلك وذلك انه جاء في رواية انه عليه السلام رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وفي رواية
يحاذي بهما اذنيه وفي رواية حتى يحاذي بهما فروع اذنيه هذا كلامه وفي الحاوي وشرحه وبين رفع
اليدين محاذيا بابهامية شحمة الاذن اي بحيث يحاذي اطراف اصابعه اعلى اذنه وراس ابهامه شحمة الاذن وكفا
منكبيه جمعا بين الروايات المختلفة بقدر الامكان فانه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم كان

يرفع يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة وروي عن وايل انه صلى الله عليه وسلم لما كبر رفع يديه حذو اذنيه وروي
ايضا انه صلى الله عليه وسلم رفع يديه الى شحمة اذنيه وبهذا ظهر انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في التخفيف على خلاف
ما يفهم من الكتاب والله اعلم قوله اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهل يكره الاصح انه يكره فقد ذكر القدوري
رواية عن ابي حنيفة نصا انه كره الافتتاح الا بقوله الله اكبر وقد استدل على الاجزاء بقوله تعالى وذكر اسم ربه
فصلى والمراد به تكبيرة الافتتاح لان الذكر الذي يتعقبه الصلوة بلا فصل ليس الا تكبيرة الافتتاح فقد شرعت بمطلق
الذكر فلا يجوز تقييده بلفظ دون لفظ لانه نسخ وفيه بحث لان معناه ذكر معاده وموقفه بين يدي
ربه فصلى كما نقل عن ابن عباس وجاز ان تكون الصلوة عقيب هذا الذكر بلا فصل قوله ولو قال
بدل التكبير الخ قلت ولو قال الله لا يضره شارعا في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
يصير شارعا عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يصير شارعا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وفي نوادر ابن سما
عة عن محمد افتتح الصلوة وفرغ من قوله الله قبل ان يفرغ الامام منه يجزيه سواء قال اكبر مع الامام او قبله
او بعده وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقال ابي يوسف اذا قال اكبر مع الامام او بعده يجزيه لان
جميع التكبير فرض عنده حتى لا يصير شارعا عنده بمجرد قوله الله فيعتبر التقدم والتاخر في كل التكبير وعندهما
يصير شارعا بقوله الله فيعتبر التقدم والتاخر فيه ولو قال مع الامام او بعده وفرغ من قوله اكبر قبل فراغ
الامام فقيل على قول ابي حنيفة رحمه الله يجزيه لان على قوله الله مع الامام او بعده يجزيه فهنا كذلك وقيل
لا يجزيه بالاتفاق لان على قوله انما يصير شارعا بقوله الله اذا اقتصر عليه اما اذا قال اكبر يصير شارعا بالكل
فيعتبر فراغه عن الكل مع الامام كذا في الذخيرة قوله ولان ابي حنيفة رحمه الله وانه لفي زبر الاولين
قلت قد ذكر في المدارك في تفسير هذه الاية يعني ان ذكره مثبت في ساير الكتب السماوية وقيل معاينة فيها
ولا استدلال فيه على ان القران هو المعنى المجرد بهذا التفسير ولا بد من هذا التاويل لانه وصف القران بكونه
عربيا وما كان في زبر الاولين لم يكن عربيا وقد استدل على كون القران هو المعنى المجرد بقوله تعالى ان هذا لفي
الصحف الاولى وانه ايضا ضعيف اذ لا دليل على ان المعنى ان هذا القران في الصحف الاولى لجواز ان يكون
المعنى اين مفهوم هذا الكلام او معنى هذا الكلام او ان هذا الحكم وليس هذا من قبيل حذف المضاف كما زعم
البعض بل قوله انه اشارة الى مفهوم الكلام المذكور او معناه او حكمه ولا يخفى ان الاشارة الى المفهوم او
المعنى والحكم ليس من قبيل حذف المضاف على ما يخفى لا دليل وايضا التمسك بالاية يشير الى ان القران عند
ابي حنيفة هو المعنى المجرد وليس كذلك في الصحيح فكانه اختار قول من زعم ان القران عند ابي حنيفة رحمه الله
هو المعنى المجرد ولكنه غير مقصود بل الصحيح انه اسم للنظم والمعنى جميعا الا ان المعنى ركن اصلي والنظم ركن زايد
يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار في باب الايمان قوله ولهذا يجوز عند العجز قلت جاز ان يكون الجواز عند العجز
باعتبار الواجب هو المجموع من النظم والمعنى فاذا كان قادرا على الاثبات بالمعنى دون النظم يجب عليه ما قدر
وسقط عنه ما عجز كالايماء قوله وعليه الاعتماد والفتوى لان الدليل على كون المعنى المجرد قرانا مذ قوله
وانه لفي زبر الاولين غير تام لكنه محتمل على ما ذكرنا وكذا على سقوط النظم بالعذر التقديري وهو كون

الصلوة

الصلوة مناجات الرب ووقت المناجات وقت الدهشة وحينئذ يعتبر على المراد لسانه فكيف لسان غيره سيما
النظم المعجز لان رعاية معنى القران واداؤه اشق من رعاية النظم فاذا سقط النظم كان المعنى احق بالسقوط فيلزم
ان لا يفترض في الصلوة قراءة اصلا كما زعم البعض قوله لانه مثبوت بحاجة وقال لو قال يا الله كان شارعا
كما يشعر بذلك قوله ولو قال اللهم قيل يجزيه لان معناه يا الله فلا يخفى ان قوله يا الله ايضا ليس بتعظيم خالص
بل هو مثبوت بالنداء اذ النداء ادعوا الله وانادي الله قوله فلم يكن تعظيما خالصا فيه اشارة الى انه
تعظيم لكنه ليس بخالص اما انه تعظيم فلان طلب المغفرة من الله سبحانه وتعالى يستدعي وصفه تعالى بكونه غفارا
كانه قيل انت غفار فاغفر لي الا انه ثابت في ضمن الطالب فلا يكون خالصا فلا ينوب مناب تعظيم خالص قوله
لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة هكذا في نسخ الهداية ونسب صاحب الكافي
والمبسوط والشارحون والنواوي هذا القول الى علي رضي الله عنه والله اعلم بالصواب ثم المراد بالوضع هو الوضع
على وجه الاخذ والاعتماد بدليل ما روى ابا حنيفة رضي الله عنه عن عمر عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يعتمد بيده اليمنى على اليسرى تواضعا وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا ان ناخذ شمائلنا بايما
ننا فحينئذ يكون الحديث موافقا للمدعى وهو قوله يعتمد قوله وعلى مالك في الارسال وحجته انه كان عليه السلام
يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم يرسلهما قلنا معناه يرسل عن الرفع ثم ياخذونه قوله وعلى الشافعي
في الوضع على الصدر حجته حديث وايل قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووضع يده اليمنى
اليمين على يده اليسرى على صدره واما حديث علي انه قال من السنة في الصلوة وضع اليمين على الشمال تحت السرة
فضعيف متفق على تضعيفه كذا في النواوي من الدليل على ضعفه ان عليا رضي الله عنه فسر قوله تعا
لى فصل لربك وانحر بانه وضع اليمين على الشمال تحت الصدر وذلك ان تحت الصدر عرقا يقال له النا
حر اي وضع يدك على الناحر كذا في العوارف وهكذا ذكر في المغني ايضا فهذا التفسير من علي رضي الله عنه من
الحديث فيجب ان يعمل بحديث وايل على ما روينا قوله ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو المقصود قلت
وهذا تعليل بمقابلة حديث وايل فيرد وحديث علي لا يعارضه لما ذكرنا قوله معناه اذا اردت قراءة القران بدليل
ان هذه الاية نزلت بمكة حين كان النبي عليه السلام في صلواته والقى الشيطان في قراءته تلك الغرانيق العلى منها
الشفاعة ترتجى وذكر في الناهدي الاجماع على ان الاستعاذة قبل القراءة فلا بد من التاويل بارادة القراءة
قوله ويقرا بسم الله الرحمن الرحيم في كل ركعة لحديث انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يفتتحون القراءة بسم الله الرحمن الرحيم وهو حجة على مالك فانه يقول يبدا
الامام بالفاتحة بلا ثناء وتعوذ وتسميته وحجته ما ذكر في المصابيح في باب القراءة في الصلوة عن انس
ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين قوله محمول على التعليم
اي جهر بها لتعليم السامعين انه مما ينبغي ان يولى بها وارتكاب المكروه لاجل التعظيم ليس بمكروه قوله ثم عند ابي
حنيفة انه لا ياتي بها في كل ركعة بل يسمي في اول صلوته فحسب لما روى ابو هريرة رضي الله عنه كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت قوله ثم يقرا فاتحة

لا حاجة اليه بل في قوله الله يعظم لما ذكروا من انه مشتق من المثالة لمعنى التحير عد

الكتاب وسورة او ثلث ايات قلت اوايه طويلة فى المتخيرة قراءة ثلث ايات قصار او ايه طويلة من وجب قدر
الصلوة بالاجماع فلو قرأ مع الفاتحة ايه قصيرة ساهيا فعليه السهو قوله ولما قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن والزيادة عليه يجب فى الواحد لا يجوز واعترض بان الآية مخصوصة حيث خص عنها ما دون الآية
والتسمية فانها اية تامة من القرآن عندنا ولا يجوز بها الصلوة فيجوز تخصيصها بخبر الواحد بان الآية مجملة فانها
توجب قراءة ما تيسر من القرآن والتيسر من الاضافيات لا يدرى اندراج اى نوع اريد فتبين ذلك بهذا الحد
يث اذ الفاتحة هو اليسر للكل وبيان الكتاب بخبر الواحد جايز وبانها مدروكة الظاهر فان من تيسر عليه
كل القرآن او ثلثه او نصفه او يجوز ذلك لا يجب عليه ذلك وكذا من تيسر عليه اية فقراءة بالكل اكثرها بقع
الكل عن الفرض وبان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول يجوز الزيادة به والجواب اما عن الاول فلا
ن القرآن يتناول اداء ما هو بخبر وما دون الآية ليس بخبر فلا يتناوله التسمية فلان القرآن فى الآية يقع مطلقا
ينصرف الى الكامل والقرائنية فى التسمية ليس بكاملة لاختلاف العلماء فيها واديت درجات لاختلاف ابرا
ة الشبهة فيتمكن بالاختلاف شبهة العدم فى قرائنها فلا يدخل فى مطلق لفظ القرآن المنصرف الى الكامل
اذ المعنى بالكامل هو ما لا يكون فيه الشبهة العدم وايضا فرض القراءة مستطوع به فلا يتادى بما فيه شبهة
وقرائنية التسمية مجتهد فيها فلا يتادى بقراءتها فرض القراءة على ما قلنا فى التيمم بتراب عليه بالس وفى توجه
المصلى الى الحطيم وفى الاكتفاء بمسح الاذنين ان الظاهر المصحيد يثبت بالنص القطعى وكذا التوجه الى البيت ومسح
الراس فلا يتادى بما ثبت بالحديث الظنى من طهارة الثوب بالس وكون الحطيم من البيت والاذنين من الراس
وما يرد على هذا الوجه من النقض بماء الزعفران ونحوه فقد خرج جوابا من قبل واما عن الثانى فلان البيرفى النفس
وقع مطلقا فينصرف الى الكامل منه وكان اليسر فيما ثابت بقدره وبابراله لان فى تقدير مقدار نوع غير فيكون
المعنى فاقرءوا من القرآن ما ثابت به انتكم بقراءته وما بدا لكم ولا اجمال فيه فما قرأ القرآن نصفا او ثلثا او ربعا
او كلا يقع عن الفرض لانه قراءة بطيب نفس منه وبهذا خرج الجواب عن الثالث واما عن الرابع فلانا لا نسلم انه مشهور
ولو سلم فالزيادة عليه بالمشهور انما يجوز اذا كان محكما والحديث يحتمل النفى للجواز ونفى الكمال فان قلت نفى الكمال مجازا
اجيب بانه مجاز سايغ فلا يكون محكما فان قلت الحقيقة المستعملة اولى اجيب بان الاولوية تثبت بالا
جتهاد فلا يصح الزيادة بها على الكتاب قوله لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم فليقل فى ركوعه سبحان ربى العظيم ثلثا
ثا وذلك ادناه اى ادنى كمال الجمع لا ادنى الجواز لان التسبيحات ليست بفريضة ولا واجبة بل هى سنة لانه عليه
السلام لم يذكرها فى حديث الاعرابى ولو كانت فريضة او واجبة لذكرت عند تعليم ما يلزمه فى الصلوة
وفى الشرح قال ابو مطيع البلخى لو نقص من ثلث تسبيحات فى الركوع او فى السجود لم يخرج صلوته واصحا
بنا احتجوا بقوله واركعوا واسجدوا فقد امر بالركوع والسجود لم يذكر التسبيح او السجود حتى يتقيد بزيادتها
اذ الشىء انما يتقيد بزيادة صفة من صفاته قلنا بلزوم التسبيحات لكانت فرضا على حدة وكان مثبتا بالخبر الواحد
له واقيم الصلوة كما افترضت القعدة الاخرة ولا يكون زيادتها مبطلا لاطلاق شىء من الاوامر المطلقة القطعية
لانعدام كونها صفة لشىء قوله وهذه قسمة ثنائية فى الشركة الا اذا دل الدليل كما فى التابان فان قلت

صفة

ماروى

ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الذكرين وماروى عن ابن عباس رض
ضة يخصهما الامام وعدمنا الجمد اوله على الشركة اجيب بان ما روى ابا هريرة مخصوص با
بغير حال الامامة وماروى ابن مسعود غريب فلا يترك به ما هو اقوى منه وهذا لانا مرنا بالدليل الدليل
المغير كالتعليل المذكور فى حديث النامين اى موجب مثل هذا الكلام هو النية القاطعة للشركة
وما ذكر من الخبر والاثر فليس بدليل مغير يتوقف الكلام عليه بل هو معارض لموجبه الذى هو التسمية وبعد ما
تعارضا يجعل حديث التسمية مخصصا لغيره من الرواية بحال الانفراد ويرجح على الاثر او يتعارضان فلا يثبت
التجهد بالتعارض بخلاف حديث النامين اذ التعليل بقوله فان الامام يقولها يناسب محلها على التسمية فيحمل على
التعليق المحض بدليل مغير اذ الكلام يتوقف على امره المغير له وبهذا يسقط ما يحتج ان مثل هذا الكلام
لو كان للتسمية ما قبل حديث النامين التعليل بقوله فان الامام يقولها لانه حينئذ تعليل بما نافيه وذلك
انما موجب الكلام هو التسمية غير ان التعليل المذكور مغير حملناه على التعليل المحض دون التسمية وبسقط ما
يقال لما تعارضت الآثار وجب ان يضاف الى اثر الصحابة وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قوله
والامام بالدلالة ان معنى قوله عليه السلام الدال على الخير كفاعله فلا يدخل فى وعيد قوله تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم فان قلت لو كانت الدلالة على الشىء كفعله لدخل الوعيد المنصوص باحد
لانا كل قايلا او امر فاعل حينئذ قلنا الوعيد الامر غير فاعل حينئذ مع انه قادر على العمل والوعد الامر
قادر على الفعل ليس ان العالم المختار اذا امر الناس بالذكوة والحج يثاب عليه ولا يا ثم بتركها لعدم القدرة
عليها وهو غير قادر عليه هنا لان المقتدى يقول ربنا لك الحمد عند تسميع الامام فلو قال الامام فولك لوقع
تحميده بعد تحميد المقتدى ضرورة وهو خلاف موضوع الامامة لان ما يشترك فيه الامام والمقتدى فاما ان
يتاديا به معا او يتاد به الامام اولا فان كذا او نقول الامر ان شئ فانه هو الذى لا يكون له
حظ فى الامر اما بعد اهلية لثواب العبادة كاحبار اليهود وكانوا يامرون من نصحوه فى السر من اقاربهم وغيرهم
بايمان محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه واما بان يكون امره بارياء والسمعة اما المسلم الذى يامر لوجه الله تعالى
وهو غير ناس نفسه بل هو متمتع بهذا الامر حيث يثاب ثواب الامر وان كان يلزم عن ثواب الفعل لمكان
الترك قوله لقوله عليه السلام قم فصل فانك لم تصل فاحديث ناطق بعدم جواز
الصلوة بغير الطمانينة فان قلت الفريضة لا تثبت بخبر الواحد اجيب بانا هذا الخبر مبين لمجمل
قوله اقيموا الصلوة وخبر الواحد اذا لحق بيانا لمجمل الكتاب يثبت به الفريضة كما يثبت به الفريضة القعدة
الاخيرة بخبر الواحد لكونه بيانا لمجمل وايضا العمل بموجب خبر الواحد واجب فاذا كان موجبه
الفريضة وجب القول بها وموجب قوله عليه السلام فانك لم تصل عدم الجواز فيجب اثباته وترك
التعديل انما يوجب عدم جواز الصلوة اذا كان التعديل فرضا فيها واما الامر بالركوع والسجود فقط يثبت الا
فلا يوجب الا الالتزام ولا يتعرض للفرضية واثباته الوجوب فلا يثبت به الفرضية قوله والسجود هو الانحناء
لغة قلت فى الصراح السجود سر بر زمين نهادن فالسجود عبارة عن وضع الراس على الارض لا غير مطلق الانحناء

فانه ضد الارتفاع ويطلق على الركوع ايضا كما في الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم كبر عند كل رفع وخفض
فكانه اراد الانخفاض التام الذي هو الالتزاق بالارض والوضع عليه قوله وكذا في الانتقال اي كما
بالادنى في الركوع والسجود لاطلاق النص يكتفي بالادنى في الانتقال ايضا اذ هو غير مقصود انما المقصود
تحقيق السجود فيتقدر بقدر ما يتحقق به السجود اذ لو اشترط فيه ما لا يتوقف عليه السجود
لكان مقصودا وانه خلاف الاجماع وللخصم ان يقول افتراض للتوبة والجلسة ليس للانتقال بل هما فرضان
مستقلان يثبت فرضيتهما بحديث الاعرابي المبين لمجمل الكتاب وهو الامر بالصلوة وزيادتهما لا يوجب
تقييد مطلق قطعي لانهما ليس بوصفين للركوع والسجود بخلاف الطمانينة فيهما لا سبيل انها للتقييد مطلق
الركوع والسجود بالاقتداء الذي هو من صفاتهما فلو زيد لبطل اطلاق القطعي بالظني على ان الامر بالركوع
المطلق والسجود المطلق لم يبق عنهما مجملا في حقهما حتى يلحق الخبر بيانا في حق وصف من اوصافهما فاما القومة
والجلسة والامر في حقهما مجمل فجاز ان يعين لهما الا ان الكافي على معنى قم فصل لك لم يكمل الصلوة ولما وجب
حمله على نفي الكمال في حق الطمانينة لاستلزام القول بفرضيتها نسخ المطلق القطعي بالظني بعذر حمله على نفي الجواز
في حق القومة والجلسة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز يوجب الحمل على نفي الكمال في جميع ما لم يراع الاعرابي
من الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بعد السجدتين ونفي الكمال لا يوجب الافتراض
فلا يكون الحديث دليلا على الفرضية فلا يكون فرضا وبعد ذلك اما ان يكون سنة لانها الاذى المتيقن لنفي
الكمال واما ان يكون واجبا عملا ما نحن بعد والاركان والله اعلم قوله وفي اخر ما روي تسمية اياه صلوة
حيث قال وما نقصت هذا شيء شيئا فقد نقصت من صلوتك وفيه بحث لان هذا الاشارة الى مجموع ما ذكر
في حديث الاعرابي وهو قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمئن
ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها وفي
رواية اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر الى اخره فكان معناه ما نقصت من هذا المجموع
شيئا فقد نقصت من صلوتك اي من المجموع الواجب عليك المسمى بالصلوة فلا يكون هذا من تسمية فعل الاعرابي
صلوة بل هو تسمية المجموع الواجب عليه صلوة وذلك لا يدل على ان فعل الاعرابي ايضا صلوة نعم لو كان المعنى
وما كنت نقصت من هذا المجموع شيئا في فعلك هذا فقد نقصت من صلوتك هذه لكان ذلك تسمية لفعل
الاعرابي صلوة ولكنه غير مسلم بل المعنى ما ذكرنا لان كلمة ما شرطية وانها تجعل الماضي بمعنى المستقبل فيكون
المعنى ما تنتقص من هذا تنتقص من صلوتك اي من الواجب عليك وغاية ما يمكن ان يقال ان النبي عليه السلام
اضاف الصلوة الى الاعرابي حيث قال من صلوتك والاضافة للعهد فيكون المراد ما هو المعهود عند المخاطب
والمعهود عند الاعرابي هو الفعل الذي كان ياتي به ويعتاد به فكان المعنى ما نقصت من هذا فقد نقصت من صلوة
معهودة لك اي من صفاتها للقطع بان ذلك ليس بتنقيص من المعهود فكان هذا تسمية للفعل المعهود من الاعرابي
صلوة وذلك دليل على ان ما علمه الاعرابي ليس من اصل الصلوة والا لم يصح تسمية الفعل المعهود صلوة فان قلت
قوله هذا اشارة الى المجموع المذكور وقد ذكر فيه الفرايض ايضا فيجب ان يكون ترك بعض الفرايض ايضا تركا من

وصف الصلوة لا من اصلها وذا باطل اجيب بان قوله هذا اشارة الى ما علمه النبي عليه السلام لان المقصود
المقصود بالذكر وذلك هو الموجبات دون الفرايض لانها قد كانت معلومة للاعرابي فيكون المعنى ما نقصت
من هذا اي مما علمتك من الطمانينة في الركوع والسجود والقومة والجلسة فقد نقصت من صلوتك اي من صلوة معهودة
عندك والله اعلم قوله ثم القومة والجلسة سنة قلت ينبغي ان يكون واجبة لورود الامر بهما في حديث
الاعرابي اللهم الا اذا ثبت مواظبة النبي عليه السلام على ذلك قوله لقوله عليه السلام امرت ان اسجد
على سبعة اعضاء وجه التمسك بهذا الحديث ان الامر بالسجود مجمل لان السجدة عبارة عن وضع بعض الوجه على الارض
ومطلق البعض غير مراد بالاجماع حتى لو وضع الخد او الذقن لا يجزيه فكان مجملا فيما اريد به فيلتحق هذا الخبر بيانا و
قد ذكر فيه الجبهة دون الانف فان قلت وضع الانف عند العذر وجب ان لا يجزيه الا انه ان كان مجملا للسجدة
فينبغي ان يصح السجدة بها في حالة الاختيار والا ينبغي ان لا يكتفي به في حالة العذر ايضا الا يرى ان
الخد لما لم يكن مجملا لا يجزيه به عند العذر ايضا اجيب بان الانف تابع للجبهة لاتصاله بها فيكون ذكر الجبهة
في الحديث ذكر الانف بطريق التبعية فيجب وضع الجبهة عند الاختيار لاصالتها وينتقل الحكم منها الى
التبع عند العذر قوله يتحقق بوضع بعض الوجه فان قلت فلو وضع بعضا يسيرا من الجبهة وجب ان يجزيه لانه
وضع بعض الوجه والرواية منصوصة في التنجيس انه لو وضع جبهته على حجر صغير ان وضع اكثر الجبهة على الارض
يجوز والا فلا اجيب بان النص مقيد ببعض يحصل به كمال التعظيم المقصود من افتراض السجدة حتى لا يصح وضع
الخد والذقن وكمال التعظيم لا يحصل الا بوضع كل الجبهة على الارض او اكثرها فلا يجزيه وضع الاقل لدلالة النص والله اعلم
قوله ووضع اليدين والركبتين لسنة اي ليس بفرض ولا واجب اما الاول فلان نص السجدة مطلق يقتضي الاجزاء
بوضع الجبهة او الانف سواء وضع الاعضاء الاخر والا فلو قلنا بافتراض وضع الركبتين واليدين بحديث امرت
ان اسجد على سبعة اعضاء لزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز واما الثاني فلان النبي عليه السلام
لم يذكره في حديث الاعرابي حين علمه الواجبات ولو كان واجبا لذكره ولقوله عليه السلام مثل الذي يصلي وهو
عاقص كمثل الذي يصلي وهو مكتوف شبه العاقص بالمكتوف وهو تارك للسنة فكذا المكتوف فظهر ان
قوله عليه السلام امرت اما محمول على الاستحباب او على اختصاصه بالنبي عليه السلام وقد استدل على عدم
اللزوم بان لو وجب وضعهما لوجب الايماء بهما عند العجز وتقريبهما الى الارض كالجبهة وليس فليس وفي الذخيرة
اذا لم يضع ركبتيه على الارض عند السجود لا يجوز هكذا اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله قال لانا امرنا ان نسجد
على سبعة اعضاء وفتوى مشايخنا على انه لا يجوز لانه لو كان موضع ركبتيه نجسا يجوز ذكره القدوري في كتابه
والفقيه لم يصحح هذه الرواية انه لو كان موضعهما نجسا يجوز قلت كان الفقيه جعل الحديث مثبتا
لمجمل قوله اقيموا الصلوة كحديث القعدة الاخيرة الا انا نقول خبر الواحد ان كان يصلح بيانا للمجمل لكن يشترط
ان لا يفضي بيانه الى تقييد مطلق قطعي الا يرى ان خبر التعديل لما كان موجبا لتقييد المطلق لم يجعل بيانا للمجمل
فكذا خبر الركبتين لتقييد نص السجود به اذ وضع الركبتين عند السجود من كيفياته كالطمانينة في الركوع
والسجود وزيادة كيفية مخصوصة نسخ فلا يصلح بخبر الواحد بخلاف القعدة الاخيرة فانه لا يوجب تقييد مطلق

قطعي لان التعديل ليست بكيفية لشئ من الاركان الثانية بالنص القطعي فيصلح بيانا قوله لتحقق السجود بدونهما
قلت كانه دليل عدم ان فتراض المفهوم عن دعوى القنوت وتقريره انه لا وجه لافتراض وضعها سوى انه
لا يتوصل الى السجدة الا به لما عرفت ان الحديث الوارد في الباب لا يصلح للاثبات الفرضية ولكن السجود يتحقق
بدونه وضعهما على الارض ما لا يخل فلا يكون فرضا او الحكم ينتفي بانتفاء العلة المخرجة واما قلنا انه دليل على
ذلك لان السنة لا تثبت الا بالمواظبة او بدليلها والوجوب لا ينتفي بامكان تحقق السجود بدونهما الا ترى
ان الطمانينة واجبة مع تحقق السجود بدونها قوله واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري انه فرضية او
السجدة ان تتم بالوضع والرفع وهما لا يتيسران الا بوضعهما وما لا يتيسر الفرض الا به يفترض ايضا فوجب ان يكون
من القدر المؤدى ما فيه كلفة ظاهرة والسجدة بدونه وضع القدم لا تحصل الا بكلفة بليغة بخلافه مع رفع الركبتين
واليدين حيث لا يجتمع الى الكلفة زيادة منتفية في العادة فافترقا قال فذكر في الملاحة واما وضع القدم على الارض
في الصلاة في حالة السجود فرض ووضع القدم بوضع اصابعه وان وضع اصبعا واحدا او وضع ظهر القدم دون
الاصابع بان كان القدم منتصبا او وضع احدهما دون الاخر يجوز كما لو قام على قدم واحد بهذا لفظ ظهر ان فرض
القدمين اتفاقي والله اعلم قوله وان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز خلافا للشافعي فيما رواه فانه لا يجوز
السجدة على كور العمامة وزعم ان كشف الجبهة عند السجدة واجب لما روى عن خباب قال شكونا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم حر الرمضاء في جباهنا وكفنا فلم يشكنا اي لم يزل شكوانا فانا يحصل الكشف او لم يكن بينه
وبين السجود حائل متصل به يرتفع بارتفاعه فلو سجد على طرفه او كور عمامته لم يجز لانه لم يباشر بجبهته
موضع السجود وقد روى انه عليه السلام قال ارفق جبهتك الارض وكذا لا يجوز السجدة عنده على ما فصل
المصلي كطواف مكة او وبله ان كان يتحرك بتحرك ان قياما فقوده او قياما على كور العمامة واما راكب طاف فلم يتحرك
بتحركه فلا بأس به لانه في حكم المنفصل عنه فاشبه ما لو سجد على فخذ غيره قوله ويروى انه عليه السلام
صلى في ثوب واحد بعضه تحت قدميه حر الارض وبردها فاه قلت هذه حكاية فعل والاعوم له فجاز ان يكون
ما يبقى يده عليه الصلوة والسلام حر الارض فيرها من فضل ثوبه بحيث لا يتحرك بتحرك قياما وقعودا
والسجود عليه جايز بالاتفاق فلا يكون حجة اجيب بان التلبيس بلبس بفضل بعضه بحيث لا يتحرك
بتحرك اللابس غير معتاد فيجب حمله على المعتاد قوله فلا يراه على النص مشكل لان التسبيح ليس
من الركوع والسجود حتى يلزم القبول بزيادته الزيادة على الكتاب بخبر الواحد بل هو حديث التسبيح جنبا يحمل
اقيموا الصلوة والاولى ان يقال حديث محمول على الندب بدليل ان عليه السلام لم يعلم الاعرابي حين علمه الفرايض
والواجبات قوله والاصح انه اذا كان راس السجود اقرب لا يجوز لانه بعد ساجدا بالسجدة الاولى اقرب
اليه فلم يتحقق الثانية فان قلت النص باطلاقه يقتضي الجواز وتقييد النص بالعرف لا يجوز اجيب
بان النص مطلق في السجود فينصرف الى ما هو الكامل منه والسجدة الثانية قبل ان يترب الى الشفع
غير كامل لما فيه من شبهة العدم باعتبار ما تقرر في العرف والشرع ان القريب من الشئ في حكم ذلك الشئ فلا تناوله
النص قوله ولا يرفع يديه الا في تكبيرة الاولى خلافا للثلاثة فيما لهم في الرفع من تعليق الولاء على ابا حنيفة

رضي الله عنه

رضي الله عنه فقال ما بالا هل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع ورفع الراس منه وقد حدثني الزهري
عن سالم عن ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس منه فقال ابو حنيفة
حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه كان النبي عليه السلام يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح
ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احدثه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر وهو يجد حدثني حماد عن ابراهيم
عن علقمة عن ابن مسعود فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد من الزهري وابراهيم افقه من سالم
ولو لا سبق ابن عمر لقلت علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح حديثه بفقه فانه وهو المذهب ان الترجيح
بفقه الرواة لا بعلو الاسناد ولانه لما تعارضت روينا فعدنا وجب المصير الى قوله وهو الحديث المشهور
لا يرفع الا في سبع مواطن وعمل ما رواه على الابتداء فعن ابن الزبير رضي الله عنه انه راى رجلا يرفع يديه
في الصلوة عند الركوع فقال ما هذا فان هذا شئ فعله رسول الله عليه السلام ثم تركه وقال ابن مسعود
رضي الله عنه رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفعناه وترك فتركناه وقال ابن عباس رضي الله عنه ان العشرة
المبشرة بالجنة رضوان الله عليهم ما كانوا يرفعون ايديهم الا الافتتاح الصلوة وقال مجاهد صليت خلف ابن عمر
سنين فلم يرفع يده الا الافتتاح الصلوة والراوي اذا عمل بخلاف ما روى سقطت روايته كذا في الكافي قوله
لقوله عليه السلام لا ترفع الا في سبع مواطن وقد يقال الحديث متروك الظاهر فان المسلمين من اخر صدر
يرفعون ايديهم عند الدعاء من غير نكير قوله واخرجت رجليها من الجانب الايسر ليكون قعوده على الالية
اليسرى وان اخرجتها من الايسر قعدت على اليمنى ضرورة والقعود على اليسرى مستقر سنة ابانا اولى من
على اليمنى وبالسنة اشبه لما فيه من الاستيناء بها قوله وتاكيد التعليم وهذا مشكل لان تاكيد التعليم مذكور
في تشهد ابن عباس ايضا وقد ذكر في النوادر الافضل تشهد ابن عباس رضي الله عنهما لزيادة لفظ المباركات
فيه ولانه اكد التشهد بقوله يعلمنا السورة من القرآن هذا لفظ فلو فوقه مكانه تاكيد التعليم تاليد
الا قد كان اولى فكان بالترجيح بجميع ما ذكرنا ولا يشكل واحد على حياله قوله لحديث رضي الله
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقراء في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين ويسمعنا الاية احيانا قوله
وهذا بيان الافضل لا بيانا للوجوب وذلك لان القراءة في الاوليين ثبوت عينها في الاخريين والظاهر
ان كانت واجبة في الصلوة فقد ثابت قراءتها في الاوليين عن قراءتها في الاخريين واجبة لقوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة صلوة وجوب قراءة الفاتحة في الاوليين ثبوت عينها
في الاخريين الا يرى ان السورة لا تجب في قراءة الاخريين مع قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها قوله لان القراءة فرضت في الركعتين فان قلت فرضيتها
في الاوليين لا ينافي وجوبها في الاخريين قوله بان المراد فرضيتها فيها على وجه ثبوت عينها في الاخريين فكيف
كانت واجبة في الاخريين فقد ثابت عنها قراءتها في الاوليين قوله ويجلس في الاخيرة كما جلس في الاولى وقال
مالك يتورك في القعدتين لحديث ابي حميد انه عليه السلام اذا قعد في الصلوة قعد متوركا وقال الشافعي
رحمه الله يفترش في الاولى ويتورك في الثانية عملا بالروايتين كذا في الكافي وذكر في المصابيح حديث ابي حميد على وجه

وعما ابا حنيفة رضي الله عنه
قراءة الفاتحة في الاخريين
م

يوافق مذهب الشافعي دون مالك حيث ذكر في حديث ابي حميد ويثني رجله اليسرى فيقعد عليها الى ان قال
حتى اذا كانت السجدة التي فيها التسليم اخرج رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الايسر وفي رواية انه عليه
السلام اذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى واذا جلس في الركعة الاخيرة قدم رجله
اليسرى ونصب الاخرى وقعد على مقعدته وفي رواية اذا قعد في الركعتين جلس على بطن قدمه اليسرى
ونصب اليمنى وان كان في الرابعة افضى بوركه اليسرى الى الارض واخرج قدميه من ناحية واما قوله عملا بالروايتين
فقد قيل العمل بهما يحصل بالعكس فلا وجه لتخصيص الاولى بالافتراش والثانية بالتورك لكن جوابه ان القيام يجب
على المصلي بعد القعدة الاولى فيقعد مفترشا لانه ايسر للقيام ولا كذلك الثانية قوله خلافا للشافعي رحمه الله
فيهما اما التشهد فلما قال ابن مسعود رضي الله عنه كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد السلام
على جبرائيل على ميكائيل فالتفت الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قولوا التحيات لله فدل على انه قد فرض
وذلك هو الافراد ليس الاول بفرض لانه عليه السلام قال من ركعتين من الظهر والعصر فسبح الناس
فلم يعد فالا كان اخر صلوته سجدة سجدتين ثم سلم ولو كان فرضا لعاد اليه ولما غيره السجود وقوله عليه السلام
اذا قلت او فعلت هذا فقد تمت صلوتك كلمة او فيه بمعنى الواو لاجماعهم على انه لا تخيير بين القول
والفعل اي اذا قلت وفعلت هذا فقد تمت صلوتك وفي النواوي وقد جاء في رواية من هذا الحديث
واذا فعلت هذا وقد تمت صلوتك ولكن هذه الزيادة ليست بصحيحة عن النبي عليه السلام واما الصلوة فحديث
ابي مسعود الانصاري رضي الله عنه ما تقول اذا صلينا عليك في صلوتنا فقال عليه السلام قولوا اللهم
صل على محمد وعلى ال محمد آه وبما روي عن فضالة بن عبد الله رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم راى رجلا لم يحمد الله ولم يمجده ولم يصل على النبي عليه السلام فقال النبي عليه السلام عجل ثم دعاه
النبي عليه السلام فقال اذا صلى احدكم فليبدا بحمد ربه والثناء عليه وليصل على النبي عليه السلام وليدع
بما شاء وبما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لا يقبل الله صلوة الا بطهور
وصلوة علي قوله لقوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا قلت التمسك بالحديث على ما ذهب اليه ابو حنيفة
رضي الله عنه من ان الخروج بفعل المصلي فرض فلزم معناه قارب التمام مشكل الا ان يقال الحديث يوجب
تمام الصلوة بالقعدة الاخيرة غير انه ترك موجبه زيادة الخروج بفعله بدلالة النص والاجماع ما يجيء بيانه
ولا دليل على زيادة الصلوة والتشهد فبقي في حقهما عالما بموجبه وما روى الشافعي رحمه الله في باب
التشهد والصلوة على النبي عليه السلام فبعضه لا يصلح حجة لحديث ابن مسعود الانصاري اذ الامر في مثله
للتعليم لا للوجوب على انه امر فيه بالصلوة على الآل وانه ليس بفرض بالاجماع فكان الامر للندب وكحديث
فضالة فانه ذكر فيه انه عليه السلام قال للاعرابي عجل ولو كان فرضا لقال افسد وامره بالاعادة فكان
دليلا على ان الامر للندب وبعضه ان كان يصلح للاحتجاج كحديث ابن مسعود في باب التشهد وحديث
عائشة في باب الصلوة على النبي عليه السلام لكنه من الاحاد فلا يجوز الزيادة على ما روينا لانه مشهور
قوله والفرض المروي في التشهد هو التقدير فان قلت قوله علينا يابى ارادة التقدير اجيب بان التضمين معنى

الايجاب

الايجاب اي قبل ان يقدر التشهد علينا وارادة التقدير مع تضمين الايجاب اولى من ارادة الايجاب لما فيه
من محافظة الحقيقة بالقدر الممكن على ما قلنا في قوله تع قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فلا يصلح تسميته
فرضا دليلا على كونه من فرض الصلوة نعم يدل على الوجوب ونحن نقول به قوله تحرزا عن الفساد
اي فساد الجزء الملاقي بكلام الناس كذا في الشرح قلت ذكر المصنف في باب الحدث في الصلوة ان الكلام
بعد التشهد منه للصلوة لا مفسد حتى لا يفسد بكلام الامام صلوة المسبوق ولو كان مفسدا لفسدت صلوته
كالقهقهة الا ان يقال الكلام منه في حق المسبوق مفسد في حق الامر وذلك ان الكلام يشبه السلام من حيث
ان كلا منهما من كلام الناس حتى يحنث في يمينه لا يكلم فلانا فسلم وهو امام وفلان مقتد ويفارقه من حيث ان
السلام مشروع في الصلوة في الجملة والكلام لم يشرع اصلا فعملنا بحيث الشبهة في حق المقتدي المسبوق لحاجة
الى البناء وبجهة المفارقة في حق الامر عملا بالاعتبارين فيصح قوله تحرزا عن الفساد بمعنى فساد الجزء الملاقي
نظرا الى كونه مفسدا في حق الامام ثم الظاهر انه اراد الفساد هنا هو الخروج لا على وجه المسنون او اراد
اوابه نفس الخروج عنها يعني السنة في الدعاء ان ياتي في حال الصلوة لانها حال المناجاة ساعتئذ اسرع
الى القبول فلا ياتي بالدعاء على وجه يخرجه عن الصلوة قوله وعن يساره كذلك وقال مالك رحمه الله
يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه كذا روت عائشة رضي الله عنها ولنا ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه
السلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خد الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خد الايسر وهذا اولى من
رواية عائشة رضي الله عنها لان ابن مسعود كان يلي رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف البناء كذا في الكافي قوله
وفيه بحث لان السلام ليس من خواص الجماعة حتى يكون رواية ابن مسعود اولى من رواية عائشة رضي الله عنها
بل النوافل والفرائض فيه سواء وعائشة رضي الله عنها كانت اكثر مصاحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكانت اعلم بكيفية صلوته عليه السلام كيف يصلي وكيف كان يتحلل منه فالاولى ان يقول لما تعارضت
روايتا فعله رجعنا الى قوله فانه لما نزل قوله تع قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون قال
ابو طلحة اما الخشوع يا رسول الله قال ان يكون منتهى بصر المصلي موضع سجوده وفي الركوع الى ظهر قدميه
وفي السجود الى ارنبة انفه وفي القعود الى حجره وعند التسليمة الاولى الى كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية الى كتفه الايسر
قوله وينوي من عن يمينه الى قوله لان الاعمال بالنيات وقد يقال نية الصلوة يكفي لجميع اجزائها حتى لا يشترط
النية لشيء من اركانها وواجباتها مخصوصة فكذا السلام قوله والتخيير بناء في الفرضية اي التخيير بين القيام و
القعود في ان شئت ان تقعد فاقعد فصل في القراءة هذا هو المتوارث من لدن رسول الله
عليه السلام هذا تمسك بالاجماع وبفعل الرسول عليه السلام وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال اسمعنا النبي صلى الله عليه وسلم اسمعناكم وما سكت عنا سكتناكم اي ما جهر فيه بالقراءة جهرنا وما
خافت فيه خافتنا ولان القياس ان يجهر بالقراءة في الصلوة كلها ثم خالفت في الظهر والعصر لان
المشركين يؤذونه ويغلطونه فيهما فاما في غيرهما فالكفار كانوا متفرقين واكثرهم كانوا نياما وهذا العذر
وان زال بقيت هذه السنة وصلوة الجمعة والعيدين كانت بالمدينة وفيها كانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول الله فيهما بالقراءة

قوله وان كان منفردا فهو بالخيار ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه يعني
المنفرد امام لوجه عن وجه دون وجه لانه امام في حق نفسه دون غيره والجهر من خواص الامامة فخير
بين ان يجهر ويكتفي بادنى الجهر وهو اسماع نفسه لان المقصود من الجهر التفكر بايات الله تعالى وهو يحصل في حقه
باسماع نفسه فلا يزيد عليه وان يخافت اعتبارا لجانب عدمها فيكون المعنى ان شاء جهر لانه امام في حق نفسه
وان شاء خافت لانه ليس بامام من وجه فقوله فقوله لانه ليس خلفه من يسمعه كناية عن عدم كونه اماما من وجه
فعلى هذا كان المراد بالجهر استماع النفس وبالمخافتة تصحيح الحروف وبهذا يسقط ما يقال ان قوله واسمع نفسه
يشعر بان الجهر استماع الغير والمخافتة استماع النفس وذلك خبط وان الجهر لما كان عبارة عن استماع النفس
كانت المخافتة عبارة عن تصحيح الحروف فيكون المعنى ان شاء صحح الحروف لانه ليس خلفه من يسمعه وفساده ظاهر لان انعدام
من يسمعه مع كونه اماما في حق نفسه لا يقتضي ان يصحح الحروف اذ لا مانع من استماع النفس ثم ان حمل الكلام في تفسير الجهر
فالمخافتة على مذهب على مذهب الهندواني فله وجه بان يحمل على حذف المعطوف ان شاء جهر واسمع نفسه وغيره و
ان شاء خافت اسمع نفسه دون غيره لانه ليس خلفه من يسمعه وما قيل حذف المعطوف ليس له نظير في كلامهم
فالرواية منصوصة في الرضي بانه قد يحذف واو العطف مع معطوفه عند القرينة كما اذا قيل من اشترك
هو وزيد قلت اشترك عمرو وزيد قال الله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح اي من انفق من قبل الفتح و
وقاتل نعم قد يناقش هنا في وجود القرينة واحتياج الكلام الى التصحيح لا يصلح قرينة على الحذف لان التصحيح
وجها اخر وهو ما ذكرنا اولا وسنذكر ثانيا ان شاء الله تعالى قوله لانه امام في حق نفسه اي بالنظر الى ذاته وان لم
يقتد به غيره الا يرى انه لو اقتدى به غيره يجوز ولو لم يكن اماما لما صح قوله لقوله عليه السلام صلوة
النهار عجلة ظاهرة يدل على انه لا قراءة في صلوة النهار وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ولكنا لما عرفنا
وجوب القراءة فيها لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولما روي انه عليه الصلوة والسلام كان
يسمع الاية والايتين في الظهر وانه يضطرب لحيته عليه السلام في صلوة الظهر والعصر حملنا على انه ليس
فيها قراءة مسموعة وخص منها صلوة الجمعة والعيدين بما روي انه عليه السلام كان يجهر فيهما قوله لورود
النقل المستفيض بالجهر فانه روي انه عليه السلام كان يجهر فيهما وروى نعمان بن بشير وزيد بن ارقم انه عليه
السلام كان يقرأ في العيدين في الركعة الاولى سبح اسم وفي الثانية وفي الثانية هل اتيك وربما يجتمع عيدان
في يوم وكان يقرأهما فيهما وانما يعرف هذا بالجهر كذا في الحميدي وفيه نظر لانه روي انه عليه السلام قرأ في العصر
في الاولى سورة البروج وفي الثانية سورة الطلاق ولا جهر في صلوة العصر فعلم ان رواية قرأ سورة معينة
لا يدل على الجهر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم ربما كان يسمع كلمة او كلمتين تعليما للاستحباب وربما
كان يسمع عنه بعض الالفاظ من يقوم قريبا منه الا ان يقال قوله وكان يقرأ يدل على انه كان من عادته عليه
السلام ذلك وهو لا يعرف الا بالجهر بخلاف قوله قرأ كذا فانه لا يدل عليه قوله وفي التطوع بالنهار
يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض في حق المنفرد قلت فيه اشارة الى ان المخافتة
في النهار على المنفرد المفترض والمتنفل واجبة لان اخبار المجتهد يقتضي الوجوب و

سيأتيك

وسيأتيك في باب سجود السهو ان وجوب المخافتة فيما يخافت والجهر فيما يجهر من
خواص الجماعة حتى لا يجب سجدة السهو بتركها على المنفرد نعم ما ذكر في باب سجود
السهو فهو جواب ظاهر الرواية اما في النوادر فيجب سجدتا السهو بترك الجهر والمخافتة على المنفرد
ايضا قوله فصلاهما بعد طلوع الشمس قيد به لانه لو صلاهما قبل طلوع الشمس الفجر لاستحب الجهر بالقراءة لما فيه من
اشتباه الامر على انه يصلي صلوة الفجر ام صلوة العشاء كذا قال صاحب الفوائد وهو منقوض بما اذا
قضى العشاء بالجماعة في وقت العشاء فانه يجهر بها مع انه فيه اشتباه الامر على الناس انه يصلي الوقتية او
الفائتة فالوجه ان يقال قيد به ليتبين ان المعتبر في حكم الجهر والمخافتة حالة الاداء لا حالة القضاء و
حالة اداء العشاء حالة الجهر لانها من صلوة الليل وبعد طلوع الشمس حالة المخافتة ومع ذلك يجهر
بها اعتبارا بحالة الاداء بخلاف قبل طلوعها فانه ايضا حالة الجهر قوله خافت ولا يتخير هو الصحيح
هذا يخالف ما اختاره المصنف رحمه الله في باب سجود السهو ان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة فانه
يشير الى انه لا يجب على المنفرد الجهر فيما ولا المخافتة فيما يخافت كما هو ظاهر الرواية حتى يجب عليه
سجدتا السهو بتركهما قوله بترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع فان قلت الفاتحة
في الاخريين قضاء فيلحق بموضعه فيصير في الحكم كانه اتى بها في الاوليين فلا يلزم ترتب الفاتحة
على السورة اجيب بان الالتحاق في موضعه لا يرتفع ترتب الفاتحة على السورة صورة وكما يجب الاحتراز
عن خلاف الموضوع حقيقة يجب الاحتراز عما خلافه صورة نعم يشكل بما اذا سهى عن الفاتحة في الركعة الاولى و
الثانية فتذكر بعد الفراغ من السورة او في الركوع حيث ياتي بها ثم يعيد السورة ولا يخفى ان باعادتها ان كان
يندفع ترتب الفاتحة على السورة معنى فلا يندفع صورة قوله فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه وقد يقال كثيرا ما
يبقى بعض الواجب ويسقط العجز عند العجز عن البعض والقدرة عن البعض وهذا اصل ممهد قوله
هو الصحيح احتراز عما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يخافت بهما لان الفاتحة مقدم على السورة فكانت
اصلا والسورة تبعا وعما روي عنه انه يجهر بالسورة دون الفاتحة وهو اختيار فخر الاسلام لان الفاتحة
اداء والسورة قضاء والاداء يكون محله والقضاء الفوائت والسورة فائتة بصفة الجهر فيقضي
كذلك والفاتحة في محلها فيراعى صفتها والقضاء يلتحق بموضعه فلا يجتمع الجهر والمخافتة في ركعة تقديرا او رواية
يجهر بهما وهو الاصح لان الفاتحة اصل من حيث التقديم والسورة اصل من حيث انها واجبة حقيقة والاصالة
الحقيقة اولى بالاعتبار رواية الجهر بهما اولى من رواية المخافتة بهما واما رواية الجهر بالسورة دون الفاتحة
فضعيف لما فيه من الجمع بين الجهر والمخافتة وما ذكر من ان القضاء يلتحق بموضعه فلا يجتمع ذلك وفيه نظر
اذ الفاتحة اذا فاتت لا تقضى في الاخريين تحرزا عن تكرارها ان ترتيبها على السورة صورة وان كان لا يلزم
ذلك تقديرا اذ القضاء يلتحق بموضعه وصورة الجمع بين الجهر والمخافتة قد نقل عن النبي عليه السلام
فقد روي انه عليه الصلوة والسلام كان يسمع الاية او الايتين احيانا في الظهر
فجاز ان يحتمل ذلك صورة بخلاف ترتب الفاتحة على السورة قوله وتفسير النفل وهو

ان فاتحة اولى من تغيير السورة وهى واجبة او نقول المخافتة بالفاتحة فى الاخريين نفل اقرأتها نفل فكذا صفة قراءتها والجهر بالسورة واجب لانه قرأتها واجبة لكونها قضاء فيكون على حسب الاداء فتبديل النفل وهو المخافتة فى الفاتحة الى الجهر اولى من تبديل الواجب وهو الجهر بالسورة الى المخافتة لان النفل تبع الواجب والاصل يضعف بالجهر فكذا تبعه وكم من شئ لا يثبت تبعا ولا لما كان نفلا كان له ان لا يقرأ فله ان لا يجهر اى صفتها كذا فى الكافى وفيه نظر لجواز ان يكون الشئ نفلا بل مباحا جاز فرضه يكون صفاتها واجبة وكذا بيع المثليات مباح ورعاية صفتها وهو المماثلة واجبة فعلم انه لا يلزم من كون الشئ نفلا صفته كذلك قوله وفى لفظ الكتاب اشارة الى هذا وقد يقال قوله جهرا وسمع نفسه يحتمل ان يكون من قبيل قولنا حفظ وقرأ اى اتى بالمجموع من اسماع النفس اسماعا غير لازم اما مما وجه ولانه امام فى حق نفسه فيأتى بما هو من خواص الجماعة وان شاء خافت اى اسمع نفسه ولم يسمع غيره لانه ليس خلفه من يسمعه فلم يكن اماما فى حق غيره فلا يأتى بالجهر فلا يكون اشارة الى مذهب الكرخى من قبيل حفظا وقرأ من اداء ما ذكرنا اولى من جعله قوله واسمع نفسه يعتبر القول جهرا اذ الاصل فى العطف المغايرة ووه التغيير وكذا التعليل بقوله لانه ليس خلفه من يسمعه لا يستقيم تعليلا للمخافتة لو جعلت المخافتة بمعنى فصح الحروف لانا نمنع من يستقيم خلفه لا يقتضى تصحيح الحروف اذ لا مانع من اسماع النفس فعلى هذا انما فى الكتاب اشارة الى مذهب الهندوانى قوله ولانه اشرف فى استلزام شرط الصلوة فلا نسلم اشرفية التحقيق القراءة اولى وفيه بحث اما اولا فلان السر لا يوصف بالتحقق فى السنن والاداب وان كان يوصف بالتحقيق فى الفرائض واطالة القراءة من الآداب والسر لم يوصف مؤثرا فى التخفيف فيها واما ثانيا فلانه يأتى فيما هو من قوله الضرورة فى البقاء وقد اشرت فى التخفيف درجة يظهر بالمسح فيكفى مؤنتها فانه فيه اشارة الى انه المؤثر فى التخفيف اذا ظهر اما ولا يظهر اخرى قوله لاستوائهما فى سنة الوقت فان قلت لو كان كذلك بناء على سنة الوقت لكان القعود فى بدنة لان وقتها اوسع من وقتى الفجر والظهر اجيب بان السنة تقتضى ان يستحب فيه الطوال الا انه استحسن فى القعود ما سيأتيك من المعنى والله اعلم قوله ولا يقرأ خلف الامام وقال مالك رحمه الله يقرأ فى السرية لانى اجهر بما روى عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معى احد منكم انفا فقال رجل نعم يا رسول الله قال انى اقول مالى انازع القرآن فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله فلا قال فى رحمه الله فى الفاتحة فانه يقرأ بها فى السرية والجهرية لحديث عبادة انه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرف قال انى لا اراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اجل قال لا تفعلوا ذلك الا بالفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها ولكن يشكل مذهب الشافعى بان هنا رواية اخرى مقيدة بالجهر حيث ذكر فى المصابيح بعد ذكر حديث عبادة وفى رواية قال وانا اقول مالى انازع القرآن فلا تقرأوا بشئ من القرآن اذا جهر الامام القرآن وقد عرف من قاعدة

ان فى

ذكر بهذا السؤال بعد ان لصعه عنه فى الشرح مع التقدم كالتنبيه به واستدراكه عربت كما ترى عفا

ان فى رحمه الله انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا فيجب ان يحمل عليه المطلق فلا يكون سنيا عن القراءة لا فى الجهرية وايضا قال اذا ظهرت بصيغة التعليق وهو يوجب العدم عند العدم على اصله قوله ولنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ذكر الاصوليون انه اذا تعارضت الايتان توقفت واذا قراءة القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن حرنا الى السنة المذكورة وهو قوله عليه السلام انما جعل الامام امانا ما يوتم فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا وهذا ليس بذلك لان الاحاديث ايضا متعارضة لان ما رويناه فى حديث عبادة يدل على ان قراءة الفاتحة واجبة على المقتدى فالاولى هو المصير الى اقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اذ منع المقتدى عن القراءة ما ثور عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة رضى الله عنهم وقد روى اهل الحديث اساميهم باب الامامة الجماعة سنة مؤكدة وقيل فريضة لقوله عليه الصلوة والسلام فى المسجد وقال ابو هريرة رضى الله عنه اتى النبى صلى الله عليه وسلم رجلا اعمى فقال يا رسول الله انه ليس لى قايد يقودنى الى المسجد فهل يرخص له فيصلى فى بيته فقال هل تسمع النداء بالصلوة فقال نعم قال اجب اذا فاته الى الجماعة وعن ابن عباس رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سمع النداء فلم يمنع من اتباعه عذر قالوا وما العذر قال خوف او مرض لم يقبل الله منه التى صلوها ولنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة ووه الجماعة من شرط الجماعة فقد زاد فان قلت قوله تعالى واركعوا مع الراكعين نص فى وجوب الجماعة والزيادة على النص بمثله جايز اجيب بانه خطاب لليهود حيث لا ركوع لهم فى صلوتهم فامروا ان يركعوا فيها كما يركع اهل الاسلام اى صلوا واعلموا على اهل الاسلام ولو سلم ان المراد به صلوا مع المصلين يعنى فى الجماعة فنقول بان الوجوب يستدعى القدرة المعتبرة وفيه نظر اما اولا فلانه ناقض ما ذهبت اليه بالجمعة والعيدين لافتراض الجماعة فيهما واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا كان قادرا على اقتداء الجماعة بان يجد احدا يقتدى به واعتبار قدرة الاقتداء اعتبار لقدرة لا لقدرة غيره على ما سيأتيك فيما اذا اقتدى اى وقارئ بامى واما ثالثا فانا لو لم نكن مقدورة الا بقدرة غير معتبرة وهى القدرة بالغير وجب ان لا تكون سنة فى قوة الواجب والوارد الوعيد على تاركها فالظاهر ان يقال الاحاديث الدالة على عدم الوجوب بلغت الى ان صارت مشهورة الخ فاذا ان يترك العمل به فالظاهر النص على انه لا يقول بافتراضها لا يخلو عن نوع فلا نقول به عملا بالنص الذى فى الكتاب قوله لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف الا منافق اى من سيرة سيرة المنافقين فعلى نص على السنية عن ابى بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلوة الرجل مع الرجل ازكى من صلوته وحده وصلوته مع الرجلين ازكى من صلوته مع الرجل وما كثر فهو احب الى الله تعالى وعن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وقد استدل على السنة بقوله عليه السلام لقد هممت ان امر رجلا يصلى بالناس فانظر الى اقوام تخلفوا عن الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم والوعيد انما يلتحق بترك الواجب

والسنة فان قلت المذكور في الحديث التخلف عن الصلوة دون الجماعة حيث قال لتحلمنوا من لا
الصلوة ولم يتل من الجماعة فلا يدل على سنيتها وايضا الوعيد لو كان دليلا على السنة لم يتم استدلال
علمائنا على ان الامر للوجوب بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم اجيب عن الاول بان المراد بالصلوة هو الصلوة بالجماعة بقوة السياق
وحرف اللام العهد الذي هو الاصل وعن الثاني بان نفس الوعيد ان كان يحتمل ان يكون لترك
السنة فلوقوع الوعيد الشديد كما في الاية ليس الا لترك الواجب او نقول طوق الوعيد على
الاطلاق دليل الوجوب الا انه اذا امتنع الحمل عليه يحمل على سنة في قوة الواجب وقد قام الدليل
على عدم وجوب الجماعة وهو الاحاديث المذكورة فجعلناها سنة مؤكدة كالواجب ولا دليل في
الامر المطلق فجعلناه على الوجوب قوله لقوله عليه السلام يوم بالقوم اقراهم فانهم كانوا سواء
فاعلمهم بالسنة فان قلت لا نسلم كون خلاف الظاهر غير مستقيم لان النص بظاهره يدل على تقديم
الاقراء كما هو المروي عن ابي يوسف رحمه الله لا على تقديم الاعلم ولئن قلت اقراءه زمن النبي
صلى الله عليه وسلم كان اعلم قلنا ان المدعى تقديم الاعلم بالسنة افقههم في دين الله واقراهم ان كان
اعلمهم باحكام الكتاب فلا يلزم منه ان يكون اعلم بالسنة حتى يكون افقه في الدين ولا يصلح دليلا على
قوله فانهم وافاقرأهم كما هو الظاهر نظهور انه لا دلالة للنص على تقديم الاقراء عندهم
في علم السنة اجيب بانه جاز ان يكون دليلا على تقديم الاعلم في الدين بان يقال النص بعبارة
ان كان يدل على تقديم الاقراء فهو بدلالته يوجب تقديم الافضل والافرج فالافرج ما دام زمن
النبي عليه السلام كان افضل زمانه ففي شرعة الاسلام وكان القارئ بين الصحابة يعرف بصفرة لونه
وخوف جسمه وبسوء بكائه يبكي اذا ضحك الناس ويحزن قلبه اذا فرحوا وتخشوع اذا اختالوا وبصومه
اذا فطروا ومن هذه صفاته فهو افضل فكان احق بالامامة واما في زماننا فلا يتاتى هذه الفضائل في القراءة
فكانوا والاعلم احوج من الاقراء في زماننا ودلالة النص كل جهة على عبارته فكما ان النص وجاز ان يجعل دليلا على قوله فان
تعذروا بان يقال ظاهر النص يوجب تقديم الاقراء على الكل ولكن تركنا ظاهره في تقديمه على الاعلم في زماننا
بدلالة كما بينا وبين موجب تقديم الاقراء كما كان قوله واقراءهم كان اعلمهم جواب عن تمسك ابي يوسف رحمه الله
بالنص المذكور اي اقراء زمن النبي عليه السلام كان اعلمهم لانهم يتلقونه باحكامه كما روي عن عمر رضي الله
عنه ان حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا في القراءة و
لا يحفظ الا في الاحكام فان قلت العبرة لعموم اللفظ لا لعموم المعنى طبعين وايضا لو كان تقديم الاقراء في الحديث
لكونه اعلم كان التقدير يؤم القوم اعلمهم فان كانوا سواء في العلم فاعلمهم وقوافا لم اجيب عن الاول بان المراد
بالقوم المعهود وهم قوم زمن النبي عليه السلام يدل عليه قوله عليه السلام
فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة اذ الهجرة الا كانت في زمنه عليه السلام وعن الثاني بان المراد يؤم بالقوم اعلمهم باحكام
حكام الكتاب فان كانوا سواء في العلم به فاعلمهم بالسنة فالاعلم الثاني عين الاول وبهذا يحمل ما قيل اقراهم اذ كان

اعلمهم

اعلمهم كان المعنى فان تساووا في العلم والقراءة فاعلمهم والفضل في العلم مع المساواة في القراءة انما يجب
اذا واة في العلم باحكام الكتاب دون السنة وما يقال المراد اما واة في عدم القراءة اي تساووا في عدم
القراءة فاعلمهم بالسنة يرده وما ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يؤم القوم اقراهم بكتاب الله تعالى فان كانوا سواء في القراءة فاعلمهم بالسنة الا ان يتكلف بان
المراد فان كانوا سواء في عدم القراءة على حذف المضاف لكنه خلاف الظاهر جدا قوله لقوله عليه السلام
من صلى خلف تقي فكانما صلى خلف نبي قلت هذا الحديث لا يسلم جانب الترتيب وكذا قوله عليه السلام
فليؤمكم اكبركم سنا لا وجه هو التمسك بالحديث الذي ذكره في الكافي من قوله عليه الصلوة والسلام يؤم القوم
اقراءهم بكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا سواء
فاكبرهم سنا وفي رواية وان كانوا سواء فاحسنهم وجها وقوله اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله فقد فسره
في بعض الروايات مرادنا انتسخت الهجرة صار الورع مقامه لقوله عليه السلام المهاجر من هاجر ما نهى
الله قوله ويكره تقديم العبد فان قلت روي عن ابن مسعود مولى ابن السيدانه قال وعوة وحطاما من
اصحاب النبي عليه السلام فيهم ابو ذر فحضرت الصلوة فقدموني وانا يومئذ عبد ففيه دليل على ان
تقديم العبد غير مكروه والا لما قدموه اجيب بانهم قدموه لانه كان صاحب منزل وصاحب المنزل احق بالامامة
قوله والاعرابي لما روي انه عليه الصلوة والسلام قال لا تؤمن امراة رجلا ولا اعرابي قوله والاول
هو الظاهر لان الصلوة خلف الصف منفردا منهي فتعين القيام بجنبه قوله والمختار انه لا يجوز في الصلوة كلها
لان نفل الصبي دون نفل البالغ فان قلت قدر في فصل الاوقات التي يكره فيها الصلوة انه لو قضى الصلوة
التي لزمت بالشروع ثم افسدها فيما بعد العصر لا يجوز لانها نفل بذاتها والجواب لصيانة النفل
فقد اعتبر التي شرع فيها نفلا في عدم جواز اداء ما فيها لا يجوز اداء النفل فيه فاعتبرها في صحة الاقتداء بالصبي
كالواجب فلا بد من بيان الفرق اجيب بانه اخذ في كل فصل بالاحتياط اذ الاحتياط في الاول في عدم جواز
الاداء وفي الثاني في عدم جواز الاقتداء قوله بخلاف المتطوع لانه اي لان عدم لزومه بالشروع مجتهد فيه
صح قال زفر رحمه الله يلزم وقد يقال اللزوم فيما شرع من التطوع ايضا مجتهد فيه كعدم اللزوم في صلوة
المتطوع ثم اللزوم معتبر في عدم جواز اقتداء البالغ بالصبي فكذا ينبغي ان يعتبر عدم اللزوم في عدم جواز
اقتداء المتنفل البالغ بالمتطوع قوله لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ويدل في هذا العموم لا نعلم
وولد الزنا والاعرابي والعبد ولانه لما جازت الصلوة خلف الفاجر جازت خلف هؤلاء لانه علة الكراهة
متحدة وهي التنفير عن تكثير الجماعة قوله عن ارتكاب ما يحرم ان مكروه بكراهة التحريم وهو ترك السنة وفوقه
انما هو الاساءة للترك وفعل سنة لهما وتقديم الامام على الجماعة ايضا سنة فلو فصل الجماعة لا يخلو عن ترك احدهما
قوله لان عائشة رضي الله عنها فعلت كذا كما ذكرنا من امامت وسلطان وانما اختارت التوسط الذي هو الاساءة
لهما على التقديم الذي هو سنة بالجماعة لان السنة في حق الله تعالى وفي حق الناس جميعا والتقديم في حق الله فقط
قوله والاثر دليل الاباحة ولم يكن لان النبي عليه السلام اجمع بان يجعل فعله على الافضل فاذا ترك الافضلية بين

فعله وفعل غيره قوله لقوله عليه السلام ليلني منكم اولوا الاحكام والنهى اخر الحديث ثم الذين يلونهم في المفاتيح
الاحكام جمع الحكم والسكون والوقار والنهى جمع نهية بالضم وهي العقل اي ليقف العقلاء والوقار قريبا مني ليحفظوا
صلوتي ان حصل بي سهو يخبروني واجعل واحدا منهم خليفتي ان احتجت الى الخليفة وغير ذلك من الامور ثم الذين
يلونهم اي من هو ادنى منهم في العلم والعقل وبهذا المعنى كان الحديث بعبارته دليلا على تقدم صف الرجال على صف النساء
لكمالهم في العقل وقصورهن فيه ولما ثبت تقدم الرجال على النساء لا بد وان يجعل الصبيان بين الصفين
لانهم اقرب بالرجال واشبه بهم فتقدموا على النساء تكميلا لتقدم الرجال بتقدمهم مع من يلحق بهم
ثم قوله عليه السلام ليلني حقه ان يحذف منه الياء لانه على صيغة الامر غير انهم يروونها باثبات الياء وسكونها
ووجدناها مثبتة في رسم الخط في ساير الكتب فالظاهر انه غلط من بعض الرواة لعل النمط الاول
اثبتوا الياء في الخط على اصل الكلمة قبل دخول اللام قيدا وليها السنة الرواة فاثبتوها في اللفظ
فاما من نصب الياء فالوجه فيه لو ثبتت الرواية ان يقال اللام المتعلقة بمحذوف دل عليه اول الحديث و
الراوي لم يذكرها اختصارا وفيه تعسف بل ليس بشيء كذا في الميسر وفي العلمي يروى ليلي بحذف الياء وليلني باشباع
الكسرة وبفتح الياء مدنية بنون التاكيد قوله ولان المحاذاة مفسدة فان وجوب الاجتناب عن المحاذاة
المفسدة لا يوجب تاخيرهن اذ الاحتراز عنهن كما يكون بتاخرهن يكون بتقدمهن ايضا والمدعى انما
هو وجوب تاخرهن عن صف الرجال اجيب بان المحاذاة انما صارت مفسدة وجوب تاخيرهن بقوله عليه
السلام اخروهن من حيث اخرهن الله فكان التعليل بالمحاذاة تعليلا بما يوجب تاخرهن كانه قيل
ولان تاخرهن واجب ولما وجب تاخيرهن وجب تقديم الرجال مع من يلحق بهم وهم الصبيان المذكور
وهو المطلوب او نقول المحاذاة انما صارت مفسدة لما فيه تشويش الامر على المصلي والتشويش عليه بتقدمهن
على الرجال اظهر فيكون تقدمهن مفسدة بالطريق الاولى فكان التعليل لوجوب الاحتراز من المحاذاة تعليلا
بوجوب الاحتراز عن تقديمهن دلالة كانه قيل ولان المحاذاة وتقدمهن مفسدة فتعين التاخير واجبا
في حقهن فيتم الدليل والله اعلم قوله وان حاذته وهما مشتركان في صلوة فسدت صلوته اي نوى الامام امامتها
قلت قوله ان نوى الامام امامتها لم يقع موقعه حيث يدل ان صلوته على تقدير كونهما مشتركين في الصلوة
انما تفسد ان نوى الامام امامتها والا لا تفسد صلوته مع اشتراكهما فيها ومعلوم ان الاشتراك بدون نية الامام
امامتها لا يتصور لانها لا تدخل في صلوة الامام ولا تصير مقتدية به الا اذا نوى امامتها فكانه جعل قوله
ان نوى الامام امامتها متعلقا بمحذوف اي والاشتراك ثابتة ان نوى الامام امامتها قوله وجه الاستحسان
ما روينا وانه من المشاهير فصحت الزيادة به على كتاب الله ولئن سلم انه من الاحاد فنقول فرض الترتيب
من فرض الجماعة والجماعة ما ثبت الا بالسنة ففروضها وشروطها ثبت بذلك الطريق ايضا بخلاف فروض الصلوة
فانها لا تثبت بخبر الواحد لان الصلوة فروضيتها به كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان من فروض الجماعة
دون الصلوة لفسدت الجماعة عند عدمها دون الصلوة وحيث يفسد الصلوة علم انها من فروض
الصلوة لكثرة لا مطلقا بل اذا اديت مع الجماعة لا يقال بطلان الجماعة يوجب بطلان الصلوة الا يرى ان

المقتدي

المقتدي اذا صار منفردا بطلت صلوته كما لو خرج الامام من المسجد من غير استخلاف فانه يبطل صلوة القوم
لان اداء المنفرد يخالف اداء المقتدي لان بطلان الجماعة انما يوجب بطلان الصلوة في حق المقتدي
دون الامام فان القوم اذا نفروا لا يبطل صلوة الامام والمحاذاة كما يفسد صلوة المقتدي يفسد صلوة الامام
ايضا فعلم ان الترتيب منه فروض الصلوة قوله وهو المخاطب به دونها فان قيل لما كان هو مامورا بالتاخير كانت
هي مامورة بالتاخر ضرورة قلنا هذا اذا لم يتحقق التاخير بلا تاخر وليس كذلك فانه ان تقدم عليها
فقد اخر من غير ان يتاخر ولئن كانت مامورة بالتاخر فذلك بطريق الضمني وهو مامور بالتاخير
قصدا فاظهرنا الامر بالتاخير في حقها في لحوق الاسم لا في فساد الصلوة بالترك ليظهر التفرقة بين الضمني والقصدي
كذا في الكافي قلت قد لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها ولا يفيدهما تاخيرها بلا تاخرها وذلك ان حاذته
بعد ما شرع الرجل في الصلوة فان تقدمه عليها بخطوة او خطوتين مع كونه مكروها ربما يتعذر بان لم يكن امامه
من الموضع ما يمكنه التخطي كما اذا كان في المحراب او قريب حايط او كان التقدم عليها تقدما على الامام
بان كان الرجل محاكيا للامام فجاءت وحاذته ففي هذه الصورة لو اخرها بما يمكنه التاخير من اليد والاشارة
فلم يتاخر وجب ان يفسد صلوتها لا صلوته كما حكي ذلك عن مشايخ العراق على ما ذكر في الذخيرة حيث قال
وحكي عن مشايخ العراق يفسد فيها صلوتها لا صلوته وبيانها اذا حاذته بعد ما شرع في صلوته لتركه فرض
المقام وانه مامور بتاخير المواداة فاذا لم يوخرها فقد ترك فرض المقام فاما المراءة فما تركت فرض المقام
لانها ما صارت مامورة بالتاخر نصا انما صارت مامورة به واذا وجد التاخير منه يقع تخيره مقيدا واذا
كانت حاضرة حين شرع الرجل في صلوته فحاذته امكنه التاخير بالتقدم عليها فاذا لم يتاخر فلم يوجد منه
التاخير ولا يلزمها التاخر فلم يترك فرض المقام فاما اذا جاءت بعد ما شرع لا يمكنه التاخير بالتقدم عليها
خطوة او خطوتين لانه مكروه في الصلوة وانما تاخرها بالاشارة او نحوها فاذا فعل ذلك فقد وجد
منه التاخير فاذا لم تتاخر فقد تركت فرض المقام فتفسد صلوتها وهذه مسئلة عجيبة الى هنا كلامه
فالحكم بفساد صلوته دون صلوتها مطلقا مشكل بل الحق هو التفصيل نعم ما ذكر في الذخيرة من التعليل
بقوله انه مكروه في الصلوة مشكل لان الخطوة او خطوتين لا يكره في الصلوة اذا كانتا لحاجة الا يرى ان النبي
عليه السلام بعد ما رفع راسه من الركوع وهو يصلي بالناس على المنبر نزل من المنبر بخطوتين فسجد في اصل
المنبر ثم عاد حتى فرغ من اخر صلوته واي حاجة اشد من حاجة اصلاح الصلوة فلا يكره التقدم عليها
بخطوة او بخطوتين على ارتكاب المكروه اولى من ترك فرض التقدم ثم التفرقة بين القصدي والظني
على ما ذكر بخلاف ما عليه ايمة الاصول من ان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة في وجوب العمل وان كان يظهر التفاوت
عند المعارضة ولا شك ان الثابت بالضرورة ثابت بالاشارة فيجب ان يثبت به الفرض كالعبارة قوله
فيتوقف على التزامه وقد يقال كما ان المحاذاة مع الامام تفسد صلوته بالمحاذاة مع المقتدي ايضا تفسد صلوته
وترتيب المقام كما يلزم الامام يلزم غيره في المقتدي والالتزام ان وجد من الامام بنية امامتها فلم يوجد
من المقتدين اصلا فمن كان لزوم مثله متوقفا على الالتزام لم يلتزم ذلك المقتدي لعدم الالتزام منه

وحيث يلزمه علم انه لا يتوقف على الالتزام الا ان يجعل الاقتداء بالامام التزاما لما التزمه الامام او
يجعل التزام الامام نافذا على المقتدي بطريق الولاية كالقراءة قوله ففيه روايتان في رواية يشترط
لانه احتمل الفساد من جهتها فيوقف على اخباره فان قلت هو يتمكن من دفع هذا الفساد بتاخيرها
اما بالتقدم عليها او بالاشارة او باليد على ما ذكر في المحيط ان المراة اذا حاذته بعد ما شرع في الصلوة فا
فاخرها بالاشارة او باليد او ما اشبهه فقد وجد منه التاخير فاذا لم يتاخر فقد تركت فرضا من فروض
المقام فتفسد صلوتها لا صلوته فعلم ان صلوته انما تفسد بتركه فرض التاخير لا بنفس المحاذاة فينبغي ان لا
يشترط نية امامتها حيث لا يلحقه الفساد باقتدائها بل بترك التاخير الذي فعله بخلاف المقتدي فانه لا يتمكن
من دفع الفساد الذي يلحقه من امامه فلا بد من التزامه اجيب بان الفساد ان كان يلزمه بترك
التاخير انما يلزمه باقتدائها فلا بد من النية لئلا يلزم عليه التاخير بلا التزامه فيقتصر به فان قلت فيجب
ان يشترط نية امامة جماعة الرجل ايضا لان الاما يلزمه الاستخلاف اذا سبقه الحدث فيشترط
نية الامام لئلا يلزم ذلك بلا التزامه ايضا لو لم يكن خلف الامام الا صبي فسبقه الحدث فسدت
صلوته على ما يجيء فيجب ان يشترط نية امامة الصبي اذا اقتدى وحده حيث يلزمه الفساد باقتدائه عند
سبق الحدث فيشترط النية لئلا يلزم بلا التزامه اجيب بان لزوم الاستخلاف لمن امر الرجال وفسدت
الصلوة لمن ام للصبي عند سبق الحدث من الحوادث النادرة فلم يعتبر على ان صلوة الامام لا تفسد
في مسئلة امامة الصبي على الاصح قلنا ان يمنع نعم يشكل بما اذا ام رجلا واحدا فاحدث الامام وخرج
من المسجد فالماموم امام ويصير الاول مقتديا بالثاني ينوي او لم ينو وينبغي ان لا يصير مقتديا به بلا نية
لئلا يلزم ترتيب المقام والفساد من غير التزام وجوابه ان الاول لو لم يجعل مقتديا والمقتدي اماما لفسدت
صلوة المقتدي فيتضرر بالفساد التاخر فوق ما يتضرر الاول به من لزوم ترتيب المقام وتوهم
الفساد على ما لا يخفى فيدفع للضرر الاقوى يحتمل الادنى قوله ان الفساد في الاول لازم فلا بد
من النية ليكون الفساد بالتزامه فان قلت اذا اقتدى القارئ بالامي تفسد صلوة الامي وان لم ينو
امامته وينبغي ان لا تفسد لئلا يلزم الفساد بدون التزامه اجيب بان المفسد هناك هو موجد القارئ
راغبا في الجماعة لا مشاركته مع الامي في الصلوة على ما سياتيك الاشارة اليه كيف والقارئ لا يدخل في
صلوة الامي ولا يصير شارعا في الصلوة بالاقتداء على الصحيح حتى لو كان التطوع لا يلزمه القضاء مع ذلك
تفسد صلوة الامي باتفاق الروايات فعلم ان المفسد هو وجود القارئ راغبا في الجماعة لا دخوله في صلوته
ومشاركته معه فيها ووجود القارئ الراغب فيها يتحقق بتكبيره خلف الامي من غير ان يتوقف على نية
الامامة والمحاذاة انما تفسد عند الاشتراك في الصلوة وهو امر شرعي محتمل للتوقف على النية
فما يحتمل التوقف عليه وهو الاشتراك فليس بمفسد وما هو المفسد من وجود القارئ الراغب في الجماعة فلا
يحتمله فلا يفسد اشتراط النية لا لتحقق المفسد وهو وجود القارئ الراغب في الجماعة للقطع بتحققه دونها
ولا لتحقق الاشتراك في الصلوة لانه ليس بمفسد هنا ولان القارئ لا يدخل في صلوة الامي وان نوى الانعدام

اهلية

اهلية الامامة واهلية الاقتداء للقارئ قوله وفي الثاني محتمل فان قلت فساد صلوة الماموم بالاقتداء
ايضا ليس بلازم بل محتمل مع انه يشترط نية الاقتداء منه اجيب بانه ان كان محتملا فاحتماله اقوى من احتمال
فساد صلوة الامام باقتداء المراة اذ هي غير من خصه بالمحاذاة فالظاهر انه اتحاد به واما فساد
صلوة المقتدي بناء على فساد صلوة الامام فله وجوه كثيرة لا يمكن التحرز عنها فصار كاللازم على ان فساد
صلوة الماموم ان كان محتملا فحرمة التقديم على امامه لازمة بلا احتمال فيشترط النية لئلا يلزم عليه هذه
الحرمة بلا التزامه قوله وان لا يكون بينهما حائل كسترة بقدر مؤخرة الرحل او حائط بقدر الذراع وعن
هذا روي عن ابي يوسف رحمه الله لو قام صف النساء بحذاء صف الرجال فسدت صلوة رجل واحد بين النساء
والرجال وصار ذلك الرجل كسترة بينهم وبينهن فان قلت لو كان صف تام من النساء خلف الامام وراءهن
صفوف الرجال فسدت تلك الصفوف كلها فلم يعتبر الصف الاول من الرجال حائلا اجيب بان الصف الاول
من الرجال عند فساد صلوتهم يصير كحائط كبير بين الصفوف الاخر والامام فيمتنع الاقتداء كالحائط الكبير او نقول
القياس ان تفسد صلوة صف واحد خلفهن غير انا قلنا بفساد صلوة جميع الصفوف لقوله عليه السلام
من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء ثم هنا شروط اخر اتحاد المكان واتحاد الجهة وكون
المراة من اهل الصلوة وكون المحاذاة حال اداء فعل من افعال الصلوة حتى لو كان الرجال على الاركان و
المراة على الارض او استقبل الرجل في جوف الكعبة الى جهة والمراة الى جهة اخرى او كانت مجنونة او حاذته في الطريق
يذهبان بعد ما سبقها الحدث ليتوضاء لا تفسد صلوته قوله فيراعى جميع ما ورد به النص لان الامر بالتاخير
لمراعاة ترتيب المقام الذي هو من حكم الجماعة انما تكون اذا قامت الصلوة مشتركة تحريمة واداء والنص
ورد في صلوة مطلقة بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه خير صفوف الرجال اولها وشرها اخرها
وخير صفوف النساء اخرها وشرها اولها اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى وهذا لا يمكن في الجنازة
لان خير الصفوف فيها اخرها والامر بالتاخير ورد لغيره وهو التحامي عن تشوش الامر على الرجال وهو انما يكون
اذا كانت مشتهاة ولم يكن بينهما حائل كذا في بعض الشروح قلت سلمنا ان ترتيب المقام من خواص اجتماع النساء
مع الرجال لكن لا نم انه من خواص الصلوة بالجماعة لم يجب تاخيرهن عن صف الرجال مطلقا في مجلس الصلوة
والعلم والتذكير والطعام باطلاق هذا النص وذلك ان الامر بالتاخير اما للمبالغة في سترهن او لنقصانهن
في المرتبة فلا يختص بمجلس دون مجلس ثم المراد باول الصفوف اقربها الى الامام واخرها ابعدها منه والجنائز
اذا اجتمعت واراد الامام ان يصلي على الجميع بصلوة واحدة يجعل الرجال مما يلي الامام والصبيان بعده والنساء
مما يلي القبلة فلا فرق بين الجنائز وغيرها في الاصطفاف والترتيب على ان المراد بالحديث ما اذا صلى الامام بالرجال
والنساء وهو اذا صلى على جنائز بالرجال والنساء كان الافضل اول صفوف الرجال واخر صفوف النساء
وان كان الافضل في صفوف الجنائز اخرها وما ذكر ان الامر ورد لغيره وهو تشوش الامر فيه نظر لانه لو كان كذلك
لفسدت الصلوة مطلقا سواء كانت الصلوة مشتركة او لا اتحدت الجهة او لا وسواء حاذته حال اداء
فعل من افعال الصلوة او لا ثم قيل حيث عبارة عن المكان والمكان الذي يجب تاخيره هو مكان الصلوة عند

اسماع الشرايط المذكورة لان عند عدمها لا يجب بالاجماع وانه ايضا غير تام اذ لا وجه للموافقة مع الخصم عند انعدام
هذه الشرايط والمخالفة معه عند وجودها مع انه لا تفرقة في ظاهر النص والاقرب ان يقال
الامر بالتاخير لا يتصور الا عند اجتماعهن مع الرجال واختلاف المكان ووجود الحائل بينهن فاشترط اتحاد المكان وعدم الحائل ثم المتعارف احق من الاجتماع معهم هو اجتماعهن في الصلوة بالجماعة
لعدم حاجتهن الى الاجتماع معهم في غيرها والتصرف الى المتعارف احق ثم الصلوة بالجماعة في الغالب
فيكون مع الحائط والجلبة لانها لا تتصور مع اختلافها الا في جوف الكعبة وانه نادر بالنسبة الى سائر الامكنة وكذا
الجمعة انما تخرج الى الجماعة غالبا اذا بلغت حد الشهرة لا تصح لا داء الصلوة بدونها في غالب
وكذا اجتماعهن معه في الطريق يبيح لهن ليقضاء في غاية النذر فلما قدرنا الاجتماع وصرفناه الى
المتعارف والغالب جاءت الشروط كلها ولكن الانصاف مثله لا يصلح دليلا اذ لنا ان نحتج على الخصم بما ذكره
من قوله فيما روي فيه صحيح ما روي به النص اذ النص ورد في صنوف النساء اللاتي كانت مجتمعة بجميع
هذه الشروط ولو ثبت ذلك فالامر في اشتراط هذه الامور هين ولكنهم ما ذكروا هي الدعوى
ولم يذكروا عليه دليلا والله اعلم قوله ولا يصلي الطاهر خلف من هن في معنى المستحاضة وفي التبيين اذا كان برجل
جرح سائل فتوضاء زمانا فزمانا قال شايخ بلخ لا يجوز وقال محمد بن شجاع صلوة القوم جايزة كالمتيمم
ام المتوضئين قال رضي الله عنه وبهذا قوله صحيح فقد قال في الجامع الاصغر صاحب الجرح السايل
ام الاصحاء قيل للمقتدين وقيل يجوز لهم وبه اخذ ابو يوسف رحمه الله وعلى هذا الخلاف المبطون
والمستحاضة بهذا الكلام قوله والشرع لا يتضمن ما فوقه فان قلت الشيء لا يتضمن ما هو فوقه لا يتضمن
ما هو مثله ايضا صرح به المصنف في المضاربة حيث قال ولا يضارب لان الشيء لا يتضمن مثله
لتساويهما في القوة بخلاف الابداع والايضاع لانه دونه فيجب ان لا يصح الاقتداء عند التماثل
على ان في تضمن المثل روايتين قلنا ان يمنع وفيها نظرا ما في الاول فلان بهذا الاجماع دليل ظاهر
على ان الاقتداء ليس من باب التضمن اذ لو كان منه لم يتضمن عند تماثل حال المقتدي مع حال الامام واما في الثاني
فلانا اختار عند المصنف رحمه الله ما كان رواية عدم تضمن الشيء مثله كما نص به في المضاربة لم يكن انا يلتزم
هنا رواية جواز تضمن المثل قوله ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين قلت اذا اقتدى متوضئ بمتيمم
فرأى المتوضئ فاقد الماء لا مطلقا والله اعلم قوله لانه طهارة ضرورية جعل بمنزلة طهارة المتيمم
بناء ضرورية في مسئلة الرجعة مطلقا فان المعتدة اذا انقطع دمها في الحيضة الثالثة لا قل من
من عشرة ايام فتيممت ينقطع حق الرجعة عندكما اذا اغتسلت وبهما جعلناها مطلقة بناء ضرورية
في الرجعة حتى لا ينقطع حق الرجعة عندهما بالتيمم ما لم تصل به وذلك انها طهارة مطلقة من حيث انها
غير موقتة كطهارة المستحاضة ضرورية من حيث انه تلويث لا يرتفع الثوب الحدث مطلقة حتى
اذا وجد الماء يكون محدثا بالحدث السابق لمحمد رحمه الله اخذ في المسئلتين بالاحتياط
وبهما اختار جانب الاطلاق في الامامة لان الشرع اعطى لها حكم الطهارة المطلقة في

حق الصلوة حيث قال لسطهركم ولكنها في الحقيقة تلويث فعلمنا بهذه الحقيقة في
غير الصلوة فلا ينقطع حق الرجعة ما لم يتايد بوديعة وهو الصلوة لانها مقصورة بالتيمم و
الشيء يتايد بما هو المقصود منه وتوضيح ذلك ان الاصل في جعل التيمم مطهرا هو الصلوة
لانها احوج الى الطهارة من غيرها وغيرها تبع له فاعتبرت طهارتها في حقها مطلقة وفي حق غيرها ضرورية ولم
يعكس لانها لو اعتبرت مطلقة في حق غير الصلوة لكانت اولى باعتبارها مطلقة في حقها لانها الاصل وحينئذ
لم يتحقق العمل بالوجهين والله اعلم ولكن هذا يشكل على اصل محمد رحمه الله بالماسح يوما الخامس فانه جاعل
مع انه المسح كالتيمم من حيث انه يعود الحدث السابق بانتضاء المدة او نزع الخف كما يطهر الزايل بالتيمم
عند رؤية الماء بل المسح اولى لكونه متوقتا ودون التيمم فاعتبار التيمم ضرورية عند محمد رحمه الله واعتبار المسح
طهارة مطلقة عندهم جميعا يحتاج الفرق عند محمد رحمه الله الا ان يكون مستحسنا بالاجماع فانهم اجمعوا على ان
المسح على الخفين كالغسل قوله وما حل باطن خويله المسح وقد يتالم بنزعه فيتيمم ولكن ازالته
موقتة بمضي المدة او نزع الخف او الغسل بزايل الحدث مطلقا مكان العاقلة اقوى حالا في الطهارة
من الماسح قوله لان الحدث لم يعتبر شرعا مع قيامه حقيقة بين ان الحدث في حق الماسح زايل حقيقة فيطهر
في حق المقتدي فصح الاقتداء وفي حق المستحاضة قايم حقيقة لكنه لم يعتبر شرعا في حقها تمكينا لها
من اقامة الصلوة ضرورية فلا يطهر في حق المقتدي فلا يصح اقتداؤه قوله ولكن تركناه بالنص روى
عن عايشة رضي الله عنها لما نقل رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان
يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وجد في نفسه فقام يهادى
بين رجلين ورجلاه يخطان الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاومى اليه
رسول الله عليه السلام ان لا يتاخر فجاء حتى جلس من يسار ابي بكر فكان ابو بكر يصلي قائما وكان رسول الله
عليه يصلي قاعدا يقتدي ابو بكر بصلوة النبي عليه السلام والناس يقتدون بصلوة ابي بكر وفي رواية
ابو بكر يسمع التكبير فان قلت روى انه عليه السلام قال لا يؤم احد بعدي جالسا ولم يرد اقتداء الجالس
الجالس لانه جايز بالاجماع فكان المراد اقتداء القايم بالجالس اجيب بانه معناه لا يؤم احد
جالسا بجالس مع القدرة على القيام بدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سقط من فرس
فجحش شقه الايسر او الايمن فلم يخرج اياما فدخل عليه اصحابه فوجدوه يصلي قاعدا فافتتحوا الصلوة
خلفه قياما فاشار اليهم ان اقعدوا فلما فرغ من صلوته قال انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا تختلفوا
عليه اذا صلى قايما فصلوا قياما واذا صلى قاعدا فصلوا قعودا اجمعين لا يوتم احد هن بعدي جالسا
لا يؤم جالس بجالس وهو قاعد على القيام كما فعلته فاني كنت مخصوصا به وفي الصحايح قوله فصلوا
جلوسا منسوخ بحديث عايشة رضي الله عنها قوله ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف الموي لان حال
المقتدي اقوى قلت ربما يكون حال الموي اقوى من حال الراكع والساجد فكيف يامر ان يقتدي عاريصلي
قايما يركع ويسجد بعار يصلي قاعدا يومي ايماء فان صلوة العاري قاعدا بالايماء افضل من صلوته قايما

بركوع وسجود على ما مر في الكتاب فيجب ان يصح الاقتداء الراكع والساجد بالمومي في هذا الوجه قوله
وفيه خلاف زفر رحمه الله لان الايماء خلف فيجوز الاقتداء كالمتيمم والموضئ والماسح والغاسل قلنا
بان اداء الاركان بالاصل وهو الركوع والسجود اقوى منه بالخلف وهو الايماء اما اداؤها مع التيمم والمسح
فليس بادنى منه مع التوضي والغسل اذ ضعف الحال في الشرط لا يوجب ضعفا في المشروط لانه غير مقصود
وفيه بحث لان الاقتداء الصحيح بالمعذور لا يصح مع ان التفاوت قوة وضعفا هناك في الشرط لا في الركن
فلو كان المعتبر هو التفاوت في الاركان دون الشرط يصح الا ان يقال التفاوت قوة وضعفا في الاركان
معتبر مطلقا وفي الشروط انما يعتبر اذا فحش كما بين طهارة المعذور والصحيح اظهار للتفرقة بين الاصل
والبيع قوله ولا يصلي المفترض خلف المتنفل خلافا للشافعي رحمه الله لحديث جابر رضي الله عنه قال
كان معاذ يصلي مع النبي عليه السلام العشاء ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم العشاء وهي له نافلة قلنا
معنى قوله وهي له نافلة اي الصلوة التي صلى مع النبي عليه السلام له نافلة على ان اهل العلم قد ذكروا
بان قوله وهي له نافلة في حديث جابر غير محفوظ ونقل عن عبد الله بن احمد قال حديث معاذ خشي ان
لا يكون محفوظا لان عيينة يزيد فيه كلاما لا يقوله احد نعم روي عن جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يصلي بالناس صلوة الظهر بالخوف ببطن نجد فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة
اخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وهو دليل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل فالنبي عليه السلام
لما سلم على راس الركعتين علمنا انه كان مسافرا قد اقتصر على الركعتين فيقع احد الشفعين فرضا والاخر
نفلا فيلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في احدهما فان قلت روي انه عليه السلام صلى صلوة الخوف
بطائفة ركعة ثم وثب قائما واتموا لانفسهم ثم انصرفوا وجاءت اخرى فصلى بهم الركعة الثانية ثم ثبت
جالسا واتموا لانفسهم ثم سلم بهم فلو كان الاقتداء بالمتنفل جائزا لاتم مع طائفة صلوته ثم يصلي بالاخرى
متنفلا ولم يوقف في الصلوة الى ان يتم للطائفة الاولى او الاخرى صلوته من غير ضرورة قلنا يحتمل
انه فعل كذلك لينال كل طائفة مع النبي عليه السلام الجماعة في اداء فرض الوقت فان اقتداء المفترض
بالمتنفل ان كان جائزا فهو بالمفترض افضل قوله وعند الشافعي رحمه الله يصح في جميع ذلك الظاهر
انه اشارة الى جميع ما تقدم من قوله ولا يصلي الظاهر الى اخره وعليه يدل كلام صاحب الكافي ولكن
ذكر في شرح الحاوي ان اقتداء القاري بالامي غير جائز لان الامام يصد تحمل القراءة عن المأموم بدليل المسبوق
فاذا لم يحسنها لم يصح للتحمل قوله وفيه خلاف الشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام ايما رجل
صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد ولم يعيدوا وروي انه عليه السلام دخل في الصلوة واحرم الناس
خلفه ثم ذكر انه اجنب فاشار اليهم كما انتم ثم خرج واغتسل وراسه يقطر ماء ولم يامر بالاعادة و
روي انه عليه السلام قال اذا صلى الامام بقوم وهو على
غير وضوء اجزاهم صلوتهم وهو يعيد قلنا هذا كان في بدء
الاسلام ثم نسخ بما روينا وهو قوله عليه الصلوة والسلام من ام قوما ظهر الخ لانه لما تعارضت

ولانه لما تعارضت الخبران صرنا الى اثر الصحابة وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه صلى الجنابة فخفي ذلك عليه حتى صلى ثم تذكر
فامر مناديا ينادي في المدينة الا ان امير المؤمنين صلى وهو جنب فمن صلى خلفه فليعد الصلوة ولانه لما تعارضت
الاخبار فالاحتياط في وجوب الاعادة بناء على ما تقدم ان الاقتداء عنده على سبيل الموافقة دون التضمن
لو كان الاقتداء عنده الاداء على سبيل الموافقة دون التضمن وجب ان لا تفسد صلوة القوم
بفساد صلوة الامام سواء كان الامام منسوبا الى التقصير بعدم التحفظ كما اذا عرف حدث الامام ولم يتفرقا
ولم يتطهر ثم نسيه واقتدى به او لم يكن بان اقتدى ثم بان حدثه بعد الفراغ من الصلوة وليس كذلك بل تفسد
صلوة المأموم اذا كان منسوبا الى التقصير تبطل صلوة الامام عند الشافعي اذا اقتدى بمن ظن مسلما
فبان كافرا او ظن قاريا فبان انه امي وكذا تبطل صلوته عنده اذا اقتدى بمن اقتدى بشافعي يخفى عليه ترك
شرطا كالوضوء من مس الفرج او ركنا كالاعتدال مع الطمأنينة وبالجملة ان صلوة الامام اذا كانت فاسدة باعتقادهما
او باعتقاد المأموم فسدت صلوة المقتدي عند الشافعي ايضا غير انه لا يقول بفساد صلوة المأموم عند فساد صلوة
الامام بسبب لا يتيسر الوقوف عليه لكونه محدثا لان الامر بالوقوف عليه ثم الامر باعادة الصلوة عند تبين خلافه لا يخلو
عن نوع حرج وهو منتف وذلك في الجواز والفساد فان قلت اذا ام رجلا في الظهر يوم الجمعة ثم صلى الامام الجمعة تفسد صلوته
دون المقتدي وهذا يناقض التضمن جوازا وفسادا قلنا المفسد فيه اعترض بعد ما استحكم صحته بالفراغ ومثل هذا لا يتعدى
الى المقتدي كما اذا ارتد الامام بعد ما صلى وكما اذا سلم الامام وعليه سجدة التلاوة فتذكر في مكانه بعد ما تفرق القوم فانه
يسجد للتلاوة ويقعد قدر التشهد فان سجد للتلاوة ولم يقعد فسدت صلوته لارتفاض القعدة ولا تفسد صلوة القوم
لانقطاع المتابعة فصلوتهم فاسدة عند ابي ح سواء علم الامام ان خلفه قاريا او لم يعلم لان القراءة فرض فلا يخلف
بين العلم والجهل كما لو ترك القراءة ناسيا وقيل اذا لم يعلم لا تفسد صلوته وفي ظاهر الرواية لا فصل ولكنه يشكل بالمسافر
اذا نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم اجزاه عند ابي ح ومحمد لانه لا تكليف بلا قدرة ولا قدرة بلا علم ولا علم مع النسيان فاذا لم يخاطب
صار وجوده كعدمه فكذا ههنا القدرة على جعل الصلوة بقراءة بالاقتداء لا تجوز بلا علم ولا علم مع الجهل فوجب ان لا يخاطب كالمسافر
بخلاف القاري اذا نسي القراءة لانه نسي ما لم ينسى فلا يعتبر كما لو نسي المسافر الماء المعلق على عنقه وصلى بالتيمم فانه لا يجوز على
ان القراءة ركن في حق القاري وترك الركن ناسيا او عامدا يفسد الصلوة اما غير القادر على القراءة فالقراءة ليست
بركن في حقه والقدرة لا تثبت بدون العلم فلا يخاطب به اما القادر فمخاطب فافترقا الا ان يقال وجود القاري فيما بين
المصلين فيكون الامي مقصرا في ترك البحث والتفحص عن حال المقتدي فلا يعذر في هذا الجهل بخلاف المسافر فان
رحله ليس بمحل للماء الذي يكفي للوضوء غالبا فلا يكون مقصرا فيكون معذورا حتى لو ترك التوضي عاريا لم يجز لان المسافر
لا يخلو عن ثوب يستر به عورته فكان مقصرا في نسيانه وقالا صلوة الامام ومن لم يقرا تامة لانه معذور اما قوما معذورين
وغير معذورين وصار كما اذا ام القاري عراة ولا يستر والمومي للمومين وغيرهم وصاحب الجرح السائل للجرحى والاصحاء
ذكر في الذخيرة ان الامي اذا ام قوما قارين فصلوة الكل فاسدة بلا خلاف واذا ام امين وقارين فصلوة الكل
فاسدة عند ابي ح وعند ابي يوسف ومحمد صلوة الامام والامين جائزة وصلوة القارين فاسدة هذا لفظه فهو
لا يفرق بين امامته للقارين فقط وامامة الامين جائزة والقارين جميعا وهما فرقا فيقولان بفساد صلوة الكل

اذا ام القارين فقط ولفساد صلوة القارين دون غيرهم اذا ام الامين والقارين ووجه الفرق صعب لجعل فيكونه
بقراة وهو قادر على الاقتدا لم ترك فرض القراة الى هذا اعتبار لقدرة الغير وهو خلاف مذهبه
فلتامل هذا اعتبار لقدرته لانه بالاقتدا كذا في الكافي لا نسلم ان قدرة الاقتدا قدرة بالذات كيف وانه
بنا على وجدان القاري وشروعه في الصلوة فصار كقدرة الاعمى على السعي عند وجدان القايل يقوده الى الجامع
وهو غير معتبر عنده وكذا قدرة الاقتدا ولو سلم فلا يخفى ان صلوة الامي انما تصير بقراة بعد قراة الامام لا بمجرد الاقتدا
الذي هو فعله فكان القدرة على جعل الصلوة بالقراة بنا على قراة الامام وهي قدرة بالغير على ان الامي القادر
على الاقتدا بالقاري كالقادر على تعليم القراة والقدرة على التعليم لا تفسد الصلوة فكذا القدرة على الاقتدا لوجه
ان الاقتدا لا يجعل الصلوة بقراة الا بعد قراة امامه كالتعليم لا يجعلها بقراة الا بعد ان قرا فلا فرق الا من حيث
ان الاقتدا يجعله قاريا حكما بعد ان قرا الامام والتعليم يجعله قاريا حقيقة بعد ان قرا بنفسه لكن القدرة على
التعليم لا تفسد فكذا القدرة على الاقتدا فالظاهر ان ابا حنيفة رح انما لا يعتبر القدرة بالغير فيما يسقط بالاعذار
كالجمعة فانها تسقط بعذر السفر والمرض عندنا وباعذار ايضا اخر ايضا عند الشافعي فيصلح العجز بالذات عذرا
مسقطا فيها بخلاف القراة في الصلوة فانها لا تسقط بشي من الاعذار فلا يعتبر العجز مع القدرة من غير بالغير عذرا فيه
وقد اجيب في بعض الحواشي بان ابا حنيفة لم يعتبر القدرة بالغير اذا كان العجز لا باعتبار العاجز كالاعمى اما العجز عن
القدرة فهو اختياري لانه مع القدرة على تحصيلها ترك تحصيلها فجعل قادرا حكما لتقصيره هذا لفظه وهو منقوض
بما اذا ام الاخرس خرسا وقارين فانه يفسد صلوة الكل عند ابي ح ايضا بالعلة المذكورة مع ان الاخرس غير مقصر
في تحصيل القراة سبقه الحدث اي هو قصده وارادته وحصل قصده اي اياه وانه كناية عن حصوله بلا قصده
لانه لازمه لانه لم يظهر منهما رغبة وتحقيقه ان الامي عند وجود القاري قادر على القراة من وجه دون وجه
لانه قادر بالغير عاجز بالذات على ما حققناه ثم اذا وجد منهما رغبة في الجماعة ترجح جانب القدرة على جانب العجز
فيعتبر قادرا مخاطبا بجعل صلوته بقراة امامه اذا لم يوجد منهما رغبة فيها فلا يصير في جانب القدرة ظاهرا فيعتبر
عاجزا اذ العاجز ينافي الخطاب والله تعالى اعلم ولا تعذير في حق الامي لانعدام الاهلية فان قلت يجعل
قراة الامام قراة في حق الامي تقديرا مع انعدام اهليته قراة الامام نفذ على المقتدي بطريق الولاية ومن
ضرورتها حجر المولى عليه فلما وجب حجر من هو اهل للولاية تحقيقا للولاية لا تثبت الولاية على من ليس من اهل لها اولى
كذا في الكافي ولنا قوله عليه السلام من قا الحديث فان قلت هذا
الحديث معارض لما روي عن علي بن طلقة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قي احدكم في الصلوة فلينصرف
وليتوضا وليعد الصلوة ولما تعارضت الاخبار وجب الرجوع الى القياس وهو يوجب الاستقبال على ما
بيناه اجيب بان التوفيق مقدم على الساقط ونحن نوفق بين الحديثين فنحمل الاول على سبق الحدث
من غير تعمل والثاني على صورة التعمد لا يقال لان التوفيق وجها اخر ايضا وهو ان نحمل الاول على جواز
البنا والثاني على ارادة الاعادة واذا تعارضت جهة التوفيق بطل التوفيق اذ التوفيق بالكل متعذر
وبالبعض ترجيح بلا مرجح لانا نقول ذلك اذا لم يوجد المرجح لاحد الوجهين الوجوه وقد وجد هنا من ذلك التوفيق

بالوجه الثاني لا يعمل عن الحمل على صورة السبق للاجماع على انه لا يجوز البنا فيما اذا تعمد الحدث فيلزم فيه ترك الاطلاق في
الحديثين اذ جواز البنا واولوية الاعادة ليس في صورة يوجب التقييد في صورة السبق ويلزم فيه ترك موجب الامر
اعني فليعد في الحديث الثاني وفي الاول ليس الا بزوال الاطلاق في الحديث الثاني لبقا الامر على حقيقة الوجوب
فكان الوجه الاول اولى وقال عليه السلام اذا صلى احدكم فقا او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق
لشي قلت هذا القدر من هذا الحديث يصلح دليلا على قوله استخلف لا على قوله توضا وبنى حيث لا يدل على جواز
البنا وعدم فساد صلوة الامام كما هو المتنازع فيه بيننا وبينه انما يدل على صحة الاستخلاف والخصم لا يخالفنا فيه
الا ان يقال صحة الاستخلاف تدل على بقا صلوة الامام اذ لو فسدت لفسدت صلوة القوم ايضا على ما حققنا
من ان صلوة الامام من يتضمن صلوة المقتدي جوازا وفسادا لقوله عليه السلام الامام ضامن فلا يفيد الاستخلاف
فح يكون دليلا على المجموع وحجة على الخصم ثم الاولى هو ان يذكر هذا الحديث باخره وهو قوله عليه السلام
اذا صلى احدكم فقا او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق لشي من صلوته ولينصرف وليتوضا
وليبن على صلوته ما لم يتكلم هكذا ذكر هذا الحديث في الكافي فكان المص رحمه لم يذكره بتمامه الحديث لشهرته او
قصد الاستدلال به على نحو ما ذكرنا او جعله دليلا على بعض المدعى لا على المتنازع والاستيناف افضل
فان قلت فيه ابطال العمل قلت نعم ولكن لا اكمال فان الادا من غير نية والقطع للاكمال ابطال صورة بغير معنى
ان كان استخلف فسد لانه عمل كثير من غير عذر وان استخلف القوم فسدت عليهم لا صلوة الامام فان
قلت استخلف لقصد الاصلاح لان خروج الامام من المسجد بلا استخلاف يفسد الصلوة على القوم فيجب تحقيقه
الاصلاح كالمشي والانحراف اجيب بان الاستخلاف في غير موضعه مناف كالخروج من المسجد وانما يتحمل
عند العذر ولم يوجد وقصد الاصلاح انما يلحق بحقيقته اذ لم يوجد المفسد كالمشي والانحراف قبل خروجه
من المسجد فانه ما دام فيه يجعل قايما في مكانه كانه لم يزل عن مكانه والانحراف تبع للمشي والتجاوز عن مكانه
فاذا كان كالقايم في مكانه جعل كانه لم ينحرف والاستخلاف وجد حقيقة وحكما وهو مناف للصلوة بغير عذر
فيفسد كالخروج من المسجد ثم المص حكم بفساد الصلوة عند الاستخلاف في هذه الصورة مطلقا وذكر في الذخيرة
امام توهم انه رعف فاستخلف فقبل ان يخرج من المسجد ظهر انه ما قال الشيخ ابو بكر لو كان الخليفة ادى ركنا لم يجز
للامام ان ياخذ الامامة مرة ثانية لكنه يقتدي بالخليفة وان لم يؤد ركنا لكنه قام في المحراب قال ابو حنيفة
وابو يوسف له ان ياخذ الامامة مرة اخرى وقال محمد لا يجوز وفي متفرقات ابي جعفر ظن الامام انه احدث
فاستخلف ثم تبين له قبل ان يخرج من المسجد انه لم يحدث ان كان لم يات بالركوع جازت صلوتهم وان اتى به
فسدت قال الشيخ الامام وفي رواية محمد بن سماعة عن محمد اذا قام مقام الامام فسدت صلوتهم وان لم يات
بركن واذا لم يقم جازت صلوتهم وكان الشيخ يفتي بهذا هذا كلامه ثم تعليل المص بقوله لا عمل كثير محل تامل
اذ الاستخلاف يحصل بالاشارة ونحوها وانه عمل يسير على ما لا يخفى على انه اشار فيما بعد الى ان الاستخلاف بنفسه
ليس بفساد وسنذكره من بعد قيل الاصل فيه انما قال قيل لان بعض مشايخنا قال ليست هذه المسايل مبنية على
هذا الاصل لان الخروج من الصلوة قد يكون بمعصية لا يتصف بالوجوب بل الفساد عنده باعتبار ان التحريمة

ه عنه فراغه من التشهد فاعراض هذه الاشياء هذه الحاله فاعراضها في خلال الصلوة ولكنا نقول الخروج
واجب عليه وهو من حيث هو لا يتصف بالمعصيه فالكذب مثلا من حيث انه سبب لخروجه من الصلوة ليس
بمعصيه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي عند ابي ح فان قلت اذا جازت المره ح بهذه الحالة
تتم صلوته بالاتفاق ولا صنع للجازات صنع منه يوجبه ويعد به الصلوة عليه فصار كالقهقهة فان قلت
الناصر عند المجازات فرض لا يصلح منها كما لو ترك السجده او القعده احيب بان الطاهر ليس من فروض الصلوة
واجزائها كالسجده والقعدة احيب بان الطاهر ليس من فروض الصلوة واجزائها كالسجدة والقعده حتى
سطل الصلوة بتركه انما هو فرض جزء فلا فيه المجازات فتركه يفسد ذلك الجزء ولا يفسد جميع الاجزاء انما جعلناه شرطا
ضرورة الامر به ونحن ما امرنا بالطاهر الا في الجزء الذي جازت فلا يكون شرطا الا لذلك الجزء اذ لا دليل على اشتراطه
بجميع الاجزاء واف د من الصلوة قبل ان يتم اجزاءها ما يمنع بناء الاجزاء الاخر عليه فسد جميع الصلوة ضرورة ولما
بعد ما فسد قرر التشهد فيجب الخروج عن الصلوة لعدم الجابة الى بناء اجزاء كما لو قهقه ح بهذه الحالة وبالجمله
انما هو من اجزاء الصلوة كالسجدة او شرط جميع اجزائها كالقعدة الاخيرة فتركه يسطل الصلوة واما
ما هو شرط كل جزء على حدة كاستقبال القبله وستر العورة او شرط خواص كالطاهر وتركه يفسد ذلك الجزء خاصة
غير انه ابقى شيء من اجزائها بجميع البنا على الاتصال ضرورة فلا تتم صلوته اصلا لصنع من المصلي يراد
لحاجته الخروج عن الصلوة لعينه على منها بامر اجزاء كالمجاذاة سقط عنه الصنع كما سقط السعي الى الجمعة
اذا حمل البنا او كان في المسجد والله اعلم فان قلت صح ان يتم الصلوة بطلوع الشمس ح الجزء بعد ما قعد
بقدر التشهد لانه يفسد ذلك الجزء كالمجاذاة احيب بالمنع بان طلوع الشمس لا يفسد الجزء الذي يقارنه بل يصير
ذلك الجزء ناقصا فجميع اداء الكامل به فلا يقع فرضا ويصير صلوته نفلا ولا سطل به الصلوة حتى يحق الخروج عنها
وقد اجيب في الفرع بوجهين احدهما ان المجاذاة صنع مرجه ان المقابلة تصلح الفعلة من جانبين وكان الفعل
موجودا منه كوجوده بهذا والثاني ان وجود الصنع من غير المصلي اذا كان عذرا صار وجود الفعل
ذلك الفعل بالمصلي بجعل كانه فعل منه ولا يرى ان المرأة اذا لبستها زوجها بشهوة او قبلها وهي تصلي بعد صلوتها
كذا في المجاذات ه ولا ي رحمه الله لا كله اذ الصلوة الاخرى يخرج من يده وقالا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا الاوضح في التعليل من وصل اي رحمه الله ان نقول ان اتمام الصلوة واجب
اذ الاتمها منها وهي واجبة فكذا اتمامها واتمامها بانهاء انهاء بما يفسدها اذ البناء اتمام سهوا
كالبناء سهوا بالنهار والسواد بالبياض وتعذر المصلي الخلوص عن نوع اشتباه اذ لا يمكن ان يقول لا نسلم
ان العكس من الصلوة الاخرى سوغ على خروج من ركعة هنا بل الفراغ من اجزائها يكفي لتمكنه من اداء
غير ما الطهور انه حتى فرع من اجزائها على من اداء غيرها لا سيما عند من يقول ان من يحرم بفرض جاز له ان
يودي سلك الخروج فرضا اتم الشروع في غيرها تسليم فخروج عنها فكان من ضرورة الشروع
ولا يكون الشروع موقفا عليه حتى يكون فرضا وايضا كان يخرج من سائر صلوة اخرى لزم ان يكون
شرطا لتلك الصلوة لا ان ان يكون من خواصها هنا وايضا يلزم من ذلك ان لا يعرض الخروج الى عند

افترض

افترض فرض اخر عليه ومن لا فرض عليه في الحال وجب ان لا يفترض عليه الخروج لصنعه وهو فرض مطلقا
وجوابه ان الخروج لصنعه ايضا ليس بواجب في الحال حتى لو اخر عنه الى ان تعرض عليه الشروع في صلوة
جائز اي فارت التيمم كما قال من وقف بعرفه حتى حرم حجه ومر على عليه طواف الزيارة وهو فرض
انما حملناه على هذا بدلالة النص والاجماع لان اتمام الصلوة واجب بالنص والاجماع واتمامها باتمامها
بها وانهاؤها بالافساد فان قلت اخرجه ابو داود في حديث ابي قوله عليه السلام ان نسيت ان تقعد فاقعد سجد
هذا التاويل احسب ان قوله ان نسيت الخ كناية عن عدم لزوم تعلم عليه اي اذا فعلت هذا فقد فارت الصلوة التيمم ولم يبق عليك فعل خاص لتوهم بانبانه هل عليك ان تقول ما نسيت ثم
يتوهم ان يقول ما اريد ان اتم ذات الصلوة لانكون الا بما يفسدها فحدودة شرعا بشيء معدودة وكل ما هو
محدود فيها منها بحدود ها الا بما يفسدها اعتبارا بالحدود الحسي كالحيوانات والمكانات وان اريد ان بها
وجود الصلوة لا يفسدها فبانبانه وجود كل شيء بطريان العدم عليه كبنيانه وجود الجوهر والاعراض المتبدلة فيكون لها
وجود الصلوة لطريان العدم عليه بعد وجودها لا بفعل اجزائها فيها فانها تنعدم حتما يوجد لانها اعراض لا تبقى
ولئن سلم انها ح حكم الجواهر الباقية ما عنى ان النزع ح حكم بطلان العمل بطريان الردة وبطلان الطهارة بالسعي
الى الجمعة وانما تصل اداؤها ح حكم الباقي فتقول المامورية الحاق الصلوة واخواتها من العدم الى الوجود لا افنائها
بعد الحاق اذ الامر بالالحاق لا يستدعي الامر بالفناء على ان البقاء الحكمي لا يزول لفعل المصلي حتى لو خرج من الظهر
بفعلم سعي الى الجمعة وارتد العياذ بالله تعالى بطل الظهر ايضا فما هو يوتر فيه الصنع منها وجودها الحقيقي
لا يحتاج الى الصنع لحصول الفساد حاصل وجد من حيث انها اعراض غير قارة وما بقي من حيث وجودها الاعتباري
الشرعي فلا يصلح الصنع فاشتراط الصنع ضائع وان اريد انها يحرمها ما يفسدها فلا نزاع فيه لكن توقف
انها الحرمة على ما بنا فيه لا تسلم توقف الصلوة عليه فان الصلوة غير الحرمة فانها ليست من اجزائها
على ما مر والاستخلاف ليس بعمل اذ يحصل بالاشارة ونحوها فلا يحصل الخروج باعتباره ولهذا لو استخلف
قارئا لم يفسده كذا في الكافي وقد يشكل بما مضى من قوله وان كان استخلاف فسد لانه عمل كثير وهو يقتضي
ان الاستخلاف مفسد عنده انه يحتمل عند العذر للضرورة ولا ضرورة الى استخلاف من هو ليس باهل له فيكون
مفسدا وجوابه ح كون الاستخلاف مفسدا الكلام فيما بينهم فما اشار اليه من كونه مفسدا فهو على اعتبار من يجعله
مفسدا وما ذكر ههنا فهو على قول من لا يجعله كذلك والعذر على قول من لم يجعله مفسدا فيما اذا ظن الامام
الحدث رعافا فاستخلف حيث يفسد صلوته وصلوة القوم ح من المسبوق لان الفساد هناك ليس للاستخلاف
بل لاقتدائهم بمن هو في محل الاقتداء وهو المفتتح والاقتداء به يفسد الصلوة على ان الاستخلاف في مسئلة
الظن ليس بمفسد ح بعض الروايات على ما ذكرنا من الذخيرة فلنا ان نمنع ان نقول معنا ان الاستخلاف
في موضع الحاجة الله عز مفسد حتى يحور ح حق القاري والاستخلاف ههنا في موضع الحاجة فلا يكون مفسدا
بل القاء ضرورة حكم شرعي فما يهون من صيغة ليس بمفسد وما هو مفسد ليس بصنعه نعم لو استخلف امراة
او مسبوقا حدث مخلفة رعافا في حال قيامه بعد صلوته وصلوة القوم لاشتغاله باستخلاف من لم يصلح لمتابعته

فسد صلوته وصلوة القوم كذا في الخانية فلو لم يكن استخلف من لا يصلح اماما فسد ان كان الفساد لعدم صلاحيته للامامة وحد ان لا تفسد صلوة الامام في هذه المسئلة بالاستخلاف حتى تفسد صلوة القوم بل تفسد صلوة من لا يصلح المرأة لامامته كما هو مذهب زفر وفي حقهم تفسد عند عامة اركانها ايوجد ما يفسد بخروج او الاخرة من غير استنشاء لوصف الفرضية لاجل الصلوة كطلوع الشمس فلا يخرج منها عن حرمتها واذا وجد خروج هنا بفعل يضاف الى اقل الفقهة او لحدث العمد كبقية سنة الصبح فسد فاعتنه ذلك وهو عدم صلاحية الامامة بكونه كما في هذه المسئلة او بكونه مقتديا عرج عن حرمة الاقتداء الى فعل الامامة كما في المسئلة التي سبقت اجزاء وقد يقال لحد ان للخروج لو رود الامر بعدم المنكر في قوله عليه السلام ولم يقدم من لم يسق ليشفي الى ان يحمل على الاستحباب بدلالة ان تعدم المسوق جائز بالاجماع كالمنكر وبدلالة هذا النص ايضا لان الاستخلاف شرع لاصلاح الصلوة واتمامها والمسوق في هذا المنكر لانه ايضا تصدر على اتمام صلوة الامام غير انه كما في الاستخلاف غيره للتسليم والمنكر لا يخلو فكان افضل له لان تمام الركن بالاسعاد فان قبل السجدة تتم بالوضع عند ابي يوسف قلنا الاتمام ماهية وان لم يتم تماما يخرج عن العهدة كذا في الخانية وعينه بحث لما سيأتيك فيه من تعليل ابي يوسف بقوله ان السجود عبارة عن الانحطاط يحصل بخر والوضع عند ابي يوسف رحمه الله وان لم يتحقل ضرورة ان المامورة هو الوضع والاتيان بالمامور به يوجب الخروج عن العهدة والصلوة كما عام السجدة من حيث الخروج عن العهدة بالاسعاد عند ابي يوسف كما تبطل الصلوة جميعا اذا بقي عن العقدة وقام الى الخامسة او الخروج عن الفرض اعني التكلم بتمام الركعة الخامسة وهي على هذا لا تكون تامة عنده ايضا وتمامها بتمام اركانها المامور بها ولم تتم بعد فالطاهر ان التعليل بقوله لان عام الركن بالاسعاد بنا على قول محمد رحمه الله والتخطط على قول ابي يوسف ان كمنت بالاسعاد مع الطهارة فرض عليه حيث كان اداركها اخرا بالتبة وبالاسعاد يوصف الى الفرض الا بانه يكون فرضا ولم يوجد مع الطهارة فلا يوجد صحة الاسعاد مع الطهارة ولا يمكن الا بالعود الى ما كان فيه صحة العود اليه ضرورة والله تعالى اعلم

وبهذا سقط الاولى وبهذا خالف رواية الذخيرة وقد ذكرنا عنه قوله والترتيب فيها شرع مكررا فعليك به لجمع الافعال مرة بالقدرة الممكن فان قلت الترتيب فيها شرع مكررا في كل ركعة واجب فيسعى ان تكن اعادة الركوع لرعاية الترتيب الواجب اجيب بان الترتيب وان كان واجبا فرعاية الواجب اعني تحت اذا امكن وقد عرف عنه في اخره عن جملة ما من حيث التوقف من وضع باعادة ما هو في محل الرفض من الركوع والسجود الذي ذكرنا فيه لانه قبل ان يتم في محل الرفض فلو كان قادرا على رعاية الترتيب في كل وجه وجب ولو كان عاجزا من كل وجه لا يسقط ايضا فلما كان عاجزا من وجه قلنا بان الاقبل هو ان يعيد فان قلت الترتيب يسقط بعد النسيان كما بين الغاية والوسعة قلت نعم ولكن يسقط في حق عام اداؤه وخرج منه اما ما ذكرنا فيه حيث ان يخرج عنه فلا لترك الغاية حيث ان يخرج منه من الوسعة ولو بعد ما قعد قدر التشهد على ان الترتيب

بين

بين ما اخرت شرعتهم لا يسقط بعذر النسيان فكذا ههنا

ومعرفة الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع حكم لوجود الكل هنا ومسمى الحكم يشمل الدنيوي من صحة وفساد والاخروي فسادها جميعا بطلت صلوته يشير الى ان الكلام مبطل يخرج الملاح له من الصلوة عمدا ان كان محتاجا الى بنا الثاني لم يصح البنا فالو بكلمة قبل ان تعقد مقدار التشهد وان لم يكن محتاجا الى البنا تمت صلوته كما اذا تكلم بعد ما قعد قدر التشهد وسبق ان الكلام بعد ما قعد قدر التشهد منه لا مبطل لها حتى لا تبطل صلوة المسوق بكلام الامام بعد ما قعد قدر التشهد بخلاف الفقهة والحدث العمد فانهما مبطلان بخرج الملاح له من الصلوة غير ان بطلان بهذا الخرج بعد القعدة لانصراف الامامة لعدم احتياجه الى البنا ونظر المسوق لاحتياجه

ولنا قوله عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيه شيء من كلام الناس انما هي اي على كلامها التسبيح والتهليل وقراءة القران والاحكم في الباب حديث عبد الله بن مسعود قال كنا نسلم على النبي عليه السلام قبل ان ياتي ارض الحبشة فيرد علينا فلما رجعنا من ارض الحبشة اتيته فوجدته يصلي فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى الصلوة قال ان الله يحدث من امره ما يشاء فان مما احدث ان لا تكلموا في الصلوة فرد علي السلام وقال انما الصلوة لقراءة القران وذكره تعالى وان كنت فيها فليكن ذلك شانك فما روي انه عليه السلام قال من قاء او رعف في صلوته فليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم فيه اشارة الى ان الكلام مفسد والا لم يكن ما فعله البناء فان قلت البناء انما يعتبر في فرض فرضه ركنا او شرطا والكلام لا يناسب شيئا من هذين الصلوة قلت بل يناسب لان الكلام ما حرم في الصلوة صار ترك التكلم والسكوت عن كلام الناس فرضا فيها فاذا تكلم فقد ترك شيئا من فرائض الصلوة فان قلت ما جاز تحريم الكلام في الصلوة من جنس الاذان والفرضية لا يثبت بخبر الواحد قلت ما جاز تحريمه بخلاف القياس فيقبل فيه خبر الواحد وكون العمد فيها مفسدا فهو المشهور فثبت به الفرضية القطعية وما رواه محمول على رفع الاثم بوصف ان الحديث وقد ثبت ان الاثم في الخطا فقد ذكر المصنف في كتاباته قالوا المراد اي من قولهم لا اثم فيه اي في الفعل لخطا اثم الفعل اما هو في نفسه فلا يعرى عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمسامحة في السنة او شرع للكفارة يؤذن بهذا المعنى لانها كما سميها اشارة ولا سيما الاثم وكذا سموا باسم المكروه على الزنا والفعل اذا زنى او قتل الا ان بقاء الكلام فيما صدر عن المكلف خطا وذلك هو الخطا ولا اثم فيه ان الاثم في ترك السجدة هو فيه عامل على ان الكلام المنصرف قولهم قالوا لسهو ما خلاف في لحوق الاثم في فعل الخطا فتنامع وقوله اذا شرع الكفارة يؤذن بهذا المعنى قلنا شرع الكفارة في حيث المجنون ولا اثم فيه اصلا واما قوله وما استكرهوا عليه فليس على عمومه بالاجماع فانه لو اكره على قتل غيره فقتله يأثم به عندنا ويقتص عنه فيحمل على ما اذا كان الاكراه ما يخص الاقدام على العقل كالاتلاف مال الغير واتلاف الصوم وفي الكافي وبرأيه محمول على رفع الاثم اذ الحكم يثبت اقتضاء والمقتضى لا عموم له وحكم الاثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فيه يحمل قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم

وفيه بحث اذ لا نسلم انه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف لتغير النسبة عند تقديره
او من باب المجاز على ما صرح به بعض الحذاق وكل من المحذوف والمجاز يحتمل العموم وجوابه ان ما ذكر
من الفرق بين المقتضى والمحذوف من حيث ان النسبة اذا تغيرت عند التصريح بالقدر فهو محذوف
والا فمقتضى وان المحذوف يحتمل العموم دون المقتضى فذلك اختيار الامام فخر الاسلام رحمه الله ومن
تبعه فاما القاضي الامام ابو زيد والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن الحسين ومن تبعهما فلم يفرقوا بين
المحذوف والمقتضى وجعل الحكم في الحديث مقتضى واسقطوا عموم ذلك فما ذكر في الكافي فهو
على اختيار القاضي فلا يرد عليه الفرق الذي ذكره فخر الاسلام من تغير النسبة في المحذوف وعدمه
في المقتضى وعموم المحذوف دون المقتضى فان قلت قال عليه السلام في صلوة الكسوف
اف اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم وحديث ذي اليدين معروف وكل ذلك يجوز بدل
على جواز الكلام في الصلوة اجيب بانه محمول على قبل تحريم الكلام فانه كان مباحا ثم نسخ
على ما ذكرنا فان قلت ان معاوية بن الحكم تكلم في الصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم
فلما فرغ من صلاته دعاه فقال ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ولم يامره
بالاعادة ولو كان الكلام مفسدا لامره بها اجيب بان الكلام كان مباحا ثم انتسخ والنسخ
لا يثبت في حق المكلف لا ببلوغ الناسخ اياه ولم يبلغ الناسخ معاوية حين تكلم في الصلوة
وانما بلغه بعد الفراغ منها فكان الكلام مباحا له قبل تعليم النبي صلى الله عليه وسلم او قبل
ان يعلم من القوم الذين رموه بابصارهم انه قد صار حراما فلا يكون مفسدا في حقه فكذلك
لم يامره بالاعادة قوله فيعتبر وذكرا في حالة النسيان وكلاهما في حالة العمد مشكل
اذ السلام في غير حالة القعود اعتبر كلاهما وان سلم ساهيا بعد ما قعد قدر التشهد اعتبر كلاهما
وسلام من عليه الشهود اعتبر ذكرا وان كان عمدا وعلى قصد قطع الصلوة حتى لو اقتدى به احد
بعد السلام صح اقتداؤه وهذا الوجه يقتضي ان يعتبر السلام كلاهما في حالة التعمد مطلقا وذكرا
في حالة السهو مطلقا وليس الامر كذلك نعم يمكن الجواب عن فصل السلام في غير حالة القعود بان ذلك
لكونه مع المذكر في حكم العدم لانه نسيان لا يبنى عادة ان التقضي عن ما سواه محتاج الى التامل
قوله وهذا لا يقوى ولو صحت ان اعتبار الزايد الذي ليس من سنخ الكلمة كالعدم كما ان
وجه فاما الحرف الذي هو سنخ الكلمة ولكنه من الحروف التي من ساكنها ان يؤتى بها زايدا على حروف
الاصول في الجملة باعتباره في حكم العدم ليس بوجه بل الزايد الذي ليس من سنخ الكلمة ولكنه زايد
مفيد بحث وان لا يعتبر كالعدم قوله ينبغي ان يفسد انما قال ينبغي لما فيه من اختلاف المشايخ
والتزمهم على انه لو تنحنح لتحسين الصوت فجعل به حروف لا يفسد الصلوة لان تحسين
الصوت جعل من القراءة وان لم يكن في الاصل قراءة قوله بخلاف ما اذا قال العاطس والسامع
الحمد لله لما روى رفاعة ابن رافع قال صليت خلف رسول الله عليه وسلم فعطست فقلت

الحمد لله

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه مباركا عليه كما يحب ربنا ويرضى فلما صلى الله عليه
وسلم قال من المتكلم قال رفاعة انا يا رسول الله فقال والذي نفسي بيده لقد ابتدرها بضعة
وثلثون ملكا ايهم يصعد المصاب بها نعم يشكل الفرق بينهما اذا قال العاطس الحمد لله حامدا
لا سالبا وما اذا قال المصاب انا لله وانا اليه راجعون مسترجعا بالتاء حيث لا يفسد الصلوة
بالاول ويعيد بالثاني مع ان كلا منهما لا يذكر فيقصد التلاوة وكلا منهما لفظ القرآن
فيلتبس منه قوله لما فيه من كاف الخطاب هذا القدر لا يكفي لكونه من كلام الناس الا ترى
انه لو قال اسالك الجنة واعوذ بك من النار لا تفسد صلوته مع انه يشتمل على كاف الخطاب فلو قال
لانه خطاب للقوم والحفظة لكان اظهر قوله على ما قالوا اشارة الى الاختلاف فقد روي
عن ابي حنيفة رحمه الله في العاطس يحمد الله في نفسه ولا يحرك لسانه وله حركة يفسد صلوته
قوله ولو كان الاظهر انتقل الى اية اخرى ففتح يفسد صلوة الفاتح ويفسد صلوة الامام
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا في صلوته سورة المؤمنين فاسقط شيئا فلما فرغ
اخبر به قال الم يكن فيكم ابي قال نعم قال هل افتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم
وقوله لوجود التلقي من غير صورة تعليل لمقابلة النص واقرا الامام من المصحف فسدت صلوته سواء
قرا قليلا او كثيرا وبعضهم يشترط مقدار الاية مقدار الفاتحة وقال بعضهم اذا كان حافظا للقرآن
ونظر بالمصحف وقرا جازت صلوته وان هذه القراءة مضافة الى حفظ لا الى تلقينه من المصحف وكان
الامام محمد بن الفضل يقول اجمعنا على ان الرجال اذا امكنه ان يقرا من المصحف لا عن ظهر القلب
اذا صلى بغير قراءة يجزئ فلولا ان القراءة من المصحف لما ابيح الصلوة بغير قراءة الا انهم لا يسلمون هذا
كما في مبسوط شيخ الاسلام وعلى الاول يفترقان فان قلت انما يدل التعليل الاول
على الافتراق اذا كان عدم العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف ان انتفاء العلة لا يوجب انتفاء
الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى ويجب اثباته عند وجود علة وانعدام غيرها اجيب بان
التعرض في التعليل الاول لحمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق اشارة الى ان نفس التلقن
ليس بمفسد والا ليس لهذا التطويل وجه فيقتضي الافتراق بحكم هذه الاشارة لا باعتبار انتفاء
العلة يوجب انتفاء الحكم ويحاذي اي يأثم اذا مر في موضع سجوده بشرطين احدهما ان لا يكون
بينهما حائل والثاني ان يحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان فان قلت كيف يتصور
المراد في موضع السجود فكان يقرب من المصلي بقدر ما يقع فيه السجود فلو سجد على وجه السنة سواء امكن
فيه السجدة او لا لانه لا يبدو للناظر من بعيد فان قلت انه ان كان لا يبدو له من بعيد فقد
يبدو له من قريب والممنوع هو المرور بين يديه في موضع سجوده على ما مر من مختار المص ولا شك
ان ما دونه يبدو لمن اراد ان يمر في موضع سجوده فهذا التعليل يشعر بان المرور بين يديه ممنوع
مطلقا سواء كان في موضع سجوده او بعيد منه ولكنه ليس بمختار للمص وجوابه ان الامتناع عن المرور

2 موضع السجود اعا ينبغي لمن نهبا لذلك قبل ان يبتلى به اما اذا ابتلى بذلك بعسر فزعاك بتيسر والتنهيا
لذلك اما يكن اذا بدى له سعيد لو نزلام يعني حتى لو صلى بنية الدام تفسد صلوته وقد
يحتاج الى الفرق بين رد السلام باليد وبين الدام بالمصافحة وحيث ان الدول مكروه والثاني مفسد
مع ان كلا منهما كلام يعني والفرق ان دلالة المصافحة على السلام اظهر ودلالة الاشارة باليد على رده
بالدام لا تنهاسنة بعد السلام ويكون عالما بعد وجعل كالتسليم من كل وجه واما الاشارة باليد
فلا اختصاص لها برد السلام فجعل رد احد دون وجد فظنا بان المصافحة بنية السلام تفسد
والاشارة باليد بنية الرد يكره فان قلت قال بن عمر فلت لبلال كيف كان النبي عليه السلام يرد عليهم
حين كانوا يسلمون عليهم وهو في الصلوة قال كان يشير بيده فهذا دليل على ان رد السلام باليد
ليس بمكروه اجيب بحمله على ما قبل تحريم الكلام بدليل ما روي عن عبد الله بن مسعود
انه قال كنا نسلم على النبي عليه السلام وهو في الصلوة فلما رجعنا من الحبشة اتيت النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم فلم يرد علي فقلت ان الله يحدث من امره ما يشاء وان مما احدث ان لا تكلموا في الصلوة فرد علي السلام فالنبي عليه السلام حين حرم الكلام في الصلوة لم يرد
السلام على عبد الله بن مسعود بالاشارة باليد فلو لم يكن مكروها لرده نعم ينبغي ان يقال بانه ذكر شمس الائمة
الحلواني في احكام القرآن دلت بالمصلي ان يجب المتكلم معه برأسه ورد الاشارة عن عائشة فلا وجه
للفرق بين رد السلام باليد وبين جواب المتكلم معه بالراس وفي يعقبني سره انه عليه السلام
نهى ان يصلي الرجل وهو معقوص ومعنى النهي منع الشعر من ان يسجد اذا سجد هو وقد
روي انه عليه السلام قال في امرت ان اسجد على سبعة اعظم وان لا اكف ثوبا ولا شعرا
وهذا كالدليل على ان حبس الشعر عن السجدة مكروه على اي وجه كان قال النووي اتفق
العلماء على النهي عن الصلوة وثوبه مشمر او كمه او نحوه او راسه معقوص او مردود شعره تحت
عمامته او نحو ذلك فكل هذا منهي عنه باتفاق العلماء وهو كراهة تنزيه فلو صلى كذلك لم تبطل صلوته
وصحت صلوته واحج في ذلك ابو جعفر الطحاوي وحكى ابن المنذر الاعادة فيه عن الحسن البصري
ثم مذهب الجمهور النهي مطلقا فلو صلى كذلك سواء تعمده المصلوة ام كان كذلك قبلها لا لها
بل معه اخرد قال الداودي يحتمل النهي ان تعمد ذلك للصلوة والمختار الصحيح هو الاول
والظاهر هو المنقول عن الصحابة وغيرهم بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق
وقد مر خارجها حيث لا يكره وعليه اجماع المسلمين وهذا لان المعتبر موضع القدم واصله
ما اذا حلف لا يدخل دار فلان فدخل رجله فيها يحنث وان كان جميع اعضائه خارج
الدار ولو ادخل جميع اعضائه في الدار ورجله خارجها لا يحنث كذا في الظهيرية والخانية
وهذا كالف ما ذكر في كشف البزدوي نقلا عن فتاوى قاضي خان حيث قال في قول ابي
لا اصير قد مشى في دار فلان ان وضع القدم صار مجازا عن الدخول فيحنث باعتبار الدخول

لا باعتبار كونه حافيا او راكبا الا يرى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في عسه كذا في
فتاوى قاضي خان هذا كله مد الى ظهر قاعد نبغي انه لو صلى الى وجه يكره لانه تعظيم له
وقد روي ان عمر رضي الله عنه راى رجلا يصلي الى وجه عبده فعلاهما بالدرة وقال للمصلي
اسفل الصورة في صلوتك والقاعد انتقل المصلي بوجهك ابن عمر رضي الله عنه
ربما كان يستتر بناقته في بعض اسفاره اي ابن عمر اراد ان يصلي اقبل ناقته على الوجه
وكان يصلي الى ظهرها حسب به اباحة الصلوة الى خلف انسان وليس في سوء منه من الحديث
والتكليف معتد بالوسع كذا في الظهيرية وعنه نظر ابن ابي باحة قال سعيد بالبس في الوسع
الا تري ان من له القصاص اذا استوفاه ثم سوي الى القتل ومات ضمن دية النفس عند
ابي حنيفة وعلل بان استيفاء القصاص مباح فسقط بوصف الحرمة والاحتراز عن الرواية
ليس في وسعه مع ذلك سعيد ابن ابي باحة بالباء منقوطة عنها فلو تمسك باباحة الصلوة خلف قاعد
على سقوط اعتبار التحدث نعم ان اصحاب رسول الله صلعم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يسلمون
الفقه وبعضهم كانوا يذكرون الواعظة فلم ينههم رسول الله صلعم عن ذلك وبكن الجواب بان
المباح انما يفقد شرط اللزوم مع عدم امكان الاحتراز عنه اذ لم يكن من الحوائج الاصلية كما
كاستيفاء القصاص فانه مباح لا يحتاج اليه بل المحتاج اليه المباح العفو اما المباح الذي هو من حوائجنا
كالمشي في الطريق فانه انما يفقد شرط اللزوم عنه والصلوة خلف قاعد يحدث من حوائج اليسر
فانه ربما يحتاج اليه كما سبق فلا يسقط الاحتراز عنه فهو كالمشي في الطريق المفسد شرط اللزوم اذا امكن
الاحتراز عنه لا كاستيفاء القصاص الذي هو مفسد شرط اللزوم مع عدم امكان الاحتراز عنه
فافهم وبيانه زيادة وقوف على الجنايات لحديث جويل انما لا يدخل بيتا فيه كلب
او صورة قيل في وجه الفرق ان البيت الذي لا يدخله الملائكة هو البيت والصلوة في
البيت مكروهة وفيه نظر حيث يلزم ان يكره الصلوة في بيت فيه كلب او صورة سواء كان بحذائه
او لا وفي كل منهما لا يدخل الملائكة كيف وقد طنبور او جلد منصبغ بجلود على ما ورد به الحديث
الا ان يلزم الكراهة في جميع هذه الصور لكن بعضها اشد كراهة من البعض فكذا قلت عسى
اذا كان فوق راسه او بحذائه لان الكراهة فيما اذا كانت الصورة خلفه اضعف صور الكراهة
فالوجه ان الملك انما لا يدخل في بيت فيه صورة استهانة للصورة تنضح بالطيب فتطيب وتنضمخ
بضمخ الخلوق ضرب من الطيب يحد للاصنام واجب الاهانة فيكره الصلوة اذا كانت
بحيث يكون فيها تعظيم الصورة صورة كما اذا كانت فوق راسه او بين يديه او بحذائه بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك لانه انما يلزم تعظيمها اذا كانت على وجه يعدها الكفار لو سجدوا لها
اذا كانت فوقه او بحذائه لما فيه من شبهة الاستقبال اليها بخلاف الكلب ونحوه مما يمنع
من دخول الملك لانها لا تعبد ولا تكون في الصلوة والاستقبال اليها تعظيما لها فلا يكره

فان قلت الصورة اذا كانت خلفه يكره ايضا كما مر في قوله وانشدها كراهة ان يكون امام
المصلي من فوق راسه ثم عن يمينه ثم عن شماله ثم خلفه قلنا نعم ولكن اضعف وجوه الكراهة
حين الامساك في البيت ومثل هذه الكراهة ثابتة في كل بيت لما بوظله الملوكة كبيت فيه الكلب
وغيره لان الصغار لا يفعل وكان على خاتم ابي جهم ذئبان ووجد خاتم ابنا الى
النبي عليه السلام على عهد عمر رضي الله عنه على فصه صورة اسد وليوه وبينهما صبي للحسانة فلما
نظر اليه عمر اعرض وقت عينيه ودفعه الى جهينة الاشوري واصلانه الفي في عصده وهو صغير فانه
حكي ان بخت نظر لما استولى اخبار بعض ما يولد في زمانكم يفعل وكان يتبع الصبيان فيلقاهم
وكما وجد ابنا على عليه السلام الفته امرأة عيضة فحالت بحو من الفتل بعصمه الله تعالى له الا ان
يحفظ وليوه توضعوهما بالحيانة فاراد بهذا التفتل ان يحفظ منه الله اي بحول الراس انما تاثر
كان بمجرد قطع الراس بان فصل على البدن او حيط ما بين الراس والبدن لشيء مخالف لونه
لون الجسد لا ينتفي الكراهة لان من الطيور ما هو معطوف فيصير هذا الفعل نسبة الطواف
اما اذا مجرد الراس بان حيط موضع الراس بصوف او لشيء مخالف لونه لون الصورة زوال الكراهة
كما في بعض السروج وفيه تفاؤل من الطيور ما يخالف راسه لون سائر جسده والانسان
يحب ان يفعل له عليه السلام لا يصلوا القبلة بغايط او بول ولا تستدبروها قال الشيخ هذا في الفراء
اما في البنا فلا بأس به لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارتقيت فوق بيت حفصة لبعض
حاجتي فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام

وقال سنة اي ليس بفرض اعتقادي ولا عملي اي الدليل قام على انه ليس بفرض ولا بكونه واجبا
واما الثاني فلانه لا يجوز ان يسمى ذلك كان سنة لعدم القائل بكونه غير سنة ولا فرض عملي وعلى
هذا على الرواية التي جاءت مرارا ان فرض عملي ولما على ما روي عنه انه واجب فاستدل الشيخ
عليه غير هذا لظهور انكار السنن حينئذ اي انكار عدم كونه فرضا اعتقاديا او عمليا فاضل
المجموع من عدم الكفار والاذان دليل السنة لان كل واحد منهما دليل على ضياله قوله
لظهور انكار السنن يأتي به على ان عدم الاذان يصلح دليلا على السنة بانفراده فلا وجه
لضم النكتة الاولى وهو عدم الكفار معه وكيف يضم والثاني له في السنة بوجه وكذا في الكافي
لظهور انكار السنة حينئذ حيث لا يكفي جاحده والاذان له والاقامة وان جاء في غاية العام
وفي الثانية وبوجي في وقت العشاء اداء وفي وقت العشاء لا يدل على عدم الوجوب
فالمراد بوجي في وقت العشاء الى ثلثه فالعصر يوجي في وقت الظهر بعد فرد مع انها فرضان
في ذلك اليوم وايضا لا منافاة بين كونه فرضا واداءه في وقت فرض آخر غلوا وهو ظاهر
ولا نزاع اذ النزاع لم يرد جواز فرضين في وقت واحد بل وقوع فرائض متعددة كان فرضا على
النبي عليه السلام وانه يوجي في وقت العشاء جميع السنة فليكن الوتر في حق العامة كالتهجد

في حق

انها معلوم بالقاطع فافهم فلنا ناذكرها
الان ايضا مقدمة فلنا ناذكرها
على الفرائض

في حق النبي عليه السلام وقال في حنيفة قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
فانها تزاد على الشيء اذا كان الزائد عليه مخالفا فيكون زيادة على الفرائض اوجب احتياطا واعمالا
لحضة الامر وهي الوجوب ولانه لما اختار هذا وفي الذي ذكرنا بقوله عليه السلام الوتر واجب
فمن لم يوتر فليس منا وعن الحسن والطحاوي اجمع السلف على ان الوتر واجب لا يقال
تغيير فهم الراوي بقوله عليه السلام بل كتبت لكم سنة الوتر والضحى والاضحى ان فيه
بيان انها ليست بمكتوبة كالخمس علما واعتقادا وهو كما ذكرنا في الكافي وفيه بحث لانه
صلوة النافلة كانت مشروعة شفعا فاذا شرعت الوتر اخر النبي عليه السلام باذن الله تعالى له
ذلكم صلوة اي وهي الوتر اي بنفع لكم النفع فزادكم عليه لينفع لكم الوتر فجاز ان تزاد الزيادة
على الوتر الذي شرع لنا اولا على اداء الصلوة التي شرعت لنا حتى يحتاج الى كونها
بحضوره بل لعله ان النبي عليه السلام فان الله تعالى امركم بصلوة هي خير لكم من حمر
النعم وهي الوتر فقوله امركم دليل على ان شرع لنا اولا علينا بدليل انه لم يكن مسئلة مشروعا واما
قوله تعالى ما ذكرنا بقوله الوتر حق واجب فالمفهم ان يقول تعالى ما ذكرت من انه زيادة
على النوع الذي شرع لنا اولا على الذي بقوله عليه السلام امركم وبأمر عليه السلام كان
يوتر على راحلته يوجي ايماء ولو كان ما اوتر على الراحلة ايماء وبأمر عليه السلام قال لا وتران
في ليلة سال هل على غيرهن لان التطوع واما قوله فيه بيان انها ليست بمكتوبة اما بيان انه واجب
او سنة وفي نبي عليه السلام بيان انه سنة فان نفي الوجوب ضرورة على ان الوجوب اما ثبت
حقا واما النبي عليه السلام فالدليل في حقه كلها قطعية فاذا بين انها ليست بمكتوبة بزعمنا
انها ليست بلوازم عليها اذ لو كانت لوازم لكانت مكتوبة علينا حكم النبي عليه السلام وقد بين
بالحديث انها لذكي مكتوبة علينا حق النبي عليه السلام فدل على عدم اللزوم وكذا
حكم القضاء بالاجماع في الذخيرة الوتر اذا فات يقضي في ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن
ابي يوسف في غير رواية الاصول لا قضاء عليه وعن محمد انه قال احب ان لا يقضيها فان
قلت اليس لا يحب قضاء الا اذا وجب اداؤه والوتر لا يحب اداؤه عندهما فكيف يجب قضاؤه
قلت كانهما احبا القضاء وهو لا يقضي بالنفل على خلاف القياس وهو انه عليه السلام قال
من نام عن وتره فليصل اذا اصبح امر بالقضاء وهو لوجوب ذكر شيخ الاسلام وجه وجوب القضاء
عندهما ان الوتر سنة وانه لا يوجب القضاء وفرض عندنا فانه يوجب فحب احتياطا
فان قلت فليجب الاداء ايضا قلت يزداد ح عدد الواجبات على خمس صلوة فانه تسع وذلك
لا يجوز لورد من الاحتياط لو صحان الوتر لو كان واجبا لزم ان يكون عدد الصلوة سبعا
وانه مخالف لاشارة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لا يحتمل الا
قابل وجوب الوتر لا يوجب الزيادة على النفل لان ذلك في ثبوت الفرضية دون الوجوب

فذلك غير مستقيم لان الوتر عندهما سنة وفرض عملي حتى لا يجوز النفل عندهم مع تذكر فيه لنسخ النفل
وزيادة عليه فالوجه ان خبر الوتر مشهور يفيد علما بالقبول والزيادة على النفل المشهور جائز
وهو يؤدي في وقت العشاء كما في اذانه واقامته كما في المزدلفة حيث يؤدي المغرب
والعشاء باذان واقامة واحد فان قلت افضل وقت ركوع الوتر السحر وكره اداء العشاء
فيه فكيف يكون اذان العشاء واقامتها كافيا اذ الظاهر ان المصلي يأبى اجيب بان الوتر
في وقت العشاء المستحب يجوز بلا كراهة فبالنظر الى جواز اداءه في وقت العشاء المستحب لا يكفي
بكفي اذان العشاء واقامته واما من حيث ان الافضل اداء الوتر الى السحر فالجواب هو قبل
ان الواجب بين المكتوبة والسنة فالحق الوتر في بعض الاحكام بالمكتوبة كوجوب القضاء
وفساد الفرض بتركه فيه وفي بعضها بالسنن وهو الجماعة والاذان والوقت لما روي
عائشة رضي الله عنها قالت عن عائشة رضي الله عنها في هذا الباب روايات متعارضة فسئلت
عن قيام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في ليالي رمضان قالت كان قيامه في رمضان
وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء اربعا لا يسأل عن حسنهن وطولهن ثم اربعا لا يسأل
عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وروي عنها رضي الله تعالى عنها قالت كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصلي فيما بين ان يفرغ من صلوة العشاء الى الفجر احدى عشر ركعة
يسلم من كل ركعتين ويوتر بواحدة وروي انها سئلت بكم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوتر قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر باربع بثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث
وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلاث عشرة فلما كانت روايتها متعارضة
وجب ان يتمسك بقول ابي بن كعب وجماعة من الصحابة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث
لا يسلم الا في اخرهن وروي انه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الوتر حق واجب
على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا عسى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة
يوتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل الى قوله واما قوله احق بالقول الراجح والمتبع
وهو الاتيان بواحدة وصفة الثالثة قبل الركوع في الاخرة الكلام في القنوت
في مواضع احدها انه لا قنوت الا في الوتر والثاني انه مشروع قبل الركوع والثالث انه
في جميع السنة والرابع ان مقدار القيام في القنوت قدر سورة اذا السماء انشقت وليس فيه
دعاء موقت لان القراءة اهم من القنوت فاذا لم يوقت في القراءة ففي الدعاء اولى وروي عن
رحمه الله ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب قال بعض مشايخنا بوبه بانه ليس في نص
قوله اللهم انا نستعينك دعاء موقت فالصحابة اتفقوا على هذا في الوتر وقال بعضهم
بل ليس فيه شيء موقت اصلا لما ذكرنا والاولى ان يقرأ اللهم انا نستعينك ويقرأ بعده اللهم

اهدنا

اهدنا فيمن هديت هكذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما والخامس
هل يعود الى القيام اذ تذكر القنوت في الركوع فيه روايتان والسادس هل يجهر بالقنوت
وقع في بعض النسخ ان على قول محمد رحمه الله يخافت بدعاء القنوت دعاء السر في الدعاء احفاهما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وعلى قول ابي يوسف يجهر به لما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجهر به حتى روي ان الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين تعلموا القنوت من قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورفع في بعض
الكتب الخلاف على العكس وقيل ان كان الغالب في القوم انهم لا يعلمون دعاء القنوت والامام
يجهر ليتعلموا منه وان كان الغالب انهم يعلمون يخفي وقيل يجهر به ان لم ينبههم بالقرآن فان
الصحابة اختلفوا فيه قال بعضهم هما سورتان من القرآن السابع ان المقتدي هل يقرأ
القنوت ذكر القاضي ان على قول ابي يوسف يقرأ وعلى قول محمد لا يقرأ في موضع اخر
ان القوم يؤمنون عند محمد ويكتفون عند ابي يوسف رحمه الله وفي موضع اخر على قول ابي يوسف
سواء يؤمنون وعند محمد يؤمنون الثامن اذا سلف الشافعي في الصلوة على النبي عليه السلام قبل لبس
موضعها وقال ابو الليث هذا دعاء افضل في الدعاء الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
فان صلى فيه لم يصل في القنوت الا خير وقال الفقيه رحمه الله بعد ما روي انه
عليه السلام قنت في اخر الوتر وهو بعد الركوع ذكر في شرح الجامع ما يدل على ان محله
بعد الرفع من الركوع فما روي عن ابن عباس وابي هريرة وانس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله
عليه وسلم قنت بعد رفع الرأس من الركوع في الركعة الاخيرة هذا لفظه والصحيح هو ما ذكرنا
في ذكره الكتاب فلو يصلح دليلا على مذهب الشافعي لوجوه بعيد وهو ان يقال اقل الوتر عندنا
ركعة والركعة الواحدة تزيد على النصف برفع الرأس من الركوع والعود الى القيام لانه اتى
بتمامية من الاركان التحية والتحريمة والقيام والقراءة والركوع والقومة والطمأنينة واما
زاد على نصف الشفع اخره وكان ما روي انه قنت في الترتيب وبقي سجود السجود والقومة
والسجدتان والقعدة الاخيرة والتشهد فالصلوة والسلام بنية الخروج من الصلوة فازداد
على نصف الشفع اخره وكان ما روي انه قنت اخر الوتر تنصيصا على انه قنت بعد ما زادت
الركعة على النصف بناء على ان الوتر ركعة واحدة وذلك بعد الفراغ من الركوع والعود
الى القومة غير انه تبقى ما قبل السجود بلا جماع اذ لا قائل بجواز القنوت بعد القيام الى
القعدة عشرة من الاركان السجود المذكور من الطمأنينة في القومة والطمأنينة في الجلسة
والطمأنينة في السجود فان كلا من ذلك عند الشافعي لا تخلو عما تكون من الافعال في ركعة
واحدة فلا حكم لشيء واحد كالسجدتين حتى يتم الركعة بسجدة واحدة فكانت الطمأنينة
في الركوع والقومة والسجود والجلسة كفرض واحد فيجزئ اتيانها كلها في

فلم يبق الا سبع فرايض هذا ان اعتبر الضام مع الفوهة والفوح مع الفوق سيان ذا حذاه فما طراه
وقصرا اما ان اعتبر الشيء واحد لاتحادهما جنسا فالمائة بزمن الفرايض سبع والباقي
ست فكان التمسك بالحديث المذكور مسا على اصله واما جواب المعن عن ذلك
بقوله ما زاد على نصف الشيء الاخر جنبا على اصلنا من ان الوتر ثلث ركعات او نقول ذلك
الحديث على ان القنوت في اخر الوتر صحة ان يكون بعد تمام جميع الركعات او انه اذا فوت
بعد السجدة بالاجماع وسعين ما بعد الركوع قوله بجلد في اخر الصلوة بقدر الامكان
ولنا ما روى انه عليه الصلوة والسلام قنت قبل الركوع فاذا عاصم بن الاحول سال انسا
عن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا انه كان دعا سبعين رجلا من القراء فاصيبوا
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع يدعو عليهم لما روى ابن مسعود رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلوة الفجر شهرا ثم تركه قال النووي ترك الدعاء على هؤلاء
القبايل من الكفار اما اصل القنوت في الصبح فلم يتركه حتى فارق الدنيا اذ صح عن انس
رضي الله عنه فيما شرح الطحاوي روى عن انس ان النبي عليه السلام قنت شهرا يدعو على قاتلي
اصحابه ثم تركه فاما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا وروي ذلك عن الخلفاء
الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين وفي المصابيح عن ابي مالك الاشجعي قال قلت لابي ان
كنت صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي بن ابي طالب
رضوان الله عليهم اجمعين نحوا من خمس سنين كانوا يقنتون قال اي بني محدث ابي
القنوت محدث في صلوة الفجر والله اعلم بالصواب ولانها منسوخ واما متابعة
ما قلت فلما في الذخيرة انه لو صلى الوتر خلف من يقنت يتابعه فيها مع ان القنوت بعد
الركوع منسوخ لما روينا من حديث انس رضي الله عنه على ما روي عنه عاصم بن الاحول
لان السائل اي عن المخالف شريك الداعي فلا بد من المخالفة وهو بالاقتداء
فلا غبار على قوله لامكان الصلوة فيظهر المخالفة معه في الفعل البعوض ويترك المتابعة فان
ذلك كان معترفا عليه ودلت المسئلة على جواز الاقتداء المتنفوه به قلت دلالتها عليه
غير ظاهرة لجواز ان يكون وضع المسئلة فيما اذا ام حتى ضمان في الفجر وقنت فحينئذ لا
الدلالة الظاهرة اذ الظاهر ان المصلي لا يقنت في الفجر الا اذا كان شافعيا وعلى
المتابعة في خزانة الصيرفي في الوتر في بعض المواضع ان القوم يوتون عند محمد رحمه الله تعالى
ويركعون عند ابي يوسف رحمه الله ان هذه المسئلة دلت على ان شافعي الامام في قنوت الوتر
اما عند ابي يوسف فظاهر الا ان يقول في المتابعة في قنوت الفجر انه منسوخ مجتهد فيه
فجعل قنوت الوتر اولى غير منسوخ واما مجتهد فيه بالصف الاخير من رمضان اولى وعند محمد

فلا بد

فلا بد اما ان يقول بالمتابعة في الجهر لكان النسخ مع ان الاصل في الادعية هو المتابعة وذا
مسح في قنوت الوتر فقوله لان دعاء الحديث وجهر الدعاء للحي وجهر الرد
ما يحكى قوله وكان لواظب على الاربعة في الفجر فان صلوة الفجر كانت فرضا على النبي
صلى الله عليه وسلم فلم يقع الاستدلال اجيب ان النفل يقع للفرض والسنة لا يخالف الاصل فلما كان
فرض النهار اربعا كان نفلها ايضا كذلك الا ان الضحى اقرب بالاربعة لورود الحث
السنة في حقها هو كان فيه فرضا في حقه عليه السلام حسن قال لان لس على وجه يكسر الوتر والضحى
والضحى والضحى في غير احسى غير كان اربع بتسليمة فلذلك كان السنة في حقنا فيدل على افضلية
الاربع في النهار قوله وان زاد وهم بتحريمة الى الخمسة قلت فعلى هذا لزم ان يكون الست
والثمان والعشر فضائل بتسليمة ايضا افضل وان الصلوة كلما كانت اكثر ركعة كان افضل
وقوله الافضل عندنا بي حنيفة اربع يدل على ان الزيادة على اربع بافضل الا ان يقال ان ابا
ينفض عنه الدليل بدليل عليه ايضا وكذه المشية فيحمل ما كان الزواد وهم بتحريمة يقتضي ان لا يكره
الزيادة على الثمان عبر ان النبي عليه السلام لما لم يزد على الثمان على انه مكروه
قوله القراءة في الفرض واجبة في الركعتين واجبة في الركعات كلها عند ابي حنيفة وصاحبه وسفيان بن عيينة
ليس بركن اصلا لان الافعال اصل في الصلوة والاقوال زينة ولهذا يخاطب العاجز عن الافعال
بالصلوة وبالعكس لا يخاطب وفاتها على سائر الاذكار والعالم يذكر المصنف قوله لها
وانه يخالف الكتاب وقال الشافعي في الركعات كلها بقوله عليه الصلوة
والسلام لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة حتى لو خلف لا يصلي يحسب بالقيام و
الركوع والسجود ولانه عليه السلام فرض الاربع وكان بيانا لمجمل الكتاب ولانه
امر بالقراءة فاربد الوجوب او الكمال كقوله طلقي نفسك والاصل في عبر اد فنعين الكمال
ولي ان خبر بن صعف فلذا لم يذكر المصنف اذ الاجماع في الوتر حتى يحتاج الى
البيان وارادة قدر ادنى المتحلة جايز عند الشافعي رحمه الله حتى صح
نية السنتين عنده في حلقي نفسك فلا نعين الكمل عندنا ممتنع الارادة الواجب
على ان عدم ارادة الواجب ممنوع فعند الحسن لا يجب القراءة الا في ركعة
ومن ايضا نريد الواجبة الا ان يوجب القراءة في الاخريين استدلالا بالاولى
لا يوجب النفي ولنا ان النفي الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلت هذا القدر
لا يكفي اذ الامر ان كان لا يقتضي التكرار فهو يقتضي القراءة في الصلوة وكل ركعة
صلوة فتجب القراءة في كل ركعة من غير تكرار فهذا كانه بنا على ان المراد بالصلوة
الصلوة التي اريد بالقرآن فيها لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بقراءة لا صلوة
الا بقراءة هو الصلوة الكاملة المخرجة عن العهدة لا نالا نصدق وعليه ما هية الصلوة

والمخصص عن العهدة هي مجموع الركعات الواجبة عليها فيقضي الامر بالقراءة فيها وجوبا
فيها من غير تخيار وذا في ركعة واحدة ولكن للخصم ان يقول الصلوة المذكورة
في الحديث هو قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بقراءة انما يحمل على الصلوة الكاملة
المخرجة عن العهدة لانها وقعت مخصوصة مطلقة والمخصوص المطلق ينصرف الى الكامل
وفي الوقاية اعني قوله فارض ما تيسر من القرآن الصلوة ليست بمخصوصة بل الاية حملت
على مالا تصح الصلوة بدونه لان الامر الذي هو الوجوب فيكون مقتضيا ولا ينصرف
الى الكامل الا المخصوص المطلق فيقتضي الامر افراض القراءة فيما يصدق عليه ماهية
الصلوة وكل ركعة صلوة خاصة فيجب القراءة في كل ركعة من غير تخيار
استدلالا بالاولى مشكل لان الامر بوجوب القراءة في ركعة غير معينة سلمنا كانت
في الشفع الاول والثاني لان جميع الصلوة محل القراءة وان تعين الشفع الاول
بخبر الواحد ولا معنى لايجاب القراءة في الثانية استدلالا بالاولى نعم لو كان
الامر بوجوبه في الاولى اصح الاستدلال وقد يتكلف في الجواب بان المراد بالاولى
احدى الركعات والثانية الاخرى منها ووجه الاستدلال ان الامر بوجوب
القراءة في احدى الركعات الا على التعيين وهناك ركعة اخرى غير معينة عاملها من
كل وجه فيخص القراءة في احدى الركعات بالعبارة وفي الاخرى التي تليها بالاشارة
لانثبوت الحكم في احدى المسئلتين بثبوت في الاخرى فتي اى الركعتين قد فقد قرأ في احدى الركعات
وما يماثل احدى الركعات للقطع بان احدى الاخريين يماثل احدى الركعات وان كل ما
ماثل احدى الاوليين والواجب بالدلالة هو القراءة يماثل احدى الركعات لا على سبيل
التعيين لانها يماثل الركعة الخاصة التي يقرأ فيها اذ الامر لا يتناول الركعة المعينة انما يتناول
غير المعينة فتبقى الدلالة مفترض القراءة فيما يماثل واحدة غير معينة وهذا مع كونه مستلزما بل غير
موجه على ما لا يخفى على الفطن لا يوافق قوله واما الاخريان الى اخره ان لا يتكلف
وكذا لا يتأتى مثل ذلك في المغرب فان الثالثة منها انما لا يماثل احدى الركعات
من كل وجه صح ذلك لو قرأ فيها وفي الاحدى الاوليين جاز فالظاهر ان الواجب
بالامر على اختيار المصنف هو القراءة في احدى الاوليين والواجب بالدلالة هو القراءة فيما
يماثل احدى الركعات لا على سبيل التعيين لا فيما يماثل الركعة الخاصة التي يقرأ
وان القراءة عندهم ليست بمحل لها فراض الاوليين بخصوصه فانا نقول الامر بالقراءة
في الركوع والسجود والقعود لا يخرجه اجماعا فكل محل للقراءة بعضا جهرا لا فقد سقط الشفع
الثاني عن القراءة بما روى من التخيير بين القراءة والتسبيح فيه فتعين الشفع الاول للقراءة
بعض النواهي المذكور في الشفع الثاني وفعله عليه السلام القراءة والتسبيح في الاوليين
فا

قراءة في الاخريين فمراده بعبارته يقتضي وجوب القراءة في احدى الثلاث من الركعتين
غير ان الحقنا الثانية بها لمكان المماثلة من كل وجه فنفترض فيهما جميعا وما
ذكرناه من القراءة في فرائض الاوليين صرح بذلك في الزخيرة حيث قال
اذا كانت المكتوبة من ذوات الاربع فرض القراءة فيما في الركعتين الاوليين
وفي الاخريين هو بالخيار الا ان قضية القياس الاكتفاء بالقراءة في الركعة
الواحدة لان الامر لا يقتضي التكرار الا ان الثانية مثل الاولى فاوجبنا
فيها استدلالا بالاولى فاما الاخريان فرخصنا لان الصلوة كانت
ركعتين وزيدت في الحضر وافرات في السفر فلم يجز قياسها على الاوليين وهذا
لا يقاس عليهما في حق وصف القراءة وهو الجهر والاخفاء وقدرها وهو
المسنون فكذا في اصل القراءة واذا تركت القراءة والتسبيح لم يكن عليه خراج لكن
القراءة افضل وهو الصحيح لان الاصل في القيام اذا اسقط في الاوليين
بقي القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المؤتم بخلاف الركوع والسجود لان
فيهما ليست بمشروعة انما المشروع فيهما الذكر فلا يجوز احداهما عنه
وعن ابي يوسف انه يسبح فيهما ولا يسكت الا اذا اراد ان يقرأ
الفاتحة فليقرأ على جهة الثناء لا على جهة القراءة وبه اخذ بعض
المتاخرين من اصحابنا هذا كلامه وفيه تنصيص على ان القراءة
مفترضة في الاوليين وبه صرح في المبسوط في حيث قال مسئلة
القراءة في الفرائض من ذوات الاربع فرض القراءة فيما في الركعتين الاوليين
في الشفع الاول منها ركن دون الثاني الى اخره ويدل عليه ما اذا ترك
القراءة في الاوليين وقرأ في الاخريين فاقتدى به رجل فيهما يفترض عليه
ان يقرأ في قضاء ما سبق فلو لم يكن القراءة مفترضة في الاوليين لاقتصرت
قراءته على الاخريين وفاته عن قراءة المسبوق وكذا اذا اقتدى
مسافر بمقيم خارج الوقت في قدر ما فيهما بعد ان ترك القراءة في الاوليين
لا يجوز اقتداؤه فلو كانت يجوز تاخير سجدة الاوليين واداؤها في الاخريين
وهذا لان الترتيب ليس بفرض بين شيء من اركان الصلوة حتى لو ركع قبل
ان يقرأ او سجد قبل ان يركع جاز ويسجد للسهو بترك الواجب صرح به في الذخيرة
في باب سجود السهو هكذا ذكر في بعض الحواشي عند قوله ومراعاة الترتيب
فيما شرع مكررا واذا ترك القراءة في الاوليين واتى بها في الاخريين جاز كما لو
ترك سجدة منها واتى بها في الاخريين وينصرف ذلك القراءة الى الاوليين كما ينصرف

الاقتداء وجب اعادة الصلوة عليه لما ذكرنا في الاوليين فكذا هذا

السجدة الى المذكورة ينبغي ان يقرأ وقراءة والصحيح اقتدى العاجز في المسئلة الاخيرة
ويفرض القراءة الى المسبوق في الاوليين هذا ولكنه يكمل عامة ما فاته فاما اختلف امياً
في الاخريين بعد ما قرأ في الاوليين تفسد الصلوة لان القراءة فرض في كل
الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
الا بقراءة فلو تخلو عن القراءة الا ان القراءة الموجودة في الاوليين تحل موجود في
الكل الحديث تقديراً لكن التقدير انما يصح في حق القادر لذا في حق العاجز
اذ الشيء انما يثبت تقديراً ان لو امكن تحقيقاً والامي عاجز لعدم الاهلية فلا يثبت
القراءة تقديراً في حقه والا يصلي خلفه لان استخلاف من لا يصلي خلفه
مفسد للصلوة كذا ذكره في الكافي ودليل على ان الاوليين غير
متعينين لفريضة القراءة والاصح استخلاف الامي ولم يصح التعليل المذكور
في مسئلة الاستخلاف وايضاً التعليل الذي ذكر المصنف رحمة الله تعالى عليه
بقوله استدلالاً بالاوليين اخره يخالف ما روي عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم انزال القراءة في الاوليين فرأة في الاخريين لا ينقض
افتراض القراءة في كل الركعات والم تكن القراءة في الاوليين نائبة عنها
في الاخريين وما ذكر يقتضي ان لا يفرض القراءة الا في الاوليين ويحتمل
ان يكون هذا احتجاجاً على مالك والشافعي على زعمهما فانهما اوجبا
القراءة في احدى الاوليين فقلنا اذا وجبت في احديهما وجب ان يجب في
عينهما اذ الامر المطلق للتكرار ثم ان الاخرى منهما مثلها في كل وجه فصح الحاقها بها
فغاية الامر ان يجب القراءة في الاوليين اما في كل ركعة او ثلث ركعات
قال وجه له لانهما يتشاكلان من كل وجه قلت تشاكلهما من كل وجه
مبني على وجوب القوة في كل منهما اذ لو لم يجب في الثانية لم يتشاكلا
من وجه من يتعارفان من حيث ان القراءة فرض في الاولى دون
الثانية فكان بناء وجوب القراءة في الثانية على تشاكلهما من وجه
دوراً وانه باطل باجماع العقلاء فكانه اراد التشاكل من كل وجه الثاني في
كل الافعال التي هي الاصل في وجوب الصلوة اذ الاقوال ذين الافعال
حتى ان الصلوة تجب على قادر على الافعال العاجز عن الاقوال
وبالعكس لا تجب والدليل عليه انهم لو يعتبروا التفاوت بين
الركعتين في وجوب التكبير في الاولى دون الثانية حيث
حكموا بالتشاكل مع وجود هذا التفاوت فعلم ان المعتبر

ان المعتبر هو التشاكل فيما هو الاصل في الصلوة وهو لا يقال ولكن التشاكل
في الافعال لا يوجب ان يجب في الثانية من الاقوال ما يجب في الاولى الا ترى
ان التكبير واجبة في الاولى مع انها ليست بواجبة في الثانية فليكن القراءة
كذلك وهذا لانها لا يتشاكلهما هو الاصل صار حقيقة ما لو اخذ ولو اتحدا بالا
كفتى بقراءة واحدة فكذا اذا اتخذنا حكما دليله الاكتفاء بالتكبير والتنافي في الاولى
قوله والصلوة فما روى مذكورة صريحاً فينصرف الى الكاملة وهي الركعتان فيقتضي
القراءة في كل شفع لا في كل ركعة كما زعم الشافعي ان يقول لما وجبت القراءة في كل شفع
بقوله لا صلوة الا بقراءة وجب في كل ركعة لان كل ركعة من شفع يماثل الاخرى من كل
وجه فاذا افترض القراءة في احديهما افترضت في الاخرى باستدلاله كما استدل الكرخي
رحمة الله الركعة والحق الثانية بالاولى الا ان يقال قوله وهو الركعتان بيان لاول ما يكمل به
الصلوة وتوضيحه ان المنصوص ينصرف الى الكامل فيراد بقوله لا صلوة الكاملة وكما
لها كونها معتبرة في الشرع بحيث يخرج بها عن عهدة التكليف والكتوبة لا يعتبر شرعاً
من حيث الخروج عن العهدة لا بجميع اعدادها من الاربع والثلاث والاثنين فيفترض
القراءة بحكم الحديث في المكتوبة لا في كل ركعة منها وبه نقول غير ان الصف لاقل
ما يتحقق به الكمال في الصلوة وهو الركعتان لان ما دونهما ليست بمعتبرة
وكانه اراد فكان الركعتان على حذف المضاف ثم الاوضح هو ما يقال ان
الحديث يقتضي وجوب القراءة في كل ركعة الا انا عرفنا بقوله عليه السلام
القراءة في الاوليين قراءة الاخريين ان القراءة في الاوليين يكفي قوله
بخلاف ما اذا خلف ان لم يصل فانه تحنث بالقيام والقراءة والركوع والسجود فان
قلت دلالة قولنا لا يصلي على الصلوة دلالة قوله عليه السلام لا يجوز الهبة
الا مقبوضة على القبض وقد صرف المصنف رحمة الله النص المدلول منه الى الكامل
حتى استدل به على عدم جواز الهبة في المشاع من حيث لانه لا يقبل القبض
الكامل على ما يجيء فتنصرف الصلوة المدلول بقوله لا يصلي الى الكامل ايضاً اجيب
بان ما يدل عليه قولنا لا يصلي من الصلوة بالمعنى المصدري فهو منصرف
الى الكامل انصراف القبض اليه وكمال الصلوة بمعنى المصدر يتحقق باتقان
جميع الاركان وكبها حتى يترتب عليه ثواب كسب الصلوة ان مات عليه
انما الكلام في الصلوة بالمعنى الاسمي وانها في قولنا لا يصلي ثانية اقتضاء لا
ينصرف الى الكاملة وهي الصلوة المعتبرة شرعاً بكونها مخرجة عن العهدة
توضيحه ان الصلوة بالمعنى الاسمي عبارة عن الاركان المخصوص وبالمعنى

عن اتيان تلك الاركان واتيانها كامل وان لم تعمل هي بكونها معتبرة مخرجة عن العهدة
وجاز ان يكمل اتيان التي مع كون ذلك الشيء ناقصا وبالجملة ان كمالها بالمعنى
المصدري وهو كسب الاركان بكونها مما يترتب عليه ثواب الصلوة وذا متحقق
بكسب ركعة واحدة وبمعنى الاسماء تكون مخرجة عن العهدة **قوله** لانه داوم على ذلك
فان قلت المداومة دليل الشبهة والمدعى هو الافضلية اجيب بان المراد
بالافضل السنة او المراد بالمداومة الغلبة والكثرة فلا يشكل بدونه اما اعتبار
كسب فيترتب الثواب عليه وانه يترتب بكسب ركعة واحدة فبالركعة الواحدة يتحقق
كسب الصلوة بلا تصور وان كانت الصلوة قاصرة وذاك لا يتحقق الا بالركعتين فما فوقها
فدون ذلك ان كمال كل شيء في النزع انما هو باعتباره واعتباره اعتبار الاركان
بكونها مخرجة عن العهدة **قوله** وكل شفع منه صلوة على حدة حتى يجب القعدة
الاولى في الرباعي سنة عند محمد غير انهما استحسان القعدة فرض بغيرها وهو الخروج
فلما صارت اربعا لم يات اوانه فلم يفترض والقراءة مقصودة فصار تركها
مفسدا فان النبي عليه السلام قال الصلوة مثنى مثنى فشهد في كل ركعتين وفيه
اشارة الى افتراض القعدة الاولى اجيب بانه معارض بما روت عائشة ان النبي
عم كان يصلي بشفع ليست ركعات لا يجلس الا في الثانية يقعد ثم يسلم فلما تعارضا
الخبران صرنا الى القياس بقعد ثم **قوله** ثم افتد قضاؤها الاحاديث في هذا الباب
متعارض فقد روي عن النبي عليه السلام الصايم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء
افطر وقالت عايشة رضي الله عنها دخل النبي عليه السلام ذات يوم فقال دمك عندكم شيء فقلنا
لا فقال ثم اني اذا صايم ثم اتانا يوما اخر فقلت يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ارنيه
ولقد اصبحت صايما فاكل وعن النبي عليه السلام انه اتي بشراب فشرب ثم تناولها ام هاني
فشربت ثم قالت يا رسول الله اني كنت صايمة لكنه كرهت ان ارد يهودك فقال عليه السلام
افضا كنت تقضين فقالت لا فقال ان شئت قضيته وان شئت لا وهذه دلايل
عدم اللزوم وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت اصبحت وحفصة صايمتين
متطوعتين فاهدي لنا حيس فاكلنا فدخل رسول الله عليه السلام فابتدرنا لنساله
فبدرتني حفصة فقال عليه السلام اقضيا يوما مكانه وكان رسول الله عليه السلام
في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل فقال عليه السلام انما دعاك اخوك
لتكرمه فافطر يوما واقض يوما مكانه امر بالقضاء وهو الوجوب ولما كانت
الاحاديث متعارضة استدل الفريقين بالراي **قوله** ضرورة صيانة
عن البطلان فان قلت بطلان حق الغير في ضمن التصرف في حقه اذ الاجزاء الباقية

حق المتطوع فله ان لا يمتنع عنها ومثله لا يوجب الضمان كمن سقى ارضه فترب ارض جاره
او احرق حصايد ارضه فاحرقت حصايد ارض جاره لا يضمن قلنا نعم اذ لم يكن التصرف
مستلزما بطلان حق الغير اما اذا استلزم ذلك فح يضمن كمن احرق حصايده في يوم ريح
فاحترقت حصايد جاره او اعتق نصيبه من عبد مشترك حيث يضمن اصاحبه وان كان
قد ابطل حق الغير في ضمن التصرف في حقه وهنا كذلك فان قلت اذا كان الشروع ملزما كالنذر
وجب ان لا يحل الافطار بعد الضيافة كالمنذور قلنا ابحنا الافطار بعد الضيافة تقديما لحق العبد
العبد لحق الشرع لحاجة العبد وعلى الشروع والزم بالشروع مجتهد فيه ليس في القوة مثل
النذر فجاز ان يقدم فيه حق العبد اما الوجوب بالنذر فمتفق عليه وحق العبد هنا
ليس بقوي فلا يجوز تقديمه فيه **قوله** وفسادها بترك القراءة في الركعة الواحدة مجتهد فيه
لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد **فان قلت** الفساد بترك
القراءة في الركعة ايضا مجتهد فيه فعند ابي بكر الاصم لا تجب القراءة في الصلوة اصلا
اجيب بان خلافه غير معتبر لانه خلاف الاجماع وخلافه غير قادح في انعقاد
الاجماع وفيه بحث لان ابي بكر بن الاصم غير مفرد بالقول لعدم فرضية القراءة في الصلوة
فقد روي ذلك عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وعن محمد بن ابي صفرة لا ينعقد
الاجماع مع مخالفة هؤلاء وذهب بن عباس رضي الله عنه الى انه لا قراءة في صلوة
النهار اصلا تمسكا بقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليس فيها قراءة اصلا
تمسكا بقوله تعالى وما يقال لك بان القول بعدم فرضية القراءة في الصلوة مخالفا
للدليل القطعي وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلا يكون مجتهدا فيه
اذ المجتهد فيه ما لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فهو منظور فيه
اذ ليس دليل قطعي على ان الامر بالقراءة محمول على الصلوة حتى يكون قطعا في اقتضاء
لزوم القراءة في الصلوة **قوله** والسنن الرواية كلها نوافل واما الوتر فتقول له
عند ابي ح لانه واجب ولا ينزل عندهما لانه سنة وفيه بحث اما اولا فلانه روي
عن بن عمر انه عليه السلام كان يوتر على دابته واما ثانيا فلان سجدة التلاوة واجبة
عندنا مع انه يصح الايماء بها على الراحلة الا ان يقال بان القياس في سجدة التلاوة ان
لا يتادى راكبا الا انها جوزت كيلا ينقطع السفر لان قراءة القرآن مما يكثر في السفر
والنزول لسجود التلاوة ما يؤدي الى قطع السفر **قوله** من غير عذر فان قلت خوف
الانقطاع عن القافلة عذر حتى جوز به الايماء راكبا اجيب بانه عذر عندنا مانعا
للزوم الركوع والسجود لا مانعا لما رتبه من الركوع والسجود وذلك انه عذر ضعيف فيعتبر
مانعا لا رافعا بخلاف العذر المساوي لانه قوي يصلح رافعا **فصل** في قيام

شهر رمضان **قوله** ويجلس بين كل ترويحتين كانه اراد بالجلوس الفصل بين كل ترويحتين
اعم من ان يكون بالجلوس والسكوت او الصلوة او بالطواف او بالتسبيح او بالتهليل
لانه استدلال على استحباب الجلوس بعبادت اهل الحرمين وهم لا يجلسون بل اهل مكة يطوفون
واهل المدينة يصلون واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا
قوله ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة قلت ذكر لفظ الاستحباب في اجتماع الناس
على التراويح وادائه بها بالجماعة فانه لا ينافي الا ان يكون التراويح نفسها سنة مؤكدة
حتى يكون ما هو الاصح من كونها سنة مؤكدة يخالف ما ذكر من لفظ الاستحباب
كما يدل عليه ظاهر لفظ المصنف **قوله** لذا روي وفي الخلاصة اعلم بان المشايخ اختلفوا في كون
التراويح سنة وانقطع الحملان برواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه انها سنة قوله والسنة
فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية عند اكثر المشايخ ومنهم من قال من صلى التراويح
منفردا كان تاركا للسنة وهو مسيء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر ما صلى التراويح صلى
بجماعة وهكذا عن الصحابة رضي الله عنهم ومنهم من قال يكون تاركا للفضيلة ولا
باس به فقد صح عن عمر وسلم ونافع رضي الله عنهم كانوا ينصرفون ولا يقيمون وذكر
الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف رحمه ان من قدر ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام
في شهر رمضان فاحب ان يصلي في بيته فذكر عن ملك رحمه ونحوه وكان النافع يقول
في القديم صلوة المنفرد في قيام رمضان احب قال الطحاوي وقد قال قوم الجماعة في ذلك
افضل وذكر الطحاوي في مختصره يستحب له ان يصلي التراويح في بيته الا ان يكون
فقيها يقتدي ويكون في حضوره ترغيب لغيره وفي الامتناع عنه تعليل الجماعة
فح لا يستحب له ان يصلي في بيته قوله لان افراد الصحابة رضي الله عنه يروى عنهم التخلف
حول تخلف افراد الصحابة دليلا على كونه سنة على وجه الكفاية مع انهم تركوا لانها
فضيلة والمحتمل لا يصلح دليلا **قوله** واكثر المشايخ على ان السنة فيها هو الختم
مرة في الذخيرة واذا ختم القران وصلى العشاء في التراويح ليلة العشرين مثلا فله
ان يقرأ من حيث شاء بقية الشهر وقال ابو علي النسفي رحمه اذا ختم القران وصلى العشاء
بقية الشهر من غير تراويح جاز من غير كراهة والتراويح ما شرع لحق نفسه بل لاجل
القراءة فيها والسنة هو الختم مرة ولو ختم فلو امرناه بالتراويح بعد ذلك
امرنا به لحق نفسه وانه ما شرع لحق نفسه وقول المصنف رحمه ان السنة فيها الختم
يشعر بان السنة محصورة على الختم اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام الجنس يقتضي
حصره على المسند نحو الكرم التقوى او هو التحري اي لا كرم الا التقوى فيكون
المعنى هنا لا سنة في التراويح الا الختم مرة ثم قد يطلب الدليل على ان السنة هو الختم

وان التراويح

وان التراويح ما شرعت لذاتها بل لاجل الختم فيها لم لا يجوز ان تكون سنة لذاتها
احيا لليالي شهر رمضان بالقيام فيها كما يدل عليه قوله عم سنة لكم قيامه وفي حديث
آخر ان الله فرض عليكم صيامه وسن لكم قيامه اذ القيام لا يتوقف على الختم في الصلوة
بل على الصلوة نفسها ولو ثبت ان الصحابة رضي الله عنهم واظبوا على الختم فيما يثبت
سنة الختم ايضا فاما ان يكون الختم هو السنة دون الصلوة نفسها فلا يعرف له وجه
باب ادراك الفريضة قوله صيانة للروي عن البطلان فان قلت كيف يستقيم
على مذهب محمد رحمه الله وان الفريضة اذا بطلت عنده بطل الصلوة اجيب اولا بالمنع
فقد قيل لا اختلاف منهم فان من شرع في صوم الكفارة ثم السر بقي نفلا اجماعا وثانيا
بان اصل الصلوة انها تبطل ببطلان وصف الفرضية عنده اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة
بالمضي فيها كما اذا طلعت الشمس في الفجر او قيد الخامسة بالسجدة وهنا يتمكن منه بالمعنى كذا
قيل ولكن ما ذكر المصنف في باب قضاء الفوائت دون النفل لمحمد رحمه بقوله لان التحريمة
عقدت الفرض فاذا بطلت الفريضة بطلت التحريمة لا يفرق بين ما اذا تمكن من المضي في الفرض
او لم يتمكن فان قلت ان يصح هل يقال ببطلان الفرضية انما تبطل اصل الصلوة عنده بمعنى
انه يخرجه عن جهة الصلوة كالكلام حتى لو قهقه في هذه الحالة لم تنتقض طهارته لا بمعنى
انها عند بطلان فرضيتها تقع باطلة عن الاجزاء والخروج بها الباقي عليه ولا يوجب بطلان
ما ادى من الشفع التام قلت ذكر في المحيط ان من اصل محمد رحمه الله فرض اذا فسد بسبب
من الاسباب يبطل في التحريمة اصلا لان الصلوة جهة واحدة عنده فاذا فسدت صفة
الفرضية بطل اصل الصلوة في التحريمة هذا لي حظه فقد نص على ان لا جهة للصلوة عند محمد
الا واحدة اما الفرض او النفل وفيه اشارة الى انه اذا بطل جهة الفرض بطل الصلوة
من الاصل ويصير فاسدا من الابتداء لانه يخرج عن جهة الصلوة ويصح ما ادى
من الشفع اللهم الا ان يقال قال تعريف قوله احراز الفضيلة الجماعة قلت
لو فسخ الصلوة في سجدة ثم سمع الاقامة في سجدة اخرى ولا يقطعها والتعليل يقتضي ان يقطعها
ويدخل في صلوة الامام كما لو فتحها في المسجد ثم اقيمت **قوله** بخلاف ما اذا كان في النفل
لانه ليس لاكماله قلت لو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة
وسلم فهذا رفض النفل لاكمال الفرض وادائه على الوجه المشروع اجيب بانه رفض
لاكمال الرفض فالنفل المبني على تحريمة الفرض تابع له فكان رفع لاكمال النفل كرفض الفرض
لاكماله **قوله** وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في تقديمها على الركعتين قلت
ذكر في الذخيرة ما تيسر الى هذا الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه حيث قال اذا فاتته
الاربع قبل الظهر هل يقضيها بعد الفراغ من الظهر قيل لا يقضيها وعامتهم على انه يقضيها

وهكذا روي عن ابي حنيفة رح وابي يوسف ومحمد رحمهما وهو الصحيح فقد روت عايشة رضي الله
عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها بعده
ثم اختلف العامة بعضهم قالوا يكون نفلا وهكذا روي عن ابي حنيفة وبعضهم قالوا
يكون سنة وهكذا روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما وهو الاظهر فان عايشة رضي الله عنها
اطلقت اسم القضاء عليها ثم على قياس قول من يقول وانها سنة ياتي بها قبل الركعتين
لان كلا منهما سنة الا ان احدهما فايتة ولو كان فرضان احدهما فايت بدا بالفايت
كذا هنا هذا كلامه فقد جعل الاختلاف في تقديم الاربع بناء على الاختلاف في كونها سنة
او نفلا وجعل القول بانها نفل هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله وبانها سنة هو المروي
عنهما فكان هذا اختلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله وقال محمد قد ادرك فضل الجماعة
قيل انما خص محمد بالذكر مع انه ملاك فضل الجماعة عندهما ايضا لان الشبهة انما هي على
قوله لانه اذا ادرك الامام في الجمعة في القعدة كان مدركا لها عندهما لا عند محمد
حتى يصلي عندهما ركعتين وعنده اربع ركعات فيتوهم ان عند محمد رحمه الله لا يدرك
فضيلة الجماعة بادراك الاقل فكذا خصه بالذكر وقد يقال اراد بقوله قال محمد رحمه الله
ذكره في الاصل وذكره في كتابه لا يدل على كونه مخصوصا به وان مذهبهما على خلافه
حتى يحتاج الى وجه التخصيص فتامل قوله من ادرك اخر الشيء فقد ادركه لا يتم على قول محمد
رحمه الله لان من ادرك الامام في قعدة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة الا ان يراد ادراك فضيلة
لكراهة النفل بعدها وروي ان عمر عن النبي عليه السلام انه قال اذا صليت في رحلك ثم اتيت
امام قوم فصل معهم المغرب والصبح باب قضاء الفوايت قوله فلا يكون شرطا بغيره ولا
يلزم عليه وجود الترتيب بين الظهر والعصر يوم عرفة فانه لو قدم لم يجز لانه لا يحمل اداء
الظهر شرطا فان وقت العصر لا يدخل الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم خاصا حتى لو كان
ناسيا الظهر لم يجز ايضا وهذا اوقات الاداء ترتيب وبعضها على بعض فلا يدخل لا تعد
مضى اخر فلم يجز الاداء قبل الوقت فاما وقت القضاء فواحد غير مرتب الا ترى انه يجوز
ان نسي وبالنسيان لا يتبدل الوقت فيثبت ان اداء الاول شرط للاخر ولا نظر له كذا في
الحميدي فان قلت ذكر في الكافي قبيل باب الاذان ان عند الشافعي رح اذا طهرت الحايض
في وقت العصر يقضي الظهر والعصر وان طهرت في وقت العشاء بنا على ان وقت المغرب والعشاء
واحد عنده حتى يجوز الجميع بعد السفر والمطر فهذا تصريح بان وقت الظهر والعصر واحد
عند الشافعي الا في عرفة فقد بل في جميع الايام فاذا كان وقتهما واحد والترتيب بينهما
فرض عنده كان اداء والاول شرطا للاخر فيشكل قوله كل فرض اصل بنفسه فلا يكون
شرطا ولا يتم ما ذكر في الحميدي من ان وقت العصر لا يدخل الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم

خاصا

خاصا للتنصيص في الكافي على ان وقت العصر والظهر واحد عند الشافعي رح اجيب بان
وقت الظهر والعصر ان كان واحد عنده في حالة العذر الضرورة لكون وقت الظهر لا سبيل
التبعية للعصر حتى يجوز تقديم الظهر عليه بل هو الاولى عند الجميع بالتاخير فكان
وقت العصر وقت الظهر من غير توقف على فعل العصر فاما وقت الظهر فانما يكون وقتا للعصر
على سبيل تبعية العصر للظهر بدليل عدم جواز تقديم العصر على الظهر عند الجميع بالتقديم
فلم يكن وقت الظهر وقت للعصر مطلقا بل اذا فعل الظهر وجمع اليها العصر وعن
هذا يلزمه الظهر اذا ادرك العصر ولا يلزمه العصر اذا ادرك الظهر والى هذا
اشار في شرح الحاوي فيتم ما ذكر في الحميدي واما ما ذكر في الكافي من ان وقت الظهر والعصر
ووقت المغرب والعشاء واحد عند الشافعي رحمه الله فيجب ان يحمل انه واحد في الجملة لئلا يخالف
المذكور في الحاوي مرة انه واحد عند العذر والضرورة لا مطلقا واما وجوب الصلوة
على الحايض التي طهرت في وقت العصر او العشاء فلان مثبتا الاحتياط فكيف اتخاذ الوقت
في الجملة ثم لا يشكل بالايمان فانه اصل بنفسه مع انه شرط لجميع العبادات لانه ليس بشرط
لصحة العبادات مقصود حتى لا يمكن القول بكونها شرطا من حيث ان كل ما هو شرط
لصحة العبادات مقصود حتى لا يمكن القول بكونها شرطا من حيث تابع لها وجوبا
وسقوطا كالوضوء والسعي والايمان لا تحتمل السقوط بحال بل هو موجب لكون المكلف
اهلا ثم الاهلية شرط لصحة ساير العبادات وكذا لا يشكل بان الصورة شرط الاعتكاف
والعبادات بنفسه لان الشرط هو مطلق الصوم لا الصوم الفرض قوله ولنا قوله عليه السلام
من نام الحديث فان قلت امر النبي عليه السلام باتمام ما هو فيها من الصلوة التي هو فيها هي المفروضة
فكان امر باتمام المفروضة وذا دليل على وقوعها فرضا ولانه امر بالعبادات وهو
اتيان الشيء من بعد اخرى وذا لا يتحقق الا بصحة الاول والا كان اتيانا به ابتداء
عادة اجيب بان ما هو فيها هو الظهر او العصر مثلا وكونه ظهر التسمية وتحريمة لا يستلزم
وقوعه فرضا كظهر الصبي فهو مامور باتمام ما نوى وتحريم لها وهو الظهر مثلا غير انا
عرفنا انه ظهر غير مخرج عن العهدة لكان الامر بالاعادة ثم لكان هو مامورا باداء الظهر
مثلا من غير ان يقع فرضا لكن الامر بالاعادة واداءها ثانيا فكان ذلك اعادة من حيث
التسمية وان لم يكن اعادة من جميع الاوصاف كيف والاعادة مع اتفاق الثاني مع الاول
ذاتا وصفة وتسمية غير ممكن اذ لا بد وان يقع احدهما فرضا والاخر نفلا وكذا
لا فايدة في الاعادة عند اتفاق الثاني مع الاول من جميع الوجوه والله اعلم فان قلت
الحديث من الاحاد فلا يثبت به الفرضية اجيب بالمنع فانه خبر مشهور ولو سلم فقد روينا
لمحل الكتاب وهو قوله واقيموا الصلوة وانما يتحقق المعارضة ان لو اقتضى الكتاب جوازا

لوقتيته قبل الفائتة وليس كذلك فان الكلام عند سعة الوقت والخطاب انما يتوجه في اخر الوقت
كذا ذكر في الكافي وفيه بحث اما اولا فلان رعاية الترتيب من الشرايط دون الاركان
ولا اجمال في النص الا من حيث الاركان لانه لا يحتمل التفسير الا بالاركان ولا يثبت بالاجمال
الا في حق ما يحتمل التفسير واما ثانيا فلان الكتاب ان لم يوجب الاداء في الخير فهو يستدعي
جواز ادائها بعد وقتها مطلقا سواء ادى قبل الفائتة او بعدها فتوفيق الجواز على ان
الفائتة نسخ لا محالة فلا يقتضي عن عهدة الاشكال بعد تسليمه كونه من الاحاد سوى
ما يقال ان الخير موافق الاشارة قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله
حافظوا على الصلوة اي ادائها في اوقاتها فان من ضرورة الامر باداء كل صلوة في وقتها
الامر بتقديم بعضها على البعض وبعد ما فاتت ان تعذر الاول في الوقت لم يتعذر عليه مراعاة الترتيب
فيجب عليه ما قدر كما قلنا في المظاهر اذا جامع في خلال الصوم انه يستانف محافظة على
الاخلال الواجب بضرورة وجوب التقديم على المسيس وخبر الواحد اذا وافق الاشارة القطعية
يصير قطعيا فيصح اثبات الشرط به ويمكن ان يجاب في الشبهة الاولى بان الصلوة المامور
بها عجما في حق الاركان والشروط وذلك ان للصلوة تفسيرين تفسير من حيث الماهية
وتفسير من حيث الخروج عن العهدة وتفسيرها بالشروط ان كان لا يصح من حيث الماهية
فهو صحيح من حيث الخروج عن العهدة فالصلوة من حيث الماهية هو القيام والركوع والسجود
ومن حيث الخروج عن العهدة هو هذه الاركان مع جميع شرايط الا ترى انهم فسروا
الصوم بالامساك عن المعطان النية بها رافع النية فقد ذكروا النية في تفسير
الصوم مع انه شرط للصوم لا ركن لكن لما صار تفسير الصوم المعتبر المخرج عن العهدة
تعرض الشرط ارضا اذ لا اعتبار للشيء الا بشرط وعن الثانية وهي الشبهة المذكورة
في شرح البزدوي للامام عبد العزيز البخاري ان غاية ما يقتضيه الكتاب اعني قوله
تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا من اشتراط الوقت للاداء بمعنى انه يجب اداؤها في وقتها
ويجوز تاخيرها عنه ويتوقف وصف الاداء على محافظة الوقت ولا يلزم من ذلك
عدم توقف صحة الاداء على شرط اخر حتى يعارضه الخبر الموجب لاشتراط الترتيب فان قلت
اليس قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس مطلق في جواز قامتها وقت الدلوك سواء قدمت
على الفائتة او اخرت قلت الاية ليست محكمة في هذا الجواز ان تكون اللام للعلة
اي اقم الصلوة الواجبة عليك بسبب الدلوك فيكون التعرض فيها على هذا التاويل
لبيان سببية الوقت وتحقق نفس الوجوب بالوقت لا لوجوب الاداء وقت الدلوك
مطلقا وخبر الواحد يصلح معارضا للاية ثم يقول من جعله من المشاهير افتى بفساد
الوقتية مع تذكر الفائتة حتى لا يحكم بالجواز عنده الا بسقوط الترتيب ومن جعله

من الاحاد

من الاحاد فهو يفتي بالاعادة ما دام الوقت باقيا عملا بالخبر ما امكن اما اذا مضى الوقت
ولم يعد اخر واه على ما نقل صاحب الكشف من الامام فخر الاسلام وموجب الكتاب بهؤلاء
جزاء وهو لا يبطل بالامر بالاعادة قوله بالحديث وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فلم يذكرها الا وهو مع الامام الحديث اوجب النبي عليه السلام اعادة الوقتية وذا دليل على ان
ادائها في الوقت اللاحق عن اداء الفائتة عند تذكرها واجب ومن ضرورة ذلك
ان لا يبقى وقت تذكر الفائتة وقتا للوقتية اذ لا معنى لوقت الصلوة سوى انه يصح
اداؤها مع شرائطها فيه واداء الوقت مع شرائطها قبل الفائتة مع تذكرها عنده متعذر
لان من الشرايط الوقتية اللاحق عند اداء اللاحقة واداؤها مع هذا الشرط مثل
اداء الفائتة محال فلا يكون وقتا بالضرورة فان قلت وجود الترتيب بين اصواتين
لا يقتضي اختلاف وقتها الا ترى ان وقت العشاء والوتر واحد عند ابي ح مع اقتراض
الترتيب منهما قلت بان حاصل الاختلاف بينه وبينهما في ان وقت الوتر مع العشاء
واحد لم يختلف راجع الى ان وقت الوتر وقت العشاء كوقت الظهر مع العصر او كوقت
الوقتية مع الفائتة فعندهما اصل الوقت مختلف كوقت الظهر مع وقت العصر وعنده اصل
اصل الوقت واحد وانما يختلف بعارض التذكير فوقت الوتر مع تذكر العشاء يدخل
بعد العشاء بالاتفاق انما التنازع في صورة عدم التذكر بناء على ان الاختلاف
في الوقت اداء اصلي ام بعارض تذكر العشاء فان قلت اذا لم يكن وقت التذكر وقت الوقتية قبل
اداء الفائتة وجب ان لا تنقلب الوقتية جائزة اذا صلى ست صلوة هكذا ولم يعد الوقتية
كما لو صلى الظهر قبل وقته لا ينقلب جائزا محال هكذا هذا اجيب بان وقت تذكر الفائتة
انما يسقط عن كونه وقتا للوقتية سقوطا موقوفا لا ثباتا بخلاف بطلان الظهر قبل وقته
فانه باطل بطلانا باتا وما قيل الزوال لا ينقلب وقتا له محال فافترقا قوله ايؤدي
الى تفويت الوقتية مشكل لان هذا الفوات انما يتاتى بتقصير من العباد فانه لو لم يفوتها
او قضاها كما فاتت لم يفته الوقتية وما كان بتقصير لا يكون عذرا الا يرى انه لو خاف
فوات الوقتية ان اشتغل بالوضوء لم يجز له ان كان عالما وكان عنده ان عليه
اربع صلوات فاسدات كانت العشاء الاخيرة فاسدة على رواية ابن سماعة لان تذكر الفائتة
بالتيقن والفائتة بالدليل الظني سواء في فساد الوقتية على ما رواه وما اشار الشيخ رحمه
فيما سياتيك من قوله فائتة بالاجتهاد وخبر الواحد فهو كانه رواية اخرى قوله
لانه فائتة عليه في ظنه اشارة الى انه انما يجوز اذا لم يكن الوقتيات فائتة في ظنه
اما اذا كان يظن بفسادها فلا وهذا لان الظن بجواز الوقتيات صادف موضع الاجتهاد
فيكون معتبرا ويجعل كالناسي للمتروكة بخلاف ما اذا صلى الظهر بغير وضوء ثم صلى العصر ذاكرا

ان يتيمم اخاف ان اشتغل بتقديم الطهارة فاته الصلوة لايسقط عنه لانه تقصير منه
فكذا هذا **قوله** فقضيتهن حاصله في الحاشية بعد هوى من الليل وفي التاج
الهوى بكسر باس ان ثبت فعلى هذا لم يكن الثمان الفوايت لانها لاتفوت الا بعض جميع الليل
وقد قرن في الحاشية الحميدية باربع صلوات سواعتها النبي عليه السلام بالظهر والعصر والمغرب
والعشاء انه يقرباً العشاء كانت من الصلوة شغل عنها النبي عليه السلام وبينهما تنافي
ظاهر وهما فت بين نعم ذكر في التاج ايضاً الهوى بفتح الفاء وفتح الراء مصدر اربلا وبكسر الراء
دور فيمكن ان يحمل الهوى على المصدر بالمعنى الثاني فيكون المعنى بعد مضي الليل فلا يخالف
قوله شغل عن اربع صلوات ولا قوله بعضاً هن الا ان قوله من الليل يابى هذا المعنى
اذ لا معنى لقوله بعد مضي من الليل بل الواجب ان يقول بعد هوى الليل بالاضافة وكذا ذكر
في الحديث انه عليه السلام اخر اربع صلوة الظهر والعصر والمغرب في المعتاد هو هوى
الليل وانه ايضاً ينافي حمل الهوى على المصدر بالمعنى الثاني اذ لا معنى لقولنا حتى ذهب
مضي من الليل وذلك ظاهر نعم ذكر في التاج مضي هوى من الليل فعليل هزيع منه وفيه
ايضاً مضي هزيع من الليل اي طائفة وهو نحو ثلثه او ربعه فيكون المراد بالشغل عن اربع
صلوات تشغله عنها اما عن اصل وقتها او عن وقتها المستحب وهو ما قبل ثلث الليل
قوله ثم قال صلوا كما رايتموني اصل قبل التمسك به مشكل لان اقصاه ان يدل على وجوب
الترتيب لكن تركه لا يدل على الفساد لجميع واجبات الصلوة قلت الخبر موافق لما ثبت
الكتاب على ما بيناً فيثبت به الفرضية **قوله** الا ان تزيد الفوايت على ست صلوات
فان قلت هذا يغير فوات السابعة شرط لسقوط الترتيب والتعليل بقوله لان الفوايت
تذكر ثم تصير الكثرة بان تصير الفوايت ستاً يشير بان فوات الست يكفي لسقوط الترتيب
وهل هذا التنافر بين قلت شرط بعضهم فوات السابعة وحاصل قوله الا ان تزيد الفوايت
على ست صلوات على الحقيقة قالوا انما شرطت الزيادة على الست ليكون بين الفايتة
التي تقضيها وبين اخر صلوة صلاها ست صلوة لان الفوايت قد تكثر ثم تقضى بان
تصير الفوايت ستاً يشير بان فوات الست يكفي لسقوط الترتيب وعلى هذا كان المراد بالكثرة
في قولها فيصير نظر الوقتية حيث يشترطان يكون بينها وبين اخر ما صلاها في وقتها ست صلوات
وعلى هذا كان المراد بالكثرة في قوله وحد الكثرة هو الكثرة الفوايت المتخللة بين الاخر صلوة
صلاها واول ما يريد ان يصليها فايتة او وقتية وهذه الكثرة المتخللة فيما بين
اخر صلوة واول فايتة يريد ان يصليها لا يتحقق الا بصيرورة الفوايت سبعاً
وبعضهم اولوا قوله الا ان تزيد الفوايت على ست صلوات بان المراد بالصلوات الاوقات
واليه مال صاحب الكافي حيث قال اي ستة اوقات وهو ان يصلي الفوايت ستاً وظن وقت السابعة

فيجوز اداء السابعة ولو حمل على حقيقته لم تجز السابعة هذا كلامه ولكن ظاهر الكلام لا يوافق
شيئاً من الوجهين اما الاول فظاهر وكذا الثاني لانه حد الكثرة بقولها ان يصلي هذا
الفوايت ستاً بخروج وقت الصلوة السادسة فعرض لخروج وقت السادسة ولم يتعرض لدخول
وقت السابعة ولو كان المراد زيادة الفوايت على ستة اوقات بدخول وقت السابعة لانتظم ظاهر
وقت السابعة ولانه التدخول في حد التكرار لا يحتاج الى دخول وقت السابعة ولانه التدخول
في بل يكفيه مضي ستة اوقات واقرب التاويلات ان يحمل قوله على ست صلوة خالاً عن الفوايت لا على
لقوله تزيد اي تزيد الفوايت كانت على ست صلوات اي معدودة بهذا العدد من الصلوات
اي صارت ست لانه لو كان المراد ذلك لاقتصر على قوله على ست ولم يذكر العدد اعني
قوله صلوات يعرف بالتامل ومما يحتاج في الصدر ان يقول انه كانه اراد الزيادة على الست
التي واحدة منها الوتر وذلك في المعنى اشتراط الزيادة على وظيفة يوم وليلة بذلك هي
نذر الوظيفة في حد التكرار **قوله** لان الفوايت قد كثرت فيسقط الترتيب فيما بين الفوايت
بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية وقد يقال انها يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية
لان اعتباره يؤدي الى فوات الوقتية عن وقتها وهذا المعنى متلف فيما بين الفوايت
لا يقال سقوط الترتيب بين الفوايت والوقتية يستلزم سقوطه بين الفوايت نفسها
لتخلل عاينة فيها مع تخلل الوقتية بينها اذ الترتيب عبارة عن تقديم بعضها على البعض
من غير ان يتخلل بينها موضعة اخرى لانا نقول اذا سقط الترتيب بين الفايتة والوقتية
بالنسيان او ضيق الوقت لا يسقط بينها وبين وقتة اخرى مع ان رعاية الترتيب على الوجه
المذكور يتعذر بتخلل الوقتية المودات وتحقيقه ان الترتيب ان كلا يتعذر رعاية تخلل الوقت
من كل وجه فلا يتعذر من حيث تقديم البعض فينبغي ان يحكم عليه ما قدر من الترتيب ويسقط
ما عجز فالظاهر ان يقال ان الترتيب انما يسقط بين الفوايت والوقتية دفعاً للحرج فان
من فاتته الصلوة شهراً او شهرين فصاعداً لا يتمكن من تقديم جميع الفوايت على الوقتية
ويتعذر ان يأتي بالفوايت ما استطاع الى ان الوقت فلابد من القول بالسقوط عند كثرتها
الان الكثرة غير مضبوطة فضبطناه بما يدخل الصلوات في التكرار وكما يتعذر رعاية
الترتيب عند الكثرة بين الفوايت والوقتية يتعذر فيما بين الفوايت ايضاً فربما لا يحفظ الرابعة
اول الفوايت عند كثرتها فلو امرناه بالترتيب ليخرج قوله وهو الاظهر فانه روي عن محمد انه يعتبر
هذه الروايات ثم ان الفوايت اذا كثرت ثم عادت الى القلة يعود الترتيب وهو مشكل
الا ان الكثرة المسقطة لم تثبت الا ان يول بانه مد الوقتية الى اخر الوقتية ثم ادى الفايتة
بعد خروج الوقت فانه ادى الفايتة في الوقت لما صح القول بعود الترتيب لانه انما يسقط
بخروج وقت السادسة ولا بد ان يكون شروع الوقتية في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق

لكانت الوقتية صحيحة والا يمكن ان يحمل على ما روي عن محمد رح انه اعتبر دخول وقت السادسة
لان الوقتيات فاسدة وعلى تلك الرواية تكون صحيحة كذا في الكافي فان قلت كيف
يتضح قوله وعلى تلك الرواية تكون صحيحة ولا يصح عن تلك الرواية سوى الوقتية الاولى
ان قدم الوقتيات او العشا الاخيرة ان اخرها اجيب بان دخول الوقت السادسة
على تلك الرواية كفايته اخرى فاذا دخل صارت الفوايت ستا حكما فيسقط الترتيب
فلما ادى الوقتية صحت ثم لما مضى احدى الفوايت صارت الفوايت خمسا اقامة لوقت
السادسة مقام فايتة ثم لما دخل وقت السابعة صارت ستا اقامة للوقت مقام الفايتة فيسقط
الترتيب ايضا فيصح السابعة ثم هكذا الى الاخر لا يقال دخول وقت السابعة انما يعتبر
مسقطا للترتيب من حيث انه يوجب شغل الذمة بصلوة اخرى واذا اديت تلك الصلوة سقطت
عن الذمة وبطل عمل الوقت في الوجوب فيجب ان لا يعتبر مسقطا لانا نقول عمل الوقت ينتهي
الادلة والتي بانتهايه يتقرب والمتقرب في حكم الباقي فيكون الوجوب كالباقي فكان الامر بعد
الادراك هو قبله هذا ولو حمل الكلام على حذف المضاف اي وعلى تلك الرواية يكون بعضها صحيحة
وهو اول الوقتيات فالامر هين فان قلت التاويل بان مد الوقتية الى اخر الوقت مع كونه
خلاف الظاهر غير مسلم عند الخصم او لا دليله عليه فلا يكون المسئلة بالتاويل المذكور حجة عليه
اجيب بان التاويل المذكور مما لا بد منه بدليل التعليل الذي ذكر من قبل محمد رح وبيانه ما ذكر
في المحيط حيث قال وروى بن سماعة عن محمد رح في رجل ترك صلوة يوم وليلة ثم صلى من الغد
مع كل صلوة امسية ان الامسيات كلها صحيحة قدمها او اخرها واما اليوميات فان بدا
بها فهي فاسدة كلها لانه متى ادى شيئا من الوقتيات صارت سادسة المتروكات الا انه اذا
قضى متروكة بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا فلا يعود الى الجواز وان يدام
بالاتيان باليوميات فاسدة الا العشا الاخيرة فهذه الرواية هي التي ذكرناها ان
على احدى الروايتين عن محمد رح اذا كثرت الفوايت وسقط الترتيب ثم عادت الى القلة
يعود الترتيب هذا كلامه فالتعليل بقوله لانه متى ادى شيئا من الوقتيات صارت سادسة
المتروكات اول على التاويل المذكور للقطع بان الوقتية انما تصير متروكة بخروج الوقت اما ما دام
الوقت باقيا فلا ثم المص كانه استدل على عود الترتيب بعد السقوط بالتعليل الذي اشار اليه بقوله
لدخول الفوايت في حد القلة ولا شك في صحة الاستدلال به لانه تصريح بعود الترتيب بعد عود
المتروكات خمسا ثم لو سلم ان الرواية غير ماولة فنقول انما عرفنا هذه الرواية ان الفايتة بعد
القضاء يسقط اعتبارها كانها لم تفت اذ لو لم يسقط اعتبارها لسقط الترتيب في هذه المسئلة
بعد خروج الوقت السادس فلم يفسد جميع الوقتيات فكما يسقط اعتبارها بالقضاء قبل تحقق
الكثرت المسقطة وجب ان يسقط بعده ايضا فيعود الترتيب اعتبارا للقضية بالعدم فهذا استدلال

لسقوط اعتبارها

لسقوط اعتبارها الفايتة وجعلها كالعدم لقضايها قبل تحقق الكثرت على اعتبارها وجعلها كالعدم بقضايها
بعده او نقول الفوايت في هذه المسئلة تصير ستا بخروج الوقت السادس غير انه لا يسقط به الترتيب
لكان قضاء البعض فعلم ان قضا بعض الست يمنع ابتداء السقوط فيمنع بقاؤه كالمحرمية في النكاح وهذا
لان سقوط الترتيب هو الذمة المشغولة بكثرت الفوايت وما يرجع الى المحلة والابتداء والبقا سواء
او نقول من قال بان الترتيب لا يعود بعود الفوايت الى القلة يرد عليه ان الموجبة للسقوط هي الكثرة
وقد انتهت والحكم ينتهي بانتها علة ولا يخلص له فيه سوى ما يتوهم ان الصلوة بعد فواتها تصير دينا
في الذمة والدين لا يسقط بالادا بل يتقرر اذ الادا حكم والشي باتصاله بحكم يتقرر للتقرر كالباقي على ما صرح به
في غير موضع فكان الحال بعد القضاء له هي قبله ولا يبطل الكثرت المسقطة بالقضاء قرر المصنف رح بهذه المسئلة
فانها دليل على ان الفايتة بعد القضاء لا يبقى حكما والا سقط الترتيب في هذه المسئلة بخروج الوقت السادس
كما لو لم يقض شيئا منها وحيث لا يسقط علم ان الفايتة بعد قضايها يلتحق بالعدم كانها لم تفت فبالضرورة
تبطل الكثرت المسقطة بقضا البعض ومن ضرورة بطلانها انتها السقوط وعود الترتيب اذ الحكم ينتهي
بانتها وعليه فالمسئلة رد لما عسى ان يتوهم الخصم وتحقيق لما ينتهي عليه عود السقوط الترتيب من انتها
الحكم بانتها العلة قوله الا العشا الاخيرة في الكافي واما العشا الاخيرة فمحمول على ما اذا كان الرجل
جاهلا لانه صلاها وقد صلى جميع ما عليه فصار كالناسي فان كان عالما لم تجز العشا الاخيرة ايضا لانه
صلاها وعنده ان عليه اربع صلواة هذا كلامه وهو مخالف لما ذكر فيه بعد هذا حيث قال صلى
الظهر بلا وضوء والعصر به ذاكرا وقضى الظهر الصبح المغرب مع ذكره وعند زفر لا يصح لانه صلى المغرب
مع تذكر الفايتة ولنا ان النص ورد بعدم جواز الوقتية عند ندا الفايتة بتعين وهذه فايتة
بالاجتهاد وخبر الواحد ولا يخفى ان الفوايت اذا قدمت لم يبق عليه عند العشا الاخيرة الا اربع
وقتيات فايتة الاجتهاد وخبر الواحد فيجب ان لا يفسد العشا بتذكرها وان كان الرجل عالما
فان قلت هل يمكن ان يحمل على ما اذا صلى المغرب ظانا بان العصر اجزؤه كما ذكر في المحيط حيث قال
صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر على الوضوء ذلك وذلك وهو يظن انه يجزيه قلت ان يعيدهما
جميعا فان اعادة الظهر وحده ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر جائز فحاذته المغرب يعيد العصر
فقط ولو كان عنده ان العصر لا يجزيه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد رح قلنا
لو حمل على ذلك لم يتات خلاف زفر اذ الرواية منصوصة انه لو صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى
العصر على وضوء وهو ذاكر انه صلى الظهر بغير وضوء وهو يحسب ان ذلك يجزيه ففي قول زفر
لا يعيد العصر لانه متاول فكان في معنى الناس فلما صح العصر عنده مع تذكر الظهر اذا ظن بجوازه
وهو غير جائز اجماعا فلئن يجوز عنده المغرب مع تذكر العصر اذا ظن بجوازه وفساده مجتهد
فيه اولى وايضا التعليل الذي ذكرنا في حمله على ذلك يعرف بالتامل والجواب ان المروي
عن محمد بتم ترك صلوة يوم وليلة الى اخر المسئلة فهو رواية ابن سماعة عن محمد وقد نص ابن

سماعة عن محمد رحمهما الله اذا صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر ذاكرا ثم اعاد الظهر وحدها ثم صلى المفسد
عنده ان العصر لا يجزيه وذلك اشارة الى ان الوقتية مع تذكر الفائتة فاسدة سواء كانت فائتة
بيقين او بالاجتهاد دون خبر الواحد فلا بد من ان يحمل ما روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله في مسئلة
من ترك صلوة يوم وليلة من قوله الا العشاء الاخيرة على ما اذا كان الرجل جاهلا بالضرورة
لانه ان كان عالما وكان عنده ان عليه اربع صلوات فاسدات كانت العشاء الاخيرة فاسدة على
رواية ابن سماعة رحمهما الله لان تذكر الفائتة بالتيقن والفائتة بالدليل الظني سواء في فساد الوقتية على
ما رواه واما ما اشار الشيخ رحمه الله فيما سيأتيك من قوله فائتة بالاجتهاد وخبر الواحد فهو كانه
دولية اخرى **قوله** لانه فائتة عليه في ظنه اشارة الى انه انما يجوز اذا لم تكن الوقتيات
فائتة في ظنه اما اذا كان يظن بفسادها فلا وهذا لان الظن بجواز الوقتيات صادف موضع الاجتهاد
فيكون معتبرا ويجعل كالناسي للمتروكة بخلاف ما اذا صلى الظهر بغير وضوء ثم صلى العصر ذاكرا وهو يجيب
ان الظهر يجزيه لا يجوز العصر لان الظن بجواز الظهر المؤدى بلا طهارة لم يصادف موضع الاجتهاد
فلا يعتبر ولا يجعل كالناسي **فان قلت** كما اعتبر الظن بجواز الوقتيات المؤديات لجواز العشاء
الاخيرة هلا اعتبر ذلك الظن لجواز الوقتيات اجيب بان الظن بجواز شيء حكم الشرع بفساده لا يجعله
جائزا غاية زيادة كان يقول انما يجب مراعات الترتيب على من علم من لم يعلم به وذكر في الذخيرة اذا
صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهو فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله موقوفا حتى لو صلى ست ولم يعد
الظهر يعود العصر جائزا الى ان قال قال مشايخنا انما لا يجب اعادة الفوائت عند ابي حنيفة ان كان عند
المصلي ان الترتيب ليس بواجبة وان صلوته جائزة واما اذا كان عنده فساد الصلوة ليست
فعليه اعادة الكل لان المراد انما يكلف ما عنده هذا كلامه فان قلت الظن بجواز الوقتية مع
تذكر الفائتة ان كان في موضع الاجتهاد فالظن في موضعه انما يعتبر اذا كان الاجتهاد صحيحا
اذ لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والقول بجواز الوقتية مع تذكر الفائتة
مخالف للخبر المشهور لان الحديث الترتيب المشهور ولاشارة الكتاب ايضا كما هنا قلنا في كون
الحديث مشهورا فيما بينهم وفي اشارة المذكورة حقا فلا يكون قادحا في صحة الاجتهاد
قوله وعنده يبطل فان قلت اذا شرع في الفرض الرباعي وسلم على راس الركعتين ليدخل مع
الامام اداء الظهر في بيته يوم الجمعة فادركها مع الامام يقع المؤدى تطوعا ولا يبطل
اصل الصلوة مع بطلان صفة الفرضية اجيب بالتزام ان معنى بطلان الصلوة ببطلان الفرضية
هو خروجه من حرمة الصلوة حتى لا تنقض طهارته لو قهقه لانها تبطل من الاصل ويظهر
ان الشروع فيها كان باطلا فلا يبطل الشفع المؤدى ببطلان وصف الفرضية ولا ما خرج من
حرمتها قبل بطلان فرضيتها كالظهر المؤدى في يوم الجمعة بعد ادراك الجمعة فان قلت قوله عليه السلام
فليصل التي هو فيها من ابين الدلايل على عدم بطلان فرضيتها اجيب بان المقتدي يبني تحريمته

على تحريمة

على تحريمة الامام وتحريمه باق فيجعل تحريم المقتدي باقية تباهما وذلك ان التحريمة عقدت
للاصل والوصف جميعا فاذا بطل الوصف وهو المقصود ضعفت فيبقى تبعا ولا يبقى اصالة
قيمتها اذا كان مع الامام ويقطعها ان كان منفردا وما ذكر في المحيط بعد ذكر حديث
الترتيب من قوله وبهذا الحديث اخذ ابو يوسف من اوله الى اخره ومحمد لم يأخذ باوله
وامر بقطع الصلوة التي هو فيها عند تذكر الفائتة فيحمل التاويل كانه اراد انه لم يأخذ
محمد رحمه الله باوله فيها اذا صلى منفردا فانه كما يدل على اتمام الصلوة مقتديا بالامام عبارة
يدل على اتمام منفردا بنوع اجتهاد **فان قلت** المكفر اذا ايسر في خلال الصوم بقي
لفلان اجماعا اجيب بان الصلوة مبنية على التحريمة وقد بطلت ببطلان الفرض على ما مر
تبطل هي ايضا ولا كذلك في الصوم وهذا هو الفقه وفيما اذا ادى الشيخ الفاني الفدية
ثم قدر على الصوم حيث تبطل الفرضية وتقع الفدية **قوله** حتى لو صلى ست صلوات اشتراط
اداء الست لانقلاب ما يشير اليه ظاهر قوله الا ان يراد الفوائت على الست صلوات من انه يشترط
سقوط الترتيب فيما بين الفوائت ان يصير الفوائت سبعا ظاهر واما ما قالوا من ان فوائت
الست يكفي لسقوط واولوا قوله الا ان تزيد الفوائت على الست لما مر فمشكل اداء الكثرة
بتحقق اداء الخمس مع تذكر الفائتة حيث يصير الفوائت ستا المتروكة والخمس المؤداة اللهم
الا ان يمتنع اشتراط اداء الست مع تذكر الفائتة على هذه الرواية ويحمل ما في الكتاب على ظاهر
ما عليه قوله الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات او يقال اشتراط الست هنا ليس لاجل
ان يتحقق الكثرة في الفوائت فيسقط الترتيب بها وبين الوقتية السابعة بذلك
حتى لا يحتاج الى السادسة لضرورة تحقق الكثرة فيما بين المؤديات فيسقط الترتيب
بتخلل المؤديات الكثرة بين المتروكة والسابعة من الوقتيات فان تخلل المؤديات
الكثيرة يسقط الترتيب وكما يسقط الفوائت الكثيرة فقد ذكر في الذخيرة ان الحكم
الشهيد ذكر في المنتقى عن ابي يوسف في ابو الليث وعليه الفتوى لان الترتيب بين
الفائتة وبين هذه الوقتية ليست بواجبة لان التخلل بينهما كثير هذا لفظه فقد
جعل تخلل الكثير من المؤديات مسقطا للترتيب فاشترط اداء الست لتستكثر المؤديات
فيسقط الترتيب بين الفائتة والسابعة فلان توقر في سقوط المتروكة وبين انفسها
اولى او يقال اشتراط اداء الست لتحقق الكثرة في المؤديات فيسقط الترتيب بينها وبين
الفائتة وذلك ان الترتيب بين المتروكات والوقتية انما يسقط اذا صارت الفوائت
ستا فكذا الترتيب فيما بين المؤديات والمتروكة انما يسقط اذا صارت ستا باعتبار احد
الجانبين بالاخر فكان انقلاب المؤديات الى الجواز بناء على سقوط الترتيب بينها وبين
الفائتة لا على سقوطه بين الفوائت والوقتية السابعة كما وقعت الاشارة في كلام بعضهم

مالا ابطل السقوط من حيث يثبت لان سقوط الترتيب بين الفوائت والوقتية انما يكون
بضرورة كثرة الفوائت والكثرة تبطل بعود المؤديات الى الصحة لا سيما عند من يقول
يعود للترتيب عند زوال الكثرة الموجب للسقوط نعم ذكر في الذخيرة من ترك خمس صلوات
ثم صلى السادسة موقوفة فان صلى السابعة جازت بالاجماع وجازت السادسة عند ابي ح
لان التوقيف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقطت الترتيب فعادت السادسة
الى الجواز هذا كلامه وهو اشارة الى ان سقوط الترتيب وجواز المؤديات لكثرة الفوائت
دون المؤديات لانعدام كثرتها في هذه المسئلة فيشكل بما ذكر ان الكثرة في الفوائت يتحقق
باداء خمس صلوات فلا معنى لاشتراط الست وتوقف الجواز على اداء السابعة في قول ابي ح
لان التوقف كان لاجل الترتيب فاذا صلى السابعة سقطت الترتيب فعادت السادسة الجواز
هذا كلامه وهو السادسة عندهما في المسئلة المذكورة والاقرب ان يقول اداء بقوله
ست صلوات الخمس المكتوبات والسادسة الوتر الواجب وذلك في المعنى اشتراط اداء الخمس
من حيث الاوقات فلا يشكل بشيء **قوله** وعندهما تفسد فساد الاجواز له مجال لان علة سقوط
الترتيب الكثرة فانها تثبت الحكم اذا ثبت الكثرة فيما بعدها لا في نفسها اذ العلة لا تؤثر في نفسها
ولان الحكم مع العلة يفترقان والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة
بوجود الاجزاء استندت الصفة الى اولها بحكمها فيجوز كذا في الكافي وفيه بحث اما على تعليلها
فلانه يقتضي ان لا يسقط الترتيب فيما بين الفوائت اذا كثرت ضرورة ان علة سقوط الترتيب
هنا هو الكثرة فاذا ثبت يثبت الحكم فيما بعدها لا في نفسها وقد مر ان الترتيب عند كثرة المتروكات
يصير ورتها ستا كما يسقط بينهما وبين الوقتية يسقط فيما بين المتروكات انفسها ايضا
واما على تعليله فلما عرف ان العلة اذا كانت ذات وصفين يضاف الحكم الى اخر موجود
كما في المز الاخير في السفينة والقدح الاخير فان السفينة انما يلحق بالنقل الحاصل بمجموع
المسافات المحمولة عليه مع ذلك يجب الضمان على صاحب المز الاخير وكذا السكر يحصل بجميع
بجميع القدحات المشروبة مع انه يضاف الى القدح الاخير فيجب ان يضاف الحكم هنا الى
الاخيرة فلا يثبت قبله **باب سجود السهو قوله** تعارضت رويتا فعله فبقي
التمسك بقوله وللخصم ان يقول الاقوال في هذا الباب ايضا متعارضة فقد روي
عنه عليه السلام اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر كم صلى اثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن
على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم فيجب ان يعاد الى القياس وهو انه خبر الغائب
والغائب قبل السلام فكذا ما يخبره ثم هنا بحثه وذلك ان السنتين اذا تعارضا يجب
المصير الى القياس او قول الصحابي المنقول معناه ولا يجب المصير الى سنة ثالثة وفعل
الرسول عم ايضا سنة فالمصير الى قوله او فعله عند تعارض القولين مصيرا الى السنة الثالثة

باب سجود السهو

عند تعارض

عند تعارض السنتين وانه باطل بل الواجب عند تعارضهما المصير الى القياس او قول الصحابي كما هو المذكور
في التواري وجوابه ان المراد بقولهم واذا تعارض السنتان يصار الى القياس او قول الصحابي
هو انه اذا تعارض النسيان من جنس القول او الفعل فصار الى جنس اخر من الدليل والقول مع الفعل
جنسان مغايران فيصار الى احدهما عند تعارض القولين او الفعلين وذلك ان السنتين
القوليتين ككلام واحد يتناقض اوله مع اخره فيكون خارجا عن حد الاعتبار فلا يكون معتبرا
على حدة حتى يعارض مع دليل اخر من نوع اخر فيبقى القول او الفعل الذي لم يعارضه من جنسه
معتبرا سالما عن المعارضة وكذا الفعلين اذا تعارضا يصار الى القولية لانها من حيث ان
فاعلهما واحد يناقض اوله مع اخره فكان خارجا عن حيز الاعتبار فلا يعارض شيء منها قولية
سالمة عن المعارض اما اذا تعارضت القولية مع الفعلية فيجب ان لا يصار هنا الى القياس
او قول الصحابي المنقول معناه لان شيئا منهما لا يخرج عن حيز الاعتبار لكون كل منهما نوع اخر
من الدليل فلا يكون كقول واحد او قيل واحد متناقض اوله مع اخره حتى يخرج عن حيز الاعتبار
فتعارض احدهما القياس الذي يخالفه فلا يكون القياس سالما عن المعارض حتى يعمل به
بل يجب الترجيح **ثم يشكل** بان الضم عند تعارض الدليلين انما يكون الى ما دونهما اذ القول
فوق الفعل **وجوابه** الممتنع قد يصار عند تعارض الاثنين القطعيين الى المتواتر
من السنة مع ان المتواتر ليس ادنى من الاثنين المتعارضين ايضا هذا ليس من باب المصير
بل هو مجمل والراجح غير انه تعارض لتعارض الفعلين ليثبت العمل بالراجح بالطريق الادنى
فان الادنى لو لم يكن متعارضا لوجب العمل بالقول الراجح فكيف اذا كان متعارضا
قوله ولان سجود السهو مما لا يتكرر وللخصم ان يقول السجدتان تكفيان عن كل هون
في الصلوة سابق على السجدتين او لاحق بهما لما كان التداخل في الاسباب كسجدة التلاوة
فلا يتوهم التكرار او لزوم النقض بلا خبر على تقدير ان يسجد قبل السلام ومذهب الشافعي
في التداخل بالسجدتين وان تكرر ما يقتضي السجود من نوع او نوعين قبل السجدتين او بينهما
او بعدهما قبل السلام منصوص عليه في شرح الحاوي الا ان يقال ان السجدتين وان كانتا
تكفيان عن سهو لاحق فلا يخفى انه يبقى السهو اللاحق باخبر صورة فيبقى صورة النقض
وذلك يكفي الاولوية السجود بعد السلام فيكون التعليل الثاني لاثبات الاولوية كما
هو ظاهر الرواية والتعليل الاول وهو تساقط الافعال المتعارضة والعمل بالقول الراجح
لا اثبات وجوب تقديم السلام على السجدتين كما هو رواية غير الاصول **او يقال**
لا نسلم ان سجود السهو لا يخلو عن تقصير ما وانه جناية فيجب عليه السجدتان زجرا له
عن التقصير وترك السبب واليه اصل في الكفارة والدماء يكون في الاحكام دون
الاسباب فكذا التداخل في سجود السهو يجب ان تداخلا في الاحكام دون الاسباب

عبارة خالصة بل هو عبارة
في معنى العقوبة كالكفارة و
دماء الحج وذلك ان السهو صح

فيكفي عن سابق لا عن لاحق بخلاف سجود التلاوة فانها عبادة خالصة لانه سببية عادة
خالصة فيكون التداخل فيه في الاسباب دون الاحكام فيجوزه عن السابق واللاحق
جميعا والشافعي وان قال باكتفاء السجود عن سهو لاحق فهو مجموع بما قلنا فيكون الالزام
ساما ثم يشكل بان سجود السهو يرفع السلام لانه يوجب العود الى حرمة الصلوة والمحلل
عن حرمتها هو التسليم فيجب الخروج عنها بالسلام فان وقع منه سهو في هذا السلام بالتاخير
لزم سجودا في السهو فان سجد تكرر السجود وانه غير مشروع والا بقي نقص الزم قوله
وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام جاز في ظاهر الرواية لان فعله حصل
في فعل مجتهد فيه فلم يحكم بفساده كذا في الكافي قلت لما كان الخلاف في الاولوية لا في
الجواز على ما صرح في قوله وهذا الخلاف في الاولوية لم يكن للتعليل بقوله لان فعله حصل
في فعل مجتهد فيه وجه لان السجود قبل السلام لما كان جائزا بالاتفاق لم يكن للاختلاف
في الجواز وجه ولم تظهر لقول من قال بالفساد فايدة ولان اشتغل ربما يكون مجتهدا
فيه ولا يكون من معتبر عند من يقول بفساده كاداء الوقتية مع تذكر الفائتة فان اعتبار
هذه الوقتية مجتهد فيه مع انها ليست بجائزة عندنا وايضا لما كان الخلاف في الاولوية
دون الجواز لم يكن للمصير الى قول النبي عم بعدما اختلف فعله ولا لترجيح بالراوي والمروي
معنى بل الجائز ح جميع ما روي في هذا الباب عن النبي عم قولهم من السجود قبل السلام و
السجود بعد السلام قولا وفعلا وكل ذلك من النبي عم تعليم للجواز وترك الافضل تعليما
للجواز ليس بمكروه من النبي عم على ما عرف الا ان يقال ما ذكر من ان الاختلاف في الاولوية
فذلك رواية الاصول وروي عنهم انه لو سجد قبل السلام لا يجزيه لانه اداه قبل وقته
وما ذكر من المصير الى قول النبي عم والترجيح بالراوي والمروي فكانه توجيه غير رواية
الاصول واما على رواية الاصول فكل ما روي من فعله عم وقوله محمول على بيان الجواز
قوله صرف السلام المذكور الى المتعارف وفيه بحث اذ السلام في الحديث مذكور بلفظ المفرد و
ذكر المفرد وارادة المتعدد لا يجوز كما في طلقي نفسك حيث لا يجوز نية البينتين فيه وصرفه
الى المتعارف وان كان هو المتعين لكن بعد المحافظة على مدلول اللفظ ومدلوله هنا واحد
ليس الا فتراد به الواحد المتعارف وهو السلام بعد التشهد فاما ان لا اختلاف مدلوله
بل ما يضاده فلا وجه له نعم يجوز ان يراد بالفرد المحلى لام الجنس اثنان اذا كانا كل الجنس
كما اذا كانت المنكوحة امة وقال لها طلقي نفسك واراد به تثنيتين جاز لانه حيث انه
اثنان بل من حيث انه كل الجنس وكل الجنس من حيث انه كل الجنس واحد فكذا هنا يراد بالسلام كل
جنسه وهو اثنان ولكل الحمل على كل الجنس محتاج الى القرينة الموجبة للحمل عليه ولا ريب
هنا فيجب ان يحمل على الاقل المتيقن وهو السلام الواحد من كل وجه فالظاهر هو ما اختاره

الامام

الامام فخر الاسلام وصاحب الايضاح فانهم اختاروا ان يسلم تسليمة واحدة وذلك ان السلام كا
لكلام الا ان التسليمة الاولى تحليل وتحية والثانية تحية لا تحليل لان التحليل يقع بالاولى
فصار كانه تعليم فكان الاحوط ان ياتي بالسجود قبل السلام الثاني كالكلام بعد التحلل
والكلام بعده باع عن سجود السهو فكان السلام الثاني للشبهة معه قوله لان الدعاء معه
اخر الصلوة قلت نعم ولكن اخرها القعدة التي اتى بها قبل سجدتي السهو لانها نقض بالسجدتين
حتى لو سجد للسهو ثم خرج من الصلوة قبل ان يتعد جاز وبالجملة ان محل الدعاء انما هي القعدة
الاخيرة والقعدة الاخيرة الاخيرة هي القعدة السابقة على السجود فيكون هو المحل للدعاء
قلت الدعاء انما يشرع بعد التشهد وبالسجود به يفصل التشهد ويجب عليه ان ياتي به بعد السجود
فكذا بالدعاء التابع له قلت هذا التشهد قضاء للتشهد المرتفض فيلحق بموضعه فكان اثباتا
بالدعاء بعد التشهد حكما قوله فعلا من جنسها احترازا عن فعل هو ليس من جنسها فلما ان كان قليلا
فهو عفو وان كان كثيرا فهو مفسد وقد يقال سجود السهو يلزم بتاخير الواجب او الركن وتاخيره
ليس من افعال الصلوة وكذا ترك الواجب يوجبه وليس من افعالها فيكون الزيادة من افعالها
ليس بشرط للزوم السجدة وجوابه ان زيادة فعل هو ليس منها انما يوجب السجود لانه يوجب
ترك الواجب فالشرط في المعنى هو ترك الواجب كانه قال اذا ترك واجبا وسجود السهو
لا يجب الا بترك الواجب قوله لانها تجب لخبر نقصان يمكن في العبادة فكان واجب حق
العبادة ان يقول لانها من غير خبر النقصان اذ لا معنى لقوله تجب للخبر وكان واجبا
ثم شرعية لخبر النقصان لا يقتضي وجوبها على الاطلاق بل اللازم ح ان يجب اذا كان النقصان
بترك الواجب وسن اذا كان بترك السنة وليس قبل معناه ولانها شرعت لخبر فيضاف
جعل ترك الواجب في العبادة فيكون الواجب قلنا لما كان وجوبها لانها شرعت
لخبر نقصان يمكن ترك الواجب لكان وجوبها بناء على وجوب تاخير صورتها
وقد بين الشيخ المصنف ح اشتراط وجوب ما يجبرها على وجوبها حيث قال واذا كان
واجبا لا يجب الا بترك واجب فيودي الى الدور على ان القول بان شرعيتها ليس الا لخبر
نقصان يمكن في العبادة بترك واجب مجرد دعوى وللخصم ان يقول في شرعية لخبر
النقصان اعم من ان يكون النقصان ترك واجب او مؤكدة لان تركها ايضا يوجب
النقصان الا ان يقال ان سجود السهو لم ينقل عن النبي عم الا فيما ثبت لزومه علينا
بدليل هداني فلا نقول لا فيه قوله وكل ذلك واجب مشكل لان القعدة فرض ولانه
لا يتحقق تركها الا بعمل تفسد به الصلوة ومتى فسدت بان قيد الخامسة بالسجدة
لا يمكنه السجود وما لم يفسدها بما امكنه العود فلا يتحقق الترك وفي الكافي
وقيل الحمل على تاخير القعدة الثانية وفيه من الفساد ما فيه لانه ان اريد بالواجب

الفرض لم يرد به الواجب الحقيقي وقد اريدت الحقيقة في غير القعدة الثانية فلم يرد المجاز ولانه
اريد حقيقة الترك في غيرها علم يرد التاخير فيها لئلا يجمع الحقيقة مع المجاز ولا يقال
يجوز الجمع بينهما عند اختلاف المحل عند البعض قلنا لكن ياتي قوله وكل ذلك واجب هذا التاويل
اذ القعدة الثانية فرضية وقوله كل ذلك يتناول القعدة الثانية هذا كلامه
قلت الظاهر ان هذا القايل حمل التشهد المراد به القعدة على تعجيل القعدة بان قام الى
الخامسة ساهيا ولم يقيدها بالسجدة حتى تذكر وعاد الى القعود قام لسجدة لتاخير القعود
عن محلها ساهيا فيكون المراد بالترك حقيقة الترك ويكون المراد بقوله كل ذلك واجب
حقيقة الوجوب وهو ما يثبت لزومه بدليل ظني وقوله وكل ذلك اشارة الى القعدة
الاولى وتعجيل قعدة الثانية والقراءة فيها فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضين
المذكورين هنا قوله كان مخالفا لامامه لانه لو اشتغل بالسجدة تفوته المتابعة مع الامام
في بعض افعال الصلوة لان العود اليها يرفع التسليم وانه من واجبات الصلوة ومتابعة
فيما هو من افعال الصلوة واجبة بخلاف ما اذا زاد الامام سجدة او زاد في تكبيرات
العيد ما خرج عن اقوال الصحابة رضي الله عنهم او كبر في الجنازة خمسا او قام الى الخامسة ساهيا حيث
لا يتابعه المأموم لانه ليس من افعال الصلوة فلا يلزم المتابعة فيه وبخلاف ما اذا لم يرفع الامام
يده عند الافتتاح او لم يكبر عند الركوع او لا يحتاط او لم يسبح فيه او لم يقل التسميع او لم يقرا
التشهد او لم يسلم او نسي تكبيرات التشريق حيث يفعله المأتم لان الاشتغال بهذه الاشياء
لا يفوت المتابعة في شيء من افعال الصلوة التي يجب فيها المتابعة بخلاف الاشتغال
بسجدة السهو او سجدة التلاوة او تكبيرات العيد او القعدة الاولى او القنوت فانه
اذا لم يفعله الامام لا يفعله المؤتم لان الاشتغال به يفوت المتابعة فيما يجب متابعة
الامام فيه من افعال الصلوة فلا يكون الاشتغال به واجب قوله لتقرب السبب الموجب
قيد بالموجب عن السبب المسقط كالسفر فان تقرر في حق الاصل لا يوجب السقوط في حق التبع
فان الامام اذا كان مسافرا سقط عنه الشفع الثاني ولا يسقط عن المؤتم المقيم والفرق
ان يتقرر السبب وفي حق الامام تقرر في حق المؤتم من وجه دون وجه فيوجب العبادة
ان كان موجبا لان بابها باب الاحتياط وهو في الوجوب ولا يسقطها ان كان مسقطا
اذ الاحتياط في عدم السقوط فنحن ناخذ الاحتياط في كل فعل قوله ينقلب الاصل
تبعا في الصراح تبع بفتحتين بين روى كوجب وليس رو وليس دمان واحد وجمع يكسان
قوله ولو كان الى القيام اقرب لم يعد وفي ظاهر الرواية ان لم يستو قائما يعود لما روي
عن مغيرة بن شعبة عن النبي عليه السلام اذا قام الامام في الركعتين فان ذكر قبل ان
يستوي فليجلس وان استوى قائما فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو كذا في المصابيح

الاكثر مقام الكل ولا ذلك الا جعل الشيء خلفا عن كله واما ما ذكر من ان فيه جعل الشيء خلفا عن
نفسه فقد قدمنا حله في باب شروط الصلوة فالظاهر ان يقال صاحب الخلف في شرط من شروط
الصلوة كصاحب الاصل في قوة الحال اذ الشرط ليس بمقصود فلا يؤثر ضعفه في ضعف المشروط بخلاف
صاحب الخلف في ركن من الاركان فاسا ادنى حسا حالا من صاحب الاصل اذ الشيء يضعف بضعف ركنه فيجوز
اقتداء الغاسل بالماسح والمتوضي بالتيمم ولا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي قوله وان قعد بغير عذر
يكره بالاتفاق اي باتفاق الروايات عن ابي حنيفة يعني في الاتكاء بغير عذر روايتان عن ابي حنيفة
رضي الله عنه واما القعود من غير عذر فانه مكروه باتفاق الروايات ولكن هذا الوجه غير صحيح فقد قيل
عنده يكره الاتكاء بلا عذر بخلاف القعود فانه لو قعد بعد ما افتتح قائما لا يكره عنده والفرق انه مخير
ابتداء بين ان يفتتح الطوع قائما وان يفتتحه قاعدا فيبقى هذا الخيار في الانتهاء فجاز القعود بلا كراهة
وفي الابتداء هو غير مخير بين ان يصلي متكيا وبين ان يصلي غير متكي بل كره له ذلك لما فيه من سهو الادب
واظهار التجبر فكذا في الانتهاء كذا في الكافي نقلا عن المحيط وقيل اراد الاتفاق بينه وبين صاحبه وعندهما
ان كان لا يجوز الصلوة فعدم الجواز يستلزم الكراهة فيصح ان يقال يكره بالاتفاق وقيل نفس القعود
مكروه بالاتفاق غير ان اتمام الصلوة مع القعود لا يجوز عندهما ويجوز عنده قوله وعندهما من حيث
الساعات حد والكثرة هنا بالزيادة على ساعات يوم وليلة وحدادها في سقوط الترتيب بين الفوائت
والوقتية وبين الفوائت انفسها على صلوات يوم وليلة فلا بد من الفرق ثم ما ذكر في وجه الاستحسان
من قوله ان المرة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج يقتضي ان لا يعتبر الزيادة
على الساعات اذا لم يرد الفوائت على وظيفة يوم وليلة اذ الحرج انما يتحقق بالدخول في حد التكرار حقيقة
وذلك بالزيادة على صلوة يوم وليلة الا ان يقال الوجه المذكور للاستحسان لمحمد رحمه الله خاصة ولهما وجه
آخر وهو ان الاغماء لكونه ينافي فهم الخطاب يجب ان يكون مسقطا للصلوة قل او كثر غير انه اذا كان قليلا
يشبه النوم فالحق به ولا كذلك اذا كثر فاعتبر حكم نفسه والنوم لا يزيد على ساعات يوم وليلة فاذا زاد الاغماء
على ذلك لا يعتبر بالنوم بل يعطى له حكم نفسه واما الترتيب فانما يسقط عند الكثرة بان يزيد على صلوة يوم
وليلة ويحتمل ان يجعل الوجه المذكور للاستحسان على قول الكل بان يقال المسقط هنا وهو الاغماء موجود
غير ان عدم التحرج في القضاء لوجب الحاقه بالنوم وفيما اذا زاد على ساعات يوم وليلة ان كان لا يتحرج حقيقة
لعدم دخول الوظيفة في حد التكرار حقيقة فهو يتحرج حكما حيث يتكرر الوظيفة حكما اذ الصلوة الخمس وظيفة
ساعات يوم وليلة فاذا زاد الوقت على ذلك صارت الوظيفة كالمتكررة كما ذكروا في الصوم
فاعتبار جانب عدمه يقتضي الحاقه بالنوم فلم يلحقه بالنوم بالشك فيبقى الاعتبار لذاته وانه مسقط
قوله وهو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهما الظاهر انه متصل بقوله وعندهما من حيث الساعات لكن
اثر علي وابن عمر رضي الله عنهما على ما في الكافي من ان عليا رضي الله عنه اغمي خمس صلوات تعضيهن وابن عمر رضي الله عنه
اغمي ثلثة ايام فلم يقض الصلوات لا يصح دليلا على اعتبار الزيادة من حيث الساعات دون الصلوات على ما لا يخفى

باب سجدة التلاوة

واستدل في الكافي باثر علي وابن عمر رضي الله عنهما على اصل المسئلة وهو قوله ومن اغمي عليه خمس صلوات
او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وانه صحيح جدا ويمكن ان يصرف قول المص وهو الماثور الى اصل
المسئلة وان كان خلاف الظاهر **باب سجدة التلاوة** **قوله** السجود بر زمين نهادن وفرو
كردن واسم السجدة بالفتح في الصراح **قوله** اربعة عشر وقال مالك لا سجدة في السبع الاخير لانه عليه
السلام لم يسجد فيها بعد ما هاجر الى المدينة قلنا يحتمل انه لم يسجد فورا ثم سجد بعد ولان هذا الحديث
لا يكاد يثبت لما روي في الصحاح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اذا
السماء انشقت واقرا ابو هريرة رضي الله عنه انما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة السابعة من الهجرة
ولو ثبت فالتاويل انه لم يسجد على فوره **قلت** هذا التاويل بعيد جدا كما وقع في رواية ابن عباس رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول الى المدينة **قوله** الصلوة قلت
في الحج سجدة واحدة عندنا وعند الشافعي رحمه الله سجدتان لقوله عليه السلام في الحج سجدتان وبه نقول
لكن الثانية للصلوة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو الظاهر فقد قرنت بالركوع قال الله تعالى اركعوا
واسجدوا والسجدة المقترنة بالركوع سجدة الصلوة كقوله تعالى واسجدي واركعي **فان قلت** روي عن
عمرو بن العاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اقراه خمس عشر سجدة منها ثلث في المفصل وفي سورة الحج
سجدتان وعن عقبة بن عامر قلت يا رسول الله فضيلة سورة الحج بان فيها سجدتين قال نعم ومن لم يسجدهما
فلا يقراهما **اجيب** بان الاول غريب والثاني ضعيف كذا في المصابيح **قوله** واجبة لما روى معاذ بن جبل
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان جبريل عليه السلام اذا نشئ من القرآن فيه سجود يراه ثم
يخرج ساجدا ويامر في ذلك ثم يقول يا محمد واجب عليك وعلى امتك وقال الشافعي رحمه الله سنة
مؤكدة لانه عليه السلام قراها ولم يسجد لها وقال زيد بن ثابت قرات سجدة ص والقرآن على النبي عليه
السلام والنجم ولم يسجد فيها وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرا يوم الجمعة على المنبر سورة النحل
حتى اذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه حتى اذا كانت الجمعة القابلة قرا بها حتى اذا جاء السجدة
قال يا ايها الناس انما نمر بالسجود فمن سجد فقد اصاب ومن لم يسجد فلا اثم ولم يسجد عمر رضي الله عنه ان الله
تعالى لم يفرض علينا ان لا نشاء **قوله** لنفاذ تصرف الامام عليه **قلت** هذا القدر لا ينتقض دليلا على حجره
لان التصرف في قبول الهبة عن الصغير العاقل نافذ عليه وانه غير محجور عن هذا التصرف حتى لو قبل الهبة
بنفسه جاز وكذا قنوت الامام ربما ينوب عن قنوت المقتدي حتى انه اذا ادرك الامام في الركوع
في الركعة الثالثة من الوتر في رمضان كان مدركا للقنوت مع ان المقتدي غير محجور عن القنوت بل
مامور به وكذا سجدة الامام عن التلاوة ينوب عن سجدة المامور اذا اقتدى في الركعة التي سجد الامام
فيها وهو لم يسجد معه مع انه ليس بمحجور عليه فعلم ان ولاية الامام ونفاذ تصرفه على المقتدي لا يوجب
حجره عن ذلك التصرف فالتعليل غير مطرد ولو زيد عليه بان تعلل بنفاذ تصرف الامام عليه مع كونه ممنوعا
عنه كما اشير اليه في الكافي لم ينعكس لان الصبي محجور عليه في التصرف الضار مع انه لا يظهر نفاذها عليه

من غيره وكذا السفيه والمريض مرض الموت والمفتي الماهر والطبيب الجاهل والمكاري المفلس فجاز ان
يكون الحائض والجنب محجورين عن غير القراءة مع عدم نفاذ قراءة غيرهما فلا يتم الفرق على ان المقتدي
غير ممنوع عن القراءة في السرية عند البعض حتى لو قرا لا يكره وهو اختيار الامام ابو حفص وبالجملة
ان نفاذ التصرف لا يدور مع الحجر وجودا ولا عدما فلا معنى للتعليل به ولا يجعله جزء العلة
لو زيد في التعليل كونه ممنوعا عن التصرف او مردودا تصرفه عليه الا ان يقال انه خرج مخرج الاستدلال
وتقريره ان المقتدي محجور عن القراءة غير معتبر شرعا حتى لا يسقط به فرض القراءة عرفنا ذلك
بنفاذ تصرف الامام عليه لانه دليل الولاية والولاية دليل عجز المولى عليه والمقتدي ليس بعاجز
عن القراءة حسا فعلم انه عاجز شرعا بلحاق قراءته باصوات الطيور وذلك هو الحجر وتصرف المحجور
لا حكم له واما الصبي فهو عاجز حسا اما قبل ان يفعل فظاهر وكذا بعده لنقصان عقله والناقص
موجود من وجه معدوم من وجه فكان عاجزا من وجه قادر من وجه فقلنا جاز قبول الهبة ونقل
قبول دليله عليه ايضا اعتبار الجانبي القدرة والعجز جميعا **نعم يشكل** بان قراءة الامام تنفذ على
المقتدي بجهة الركن وسقوط الفرض فيدل على عجزه عن اداء الركن بقراءته واسقاط الفرض بها
لكن لا يلزم ذلك عجزه عن اصل القراءة بمعنى انه لو اتى بها لا يقع عبادة ولا يورث ثوابا بل الظاهر
ان المقتدي يثاب على قراءته وان كان ياثم ايضا كمن يصوم صوم يصح بقراءته يوجب عجزه عن
اصل القراءة لانه لو كان قادرا عليها يوم النحر والسجدة تجب بالقراءة من حيث هي الامر حيث انها
ركن الصلوة وجوابه ان عجز عن اداء الفرض فيها الى ما عليه من القراءة وحيث لم يصح علم انه
عاجز عن نفس القراءة وانها في حقه كصوت الطائر لا يتعلق به ثواب لا يقال هذا تعليل بمقابلة النص
وهو قوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها لانا نقول انه ليس بتعليل بل هو تمسك بما انعقد
عليه الاجماع من ان تصرف المحجور لا عبرة به **قوله** فلا يتادى به الكامل مشكل اذ النهي في غيره لا يمنع
الاداء كالصلوة في الارض المغصوبة واداء الفائتة في ضيق الوقت والنهي عن السجدة لمعنى في
غيره وهو تاخير الركن فينبغي ان يجوز وجوابه ان هذه السجدة كالتحرم من حيث انها مؤخرة واجبا بضرورة
الامر باتمام الركن او الانتقال منه الى ركن آخر يحرم من حيث انها فعل ليس من افعال الصلوة اذ
التحريمة كاسبها تحرم جميع ما سوى افعال الصلوة والحرمة والاولى اذا كانت لا يمتنع الاداء لانها
كحرمة الوقتية في ضيق الوقت فالثانية تمنع لانها كحرمة صوم يوم النحر يعرف بالتامل فعلى هذا ينبغي
ان يفسر النهي بالنهي المستفاد من جعل التكبير تحريمة قوله عليه السلام تحريمها التكبير لا بالمستفاد من الامر
باتمام الركن او الانتقال منه على ما فسر في الكافي وتبعه الشارحون **قوله** لانها صلوته المعنى من
الصلوتية هو ان يكون للتلاوة التي هي من افعال الصلوة فان قلت كيف يتحقق عدم السجود وسجود
التلاوة لسجدة الصلوة وان لم ينو قلت انعم اذا قرا آية السجدة وسجد لها على الفور اما اذا لم يسجد
وقرا ثلث آيات وركع او سجد سجدة صلبية نوى بها التلاوة لم يجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات

وقتها فلا يتادى في ضمن الغير كذا في الكافي يوضحه ان الواجب بالتلاوة هو السجدة بمعنى وضع الجبهة على
الارض لقوله عليه السلام السجدة على من تلاها السجدة على من سمعها غير انها واجبة لاظهار المخا
لفة مع المتمردين او الموافقة مع المطيعين باظهار التواضع والخشوع لانها عند ذكر استنكار المنكرين او اطا
عة المطيعين والموافقة او المخالفة انما يظهر اذا اخر راكعا او ساجدا وقت التلاوة واكتفى به عن
سجدة التلاوة اما اذا لم يركع او لم يسجد على الفور فلا يجزي الى السجدة لانها الواجب بالنص وغير
الواجب لا يسقط الواجب الا اذا ادى مقصوده ولا يتادى المقصود بالسجدة الا اذا اتى بالركوع
او السجدة الصلبية وقت التلاوة فاذا فات عن وقتها صارت السجدة دينا عليه بمعنى انها
لم تسقط الا بعينها وعلى هذا يجب ان يحمل كلام الشيخ حتى لا يشكل عليه بان السجدة لا تجب على الفور ولا
يتحقق فواتها ما دام في الصلوة **قوله** ولها مزية الصلوة فلا تتادى بالناقص ايضا مشكل لان صيام رمضان
افضل من صيام ساير الايام لان لوقت رمضان شرفا ليس لغيره قال عليه السلام من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مع ان قضاء رمضان في ايام اخر جايز اجماعا فعلم ان هذا
النوع من النقصان لا يمنع الاداء توضيحه ان النقصان المانع من الاداء هو النقصان الذاتي
كنقصان الصلوة بنقصان الوقت باعتبار رجوعه الى ذات الصلوة على ما عرف تحقيقه في الاصول
يؤثر نقصانه في نقصان الصلوة نفسها اما التفضيلين من حيث الاوصاف والفضيلة كنقصان
الصلوة بترك الواجب والسنة فلا يمنع الاداء الا ان يقال ان سجدة التلاوة لما صحت في الصلوة
علم انها اعتبرت جزءا لها لامتناع غير افعالها فيها ومتى اعتبرت جزءا وجب ان يودى بوصف
الحرسة لانه وصف مقصود والفضيلة الثانية بجهة كونها جزءا للصلوة واجب الرعاية كساير اجزاء الصلوة
فانها لا يقضى خارجها ويجب محافظة ما لها في فضيلت الحرسة كذا هذا بخلاف صوم رمضان
فانه وان كان افضل ولكن هذه الفضيلة ليست بواجب الرعاية شرعا حيث جوز الشرع
قضاوها في غيره نعم لقايل ان يقول التلاوة لا توجب الامر حيث انها تلاوة اية من
القرآن مضمنة لامر بالسجود او الاخبار من اسكان الكفر عن السجود او الاخبار عن اطاعة المطيعين
قوله ولا يختلف بمجرد القيام لان صاحب المجلس يقوم مرة ويقعد اخرى الا يرى انه لو باع
وهو قاعد فقام فقبل المشتري صح ولو تبدل المجلس بالقيام لا يصح قبوله كذا في الكافي فان قلت قال
قال في البيوع وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب اذ القيام دليل الاعراض بان
المسئلة روايتين على ما سنذكر لك ان شاء الله تعالى فلا يناقض **باب صلوة**
والرجوع وهو اشارة الى انه لو باع وهو قاعد ثم قام ولم يبرح عن مكانه بطل الايجاب **اجيب**
المسافر قوله لان الثانية هي المستتبعة اي الثانية هي التي يستتبع الاولى لكونها صلوة دون
الاولى فانها لا تستتبع الثانية فلو اكتفى الاولى هنا لزم استتباع الاولى الضعيفة للثانية
القوية **قوله** لان الثانية ان كانت قوية من حيث انها صلوة فالاولى قوية من حيث انها سابقة غير ان

مؤخر
مقدم

الصلوتية ترجحت في المسئلة الاولى باتصالها بالمقصود والاتصال في هذه مع الاولى فيجب
ان يترجح به وما يقال في الجواب ان الترجيح بكونها صلوة ترجح بما يرجع الى الذات فيترجح على
الترجيح بالسبق الذي هو ترجح بالحال **وفيه بحث** لان السبق وكونها صلوتية كل منهما ترجح
بالحال بالقطع بان كونها صلوتية ليس اقام براجع الى ذات السجدة وكذا ما يقال لو استتبعت
الاولى الثانية لزم خلو الصلوة عن القراءة اذ ليس من ضرورة اتحاد السنتين في حكم والحاجة داعية
اليه ان يتحدا في غيره ولا حاجة اليه الا انه لو كرر اية السجدة في الركعتين لزمه سجدة عند ابي
يوسف رحمه الله مع ان وعلل بما ذكرنا انه ليس من ضرورة الاتحاد في حكم لحاجة داعية
الاتحاد في حكم آخر الا ان يقال بانه ان كان لا يوجب الاتحاد في حكم آخر فلا اقل من الشبهة
سيما هنا لان محمد رحمه الله لا يقول بالتداخل فيما اذا كرر اية السجدة في ركعتين ليلا يخلو
الثانية عن القراءة ودليله ان لم يكن موجودا فهو يورث بشبهة وفرض القراءة لا يتادى
بما فيه شبهة بخلاف شبهة خلو الثانية عن القراءة او القراءة في الركعتين ليست بفرض متطوع
نعم هذا انما يتاتى فيما اذا لم هذا في الركعات كلها سوى انه واحدة من اي السجدة قد قراها خا
رج الصلوة ولا يتاتى فيما اذا لم تلا اية السجدة في غير الصلوة فشرع فيها في مجلس ذلك وقرا في ركعة
ثم قراها في ركعة اخرى غيرها اذ ليس في هذه الصورة شبه خلو الصلوة عن القراءة بل شبهة خلو ركعة
واحدة عنها وانها غير قادحة والاولى ان يقال ايضا له بالقعود بمعنى من الامام ترتبه عليها انما ينقطع
على الثانية لو لم يكن موجبة اذ لو اوجب لوجبت السجدة وترتب عليها ترتيبها على الاولى فيتوقف
عدم كونها موجبة على عدم الاتصال وعدم الاتصال متوقف على عدم كونها موجبة من ذلك دور
فلم يبق لترجيح الثانية الا كونها صلبية والسبق القوة قرب ضعيف يكون سابقا الامر حيث ان السابق
رفع موجبا كما وجد لعدم المزاحم ثم اذا وجد سبب آخر فاما ان يحكم ببطلان تاثير الاول باستتباع الثاني
اياه او يمنع الثاني ان يصير موجبا والمنقول اسهل ولكن لا نسلم انه يقع موجبا كما وجب لا يجوز ان يكون
الامر مراعى ان وجد بعد ذلك سبب قوي يضاف اليه والا الى الاول فلا تاثير للسبق اذن الا ان المص
رحمه الله عارض ما قالوا ان للاولى السبق للثانية الاتصال بطريق الجدل كانه عارض الفاسد
بالفاسد والتحقيق ما قال اولا من ان الترجيح لكونها صلوتية **قوله** لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها عم الرخصة الجنس لان اللام فيه لاستغراق الجنس لعدم المعهود فا
قتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر هذه المدة الا وان يكون اقل مدة السفر ثلثة
ايام اذ لو كان اقل من ذلك بعض المسافرين عن استيفاء هذا تقرير الكتاب وفيه اشكال
اما الاول فلامكان ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام ان كان مدة السفر اقل منه لجواز ان يصير مسافرا
بقصد السير الى اقل من ثلثة ايام ويبقى مسافرا سنين بان لا ينوي الاقامة ولا يدخل مصره فيتمكن استيفاء
هذه الرخصة البتة واما ثانيا فلان المسافر القاصد مسيرة ثلثة ايام بانقطاع الطريق في يوم واحد كما يفعله

هذه الرخصة صح

البريدون واما ثالثا فلان الرخصة بالمسح يوما وليلة عمت جنس المقيم فيجب ان لا يتحقق الاقامة
اقل من يوم وليلة ليشتمل الرخصة الجنس وليس كذلك فان من دخل مصره يصير مقيما وان خرج منه بنية
السفر من ساعة وبالجملة انه ليس المراد بالحديث الاخبار بان كل مسافر يمسح ثلثة ايام بل بيان الشرعية
والتمكن اي يتمكن كل مسافر ان يمسح ثلثة ايام وجاز ان يكون اقل المدة ما دون ثلثة ايام ويتمكن كل مسافر
من المسح ثلاثة ايام بان يمكث في الطريق ولا ينوي الاقامة ولا يدخل مصره وغاية ما يمكن ان يقال المراد هو
بيان التمكن غير ان التمكن على الوجه المتعارف لا يتصور وان يكون مدة السفر ثلثة ايام فان من كان بينه
وبين مصره يوم او يومين لا يتمكن من المسح ثلثة الا بالمكث في الطريق والمكث فيه بلا حاجة غير متعارف
فلا يتمكن منه على الوجه المتعارف فاما المقيم فيتمكن فيه من المسح فيه يوما وليلة وان لم يكن مدة الاقامة
مقدرة به فانه ان اقام يمسح وان سافر يمسح ايضا نعم يشكل بان المسافر يمسح ثلث ليال وما بازائها
من الايام صرح بذلك في حاشية الكنز فكان المراد بقوله يمسح ثلثة ايام ولياليها هي ثلثة ايام
مع ما بازائها من الليالي او اربعة ايام ليتمكن كل مسافر من المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي
فنعم الرخصة الجنس وليس كذلك بل مدة السفر ثلثة ايام مع ما يتخللها من الليالي لا يقال كان ينبغي ان تقدر
مدة السفر بثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي ليتمكن من المسح غير انا لم نعتبر الليالي في مدة السفر لانه لا يسافر فيها
عادة لانا نقول تقدير اقل المدة يثبت باقتضاء شرعية المسح له ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي لكل
مسافر فلو قدر مدة السفر بثلثة ايام ما يتخللها من الليالي لبطل المقتضي حيث لا يتمكن كل مسافر من المسح
ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي وان اريد التمكن ولو بالمكث في الطريق فذلك مع كونه غير متعارف
لا يقتضي التقدير بثلثة لجواز ان يتقدر باقل منها ويتمكن كل مسافر منه بالمكث في الطريق على ان
اعتبار الليل ان تعذر في مدة السفر فاعتبار اليوم الرابع ممكن فليعتبر اقل مدة السفر اربعة ايام مع ما
يتخللها من الليالي ليعم رخصة المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي كل مسافر وايضا ابتداء مدة المسح
من وقت الحدث وربما يلحق بعد مضي شيء من مدة السفر وهذا المسافر لا يتمكن من استيفاء رخصة
المسح ثلثة ايام مع ما بازائها من الليالي اذا كان بينه وبين مصره ثلثة ايام بل لا يتمكن الا بقدر ما
بقي وان اعتبر التمكن ولو بالمكث في الطريق لم يحتج الى التقدير بثلثة ايام ايضا لما مر وبالجملة ان ابتداء
مدة المسح لما كان معتبرا من وقت الحدث لم يتمكن المسافر الذي سافر كما ليس الخف وبينه وبين مصره
ثلثة ايام من استيفاء هذه الرخصة ثلثة ايام فضلا ان يتمكن منه فيها مع ما بازائها من الليالي
اذ الغالب ان الحدث يلحقه بعد مضي شيء من ثلثة ايام وح ينتفي تمكنه من المسح ثلثة ايام اما بالمكث
في الطريق وانه غير معتبر كما ذكرنا **قوله** وكفى بالسنة حجة عليهما قلت في كون السنة حجة عليهما
خفاء لا يصلح مثله للاحتجاج على الخصم كما ذكرنا والله اعلم **قوله** ولا يعتبر السير في الماء ظاهرا يقتضي
ان لا يعتد السير في الماء ولا يدخل تحت الاعتبار بل المعتبر هو السير في البر حتى اذا سارت السفينة
عند استواء الرياح ثلثة ايام لا يترخص الا اذا كانت مدة السير في البر ايضا هذه المدة وليس كذلك

بل السير في الماء معتبر بنفسه كالسير في البر فكذا قال معناه لا يسير به في البر ولكن ظاهر قوله لا يعتبر
السير في الماء وقوله ان المعتبر في البحر ما يليق بحاله كما في الخيل يدل على ان المراد لا يعتبر السير
في الماء بالسير في البر كما هو عبارة الكافي وهو الموافق لما ذكر في بعض نسخ الهداية من قوله ومعناه
لا يعتبر السير في فالنسخة المشهورة كانه قلب **قوله** وقال الشافعي فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم
اذ الوقت سبب الاربع والسفر سبب القصر كما ان الشهر سبب الصوم والسفر سبب الفطر ثم لو صام
في السفر يقع فرضا فكذا لو اثم هنا كذا في الكافي **فان قلت** الشافعي لا يقول بالاسباب انما الواجب عنده
بالخطاب **اجيب** بانه ان كان لا يقول بكون الوقت ونحوه سببا لنفس الوجوب فهو يقول بانه سبب لمعرفة
توجه الخطاب للقطع بان توجه الخطاب لا يعرف الا بالوقت ويحتمل ان يكون هذا قياسا على زعمهما او سمي
الوقت سببا مجازا والله اعلم **قوله** وهذا اية النافلة **فان قلت** الزائد على القدر المفروض من القراءة يقع
فرضا وانه لا يقضي ولا يؤثم على تركه **اجيب** بان المفروض هو قراءة ما تيسر من القرآن واليسر مبطن
واحوال الناس فيه متفاوتة فاقمنا دليل اليسر وهو قراءة ما قرأ والاقتصار عليه مقامه اذ
الظاهر انه لا يقتصر الا على القدر المتيسر فقلنا ما قرأ من القرآن واقتصر عليه فهو المتيسر الداخل تحت
الخطاب فيقع فرضا من حيث انه تيسر عليه قراءته وهو من هذا الوجه مأمور به لا يسع تركه ووجه
آخر ان اليسر هنا وقع مطلقا فينصرف الى الكامل وكمال اليسر في انه لا يقدر عليه بقدر دون فيزاد التقدير
بقدر لا يخلو عن نوع فيكون المعنى فاقرؤا ما طابت به نفوسكم او فاقرؤا ما اردتم من القرآن فالمفروض
هو ما يطلق عليه اسم القرآن وهو من حيث انه كذلك يؤثم على تركه نعم يشكل بايمان الصبي العاقل
فانه يقع فرضا مع انه لو امن يثاب ولو ترك لا يعاقب الا ان يقال المراد هو ان المأمور به الذي لا يقتضي
ولا يؤثم على تركه لا يكون الا نفلا وايمان الصبي المذكور ليس بمأمور به فلا يرد ولكن يقال ان يقول
لا نسلم انه ليس بمأمور بالايماء بل يجعل مأمورا به اذ لا قدم على الايمان وذلك ان الايمان لما لم يكن
متنوعا الى نفل وفرض لا بد وان يقع ايمانه فرضا ونوعه فرضا يستلزم كونه مخاطبا وجوابه
البيع وان وقع الشيء فرضا نفس الوجوب وان متحقق في حق الصبي **فان قلت** روي ان النبي عليه
السلام كان يقصر ويتم **اجيب** بان معناه وصفا لا اصلا وهو محل النص يؤيده حديث عمر رضي الله
عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير ناقص على لسان نبيكم وقال ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكان لا يزيد في السفر على ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان كذلك **فان قلت** روي عن جابر قال
اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كنا بذات الرقاع فنودي بالصلوة فصلى بطائفة
ركعتين ثم تأخر فصلى بالطائفة الاخرى ركعتين فكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم
ركعتان وهو دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتم الصلوة في السفر اربعا لانه عليه السلام
كان مسافرا بذات الرقاع بدليل اكتفاء القوم بالركعتين وعلى ان الشفع يقع فرضا حتى صح اقتداء المفترض
به **قلت** ذكر في حاشية المصابيح منقولا عن المشكات انه جاز ان يكون ذلك قبل اية القصر او في موضع

افاموا فيه ولكن فيه نظر لان صلوة المسافر لم تكن ربعا قط لقول عايشة رضى الله عنها كانت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولانه لو كان في موضع اقامة فيه المقيم القوم
على الركعتين **قوله** ويصير مسيئا لتاخير السلام مشكل لانه قد خرج عن الفرض بتشهده في التفلو لم
يبق السلام واجبا لتحلل الفرض ضرورة خروج عنه بفعل آخر فلا يصح التعليل بتاخير السلام
كذا قيل **قلت** السلام محلل عن حرمة الصلوة والمسافر بعد ما شرع في الشفع الثاني ثابتا
على تحريمة الفرض باق على تحريمة حتى لو قوى الاقامة في هذه الحالة ينقلب فرضه ربعا كما صرح به في الجرجرة
فيجب عليه ان يخرج عن حرمة الفرض بما عهد مخرجا عنه والسلام غير الله اخر عن محله فكان مسيئا بالجملة
ان الخروج عن الفرض لا يوجب الخروج عن حرمته حتى يتعذر عليه الخروج عنها بالسلام وان كان يتعذر
عليه الخروج عن الفرض وكما يجب عليه الخروج عن الفرض بالسلام يجب عليه الخروج بالسلام عن حرمة
الفرض ايضا **قوله** حتى لا ينوي الاقامة في بلد او قرية قالوا هذا اذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة
في غير موضعها لا يصح فان لم يسر ثلثا يصح لان التسفر لم يتم على كمانة نية الاقامة فقضى للعارض لا بتداء
على الاصل فالابتداء ايجاب فلم يصح في غير محله كذا في الكافي **فان قلت** ما معنى قوله لم يتم على وقد ثبت
بهذا السفر الرخص كلها وما حكم من الاحكام وترتب على السفر قبل ان يصير ثلثا ولا معنى لتمام العلة
لانعقادها موجبة لحكمها على وجه الوكادة واللزوم **اجيب** بانه اراد بالتمام هنا الاحكام اى
لم يستحكم على ان التمام انما يعتبر اذا اتصل بالفعل وتنفسخ الخ وان كان متصلا بالفعل
بها انما يكمل بالسير ثلثة ايام فالم يكمل الفعل كانت النية مجرة من وجه دون وجه فيكون الاقامة منعقدة
من وجه لابتداء الاقامة فلا يشترط لها موضع الاقامة وغيره الاحتياط **فان قلت** متى كانت نية الاقامة قبل
السير ثلثة ايام منعا للمسافر وجبران لا يصير الموضع الذي اقام فيه قبل ذلك وطن اقامة اجيب بما ذكره
عن محمد رحمه الله قلنا ان نمنع ولو سلم فيجب انما يجعل منعا للمسافر احتياطا والاحتياط هنا في جعل
الموضع وطن اقامة هذا في الكلام محل نظر الاحتياط يقتضي ان لا يعتبر بهذا السير في شيء من الاشياء
والقصر انه معتبر اتفاقا **قوله** فقدرناها بمدة الطهر وقد يقال الاثر وارد في تقدير مدة الاقامة
ومدة الطهر جميعا فلا وجه لالحاق احدهما بالاخرى ثم لا الحاق في مدة الاقامة بمدة الطهر مع ان مدة
الطهر ماثورة عن النخعي رحمه الله تابعي ومدة الاقامة ماثورة عن الصحابة كابن عباس وابن عمر والمروي عن
الصحابي اقوى من المروي عن التابعي على ان لا يدخل السير في تقدير الاشياء الا ترى ان الحدث يثبت
بالراي لانه تقدير ولا مدخل للراي في تقدير الاشياء **قوله** وهو ما روي عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما
فان قلت روى عثمان رضى الله عنه انه قال من اقام اربعا صلى اربعا وهو قول الشافعي رحمه الله
والاخذ بقوله اولى لما فيه من الاحتياط بالاكمال **قلنا** الاخذ بقولهما اولى لان القصر كان ثابتا
بيقين فلا يزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا لانه فيه اجماعا ولقائل ان يقول القصر انما يثبت بيقين
اذا صار مسافرا بيقين فيما لا يصير مسافرا باليقين بان وقع تردد فيه اختلفوا في ثبوت حكم السفر

بالقصد اليها والتقدير بخمسة عشر يوما لا يخفى بصورة اجمعوا على ثبوت حكم السفر فيها حتى يتم
التقرير باب القصر كان ثابتا بيقين فيجب ان لا يبطل الا ان اظهر القياس بيقين وكذا الاثار
اختلف في بلوغ الغلام والجارية واحد هناك بالاقل المتيقن به ان حكم الصبا كان ثابتا
بيقين فوجب ان لا يزول الا اذا تبين البلوغ بيقين وهما اذا بلغ اقصى ما روي في مدة البلوغ وكذا اخذنا
بالاقل المتيقن فيما روينا في وقت الاضحية انها ثلثة ايام واربعة ايام ولم يقولوا وقت الاضحية
كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك **قوله** القراءة اذا اقتدى في الثاني فان قلت ونسي ان يقلب القراءة في الشفع
الاول فاقتدى به المسافر في الشفع الثاني خارج الوقت فانه لا يصح مع انه اقتداء المفترض بالمفترض
القراءة اذا القراءة فرض عليه في هذه الحالة **قلت** الشفع الاول تعين محلا للقراءة فكان القراءة في
الشفع الثاني قضاء فيلتحق بموضعها كما تها وجدت في الاول فكان اقتداء المفترض بالمتنفل في حق
القراءة ايضا **فان قلت** تعين الشفع الاول للقراءة بخبر الواحد وفعل الكتابي باطلاقه يتناول
الشفعين فالقراءة في الاول كما في الثاني بموجب الكتاب ولم يكن كذلك بموجب الخبر فيجب ان يصح الاقتداء
حيا لموجب الكتاب **اجيب** بالكتاب يقتضي الاجزاء سواء اتى بالقراءة في الشفع الاول او الثاني ولا
ينافي الحكم بانتقال القراءة من الشفع الثاني الى الاول لاستواء الشفعين في حكم الكتاب في المحل
بالخبر واجب ما امكن وقد امكن بنقل القراءة الى الشفع الاول وفي ذلك لا معارضة بينه وبين الكتاب
اذ الكتاب يقتضي الاجزاء في اي شفع اتى بالقراءة فيه لا عدم الانتقال من شفع الى آخر فلا بد من القول
بالانتقال عملا بخبر الواحد من غير ابطال حكم الكتاب **قوله** قضاء فيلتحق بموضعها وكل ما سياتي
في باب التمتع في كتاب الحج ان كوفيا اهل بعمرة وافسد تمتع ثم ايام يضيق ثم قضى عمرته في اشهر الحج
وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة رحمه الله لان حكم السفر الاول باق لانه لم يعد الى
وطنه الذي انشاء السفر منه فصار كمن لم يخرج من مكة ولو بقي في مكة ولم يخرج الى مصر حتى قضى
عمرة الفاسدة لم يكن متمتعا بالاتفاق لما فرغ من عمرة الفاسدة صار كواحد من اهل مكة ولا متمتع
الا ان يعود الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا عندهم لان السفر
الاول بنقض خروجه الى اهله فكان انشاء سفره الى مكة وقد وقع منسكين صحيحين فيه فصار متمتعا
هذا كله اذا لم يكن القضاء يلتحق بموضعه وجبران لا يكون متمتعا بالحج بين عمرة القضاء والحج اذا كان سفر مباح
غير سفر قضاء بها مع الحج لان العمرة بالالحاق الى موضعها صيرها كالمأتي بها في سفر آخر غير ما اتى فيه بالحج
فلم يتحقق الجمع بينهما في سفر وجوابه ان القضاء مقتصر صورة ملتحق بمحل معنى فيؤخذ في كل فضل ما هو لا
حوط في اعتبار الالحاق لانه وجب فيما دالا قتداء والعبادات اذا اداها هو الصحة والفساد
يحكم بالفساد احتياطا حيث يستقيم فيما اتى بها صحيحا من كل وجه من في مسئلة الحج الاحتياط في حق منفصل
لانه لو جعل مقتصرا يكون متمتعا فيجب عليه دم المتعة لاجل سكر التوقف بالحج بين الصادين فلو جعل
ملتحقا بموضعه لا يكون متمتعا فلا يجب عليه دم الشك فذا من الوجوب وعدم والعبادات اذا ادارات

ضرفي حق

بينهما يجب احتياطا والله اعلم قوله الا انه لا يقرأ في الاصح ومنهم من قال يقرأ في الحجة وهو الصحيح والاحتياط
قوله لانه مقتد تحريمة فيحرم القراءة لا فعلا فلا يحرم بل تندب والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا
ترجيحا للحرمة فان قلت يشكل بمسافر وبمقيم امر احدهما الآخر فصليا شفعا هي وقعدا فاحدثا
وخرجا معا فشكا في الامام من هو فصلوة المقيم تامة لانه ان كان اماما لم يتحول امامته الى المسافر
حتى يفسد صلوته بخلو المكان وان كان مقتديا انتهى حكما الاقتداء وصلوة المسافر فاسدة
لاحتمال انه كان مقتديا وصار فرضه اربعا وخلا مكان امامه عن الامام وعلى ما ذكر من تحريم
القراءة على المقيم الذي اقتدى بمسافر للاحتياط من حيث انه مقتد تحريمة وجب ان يفسد صلوة
المقيم في المسئلة المذكورة ايضا لانه اذا كان مقتديا بتحريمة يفسد صلوته لخلو المكان الامام عنه
ومن حيث انه منفرد لا يفسد فوجب ان يفسد احتياطا قلت الاحتياط عند استواء جانبي الصحة
والفساد وهنا جانب الفساد مرجوح لانه صلوته في احد الوجهين وهو ما اذا كان اماما صحيحة وفي الآخر
الوجه وهو ان يكون مقتديا صحيح من حيث انه منفرد في الاخريين حتى يجب عليه سجدتي السهو اذا سها فيهما فاسد
من حيث انه يشبه اللاحق فكان جهة الفساد موجودة فلا يجب الاحتياط والا لزم اعتبار المرجوح مع
وجود الراجح على ان خلو مكان الامام عنه انما يفسد الصلوة على المقتدي اذا لم يفرغ الامام عن الصلوة
اما اذا فرغ فلا الا يرى ان صلوة المقتدي اللاحق جائز وان كان الامام قد فرغ وخلا مكانه عنه و
المقيم يأخذ حكم اللاحق فيما يصلي وصلوة اللاحق لا تفسد فكذا صلوته قوله ويستحب للامام الخ حكي
ان ابا يوسف رحمه الله حج مع هارون فصلى بالناس بمكة ثم قال لاهل مكة اتموا صلوتكم فانا
قوم مسافرين وقال واحد منهم نحن اعلم بهذا منك فقال ابو يوسف رحمه الله لو علمت ما تكلمت في
الصلوة فقال هارون لو كان لي مثل هذا الجواب بدلا عن الملك الذي اعطانيه الله تعالى لكنت اسر بذلك فان قلت
رواية الكتاب من قوله ويستحب يدل على صحة الاقتداء بامام لا يعرف حاله مقيم هو او مسافر والرواية
بخلافه اجيب بان استحباب هذا القول من الامام للبينة ودفع الغفلة وهم يحتاجون اليه
فربما يغير بهم الغفلة وان كانوا عالمين بحال الامام عند الاقتداء وفي الشرح قلت تلك الرواية
محمولة على ما اذا بنوا امر الامام على ظاهر الاقامة وهو مسافر فسلم على راس الركعتين وتفرقوا على
ذلك لاعتقادهم بفساد صلوة الامام اما اذا علم بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداؤهم جائزا وان لم
يعلموا وقت الاقتداء قوله ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر ولم يعتبر المحققون وطن السكنى
لان حكم السفر باق فلم يصر وطنا فكيف يترتب عليه الانتقاض ثم اختلف الروايات عن محمد
رحمه الله في وطن السفر الذي سمي وطن الاقامة فعنه انه لا يعتبر وطن السفر الا اذا كان بينه وبين
المصر الذي هو مقيم فيه ثلثة ايام فصاعدا وعلى رواية ابن سماعة يعتبر وان لم يكن كذلك مما ذكر المصنف رحمه الله
من ان وطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر انما يتصور على رواية ابن سماعة واما على الرواية الاولى
فلا يتصور انتقاضه بمثله لانه لا يكون الا بعد تقدم السفر فكان الانتقاض بالسفر لا بوطن آخر

مثله ويؤيد رواية ابن سماعة ما ذكر في المحيط من قوله جزاء ثاني قدم بغداد وعزم على الاقامة
خمسة عشر يوما ومكي قدم كوفة وعزم على الاقامة خمسة عشر يوما ثم خرج كل منهما من وطنه
يريد قصر ابن هبيرة فانهما فصليان اربعا في الطريق وبالقصر لانهما كانا متوطنين احدهما ببغداد
والآخر بكوفة ولم يقصدا مسيرة السفر لان من بغداد الى الكوفة مسيرة اربع ليال والقصر مصنف فكان
كل منهما قاصدا مسيرة ليلتين فان عزما على الاقامة بالقصر خمسة عشر يوما صار القصر وطنا لهما سفر
وانتقض وطن المكي بالكوفة والخراساني ببغداد بوطن مثله فان خرجا بعد ذلك يريدان الكوفة
صليا اربعا في الطريق وبالكوفة لانه قصدا مسيرة ليلتين من وطنهما فلا يكونا مسافرين فان دخلا الكوفة
وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم خرجا من الكوفة يريدان بغداد ويمران بالقصر صليا
اربعا الى القصر ومنه الى بغداد لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه من
الوطن الاصلي ووطن السفر وانشاء السفر وانما يوجد وطن السكنى وانه لا ينقض وطن
السفر فبقي القصر وطن سفر لهما رجلان خرجا من الكوفة يريدان بغداد والقصر وطنهما فما لم يجاوز
القصر لا يصيران مسافرين وبعد المجاوزة لم يبق الى المقصد مسيرة سفر فلهذا يصليان اربعا ولو لم ينويا
المرور على القصر يقصران كما خرجا من الكوفة لانهما نويا مسيرة سفر وقد خرجا مسافرين لعدم ما يمنع
تحقق السفر فلو كانا حين قدما القصر في الابتداء وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم ذهبا
الى الكوفة ليقيما بها ليلة ثم ان الى الكوفة فلو خرجا من الكوفة يريدان بغداد وليس لهما فيما بين
ذلك وطن ومن الكوفة بغداد مسيرة السفر فصارا مسافرين حين خرجا فلهذا يقصران وعبارة المحققين
في هذه المسئلة انهما لما خرجا من الكوفة ويريدان بغداد قصد السفر وليس في خلال ذلك
لانهما وطن لان القصر لم يصر وطنا لهما فيتمان هذا لفظه وبه ظهر ايضا ان من يريد مسيرة ثلثة
ايام انما يصير مسافرا اذا لم يكن بين مخرجه ومقصده وطن له يريد المرور فيه اما اذا كان فلا
يصير مسافرا فعلى هذا فائدة انتقاض وطن الاقامة بمثله عند تحقق وطن اقامة آخر فلا يقدم
هو انه يصير مسافرا اذا خرج من الوطن الثاني وقصد السفر ثلثة ايام ويكون من بينه ان يمر بالوطن
الاول حيث لا يكون بين مخرجه ومقصده وطن اقامة بخلاف من يشترط الوطن الاقامة لعدم السفر
فانه يجب عنده ان لا يصير مسافرا اذا خرج من الموضع الذي نوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما بعدما
قرى ذلك في موضع آخر وليس بينهما مسيرة سفر ومن بينه ان يمر بالوضع او بين الوضع
الثاني والمقصد مسيرة ثلثة ايام الا باذ كان من الموضع الاول الى المقصد مسيرة سفر لتخلل
الوطن بين المخرج والمقصد على قوله وعدم تحققه على القول الاول قوله والمعتبر في ذلك اي في السفر والاقامة والحيض
والطهر والبلوغ والاسلام آخر الوقت وذا القدر التحريمة وقال زفر يعتبر قدر ما يتمكن اداء الصلوة حتى لو
سافر وقد بقي من الوقت ما يصلي فيه ركعتين فيصير عنده او بقي اقل منه اتم لان التكليف يعتمد القدرة ولنا
ان الوقت سبب الوجوب ثم الوجوب قد يكون للاداء وقد يكون للقضاء كالشهر في حق الحائض ثم الحجة على زفر

رحمه الله انه يوافقنا فيما اذا اقام المسافر في آخر الوقت يصير فرضه اربعا ولو تقررت السببية في ضيق
الوقت لما تعين كما لو اقام بعد انقضاء الوقت والمخلص له ان يقول بقدر السببية في ضيق الوقت
كتقررها فيما يلي الشرع ولو شرع في الصلوة وهو مسافر فنوى الاقامة وهو في الصلوة يصير فرضه
اربعا كذا هنا **فان قلت** ضيق الوقت انما تعين للسببية عند زفر رحمه الله تحرزا عن تكليف ما ليس
في الوسع وفي اعتبار آخر الوقت عند تغير حاله من السفر الى الاقامة يلزم ذلك بخلاف ما اذا
اقام في الصلوة حيث يمكنه ان يصلي في الوقت فلا يصح الاعتبار به **اجيب** بان القدرة شرط ابتداء لا بقاء
والقدرة على اداء الفرض ثابتة هنا عند التكليف وصيرورة الفرض اربعا بالاقامة في آخر الجزء يلاقي حالة
البقاء والقدرة في تلك الحالة ليست بشرط يكفيه توهم القدرة والحاصل ان القدرة على اداء شرط
لتوجه الخطاب وابتداء التكليف عند زفر رحمه الله فلا يتوجه الى العاجز عنه اما بقاء التكليف فلا يحتاج
الى القدرة الحقيقية بل يكفيه توهمها ومسئلة المسافر من باب بقاء التكليف باعتبار القدرة المتوهمة ولا
يلزم اعتبار عند ابتدائه حتى يكون هذه المسئلة حجة عليه في اعتبار القدرة المتوهمة عند ابتداء التكليف واما
بعد انقضاء الوقت فلا يبقى القدرة على الاداء لا حقيقة ولا توهما فلا يتغير فرضه بنية الاقامة فعلى هذا
يرجع الخلاف الى ان المعتبر في التكليف هو القدرة المتوهمة فيصح القول بانتقال السببية الى الجزء الآخر
وعنده لا اعتبار للقدرة المتوهمة الا لبقاء التكليف كما في المسئلة المسافر لان البقاء اسهل فيكتفى
بالمتوهمة ويشترط للابتداء الحقيقة **فان قلت** كيف يصير فرضه اربعا والسبب الموجب غير موجود لانه
قد انقضى بضيق الوقت والمقضي لا يعمل عمله **اجيب** بان جزء المقتضي فيما اذا شرع في الاداء كالباقي
ما دام مرديا ليتصل به الاداء المقصود من نفس الوجوب فكذا تضيق الوقت يجعل الجزء السبب
موجودا الى آخر الوقت لرجل اتصال الاداء به اذ الاداء متوهم ما دام الوقت باقيا اما اذا
خرج فلا فائدة في جعله باقيا للباس عن اداء وان لم يجعل عمله وان تغير حال المكلف بعد ذلك ثم
تفسير آخر الوقت بقدر ما يتمكن من التحريمة ينتقض بما اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام فانه لا يجب عليها
الصلوة الا اذا ادركت من الوقت قدر ما يتمكن فيه من الاغتسال والتحريمة وحله ان مدة الاغتسال فيما دون العشرة
محبوب من الحيض وان الانقطاع لا يتم الا بالاغتسال ليصير اهلا لوجوب الصلوة وبعد ما صارت اهلا
ليعتبر لا قدر التحريمة وفسر آخر الوقت في حواشي الحسامي بقدر ما يتطهر ويتمكن من التحريمة وهو خلاف
الرواية ولا وجه لصحته سوى حمله على ما اذا انقطع الدم لاقل من عشرة ايام ولكن ذكرنا ان مدة
الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض وانها لا تخرج من الحيض ولا تصير اهلا الا بمضي مدته والكلام
فيمن صار اهلا في آخر الوقت فلا يستقيم حمله على هذه الصورة ايضا **قوله** لان المعتبر في السببية عند عدم الاداء
مشكل لان بينا في اول كتاب الصلوة ان السبب عند عدم الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب
بانه اراد به عند عدم الاداء في اول واختار قول البعض لا قول الجمهور كذا في الكافي وقد يجاب بالتزام ان
السببية انما يضاف الى كل الوقت في حق من كان اهلا في اول الوقت وفي حق من لم يعتبر حاله في آخره اما من لم يكن اهلا

في اول الوقت كالكافر اذا اسلم في آخر الوقت والحائض اذا طهرت والصبي اذا بلغ او كان اهلا ولكن
تغير حاله من السفر الى الاقامة وبالعكس فالمعتبر في حقه هو آخر الوقت **باب الجمعة وهي فريضة**
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع ذلكم خير لكم الآية والامر بالسعي الى الشيء لا يكون الا لوجوبه والامر بترك البيع المباح
لاجله دليل وجوبه ايضا وقوله عليه السلام لينتهين اقوام عن ترك الجمعة او ليختمن على
قلوبهم وليكونن من الغافلين اي احد الامرين كائن الانتهاء عن ترك الجمعة واما ختم الله على قلوبهم
ليكونن من الغافلين لان من خالف امر الله او رسوله يظهر في قلبه نكتة سوداء فيغلب عليه الفسق
والغفلة والتباعد من الله تعالى فان تاب تزول تلك النكتة فيغلب عليه الصلاح والتقرب من الله تعالى
كذا في المفاتيح وعن ابي الجعد المصري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلث جمعات تهاونا طبع الله
بها على قلبه اي ختم وغشاوة وقال عليه السلام من ترك الجمعة فليتصدق بدينار وان لم يجد فبنصف
دينار **قوله** لا في مصر جامع اختلفت الرواية في اقامة الجمعة في مصر واحد في موضعين واكثر خلافا
للشافعي رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله يجوز في موضعين لا غير وعنه انه لا يجوز في مصر في موضعين
الا ان يكون نهر فاصل فحينئذ يكون كل جانب كمصر له ان اقامة الجمعة من اعلام الدين فلا يجوز تقليلها
وفي اقامتها في موضعين تقليلها لهما قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق الا في مصر ولا في القول
بانه لا يجوز الا في موضع واحد خرج وبهيج للفتنة فقد يكون بين اهل المصر اختلافا بحيث لو اجتمعوا
لها حيث الفتنة **قوله** او في مصلى المصر ولا يجب عليه من خارج الرفض في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة
يجب على ما يجيء خراجه مع خراج البلد وعن محمد رحمه الله على من سمع الاذان لقوله عليه السلام الجمعة
على من سمع النداء وعن ابي يوسف رحمه الله ان كان بينه وبين المصر فرسخان يجب لقوله عليه السلام
الجمعة على من اداء الليل الى اهله اي يمكنه الرجوع الى وطنه بعد اداء الجمعة قبل دخول الليل وعن
محمد رحمه الله ان كان ثلثة اميال يجب والا لا وهو قول مالك رحمه الله وجه الظاهر ان الحرج منتف وفي
الوجوب على هذا الوجه حرج **قوله** ولا يجوز في القرى خلافا للشافعي رحمه الله قاسها على سائر الصلوات
ولنا قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا اضحى الا في مصر جامع واليسير الاشارة في قوله وذروا
البيع الذي يحتاج الى المنع يكون الامصار اذ هي مصب النواحي **قوله** والمصر الجامع في كل موضع
له امير وقاض ليس المراد بان يكون ذلك الموضع داخل ولاية قاض وامير لانه ما امر قرية الا وهي
داخلة في ولاية القاضي بلد هي من خصائصه فانه يجري فيها حكمه وكذا ليس المراد ان يكون
القاضي والامير منتوبين الى ذلك الموضع بان يقال امير بلد كذا وكذا قاضي بلد كذا لان لا ينافي ايام
الموسم يصير مصرا مع امير الحجاز لا ينسب اليه بل المراد والله اعلم كل موضع فيه امير وقاض يجعل اللام
في بمعنى في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما امام الجمعة الا في موضع كان فيه بنفسه او بنائبه
فيقتصر عليه فلا يقام الا في موضع فيه امير وقاض **قوله** ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وليس المراد بتقييد جميع

الاحكام

بالفعل اذ الجمعة اقيمت في عهد اظلم الناس وهو الحجاج وانه ما كان ينفذ جميع الاحكام بل المراد والله
اعلم امتداده على ذلك قوله لم سعهم في المصالح وسع فراخي وفراخي كردن وكجبين قوله في ايام الموسم
اي يصير مصرا فان فيها ثلث سكك وينقل اليه الاشراف ايام الموسم فيصير مصرا الا انه لا يبقى مصرا بعد
انقضاء الموسم الا ان يقال مصرا ليس بشرط اذ الناس باسرهم على شرف الرجل وعدم التقييد بها لا لعدم
المصر بل لاشتغال الناس باعمال المناسك في ذلك فوضع عنهم صلوة العيد بخلاف الجمعة لانها لا ينتف
هجومها في كل عام ولو شرعت صلوة العيد يكون في كل عام فافترقا على ان العيد سنة او واجبة والجمعة
فريضة فلا يلزم من تركه تركها قوله وعدم التعييد للتخفيف على الناس لاشتغالهم بمناسك الحج فلو امرنا
بالاشتغال بالعيد لتحرجوا فان قلت فيجب ان لا يعيد في مكة ايضا لاشتغالهم بمناسك الحج في مكة
ايضا فان مناسكها بعضها يتعلق بمنا وبعضها بمكة قوله لقوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصل
بالناس الجمعة قلت غاية ما يدل عليه هذا الحديث ان لا يجوز امامة الجمعة قبل الزوال اذ المعلق بالشرط
عدم قبل وجود فاما ان ما لم يجوز بعد انقضاء وقت الظهر ببلوغ ظل كل شيء مثله او مثله سوى في الزوال فلا
دلالة له عليه وغاية ما يمكن ان يقال ظاهر الحديث ليقتضي ان يشترط لاقامة الجمعة وقت زوال الشمس ولكن
اشتراط وقت الزوال متعذر لانه وقت لطيف لا يمكن فيه اقامة الجمعة فعلم ان المراد وقت
الزوال ولو حكما بان كان مثل وقت الزوال وكل جزء من وقت الظهر بما بعده وقت الزوال وفي حكم
من حيث ان الكل يصلح مساويا لصلوة الظهر فجعل الكل في حكم وقت الزوال هذا ولكن لقائل ان يقول
قوله اذا زالت الشمس فصل يدل على تعليق وجوب اداء الجمعة على وقت الزوال وجاز ان يكون وجوب
الاداء معلق بشيء ولا يتعلق به نفس الوجوب وقد روي عن ابي مسعود رضي الله عنه صلى الجمعة وقت
الضحى وانه دليل على ان نفس الوجوب بانت قبل الزوال كما هو المشار اليه باضافة اليوم الى الجمعة في
قوله من يوم الجمعة واليوم اسم للجميع فيدل على كون كل اليوم سببا لوجوبها قوله فيجب وفي بعض النسخ
نسخت وهو الصحيح لقوله لو خطب على غير طهارة جاز والمراد لقوله بحيث ينبغي لا حقيقة الوجوب قوله
لان الجمعة مشتقة منها قلت وجود معنى اللغوي يكفي في الاعم والاغلب اما اللزوم فليس بشرط الا ترى
ان الصلوة في اللغة الدعاء وان ليس بشرط في المعنى الشرعي حتى ان صلوة الاخرى صلوة ولا دما قوله
والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم والا لم يقدر اشتراط الامام اذ الجماعة لا تنعقد
الا بالامام فيكون اشتراطها اشتراطا للامام ولا يكون شرطا على حدة وفيه نظر لان هذا انما هو لو كان
الشرط هو الامام سلطانا كان او غيره وليس كذلك بل الشرط ان يكون الامام السلطان او ثانية ولا
شك ان اشتراط كون الامام سلطانا او ثانية لا يغني عنه اشتراط الجماعة قوله لان ما دونها
ليس بصلوة فلا يتحقق الشروع في الصلوة الا بعد تمام الركعة بالسجدة فقبله لا يكون شارعا في الصلوة
فان قيل لو لم يكن شارعا لما وجب القضاء عليه بالافساد قلنا انما وجب القضاء لكونه قاصدا في الشروع
فيكون القضاء بوجوب قصده ولا كذلك هنا لان الامام لم يشار الجماعة قصدا بل حكما لشروعهم في

صلوته فلا يثبت الاحكام لفعل تام بالقيام والركوع والسجود بمنزلة من كثر للافتتاح قاصدا
للنفل قبل تمام الفرض او بعده صار متنفلا بنفس الافتتاح بخلاف ما لو كان ساهيا حيث يصير
متنفلا ما لم يسجد وكذلك من له خيار العيب اذا ابطله قصدا بطل واذا لم يقصد لم يبطل الاحكام
لتصرف تام حتى لو وهب او رهن ولم يعلم بالعيب لا يبطل خياره ما لم يسلم بخلاف المقتدي لانه شارك الامام
قصدا كذا قيل والاظهر ان يزاد ما في الكتاب الى ما ذكر في المحيط حيث قال والاصل عند ابي حنيفة
رحمه الله ان الجماعة شرط في ركعة تامة لان ما دون الركعة معتبرة من وجه فانه اذا تحرم ثم قطع يلزمه القضاء غير معتبرة
من وجه فانه اذا ادرك الامام في السجود لا يصير مدركا للركعة الاولى الا ترى انه اذا حلف لا يصلي
فافتتح الصلوة وقرأ وركع ثم قطع لا يحنث في يمينه وصلوة الجمعة تغيرت من الظهر الى الجمعة
ولا يتغير الا بيقين ولا يقين الا وان يوجد ركعة معتبرة من جميع الوجوه هذا كلامه فنقول كان المص
رحمه الله اراد بقوله ان الانعقاد بالشروع في الصلوة هو الانعقاد التام والشروع التام من كل وجه نعم
يشكل مذهب ابي حنيفة رحمه الله بمن ادرك الامام في الجمعة في القعدة الاخيرة فانه يتم جمعة عنده مع انه لم يدرك
الركعة في الجماعة وجوابه ان الجماعة في ركعة تامة عند ابي حنيفة رضي الله شرط لصيرورة الصلوة جمعة
لا لادراك بل الشرط لادراك الجمعة ان يدخل في صلوة الامام عندها تحريمة قوله بخلاف الخطبة لانها
تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها وهذا مشكل لان الشرط في الخطبة ان يكون مقروة الامام او
مسموعة قبل الصلوة وهذا القدر لا ينافي الصلوة انما المنافي لها قراءتها في حالة الصلوة وذا ليس
بشرط للانعقاد ولا للدوام كذا في الحميدي قلت حاصل تعليل ابي حنيفة وجواب قياسهما الجماعة
على الخطبة ان الشرط هو مقارنة الجماعة مع الصلوة ولا يتم الا بالركعة فيشترط مقارنتها مع الركعة
وانها تحصل بالتقييد بالسجدة اما الخطبة فالشرط تقديمها على الصلوة لا مقارنتها معها لانها تنافي
الصلوة فاستحال ان يشترط مقارنتها فلا يلزم من عدم اشتراط مقارنة الخطبة مع الصلوة وانها مما لا
يمكن اشتراط مقارنتها معها ان لا يشترط الجماعة معها وانها تجتمع معها ولا تنافيها وما قيل ان
الشرط هو كون الخطبة مقروة له ومسموعة له فممنوع لصحة جمعة من لم ينفذها ولم يسمعها ولكنه جاء
بعد شروع الامام في الجمعة واقتداء لو الين قبل المقتدي قارئا وسامع حكما قلنا فنفس القراءة او
السماع ان يكون حقيقة او حكما مما يشترط لجميع الصلوة لا مما زعما انه شرط للانعقاد دون الدوام
نعم يشكل بان الخطبة بتسبيحة او تحميدة عند ابي حنيفة لا تنافي الصلوة وجوابه ان التحميدة او
التسبيحة ان كانت يكفي فلا يخفى ان ذكر الطويل صائر في الخطبة اجماعا فلو كانت الخطبة شرط الدوام
فاما ان لا يفسد الصلوة بالذكر الطويل المشتمل على كلام الناس او لا يصح الذكر الطويل في الخطبة وكلاهما
خلاف الاجماع قوله والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا وهذا مشكل
اما اولا فلان الجمعة من فروض الاعيان وسيأتيك في السير ان حق المولى والزوج لا يظهر في حق فروض
الاعيان حتى يجب الجهاد عليها اذا صار فرض عين وجوابه سيأتيك ان شاء الله تعالى واما ثانيا

فلان المراءة لم تعذر في الحج بهذا العذر فكذا في الجمعة واما ثالثا فلانه سوى ههنا بين العبد والمراءة
باعتبار الشغل بالخدمة وفرق في العلم بخيار البلوغ والعتاقة بين الامية والحرية حتى
عذرت الامة بالجهل عن خيار العتاقة لانها لا تتفرغ لاشتغالها بخدمة مولاها ولم للتعلم
يعذر الحرة بالجهل بخيار البلوغ ايضا وجوابه ان العلم بخيار العتاقة يستدعي التفرغ للعلم قبل
العتق وهي قبله لاشتغالها بخدمة مولاها غير فارغة وخيار البلوغ يعتمد التفرغ للعلم به قبل البلوغ
وانها فارغة قبله لانها تبتلى بخدمة الزوج بعد البلوغ واما رابعا فلان المراءة ربما تكون بلا زوج
فلو كان المانع من وجوب الجمعة عليها اشتغالها بخدمة الزوج يوجب على الفارغة وجوابه انها في
الغالب تكون ذات زوج واحكام الشرع مبنية على الغالب **قوله** كره له ذلك وانما كان مكروها مع
انه لا يعدم التمكن من اداء الجمعة ولا يتحقق به ترك المامور به لانه لما ادى الظهر فقد قصد ترك الجمعة
وترك المامور به حرام فيكون قصد الترك مكروها لانه انما يكره اذا اكتفى بالظهر اما اذا انتفى الى الجمعة
وانتفت المواداة فلا سقطت الكراهة وانما سمي مكروها لانه انما صار حراما باعتبار ترك الجمعة
لا بذاتها والحرام بالغير ربما يسمى مكروها كما يقال كره البيع وقت التلاوة وكره الوطي حالة الحيض **قوله**
الا انه مامور باسقاطه بالجمعة وفيه اشكال لانه لما كان مامورا باسقاطه بالجمعة التي هي
خلفها كان اداها بالجمعة من شرايط الخروج من عهدة التكليف به فيجب ان لا يخرج عنها اذا اتى
بعينه كما ان ابراهيم صلوات الله عليه لما امر به من ذبح خلفه وهو الشاة صار ذبح الشاة من شرايط
الخروج عن عهدة التكليف بذبح الولد حتى لو ذبح الولد في مثله لا يخرج عن العهدة بل
ياثم به **قوله** وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا
يتم به وحده وعلى التمكن بدون التكليف فما قرب الى الوسع فهو احق والظهر اقرب
لانه يتمكن من اداء بنفسه لانه يبنى على قدرة هي صفته بخلاف الجمعة فانها يتوقف
على شرايط لا يتم وحده وهي الامام والجماعة وغيرها وذا ليس في وسعه وانما
يحصل له ذلك اتفاقا توضيحه ان كلا من الظهر والجمعة مخرج عن العهدة بالاتفاق
فانه لو صلى الظهر بعد فوات الجمعة صح اجماعا فلا بد وان يكون احدهما اصلا والاخر خلفا اذ لو كان
كل منهما اصلا لما خرج عهدة الوقت باحدهما ثم جعل الجملة خلفا اولى لان الظهر اقرب الى الوسع منها
لما مر **فان قلت** الامي اذا وجد قاريا راغبا في الجماعة لم يجز له ان يصلي وحده ويجب ان يجوز بان يجعل صلوته
منفردا بلا قراءة لكونه اقرب الى وسعه اصلا وصلوته مع الامام بالقراءة الحكمية خلفا عنه لقدرته عليه
الحال بعين ما ذكر في الظهر والجمعة **اجيب** بان صلوة الامي مع الامام هو عين صلوته منفردا غير ان
ركن القراءة كان ساقطا لعجزه عنها وقد رجين وجد قاريا راغبا في الجماعة فيفترض عليه ولا بد من
التغاير بين الاصل والخلف مع الظهر فيختلفان اسما وشرطا وكمية فلا جرم يكون احدهما اصلا
والاخر خلفا **قوله** ان السعي اي نفس المشي دون العدم والاسراع لان الصحيح الاسراع مكروه

في الجمعة كما هو مكروه في ساير الصلوات لاطلاق قوله عليه السلام اذا اتيتم للصلوة فاتوها وانتم تمشون
ولا تاتوها وانتم تسعون ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا من خصايص الجمعة لانها خصت
بمكان لا يمكن الاقامة الا بالسعي اليه فصار السعي مخصوصا بها دون ساير الصلوات فانه يصح اداؤها
في كل مكان كذا في الشرح وقد يناقش في دعوى اختصاص السعي بالجمعة بان السعي الى المواداة واجب
ليودي المغرب فيها حتى لو اداها في الطريق لم يجز وكذا السعي واجب في الصلوة العيد سلمنا
ذلك لاختصاصه بالجمعة لا يصير مثل الظهر ولا فوقه حتى يصلح لاقضائها وقد اجمعوا ان الشي لم يقض
الا بما هو فوقه او مثله **قوله** ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وهذا حديث مشهور فلا يعارضه ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله
وسلم قال من ترك ركعة من يوم الجمعة فقد ادركها ومن ادرك دون الركعة صليها ظهرا اربعا وما
روي انه عليه السلام قال من ادرك الركوع من الركعة الاخيرة يوم الجمعة فليضف اليها اخرى وان لم يد
رك الركوع من الاخيرة فيصلي الظهر اربعا **قوله** لفوات بعض الشرايط وهو الجماعة والامام **فان قلت**
الجماعة عند محمد رحمه الله مع شرط افتتاح الصلوة فانهم اذا نفروا بعد افتتاح الامام الصلوة
معهم يتم جمعة عنده وقد وجد الافتتاح من المسبوق مع الجماعة فلا يتحقق فوات الجماعة **اجيب**
بان الافتتاح ليس بمقصود بالذات انما المقصود منه اداء الاركان والشروع في الصلوة انما
يتحقق بالشروع في اركانها فيجب ان يشترط الجماعة عند الشروع في اركانها والمسبوق الذي ادرك
القعدة مع الامام ان كان مع الجماعة عند التحريمة فهو ليس معهما عند شروعه في اركان الصلوة فلا يعتبر ذلك
بخلاف ما اذا نفر القوم لان الامام هناك قد شرع في ركن الصلوة مع الجماعة فلا ضير في فواتها بعد ذلك
قوله ويقعد لا محالة على راس الركعتين هكذا حكى الطحاوي عن محمد رحمه الله وحكى المعلى عنه انها لا
تجب لانه يصلي الظهر في حالة البناء **قوله** حتى يفرغ من خطبته وفي المحيط الى انه يفرغ من الصلوة
فكان المصنف رحمه الله اعتبر الفراغ من الخطبة بالفراغ من الصلوة لانها ليست بمقصودة بها
بل المطلوب بها اقام الصلوة فما لم يفرغ من الصلوة لم يفرغ من الخطبة وكذا الصلوة **قوله**
وقالا ولا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لما روى انس بن مالك
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان اذا نزل عن المنبر امر ببعض حوايجه وكان يسال الناس
عن حوايجهم وعن اسعار السوق ثم يصلي وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال خروج الامام يقطع
الصلوة كلام فلم يجعل الخروج قاطعا للكلام وعن عمر وعثمان كانا اذا صعد المنبر يسالان الناس
عن اسعار الناس والجواب ان النبي عليه السلام كان اماما ولا باس للامام ان يتكلم الا يرى
انه يخطب والخطبة كلام ويحتمل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك بعذر ضرورة
ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين كان الكلام مباحا في الصلوة فيكون مباحا في
حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو الجواب عن حديث عمر رضي الله عنه كذا في المحيط **باب**

العيد قوله ويجب صلوة العيد على كل من يجب عليه صلوة الجمعة يشكل هذا التعميم في اهل منا ايام
الموسم فانه يجب عليهم صلوة الجمعة ولا يجب عليهم صلوة العيد فكانه اراد فيجب صلوة العيد على كل من
يجب عليه صلوة الا بمانع وفي منا مانع وهو اشتغالهم بمناسك الحج مشتباه وان لم يبين قوله
وهذا تنصيص على السنة قلت ولكن قد قال بعد ذلك ولا يترك واحد منهما وانه يدل على الوجوب
لان اخبار المجتهد في معنى الخطاب بالامر والنهي فيراد بالسنة انه ثبت بالسنة اي بالدليل
الظني قوله وجه الاول اي الوجه اي الوجوب المواظبة عليها من غير ترك فقد روي ان اول
عيد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الفطر في السنة الثانية من الهجرة ولم يزل على صلوة
العيدين حتى فارق الدنيا والمواظبة من غير ترك دليل الوجوب وقد استدل في الكافي
على وجوبها بقوله تعالى ولتكبروا على ما هداكم قيل هي صلوة العيد ولكن ذكر في المدارك ان قوله
ولتكبروا الله عليه ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر وهو يشعر بانه ليس
المراد صلوة العيد لانه ذكر اولا كيفية قضاء المريض والمسافر والخروج عن عهدة ما افطروا
من الصيام فكانه قيل علم الله لكم كيفية القضاء لتعظموا حامدين على ما هداكم اليه قوله
ووجه الثاني قوله عليه السلام في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل علي غيرهن قال لا الا
ان تطوع روي عن طلحة بن عبد الله جاء رجل من اهل نجد يسال الاسلام فقال رسول صلى الله
عليه وسلم خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن فقال عليه السلام لا ان تطوع وجوابه
انه مخصوص كالوتر واجب وليس من الخمس فيخص عنه صلوة العيد ايضا بمواظبة النبي صلى الله عليه
وسلم من غير ترك قوله ليتفرغ قلبه اي قلب الغني عن اداء الصدقة او قلب النفس وقلبها يتناول
كل واحد حيث يتفرغ قلب كل منهما على ما لا يخفى قلت ثم التكبير من اعلام الدين وفي الحاشية
العلائية دليل آخر والدليل عليه ما ذكر في الكافي ولان التكبير هذا لفظها قلت هذا دليل
على موضع التكبير والاول عدده فكان دليلا على مدعى واحد والاستدلال بلفظ الكافي غير
صحيح لانه ذكر في اثبات موضع التكبير دلايل فبالضرورة عطف بعضها على البعض حيث قال ولما
ترجح قوله اي قول ابن مسعود عددا ترجح موضعا لان الرواية واحدة ولان التكبير ثناء وهو
في الركعة الاولى حيث شرع مقدما على القراءة كالاستفتاح وفي الاخيرة حيث شرع مؤخرا كالقنوت
ولان اصل الجمع بين تكبيرات العيد لانها من شعائر الدين في الجميع يتحقق معنى الشعائر
فالحقناها في الاولى بتكبيرة الافتتاح لانها فريضة وسابقة في الثانية الا بتكبيرة الركوع
قضيناها اليها هذا كلامها قوله ويؤخر الكل حتى فرغ من الصلوة ولا يكره قبلها وهو المختار
قوله ولا يتنفل في المصلى قبل العيد الخ في العناية ان معنى قول اصحابنا انه ليس قبل صلوة
العيد صلوة اي صلوة مسبوقة اما لو صلى لا يكره والكرخي نص على الكراهة وهو المختار
في المتفرقات قال محمد رحمه الله في الاصل وليس قبل صلوة العيدين صلوة يريد انه

لا تطوع

لا تطوع قبل صلوة العيدين وفي الحجة وهذا في الحماية اما في البلدة لا باس بها في بيته او في نا
حية المسجد وانشاء تطوع بعد الفراغ من الخطبة لحديث علي رضي الله عنه من صلى بعد العيد
اربع ركعات كتب الله له بكل نبت وبكل ورقة حسنة قال بعض الناس لا يكره التطوع قبل العيد ولا
بعدها الا في حق الامام ولا في حق القوم وفي التاتارخانية قال والحجة ادركت الصلحاء والعبادة
يصلون في المصلى بعد صلوة العيد اربع ركعات وتلك بالانسان عن سلمان الفارسي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من صلى اربع ركعات يوم الفطر والاضحى بعد ما صلى الامام صلوة العيد يقرأ في اول
ركعة سبح اسم ربك الاعلى يعني بعد الفاتحة فكانما قرأ كل كتاب انزل الله تعالى على انبيائه
وفي الثانية والشمس فله من الثواب مثل ما طلعت عليه الشمس من مطلعها الى مغربها وفي الركعة
الثالثة والضحى فله من الثواب كانه اشبع جميع اليتامى والبسهم ثيابا نظافا وفي الرابعة
قل هو الله احد غفر الله له ذنوب خمس سنة مدبرة وفي بعض المواضع النساء اذا اردن صلوة الضحى
يوم العيد يصلين بعد فراغ الامام لان التطوع قبل صلوة العيد للرجال مكروه في الجناية وغيرها
وهو المختار فكذا حكمهن تبعا قوله دخل وفيها الى الزوال غياء الدخول يتضمن معنى الثبوت
اي ثبت الى وقت الزوال قوله الا انه حمل المروي على الزوايد فصارت التكبيرات عنده خمسة
عشر وستة عشر ذكر في المحيط عن عبد الله بن عباس خمس روايات في رواية سبع تكبيرات
ثلث اصليات واربع زوايد في ركعة تكبيرات في العيد وفي رواية كما قال ابن مسعود
رحمه الله وفي رواية احد عشرة كما قال علي رضي الله عنه والمشهور عنه روايتان في رواية ثلث
عشر تكبيرات ثلث اصليات وعشر زوايد خمس في الركعة الاولى وخمس في الثانية عليه عمل
الناس اليوم في عيد الفطر وفي روايتان ثنتا عشرة تكبيرة ثلث اصليات وتسع زوايد خمس في
الاولى واربع في الثانية وهو قول الشافعي رحمه الله وعليه عمل اليوم في عيد الاضحى هذا لفظه وهو
تنصيص بان ما روي عن عبد الله بن عباس من الروايتين المشهورتين فهو عند الشافعي محمول
على الاصليات والزوايد جميعا حيث فسرهما بالاصليات والزوايد ثم قال وهو قول الشافعي
رحمه الله والمصنف رحمه الله قال ان للشافعي رحمه الله حمل المروي عن ابن عباس على الزوايد واراد
بالمروي ما هو المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما من الروايتين الاخريين المذكورتين
في المحيط وجعل قول الشافعي رحمه الله هو ستة عشر تكبيرة او خمسة عشر تكبيرة على خلاف المذكور في
المحيط والله اعلم بالصواب ثم في قوله حمل المروي عنه من ان التكبيرات ثلثة عشر او اثنتا عشرة
مع عدم ذكرها تين الروايتين في المتن تقييد لا يخفى انما الاوضح هو ان يذكرها تين الروايتين
ثم يقول الا ان يحمل المروي الخ فكانه اكتفى بقوله فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او ستة عشر فانه
انما ينافي اذا كان المروي عنه ثنتا عشرة في رواية وثلث عشرة في اخرى او اكتفى بالشهرة
والله اعلم قوله لان هذا تاخير بعذر فيه اشارة الى انه في اليوم اذ لا قضاء اذ التاخير عبارة

عن الاداء في اخر الوقت لانه ضد التجهيل والا عبارة عن الاداء في اول اوقات امكانه فيكون
التاخير عبارة عن الاداء في اخر الوقت ولان القضاء يستدعي الفوات والتاخير مقابل التفويت يقال في
هذا تفويت وفي ذلك تاخير والتاخير الفوات من الابطال فمع قوله والاصل لا يقضي كلمة
الا اتركناه بالحديث يشعر بكونه قضاء لكن لفظ القضاء كثيرا ما يستعمل في الاداء قال الله
تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت الصلوة واما لفظ التاخير في قوله فهذا تاخير بعذر وفي
قوله وقد ورد في الحديث بالتاخير فظاهر في كونه اذا حمل لفظ القضاء على المجاز اهو من
حمل لفظ التاخير عليه اذ القضاء كثيرا ما يستعمل في الاداء والتاخير فلما يستعمل في التفويت
وفي الكافي في سماه اداء حيث قال واما لو فاتت مع الامام ايضا فانها تودى في اليوم الثاني
فانها ما عرفت فوته الا بفعله عليه السلام وما فعلها الا بالجماعة فلا يودى الا بتلك
الصفة هذا كلامه والاداء حقيقة هو ما توفي به في وقته وايضا القضاء خلف وقد نفى
في الكافي انه لا خلف لها حيث قال فاذا فاتت فليس لها خلف هذا بالنظر الى الالفاظ المذكورة
في هذا المحل فاما بالنظر الى فعله عليه السلام فلا شيء يدل على كونه قضا عليه السلام صلى اليوم
الاول عند السعة وفي الثاني عند العذر والضرورة فيكون وقتية اليوم الاول في السعة
الثاني في الضرورة اذ الوقت ما عرف الا بفعله عليه السلام فكما يستدل بصلوته في اليوم الاول على
انه الوقت في السعة فكذا يستدل بصلوته في اليوم الثاني عند العذر على انه
وقت عند الضرورة وجاز ان لا يكون وقت الشيء عند السعة غيره عند الضرورة كما
قال الشافعي رحمه الله على ان وقت الظهر والعصر عند التسفر والمطر واحد وعند
عدمها مختلف على ما ذكر في كتبه وايضا القضاء لم يعرف موقتا يفوت لفواته وكذا لم يثبت
ان يكون قضاء عند الفوات بعذر دون التفويت مقصودا فعلى ذلك كله انه اداء
القضاء فان قلت التسبيب لوجوب صلوة العيد انما هو يوم الفطر وكل وقت هو سبب لنفس الوجوب
فهو شرط لاداية كوقت الصلوة المفروضة قلت جاز ان يكون الوقت سببا لنفس الوجوب
ولا يكون شرطا لاداية بل يجب الاداء في غير كوقت المغرب سببا لوجوب صلوته مع انه
ليس بشرط لاداية في المزدلفة بل يجب اداؤه في غيره وهو وقت العشاء وكون وقت الصلوة
المكتوبة سببا لوجوبها وشرطا لاداتها لا يقتضي ان يكون كل وقت هو سبب لنفس الوجوب شرطا
لاداء الواجب فان استدل بانه لم يعهد وقت يكون سببا لنفس الوجوب ولا يكون شرطا للاداء
قلنا كما لم يعهد ايضا ان يكون القضاء موقتا يفوت بفوات الوقت وان يكون وقتا
عند الفوات دون التفويت ففي القول بالقضاء يلزم امران غير معهودين وفي
القول بالاداء يلزم امر واحد وكان اولى تقليلا بخلاف المعهود على ان عدم المعهود ينافي
اثبات الحكم بالراي لاثباته بقول الرسول بفعله قوله والحال كشف على الرجال لقربهم ويحتمل انه عليه

السلام لما طول الركوع فيها فوق العادة اذ عرض عليه الجنة والنار مثل بعض القوم فرفعوا رؤسهم
فظن من خلفهم انه عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم الصف المتقدم الى الركوع لما تبين لهم
الخطا فرفع من خلفه ايضا وظنوا انه ركوع ركوعين في كل ركوع ومثل هذه الاشياء قد يقع في الجمع
العظيم لمن كان في اخر الصفوف وعن عايشة رضي الله عنها كانت واقفة في صف النساء وابن عباس
رضي الله عنه في صف الصبيان في ذلك الوقت فنقلا كانوهما ولو كان هذا صحيحا لكان بخلاف
المعهود فينقله الاكابر من الصحابة رضوان الله عليهم الذين كانوا يكون رسول صلى الله عليه وسلم
كذا في الكافي في قوله روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس معه فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ثم
ركع ركوعا طويلا ثم رفع فقام قياما طويلا وهو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع
الاول ثم سجد ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول
ثم رفع ثم سجد ثم انصرف وقد انجلت الشمس كذا في المصابيح ولو كان رفع الصف الاول رؤسهم على انهم
ملوا فظنوا انه عليه السلام رفع راسه فرفعوا رؤسهم ثم تبين لهم الخطا عادوا الى الركوع لعادوا
الى الركوع كما رفعوا رؤسهم خطاء لان من يرفع الراس من المقتدين على اطراف الامام قد يرفع بظنه الخطاء
على فور الرفع لمعاينتهم ان الامام لم يرفع بعد فيعود الى ما فيه الامام من الركوع كما رفع ولا يبقى قياما ما
طويلا وابن عباس رضي الله عنه حكى القيام الطويل بعد رفع الراس من الركوع ومثله لا يكون الا عن قصد
ولان مثل هذا الخطاء في الركعتين ابعد من العادة فقد جرت العادة بالتبثت في الركعة الثانية عند
وقوع الخطاء في الاولى ثم قد نقل على وجابر رضي الله عنهما ابعد من هذا فقد روي عن عمر رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثماني ركعات اي ركوعات في اربع سجدات اي صلى ركعتين في كل ركعة اربع ركوعات
مع سجدتين وعن جابر رضي الله عنه قال انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات
ابراهيم بن النبي عليه السلام فصلى بالناس ست ركعات في اربع سجدات اي صلى ركعتين في كل
ركعة ثلث ركوعات مع سجدتين فالاولى ان يقال لما تعارضت الروايات اخذنا بالمتيقن او بالقياس
على سايرالصلوات وقوله وضد هذا الاشياء قد يقع في الجمع العظيم قلت نعم ولكن عن واحد واثنين
في ركعة اما عن جميع من في الصف الاول في الركعتين فيبعد جدا قوله والاظهر قد مر من قبل وهو
ان الحال اكشف على الرجال من النساء لقربهم من النبي صلى الله عليه وسلم وابن عباس رضي الله عنه وان كان
من الصبيان في ذلك الوقت فصف الصبيان مقدم على صف النسوان فكان الحال اكشف عليهم منهن
والمراد بالرجال هو الذكور قوله لانه ينقل ولو كانت لنقلت وما روي انه عليه السلام خطب فذا البرد
عليهم ظنهم ان كسوف الشمس بموت ابنه عليه السلام او معناه دعا اذ الخطبة تسمى دعا كذا في الكافي
قلت التاويل يرده ما وقع في حديث عايشة رضي الله عنها حيث قالت ثم انصرف وانجلت الشمس
فخطب الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الشمس والقمر اياتان من اياات الله تعالى لا يخسفان بموت احد ولا بحياة

احد فاذا رايته ذلك فادعوا الله وكبروه وصلوا وتصدقوا ثم قال يا امة محمد ما من احد اغير من الله من ان يزني عبده او تزني امته يا امة محمد لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا كذا في المصابيح

باب صلوة الخوف والاصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف على الصفة التي قلنا فان قلت يرد معارض عارضه وهو ما روى يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عمن صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم ذات الرقاع صلوة الخوف ان طايفة صفت معه وطايفة وجاء العدو فصلى بالتي معه ركعة ثم ثبت قايما واتموا ثم انصرفوا وجاء العدو وجاءت الطايفة الاخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلوته ثم ثبت جالسا واتموا لانفسهم وسلم بهم رواه القاسم عن صالح بن خوات عن سهل بن ابي حثمة كذا في المصابيح قلت هذا نسبت بدالشافعي رحمه الله ولكنا لا ناخذ به بل برواية ابن مسعود رضي الله عنه اما لانه يخالف فعله تعالى فاذا سجدوا فليكونوا من ورايكم واما لانه فيه فراغ الموتم قبل فراغ الامام وذا لا يجوز بحال خلاف المشي فقد ورد به الحديث فيمن سبقه الحدث وفيه النكتة الثانية نوع تامل لان الحديث ورد بمشي يقصد به اصلاح الصلوة وبهذا مشي لا يقصد به اصلاحا وكذا في الاول لان المراد بالسجدة الصلوة لان انحراف الطايفة الاولى في الرباعي انما يكون بعد القعدة الاولى لا بعد السجود فلا بد من التاويل وابو يوسف رحمه الله انكر شرعيتها في زماننا اي في غير زمان النبي صلى الله عليه وسلم محتجا بان القياس ياتي جواز هاطا فيه من استدبار القبلة وانما جوزنا بالنص وهو قوله واذا كنت فيهم الآية شرط كونه عليه السلام فيهم فلم يجز بعده ولان الناس كانوا يرغبون في الصلوة خلفه وقد ارتفع هذا المعنى بعده لتمكن كل طايفة من اداء الصلوة بامام على حدة فلا يجوز مع الذهاب والمجي قوله فهو يحتج عليه بما روينا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف على هذه الصفة لاشتداد الخوف وذا يتحقق بعد زمانه عليه السلام ايضا والصحابة اقاموها بعده عليه السلام ايضا وترك المشي فرض في الصلوة فلا يجوز تركه لاحراز الفضيلة ثم الان احتج الى احراز فضيلة الجماعة فانها كلما كانت اكثر كانت افضل وقوله اذا كنت فيهم اي انت او من يقوم مقامك في الامامة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقد يكون الخطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يختص هو بها اذ الاصل في الشرايع العموم على ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عندنا كذا في اللباب قلت ترك الفرض لاحراز الفضيلة ان كان لا يجوز فان لا يفترض الشيء في بعض المواضع مواقتراضه في غيرها جايز لذلك لا يرى ان المحافظة على وقت العصر والمغرب لاداءها ثم بولي يفرض في عرفات والمزدلفة لاجواز فضيلة الجماعة او التمليك الوقوف والاشتغال بالدعاء وتفريغ القلب بذلك وكل ذلك فضيلة فكذا يبقى الاحتراز عن المشي فرضا لينال فضيلة الجماعة مع النبي صلى الله عليه وسلم ومثله جايز ثم هذا ليس بمجرد خطاب للرسول عليه السلام على نحو خذ من اموالهم بل هو تعليق للخطاب بوجود النبي صلى الله عليه وسلم فاقامته الصلوة لهم وانه يزيد على اشتراط ذلك ولولا انه شرط لقال فاذا اقمت لهم وحيث زاد قوله واذا كنت دل على اشتراط وجوده عليه السلام بمثل هذه الصفة والتعليق بالشرط ان كان لا يوجب العدم

عند

عنه العدم بمنطوقه فهو يدل عليه بضرورته صونا للكلام عن الالغاء كما يوحي الى ما ذكرنا اول الكتاب الكاتب في قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا من قوله وهذا ليس بامر ايجاب باجماع الفقهاء وانما هو امر ندب وفي المجاز على الاباحة الفاء الشرط اذ هو مباح بدونه وفي اصول البزدوي رحمه الله في بحث الشرط وقط لا ينفك صيغته عن معناه وقد فسروه بالعدم عند العدم قوله ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من المغرب وبالثانية ركعة ولو صلى بالاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت صلوتهم اما الاولى فللانحراف في غير اوانه وهو مفسد واما الثانية فلانهم من الطايفة الاولى حيث اداركوا الشطر الاول وقد انحرفوا بعد القعدة الثانية وهذا اوان عودهم لانه اوان انحرافهم وجنس هذه المسايل تدور على اصلين احدهما ان الانحراف في غير اوانه يفسد وتركه في اوانه لا لان الاصل ان يفسد الصلوة بالانحراف في الاحوال كلها وانما تركه في صلوة الخوف مقيدا باوانه وانما تركه الانحراف فهو عمل بالاصل فلا يفسدها والثاني ان من ادرك شيئا من الشطر الاول ومن ادرك شيئا من الثانية فهو من الطايفة الثانية ويقاتلون في حال الصلوة وهل يجب اخذ السلاح قال الشافعي رحمه الله يجب لامر الله تعالى ولياخذوا اسلحتهم ونحن نحمله على الندب لانه امر لنا بدليل قوله تعالى ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولكن للخصم ان يقول قوله ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم يدل على ان الامر للوجوب فلما تعارضت القرينتان تساقطنا وبقي الامر للوجوب بلا قرينة صارفة عن الحقيقة على ان لا نسلم ان الامر لنا بل لحق الشرع وهو اعلا كلمة الله وتقوية الاسلام قوله لما تركها فان قيل انما اخر بها لان صلوة الخوف لم تكن نزلت قلنا انها نزلت بذات الرقاع وهي قبل الخندق ولا يلزم للشيء لان الاداء معه لا يجوز عندنا لكن التحريمة تبقى معه والمعالجة ثم اقل ظاهرا فلا يلحق به دونه كذا في المصابيح الرقاع لانهم شدوا والمرقوع على ارجلهم لخلائها وعذر النعال فهو من الاعلام وقيل لان الارض التي كانوا فيها بيضاء وسواء وحمراء كالرقاع الملونة ثم يشكل بان الكلام فيما اذا امكن بين الصلوة والقتال ولم يكن كذلك يوم الاحزاب حتى احرموا الصلوة على انهم كانوا في حفر الخندق بحيث قالوا لم يتفرغ لنا للصلوة ولم يكن وقت الحرب يقتال الا ان يجعل الحفر في حكم القتال من حيث اذ المطلوب بكل جهاد دفع الكفار واندفاع شرهم قوله صلوا ركبانا فرادى هذا اذا كانت الدابة تسير بنفسها اما اذا كانت يسير بها صاحبها لا يجزيه وكذا اذا صلى مضطجعا وهو يمشي هادبا من العدو لان التطوع حال تسيير الدابة وحال المشي لا يجوز فكذا الفرض في حالة الخوف باب الجنايز قوله الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير قوله ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى يرى ان الماء قد وصل ما يلي التخت منه وقد يقال ان الشق الايمن لما غسل ان الماء وصل ما يلي التخت منه فقد غسل جميع ما بين الشقين من الاجزاء ولم يبق غير مغسول الا الايسر ثم اذا وضع على شقه الايمن يجب ان لا يغسل الا الشق الايسر فلما غسل ما بين الشقين

من الاجزاء

اسم لوصول غير واحد من الجملة الى غير واحد من الجملة

ثانيا التكرار واسراف وانه منهى عنه قوله سحولية في الصراح سحول بالضم فوضع باليمن وهو منسب
الله وقد روى فيه الفتح ايضا قوله ابتداوه بجانب الايسر تلقوه ثم بالايمن كما في حالة الحيوة وانما
يقدم عطف اليسار على اليمين لان لليمين فضلا على اليسار فلو قدم عطف اليمين يكون تحت اليسار والبداية
بالميامن انما يستحب لتعظيم اليمين والتعظيم هنا في البداية باليسار ليكون جانب اليمين فوق جانب اليسار
قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي كانه اراد بالسلطان من هو مقدم على الولي في امر الامامة
والا فليس للولي ولاية الاعادة لو صلى القاضي او امام الحي ايضا قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد ان
يصلي بعده سلطانا كان او غيره وهذا باطلاقه يدل على السلطان وغيره ممن هو مقدم على الولي
لا يعيد الصلوة بعد ان صلى الولي وان صلى مع حضرة من هو مقدم عليه وذلك ان الاصل في هذا الحق
هو الولي غير ان تقديم السلطان وامام الحي تعارض من خارج قوله وهو اليوم كما وضع فان لحوم الانبياء
عليهم السلام حرام على الارض به ورد الاثر قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض اجساد
الانبياء لان النبي عليه السلام صلى على قبر امراة من الانصار التمسكن نه مسكين لان المدعى جواز الصلوة على
قبر من لم يصل عليه وقد صلى النبي عليه السلام على قبر تلك المراة المفسدة بالمسكينة بعد ما صلوا عليها
فقد ذكر في الحمدية ان مسكينة مرضت بالمدينة فقال عليه السلام اذا ماتت فاذنوني فماتت ليلا فكرهوا
ان يوقظوه فصلوا عليها ودفنوها فلما كان من الغد سال النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروا بامرها فخرج النبي
صلى الله عليه وسلم وصلى على قبرها وجوابه انه لما جاز الصلوة على القبر بعد ما صلى عليه لان يجوز
فيما اذا لم يصل عليه اولى على ان المدعى هو الصلوة على قبر من لم يصل عليه من له ولاية الصلوة عليه
والنبي عليه السلام كان احق بالصلوة عليها فلم يسقط بصلوة غيره عليها قال الله تعالى النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم فكان الحديث موافقا للمدعى وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان اسود كان يقم المسجد
فمات فاتى اى النبي عليه السلام قبره فصلى ثم قال ان هذه القبور مملوة ظلمة على اهلها لعلى
الله تعالى ينورها لهم بصلوتي عليهم قوله ان يكبر تكبيرة يحمد الله بان يقول سبحانك اللهم الخ كما في سائر
الصلوات ولا يقراء الفاتحة عقيب الاولى خلافا للشافعي رحمه الله لان ما هو دكن مفروض لم يشرع فيها
قراءة كسجدة التلاوة واعتبرها بسائر الصلوات وقد يقال تعليلنا واقع بمقابلة ما روي ابن عباس رضي
الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قراء على الجنازة بفاتحة الكتاب اى بعد تكبيرة الاولى وروي
ان ابن عباس رضي الله عنهما صلى على جنازة فقراء فاتحة الكتاب قال لتعلموا انها سنة قوله
فنسخت ما قبلها وهو ما روي ان زيدا كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي عليه السلام يكبرها قوله
ان كل تكبيرة قايمة مقام ركعة حتى قالت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اربع كاربع الظهر فلو لم ينتظر
تكبيرة الامام لكان قاضيا بان فاته قبل ادراك ما ادرك مع الامام وذا منسوخ الان ابا يوسف رحمه
الله يقول في تكبيرة الافتتاح معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح مترجح فيما
بدليل تخصيصها برفع اليدين عندها وايضا شبه النبي صلى الله عليه وسلم اربع العدد باربع الجنازة فقد

روى انه عليه السلام لما صلى العيد كبر اربعا اقبل عليهم بوجهه وقال اربع كاربع الجنايز ثم
المسبوق ياتي بتكبيرات العيد قبل فراغ الامام فكذا تكبيرات الجنايز قوله لا ينتظر بالاتفاق قوله
بل يجب ان ينتظر عندهما لان كل تكبيرة كركعة والمسبوق بركعة لا يتبدي بما فاته سواء كان حاضرا
او غايبا فكذا المسبوق بتكبيرة اجيب بان التكبيرة الاولى ان كان يقوم مقام الركعة ففيه معنى
الافتتاح فمن حيث انه كالركعة ينتظر ومن حيث انه افتتاح لا ينتظر فقلنا ينتظر اذا كان غايبا
ويبتدي اذا كان حاضرا عملا بالوجهين قلنا تاويله ان جنازتها لم تكن منعوتة فحال بينها وبينهم
انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها والى الراس في حقه فظن الراوي انه فوق بينهما كذا في
الكافي قلت هذا ان التاويل ان يرد هما ما ذكر في المصابيح عن انس رضي الله عنه انه صلى على جنازة
رجل فقام حيال راسه ثم جاي بجنازة امراة فقام عند حيال اوسط السرير فقيل هكذا رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم قام على المراة مقامك منها وظهر من الرجل مقامك منه قال نعم وقال
سمرة بن جندب صليت وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم على امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها
قوله ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة وقال الشافعي لا يكره في المسجد لانه دعاء او صلوة فالمسجد
اولى به وقالت عايشة رضي الله عنها ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابني بيضا المسجد سهيل
واخيه قوله عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له فان قلت روي هذا الحديث ابو
هريرة رضي الله عنه فكان ما روته عايشة رضي الله عنها اولى لانها فقيهة وابو هريرة ما كان فقيها قوله
بالمنع فان ابا هريرة كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه ولو سلم فابو هريرة رضي الله عنه
روى القول وعايشة رضي الله عنها روت الفعل والقول راجح فتعارضت هذه الخمسة من الترجيح
الجهة المذكورة من فقه الراوي وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه جهة اخرى للترجيح وهو انه محرم فرجحناه
نعم يشكل بما ذكر ابو داود في سننه من رواية ابي هريرة رضي الله عنه من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له
وقال ابو زكريا والذي في النسخة المشهورة المحققة المسموعة من ابي داود على جنازة في المسجد فلا شيء عليه
فتعارضت روايتا ابي هريرة فينبغي ان يوخذ برواية عايشة رضي الله عنها لانها سالمة عن المعارضة
او يحمل اللام في قول لا شيء له على معنى على بقرينة الرواية الاخرى وبدليل حديث عايشة رضي الله عنها
وغايته ما يمكن ان يقال انه روي مسلم عن عبادة بن عبد الله بن الزبير حديث عايشة رضي الله عنها
انها قالت لما توفي سعد بن ابي وقاص ارسل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اني ان يمروا بجنازته في المسجد
فيصلين عليه فعلوا فوقف به على حجرهن يصلين عليه ثم خرج من باب الجنايز الذي كان يلي المقاعد
فبلغهن ان الناس عابوا ذلك وقالوا اما كانت الجنايز يدخل بها المسجد فبلغ ذلك عايشة رضي الله عنها
فقالت ما اسرع الناس اني ان يعيبوا اما لا علم لهم به عابوا علينا ان يمروا بجنازة في المسجد وما صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهل بن بيضا الا في جوف المسجد اذا بئت فسارعنهم اني النجب وقولهم
ما كانت الجنايز يدخل في المسجد دليل على ان كراهة الدخول بها في المسجد كان معروفا فيما بينهم فيحمل ما روت عايشة

رضي الله عنها من الصلوة على سهل في المسجد على انه كان لتعليم الجواز قوله وسمي وغسل ويصلي عليه
لقوله عليه السلام اذا استهل المولود صلي ومن لم يستهل لم يصل عليه الاستدلال بهذا الحديث
على القسمية غير ظاهر الا ان يقال انا عرفنا بوجوب الصلوة عليه بهذا النص انه مستحق للكرامات
البشرية والتسمية من الكرامات فيستحقها ايضا كالصلوة ثم الصلوة لم تشرع الا بعد الغسل فكان التنصيص
على وجوب الصلوة تنصيصا على وجوب الغسل قوله ولم يصل عليه لما روينا وهو قوله عليه
السلام اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه قلت هذا معارض بما روي مغيرة
بن شعبة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى له بالمغفرة والرحمة
والسقط ما يسقط من الرحم وباقيته ما كان فيه روح قوله لانه نفس من وجه فيغسل اعتبارا بالنفوس
وجزء من وجه فلا يصلى اعتبارا بالاجزاء عملا بالاعتبارين وانما لم يعكس لان الصلوة لم يشرع الا بعد
الغسل قوله ويحفر القبر ويلحد اللحد وتركه جائز واللحد افضل لقوله عليه السلام اللحد لنا والشق لغيرنا اي
اللحد هو الذي نؤثره ونختاره والشق اختيار من كان قبلنا وليس ينهى عن الشق قال البراء بن عازب
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فوجدنا القبر لم يلحد فجلس مستقبل القبلة وجلسنا
معه وهذا يدل على ان القبر بدون اللحد جائز لان النبي عليه السلام راى ذلك القبر غير لحد ولم ينههم

فصل في حمل الجنازة قوله كان ذلك لازدحام الملئكة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على
رؤس اصابعه وعلى صدر قدميه وقد يقال الملئكة لكونهم اجساما لطيفة لا يزاحمون في الخبر حتى
يقدر اجتماع اربعة رجال على الجنازة نزولهم فيحتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى ان يمشي على رؤس
الاصابع فكانهم خصوا بصورة الادميين وصورة الادمي كيفية يتحقق المزاحمة في الخبر قوله وهذا في
حال السعات في الكافي ومنعي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات وفي الحديث من حمل جنازة اربعين
خطوة كقوله هذا لفظه وقد يقال الجناب يذهبن بالصغائر دون الكبائر على ما عرف من المذهب والله الاشارة
بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما **فصل**
في الدفن قوله فاضطربت الرواية في ادخال النبي صلى الله عليه وسلم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
مثل مذهب الشافعي رحمه الله وروي عنه مثل مذهبنا فتعارضت الروايات عنه وقد صح ان النبي عليه
السلام اخذ نادحانة من قبل القبلة ثم بالاخرى النار فان قلت بالماء الحار اثر النار اجب بان
المعنى بالاحرى النار ولا حاجة بنا اليه ولا يحتمل ذلك اما الحار والحاجة اليه ماسة لكونه ابلغ
للدرن ولا اثر النار بالاخرى باق واثر النار بالماء يزول من ساعته واما اليوم الذي فيه اثر النار فالقضاء فتحمل ايضا
للحاجة الماسة الى ما يكفيه بالنور وفي التمييز هو توت به اثر القصارة وموت ليس به ذلك الا نوح حرج
على ان النوم لا يخلوا عن اثر القصارة ولو منع عنه ارفعوا في الحرج قوله طن من قصب في الصحاح الطن
بالضم حزمة القصب والقصبة الواحدة من الحزمة طنة قوله ومن شاهد قبر النبي عليه السلام اخبرانه
مستم وعند الشافعي رحمه الله التسطيح اولى من التسنيم لان النبي عليه السلام سطح قبر ابنته ابراهيم وعن القاسم بن محمد رحمه الله

قال رايت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما مسطحة **باب الشهيد** قوله
ولم يجب بقتله دية يشكل بما اذا قتل الاب ابنه عمدا يكون شبيها مع الدية يجب عليه واجيب بان
الدية لم تجب عوضا عن النفس بل عن القصاص الساقط بالشبهة وفيه نظر لما عرف انه اذا شهد رجلا
وامراتان ان فلانا قتل ابنه عمدا قبلت شهادتهم وكذا لو تكل الاب يقضى عليه بالدية فلو كان يوجب
قتل الاب ابنه عمدا هو القصاص وكانت الدية بدلا عنه لسقوطه بالشبهة لما قبلت فيه شهادتهم
النساء لانها ليست بحجة في القصاص وكذا لم يعتبر فيه النكول ايضا لان القصاص لا يثبت بالنكول
وحيث قبلت هذه الشهادة واعتبر النكول علم ان الدية تجب فيه ابتداء لا خلفا عن القصاص
الساقط بالشبهة قوله والشافعي رحمه يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن
الشفاعة وروى عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بدفنهم اي قتلى احد بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا ونحن
نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى به والطاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء
كالنبي والصبي وتاويل ما روي انه لم يصل عليه قبل الدفن فقد روى انه عليه السلام صلى على شهداء
احد بعد ثمان سنين **فان قيل** الشهيد حي بقوله تعالى احياء والصلوة شرعت على الميت **قلنا**
حي في الاحكام الاخرى كما قال الله تعالى بل احياء عند ربهم فاما في احكام الدنيا فميت حتى يقسم ميراثه
وتزوج امراته والصلوة عليه من احكام الدنيا **فان قلت** الصلوة ما شرعت الا بعد الغسل فسقوطه
دليل سقوطها **قلنا** غسله للتطهير والشهادة طهرته فاغنت عن الغسل كسائر الموتى بعد ما غسلوا
ان الشهادة عرفت ما هو نجاسة يثبت بالموت غير رافعة نجاسة ثابتة وحاجتنا
الى الرفع لقيام الجنابة فلا يسقط بالشهادة كالنجاسة الحقيقة فانها لا تسقط اجماعا حتى يستغل
ذلك الموضع والجنابة كانت مانعة لدخول المسجد وادخاله وهو منهي عليه فلان يمنع ادخاله
في القبر للعرض على الله تعالى اولى واما الحديث فلا حكم له في دخول المسجد والمنع من العرض **فان قلت**
الجنابة حين وجدت لم يقع موجبه على المسلمين غسله فلا يقع موجبه عليهم بعد الموت
لما عرف من اصلنا ان الشيء متى لم يقع موجبا حال وجوده لم يقع موجبا بعده حتى لو زنى في دار
الحرب لا يحد وان خرج الينا لان زناه لم يقع موجبا في دار الحرب لانقطاع الولاية فلا يقع موجبا
بعد **قلنا** بل الجنابة قد وقعت موجبة على المسلمين لادخاله في المسجد وكذا لادخاله في القبر
والعرض على الله تعالى على ان الموجب عليهم هو حق الميت فان له حقا على المسلمين بان يغسلوه من
النجاسة الحقيقة فكذا من الحكمية قوله وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وهذا لان صلح
امرئ حيضا بان ولات الدم ثلثة ايام ثم قلت قبل الانقطاع اما اذا لم يصلح بان رات الدم يوما
او يومين وقلت فلا يغسل بالاتفاق قوله وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد
بوصف كونه طهرة وما ذنب للصبي فلم يكن في معناهم وهذا مشكل اذ الحكم بكون السيف
طهرة عن الذنب في حقهم يوجب الحكم بكونهم مذنبين ولا دليل لنا على ذلك فاحتمل لم يذنبوا او تابوا

بعد الذنب وهو الظاهر من حال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فانه كانوا يستغفرون عن
الذنوب ويتوبون عنها كما وقع الذنب عنهم سيما عند الاقدام على الحرب وغلبة الكفار فاذا
واحد من الناس اذا استقبله ما يظن فيه الهلاك يتوب عن الذنب فما ظنك من خواص الناس
ان لا يتوب عند الاقدام على ما هو سبب الموت فعلى هذا لم يثبت الفارق بينهم وبين الصبي الشهيد
وهو ان السيف طهرة في حقهم لا في حق الصبي فلا يصح ان يحكم بالفرق بينهما مع تعذر الحكم بالفارق
نعم يحتمل ان يكون بينهما فارق احتمالا مرجوحا لكن بالاحتمال الفارق لا يثبت الفرق سيما اذا
كان احتماله مرجوحا وقد وجدت المشاركة بينهم وبين الصبي المظلومية وهو الموجب بعدم الغسل
ليبقى عليهم اثر المظلومية وهو الموجب لعدم الغسل ليبقى عليهم اثر المظلومية فمحجورية على الظالم
ويستحون بذلك زيادة الاكرام والصبي في هذا كالبالغ **قوله** وينزع عنه الفرود الحشوة
والقلنسوة والسلاح لانها ليست من جنس الكفر وانما لبسها للعدو وقد استغنى عنه وعن ابن عباس
رضي الله عنهما امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان تنزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا
بدمائهم وثيابهم **قوله** خوفا عن نقصان الشهادة **قلت** بل ايثارا لاخيه على نفسه فانه روي
انه لما عرض الكاس على واحد منهم اشار به الى اخيه ولو كان الامتناع لخوف نقصان الشهادة لما اشار
به الى غيره اذ المتقي من يجب لغيره ما يجب لنفسه وهذا كما روى الامام ابو بكر ابن اسماعيل عن ابي
حذيفة قال انطلقت يوم تبوك اطلب ابن عمي ومعي ما اردت ان اسقيه فقلت ان كان به رمق
اسقيه فرايته ومسحت وجهه وقلت اسقيك الماء فاشار براسه نعم فاذا آخر يقول اه من العطش فاشار
الى ابن عمي ان اذهب به اليه فذهبت به اليه فاذا هو هشام بن العاص فقلت اسقيك فقال بلى فلما دنوت
منه سمعت صوت آخر يقول اه من العطش فاشار الي ان اذهب به اليه فذهبت به فاذا هو ميت فرجعت
بالماء الى هشام فاذا هو ميت فرجعت بالماء الى ابن عمي فاذا هو ميت كذا في الروضة فجاز ان يكون الامتناع
عن شرب للايثار لا لخوف نقصان الشهادة كيف ولو كان ذلك لخوف نقصانها لما طلب شهداء بتوك
الماء عن ابي حذيفة **باب الصلوة في الكعبة قوله** استجمعت شرايطها في الصحاح استجمع السيل اي اجتمع
من كل موضع بان يتوجه الى جميع اجزائها **قوله** لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس
بشرط لانه متعذر والطاعة بحسب الطاقة نعم فيه استدبار لبعض اجزائها لكن الاستدبار ليس
بمقيد اذاته بل لتضمنه انه ترك الاستقبال اذ المامور به هو الاستقبال قال الله تعالى فولوا وجوهكم
شطر المسجد الحرام **قوله** الى عنان السماء اي صفايحها وما اعترض من اقطارها كانه جمع عين القامة
يقول بالكسر كذا في الصراح وفيه ايضا صفحه كرانه هو جزي **قوله** لانه ينقل والمنقول قد يكون وقد
يهلك والامر بالاستقبال اليه بان الى يوم القيامة لا يحتمل الزوال ولو كان الكعبة هي البناء لزالت
بزوال البناء **كتاب الزكوة** تركيبها يدل على النماء يقال زكى الزرع اذا نما وسميت بها
لانها لسيت نماء المال بالخلق في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه

كتاب الزكوة

الا اذا كانت النفقة في خير وبر فهو يخلفه وفي الحديث ما من يوم يصبح العباد فيه الا وملكان
هولان فيقول احدهما اللهم اعط منفقا خلفا ويقول الاخر اعط ممسكا تلفا او على
الطهارة قال الله تعالى وحنانا من لدنا وزكوة اي طهارة وفيها معنى التطهير قال الله تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وسميت صدقة لدلالتها على صدق العبد من العبودية وفي الشرع
عبارة عن اية اخر من النصاب الحولي الى القفيز لانها توصف بالوجوب وهو من صفات
الافعال وقيل هو اسم القدر الذي يخرج الى القفيز لا ان ايتا الايتا محال ونحن امرنا بايتاء الزكوة
فلو كانت الزكوة عبارة عن الايتاء لكان امرا بايتا الايتاء هو محال والتكليف يستدعي
الامكان الا ان يقال معنى ايتاء الزكوة وادائها هو اخراجها من العدم الى الوجود ولا استحالة
في شغل الذمة بماهية ذهنية من ماهيات الافعال ثم الامر بادائها واخراجها من العدم
الى الوجود كالامر بساير الافعال مثل الصلوة والصوم وهنا يجب في الذمة ماهية الايتاء
الذهنية ثم يومر بادائها وايتائها بمعنى اخراجها من العدم الى الوجود **قوله** لانه لا بد من
مدة الخ اي مدة يحصل فيها النماء حاليا يعني ان الواجب هو الاداء من الفضل والنماء قال
الله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو اي الفضل والفضل انما يحصل بالتقلب
والتوالد فلا بد له من مدة وهي الحول الثمالة على الفصول التي يحصل فيها النما غالبا والتمسك بالاية
مذكور في الكافي وانه مشكل لما ذكر في المدارك ان المراد به الفضل على قدر الحاجة والاية منسوخة
باية الزكوة حيث قال انفقوا ما فضل عن قدر الحاجة وكان التصدق بالفضل فرضا في اول الاسلام
فاذا كان الرجل صاحب زرع امسك قوت سنة تصدق بالفضل واذا كان مانعا امسك
قوت شهر وتصدق بالفضل فنسخت باية الزكوة على ان الاية تقتضي وجوب النماء بجميع
فلو كان المراد اداء الزكوة من النماء في الحول لوجوب ايتاء جميع الفضل ولم يقل به احد **قوله**
ولانه الممكن من الاستنماء الاستمالة على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير
الحكم عليه **وفيه بحث** لانهم اشترطوا كما النصاب في اول الحول واخره حتى لو ملك مايتين
ثم انتقص الى درهم وملك اربع شاة ثم انتقص الى شاة ثم كمل النصاب عند تمام الحول
يجب الزكوة فلو كان اشتراط الحول لاجل النماء وجب ان يشترط كماله من اوله الى اخره تحقيقا
لمعنى النماء لظهور ان الحول لا انما يكون سببا للنماء اذا كان المال كله قايما في جميعه وجوابه
ان الانتقاص في الغالب يكون بالقليل فيحصل الاستنماء بالحول على اعتبار الغالب **قوله**
لم يقل هو واجب على الفور لانه مقتضى مطلق الامر **قلت** هذا عين المسئلة واول النزاع
اذ الكلام وقع في ان الامر المطلق هل يوجب الفور ام لا ومقدم الدليل يجب ان يكون مسلمة
بين الخصمين لينسخ الدليل المطلوب **قوله** ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقض به النصاب
وفيه بحث لان وجوب الزكوة بعد الحول يثبت مستندا الى اول الحول على ما وقع التصريح به في

غير موضع فلو كان وجوب الزكوة منقصا للنصاب ظهر في اخر الحول ان النصاب كان منتقصا
من اول الحول اي اخرا ونقصانه يمنع وجوبها فكان مانعا لنفسه وهو محال وجوابه ان النقصان
الثابت بالاستناد غير معتبر اما لانه ثابت من وجه واما اعتباره يقضي الى سد باب الزكوة
وهو مفتوح بالاجماع ولا مانع من اعتبار النقصان الثابت من كل وجه وليس في سد باب الزكوة
قوله خلافا لزفر رحمه الله لانه حق الله تعالى فصار كالنذر قلت وهذا مشكل لما ذكر في الكافي
قبيل باب زكوة المال انه اذا حال الحول على مائتين فادى خمسة ومحل خمسه واستفاد عشرة
جاز وقال زفر لا يجوز عن السنة الثانية لانه لما تم الحول وجب الزكوة بقدره فانتقض النصاب
فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقض هذا لفظه فلو لم يكن دين الزكوة مانعا من انعقاد
الحول لوجوب الزكوة عند زفر رحمه الله لم يصح هذا الجواب منه بالدليل الذي ذكر فعلل فيه
روايتين عنه وهذا التعليل منه بناء على زعمنا هذا وقد حكي انه قيل لابي يوسف رحمه الله ما
حجتك على زفر فقال ما حجتي على رجل يوجب في مائتي درهم اربعة دراهم بيانه انه من كان له
متاع قيمته مائتا درهم ولم يود زكوة ثمانين حولا فانه يلزم عند زفر اربعة دراهم
قوله فان الملك ثوابه وفيه بحث لان المالك لو كان نائبا لزم ان يكون الشخص الواحد مطالبا
ومطالبا وان يخرج عن العهدة اذا اخذ المال وعزله عن سائر امواله بنية الزكوة كما لو اخذه الامام
وحيث لا يخرج علم انه ليس بنائب كيف والنائب من يعمل للغير والمالك في عزل المال وادائه الى الفقير
عامل لنفسه حيث يسعى في براءة ذمته عن حق التعلق وجوابه انه انما لا يجوز كون الشخص مطالبا
ومطالبا لان فيه تعطيل الحق بنسبته ما اذا كان المطالب غيره فيمتنع ذلك فيما اذا امكن ان يكون
المطالب غير المطالب اما فيما لا يمكن ذلك فلا مانع منه والحاجة ماسة اي تفويض الامر اي الاملاك في الاموال
الباطنة لتعذر اخذ الائمة منها وفي التعويض اليهم من الاحتمال ما ليس في ليس عدم للقطع بان ذلك
يبعثهم على الاهتمام في الاداء لانهم يتحملون عهدة الامام مع ما عليهم من العهدة فيقوى الداعي الى الاداء
حينئذ فيكون في انابتهم صيانة حق الله تعالى بالقدر الممكن للتعطيل الذي يمنع من جعل الشخص مطالبا
ومطالبا انما لا يخرج المالك عن العهدة بالعزل بنية الزكوة لان المالك من حيث انه مطالب يجب ان يخرج ومن
حيث انه مطالب يجب ان لا يخرج عنها فقلنا لا يخرج اخذا بالاحتياط في باب العبادة والمالك
كما يسعى في فكاك رقبته كذلك يسعى فيما وجب على ذمته فمن حيث انه ساع لاصل لنفسه اصل ومن
حيث انه ساع للامام نائب فهو نائب من وجه دون وجه قوله كتب العلم لاهلها قيل بالاهل وان غير مقيد به
لما انها لم تكن لاهلها وليست هي للتجارة لا يجب فيه الزكوة ايضا وان تكون لعدم النماء وانما يقيد ذكر
الاهل في حق مصرف الزكوة فانه وان كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو يحتاج اليها للتدريس
وغيره يجوز صرف الزكوة اليه وفي بعض الحواشي عند قوله وعلى هذا كتب العلم لاهلها وان نوى التجارة
فيها لان المقصود غالبا هو المطالبة فاما غير اهلها ولا مطالبة لهم وقد فضل عن الحاجة الاصلية فيجب عليهم

قوله والمدفون في البيت نصاب ليتسر الوصول بحفر جميعه هذا اذا كان البيت صغيرا لا يتغير
حفر جميعه اما لو كان عظيما يعتبر حفر جميعه فالمدفون فيه ضمار قوله لاتصاله بالبينة بالعمل وهو
ترك التجارة عملا وان عدمها لان ترك التجارة حقيقة امساكها للاستخدام وهو عمل كذا في الخانية
وفيه بحث لان امساكها للتجارة ايضا عمل فليعتبر اتصال البينة به فالظاهر ان يقال امساكها
للاستخدام بلا نية لانها معدة للخدمة غير انه لما وقع للتجارة يعارض بينها في استزائها لا يعود اصلا
وهو كونها للخدمة الا بفتح العارض وهو كونها للتجارة فيحتاج الى البينة للفسخ لا غير وفتح كونها للتجارة
يكون مع البينة فيعتبر ببينة لقرانها بما هي لاجله امانية التجارة فاما المعقود بها اثبات امر عارض
وهو كونها للتجارة فلا يعتبر الا عند اتصاله بفعل التجارة وبالجملة ان البينة لا تعتبر الا باتصالها
بما هي لاجله وهي فيما اذا نواها للخدمة بفتح العارض وهو كونها للتجارة والفتح مقرون بها فيكون
معتبرة وفيما اذا نواها للتجارة لابيان فعل التجارة فلا يعتبر قبل الاتصال به فعلى هذا كان المراد
بترك التجارة هو فسخها وهو عمل وبهذا يسقط ما يسبق الى الوهم ان امساك للتجارة ايضا
عمل فيجب ان يعتبر اتصال النية به وذلك ان النية هنا لا يحتاج اليها لاجل الامساك لتحققه
بدونها انما يحتاج اليها لبيان التجارة فعتبر قرانها بما هي لاجلها وهي التجارة لا بالامساك الذي لا
مدخل لها للنية فيها وسقط ايضا ان نية التجارة نية ترك الاستخدام فليعتبر اتصالها به وذلك لان المقصود
هنا هو اثبات كونها للتجارة لا ترك الاستخدام وان كان يستلزم فيعتبر قران النية بما هو المقصود
منها وهو كونها للتجارة وكونها للتجارة وصف لا يثبت الا فعل التجارة فيعتبر قران النية به اما ترك
التجارة وفسخها فانه لا يتوقف على فعل اخر حتى يعتبر قران النية به اما ترك التجارة وفسخها فانه يتوقف
على فعل اخر حتى يعتبر قران النية فافترقا قوله لان اسم البقر يتناولها قلت حقيقة وان كانت
يصدق عليها الا ان الجاموس قد خص باسم اخر يعرف به وذلك النقصان في معنى البقر والمزية فيجب
ان يكون اسم البقر مشكوكا في حقه فلا يحكم بتناولها اياه الا بعد ان يظهر بالتامل ان اختصاصه
باسم اخر للمزية لا للنقصان اذ لو ظهر ان للنقصان لا يتناوله مطلق اسم البقر لوجوب صرف
المطلق الى الكامل وكذا لو لم يظهر شيء من المزية والنقصان لتعذر الحكم بالتناول مع الشك بخلاف
ما اذا ظهرت المزية اذا اللفظ اذا كان متناولا للكامل اذا الاكمل او في الاتم يقال الزكوة لكونها
عبارة مما يجب الاحتياط فيه فيجب الحكم بتناول اسم البقر الجاموس فقيل ان يظهر انه زايد في معنى
البقرام ناقص قوله والضان المعز سواء لان لفظ الغنم شامل للكل والنص ورد به قال
عليه السلام ليس في سايمة الغنم صدقة حتى تبلغ اربعين فاذا كانت اربعين ففيها شاة وقال
عليه السلام في اربعين من المعز شاة وفي الكافي والمتولد من الظبي والنجيحة كالضان لان العبرة للام
اعتبارا بالرق والحرية وعند الشافعي رحمه الله للاب كما في النسب ويظهر في هذا وجوب التضحية ووجوب
الجزاء بقتله هذا كلامه وفيه اشكال لان سور البغل مشكوك لانه من سيل الحمار ولو كان الاعتبار للام

لما كان مشكوكا لان سور البقر غير مشكوك ولانه لا زكوة في البغال ولو كان الاعتبار للامر لوجب
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الزكوة تجب في الخيل وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن البغال والحمير
لم ينزل علي فيهما شيء ولو كان الاعتبار للامر في باب الزكوة لحكم النبي عليه السلام بالزكوة في البغال
اعتبارا بالفرس قوله والثني منها اي من الغنم ما تمت له سنة وطعن في الثانية والثني من البقر
هو الذي طعن في الحول الثالث عند جمهور الفقهاء ومن الابل الذي تم له خمس سنين وطعن في السادسة
قوله والمراد بما روي الجذعة من الابل وفيه بحث اما اولا فلان كلمة انما للحصر ولا وجه
الحصر في الابل على الجذعة لانه قد يكون في بنت مخاض وبنت اللبون والحقة واما ثانيا فلان
الثني من الابل وهو ما تم له خمس سنين وطعن في السادسة لا يجب في شيء من الصور واما ثالثا
فلان الحمل على جذعة الابل بإباء ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذ الجذع والثني فان
ذلك وسط الغنم وهكذا قال عمر رضي الله عنه لساعته ويمكن ان يجاب بان معناه انما حقنا
الجذعة في الابل والثني في الغنم والبقر والحمر الخف فيها بالنسبة الى على منها يعني لا يوجد اعلى
من الجذعة في الابل ولا اعلى من الثني في الغنم والبقر لا بالنسبة الى الادنى بمعنى ان لا يوجد
ادنى منها حتى يشكل بنت مخاض وغيرها وقوله وان ذلك وسط الغنم جاز ان يكون تعليلا
للثني اي خذ من الغنم فان ذلك من وسط الغنم لا خفا ان كل ذلك على خلاف الظاهر مع ان
للتاويل المذكور يرده ما روي عن سويد بن علية قال سمعت مصدقا رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة من الضان والثنية من المعز وفي رواية
اخرى ان مصدقا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما احقنا في الجذعة من الضان والثنية
من المعز واما ما روي عن علي رضي الله عنه فجاز ان يكون معناه لا يوجد في زكوة المعز
الا الثني وهذا لانه لا يمكن احزاوه على اطلاقه فان الثني لا يوخذ في زكوة الابل وزكوة المعز
بالاتفاق فسقط ارادة غيره والله اعلم قوله ويوخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث لان اسم
الشاة ينتظمها وفي الكافي وفي زكوة الابل لا يوخذ الا الاناث لتقارب بين الذكور والاناث في الغنم
والبقر وتباعد بينهما في الابل وهذا مشكل لانهم صرحوا بان الذكور والاناث من الحيوانات جنس
واحد من بني ادم جنسان وما ذكر من التباعد بينهما في الابل لا يقتضي ان يكون الذكور والاناث
من الابل جنسان مختلفان وذلك حرف لما صرح به القوم وايضا ذكر في كتاب ابي بكر رضي الله
عنه فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمسة وثلثين ففيها بنت مخاض انثى وان لم تكن فابن لبون
ذكر وذلك تصريح بجواز ان يوخذ الذكر خلفا عن الاناث والجواب اما غير الاول فلان النص في زكوة
الابل ورد بلفظ الاناث ولا يمكن الحاق الذكور بها لان التفاوت بين ذكور الابل واناثه وان كان
اقل من التفاوت بين ذكور الادمي واناثه حتى جعل الذكور والاناث من الادمي جنسان ومن الحيوانات
جنسا واحدا فهو اكثر من التفاوت بين ذكور الغنم فمن حيث ان التفاوت فيها اقل مما في ذكور الغنم

واناثه وجنسان لا يلحق فامتنع الالحاق احتياطا واما عن الثاني فلان المراد والله اعلم
ابن لبون بطريق القيمة قوله والنص وارد فان قلت بل النبي عليه السلام امر باخذ الانثى حيث
قال مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة من الضان
والثنية من المعز اجيب بانه لو ثبت فقد الحقنا الذكر بالانثى للتقارب قوله ومن وجب عليه
سن فلم يوجد اخذ المصدق اعلى منها رد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل والاصل فيه
ما ورد في كتاب ابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين وما بلغت عنده من الابل صدقة
الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل من الحقه ويجعل معها شاتين ان استيسر
ماله او عشرين درهما وما بلغت عنده من الابل صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة
فانها تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة
وليس عنده الا بنت لبون فان تقبل من بنت لبون ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن
بلغت صدقة بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما
او شاتين ومن بلغت صدقة بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت
مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده وعنده
بنت لبون فانها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين فان لم يكن عنده بنت مخاض
على وجهها وعنده ابن لبون فانه يقبل وليس معه شيء ثم ظاهر ما في الكتاب يدل على ان الخيار
الى المصدق وليس كذلك بل الخيار الى المالك ان شاء ادى مسني واسترد فضل القيمة وان شاء ادى
مسنا دون الواجب فضل القيمة وان شاء ادى القيمة اذا عين شيا منها ليس للساعي ان يابى لان
الشارع اعتبر اليسر على ارباب الاموال وذا لا يتحقق الا اذا كان الخيار للمالك الا ان في اوجه الاول
للمصدق ان لا يوخذ ويطالب بعين الواجب او قيمته لانه شرا ولا جبر على الشري وفي الوجه
الثاني يجبر المصدق حتى يجعل قابضا بالتخلية لانه لا بيع بل هو دفع بالقيمة كذا في الكافي وفيه
نوع نظر لان قوله في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ وقوله حتى اذا عين شيا له ليس للساعي ان يابى مما
قد علت الا ان يقال معناه ليس للساعي ان يابى الا في الاول بقرينة قوله الا ان في الوجه الاول الخ
نعم يشكل بانه اذا كان للمصدق ان لا ياخذ الا على لم يكن المالك مخيرا بين الثلثة المذكورة
ضرورة ان اخذ الاعلى ودفع الفضل لكونه شراء يتعلق بالتراضي فلا يكون من الخيار في شيء والظاهر
ان ما ذكر في الكتاب لم يرد به التخيير للمصدق بل معناه اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل ان تراضيا
على ذلك او دونها واخذ الفضل ان رضي المالك به واراد دفع القيمة فله ذلك قوله الا ان في
الوجه الاول له ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب او بقيمته لانه شراء والاجبر على الرضا وفيه
بحث لان ما روينا من حديث ابي بكر رضي الله عنه يقتضي ان يجبر المصدق على القبول واعطاء الزيادة
حيث قال فيه فانها تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين والجبر اكد من الامر

والجبر قد يجري في المبادلات دفعا للضرر كما في قضا الدين والاخذ بالشفعة والقسمة في مسجد
الجنس فان كلا في كل منها معنى المبادلة مع ذلك يجبر عليه دفعا للضرر عن الطالب والشفيع والشريك
فليجبر المتصدق هنا على قبول الافضل لدفع الضرر عن ارباب الاموال لان رد عين الواجب وليس
في مالنا وقيمته عشر وجوابه ظاهر اذ في الجبر ضرر على المتصدق ودفع الضرر الخاص يحتمل مثله
غير جايز قوله ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايضا لانه رزق الموعود اليه فيكون ابطالا لقيد
الشاة وهذا لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله ومن دابة في الارض الا على الله رزقها
والرزق عبارة عما يقع به الكفاية وذا يختلف باختلاف الحوايج ثم اوجب ما لا مسمى على الاغنياء
لنفس وامر بانجاز تلك المواعيد من ذلك المسمى وذا لا يحتمل مع اختلاف المواعيد فيفضي الامر
بالاتحاد الاذن بالاستبدال وبطلان قيد الشاة ضرورة كالسلطان يجبر للقراة الان الخراب
ويحيل الى بعض وكلامه من مال معين فيكون اذن منه بالاستبدال ومن له على اخر حنطة ولاخر
عليه عشرة دراهم قام من له الحنطة لمن لاه عليه الحنطة بقضا العشرة من الحنطة صار مامورا
باستبدالها بالعشرة فكان التغيير ثابتا بالضرورة النص ويفسره قوله عليه السلام بالشاة للتيسير على
ارباب المواشي اذا النقود تقرعندهم السير وصار كالحرية فانه ان ادى الشياب مكان الدنانير
جاز اتفاقا لانه وجبت كفايته للمقابلة فيعتبر في حقهم محل صالح للكفايتهم فيتادى بالقيمة
بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيها اراقته حتى لو هلكت بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه
شيء وهي ليست بمقدرة ولا معقولة وهنا المقصود سد خلة الفقير وهو قربة معقولة وقيمة
الشاة كي في هذا المعنى كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا فلانسلم ان الامر باداء الزكوة
للفقير لاتحاد تلك المواعيد لاحتمال ان يكون براما بتداء سلمنا باعتبار اتحاد الموعود الذي بمنزلة الدين
او في من البر المقيد فهو يتضمن الاستبدال لو تعين هذا المسمى لانجاز جميع المواعيد
ولا دليل على التعين فجاز ان يكون الانجاز ببعضها بل هو الظاهر حيث امر باداء ما لا يصلح الا
لانجاز الجميع البعض بخلاف السلطان يجبر للغراة الات الخراب وتحيل الى بعض وكلامه حيث عين ذلك الانجاز
لجميع فلم يجز بتضمن الاذن بالاستبدال واما ثانيا فلانه يقتضي ان يجب الاستبدال كما يجب ذلك
في التمثيل المذكور وليس كذلك لانه يخرج عن العهدة باداء عين الشاة لا يقال ان الشاة لا يقع عن الزكوة
من حيث هي بل من حيث انها مال متقوم لانا نقول انه ممنوع فانه لو سلم الشاة الوسط الى الفقير وقد
انتقضت قيمته يوم الاداء من قيمته يوم الوجوب جاز ولو كان الخروج عن عهدة الزكوة باداء عين
الشاة من حيث انه مال متقوم لوجب ان لا يجوز لان المعتبر عند ابي حنيفة رحمه الله اداء المتقوم
قيمته يوم الوجوب لا قيمته يوم الاداء واما ثالثا فللقطع بان ما اوجبه الشارع في مال الاغنياء مال مساه
وحوايج الفقير اكثر منه فلا يمكن انجاز جميع المواعيد به فلا يكون امرا بانجاز المواعيد المختلفة ضرورة انها
لا تفي به فلا يكون ذلك امرا بالاستبدال الا ان يقال ان القيمة تصلح لقضاء الجميع لكنها لا تبقى بالجميع لقلتها والقلة

عارض ولا معتبر بالتعارض واما رابعا فلان عين الشاة يصلح لانجاز المواعيد المختلفة بمعناه وقيمته
وفي صورتها منافع اخر كالدور والغسل ففي عينها ما في قيمتها وشيء اخر فكانت اكمل من القيمة فلا
يجزي القيمة عنها اذ الكامل لا يتادى بالناقص الا ان يقال نقصان التمكن في القيمة من حيث فوت الدور
والنسل متجبر بما فيها من تيسير قضاء الحوايج بها فلا يكون انقص من عين الشاة واما خامسا فلان قد
الشاة لما كانت ساقطا عندنا وجب ان يعتبر القيمة يوم الوجوب دون الاداء وعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله يعتبر وقت الاداء فالاان للواجب العين بظاهر النصوص وقد منع العين فيعتبر
القيمة يوم المنع لولد المغصوبة الا ان يقال ما ذكر من سقوط قيد الشاة اوجب مالا متقوما فهو تخريج
ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فجواز القيمة باعتبار انها تقيد فايدة عين الشاة فتقوم مقامها وتسقط الشاة باداياها
فالواجب عندهما هو الشاة غير انها كما تسقط باداء عينها تسقط بخلفها الذي هو مثلها ايضا والخلف انما
يصار اليه عند منع الاصل ويوم المنع هو يوم الاداء فيعتبر قيمة ذلك اليوم لا يقال متى كانت القيمة خلفا
وجب ان لا يصار اليها عند امكان الاصل لانا نقول انها وان كانت خلفا فهو اصل من حيث ان الواجب
الاصل وهو الشاة الوسط يعرف باعتبارها فيجوز اداياها عند امكان الاصل عملا بجهة كونها اصلا
ويعتبر قيمته وقت الاداء دون الوجوب عملا بجهة كونها خلفا واما سادسا فلان الحاق الزكوة بالجزية
مما يتامل فيه اذ ليس الواجب فيه ما لا يسمى كما في الزكوة بالواجب فيه بالاتفاق من الامام والدعية
قال النبي صلى الله عليه وسلم خذ من كل حالم او حالمة دينارا او عدله معافر فيه اشارة الى ان الواجب معافر
بالفتح حتى ان همدان ثوب معافري منسوب اليها فقد الدينار ومن اي مال كان ما يقع به كفاية المقابلة
وانما يكون من قبيل الزكوة اذا كان الواجب ملا معينا ثم يوخذ بدله ما يصلح بدلا له قوله لان القليل
مانع لكثير قال الشارح وهنا التعليل انما يستقيم بقوله او اكثر ولا يستقيم لقوله لو اعلفها نصف الحول
وتعلوف نصف الحول وما اذا خرج الدم مع البزاق وهما سواء حيث ينتقض الطهارة احتياطا ولا يحتاط هنا
في جعل ما يراعى نصف الحول سائمة احتياطا في وجوب الزكوة مع ان وجوب الفساد ايضا محتاط فيه
كانتقاض الطهارة قوله فاستفاد في اثناء الحول قيد به لان المستفاد بعد الحول لا يضم قوله بان
المجانسة هي العلة في محل الاجماع دون التبعية لانها قاصرة والتعليل بالقاصرة باطل على ان تاثير المجانسة
والضم الظاهر من تاثير التبعية قوله فيعتبر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير ولقايل
ان يقول كما يعتبر عليه اداء الزكوة من مال لم يحصل فيه النما لا حقيقة ولا اعتبارا بل هو اعتبر عليه
وهذا تعليل بمقابلة قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فان القول
بالضمير يودي الى الوجوب الزكوة في المال لم يحل عليه الحول وليس في معنى
الاولاد والارباح لانها تابعة للاصل في الملك فجاز ان يكون
تابعة في وظيفة للملك وهي الزكوة ولا كذلك المستفاد وجوابه انه
لا شك انه اشترط الحول للتيسير واليسر هنا متعارض لان اشترا له

قلت الظاهر انه تعليل لقوله او اكثر لا لقوله لو اعلفها نصف الحول حتى يرد ما ذكره من النقض بما لو خرج الدم مع البزاق وجه عليه
انه يصلح تعليلا لقوله لو اعلفها نصف الحول لان نصف الحول من بهيمة بين بهيمتين نصف

في المستفاد يوجب خرج المنير وحفظ التاريخ لكل نصاب فسقط اشتراط فكان
التعليل المذكور موافقا للنص نعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا الصدقة فيما اذا زاد
على مايتي درهم بحسابه ولا شك ان الحساب في الزكوة في الكسور يفضي الى الحرج لتعذر الوقوف
الحرج فيه فوقع الحرج في اعتبار الحول في المال المستفاد فاذا لم يعتبر هنالك لم يعتبر هنا بالطريق الاولى
وجوابه ان الحاجة الى مزيد التامل في تخريج قدر الزكوة لا يكثر كثرة حاجتنا الى منع المستفاد من الاصل
لان النصاب لا يخلو عن مزيد في الحول فافترقا وفي الكافي قوله انه اصل في الملك قلنا نتبع للمزيد عليه في حوز
وجوب الزكوة فانه لو كان له مايتا درهم فملك اربعين درهما يجب زكوة الاربعين اذا مضى عليها الحول اجماعا
ولولا انه تبع الاصل في حوز المقدار لما وجبت فيه لان الاربعين لا يصلح بنفسه سببا لوجوب الزكوة فلما صار المستفاد
تبعا لما عنده من النصاب في وجوب الزكوة ففي حوز الحول اولى لان تاثير نقصان المقدار في منع
وجوب الزكوة اكثر من تاثير عدم الحول حتى جاز التعجيل قبله ولم يجز قبل كمال النصاب ثم لفظه والتخصيص
ان يقول الاصل ان يجب الزكوة في القليل والكثير لانها تجب شكرا للنعمة والقليل نعمة تستدعي الشكر
كالكثير غير ان اشتراط النصاب في الابتداء لتحقق الغناء فاذا تحقق بملك النصاب مرة لا يشترط بعده
فيجب في القليل كما في الكثير لان القليل تابع للكثير **قوله** ولكل نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد
ثلثة بحق فقضي به فالمقضي بشهادة الكل وان استغني عن الثالث حتى لو رجعوا ضمنوا وسمي عفوا لانه
يجب بدونه ولكن اذا وجد فالوجوب متعلق بالكل كذا في الكافي ويشكل بانه لو رجع واحد من الشهود
الثلثة لم يضمن شيئا لبقاء من بقايه كل الحق فينبغي ان لا يسقط شيء بهلاك الفضل عند محمد رحمه الله ايضا
لبقاء ما بقي به كل الحق وليس كذلك فلا يستقيم القياس على مسئلة الشهادة وجوابه ان القياس ان يجب
الضمان على الراجع مطلقا غير انه لا يجب اذا بقي من الشهود من يبقى به كل الحق لمكان استحقاق المتلف
فالمتلف متى استحق سقط الضمان فالاستحقاق مانع من وجوب الضمان ولا مانع من سقوط الزكوة الموزعة
على النصاب والعفو بعد هلاك شيء من العفو وكله فافترقا **قوله** ولهما قوله عليه السلام في خمس من الابل
شاة وليس في الزيادة شيء حتى يبلغ عشرا وهكذا قال في كل نصاب قال عليه السلام في خمس وعشرين بنت مخاض وليس
في الزيادة شيء الى خمس وثلثين نفى الوجوب في الزيادة وهو تنصيص على ان الواجب في النصاب دون العفو
قلت ولمحمد رحمه الله ان يقول ليس في الزيادة شيء اخر غير شاة او بنت مخاض بل الواجب هو بنت مخاض
من خمس وعشرين الى خمس وثلثين يدل عليه ما ورد في كتاب ابي بكر لانس رضي الله عنه فاذا بلغت
خمسا وعشرين الى خمس وثلثين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستا وثلثين الى خمس واربعين ففيها
بنت لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت احدى وستين
الى خمس وسبعين ففيها جذعة وهكذا في كل نصاب وهذا تنصيص بان بنت مخاض مثلا وظيفة
ما بين خمس وعشرين الى ست وثلثين فيكون للكل من الاصل والفضل **قوله** ولان العفو تبع للنصاب بل الكل
فيصرف الهلاك اولى الى التبع كالنوع في مال المضاربة **قلت** ولمحمد رحمه الله ان يقول لا نسلم انه تبع للنصاب بل الكل

عدد من خمسة وعشرين الى خمسة وثلثين مثله نصاب واحد وجميع الاعداد في حكم عدد واحد من حيث
ان واحدا من حيث ان اوجب كل واحد عدد هو بنت مخاض لان هناك نصابا وشيئا زايدا عليه
تابعا **قوله** والمستحق فقير يعينه المالك مشكل لما عرف ان الزكوة عبادة محضة ولا عبادة الا لله
تعالى انما الفقير مصرف والله سبحانه وتعالى يطلب الزكوة من الغني بعد تمام الحول فاذا لم يرد فقد منعه
بعد طلبه **قوله** كما لو كفر بعد الخرج يشير الى انه لو كفر قبل الخرج لم يجز والرواية منصوصة بانه لو كفر
بعد الرمي قبل الوصول الى المحل جاز فلو قال بعد الرمي بدل قوله بعد الخرج لكان اولى وكان اراد
بالخرج صنع الرامي ولا صنع منه الا الرمي وكانه قال بعد الرمي **قوله** وان قدم الزكوة على الحول وهو
~~بالخرج صنع الرامي ولا صنع منه الا الرمي وكانه قال بعد الرمي~~ مالك النصاب جاز لما روي عن علي رضي الله
عنه قال سئل العباس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل الصدقة قبل ان يحل فرخص له في ذلك قوله لان النصاب الاول
هو الاصل في السببية والزايد على تابع له الا يرى انه يضم اليه ويزكي بحول الاصل فمتى ضم نصف الكل يكون حوليا من الابتداء
فيكون تعجيلا بعد السبب كذا في الكافي **وفيه بحث** اما اولا فلان الشيء لا يستتبع مثله فكيف يستتبع
النصاب الاول غيره من النصف وكل نصاب مثل صاحبه وجوابه ان في استتباع الشيء مثله روايتان
قلنا ان يمنع واما ثانيا فلما عرف انه لا يضم ثمن المزكاة الى ما عنده من الدراهم عند ابي حنيفة رحمه الله لئلا
يلزم الشيء من حيث انه للمبدل حكم المبدل وعلى هذا التحقيق وجب ان يضمن لانه لا شيء على تقدير كونه
حوليا من الابتداء وجوابه ان الشيء بان كان ينعدم بالضم وجعل ثمن الابل المزكاة كالباقي تتبع الاصل فلا
قابل من شبهة الشيء منتف شرعا فيلحق شبهة بحقيقته **باب زكوة المال** المال ما يتملكه الناس من
دراهم او دنانير او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك كذا في المغرب فلو قال باب زكوة النقود
لكان اولى لان ما مضى من زكوة الابل والغنم والنقود والخيل ايضا زكوة المال فلا وجه لتخصيص هذا
الباب بباب زكوة المال مع ان جميع الابواب ابواب زكوة فلو ذكر النقود بل المال لكان اولى لان هذا
الباب لزكوة النقود خاصة وانما يجب الزكوة في عروض التجارة باعتبار هو بها بالنقود فكان ملحقا بزكوة
النقود وما يقال ان مطلق ينصرف الى النقود فممنوع بدليل قولهم البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي
فانه يتوجه لمطلق البيع ولو كان اسم المال ينصرف الى النقود لكان تفريقا للصرف حاصة وليس كذلك **قوله**
في حديث معاذ لانا خذ من الكسور اي لانا خذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كاسمي محل الواجب
باسم الواجب شيئا واخر الحديث اذا كان لك مايتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا ياخذ
فيما زاد شيئا حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ منها درهما وهو ان العشرة منها دون سبعة مثاقيل وفي
شرح الكنز تم على اعتبار وزن السبعة يصير وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا اذ المثقال عشرون قيراطا
كما ذكر المصنف رحمه الله نصاب الذهب وسبعة مثاقيل مايتي واربعون قيراطا فيقسم ذلك على عشرة دراهم
فيصر وزن كل درهم اربعة عشر قيراطا والقيراط حبة وارباعه اخماس وكل نوحه ثلثة دراهم
وعشر حبة وخمس حبة لان النوحة في اصطلاحنا اثنى عشر ماهيجانا وكل ماهيجة ثمانية حبة فعلى

هذا يكون نصاب الفضة بوزن بلا دنا اثنين وخمسين نوحه ونصف نوحه والواجب
نوحه وربع نوحه وست حبات ونصاب الذهب بوزن بلا دنا سبع نوحات ونصف نوحه
والواجب ثمن نوحه ونصف ثمن نوحه ذلك بالماهجات ماهجات وربع ماهجه هذا هو التحقيق في
هذا الباب وفي الحميدي وعشرون مثقالا بحساب النوحه عن نوحات وخمس ماهجات لان
كل مثقال مائة شعيرة فيكون عشرون مثقالا الفي شعيرة عشر نوحات وخمس ماهجات لان كل
نوحه مائة واثنان وتسعون شعيرة وكل ماهجه ستة عشر شعيرة وان اجري على مائة واثنين وهي
وتسعين يحصل ما ذكر يعرف بالتامل **قوله** والمثقال اللام للاستغراق اي جميع افراد المثاقيل التي
وجبت فيها الزكوة ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم او اللام للجنس المثقال المعتبر في وجوب
الزكوة ما يكون سبعة منها بوزن عشرة دراهم وهذا تعريف لفظي فلا يودي الى الدور **قوله**
وكل دينار عشرة دراهم دليل على تعين اربعة مثاقيل لوجوب الزكوة فيها عند الزيادة على عشرين
قوله وقال الشافعي رحمه الله لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فيه
مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان النبي عليه السلام راى امراتين تطوفان بالبيت وعليهما
سوار ان من ذهب فقال اتؤديان زكوتهما فقلنا لا فقال اتحبان ان يسوركما الله تعالى بسوارين
من نار فقالتا لا فقال اديا زكوتهما وعن ام سلمة رضي الله عنها قالت كنت البس اوضاحا من ذهب
فقلت يا رسول الله اكنز هو قال ما بلغ ان تودي زكوته فزكي فليس بكنز وقال النبي عليه السلام
يا معشر النساء تصدقن ولو من حليكن فانكن اكثر اهل جهنم يوم القيامة ولان السبب مال
قام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب لانه لا اعداد
فيها لا من العبد ولا من الشرع **قوله** ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد وقد يقال قد يثبت الاعداد
بالاصلاح على الثمنية كما في الفلوس النافقة فينبغي ان يجب الزكوة فيها لغير نية التجارة **قوله**
لانه يشترط اعتبار الكمال في اثناء **وفيه بحث** اما اولا فلانه تعليل بمقابلة قوله عليه السلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لان المستفاد قبل الحول بساعة ليس بحولي واما ثانيا فلان
الحول انما اشترط لتقوم مقام النماء باعتبار انه يتضمن الفصول الاربعة يتغير الاسعار فيها
غالبا ولا يتحقق النماء التقديري في المال الا بوجوده في كل الحول اذ عليه تغيير الاسعار
في كل الحول لا بعضه والنماء التقديري باعتبار الغلبة **قوله** للمجانسة من حيث الثمنية فمن
حيث هذا الوجه صار سببا للزكوة فلا يعتبر الاختلاف في الصورة **وفيه بحث** لما سيانيك
في كتاب الشركة ان الثمنية يختص بالضرب المخصوص اما التبر فكالعروض حتى لا يصح الشركة به في
ظاهر المذهب وفي كل بلدة لم يجز التعامل بالمبايعة بالتبر فهو يتعين في العقود كالعروض
فاذا كانت الزكوة متعلقة بالثمنية ينبغي ان لا يجب في التبر والحلي لعدم الثمنية فيهما ولما وجبت
فيهما مع انهما ليسا بثمن علم انها متعلقة بين الذهب والفضة كما يتعلق لعين الابل والبقر فلا يضمن

احدهما بالاخر **قوله** هو يقول ان الضمين للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة الصورة فيضمن بها اي بالقيمة
احدهما بالاخر كالعروض واعتبار الوزن اعتبار الصورة **وفيه بحث** لانه يشكل بما اذا رهن اربعين فضة
وزنه عشرة وقيمته ثمانية بعشرة ثم هلك في يد المرتهن حتى يضمن بستين فيا ليته بالوزن عند
ابي حنيفة رضي الله عنه فلو كان اعتبار الصورة وجب ان لا يبلغ في المرتهن بالوزن
كما ان الصورة امانة في يد المرتهن بالوزن كما ان الصورة امانة في يد المرتهن وانما الاستيفاء بالمالية
حتى يجب الكفن على الراهن دون المرتهن فلو وقع الاستيفاء بالوزن لكان استيفاء بالصورة دون
المالية وهي خلاف موضع الرهن وجوابه سيانيك في كتاب الرهن ان شاء الله وايضا المجانسة
تتحقق بينهما من حيث الثمنية من غير اعتبار القيمة اعتبار المجانسة من حيث الثمنية التي يجب الزكوة
باعتبارها احوج من اعتبارها من حيث القيمة والله اعلم **باب فيمن يمر على العاشر قوله**
وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء في المصر اي قبل ان يخرجها الى السفر قيد به لانه اذا ادعى الاداء
من الاموال الظاهرة او الباطنة بعد الاخراج الى السفر لا يصدق ويضمن عندنا لان صدقات
الاموال الظاهرة للباطنة بعد الاخراج الى السفر يا خذها العاشر فلو قبلها قوله فيه وكل واحد
لا يجزئه لا دي ان يوخذ صدقة ابدا او مع ذلك يقبل وجوابه ان سد باب الاخذ انما لا يجوز فيما
اذا كان الاخذ الى الامة في الاموال الباطنة قبل الاخراج عن المصر لا خذ الامام بل لادي معوض الى
المالك وهم اثنان في الاداء والقول قول الامين في الخروج عن عهدة الامانة واما ثانيا فلان السارق
لو ادعى الملك لنفسه في المسروق يقبل دعواه في درء الحد عنه وان لم يقم عليه بينة مع انه لو ورد الحد بقوله
لانسد باب الحد لانه لا يجزئ عند احد وجوابه سيانيك في كتاب السرقة انشاء الله تعالى الظاهر
ان يقول اديت انا الى الفقراء قبل الاخراج من المصر انكار التعلق حق العاشر في الاخذ والقول المنكر
وقوله اديتها بعد الاخراج دعوى سقوط حقه بعد التعلق والعاشر ينكرها فكان القول للعاشر
قوله فانعدمت صفة المالية فيهن وهذا مشكل اما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فلان ام
الولد متقومة عندهما وكذا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لانها متقومة عنده في حق الكفار
ان لم يكن متقومة حقنا صرح به المصنف رحمه الله فيما اذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في
قيمتها فلا يعتق حتى يودي السعاية جوابا عما يلزم ان ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة رحمه الله
فكيف يجب السعاية فقال ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فتترك وما يعتقده فاذا كانت
متقومة في حق الكفار وجب ان يوخذ العشر منها لان التقوم في حق الكافر يكفي لذلك كما في
الخمر اذا مر عبارة على العاشر وجه على الظاهر الخ **وفيه بحث** اما اولا فلانه متى وجب على
المراة رد عين المهر بان كان المهر سالمة بعد وجوب الزكوة عليها بطلا او ارتدادا او نقصد ابن الزوج
لم تزل المرد ود لانه استحق عليها عين مال الزكوة فسقط عنها الزكوة وزكت ان وجب رد قيمة بزيادة
متصلة فلو كان للقيمة حكم العين في ذوات القيم لسقط الزكوة باستحقاق كما يسقط باستحقاق العين

وجوابه ان القيمة في ذوات القيم ان كان لها حكم العين فهي ليست بعين حقيقة فمن حيث
ان لها حكم العين وجب ان يسقط الزكوة عند استحقاقها ومن حيث انها ليست حقيقة لا يسقط وهي
كانت واجبة فلا يسقط الشك وفي مسئلتنا الحاجة الايجاب وقد وقع الشك فيه اذ القيمة ان
اعتبرت عين الخنزير ولا يجب ان اعتبرت غيرها يجب فلا يجب بالشك واما ثانيا فلانه اذا استوفى
ذمي بخمر او خنزير دار شفيعها مسلم ياخذ بقيمة الخمر والخنزير فلو كان القيمة الخنزير حكم عينها لما اخذ
بقيمتها لانه كالاخذ بعينها اللهم الا ان يجعل البيع بالخنزير ونحوه من ذوات القيم في حق الشفيع
بيعا بقدر قيمته مثلا اذا باع دار بخنزير قيمته عشرة يعتبر في حق الشفيع بيعا بعشرة نظرا له وايضا
الواجب على الشفيع قدر قيمة الخنزير عوضا عن دار المشتري لا عن الخنزير والممنوع هو اخذ قيمة
الخنزير وتسليمها عوضا عنها كما في مسئلة العاشر لا قدر قيمتها عوضا عن غيرها اذ القيمة انما ياخذ
حكم العين بحكم التعويض فاذا اعتبرت عوضا عن الخنزير يكون في حكم عينها والا لا وايضا للقيمة حكم
العين من وجه فاعتبرناها عينا في حق الاخذ وعينا في الاعطاء فلا يجوز اخذها في الزكوة ويجوز
اعطاؤها في الشفعة وذلك ان الاخذ حيازة والاعطاء تبعيدها فصار كالسرقين جاز الانتفاع بها
بالاستملاك والازالة دون غيرها نعم يشكل بجلد الميتة اذا مر به الحربي حيث ياخذ منه ذكره
الفقيه ابو الليث رحمه الله رواية عن الكرخي وعلله بان كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء
بالرفع فكان كالخمر والتعليل المذكور في الكتاب يقتضي ان لا يوخذ منه شيء لانه من ذوات القيم وكان كالخنزير
الا ان يمنع المسئلة على من علله المصنف رحمه الله او يقال انما لا يوخذ العشر من قيمة الخنزير لما فيه من
شبهة الاخذ من عينه باعتبار ان للقيمة ~~وجلد~~ في ذوات القيم وجلد الميتة لشبهة بالخمر على ما مر صار كالمثلي
فنزلت تلك الشبهة فيها الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة هذا وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ولو
هم بيعها اي بيع الخمور والخنازير واخذوا العشر من اثمانها وانه يدل على جواز اخذ العشر من عن الخمر
والخنزير جميعا كما قال زفر رحمه الله اللهم الا ان يجعل الضمير في بيعها للخمور فقط والا فالظاهر ان يقول
بيعها يضمن التثنية قوله لم يعشرها عشر غير معتاده بل سكر عسى بفتح الاول ذكر الثاني باب
العادن والركاز قوله وقال الشافعي رحمه الله لا شيء عليه لقوله عليه السلام العجماء جرحها جبار
والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس ففيه دليل على ان الركاز غير المعدن وانه لا خمس في المعدن
ولكن تاويله عندنا اذ من استاجر حافرا ليحفر له بيرا او شيئا من المعدن فانهال عليه لا ضمان عليه
وكذا اوقع فيها انسان فهلك ان لم يكن عدوانا وليس معناه ان لا خمس في المعدن من الذهب والفضة
بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم عن الركاز فقال الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الارض
يوم خلقه وقد نص عليه السلام على اخذ الخمس في الركاز فعلم ان قوله المعدن جبار محمول على ما قلنا
ثم الشافعي رحمه الله يتمسك بما روى ربيعة عن غير واحد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقطع البلال
بن الحارث المزني معادن القبيلة وهي ناحية الفرع فتلك المعادن لا يوخذ منها الا الزكوة ثم للشافعي

باب المعادن والركاز

رحمه الله في المعادن ثلث اقوال احدها مثل قولنا والثاني مثل قول مالك رحمه الله وهو القول المذكور في
الكتاب والثالث انه ان وجد بتعب ومونة ففيه ربع العشر وان وجد بدونه ففيه الخمس قوله
لثبوتها على الظاهر واليد على الظاهر يد على الباطن حكما لا حقيقة قوله فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة
في حق اربعة الاخماس ولم يعكس اذ الحقيقة اقوى فهي احق بان يعتبر في اربعة الاخماس ولانا متى اعتبرنا
الحقيقة في حق الخمس فجعلناها للواجد دون الفقراء مع ان الخمس عبارة يحتاط اثباتها لزمنا
اعتبارها في حق اربعة الاخماس لانا لما اعتبرناها في ابطال الخمس وهو عبارة يحتاط في اثباتها
فلان يعتبرها في ابطال الاخماس ولا يحتاط فيها اولى هذا حاصل الحاشية ولكن قد يناقش
في كون الخمس عبارة لما عرف في الاصول انه حق قائم بنفسه لا يتعلق بذمة المكلف ولا يلزم هنا
اداؤه طاعة ولهذا لا يصير من الاوساخ حتى جاز صرفه الى الهاشمي قال النبي عليه السلام يا بني
هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس ولو كان طاعة او شبيها بها لوجب منعها عمن
لا يحل له الوسخ قوله وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مزية في ساير الاجزاء فكذا في هذه الاجزاء لا
يخالف الكل بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها وفيه بحث اما فلان هذا التعليل بمقابلة قوله عليه السلام
وفي الركاز الخمس فانه مطلق يتناول الدار وغيره واما ثانيا فلان بعض الاجزاء وان كان لا يخالف
الكل لما فيه من مخالفة الشيء لنفسه فقد يخالف البعض فان المسك بعض دم الغزال وهنا لا يلزم الا
مخالفة البعض لبعض اخر ولا منع منه واما ثالثا فانه لو وجد في ارض سبخة يجب الخمس مع انه لا مزية
فيها حيث لا عشر ولا خراج لعدم الخارج التمكن من الزراعة واما رابعا فلانه لو كان من اجزاء الارض
لجاز التيمم عليه كساير الاجزاء فان قيل في جوابه انه من اجزاء الارض انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز
لا من جميع الوجوه ففيه اشكال لان دخوله في بيع الارض بناء على كونه من اجزاء الارض فلو كانت
الجزئية بناء عليه لزم الدور ولان الجزئية لو كانت باعتبار الدخول في البيع وجب ان لا يخالف
كله الا في حكم البيع خاصة لانه لا يخالفه في حكم اخر وهو المونة ايضا بل الواجب ان المعدن وان كان
من اجزاء الارض فقد خالف ساير الاجزاء في الوصف لوجوه كثيرة فلم يبق من اجزائه حكما والصعيد
في اداء التيمم وقع مطلقا فينصرف الى ما هو صعيد حقيقة وحكما فلا يجوز التيمم بما هو صعيد من وجه قوله
حتى كانت للواجد اذا وجد في ارض غير مملوكة لاحد ولو وجد في ارض مملوكة لاحد فاربعة
اخماسه لمالك الرقبة كذا في الكافي فان قلت قد وضع المسئلة في ارض خراج او عشر
فلا يتصور ان يكون الارض عشرية او خراجية ولا يكون مملوكا لاحد اجيب بان المراد بالارض
العشرية والخراجية اعم من ان يكون عشرية او خراجية في الحال او على تقدير الزراعة ولا حيا
فيتناول الاراضي المباحة ايضا لانها خراجية على تقدير الزراعة ولان الارض المباحة ان كانت
قريبة بالخراجية فهي في حكمها حتى لو احياها احد يوخذ منها فان كانت قريبة بالعشرية فهي في
حكمها يوخذ منها العشر لو احياها قوله وان جد ركازا اي كثيرا وجب الخمس عندهم لما روينا

وهو قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس واسم الركاز مطلق على الكنز بمعنى الركز وهو الاثبات فانه
يثبت مركوز فيها باثبات العباد وركوزهم وعلى هذا يكون المراد بالركاز المركوز في الحديث
المعدن والركاز جميعا ليصح التمسك به في الموضعين وليس بجمع بين الحقيقة والمجاز ولا عموم مشترك
لان نفس الركوز مشترك بينهما لان كلا منهما مركوز فيه اي اثبات وان اختلف الركزان كذا في الحميدي
فالظاهر ان الركاز يطلق على المعدن والكنز حقيقة على اختيار المصنف رحمه الله ولكن ذكر الشيخ في الكافي
ان اسم الركز حقيقة في المعدن مجاز في الكنز حيث قال في اول الباب ولنا قوله عليه السلام
وفي الركاز الخمس وهو للمعدن حقيقة لانه ماخوذ من الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة
في المعدن لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز للمجاورة والحقيقة احق بهذا كلامه فعلى هذا التمسك
بالحديث لايجاب الخمس في الكنز مشكل لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم باب
زكوة الزرع قوله ولابي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر من غير
فصل بين القليل والكثير والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص في قبوله كذا في الكافي
وفيه بحث اما اولا فلان قوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر مطلق في القليل والكثير
كما ان قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة مطلق في السائمة وغيرها ثم انكم تركتم اطلاق قوله
في خمس من الابل شاة بقوله عليه السلام في العوامل صدقة مع انه خاص اختلف في قبوله فمالك رحمه الله
يقول بالزكوة في غير السائمة ايضا فعلم ان الاختلاف في قبول الخاص لا يوجب خللا في تخصيص
العام به والجواب ان الخاص المختلف ان كان احط من العام المتفق فالخاص المروي في باب
الزكاة مؤيدة باشارة النصوص الدالة على اشتراط النماء اذ لا نماء في غير السوائم فاستوى مع العام
الوارد فيه فيصح نسخه به اما الخاص الوارد فيها بحرفيه فلم يجر ما فيه من الفتور باعتبار كونه مختلفا
فيه بشيء فلا يعارض العام المتفق على قبوله واما ثانيا فلان الخاص المروي في هذا الباب من
قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وقوله عليه السلام ليس في الخضروات
صدقة متفق القبول اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه يقول بان المراد بالصدقة في حديث
الزكوة لانهم كانوا يتناهون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما والحديث الثاني عنده
محمول على نفي ولاية الاخذ للعام وكان الخاص مقبولا بالاتفاق واما ثالثا فلان الظهور ان الخاص
الذي رويناه انما صار مختلف القبول لترك ابي حنيفة رضي الله عنه العمل به فلو كان ترك عمله به لكونه مختلف
القبول لزم الزوال وانه باطل قوله وبه اي بهذا الحديث اخذ ابي حنيفة رحمه الله ففيه اي في نفي
ولاية اخذ الصدقة وهي الزكوة للعاشر لا يمكن حمله على العشر لقوله عليه السلام ما اخرجته
الارض ففيه العشر ولا على نفي الزكوة لوجوبها فيها اذا بلغت نصابا بالاتفاق فتعين الحمل على
نفي زكوة ياخذها العاشر وفي الحاشية فيه اي في نفي العشر وهو بفتح العين اخذ العاشر العشر
وهو بالفارسية ده يك ستدن والله اعلم قوله تغلبي له ارض عشرية كانه سماه ارض عشرية من حيث

يوخذ

يوخذ ضعف العشر والا فهي ارض خراجية وضعف العشر يوخذ بوجه الخراج حتى يصرف مصارف
الخراج كيف وابتداء وضع العشر على الكافر لا يجوز لكونه عبادة نعم يشكل ما سياتي من
قوله وفي ارض الصبي والمراة التغلبيين ما في الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراجية
الواحد في الخراجية فانه يشعر بتحقق الارض العشرية حقيقة في حق التغلبي وانه مشكل اذ الكافر
لا يتاهل للعبادة والعشر عبادة ولهذا لا يجوز وضع العشر عليه ولا البقاء على العشر عند ابي حنيفة
رضي الله عنه قوله لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المرتبة المحضة يعني ان
الصلح وقع بيننا وبينهم على ان تضعف عليهم ما يبتدا به المسلم والخراج ما لا يبتدا به المسلم
فلا يضعف عليهم واما العشر فهما يبتدا به المسلم فيضعف عليهم باعتبار الصلح فان قلت
هذا يقتضي ان لا يوخذ من التغلبي الخراج مضاعفا في الارض الخراجية التي اشتراها من ذمي
لان الخراج لا يوضع على المسلم ابتداء فلا يوجد من التغلبي ضعفه لكن ان يقول لم لا يوخذ في الارض
الخراجية التي اشتراها من ذمي ضعف العشر كما يوجد من الاراضي الاصلية لهم لاطلاق الصلح على
ان يوخذ منهم ضعف ما يوخذ من المسلم ان الصلح في الاراضي الاصلية والمشتراة الا يرى ان
التغلبي لو اشترى من مسلم ارضا عشرية يوخذ منه ضعف العشر لاطلاق هذا الصلح فعلم ان
الصلح وقع في الاراضي الاصلية والمشتراة جميعا اجيب بانا لا صلح الصلح وقع مطلقا بل وقع في
الاراضي الاصلية لهم فلا يدخل تحت الصلح من اشتراه الاراضي الخراجية واما يضعف العشر فيما
اذا اشترى التغلبي ارضا عشرية من مسلم فليس ذلك باعتبار اطلاق الصلح بل باعتبار
انه لما تعذر ابقاء العشر على التغلبي لكونه عبادة والكافر ليس باهل لها احتجنا الى التصيير الى الخراج
او يضعف العشر من ان التضعيف اهون لكونه تبديلا للوصف بخلاف الخراج لانه تغيير للذات
والتغلبي يتاهل للتضعيف والخراج جميعا فصار الى الاهون قوله اما الاول فلتحول الصفة الى
الشفيع قلت التحول فيما اذا اخذ الشفيع منه البايع ظاهر ما اذا اخذه من يد المشتري
فمشكل ان الشفيع ح يتملك على المشتري جبرا ويكون العهد على المشتري الا ان يقال
العشرية للتغلبي هي الارض المملوكة لهم من الاصل سميت عشرية كما ذكرناه انه يوخذ منه
العشر مضاعفا او المشتراة من مسلم والارض الخراجية التي اشتراها من مسلم او ذمي
فانه يوخذ منه الخراج ولا يضعف خراجها على ما يجيء فاما الخراجية الاصلية بان كانت
مملوكة له من الابتداء فلا يتصور في حق التغلبي لان كل ارض مملوكة له من الاصل وهي
عشرية بمعنى انه يوخذ منه العشر مضاعفا باب من يجوز دفع الصدقة قوله وهو الفقير
والمسكين والعامل والمكاتب والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل والاصل فيه قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب و
الغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل واما للحصر فيقتضي جنس الصدقة على الاوصاف المعدودة
فاختصاصهم

به كانه قيل لهم لا لغيرهم نحو الخلافة لقريش اي لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم قوله وقد
سقط بينهم المؤلفة قلوبهم وهم قوم من رؤساء العرب منهم كانوا يؤلفهم به رسول الله صلى الله
عليه وسلم ليسلموا او يسلم قومهم باسلام ومنهم اسلموا فيزيد تقريرهم على الاسلام لضعفهم ومنهم يعطيهم
لدفع شرهم ثم سقط بينهم بعد رسول الله عليه السلام بالاجماع الصحابة رضي الله عنهم في صدر
خلافة ابي بكر لمعرفتهم بالداعي فاجمعوا على سقوطه عند زوال الداعي وقد روي انهم جاؤا عند
الصديق رضي الله عنه فبذل لهم الخط فجاؤا عند عمر فمزق خط الصديق وقال هذا شيء كان
يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تاليفا لكم فاما اليوم فقد اعز الله تعالى الاسلام فان ثبتم
على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى الصديق فقالوا انت الخليفة ام عمر بدلت لنا
الخط ومزقه عمر فقال انشاء هو ولم يخالفه ولم يقال نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لانه من قبيل
انتهاء الشيء بانتهاء مدته كانتهاء صوم رمضان بانتهائه به وجاز ان يكون في ذلك نص ذكره
عمر رضي الله عنه لا غيره ولانهم عملوا العلة وهو دفع شرهم ليبقى بيعة الدين محمية ولا يرد الى الدين
صغار منهم فلما امنوا عنهم صار الاعطاء ذلا فلا يعطون وكان انتهاء الشيء بانتهاء علته كذا
في الكافي وضعف الجواب الاول بان حكم في المؤلفة قلوبهم كان مطلقا غير مغنيا بغاية ولا مخصوصة
بمدة وانتهاء الحكم المطلق بانتهاء وقته نسخ وانما لا يكون نسخا اذا كانت الغاية او المدة
مذكورة في النص وجوابه ان هذا الجواب بناء على جواز ان يكون في ذلك اي في كون الحكم مغيا بغاية
نص ذكره عمر رضي الله عنه لا غير ولا على تقدير ان يكون فيه نص لا خفاء وانه ليس من باب النسخ بل هو
محكم مغيا بغاية والنسخ يختص بحكم مطلق وضعف الجواب الثاني بان في النص مطلق والعبرة في المنصوص
عليه للنص لا للعلة فكان سقوط سهمهم نسخا وجوابه ان العلة المذكورة تامة بمعنى النص
لغة حيث رتب الحكم على المؤلفة وفيه اشعار بان لا اعطاء لتاليف قلوبهم دفعا لشرهم والحكم
يضاف الى العلة الثانية بمعنى النص لغة يدور معها وجودا وعدما قوله ولكل وجه وجه
لاول وهو الاصح وهو قول عامة السلف قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي ليتصف
بالتراب من الجوع والعري لانه لا ثوب له فاحتقر وجعل التراب ازارا لنفسه وهو قوله عليه
السلام ليس المسكين الذي يطوف على الناس يرده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن
المسكين الذي لا يجد غنا يغنيه ولا يفطن به فيصدق عليه ولا يقوم فيسال الناس وجه الثاني
وهو مذهب الشافعي رحمه الله قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر واجيب
بان السفينة كانت عادية عندهم فان قلت اللام للملك اجيب بان فيها استعارة تبعية
نعم للخصم ان يقول لا دليل على صرف الكلام الى المجاز وما روي انهم كانوا استعاروها فليس في القوة
بحث يترك فيه الظاهر النص القطعي قوله ثم هما صنفان او صنف واحد فعند ابي حنيفة رحمه الله
صنفان لما روي عن زيد بن الحارث الصدائي قال اتيت رسول الله عليه السلام فبايعته فاتاه رجل

فقال

فقال اعطني من الصدقة فقال عليه السلام ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات
حتى حكم فيها هو فجزاها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيك حقك كذا في
المصابيح فلو كانت الفقراء والمساكين صنفا واحدا كما قاله ابو يوسف رحمه الله لكانت
الاجزاء السبعة لا ثمانية وقد عدها النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية ولابي يوسف
رحمه الله عليه ان يقول سماها النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية لظاهر الاية ثمانية بالحقيقة بدليل
ان منقطع الغزاة او منقطع الحاج المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله داخل في الفقراء وابن السبيل
وليس بقم قوله وقال الشافعي رحمه الله من تحل غرامة في اصلاح ذات البين التي بينهم با
الاحسان والارفاق حتى يصير احوال اسلاف ورفاق بعد ان كانت احوال اختلاف وتفاوت
كانت الاحوال ملابسة للبين وصفة به فقيل لها ذات البين كما قيل للاسرار ذات الصدور واطفاء
النائرة عبارة عن تسكين الفتنة والنائرة العداوة والشجو هو يتمسك روي عن قبيصة بن
مخارق قال تحملت حمالة فاتيت رسول الله عليه وسلم اساله فيها فقال اقم حتى تاتينا الصدقة فنا
لها بك ثم قال يا قبيصة ان المسالة لا تحل الا لاحد ثلثة رجل تحمل حمالة فحلت له
المسالة حتى يصيبها الى اخر الحديث والحمالة الذي استدانه احد ليصلح بين الطائفتين وقال
عليه السلام لا تحل الصدقة للغني الا لخمسة الا ان قال او لغارم والغارم هو الذي استدان
دينا ليصلح بين الطائفتين قوله ولا يصرف الاغناء الغزاة عندنا وقال الشافعي رحمه الله
يصرف لقوله عليه السلام الصدقة الا لخمسة وعد منها الغازي في سبيل الله قلنا اراد به الغني
بقوة البدن والقدرة على الكسب لا بملك المال بدليل قوله عليه السلام وردها في فقرائهم كذا
في الكافي قوله اما اولا فلما عرف من جواز صرف الصدقة الى فقير قادر على الكسب سواء
كان من الخمسة المذكورة في الحديث او لم يكن حمل الغني على القادر على الكسب لزم ان لا يجوز
الصرف اليه واما ثانيا فلان قوله عليه السلام وردها في فقرائهم متروك الظاهر اذ ليس المراد
الفقير رقبة لجواز الصرف الى ابن السبيل وهو قد يكون غنيا رقبة ولا الفقير يدا لجواز الصرف الى المكاتب
وقد يكون غنيا يدا ولا يمكن ان يراد بالفقير المحتاجون لان قوله عليه السلام لا تحل الصدقة
الا لخمسة يأباه فتعذر العمل به فلا يجوز ان يترك حقيقة قوله لا تحل الصدقة لغني الى اخره بهذا
النص المجمل قوله لان المصرف هم الفقراء اي المستحق لصرف الزكوة هم المحتاجون ولا يشكل
بالعامل لانه لا يستحق الزكوة وانما يستحق الاجرة في مال الفقراء لكونه محبوسا بحقهم والزكوة
مالهم فيعطى حقه منه قوله لقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم قلت
التمسك بالحديث لاشتراط الاسلام في المصرف مشكل اذ الضميران عائدان الى اهل اليمن لانه
خطاب لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقد استدل المصنف رحمه الله بالحديث
بالمذكور على كراهة نقل الزكوة من بلد الى بلد اخر وانما يتاتى التمسك بما اذا كان الضميران لاهل اليمن

غير انا خصصنا الكافر من قوله خذ من اغنيائهم بالاجماع فانهم اجمعوا على ان الزكوة لا يوخذ من الكافر
الغني لان وقع الاختلاف في الوجوب ولا مخصص في الامر الثاني اعني وردها في فقرائهم من
نص او اجماع فيبقى على العموم سلمنا ان الضمير يحتمل ان يكون للمسلمين فلا يخفى انه يحتمل ان يكون
لاهل اليمن ايضا بل هو اظهر لقرينة ورده عنده لوجهة معاذ الى اليمن والمحتمل لا يصلح حجة وايضا
النص اعني قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الى قوله ان تبروهم يقتضي جواز المبرة الى كل كافر
ذمي وتقييد النص القطعي بحسب الواحد لا يجوز وحديث معاذ ان كان من الاحاد فهو جواز تقييد مطلق
الكتاب به لا يجوز وان كان من المشاهير فكذلك لانه ظني الدلالة لاحتماله ان يكون الضمير لاهل اليمن
على ما بينا والمشهور اذا كان ظني الدلالة ادنى حالا من الواحد القطعي الدلالة وقد اجيب
بان قوله لا ينهاكم الله لانه خص عن المستامن فيخص الذمي بالقياس وفيه نظر لان المستامن
في حكم الحربي في عدم جواز صرف الصدقة اليه اي صدقة كانت زكوة او غيرها فلو خص الذمي بالقياس
على المستامن لوجب ان لا يجوز صرف شيء من الصدقة الى الذمي وليس كذلك لجواز صرف غير الزكوة
على ان هذا القياس يوجب تعطيل النص قوله لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه وفيه بحث
لان قضاء الدين بطريق المقتضاه وذلك بان يجب للمديون على الداين مثل ما وجب له عليه
فيتقاصان والمقاصاة انما يكون اذا كان قضاء دين الغير تمليكا منه حتى يكون المال ملكا للمديون
ثم يكون ذلك المال دينا له على الطالب فيلتقيان قصاصا اما اذا لم يكن فلا يتصور للمقاصاة
وجوابه ان المتبرع بالقضاء كانه التزم الدين او لان الطالب لما اقدم على القبض منه فقد قبل التزامه
فتمت الحوالة بالتزام المتبرع وقبول الطالب اذ لا يشترط رضاء المطلوب في تحقق الحوالة فصار
الدين على المتبرع سابقا على الاداء اقتضاء فلما قبضه الطالب منه صار له على الطالب مثل ما للطالب عليه
بحكم التزام فيلتقيان قصاصا فيظهر ان قضاء الدين من الغير لا يقتضي التمليك منه قوله ولا الى ولده وولد ولده
وان سفل وفي العراقي خواسه من الواقعات الحسابية رجل اعطى زكوة ماله لولده الفقير فهذا على وجهين
ان كان صغيرا لم يجز لان ولده الصغير كبعضه الا ترى انه يضحي عنه ويودي عنه صدقة الفطر كما يضحي
لنفسه وان كان بالغا يجوز ذكرا كان او انثى صحيحا كان او زمنا قوله وله حق في الكسب مكاتبه
فلم يتم التملك اي من الغير بل هو تمليك اي من نفسه بوجه وقد يقال دفع المال الى مكاتب الغني جايز فلو
كان مال المولى في مال المكاتب من الحق يورث شبهة التمليك منه لما جاز فيه من شبهة التمليك من
الغني فلم يتم التمليك من الفقير وايضا قوله تعالى مطلقا يوجب جواز الصرف الى المكاتب سواء
كان مكاتبه او مكاتب غيره فكيف يجوز التقييد بالراي قوله ولا الى عبد اعتق بعضه عند ابي حنيفة
رضي الله عنه لانه بمنزلة المكاتب وعنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون وهذا لا يستقيم ظاهرا عندهما
اذا اعتق مالكه نصفه وانما يستقيم فيما اذا اعتق الشريك المعسر وادى غير المعتق الزكوة الى ذلك العبد المشترك
فانه عندهما حر مديون كذا في الكافي وفي الحميدي المزكي الشريك الساكت لا المعتق ولما اختار الاستسعاء كان

مكاتبة

مكاتبة عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلا يجوز اداؤها اليه وحر عليه دين عندهما فيجوز وعلى هذا كانت
اعتق بالبناء للمفعول ولو كانت للفاعل فصورته الراهن اذا اعتق نصف العبد المرهون
وهو معسر فيسعى واراد الراهن ان يودي زكوة مال استهلكه اليه لا يجوز لانه مكاتبه ويجوز
عندهما لانه حر مديون هذا لفظه وفيه نظر لان العبد المرهون اذا اعتق انما يسعى للمرتهن في دين غيره
وهو الراهن حتى يرجع عليه اذا ايسر كمعير الرهن واعتاق البعض كاعتاق الكل عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله فلا يفترقان في الحكم فاذا اعتق الراهن نصف العبد المرهون او كله يحسب عليه السعاية
للمرتهن اذا كان الرهن معسرا ثم يرجع به الى الراهن اذا ايسر لانه مضطر في اداء دين الراهن كمعير
الرهن وبالجملة فالعبد المرهون المعتق بعضه او كله ليس بمديون عندهما بل هو ماخوذ باداء دين
غيره كمعير الرهن فلا يستقيم تسميته حرا مديونا كيف وانه لو كان مديونا لكان الرجوع على الراهن فالحق
هو الرواية بصيغة المعروف فلا وجه لصحته على ما زعم لا ان يجعل المرهون المستسعى كالمديون فيصح
تسميته مديونا تسامحا قوله لان الملك واقع لمولاه هذا انما يستقيم في عبد غير مديون اما
اذا كان مديونا ودينه مستغرق لكنه يمنع فان استغراق الدين لكنه يمنع ان يدخل في ملك
مولاه قوله ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك واقع لمولاه يشكل بما لو وهب شيئا لعبد ذي الرحم
المحرم فرجع فيه صح الرجوع عند ابي حنيفة رحمه الله ولو كان الملك واقعا للمولى كان حقيقة لعبد
ذي الرحم المحرم كالهبة لذي الرحم المحرم ولا رجوع في هبته فكذا في هبة عبد قوله وهو حكمهم
منها بخمس الخمس من الغنيمة وهذا مشكل لما سياتيك ان بينهم القربى قد سقط بوفاة النبي صلى الله عليه
اذ المراد قربى البصرة دون الزام واخره النبي صلى الله عليه وسلم حتى انتهت بوفاته عليه السلام
فينتهي الاستحقاق المبني عليه ولما كان استحقاق الخمس لبني هاشم عوضا عن حرمان الصدقة وجب ان
يتايد اذ الحرمان مويد فكذا عوضه وايضا لا حرمان الا لبني هاشم واستحقاق الخمس لا يختص بهم بل
يستحقه غير بني هاشم ايضا كانوا باسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية والاسلام قوله
بخلاف التطوع لانه يجوز صرفه الى بني هاشم لما روي عن جعفر بن محمد عن ابيه انه كان يشرب من سقايات
بين مكة والمدينة فقيل له اتشرب من الصدقة فقال انما حرم علينا الصدقة المفروضة وفي الخزانة
وقف ارضا على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز ولا يصير وقفا لان الصدقة لا
تحل لبني هاشم الفريضة والتطوع في ذلك سواء قوله واما التطوع فمنزلة التبرد بالماء فلا يتدنس
بالماء كما يتدنس الماء واعترض بان صدقة التطوع كالتوضي لاقامة السنة فيجب ان يتدنس كما يتدنس
الماء الذي اقيمت به سنة وجوابه ان المال في التطهير دون الماء لانه مطهر حكما والماء مطهر حقيقة
وحكما فكان المال مطهرا من وجه فجعلناه متدنسا في الفرض دون السنة او نقول الماء يتصل
بمحل الاثام دون وعمل الفرض في اخراج الاثام فوق عمل التطوع فيه فقلنا ما يتصل بمحل الاثام يسري
اليه الخبث مطلقا ولا يتصل به فيسري اليه الخبث باقامة الفرض لقوته باقامة النفل لضعفه نعم يشكل

بان صدقة التطوع لم تكن حلالا للنبي عليه السلام فانه عليه السلام كان يمتنع عن قبولها وكان يقول
انا اهل بيت لا يحل لنا الصدقة وقالت عايشة رضي الله عنها دخل رسول الله عليه السلام والبرمة
تفور بلحم فقربت اليه خبزا وادما فقال عليه السلام الم ار به فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق
على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال لها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح وكان ذلك التصدق
تطوعا بدليل كونه لحما كذا في كشف البزدوي فعلم ان صدقة التطوع مان حلالا له عليه السلام فلولا
ان المال يتدنس في التطوع لحلت له كالهدية الا ان يجاب بان المال وان كان لا يتدنس في التطوع
كما قلنا فلا اقل من شبهة التدنس فاعتبرت تلك الشبهة في حق النبي عليه السلام دون ذوي قرابته اظهارا
لكماله شرفه عليه السلام وذكر في الزاهدي في قوله تعالى وتصدق علينا ان الصدقة على الانبياء
قبل الوحي جايز وغير جايز بعد البلوغ والوحي وقيل نبينا عليه السلام كان مخصوصا بذلك هذا
كلامه وهو يشعر بالاختلاف في جواز صدقة النفل للانبياء اجمعين قلنا ان
يمنع قوله ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى للامر فيها على
ما يقع عنده وفيه بحث لان القاضي اذا قضى ثم ظهر ان الشهود كفار او عبيد او محدودون في قذف
بطل قضاؤه وعللوه بان الوقوف على هذه الاشياء ممكن فلم يصير شهادة هولاء حجة بخلاف ما اذا رجعوا مكان الوقوف على الحقيقة
الصدق متعذر فيبنى الامر على كون الشهود صدقة عنده وقد وجد فلا بد من الفرق بين ما اذا اقتضى بشهادة
شاهدين يظن انهما مسلمان فاذا هما كافران وبين ما اذا وقع الزكوة يظن انه مسلم فاذا هو كافر حيث يبطل
القضاء ولا يبطل الزكوة مع ان كلاهما حق الشرع وايضا الوقوف على طهارة الامام ايضا لا يمكن الوقوف عليه
الا بالاجتهاد ومع انه لو اقتدى بامام يظن انه طاهر فبان انه محدث وجبت الاعادة عندنا قوله ويجوز
دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف وقيل لا يحل لصحيح
البدن لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المرة بكسر الميم القوة السوي صحيح الاعضاء
تام الخلقة يعني لا يحل الزكوة لمن اعضاؤه صحيحة وهو يقوى على الكسب وقال الشافعي رحمه الله لا يحل لمن
يملك خمسين درهما لقوله عليه السلام من سال وعنده ما يغنيه فقد سال الناس الحافا قيل وما الذي يغنيه
قال خمسون درهما او عدلها وما روينا اولى بالنسخ لانه ايسر وههنا بحث لان الروايات اختلفت
في مقدار ما يغنيه ففي رواية بقدر ما يغديه ويعشيه فوجب ان يوخذ بالاحتياط او يوخذ بالوسط لانه خبر
الواحد الامور وكونه مرويا ايسر لا يدل على تاخره وكونه ناسخا الا يرى ان قوله عليه السلام اشربوا
من ابوال الابل والبانها ايسر من قوله استنزهوا من البول فان دمع ذلك جعل منسوخا لا ناسخا
بل كونه ايسر يدل على كونه مقدما منسوخا لان التكليف في بدء الاسلام لم يكن بالاعمال الناقة
ان الغني حكم لاداء فيتعقبه فيكون مؤديا الى الفقير فان قلت قال ابو يوسف رحمه الله
في رجل يعطي رجلا الف درهم من زكوته ماله والرجل معسر وليد عليه دين فجاء المعطي بالف درهم فوزنها
له مائة مائة كل وزن مائة دفعها اليه يجزيه لالف من زكاته اذا دفعها في مجلس واحد

مع ان ما سوى المائتين حصل اداؤه الى الغني لانه صار غنيا كما ملك مائتين من الالف المذكور قوله
بان القياس ان لا يجوز ما سوى المائتين من المذكور الزكوة غير انا استحسنا باعتبار ان الدفع في مجلس واحد
وان كان متفرقا يعتبر كما لدفع جملة قوله وفي الكافي ولنا ان الاداء يتلافى الفقير لان الزكوة انما يتم
بالتمليك المدفوع اليه فقير وانما يصير غنيا بعد تمام التمليك فتاخر الغنا عن التمليك ضرورة
وهذا لان حكم الشيء لا يصلح مانعا اذ المانع ما يسبقه لا ما يلحقه ولو كان حكم الشيء مانعا
لما صح ايقاع الطلقات الثلث لانها بالايقاع تصير اجنبية هذا كلامه وابه يشكل بما سياتيك
في الاجارات انه اذا استاجره ليحمل نصف طعامه بالنصف الاخر لا يجب الاجرة لا المسمى ولا اجر
المثل لان المستاجر ملكه الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا ليحمل طعام مشترك
لا يجب الاجر لانه ما من جزء يحمل الا وهو عامل لنفسه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه هكذا لفظ الكتاب
فقد جعل ملك الاجر بالتعجيل مانعا لصحة الاجارة مع انه حكمها الا ان يقال الاجارة عقود متجددة
ينعقد ساعة فساعة على ما عرف والاجر بالتعجيل تدخل في تلك الموجر فيصير الطعام مشتركا بمجرد
التعجيل فالاجارة بعد ذلك تنعقد في طعام مشترك فيبطل في الاجرة قوله حكم الاداء فيتعقبه هذا
غير مختار بل المختار من المذهب ان حكم العلة يقارنها كما ذكر في البزدوي من قوله وليس من صفة
اللحلة الحقيقة تقدمها على المعلول والمعاون شبهة التقديم من باب الزكوة باب الاحتياط والشبهة
فيما يحتاط فيه كالحقيقة وجوابه ان حكم العلة لو كان مقارنا لها بالاتفاق لكان المائتين الى الفقير
شبهة الصرف الى المعنى ولكن المقارنة لما كانت مجتهدا فيها نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة والمعتبر
هو الشبهة دون النازل عنها وان كان في محل الاحتياط والله اعلم قوله يكره نقل الزكوة من بلد الى
بلد وانما يفرق صدقة كل فقير فيهم لما روينا من حديث معاذ وهو قوله عليه السلام خذها من اموالهم
وردها في فقرائهم فان قلت ان كان المراد بالحديث الاخذ من اغنياء المسلمين والرد في فقراء
المسلمين فلا دليل على كراهة النقل اذ الواجب على هذا هو الرد في فقراء المسلمين سواء
كان من تلك البلدة او من بلدة اخرى وان كان المراد الاخذ من اغنياء اليمن والرد في
فقراء اليمن فلا دليل فيه على وجوب الرد الى فقراء المسلمين وقد تمسك المصنف رحمه الله
سابقا على اشتراط الاسلام في مصرف الزكوة على ان اليمن اسم البلاد فلا تمسك فيه لكراهة
النقل من بلد الى اخر اجيب بان المراد هو المعنى الاول اي خذ من اغنياء المسلمين وردها
في فقراء المسلمين فيكون دليلا على اشتراط الاسلام والمصرف غير ان الفقير المسلم لما كان مصرفا
للمجاورة في نفس الاسلام كان الفقير المجاور احق اليه بالصرف لما فيه من المجاورة في نفس الاسلام
والجوار جميعا ونقل الزكوة من الاحق الى غيره مكروه جدا قوله ولو نقل الى غيرهم اجزاه
اتفقوا على انها اذا نقلت واديت يسقط الفرض الا عند عمر بن عبد العزيز لحديث معاذ وهو
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقال انك

ثاني قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان اطاعوا لذلك
فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات في اليوم والليلة فان اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله فرض
عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وان ان المصر مطلع الفقر الخ وانما
لنا الصدقات للفقراء ولا ذكر للمكان فيه فالتفسير بالمكان يكون نسخا وحديث معاذ حجة
لنا لانه عليه السلام قال ذلك لاهل اليمن وهي بلاد شتى علما ان مراده عليه السلام انه لا طمع له في
الصدقة بل هي مصروفة الى فقراء المسلمين كما هي ماخوذ من اغنيائهم **باب صدقة الفطر** قوله
واجبة وما ذكر في المحيط عن ابي حنيفة رضي الله عنه انها سنة لا يسع تركها فمعناه انها وجوبها
ثبت بالسنة بدليل قوله لا يسع تركها **قوله** والاسلام ليقع قربة والقابل ان يقول فيجب ان
يشترط العقل ايضا لان شتاء من العبادات لا يجب على غير العاقل وسيأتيك ان صدقة
الفطر تجب في حال الصبي وان كان غير عاقل ويؤدى عنه وليه على ثوث يوم وليلة
يعقل وليلة اذ الزيادات على قوت يوم وليلة جميعا شرط عند ابي حنيفة رحمه الله على ما هو المذكور
في الهادي وشرح المصنف رحمه الله كانه اراد بالزيادة على قوت يوم لنفسه وعياله الفراغ
عن حاجته الاصلية من الثوب والمسكن والخادم ولان الفراغ عن جميع ذلك شرط عند ابي حنيفة
رحمه الله **قوله** لان النسب راس المؤنة ويلي عليه **فان قلت** اشتراط المؤنة له وجه لان قول
عليه السلام عمن تمونون يدل عليه اما اشتراط الولاية فلا يعرف له وجه واما ما ذكر
المصنف رحمه الله بقوله والاصل في الوجوب راسه وهو المؤنة ويلي عليه فيلحق به ما هو في
معناه فلا يصلح لالزام الخصم لانه لا يرى راسه اصلا في هذا الباب حتى اوجب الصدقة
على الكافر عن عبده المسلم مع انه لا يجب على الكافر عن نفسه وايضا النص كما يتناول نفسه
يتناول غيره ممن يقوم بمؤنته فلا حاجة الى الحاق غيره براسه وانما يحتاج الى الالحاق
عند انعدام النص **اجيب** بان قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهو قوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد عام لا يمكن اجراؤه على العموم فان المكاتب يمون نفسه وعياله ولا يجب عليه
فطرته ولا فطرة عياله اتفاقا وكذا لا يجب على الرقيق فطرة زوجته اتفاقا وان كان يجب نفقتها
عليه فيحمل على الخصوص والمؤون المولى عليه مرادا اجماعا فسقط ارادة غيره او نقول قد خص
عن هذا العام المكاتب وعياله وزوجته بالاجماع فبقي كل من لا يلي عليه بالقياس والجامع
عدم الولاية فلا يبقى في النص الا المؤون المولى فيكون الولاية شرطا بالضرورة واما قوله والاصل
في الوجوب فتوجيهه انا لما وجدنا الفطرة عن غيره يدور مع فطرته وجودا وعدما ما
بدليل المكاتب وعياله والعبد مع زوجته عرفنا ان راسه هو الاصل فيه فيجب كل
من هو بمعناه في الولاية والمؤنة دون غيره فعلمنا بدلالة الاجماع ان المراد بالنص هو
المؤون المولى عليه دون غيره **فان قلت** لو كان السبب هو الراس المؤون المولى عليه لما

وجب الفطرة في مال الصغير لعدم ولايته عليه لو اجيب بان الصغير وال على نفسه حكما
لان ولايته ولاية القايم مقام نفسه كولايته على نفسه والمراد بقوله عمن تمونون انعم ما
من ان المؤنة من ماله او من مال الصغير ولو سلم ان المراد هو المؤنة من ماله فيقول ان المؤنة
وان سقطت عن الاب لاستغناء الصغير فسبب الايجاب على الاب موجود فجعلت كانها
ما على الاب ترى ان فطرة العبد المدعى برقبته لرجل ويخدمه لاخر على ذلك الرقبة لانه
وان لم يجب عليه مؤنته بعارض استحقاق منفعته لاخر فسبب المؤنة قايم فاعتبرت المؤنة على مالك
الرقبة حكما **فان قلت** لا يجب على المجد صدقة نافلة وان كان يمونهم ويلي عليهم في ظاهر الرواية
اجيب بانه الاعتبار العارض عدم الاب فلا يعتبر **قوله** فان عندنا وجوبها على العبد لحديث
ابن عمر رضي الله عنه فوجد صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر وانثى صغير وكبير نصف صاع من بر
او صاعا من شعير وعندنا وجوبها على المولى بسبب كالزكوة لقوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد فيؤدي الى الشيء **وفيه بحث** لان الزكوة تتعلق بالمالية والفطرة لا تتعلق
بها حتى تجب عن ولد الصغير فلا يؤدي الى الشيء الا يرى انه يضمن ثمن عبد ادى صدقة الى ما
عند ناس الدراهم فلو كانت وجوب صدقة الفطر في عمد التجارة مضافا الى الشيء وجب ان
يضمن ثمن عبد ادى صدقة فطره الى ما عنده تحرزا عن الشيء اذ البدل له حكم المبدل كما لا يخفى اليه
لما لا يحل الزكوة الى ما عنده احترازا عن الشيء وجوابه انه الزكوة وصدقة الفطر متحدان من حيث
الجنس لان كلا منهما صدقة مختلفان من حيث السبب فسبب وجوب الزكوة المال النامي وسبب
الفطر الراس فقلنا لا يجب الفطر في عبد التجارة عملا بجهة الاتحاد وضمنا ثمن عبد ادى فطرته الى ما عنده
من الدراهم عملا بجهة الاختلاف في ايجاب الفطرة في المشتري للتجارة الذي هو سبب وجوب الفطرة
والزكوة بجهتين مختلفتين لوجوب اعتباره في ضمن ثمن العبد المؤدى فطرته الى عبيده لان الثمن
ليس بسبب الفطرة التي بها يتكرر الوظيفة الحولية حكما او تقول الشيء في الزكوة حرام وهو الشبهة
في الحرمات كالحقيقة والفطرة مع الزكوة متحدة من حيث ان كلا منهما عبادة مصرفها
الفقراء فلو وجبت الفطرة في المشتري مع وجوب الزكوة في عينه ولو باختلاف الجهة لزم شبهة
الشيء في حقيقة ثم المعتبر هي الشبهة دون النازل عنها فيها ضم ثمن العبد الذي ادى فطرته
الى ماله نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة لان الفطرة اخذت من مبدله ولو اخذت ممن عليه لكان
في لزوم الزكوة شبهة الشيء ولكن لما اخذت من مبدله نزلت الى ما دونها وبمثل هذا نقول فيما اذا
اشترى ارضا عشرية للتجارة لا يجب فيها الزكوة ولو باع عشريا ادى عشرها ضم ثمنها الى ماله
وكذا اذا اشترى خراجية للتجارة يجب فيها الخراجية ضم ثمنها الى دراهم وتحقيقه
ان العشر الزكوة جنس واحد من حيث ان كلا منهما صدقة وكذا الزكوة مع الخ انه
لان كلا منهما سبب لبقاء الاموال والسبب متحد ذاتا وان اختلفت الجهات ولو جعلنا بين العشر او

الخراج والزكوة لزم شبهة الشيء بخلاف ما اذا باعها بعد ما ادى عشرها او خراجها فان ثمنه يضم
لان تلك الشبهة التي تنزل ما دونها على ما ذكرنا نعم يشكل الفرق بين الارض المشتراة للتجارة والعبد
المشترى لها حيث يجب في الارض العشر او الخراج دون الزكوة وفي العبد يجب الزكوة دون الفطر
والفرق انه لما تعذر الجمع لما فيه من شبهة الشيء دخل الاقل في الاكثر والاقل في العبد الفطرة وفي الارض
الزكوة او نقول اوجبنا الكثير نظرا للفقراء والمقاتل والله اعلم قوله والاضافة الى الفطر جواب
عما يقال ان الصدقة تضاف الى الفطرة ايضا ففي حديث ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما فرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر بل اضافته الى الفطر اشهر من اضافته الى الراس حتى لقبوا بابها
بباب صدقة الفطر فاجاب بان الاضافة الى الفطر باعتبار انه شرط بدليل انه يتعدد الراس
مع اتحاد اليوم ولو كان الرفث سببا لما تعدد وقد يقال ان الفطر عند الشافعي رحمه الله يجب على المؤدى عنه
ثم يتحمله المؤدي فلا تعدد عنده بل على كل فطرة واحدة فكان وقت الفطر كوقت الصلوة لان يقال
قوله ولهذا ما تفريع او تاييد يتادى فانا قد ثبتنا ان الوجوب على المؤدي دون المؤدى عنه واستدل على انه
السبب هو الراس بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون بوجهين احدهما عليه السلام اشارة الى
الصدقة من المون والمحتاج الى المونة هو الراس فكان هو السبب للوجوب والثاني على ان كلمة
عن لانتزاع الشيء فاما ان يكون سببا ينزع الحكم عنه او محلا يخف الخف عليه فيؤدى عنه وبطل الثاني لاستحالة
الوجوب على العبد الفقير فتعين الاول قوله بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق جبرا فلم يملك كل واحد منهما ما يسمى
عبدا وهما بزمانه فملك كل واحد منهما في البعض كامل وقولهما يشكل بمسئلة المضاربة حيث قال اصحابنا
جميعا فيمن دفع الى اخر الف درهم مضاربة فاشترى بها عبدين كل واحد يساوي الفا ان اعتق المضارب لا
ينفذ ولكن يجب القسمة جميعا لصار الدين بجميع المضارب وكان ينبغي ان ينفذ عتقه كما اذا كان عبدا واحدا
قيمته الفان وكذلك لا يلزمه الزكوة في نصيبه فحيث قالوا لا يملك شيئا من العبدين تبين ان كل واحد
عبد على حدة كان ليس معه غيره في حق اثبات الشركة بينهما وعند ذلك لا يفضل شيئا من العبد عن راس المال
فلم يثبت له ملك وكانت هذه المسئلة ناقصة لما ذا من ان القسمة يجب في العبد جبرا وذكر في الاسرار
في هذه المسئلة ان مذهبهما كمذهب ابي حنيفة رحمه الله لانهما يقولان ان العبيد بمنزلة اجناس مختلفة حكما
الا ان يرى القاضي الصلاح في الجمع او وتراضوا على ذلك ولو لم يوجد كذلك في مسئلتنا وبالجملة قسمة الجمع
ان كان يجب في العبيد عندهما وجب ان ينفذ عتقه في مسئلة المضاربة ويجب على المضارب زكوة نصيبه
وليس كذلك وان لم يجب الا اذا راى القاضي الصلاح او تراضوا عليه لزم ان لا يجب صدقة
الفطر على واحد من المشتركين في العبيد عندهما كما لا يجب عنده قوله ولنا ان الملك موقوف
الخ قلت لو باع او اشتراه على انه بالخيار ثم بيع دارا بجنبها يثبت الشفعة للبائع ان كان الخيار له
وللمشتري ان كان الخيار له فاعتبر لثبوت حق الشفعة ليس الملك دون تقريره ولوجوب الزكوة
والفطرة اعتبر تقريره مع ان كلا منهما من حقوق الملك بل الشفعة اولى باعتبار الملك المتقرر لاجلها لانه
حق ضعيف

يثبت مع منافات الدليل ويبطل بادنى شيء فان قلت ان اقدام البائع او المشتري على اخذ الدار المبيعة
بحيث داره كالمبيع او المشتري بالخيار يتضمن اسقاط الخيار لانه دليل استدامة الملك في الدار التي يشفع بها
اذ الشفعة شرعت لدفع الجوار على الدوام فيظهر بعد الاخذ بالشفعة تقرر الملك من وقت العقد
فيترتب عليه الشفعة قلت الاخذ بالشفعة ان كان يتضمن اسقاط الخيار الموجب لتقرر الملك لكن الكلام
في ثبوت حق الاخذ يثبت قبل الاخذ باعتبار ما له من الملك الغير المتقرر والاخذ بالشفعة
ان كان يتضمن تقرير الملك سابقا عليه فثبوت حق الشفعة لا يتضمن وانه مبني على الملك الغير المتقرر
فيحتاج الى الفرق بين ثبوت حق الشفعة ووجوب الفطر باعتبار ان كلا منهما من ثمرات الملك ثم يعتبر
كثبوت حق الشفعة نفس الملك ولوجوب الفطرة الملك المتقرر فصل فكان علل باتحاد القيمة وجعل
الكل كل واحد منهما دليل الاتحاد باكتع فكان الدليل عرف كد المدلول في مقدار الموجب قوله ولنا انه ولكن
يتفاوتان في المعنى لانه يوكل كل منهما ويلقى النواة ومن الشعير النخالة فكان حكم البر والزبيب
وكذا حكم التمر والشعير وفيه بحث اما اولا فلان في الزبيب ايضا نواة يلقى وليس الخبر كالمعاينة فكان
الفقراء ياكلون الزبيب مع النواة واما ثانيا فلان هذا قياس شبهي ومثله ليس بحجة فالواجب ان يعتبر التفاوت
من حيث القيمة والمالية قوله العدد والقيمة اي لا ينتقص عن نصف الصاع ولا عن قيمة نصف صاع البر حتى لو كانت
قيمة نصف صاع الدقيق او السويق اقل من قيمة نصف صاع البر لا يجزيه بل تكميل قيمته ولو كانت قيمته اكثر
من قيمة نصف صاع البر لا ينتقص عن نصف الصاع قوله والصاع عند ابي حنيفة رحمه الله ثمانية
ارطال وكل رطل عشرون استارا والاستار ستة دراهم ونصف فيكون نصف الصاع باعتبار عهدنا
سبعة استار وستة وعشر درهما وفي كفاية الاسلام لبنك وهلي يتم صاع برقولي پنج سب چهل درم سنگ
وبرقولي هفت سير دوازده درم سنگ ونقل من بيان الاحكام وصاع بسير بهار كه شب پنج درم
سنگ است سيزده سه باشد كم يك توله ونيم ونصف صاع سين نيم سه كم سر دانگ هشت توله
وبحساب لكهف في نيم صاع هف سه است كم يك توله بجهة احتياط هفت سير تمام بدهل
لقوله تعالى كتب عليكم الصيام اي صيام شهر رمضان اما بالاجماع او لانه مجمل في حق الايام صار
مثبتا بقوله من شهد منكم الشهر فليصمه كتاب الصوم قوله والمنذور قوله واجب لقوله
تعالى وليوفوا نذورهم وقد خص عنه ما ليس يوجب من جنسه شرعا كعيادة المريض فلم يبق قطعيا
فيثبت الوجوب دون الفرض قوله وكل يوم سبب صومه كانه اراد باول فات جزء
من كل يوم ولا يلزم تقديم الاداء على السبب او تاخيره عن وقته ثم هذا ايضا مشكل لانه يخاطب
في جزء الاول خطاب قيل فلو كان السبب هو الجزء الاول لكان الوجوب بعده او مقارنا به فلا يستقيم
الخطاب فيه وعن هذا قيل ان السبب هو الجزء الاخير من الليل ينافي الصوم ولا سببية مع المنافاة
الا ان يعتبر قربه باول النهار فيعطى له حكم جزء النهار اعتبارا للقرب ثم المختار ان السبب شهود بعض
الشهر الا يرى ان من كان مقيما في اول ليلة من نهار رمضان ثم جزء جزءا مستوعبا بقية رمضان فعليه صوم

كتاب الصوم

رمضان وما قيل في الجواب عنه ان وجوب الصوم بادراك بعض الشهر ليس لوجود السبب في حالة
الاقامة بل لوجوده في حالة الجنون فانه امر حسي يتحقق مع الحيوان لانه اذا استوعب الشهر
لا يجب لمكان الحرج لا لعدم تحقق السبب فغير سديد لانه لما شرط لسقوط الصوم استيعاب الجنون
الا بامرء الليالي علم ان السبب هو مطلق شهود بعض الشهر يوما كان وليلة اذ الليل متى لم يكن سببا
وهو ليس بمحل للاداء ايضا لما كانت الاشتراط استيعاب الجنون فيه وجه فكان اشتراط الاستيعاب
فيه دليلا على تعلق الصوم بالليل اما انه سبب لوجوبه او محل لادائه والثاني مشتق فيعتبر الاول
قوله لنا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال الا من اكل فلا ياكل بقية يومه ومن
لم ياكل فليصم ولقائل ان يقول ان الحديث يقتضي ان يعتبر النية في النهار لكن مطلقا بل عند الضرورة
فان في يوم الشك اذا شهدوا برؤية الهلال في النهار ضرورة لا يمكنه التبييت قوله وما رواه
محمول على نفي الفضل والكمال وفيه بحث لانه يؤدي الى ان يكون النية في الليل شرط الكمال في جميع
الصيامات وليس كذلك لانها في ما هو من عوارض الوقت من الصيامات كصوم القضاء والكفارة
والنذر المطلق شرط الجواز دون الكمال يحمله على نفي الكمال ولئن قيل انه انما يحمل على نفي الكمال بعد الحمل على
الصوم الذي هو شرع الوقت كصوم رمضان والنذر المعين والنفل ولا فح كان اولى ان يحمل
الصوم الذي هو من عوارض الوقت ليكون النفي على الحقيقة ولا شك ان تر الحقيقة في الموضعين
ان يراد بالصوم احد التسمية وهو شروع الوقت ثم يحمل النفي على نفي الكمال اشد من تركها في موضع واحد
وهو يراد بالصيام احد التسمية وهو ما يكون من العوارض ويجري النفي على نفي الجواز قوله او معناه
لم ينو انه صوم من الليل بل نوى الصوم من وقت النية قلت وهذه النكتة ضعيفة لانه ذكر في المصابيح
عن حفصة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له ولهذا بكلمة او وايضا
لا معنى لنية الصوم من الليل ليس بمحل للصوم الا ان يراد بالليل الصبح الصادق لانه يشبه الليل ولانه
قريب منه قوله وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد وللخصم ان يقول بل الامساك في كل زمان من
اليوم صوم تام حتى لو حلف لا يصوم يحنث بمجرد الشروع غير انه لا يخرج عن عهدة
الشرع الا ان امساك جميع النهار كالفرض الرباعي لا يخرج المكلف عن عهدته الا بالكل وان كان
كل ركعة صلوة فعلم ان توقف الخروج عن عهدة الفرض على الامساك جميع النهار لا يوجب كونه ركنا واحدا
فليتامل قوله كالنفل فان قلت القياس على النفل غير سديد لان الامساك في النفل لا يتوقف على النية
المتاخرة بل يصير متنفلا من حين نوى اذ النفل مجرد عدة قلت المختار من مذهبه على ما هو المشهور
في الكتب انه يجوز النفل به قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا
وانه يكون صائما من اول اليوم حتى ينال ثواب الجميع لمن ادرك الامام في الركوع قوله لانه يتوقف على
صوم ذلك اليوم الضمير في لانه عائد الى الامساك الموجود في اول النهار ثلاثة اي الامساك في اول النهار
متوقف على النية وليس بباطل كما ظنه الخصم لامكان ان يضمر منويا حكما بالنية في الاكثر القائم مقام الكل ومتى

توقف واما ان يتوقف على مشروع الوقت او على ما هو من عوارضه ولكن العارض لا يعارض الاصل باجماع
العقلاء فيتعين مشروع الوقت للتوقف والشيء اذا توقف على شيء لا يعتبر الا بوجود ما يتوقف عليه
فان البيع الموقوف على اجارة زيد مثلا لا ينفذ الا باجارة حتى لو انتقل المبيع الى ملك غيره بارث
او وصية او هبة ثم وجد الاجارة من المالك الثاني لا ينفذ فكذا هنا لما يوقف على مشروع الوقت لا
يصير معتبرا الا بوجود نية مشروع الوقت وهو النفل في غير رمضان ملتزما كالنذر المعين او غير
ملتزم كسائر النية اقل قوله وهو الاصح ويقال انما يكون اصح اذا كان النهار من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وليس كذلك بل النهار من طلوع الشمس الى غروبها فيحتاج لفظ الجامع الصغير الى التاويل كما يحتاج
اليه لفظ المختصر الا ان يقال لفظ الجامع التاويل اظهر وبالجملة انه لا بد من ان يتحقق النية في اكثر اليوم
وهو من طلوع الشمس الى غروب الشمس ولفظ الجامع اظهر في افادة هذا المعنى من لفظ المختصر وان كان كل
منهما يحتاج الى التاويل ولكن لقائل ان يقول ان القضاء عبارة عن صرف ماله عليه ومشروع الوقت
الذي حقا له في غير رمضان ليس الا الصوم بصفة عدم اللزوم فالمكلف بالنية المتاخرة عن الاول الاجزاء لا يجعل
عبادة الا ما شرع له ليؤدي حق الشرع تسليم ما هو حقه فكان النية في الحقيقة نية ما يوقف عليه
او الامتثال وهو مشروع الوقت الذي شرع حقا له لا نية غير ما يوقف عليه حتى لا يكون معسرا
قوله وهذا الضرب اي مسائل ما يتعلق بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين يتادى بمطلق النية
ونية النفل وبنية واجبة اخر وهذا صحيح مطلقا في غير الواجب لانه اذا نوى واجبا اخر في النذر
المعين يقع عما نوى لان ينال النذر المعين قد يتادى بنية واجب اخر اذا نواه في النهار قبل انتصافه
وانما لا يتادى به اذا نواه في الليل قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض والمسافر
والصحيح ان صوم المريض يقع عن رمضان لا ما نوى لان رخصته معلقة بحقيقة العجز فتبين باداء الصوم
فوات شرط الرخصة فالتحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببية مقام
فلم يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فلم يبطل الرخصة فيتعدى الى حاجة الدية دلالة والجواب ان
الرخصة المريض متعلقة بخوف ادبار المريض اذا كان الصوم بضربه او بخوف الهلاك اذا المريض وبالصوم
لا يتبين فوات شرط الرخصة وهو الخوف اذ لا يظهر ان الخوف لم يكن نعم لو كانت الرخصة متعلقة
بحقيقة العجز او الهلاك لكان الجواب الصحيح هو ما ذكر ولكن لو تعلق بحقيقة ولانها لا يظهر الا بعد ان
يهلك بالصوم لم يثبت الرخصة الا بعده وغير منصور فعلم انها متعلقة بخوف الهلاك او بخوف ازدياد
المرض وبعد ما صام لا يظهر عدم الخوف فكان هو والمريض سواء ولهذا ذكر في الايضاح بعض مشايخنا فصل
بين المريض والمسافر وليس بصحيح والصحيح انما هو متساويان قوله وهو انما يتحقق بامساك مقدر
فان قلت بل بنفس الامساك الا انه لو حلف لا يصوم فامسك ساعة بنية ثم افطر اجيب بان الصوم من حيث الماهية
ان كان يتحقق بنفس الامساك مع النية فهو من حيث انه عبادة يترتب عليه الثواب لا يتحقق الامساك
مقدر قوله والمراد بقوله عليه السلام الخ فان قلت اخر الحديث وهو قوله عليه السلام الا ان يوافق

ما كان يصومه قبل ذلك احتج بأباه وايضا التقدم بصوم رمضان على رمضان مستحيل اجيب عن الاول
بان الاستثناء منقطع وعن الثاني بانه نهي عن تقديم الصوم بنية رمضان قوله
والضرب الثاني ما ثبت في الذمة لا يخفى ان الثبوت في الذمة مشترك من هذا القسم والقسم الذي مر
وهو صوم رمضان والنذر المعين فكان عليه ان يقول ما يثبت في الذمة ولم يتعلق بعينه فكان
قصد هذا المعنى بحذف المعطوف والقرينة هو التعليل فبقوله لانه غير متعين فلا بد من التعيين
من الابتداء ثم لا يخفى ان المؤثر في اشتراط التثبت في هذا القسم انما هو كونه من عوارض الوقت وذلك
انما يؤخذ من الامساك العاري عن النية في اول النهار يتوقف على ما هو مشروع الوقت لا على ما هو من
عوارضه اذ العارض لا يعارض الاصل بالاجماع فمع احتمال الاصل يتوقف على العارض لئلا يكون العارض
مزاحما للاصل ولما يوافق الامساك على من نوع الوقت وهو النفل هنا لم يجز الا بنية اذ الموقوف
على الشيء لا ينفذ الا بوجود ما يتوقف عليه كالعقد الموقوف على الاجارة زيد مثلا ينفذ الا باجارة
حتى لو مات زيد واجارة وارثه لم يجز فكذا الموقوف على ما هو المشروع الوقت لا ينفذ الا بوجوده فما هو المؤثر
في اشتراط التثبت وهو كونه من عوارض الوقت لم يذكر في التعليل وما ذكر من كونه غير متعين فلا اثر له في اشتراطه
وجوابه ان المؤثر في كون الصوم مشروع الوقت انما تعين الوقت له فكان التعرض لعدم تعين الوقت له تعارضا
لكونه من عوارض الوقت دون اصله ولما كان من العوارض لم يتوقف مطلق الامساك عليه
فلا يخرج بالنية قوله ان كان غدا منه اي وجد في الغد شيء من رمضان قوله ومن راى هلال
رمضان وحده صام وان لم تقبل شهادته اي راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية لا تقبل شهادته كذا
في الشرح وقد صرح الشارح فيما بعد ان موضع المسئلة فيما اذا كان السماء مصحية ولم يجئ من مكان آخر ذكر في
الحميدي وهذا اذا كانت السماء متغيمة اما اذا كانت مصحية لا يلزمه الصوم عندنا لانه غالط وعند الشافعي
رحمه الله يلزمه الصوم هذا كلامه وانه اشارة الى ان وضع المسئلة يقال اذا كانت السماء متغيمة ولكن
التعليل المذكور في الكتاب من قوله ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فلورثه يشعر
بان وضع المسئلة فيما اذا كانت السماء مصحية لامكان ابهام الغلط ليس الا لتقرره بدعوى الرؤية من ساير
الناس مع استوائهم وجاءت النصرة والنظر الى مطلع القمر والمساواة مع ساير الناس انما يتصور فيما اذا
كانت السماء مصحية ولم يجئ من مكان آخر اذ لو كانت متغيمة او جاء من مكان آخر فلا مساواة له مع
ساير الناس حتى ترد شهادته لتضمنه الغلط فيما ذكر الشارح السغناقي توافق تعليل الكتاب وما ذكر في الحميدي
يرده تعليل المذكور ولكن يؤيده قوله في الكتاب وان لم يقبل الامام شهادته لانه معطوف على محذوف وان لم
يقبل يعني مستويا قبول الشهادة وعدم قبوله وانه يشعر بان المسئلة متصور لها يتصور فيه القبول
وعدمه وما ذلك الا اذا كانت السماء متغيمة اذ لو كانت مصحية فشهادة الفرد فيه لمن دونه لا يحتمل القبول
فلا يقال في مثله وان لم يقبل بل يجب ان يقال ولم يقبل الامام اللهم الا ان يراد وان رد الامام شهادته على
معنى ان لم يرد الامام شهادته وان رد الى مستويا رده وعدم رده وكل من الرد وعدمه متصور بان يرافع الامام

فرادا ولا يرافع فلا يرد فيكون القضية ممكنة العام قوله وتاويل قول الطحاوي الخ روى ابن عباس
رحمه الله قال جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال قال اشهد ان لا اله الا الله قال
نعم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا ففيه ان الرجل اذ لم يعرف
منه فسق يقبل شهادته لانه شهادة من وجه والمحدود في القذف مردود الشهادة و
الجواب عنه ان الشهادة في النص اعني قوله تعالى ولا تقبلوا فيه شهادة ابدا وقع مطلقا فينصرف
الى الكامل والاخبار بهلال رمضان ليس بشهادة كاملة لفوات تقصير ما يشترط للشهادة فلا يكون
مردودا ويقال انه وان كانت شهادة من وجه ولكن ثبت الرد عقوبة فمتى كانت شهادة من وجه وجب
ان لا يرد لان العقوبة لا تجب عند الشبهة قوله لان النص لم يفصل فان قلت النص ورد في صوم
ذلك الرجل الذي اكل وشرب ناسيا وصومه لا يحتمل العموم والاطلاق لانه نفل وانه لا يحتملها فليس يتناول
الفرض والنفل اجيب بان المراد ان دلالة النص لم يفصل والنص وان ورد في صوم فرض الشخص فهو بدلالته
نعم جنس الفرض والنفل فلا يرد باب ما يوجب القضاء والكفارة قوله وكذا اذا احتجم
ذهب جمع الى ظاهر فعله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وطائفة الى القول والكراهة وقد كان
من الصحابة من يتنزه منها فيحتجم ليلا والاكثر لا يرون به باسا وهو الاوثق فان رسول الله صلى الله
عليه وسلم احتجم صائما وقال بعضهم الحديث بانه عليه السلام مر مساء فقال افطر الحاجم والمحجوم اي
داخلا في وقت الافطار وقيل انما قال ذلك لانه وجدهما يغتابان وقيل معناه افطر المحجوم للضعف
والحاجم انه لا باس ان يصل الى جوفه شيء بمص الملازمة الملزمة بكسر الميم هي قارورة الحجام التي اجتمع
فيها الدم قوله ولو اكتحل لم يفطر لانه لا ينافي الصوم صورة ومعنى وروى ابن عباس رضي الله عنه انه قال
جاء رجل الى النبي عليه السلام قال اشتكيت عيني اما اكتحل وانا صائم قال نعم وقال عليه السلام من
اكتحل بالاثمد يوم عاشوراء لم ترمد عيناه ابدا مع انه ندب الى صومه اذا امن اي الجماع والانزال
لما روي عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يقبلها وهو صائم ويمص لسانها كالتقبيل وقالت
عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ويباشر وكان قوله وان لم يلعن لم يعتبر عاقبته
وكره ان لم يعتبر عاقبته لافساد الصوم بل لاثبات الكراهة في هذا الفعل وذلك ان اسباب الوقاع لم يقم
مقامه في حق افساد الصوم يتعلق بقضاء الشهوة وبمباشرة مثبت الوقاع لا يصير قاضيا شهوة
الفطر فلا يكون ناقضا شهوة اما في حق الحرمات فسبب يقام مقام الوقاع قوله وقد دخل وهذا الدخول
وان كان باضطرار منه فهو حكم المستطاع من حيث انه الامتناع في وسعه فانه لو احتاط لم يدخل
فكان الدخول يقتصر فصار كدخول المطلوب لا كدخول الدماء هذا ولكن لقائل ان يقول لو اعتبر هذا
الدخول ادخالا باعتبار تمكنه من الامتناع عنه لزم ان لا يفتر الجواز من العود في ملاء الفم وبنية
فيما دون ملاء الفم اذ الادخال مضر للصوم فيهما وبالجملة الدخول في ملاء الفم ان اعتبر كان في حكم الادخال
والادخال ناقض للصوم مطلقا والا وجب ان لا ينتقض مطلقا كدخول الديات في الحلق قوله لوجود الصنع

باب ما يوجب القضاء والكفارة

في الادخال فان قلت الادخال انما يتصور اذا كان ما دون ملاء الفم خارجا لعدم تصور ادخال
الداخل ولكنه لم يعتبر خارجا حتى لا ينتقض به الطهارة بالاجماع **قوله** بان الفم ظاهر من وجه باطن
من وجه الاحتياط في حق الصوم ان يعتبر خارجا ليكون عادة ما دون ملاء الفم ادخالا فيفسد
به الصوم اذ العبارة اذا دارت بين الصحة والفساد فالاحتياط في الحكم بالفساد في حق الطهارة فان
كان الاحتياط في اعتباره خارجا الا لقالوا اعتبرنا خارجا في حقها احتياطا لزم ان لا يعفى القليل فيما
دون السبيلين وانه غير معهود فلهذا المعنى اعتبرناه باطنا في ملا دون الفم وان كان الاحتياط في اعتباره
خارجا ولا مانع من العمل بالاحتياط في الصوم فافترقا **قوله** والقياس وهو ان الاستيفاء من غير عود
شيء واعادته اخراج عن الخوف لا ادخال فيه والاخراج ليس بناقض حيث لا يفوت شيء من اركان الصوم
قوله متروك به اي بالحديث المذكور **وقد يقال** هذا القياس مؤيد باشارة النص فان النص لما جعل
ركن الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث علمنا منه بالضرورة ان الصوم لا ينتقض الا بفوت الامساك
والاستثناء هو ليس بتفويت للامساك ولا يكون ناقضا باشارة النص ولو اعتبر الاستثناء تفويتا
للامساك كما ذكره صاحب الكافي حيث قال ولان بفعله يفوت من ركن الصوم وهو بالامساك وفي
تكلفه لا بد ان يعود شيء الى جوفه هذا كلامه لكان الحديث موافقا للقياس لا مخالفا له حتى يكون متروكا
وقد جعله الشيخ المصنف رحمه الله مخالفا للخبر متروكا به وانه مشكل لما ذكرنا ولم يذكره في الكافي ما ذكره
المصنف رحمه الله من قوله والقياس متروك به وكيف يذكره وانه قد جعل الاستيفاء في حكم الاعادة
فيكون الخبر على وجهه موافقا للقياس لا مخالفا له **قوله** تحريك ولا يجري احد قبل ذلك حكم خص به
هذا الرجل وقيل منسوخ وكل قولين غير سديد والقول القويم انه اذا اخبر انه ليس بالمدينة احوج منه
لم يران يتصدق غيره ويكون هو وعباده في الجوع فجعله في فسحة من الامر حتى يجد ما يؤدي به في الكفارة
كذا في الستر بشيء **فان قلت** قوله تحريك ولا يجري احدا بعدك يدل على ان انفاقه على نفسه كان كفارة
قلت جاز ان يكون المعنى تحريك الاطعام مع القدرة على الصيام ولا يجري احدا بعدك او معناه
تحريك هذا المقدار وهو خمسة عشر صاعا ولا يجري احدا بعدك **قوله** لان مقتضاه الترتيب وللخصم
ان يقول بل مقتضاه التخيير لان النبي صلى الله عليه وسلم باطعام مع قدرته على الصيام ولو كان الترتيب
واجبا لما امره بالطعام مع القدرة على الصيام ولما لم يجب الترتيب بين الاطعام والصيام لم يجب بين
الاطعام وغيره ايضا لعدم القائل بالترتيب بين البعض دون البعض ثم ذكره في الحاشية ان ما نسب
الى الشافعي رحمه الله من التخيير والى مالك من نفي التتابع يهوي فان الشافعي رحمه الله يقول بالترتيب كما
قلنا وهذا منصوص في كتبه ومالكا رحمه الله يقول بالتخيير لا بنفي التتابع انما القائل بنفسه هو ابن
ابي ليلى ولكن المصنف رحمه الله اجل قدرا من ان ينسب اليه مثل هذا السهو الظاهر انه وجد رواية
من الشافعي رحمه الله ومالك ذلك **قوله** ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي لانه من السنن المرسلين
قال عليه السلام السواك مطهر للفم مرضاة للرحمن اي سبب لطهارة الفم ورضاء الرب وقال مالك يكره

المفطرات

الرطب

الرطب لانه يعرض للصوم على الفساد وقال الشافعي يكره بالعشي لانه عليه السلام نهى الصائم عن السواك
بالمعنى وروي عنه عليه قال ان الله تعالى يقول الصوم لي وانا اجزي به ولخلوف فم الصائم اطيب عند الله
من ريح المسك والاثر المحمود في الشريعة يكره ازالة كدم الشهيد وهذا انما يكون في العشي لان الصائم
وغيره شبان في الغداة وروي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل ان اهلك الله عدوهم اتاهم
بكتاب من الله فلما هلك فرعون سال موسى ربه في الكتاب فامره بصوم ثلثين وذلك شهر ذي القعدة
فلما تم ثلثين انكم خلوف فيه فتسوك فاوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عند الله
من ريح المسك وامر ان يزيد عليها عشرة من ذي الحجة **قوله** هو اثر العبادة واللائق به الاخفاء **قلت**
يمكن انفاؤه مع الاخفاء بان لا يساوي احدا ولا يجالس وبالجملة ان خلوف فم الصائم محمود فيستحب انفاؤه
وانه لا يفوت ما يستحب في العبادة من الاخفاء لامكان اخفائه بترك المجالسة او المساواة على ان الخلوف
اط يستدل به على ترك السواك لا على كونه صائما فان الرجل ربما لا يكون صائما لا يوجد منه ريح منتنة
اذا لم يستوك **وايضا** وصف العبادة ربما يجب اظهاره قال النبي صلى الله عليه وسلم الحاج السعل
النقل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق فقد الزم النبي صلى الله عليه وسلم ومسلم الحاج
ان يظهر هذا الوصف ولا يزيله حتى لو ازاله يجب عليه الدم ولا يخفى ان هذا وصف العبادة يستدل
به على كونه حاجا وقد وجب اظهاره فعلم ان كونه وصفا يستدل به على العبادة لا يقتضي الاخفاء
قوله ولا فرق بين الرطب الاخضر والمبلول بالماء وعند ابي يوسف رحمه الله المبلول بالماء لانه
ادخال الماء في الفم بلا حاجة ولنا ان غرض التطهير فسقط اعتباره كبلل المضمضة **فصل**
قوله كما يعتبر في التيمم وقد ذكرنا في باب التيمم نقلا عن الحاوي وشرحه في مذهب الشافعي رحمه الله
ان خوف ان زياد ياد المرض يرخص التيمم **قوله** قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز اذ المفضي
الى الشيء له حكم ذلك الشيء وقد يقال قوله فيجب الاحتراز عنه تصريح بوجوب الاحتراز والاحتراز
عنه ليس الا بالافطار فينبغي ان يجب الافطار على المريض الذي يخاف ازدياد المرض بالصوم
والافطار ليس بواجب عليه وهو رخصة والعزيمة هو الصوم وانه واجب لقوله تعالى وان تصوموا
خير لكم فقد قيل معناه ان تصوموا ايها المرضى والمسافرون صومكم خير لكم والمراد بالمريض هو
الذي يخاف زيادة المرض بان كان الصوم يضر بالمرض فعلى هذا يتعذر ان يراد بقوله بحيث ينبغي ايضا
اذ الافضل للمريض المذكور ايضا هو الصيام والافطار رخصة اللهم الا ان يلزم ان الافضل
للمريض تجاوز زيادة المريض هو الافطار صونا لنفسه عن سبب الهلاك اذ الاحتراز عن الهلاك واجب
لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فالاحتراز عن سبب الهلاك يكون اولى فيكون المراد بقوله
بحيث ينبغي وقوله وان تصوموا خير لكم متعلق بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
اي وان تصوموا ايها المطيقون خير لكم لكن هذا الحكم قد نسخ وافترض على المطيق الصوم **قوله**
وذكر الطحاوي خلافا فيه اي في وجوب الوصية في الاطعام عن الباقي وفي لفظ الكتاب نوع تعقيد

حيث لم يجز ذكر الوصية بالاطعام للباقي حتى يعود اليه ضمير نسيه قوله وفي هذه المسئلة السبب
ادراك العدة فان قلت بل السبب هو شهود الشهر حتى ذكر في الكافي ان قوله تعالى من شهد
منكم الشهر فليصمه يعم المسافر والمقيم وقوله ومن كان مريضا او على سفر لبيان الترخص وفيه
اشارة الى ان السبب هو شهود الشهر في حقهما لا عدة من ايام اخر اجيب بان السبب وان كان
هو شهود الشهر الا انه لما لم يكن عاملا في الخطاب على المريض والمسافر الا بادراك عدة من ايام اخر جعل
السبب هو الادراك مجازا وفي النادر لا يتوقف الخطاب على ادراك العدة فيكون السبب للتوجه
هو نفس النذر فان قلت لو كان السبب هو نفس النذر وجه ان يلزم الايضاء على المريض الناذر
وان لم يبرأ اجيب بان البرء شرط لتوجه الخطاب لان خطاب الشرع لا يتوجه الا على الصحيح
وايجاب العبد معتبر ايجابه تقديرا فجعل نفس النذر سببا بالنسبة الى شهود الشهر من حيث انه
يتوقف على الادراك مع الصحة والايجاب النذر يتوقف عليه فالنذر بالنسبة الى شهود الشهر
كانه سبب بنفسه فان قلت اذا كان ايجاب العبد معتبرا ايجابه تقديرا وجب ان يشترط
التوجه الخطاب على المريض الناذر ادراك العدة كما اشترط ذلك في صوم رمضان اجيب
بان خطاب الشرع كثيرا ما يتوجه لتوهم القدرة ويظهر ذلك في حق الخلق فيمكن ان يخاطب الناذر
بعد الصحة لظهر اثره في الخلق الا خطاب المريض بالصوم فلم يوجد في خطابات الشرع وفي رمضان
كان القياس ان يخاطب المريض بنفس الصحة غير انه اشترط الادراك بالنص ولا نص في النادر فبقي
على القياس والحاصل ان الناذر المريض يخاطب بنفس الصحة فيظهر في حق الخلق ان لم يقدر على الاصل
واما المريض الذي افطر في رمضان فلا يخاطب الا بادراك عدة اخر فاذا لم يكن العدة لا يكون مخاطبا فلا
يظهر في حق الخلق الا بقدر ما خوطب توضيحه ان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه يحتمل ان يكون
عاما متناولا للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ويكون قوله فمن كان منكم مريضا لبيان الخاص
وان يكون مخصوص البعض خص عنه المريض والمسافر بقوله فمن كان الخ والسبب على الاول في حق
المريض والمسافر هو شهود الشهر لكن شرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر سببيته بعد الاقامة
والصحة بقدر الادراك وفي حق الناذر السبب هو النذر لكن بشرط الصحة فاذا صح توجه اليه
الخطاب فان قدر على الصوم والا يظهر اثره في ترتب الخلق وهو الفدية فبهذا الفرق بين الناذر
والمسافر او المريض الذي افطر في رمضان بناء على شرط السبب في حق الناذر النذر لشرط
الصحة وفي حق المسافر شهود الشهر بشرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر بقدر الادراك واما
على الوجه الثاني فالسبب في حق المسافر ادراك العدة والفرق بناء على وجود السبب في حق
الناذر وهو النذر وعدمه في حق المسافر وهو الادراك ويمكن ان يقال الفرق بناء على وجود السبب
وعدمه لكن على التامل الاول السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم
حكما وعلى الثاني السبب في حق الناذر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حقيقة على ما بينا

وبالجملة

وبالجملة ان المسافر والمريض بعد ما اقاما او صح لا يثبت المقيم الاصلي ولو كان مقيما او صحيحا في رمضان
لا يلزمه الايصاء بالفدية الا بقدر ما ادرك من رمضان فكذا اذا اقاما او صح لا يلزم الايصاء
بالفدية الا بقدر ما اقاما او صح لان ادراك العدة في حقهما كادراك رمضان في حق الصحيح المقيم والمريض
الناذر بعد الصحة كالناذر الصحيح يلزمه الايصاء بالفدية لجميع الاشهر الذي قدر على الصوم فيه
فكذا اذا صح بعد المرض والله اعلم قوله والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قيل
معناه لا يطيقونه للاجماع على وجوب الصوم على المطيق ويمكنه الحذف الاختزال بين حرف
الوجوب وبين على وعدم الطاقة المنافية للوجوب وقيل النص على ظاهره والحكم في غير المطيق
ثابت بدلالته فانه لما جاز للمطيق ان يفطر ويفدي بغير المطيق اولى بان يفطر ويفدي ثم نسخ حكم
العبارة في حكم الدلالة وفيه نظر قوله اذا حاقنا ان المريض افطرنا وقضاء فعالليه وعنه
عليه السلام انه تعالى وضع عن المسافر سقط الصلوة والصوم عن المسافر وعن الحبلى والمرضع
قوله لانه شرط الطهارة استمرار العجز ينتقض بالتيمم ثم وجد ماء في الوقت لا يعيد صلوته وكذا في كفارة
ليس بشرط بل العجز الحالي بكفيه حتى لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في الوقت لا يعيد صلوته وكذا في كفارة
اليمين والطهارة بغير العجز الحالي للمصير الى الخلف وكذا في صوم المتعة وجوابه مذكور في تقرير
المنير وذوى فعليك به ثم لا بد من الايصاء خلافا لمالك في رواية فانه قال يلزمهم بلا وصية
من كل المال كالنذر بالصوم عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه
صيام رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكين امر بالاطعام عنه مطلقا قوله فلا بد من الاخبار قلت
نعم ولكن اختيار ولاية القيام مقامه كاخباره كما في صدقة الفطر فانها تجب على الصغير الغني
ويؤدى عنه وليه مع انها عبادة تحتاج الى الاختيار وايضا الوارث الفدية جزية انشاء الله
تعالى فلو لم يكن الاخبار الا في الايصاء لزم الحكم بعدم الجواز فيما اذا ادى الوارث الفدية بدون
الامر الا ان يقال ان الاخبار في العبادات شرط بالاتفاق وانه فاتت فيما اذا مات وقد ايضا
حقيقة لان اخبار الوارث ليس باخبار الميت حقيقة انما هو اخباره اعتبارا وحكما فجاز ان يكون
معتبرا في الشرع وجاز ان لا يكون معتبرا فيه فقلنا لو ادى الوارث الفدية انشاء الله لا يحكم
بالجزاء اصلا ولا بعدم الاجزاء بل يوقف الى وجوب القبول من الله تعالى واما الحنفية فجوازه عندهم
والقياس على صدقة الفطر باطل لانها وان كانت عبارة عن الموت وسائر المؤن على الاب من مال نفسه
فكذا هذه المؤنة وجاز ان يعتبر في العبادة التي فيها معنى المؤنة الاختيار الحكمي ولا يعتبر ذلك في العبادة
الخالصة لانها تتم بالجواز وعند بعض يرجى القبول لوادائه قوله هو تشرع ابتداء اى تشرع صورة من غير ان
لا يلزم الا ما لا يصاء كسائر التشرعات فيعتبر من الثلث لا من كل المال فان انا نقول هم فالاختلاف
في الايصاء على تقدير وجوده فائدة في كل ماله او في الثلث خاصة على الاختلاف في اشتراط الايصاء
فان شرط فهو عنده تشرع صورة من حيث الاحتياج الى الايصاء ومن لم يشترط ذلك يقدر في الكل وللقائل ان يقول

كل ما يتعلق به الحاجة الماسة للميت فهو معتبر من كل المال كالتجهيز والتكفين واداء دين العباد
انما يمنع حاجة باداء دين العباد لما ان الدين حايل بينه وبين الجنة وكما ان دين العبد حايل بينه
وبين الجنة وكذا دين الحق سبحانه تعالى سيما دين الزكاة فانه يديون العباد حتى يمنع وجوب الزكوة اذا كان
نصابه كله او بعضه متعلق بالزكوة قوله ولا يصوم عنه وليه خلافا للشافعي رحمه لما روي عن عايشة
رضي الله عنها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من مات وعليه صوم صام عنه وليه
وروي عن بريدة قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اتته امراة فقالت يا رسول الله اني
تصدقت على امي بجارية وانها ماتت قال وجب اجرك وردها عليك الميراث قالت يا رسول الله انه كان عليها صوم
شهر فاصوم عنها قال صومي عنها قالت انها لم تحج قط افحج عنها قال حجي عنها كذا في المصابيح فعلم ان قوله عليه
السلام لا يصوم احد عن احد محمول على حالة القدرة اذ الخلق انما يصار اليها عند العجز توفيقا بين
الحديثين قوله واهلية الوجوب منعدمة في اوله وللخصم ان يقول بل الاهلية موجودة او الجزء حكما
لان ما قبل انتصاف النهار في حكم الجزء الاول حتى يصح النية التي يجب ان تكون في اول الجزء قبل
الانتصاف فمن ان الاهلية موجودة في الجزء الاول حقق اذ وجدت قبل الانتصاف يجب القضاء من حيث
انه غير موجودة ظاهرا لا يجب فاوجبناه احتياطا في باب العبادة اذ الظاهر وجودها منه لان النية في الليل
سنة عندنا واجبة عند الشافعي رحمه الله من حال المسلم المحافظ على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
وهذا اذا اغمي في الليل فكذلك اذا المسارعة الى السنة مندوبة فالظاهر انه نوى الصوم
بمجرد دخول وقت النية مسارعة الى المامور به قال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم ثم نعم
يشكل بان الصوم واجب قطعا لثبوت وجوبه بدليل قطعي وما ثبت بدليل القطعي لا يتادى بما فيه
شبهة الا يرى ان التيمم بالتراب الطاهر لما كان فرضا يقينا لما يتادى بما ثبت طهارته بالحديث
الظني وهو طهارة التراب بالسنة بقوله عليه السلام زكوة الارض سها قوله ان المسقط هو الحرج وقد يقال
لو كان المسقط ومن العلوم ان الحرج لا يتحقق الا بكثرة الواجبات وذا بالدخول في حد التكرار حقيقة بان
صارت الصلوة الواجبة في الذمة سنا وقد عرف ان المسقط للقضاء في حق المغمى عليه والمجنون ان يزيد
ساعات يوم وليلة وخير لك لا بتكرار الوظيفة حيث لا تصير الصلوات سنا وتكرار الوظيفة اعتبارا
حيث ان الصلوات بل بخمس وظيفة يوم وليلة على ما قيل لا يوجب الحرج على ما لا يخفى قوله اذ الظاهر
وجودها اي النية منه اي من المغمى عليه لانها فريضة قبل انتصاف النهار مستحبة في الليل والظاهر
من المسلم مراعاة للفرايض والمستحبات والبناء على الظاهر واجب ما لم يعلم خلافه ولنا ان
السبب قد وجب وهو الشهر بنا فر ما سبق ان اول جزء كل سبب لصومه قوله ومن لم ينو في رمضان
كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه في موضع المسئلة اشكال لانا قد ذكرنا فيمن اغمي عليه بعد ما غربت الشمس
من الليلة الاولى من رمضان انه يعتبر صايما ولم يعرف منه نية الصوم والفطر لكن حملناه على النية
بناء على الظاهر حالة وهنا لم يحمل امره على النية بناء على الظاهر وتاويلها ان يكون مسافرا او مريضا لا ينوي

شيئا وذا مطلق

مطلق له فلا يصح حاله وليلا على العزيمة او رجلا متهتكا اعتاد الفطر في رمضان وحال مثله لا يدل
على عزيمة الصوم كذلك في الكافي وقد يقال ان الرجل اذا علم من نفسه يقينا انه لو لم ينو يجب
ان يفتي بالقضاء اذ لا يصح البناء على الظاهر مع العلم بخلافه وانما يعتبر الظاهر اذا كان الحال
مشتبها الا يرى ان المتوضي اذا شك في المسح بعد ما توضا يجعل ماسحا اما لو تيقن انه لم يمسح يجب عليه
المسح وكذا لو شك المصلي انه نوى او لم ينو يجعل ناويا اما لو تيقن بانه لم ينو يجب عليه الاستيناف
وكذا لو شك المتقوم في الخروج يتوضا اما اذا تيقن بعد الخروج فلا وكذا لو شك المصلي بعد خروج الوقت
انه قد صلى في الوقت لا يقضي اذ الظاهر انه صلى اما لو تيقن بانه لم يصل يجب القضاء قوله كما اذا
وهب كل النصاب من الفقير كانه قياس على زعمنا والا فرفر رحمه الله لا يقول بالخروج عن العهدة
فيما اذا وهب كل النصاب من الفقير وقيل تاويله ان يكون الفقير مديونا فعند ذلك يجوز
اداء النصاب زكوة لانه لا يصير بهبة النصاب غنيا لا يجوز اداء الزكوة اليه حيث يصير مشغولا بحاجته
الاصلية وهي قضاء الدين فيكون كالمعدوم قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا اكل قبل الزوال فلزمه
الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب وهذا مشكل لما ذكر في الكافي انه
ان اصبح غير ناو الصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه وعن ابي يوسف رحمه انه يلزمه لان شروعه
في الصوم صح فتكملت جنايته بالفطر لما ان ظاهر قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام
من الليل ينفي كونه صايما بهذه النية فالحديث وان ترك العمل بظاهره ينفي شبهة في درء ما لا يثبت
بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يحد بظاهر قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك هذا لفظه فالامر على مذهب محمد رحمه الله مشكل لانه لما وجبت الكفارة عنده بتفويت الامكان
بالفطر قبل التسمية فلان يجب بالاكل بعد التسمية في النهار اولى وبعبارة اخرى انا سلمنا انه فوت
امكان التحصيل ولكن امكان تحصيل صوم فيه شبهة العدم بظاهر قوله عليه السلام لا صيام
لمن لم يعزم على الصيام من الليل وتفويت مثل هذا الصوم بعد تحقيقه لا يوجب الكفارة عند
محمد رحمه الله لما فيه من شبهة عدم الجناية على الصوم فتفويت امكان قبله اولى اللهم الا ان
يجعل هذه المسئلة رواية في هذه تلك رواية في هذه فيكون في كل مسئلة روايتان عن محمد رحمه الله قوله
لانه فوت امكان التحصيل وقد يقال هذا احتيال في اثبات ما يثبت بالشبهة وانه مما يحتال
في درئه لا في اثباته وكفارة الفطر لا تثبت مع الشبهة قوله كغاصب الغاصب فان للمالك
ان يضمنه مع انه لم يغصب منه حيث لم يكن في يده حين غصب وقد يقال المغصوب في يد المالك
حتى لو اقام الغاصب البينة على انه غصبه من فلان اندفعت عنه دعوى المدعي لان دعوى المعتق لا
يتوجه الا على ذي اليد ولما برهن انه غصبه من فلان فقد احال باليد الى غيره فتحول الدعوى اليه
ويندفع على الغاصب وهذا يدل على ان صاحب اليد هو المالك دون الغاصب وانه باحداث اليد
لا يصير ذو اليد ومتى كانت اليد له كان الثاني غاصبا عن الاول معنى فيكون له ولاية تضمنه باعتباره

انه متعرض لبيده لا باعتباره امكان اليد وذلك ظاهر قوله ولابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة تعلقت بالافساد
وهذا امتناع فيه اشارة انه لو اكل لاصبح عرما وبعد النية تجب الكفارة لوجود الافساد وقد ذكرنا
انه لا كفارة عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله اذا صار صائما بنية من النهار ثم اكل متعمدا وكانه
علل به للتثبت الحكم بالطريق الاولى يعني لما تجب الكفارة بافساد الصوم المنوي من النهار فلان
لا تجب بالامتناع عنه فيكون المعنى ان الكفارة تعلقت بالافساد اي بافساد الصوم الذي لا شبهة
فيه وهذا امتناع وبعد النية قبل الزوال الاكل ان كان افسادا فنوا صاف فيه شبهة كا
لمفطر متعمدا او مخطيا التشبيه بالمخطي وقع على زعمنا فان فيه لا يقول بفساد الصوم في حق المخطي حيث
الحقه بالناسي قوله وهو يرى ان الشمس قد غربت يرى هنا بصيغة المجهول من الراي او من الا
راءة لان الرؤية اي يوقع في رايه قوله تحرزا عن الجزم على تقدير ظهور ان الفجر قد طلع قوله وفيه قال
عمر رضي الله عنه ما تحاقنا لاثم يوم علينا بسحر روي ان عمر رضي الله عنه افطر ثم بعث المؤذن الى
الاذان فاخبره بان الشمس لم تغرب فقال بعثناك داعيا لا راعيا معناه بعثناك للاذان واعلام
الناس لا حافظا للاحوال ظن البعض انه قال ذلك انكارا للمؤذن وتبسما ظنوا لا عمر رضي الله عنه
كانوا لين السماع الحق واخباره كان حقا وانما قال شكرا وثناء عليه اي بعثناك لامر واحد وهو الا
ذان وخفي علينا الاهم وهو لم نبعثك لتعرف حال الشمس وقد اقمت لنا في هذا المهم باحسن القيام
فنحن لك شاكرون وبالخير ذاكرون ووجه من قال انه انكار على المؤذن ان المؤذن كانه اخبر عن قيام
الشمس على طريق الطعن على عمر ونسبه الى الاثم ولم يراع فيه حسن الادب قوله وعن ابي يوسف رحمه الله
خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاقتدار في حقه الى معرفة الاحاديث وقيل
ان ياخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وهذا مشكل لما عرف ان الحاكم للجلاد
اقطع بهن هذا في سرقة سرقها فقطع الجلاد يساره نظرا الى اطلاق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يضمن
عند ابي يوسف رحمه الله فاذا كان الاخذ بظاهر النص مسقطا للضمان عند ابي يوسف رحمه الله فلم يجب
مع الشبهة فلا يسقط الكفارة فانها تسقط بها اولى قوله وان عرف تاويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة
فان قلت لما كان القياس مورثا للشبهة فيما اذا اكل متعمدا بعد ما اكل ناسيا فلا يكون الحديث الذي
هو اقوى من القياس مورثا للشبهة اولى قلنا في الفرق بينهما ان القياس عند وجود النص لا قوى
دليل في نفسه غير انه لا يصح العمل لتقدم النص عليه لا يخلل فيه فاذا لم يكن مختلا في ذاته لورث شبهة الا
الحديث المتروك ظاهر بالتاويل الى معنى اخر فهو لا يبقى دليلا بمعنى دون نظمه فلا يكون ظاهر نظمه ومعناه
الذي هو غير مراد لمورثا للشبهة لخروجه عن الدليل هي بالنظر الى ظاهره وما ليس بدليل في ذاته
لا يورث شبهة فان قلت قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واورث شبهة
في سقوط الحد عمن وطئ جارية ابنه عالما بحرمته مع انه مصروف عن ظاهره بالاجماع
قلت هو مصروف عن الظاهر لكن عند الشافعي رحمه الله الى حق الملك وانه ينافي

وجوب

وجوب الحد وعندنا ان كان محمولا على حق التمليك غير انه بقي شبهة الحمل على حق الملك فاوجب
شبهة جارية قوله والحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم فاول
بذهاب ثوابه بالاجماع وحديث المحاجة اخذ بظاهره بعض العلماء وان لم يعتبر فصار شبهة
قوله ولا بنفس الشروع في الصلوة حتى يتم ركعة مشكل لما عرف انه لو كبر للفجر فطلعت الشمس قبل
فرضه لانه وجب عليه كامل لانه اخر وقت الفجر كامل ولا يتادى بالناقص هكذا عللوا ولا يخفى
انه لا نقصان يتصور في هذه الصلوة الا باعتبار ارتكاب النهي فلو لم يكن مرتكبا للنهي بنفس الشروع
لا يكره ما فعل انما يكره اذا سجد في الوقت المكروه واذا لم يسجد وتوقف الى ان حلت الصلوة
بارتفاع الشمس قدر رمح او رمحين ثم سجد وجب ان يتادى به المامور به وجوابه ان الشروع في الصلوة
وارتكاب النهي وان توقف على السجود فلا اقل من شبهة ارتكاب النهي بنفس الشروع لان ما اتى
به من اجزاء الصلوة وله عرضية ان يصير صلوة بانضمام غيره معه والشبهة كالحقيقة فيما يحتاط
فيه والاحتياط ان يحكم بفساد الفرض ووجوب الاعادة في الوقت الصحيح وان يلزم بالشروع
حتى يجب القضاء فيؤخذ في كل فعل بالاحوط قال النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك قوله وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين منه يحتمل كلامه وقد عينه ونفى
غيره وفيه بحث لما عرف انه اذا نوى ما يحتمله اللفظ وهو غير ظاهر يؤخذ بما نوى ولا يصدق في صرف
اللفظ عن الظاهر فيؤخذ بالامرين الا يرى انه لو قال عمرة طالق وله امراة مشهورة بهذا الاسم وقال
اردت غيرها تطلقان فوجب ان يطلق باليمين لانه نواه وبالنذر لان اللفظ ظاهر فيه وهو غير
مصدق في صرف اذا كان هنا مكذب في مسئلة الطلاق مكذب ولا مكذب في مسئلتنا قوله خرج
عن العهدة وقد يقال ان الواجب عليه وان كان صوم يوم النحر لكن ليأتي بخلفه لا باصله حيث قال افطر
وقضى فلا معنى له ينوي انه ياتي بهذا المنذور لكن لا بعينه بل بخلفه فما دام قادرا على اثبات الخلف
يجب عليه ان ينقض ما اتى به من الصوم في يوم النحر ويأتيه بخلفه وهو القضاء كما انا اخذنا بالطهر
ولكن زوجه يؤديه بالجملة فلو صلى الطهر فهو مامور بنقضه باداء اتمامه ما دام قادرا على ادائها و
لكن القدرة على الجملة يؤول بخروج الوقت والقدرة على اداء المقدورة بالقضاء بان امرا فيجب عليه
نقض ما ادى بالقضاء قوله لابي يوسف رحمه الله ان النذر فيه حقيقة واليمين مجازا حتى لا يتوقف
الاول على النية وموقف الثاني قلت هذا البديع لا يا هو لان التوقف على النية لا يستلزم كونه
مجازا الا يرى انه لو حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم السمك الا اذا نواه مع ان لحم السمك لحم حقيقة قوله
وعند نيتهما يترجح الحقيقة وقد يقال عند نيتهما يجب ان يكون الكلام لغوا لانه استعمال خارج عن
استعمالات العرب لان استعمال اللفظ لا يصح الا فيما وضع له او في غيره لمناسبة له مع الموضوع
له واستعمال اللفظ في المجموع من الموضوع له اللفظ وغير الموضوع ليس باستعمال اللفظ فيما وضع له
لانه لم يوضع للمجموع ولا في غير الموضوع المناسب للموضوع لعدم المناسبة لهذا المجموع مع الموضوع له

اللفظ وكان استعمال خارجا عن استعمالات العرب فيكون باطلا والباطل له حكم والترجيح انما يكون
عند رواية بين الحقيقة والمجاز وعدم العلم بالارادة انهما ارادا اما اذا علم انه ارادهما جميعا بحيث
يكون كل منهما متعلق الحكم بلا معنى للترجيح بل هو استعمال لغو فيجب ان يحكم ببطلانه لا بترجيح الحقيقة
قوله ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب بين المعنيين احدهما حقيقي
والاخر مجازي ليس لاجل المنافاة بينهما حتى يجوز عند عدمها بل لما ذكر ان استعماله خارج عن استعمالات
العرب واستعمال اللفظ في المعنيين خارج عن استعمالهم مطلقا سواء كان المعنيان متنافيين او لا
وجوابه ان الجمع بين المعنيين ليس بممتنع عند المصنف رحمه الله لما سيصرح بالقياس انما يمتنع عنده الجمع
بينهما اذا كان متنافيين فيجب ان لا ينافي يصح واما من لم يجوز الجمع مطلقا وعلل ما ذكرنا انه استعمال
خارج عن استعمالات العرب فالتخريج عنده ان الجمع انما لا يجوز ارادة فاما ان تريد المعنى الحقيقي ويثبت المجازي
لكونه من لوازمه وضروراته فهو جمع منهما ثبوتا بالارادة وههنا كذلك ان اليمين ههنا ليس الا تحريم
المباح وايجاب المباح يستلزم به غير انا انما عرفنا تحريم المنافاة يمينا عند كون التحريم قصدنا كما في
قصة تحريم مارية رضي الله عنها اذ الفعل على ما عرف يشترط به التحريم لا بمعنى ان يريده بهذا
اللفظ بل بمعنى ان يكون مؤنة في ضمن ملزومه ملحوظا للمتكلم ليصير التحريم فصلها فيصير يمينا فيكون النذر
واليمين بهذا الاعتبار لا باعتبار انه جمع بينهما ارادة من هذا اللفظ ليصير جمعا والله اعلم قوله
عملا بالدليلين اي عملا بما يقتضي كونه نذرا وهو ارادة النذر وبما يقتضي كونه يمينا وهو ارادة
ثبوت التحريم من الايجاب المستلزم له لانهما اذا لم يكونا بينهما فتبين صح ارادتهما من لفظ واحد كما هو مختار
المصنف من جواز ان يراد بلفظ المعنيان توضيحه ان النذر يوم النحر كالنذر بذبح الولد في ان المنذر
في كل منهما واجب لا بيان لكن لحلفه او هو البناء في النذر بذبح الولد والصوم في يوم اخر في النذر
بصوم النحر كما ان ذبح الولد لا يخرجه عن العهدة فكذا صوم يوم النحر وهو كالظهر في يوم الجمعة مامور
به لكن الثانية بالحلف وهو الجمعة فيؤمر بالقبض ما دام قادرا على الحلف باب الاعتكاف قوله
الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي
الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان وعبارة المصنف رحمه الله يقتضي ان يكون في الاعتكاف
روايتان في رواية مستحب وفي الصحيح سنة وليس الامر كذلك بل هو مستحب في نفسه وسنة في العشر
الاخير من رمضان قوله لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر الظاهر ان السنة هو استيعاب
العشر الاخير بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه كما افتى به الامام شهاب الملة
والدين نور الله مرقده ويرد بضعفه ان المواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم كان على سبيل الاستيعاب فيكون شبهة مع وصف
الاستيعاب ولكن لقائل ان يقول انه عليه السلام وان واظب نصف الاستيعاب بنسبة استيعاب العشر
الاخير بالاعتكاف يؤدي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في الدور لم يكن لهم من يقوم بامر
معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى ولهذه الضرورة دفع الحرج جعلنا السبب هو السبب في العشر ولو لم يجوز منه دون الا

باب الاعتكاف

استيعاب وما يقال

وما يقال ان السنة هو استيعاب العشر بالاعتكاف ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض
سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان بقول البعض مؤديا
للمقصود من السنة والوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يتحصل باقامة البعض فلا معنى للقول
بكونه سنة على وجه الكفاية والله اعلم قوله والقياس في مقابلة النص المنقول غير معقول قوله هذا القياس موافق
لما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت نذرت في الجاهلية
ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال عليه السلام فاوف بنذرك ففيه جواز الاعتكاف الواجب بدون
الصوم لان الليلة لا تقبل الصوم قوله قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم اقوى في الدلالة على
اشتراط الصوم بالاشارة والعبارة راجحة والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم فكانه ليس هناك
الا القياس وهو في المقابلة النص المنقول غير مقبول فان قلت قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم معارض
بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ليس على المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه
والسبيل عند التعارض المصير الى القياس اجيب بانه روي عن ابن عباس رضي الله عنه مثله مذهبنا ومذهب
الراوي اذا كان على خلاف ما روى سقط على احتجاج به فبقي ما روى بلا معارض فبطل القياس لمقابلته
وباب الضمير في قوله الا ان يوجبه يعود الاعتكاف المدلول بقوله على المعتكف اي الا ان يوجب الاعتكاف
على نفسه فح لا بد له من الصوم فيكون ناطقا بمذهبنا ثم اعاد الضمير على الاعتكاف اولى لبيان من عادة
الصوم او لا خفاء في وجوب الصوم عند ايجابه انما الحقنا في وجوبه عند ايجاب الاعتكاف فكان اولى لبيان
وبهذا يظهر ضعف الجواب الاول لان فتوى الراوي بخلاف ما روى انما يدل على الانتساخ اذا كان
خلافا بيقين وهذا ليس كذلك لاحتمال ان يكون المعنى ما ذكرنا فلا يكون فتواه بخلافه فان قلت
لو كان شرطا لكان انعقاده اي دوام وليس كذلك لصحة الشروع فيه ليلا وكذا يبقى في الليل ولا صوم
فيه قلنا الشرائط انما يعتبر بحسب الامكان ولا امكان في الليل فسقط وجعلت الليالي تابعة الا يرى الامام
ان صلوة المستحاضة يصح مع السيلان وان عدم الشرط للتعذر وكذا الخروج للغائط والبول لا ينافيه
للعجز مع ان الركن اقوى من الشرط قوله وعلى هذه الرواية لا يكون لاقل من يوم لان الصوم لا يتصور فيما دونه
وفيه بحث لامكان ان يكون الصوم شرطا للاعتكاف ويكون الاعتكاف اقل من يوم لما عرف انه بنفس الامساك
يتحقق الصوم حتى يحنث به الحالف اذا حلف لا يصوم نعم لو لم يتحقق لا بامساك من اول النهار الى اخره
لكان اشتراط يستدعي تقدير الاعتكاف باليوم والامر بخلافه وجوابه ان من اشتراط الصوم للنفل
تمسكا باطلاق قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فقد اشترط الصوم الكامل المخرج عن عهدته لان
الصوم في الحديث وقع منصوصا مطلقا فينصرف الى الكامل والصوم الكامل لا يتحقق الامساك في جميع اليوم
فكذا ههنا يشترط لا اعتكاف الصوم الكامل ومن ضرورته تقدير الاعتكاف باليوم قوله لان مبنى النفل على المساهلة
فان قلت هذا التعليل بمقابلة قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم اجيب بان هذا الحديث خص عنه صوم النفل
لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه اي يوجب

فان قلت

الاعتكاف قوله ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رضي الله عنه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة
ان كان معناه الا في مسجد تقام فيه الصلوات الخمس بالجماعة لكن ماروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
لا نه لا يصح الا في مسجد يصلي فيه الصلوات الخمس بخلاف رواية المتن فكانه اراد في مسجد يصلي فيه بعض
الصلوات بالجماعة فيخالفه ماروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا في مسجد يصلي فيه الخمس او اراد بقوله
في مسجد جماعة المسجد الجامع الذي يصلي فيه الجمعة وفي رواية ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط الجامع وقوله على
اشتراط المسجد بقوله لقوله ولانه شرطهن وانتم عاكفون في المساجد وطعن فيه صاحب الترتيب
فقال ليس في الاية ما يدل على اشتراط المسجد قلت وجه الدلالة والله اعلم ان قوله وانتم عاكفون في
المساجد حال ولا تكون شروط فيقتضي ظاهره ان يكون الاعتكاف في المسجد شرطا لحرمة المباشرة و
ليس بشرط لاجماعهم على حرمة المباشرة في الحيض والنفاس والاحرام فلا رم بحمل الكلام على الغلب
اي اعتكافهن في المسجد وانتم لانهن شرطهن على ما عرف اذا الفاء وانت حرة معناه كن حرة وانت عبد لا لف
على ما عرف وقوله اعتكفوا في المسجد يقتضي وجوب الاعتكاف وليس بواجب بالاجماع الى رعاية العبد
وهو ان يكون في المسجد لحقيقة من وجب لامر يقدر الامكان لا ينال الا في المسجد ليس بشرط بمعنى ما يتوقف
عليه وجود الشيء بل بمعنى التعلق فيكون قوله وانتم عاكفون في قوة ان كنتم معتكفين والتعليق
لا يوجب العدم عند العدم لانا نقول قد تمسكوا بالحال على كونه شرطا بالمعنى الاول في غير موضع منها قوله تعالى
وهذا من فانهم تمسكوا بالحال على كون الايمان شرطا لجميع العبادات ومنها في صحة الربوا مثلا
بمثل فانهم تمسكوا على اشتراط المماثلة بكونه حالا فعلى ان على شرط بمعنى ان الوجوب متوقف عليه لا بمعنى
التعليق ولو سلم نص الشيخ الامام في الاسلام في بحث الشرط ان صيغة الشرط فقط لا تنفك عن معناه و
فسر الجمع بالعدم اي لتوقف الوجوب عليه حتى لا يوجد بدونه وعلى هذا ره على من جعل الامر
في كانبوهم ان علمتم فيهم خيرا للاباحة فقال انه قول باطل كلام كفر لله تعالى وبقوله ان علمتم
علمتم لعدم توقف اباحة الكتابة عليه وكلام الله منزه عن اللغو فيجب حمله على الاستحباب المعلق على و
جود العلم بالخير الذي هو حكمه لوجوب تقديم وقدر خفيفة قوله ولا بأس بان يبيع وينتاع
في المسجد وفي الخلاصة اراد الطعام وما لا بد منه اما الفاكهة فمكروه والى هذا اشارة في المختصر
بقوله لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم لحاجته فاشار الى ان الجواز لدفع الحاجة وفي شيء
مما لا بد منه وسعة اما التجارة فلا يدل على الحاجة قوله اذ هو بخطوره كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف
ركنه لا بخطوره يعني ان الكف عن الجماع ركن الصوم فلو تعدى الى الدواعي لصار الكف عنها ركنا والركنية
لا تثبت بالشبهة اما الاعتكاف فالجماع محظور والمحظور به تثبت بالشبهة كذا في الكافي وقد يقال ان يكون
الجماع محظورا ولا تتعدى الحرمة الى الدواعي فان الجبلي من الزنا يحرم وطئها ولا يحرم دواعي الوطئ قوله
لا بخطوره يعني لان الجماع ليس بحرام في الصوم قصدا وانما حرم ضرورة وجوب الكف ليلا يفوت
الكف عن المفطرات الواجب عليه فيكون حراما بالغير لا بالذات فلا تتعدى الدواعي

اذا ثبت

اذا ثبت ضرورة بقدر بقدرها الا ترى ان الحرمة في حالة الحيض لما كانت بالغير وهو ايذاء النجاسة لم
تتعد الى الدواعي وكذا الجماع الجبلي من الزنا اذا تزوجها حرام بالغير وهو صيانة الولد عن السعي بماء الغير فلا
تتعدى الى الدواعي اما الاعتكاف بعد دوام الجماع فيه قعد الا في حق شيء اذ الواجب القعود به تتعدى الى الكل
والى كل الاحرام والحاصل ان حرمة الجماع ان كانت بالذات تتعدى الى الدواعي لغيرها وان كانت بالغير
لا تتعدى اليه فلا تتعدى في الصوم والحيض والجبلي من الزنا اذا تزوجها وتتزوجها في الاعتكاف
والاحرام صوابا ولكن عبارة المتن لا تنقاد لهذا المعنى اذا الواجب حينئذ ان يخاف الكف وكن الصوم
وليس الجماع محظورة فقصدا حتى يتعدى الى الدواعي وايضا الكف عن الجماع في الصوم قد يتعدى الى الفعلة
الى الام بالنظر على نفس الجماع مع ان الكف بناء عن الفعلة ع يصير ركنا حتى لو قبل بالم ولا يقبل صوم
قوله اعتكافها بليل انما اعم انما متى دخل في اعتكاف الليل والنهار وابتداوه من الليل لان الاصل
ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى ان يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يصلي في اول
ليلة من شوال كذا في الكافي وهذا يشكل بليلة النحر فانها جعلت تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف
وكذا ليلة اليوم الحادي عشر جعلت تبعا ليوم النحر في حكم الرمي وسيأتيك ان شاء الله تعالى قوله
وقال ابو يوسف رحمه الله لا يدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع فان قلت اخبر ابو يوسف رحمه
المثنى في حكم الجمع في بلال طريق فانه لو كان على الطريق الذي بين الشامين والعراق فدشت فيها اذا كر
ثبت الانتصاف على قوله اجيب بان الليلة انما تدخل بحكم العرف فدشت فيها اذا كر
الايام بفظ الجمع والمثنى ليس بجمع لغة فلا يثبت فيه ما يعارض اثبوت في لفظ الجمع وفي المسئلة
سد الطريق الاعتبار لمعنى الجماعة وهو ثابت في المثنى كتاب الخ اعلم انه فرض قوله
الحج الاحرام والوقوف بعرفة طواف الزيارة واجبة الوقوف بمزدلفة وركن الجماع والسعي والحلق
وطواف الصدر بغير المكي وغيرها سنن واداب وبقي تقدير الكل قوله وصفه بالوجوب وهو
فريضة محكمة يحتمل ان يكون اعترافا على ظاهر لفظ الكتاب بعني وصفه بالوجوب الذي هو عبارة عن اللزوم
بدليل فيه شبهة واما ان انه فرض قطعي ثبوته بدليل لا شبهة فيه ويحتمل ان يكون تنبيها على ان المراد
بالوجوب هنا اللزوم دون الوجوب المصطلح وهو الثبوت بدليل فيه شبهة قوله وانه لا تتعدد
اما لا حقيقة ولا حكما بخلاف صدقة الفطر فان سببها وهو الرأس سببا وكذا الزكوة وان كان سببها
الذي هو الحال ربما يكون غير متعدد حقيقة فهو متكرر اعتبار التكرر الحولان الذي به يصير سببا لوجوب
الزكوة فان قيل لما لم يصير سببا لوجوب الصدقة بوصفين المونة والولاية والمونة ان كانت تتكرر
فالولاية لا تتكرر فكان المجموع من الوصفين غير متكرر لان المجموع لا يتكرر الا بتكرر كل واحد منه
ولا يكفي لتكرر تكرر احد جزئيه وذلك ظاهر فلا يكون السبب هنا متكررا لا حقيقة وهو ظاهر
ولا حكما لعدم تكرر ما به يصير شيئا اعني المجموع من وصفي المونة والولاية اجيب بان السبب وان لم تقف
على الوصفين لكن الاصل منهما هو المونة والولاية كالتابعة لها حتى وقفت

كتاب الحج

الاستدراك في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون الى المونة دون الولاية فكان ينبغي ان يشترط المونة فقط غير ان شرطنا تكميلاً لمعنى المونة لانها لا تكمل الا بالولاية فكانت العبرة للاصل دون التابع فيجعل السبب كالمتكرر بتكرر المونة التي هي الاصل والله اعلم قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل عليه وهو ان السبيل عنده مال الحج به او بتزوج وقال بل الحج فذلك دليل على الواجب عنده على الفور كذا في الكافي فان قلت كون الحج فرضا مما يتركه في العمر ما ينافي التقديم على التزوج الذي هو سنة لا يتركه في العمر ولا يتوقف تقديمه عليه الى وجوب اداية في اول اوقات امكانه بحيث لو اضر عنه ما يتركه من يكون دليلا على وجوبه على الفور قلت يمكن بان ظلان الجواب عن ابي حنيفة رحمه الله ينفي ان تقديم الحج على النكاح غير الموسمان الصبا والنكاح واجب على الفور ووجوب تقديم الحج على النكاح الواجب على الفور يوجب ان يكون الحج واجبا على الفور والا يوجب تقديم النكاح فان فائدة ايجاب الامام وفاضيه الحج لا يوجبها فيه توهم ما يتركه ما لم يحج في عمره وتقديم ما في تركه اثم على ما فيه توهم الاثم واجب نعم نقابل ان يقول الحج فرض اعتقادي يكفر جاحده والنكاح عند الفوات واجب كجهة فيه حتى قال الشافعي ايسنة عنده فجاز ان يكون تقديمه على النكاح لقوته وضعف النكاح باعتبار انه فرض والنكاح واجب قوله وعند محمد والشافعي على التراخي ولكن عندهما وسعه الناجز بشرط ان لا يفوته فان اوصى مات فهو اثم وعند الشافعي لا اثم بالتاخير وان مات قوله فكان العمر فيه كالوقت في الصلوة وفي الصلوة لا اثم الا اذا فوتها عن الوقت فكذا لا اثم الا ان يفوته عن العمر ولا اثم بالتاخير عن اول اوقات الامكان قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة بهذا اذا كان اهل افاقيا اما اذا كان مكيا او ساكنا بقرب مكة كان عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة وقيل واما المعضل فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجب ان يستطيع لغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وعلى هذه الرواية يجب الحج على الزمن عنده فلا يرى نقضا قوله المقعد بقدر الاقعال ركبا من غير فادح فخلاف الاعمى فانه يحتاج الى قائد فادح فافترقا قوله ثم قيل هو شرط الاداء دون الوجوب اراد بوجوب الاداء لفظ الوجوب لان نفس الوجوب لا يجب الا بصباء كالمرض والسفر وقيل شرط الاداء والاصح انه يظهر في وجوب الوصية بالحج اذا مات قبل الامن فمن جعله شرطا لوجوب الاداء لا يوجب الوصية لانه لم يجب الاداء فلا يجب الايصاء ومن جعله شرطا لحقيقة الاداء قال يوجب الوصية لانه وجب عليه الا انه عذر في العاجز كذا في الكافي قلت قوله في شرح المنار وفي الكافي بان قوله تعالى في شهر رمضان شهر يتناول المسافر والمريض لان التاخير للترخص وفيه اشارة الى تحقق وجوب الاداء في حقهما فينبغي الوصية عليهما كما تجب الوصية بالحج على من ليس له ان يترخص لا فرق بينهما وبينه لان كلا مخاطب بعذرية التاخير بشهر ما يمنع كونه شرطا لحقيقة الاداء القطع بان حقيقته تكون بعدة الامن فكان اراد ان شرط وجوب تحيله فانه لا يجب التحيل مع الخوف بل يجوز مرخص في التاخير الى ان يامن اذ تقول انه شرط طلب عين الفعل حيث يأثم بالترك سماه حقيقة الاداء تكونه اقضاء الى خفيفة اكثر قوله والخليفة موضع على فرسخين من المدينة هو من مياه بني خثعم وهو تصغير

بفتح اللام وهو نبت في المال قال الاصمعي خلفة بكسر اللام واحدة الخلفاء وهي نبت في الماء قوله ولاهل العراق اذات عرق موضع سمي بذلك لان هناك عرقا وهو الجبل الصغير ولاهل الشام محفة بالجيم المضمومة والحاء الساكنة وهي محاذية لذي الحليفة من الجانب الشامي وهي المهيعة وكان يعرف بها حتى احدث السيل بها فذهب بها فسميت جحفة وهي على ثمان فراسخ من مكة ولاهل اليمن يلملم وهي جبل من جبال تهامة على ليلتين من مكة قوله عليه ان يحرم فيقصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فعنده انما يحب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة لحجة او عمرة لان الاحرام شرع لاحدهما فاذا دخل ذلك فقد وجد والا فلا قوله لقوله عليه السلام للآفاقي وزاد المقيم لا يحرم ولنا في رد ان يقول هذا الحديث قد خص عنه كون اراد بستان بني عامر لحاجته فله ان يجاوز الميقات من غير احرام بالاجماع فيخص من لا يريد الحج او العمرة بما روى جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام ويقوله عليه السلام ضمن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة او القيس على من اراد البستان بجامع ان كلا منهما لا يريد زيارة البيت وجوابه ان مكة قد احلت للنبي عليه السلام يوم الفتح ووجوب الاحرام حرمته وقوله من اراد الحج والعمرة لا يوجب نفي ما عداه وقياس من قصد البقعة الشريفة على من يقصد البستان ظاهر السداد قوله لانه سماه عند قال فان قلت يكون للحديث سند المصحف بالكم هو الصحيح وعند المصنف رحمه الله اجيب لانه قابع فقد اعتبر الثوب اللبوس بما عداه سماها بانه مانع من وجود مساس من وجه فاعتبر في كل فصل بالاحوط والاحتياط في فصل المس ان يعتبر بابع لتحريم المس به وفي فصل لبس المخيط للحرم يعتبر مناسبا لتحريم النماء عليه اذ الشعور في الحرمة كالحرم في غيره قوله وقال الشافعي رحمه الله لا باس بالمصفر لانه ثوب لا طيب له وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نهى رسول الله عليه السلام ان يرى عن المقانين وما مس الورس والزعفران من الثياب وليلبس بعد ذلك من الوان الثياب مصفرا وخزا وحليا وسراويل او قميص او خف قوله ولنا انه لا يراد به طيبة فان قلت هذا التعليل يعارضه ما روينا قلت هذا موافق لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو رائح لانه محرم او عام متفق فنقول قوله حتى لو دخل القرية التي بينه وبين البيت لا يحل قلت ان اراد بقوله لا يجوز انه لو ترك طواف الحطيم لا كره عن العهدة فذلك غير مستقيم لما سبأتي ان ترك طواف الحطيم نقوله الاحتياط في الطواف ان يكون وراءه بناء فيه اذ الاحتياط انما يكون عند تزاحم الاحتمالين والتزاحم يتحقق في الفريضة دون الوجوب لانه لو كان بينا لفرض طوافه وان لم يلزم اصلا فكان الاحتياط في الفريضة وجوابه ان العمل بخبر الواحد من باب الاحتياط نص عليه في النبذ وروى والاحتياط في الطواف ان يكون وراء فيكون واجبا بالحديث وفي التوجه بالحديث انه لا يجوز البدء فلا يعمل به في ذلك بهذا المعنى الاحتياط بهذا الانه فاوا رين ان يكون بينا او لا يكون جعلنا الطواف

وراءً حتى يرد عليه ما ذكره وفيه نظر اذ الحاصل ان الدليل الموجب للعمل خبر الواحد لا يوجب العلم قلت
بين ان يكون في العمل به تخصيص احتياطا او لم يكن بل الظاهر ان يقال ان الركنية لا تثبت الا بدليل
مقطوع به وهو الدليل القطعي بينما يوجب ركنية طواف ما هو البيت من كل وجه لان البيت فيه وفي منصوصا مطلقا
فيصرف الى الكامل وهو الذي ليس فيه شائبة العدم وفي كونه الحطيم بيت شبهة لشبوته بدليل ظني فلا تناوله
مطلق لفظ البيت لكن انصراف المطلق الى الكامل لا يمنع شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط كما حقيقة فيجب
طواف الحطيم لشبهة التناول احتياطا ولا يكون ركنا لعدم تناوله قطعا فهذا هو معنى الاحتياط لا ما ذكر
في الكافي ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم فكان الحطيم من البيت من وجه فالطواف حطيم ان يكون
ورواه لانه ان كان من البيت من وجه والطواف حطيم ان يكون وراءه لانه ان كان من البيت فقد ادى
ما وجب والا فلا يجزيه فينبغي ان يطوف حول الحطيم ليخرج عما عليه ينبغي ان يشعر بانه لو ترك طواف الحطيم لا
يكون اتيانا بما عليه بيقين ومعلوم ان ما وجب باليقين لا يسقط الا بيقين مثله وان لم يسقط به ما عليه من الطواف
الذي وجب عليه بنص بدليل قطعي وجب ان لا يتخير بالترك بل يفترض عليه الاعادة ولبس كذلك فانا نجد هو
ذكرنا وحاصله ان بيت قد كان طواف ما هو بيت بلا شبهة وطواف ما هو في كونه بيت شبهة والاول
ركن والثاني واجب بيكون اذا الدليل في حق الاول قطعي وفي حق الثاني ظني فان ترك الحطيم وطاف البيت
فقد اتى بما هو ركن وهو طواف ما لا شبهة في كونه بيتا لكنه ترك ما وجب احتياطا لانه دائر
بين اتيان الركن وعدمه اذ يكون اتيانا بالركن بيقين اذ طاف الحطيم ايضا حتى يشكل ما ذكرنا
والله اعلم قوله فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد قلت لان فرضية النوع ثبت بنص الكتاب مع ان
يتأدى بما ثبت بالاجتهاد كالفرض فان الوتر والنائب بالاجتهاد دون النائب بخبر الواحد
حتى تأدى الفرض الثابت بنص الكتاب كما ثبت بالاجتهاد فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد اولى وجوابه
قد ذكر فيما تقدم قوله ثم بقي الحكم بعذر زوال السبب وفيه بحث اما اولا فلان السبب في حق النبي واصحابه
وان كان لظهور الجلادة لا لان المشركين فالسبب في حقنا انما هو مواظبة النبي عليه السلام
والشبه به كما ان سبب كان السبب في حق الخليل صلوات الله وسلامه عليه وسوسة الشيطان وذبحنا الشبه
به وكذا التي كان سببه في حقها انقطاع نصيبها عن الدنيا دخلت في بطن الراوية في حقنا
الشبه به فليس بسبب اصلا فبقي الحكم بعد زوال السبب واما ثانيا فلان منهم من قال ان الحكم بينهم باقيا
عليه تقاعدهم لا لبقاء كبرهم المؤلفة قلوبهم فانه ظاهر بزوال سببه وكذا سهم ذوي القربى
كان لنصرة الرسول عليه السلام وقد انتهت نصرته عليه السلام بوفاته فقوله عليه السلام
فاذا وجد سكتا وهل فان قلت الوقوف بمزدلفة يسقط بخوف الازدحام وانه واجب فلا
يسقط الرمي به وانه سنة او لي بان يذكر في الكافي انه لو ترك الوقوف بالمزدلفة
لعذر او ضعف او كان امرأة مثلا في الازدحام جاز ولا شيء عليه قلت وقت الوقوف
مضيق بحيث لا يتسع الوقت بين الاشتغال عن الازدحام والاتيان بالوقوف اما وقت الطواف
فموسع

فموسع فيمكن ان يقوم فيما مضى بما يقع الازدحام فيأتي به الاولى بالتكبير فرض ولا شيء من شرائط الطواف
بشرط اقتضاه بالاستلام بحكم الحكم فلا يصح الا في اربعة اشواط من الركعات لا يقوم مقام الكل والاكثر
من الاشواط يقوم مقام كلها فافترقا بيان والحاصل ان الطواف لا ينبغي ان يكون بالاستلام فلو كان
بالاستلام كالتكبير والاشواط كالركعات لم يصح الاشتغال بالاستلام كما لا يصح الركعات
بالتكبير قوله لان الطواف لا كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به وقد يقال السعي يتعلق بالصفا والمروة
والطواف يتعلق بالمروة فاني يلزم من افتتاح الطواف بالاستلام افتتاح السعي منه وجوابه ان السعي
تابع للطواف وكذا شروع بعده لا فيه فيعطى له حكم الطواف والطواف يفتتح بالاستلام كذا السعي التابع
له قوله لانعدام دليل الوجوب غير مسلم نقول النبي صلى الله عليه وسلم وبصل الطائف لكل اسبوع ركعتين
قال الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وقد قدى واتخذوا بصيغة الامر وانه للوجوب مع ان نفي
الدليل يستلزم الاحاطة وانه متنف عادة وحمله على نفي العلم لا يجدي البتة لعدم العلم لا يوجب نفي الوجوب
بل انما يوجب عدم الدليل قوله وهي واجبة عندنا وعند ان في رواية سنة لان الصفة ليست
من الطواف بل هي واجبة معلومة بنفسها فكانت سنة لان دليل الوجوب معدوم قلنا قوله عليه
السلام وبصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وروي انه عليه السلام لما فرغ من الطواف
اتى الى المقام فصلى ركعتين وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فبين ان المراد به ركعتين
الطواف والامر للوجوب فان قيل بعد امر باتخاذ البقعة مصلى وليس فيه امر بالصلوة قلنا اتخاذ البقعة
مصلى ليس الا بناء وانما الصلوة البناء وقد كان مصلى قبله فان قلت قوله عليه السلام للاعرابي لما ان
تنطوع فيقتضي ان لا يكون واجبا قلنا ظاهره منسوخ فان صلوة العيدين والجنازة واجبة فان قيل
ينبغي ان يكون فرضا فضيلة الامر قلنا هو ما اوله فقيل مقام ابراهيم هو الموضع الذي جعل فيه
المسجد الحرام ظاهرا وانما اخذ ذلك مسجدا فان قيل قرانا في وتشاهد بلفظ الماضي عطفا على قوله جعلنا
فلا يكون دليلا على الوجوب قلنا الا انه اذا قرئت بهذين كان كل قراءة كالاية والقراءة بلفظ الماضي
لا ينفي الوجوب بالية اخرى فجاز ان يثبت الوجوب بزيادة الامر لانه في الحكم كالاية اخرى كذا في الكافي
وفيه بحث لان قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى لا يمكن جعله على الوجوب اذ لو حمل عليه لوجبت
الصلوة في مقام ابراهيم وانها ليست بواجبة فانه لو صلى في مكان اخر من المسجد جاز فلابد
وان يحمل على الندب فلا يصح التمسك به على وجوب ركعتي الطواف واما ثانيا فلان صلوة الجنازة ليست
بصلوة مطلقا في حديث الاعرابي انما هو وجوبا مسنون الصلوة الخمس ما هو صلوة مطلقة
وان الصلوة العيد فقي وجوبها كلام فقد قيل انها سنة فالاولى ان يقال في الجواب عن الحديث
الاعرابي ان المنفي والله اعلم انما هو الصلوة الرواتب في اليوم والليلة دون التي تجب
في بعض الاحيان فلا تنافي وجوب ركعتي الطواف مع ان حديثه من الاحاد فلا يقبل مقابلة الكتاب
اعني والحذوا بصيغة الامر مع انه عام يخص عنه ما قام الدليل على وجوبه قوله والامر المطلق لا

يقتضي التكرار فان قيل ان كان لا يقتضيه فهو لا بيان فيجب ان يثبت بدليل يقتضيه كقوله عليه السلام في
قلنا بل بيان فيه لانه لم يقتضيه التكرار فقضى الخروج عن عهدته الامر بايان الطواف مرة فلو قيل بوجوب
الطواف مرتين توقف الخروج عنها الى التكرار وانه ترك لا طلاق الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز
انما يلزم ترك الاطلاق اذا قيل بفرضية طواف القدوم وكونه ركنا يتوقف عليه الخروج عن العهدة اما
لو قيل بوجوبه لحيث يجبر بالدم اذا فات فلا الا يرى ان طواف الصدر واجب عندنا ثم القول
بوجوبه لا يفضي الى ترك اطلاق الكتاب فقد القول بوجوب طواف القدوم والظاهر ان طواف
عندنا لك طواف الصدر عندنا ولو سلم انه ركن عنده فالقول بركنيته لا يوجب تقييد قوله وليطوفوا
المراد به طواف الزيارة لان طواف القدوم عبادة مستقلة ليس بصفة من صفة الطواف الزيارة حتى
يقتضي القول بوجوبه وركنيته الى تقييده وبالجملة ان يوجب الشئ مرة بدليل ثم مرة اخرى بدليل
ثم مرة اخرى بدليل اخر لا يوجب تقييد الاول بعد عام لكن الثاني من صفات الاول وهو ظاهر لا يقال
لم لا تفرضه لاثبات لخبر الواحد اجيب بالمنع فان خبر الواحد اذا كان بيانا لمجمل الكتاب يثبت فرضيته
الا يرى ان خبر الواحد ان خبر الغسلة الاخيرة لما كان مثبتا لمجمل الامر بالصلوة يثبت فرضها فليثبت
به فرضية الطواف المقدوم به لكونه بيانا لامر المائدة وايضا قوله تعالى وليطوفوا بحكم العطف على الرجع
مفيدا بايام النحر لما سيانتك اي وليطوفوا بالبيت العتيق في ايام معلومات وهي ايام النحر وطواف
القدوم يكون قبل ايام النحر كما دخل البيت ووجوب طواف قبل ايام النحر كما مر لا يوجب تكرار طواف
واجب في ايام النحر لا يجوز تقديمه عليها وطريقه تاخيره عنها قوله لعدم دليل الوجوب قلت نفي الدليل
مع وجود ما هو من قوله النبي صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين وقوله
واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى تقدروى واتخذوا بصيغة الامر فيدل على الوجوب هذا مع ان نفي
الدليل يستدعي الاحاطة وانه متعذر او حمله على نفي العلم لا يجدي لان عدم العلم بالدليل الموجب
لا يوجب نفي الوجوب بل انما يوجبه عدم الدليل قوله وفيما رواه سماه فجبه وهو دليل الاستحباب مشكل
اورد ايضا لان الله تعالى امر بيد والسلام باسم النجبة حيث قال فجيدوا باحسن منها او ردوها والا
خلاف انه واجب قوله بان المفيد بالاحسن يوجب وان لفظ النجبة ههنا على طريق مقابلة قوله
فاذا حييتم فلا يدل على عدم الوجوب وفي النكتين نظر اما في النكتة الاولى فلان المفيد بالاحسن خصوصه
وان كان مبدءه فهو لم يرد به ههنا على الخصوص حتى يكون الامر للندب بل امر باصل الايجاب
لا على التعيين وانه واجب والتقدير اذا حييتم بتحية فحيوا بالاحسن منه او بالمثل فيكون
الامر للوجوب كما في انواع الكفارات فيتم النقض بانه امر بلفظ النجبة وانه للوجوب
واما الثاني فلان النجبة انما هي الدعاء بالسلامة والتقاوهذا التقدير هو الذي في حق
المحب فيكون النجبة في حقه على الحقيقة والمتكلم انما يتصور عند تعذر الحقيقة
الا ان يقال ان النجبة هو الاكرام الشرع دون اللزوم وان معنى التبوع ما

هو فوق في مفهومه فالمعنى له ان يكون الامر بلفظ النجبة للزوم المنافاة بين الفرع واللزوم والا
في خبر الوجوب فيجب حمله على المتكلم قوله وانه تسنة الدعاء فيه اشارة الى ان رفع اليدين
سنة كل دعاء ولا يختص ذلك بالمواطن السبع التي ذكرت في الحديث وعنى بهذا رفعوا الايدي
عند الفراغ من الصلوة وعند كل دعاء من غير تكبير فيحمل ما في الاجماع بشكل الحصر من المواطن السبع في الحديث
قال بعض المتاخرين ان الرفع غير مسنون في السنة المؤكدة مخصوصة على المواطن السبع واما
الرفع في الدعاء بعد الصلوة وغيرها فمستحب وليس بسنة مؤكدة ولكن لفظ الهداية اعني قوله وانه رفع
سنة الدعاء يشعر بانه سنة في كل دعاء غلابة في التوفيق المذكور ولان الركنية لا تثبت الا بدليل
مقطوع به وليس بموجود لان ما استدل به الخصم من الاحاد وفيه التناول فكان النص قطعيا في انتفاء ما
هو اليس من كل وجه وظنيا في اقتضاء طواف ما هو البيت من وجه لانه يتناول الاول قطعيا والثاني
شبهة وهو نظير قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك فانه قطعي في حق لزوم
المخصص وظني في حق لزوم القول كما مر بيانه وفيه بحث لان قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع
وقوله واتموا الحج والعمرة من الدلايل الدالة على فرضية بحمل فجاز ان يلتحق خبر الواحد بيانا والفرضية
ان كانت لا تثبت خبر الواحد ابتداء فمتى يثبت به اذا ورد بيانا لمجمل فجاز ان الكتاب كما يثبت فرضية العمرة
لا خبر الواحد المبين لامر بالصلوة وقوله فيه ان الصفا والمروة من شعائر الله ايضا دليل على الفرضية غايته
قبل لاحتاج رد الا ترى ان الحاج تقدروى انه كان على اساف وعلى المروة نائلة وهما صخرتان يروى انهما
كانا رجلا وامراة زنيا في الكعبة فمسخا حجرين فوضعا عليهما اعتبارا فلما طالت المدة عبدا بعض
الى بليلة اذا سعوا كانوا يمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل فعل
الجاهلية وروا وانبه جل فرفع عنهم الجناح قوله لا جناح بهنا شئ فليس عليكم جناح ان تقصروا
ذلك لا ينافي ان يكون الرخصة اسقاطية فهذا لا ينافي ان يكون الطواف بينهما فرضا قوله ولما قوله تعالى لا جناح
عليه ان يطوف بهما فلشهد شاهد صدق على ما ذهب اليه ان في قراءة ابن مسعود الصلوة الوسطى على الباء فقرر
ليس بواجب بل هو سنة من تركه والفريضة هو الاكمال مندوب لقوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة فقد ذكر فيه لا جناح وقد حكم المصنف رحمه الله بانه يستعمل للاباحة قوله
وعلله بسقوط الاباحة ممنوع في ههنا الكلمة بل هو يحتمل الوجوب والاستحباب والاباحة على السوا
غير انه عند الاطلاق تثبت به الاباحة لانها الاول المتيقن لكونه حقيقة عرفية فيها الا يرى انها
مستعملة في الوجوب في قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فان القصر واجب عندنا مع انه استعمل فيه لا جناح قوله
انما ينفي بها الركنية في ضمن الانتفاء الايجاب لا مقصودا اذ الايجاب لازم للركنية فمتى ما ثبت الايجاب
ما ثبت الركنية بالضرورة لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه فمتى ما ثبت ههنا انتفاء
الايجاب لم يثبت في ضمنه الركنية قوله ان ههنا الكلمة تدل على انتفاء الوجوب ومن ضرورة

ولالته عليه ولالته على انتفاء الركنية والواجب ان لم يثبت هنا بدليل اخر فدلالته على انتفائه بابية وانها
كافية للاستدلال بهذه الكلمة على انتفاء الركنية قوله ثم معنى ما روي كتب استحبابا كما في كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت الاية فانها نزلت في الوصية في حق من ليس باهل لاستحقاق الارث بالكفر لانهم كانوا حديث
عهد بالاسلام يسلم الرجل ولا يسلم ابوه وقرابته والاسلام قطع لارث فشرع الوصية فيها بينهم لقضاء
حق القرابة من حيث الندب وعلى هذا لم تكن الاية منسوخة وهنا بحث اذ الحمل على الاستحباب ينافي
ما ذهب اليه علماؤنا من الوجوب فلعل مراده ان قوله كتب لا يقتضي الفرضية لا محالة بل يحتمل الاستحباب
ايضا مع الاحتمال لا يتم الاستدلال فهذا بيان الاحتمال لدفع الاستدلال وليس بحمل على الاستحباب
حتى يناقض المذهب نعم قرابه بقوله عليكم ينافي الحمل على الاستحباب لان كلمة على للايجاب فتعين حمله
على اللزوم سلمنا انه يحتمل الاستحباب فالاحتمال لا ينافي ثبوت الموجب فكل خاص يحتمل المجاز كل عام يحتمل
الخصوص مع ذلك يثبت بها الفرضية والاحتمال انما يقدح في الاستدلال اذا كان الاحتمالان
على السواء اما اذا كان احد المعنيين موجبا للفظ والاخر محتملا فلا عبرة بالمحتمل ترجح الموجب عليه
وموجب قوله كتب هو الفريضة وان كان يحتمل الاستحباب وترك الموجب بلا قرينة صارفة
لا يجوز وقوله لا يحتاج ان كان يدل على عدم اللزوم فقوله من شعائر الله يدل على اللزوم فتعارضت
القرينتان فلا يصح الحمل على الاستحباب خلاف الاجماع ان السعي يستعمل بمعنى احدهما الطواف بين الصفا
والمروة يبتدأ من الصفا ويختم بالمرأة وهذا هو موضع بيننا وبين الشافعي في انه واجب انه
ركن والثاني الخبب وهو ان يشرع فوق المشي دون العدو والسعي بهذا المعنى ليس بواجب اجماعا الخبب
بين الميلين الاخضرين سنة اتفاقا فالمصنف رح كانه يحمل السعي في قوله عليه السلام ان الله كتب عليكم
السعي فاسعوا على الهرولة والخبب بين الميلين الاخضرين في بطن الوادي وانه مستحب اجماعا ويحمل
كتب على الاستحباب كما حمل عليه قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خير الوصية للوالدين
والاقربين وهذا الحمل صحيح جدا وليس فيه ما يخالف الاجماع وهو لزوم ما لم يسع وعدم كونه مستحبا لان الا
جماع انما هو في السعي بمعنى الطواف بين الصفا والمروة والمستحب هو السعي بمعنى الهرولة في بطن الوادي
والله اعلم ثم حمل قوله كتب عليكم اذا حضر على الاستحباب غير مسلم فقد ذكر الامام فخر الاسلام ان الاية
منسوخة باية يوصيكم الله على ما عرف قوله ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا للمقصود والوقوف
يعني ان تقديم العصر على وقته ليتوصل الى المقصود وهو الوقوف فلان لا يشتغل بالنافلة بينهما لتحصيل
هذا المقصود اولى كذا في الكافي وفيه بحث لما سيأتيك ان تقديم العصر لاحراز الجماعة لا للوقوف اذ لا منافاة
بين اداء العصر في وقته وبين الوقوف اذ المصلي واقف فالتعليل بقوله ليتوصل الى المقصود وهو الوقوف
لا يستقيم على مخرج ابي حنيفة رحمه الله قالوا اولى ان يقال قوله تحصيلا للمقصود والوقوف معناه تحصيل
ما هو مقصود الوقوف وهو اشتغال بالدعاء والتحميد عن فراغ القلب فالاضافة ليست بيانية

وعلى ما ذكر الشيخ الاضافية بيانية فكان وجه الدليل على تخريج ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فانهما قالا
ان الحقيقة ان التقديم لتحصيل الوقوف قوله فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة
ليست بفريضة مشكل اذ الجماعة مع الامام الاكبر شرط للجمع بين الصلوتين مع انها ليست بفريضة
فعدم كون الخطبة فريضة لا ينافي كونها شرطا للجمع الا ان يقال انه لم يستدل بعدم كونها فريضة في نفسها
على عدم كونها شرطا بل اراد بقوله ليست بفريضة انها ليست بشرط لهذه لم يصلوه فعلل جواز الصلوة
بدونها بعدم كونها شرطا لها اما عدم اشتراط فلم يذكر تعليله في الكتاب قوله فيما اذا كانت العصر مرتبة
على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في الحالة الاحرام وقد يقال كما انها مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام
كذلك مرتبة على ظهر مؤدى بعد الخطبة فيجب ان يشترط الخطبة ايضا قوله والتقديم لصيانة الجماعة
وفيه بحث لما عرف ان ترك الواجب لاقامة السنة غير جائز والمحافظة على الوقت فرض فلا
يصح تركه لاقامة الجماعة التي هي فلا يستقيم تعليل التقديم الذي فيه ترك الفرض برعاية الفرض
برعاية الجماعة وجوابه ان تقديم العصر يثبت بالاثار هي المستفيضة وما ذكر فذلك وجه
لاستخراج العلة المقتضية للتقديم كيف لا وسيأتيك ان التقديم يثبت بخلاف القياس
قوله لان المغرب مؤخرة عن وقتها يعني ان اداء الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان
القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعات مورد النص كذا في الشرح وقد يقال القضاء خارج
الوقت ان كان موافقا للقياس لوجوب التأخير عن الوقت وكونه ادا بعد خروجه فليس بقياس فينبغي
ان يراعى فيه جميع ما ورد بالنص قوله لان العصر مقدم على وقته ويقال التقديم على الوقت
ان كان غير معقول فتحديد وقت الصلوة في بعض الايام على خلاف ما حد في غيره معقول
وقد حد وقت العصر بعرفة من زوال الشمس الى غروبها ووقت المغرب من غروب الشمس الى طلوع
الفجر على ما سيأتيك تحقيقه وقوله ولهما ما روي ان النبي عليه السلام قال لاسامة رضي الله عنه في طريق مزدلفة
الصلوة امامك فان قلت هذا الحديث من الاحاد والدليل القطعي وهو قوله تعالى كانت على المؤمنين
هذا الحديث من الاحاد كتابا موقوتا ان يدل على كونها موقتة فهو محتمل في تعيين وقت كل صلوة
والخبر الواحد يصلي مستبا لكن قوله عليه السلام وقت صلوة المغرب اذا غابت الشمس ما لم يسقط
الشفق ان كان يدل ان وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق فحديث معا يدل
على نفاية غيبوبة الشفق ايضا فقيدنا المطلق به فيثبت بالاول له وقتية الى غروب الشفق
في غير المزدلفة وبالثاني ان وقته غير موقت به في المزدلفة فجعلنا الخبرين
بيانا لمجمل الكتاب انه غير موقت بغروب الشفق في المزدلفة فيصح
التأخير فيه من غير معارضة الكتاب فان قلت قوله عليه السلام
الصلوة امامك بمعنى وقتها امامك يوجب ان لا يكون وقت الصلوة في الطريق
لان المبتدأ معرف بلام الجنس وانه يوجب الحصر اجيب بانه يحتمل ان يكون

معناه مكان الصلوة امامك او اداؤها امامك والتاويل الاول ان وقت الصلوة
امامك ويحتمل ان يكون معناه يوجب انفساخ ما عهد وقتا للمغرب لحديث جبرائيل
فكل من التاويلين الاخيرين لا يوجب ذلك وقت المغرب قد عرف دخوله بمجرد
غروب الشمس بامامة جبرائيل عليه السلام فلا يترك ذلك بالمحتمل فحديث اسامة
محكم في اقتضاء ان وقت العشاء وقت للمغرب ووجوب تاخيره الى وقت العشاء
لانه ثابت بجميع التاويلات يحتمل في نسخ ما عهد وقتا له فاخذنا بالمحكم وقيدنا حديث جبريل
عليه السلام بغير مزدلفة يوم عرفة وطرحنا المحتمل بمقابلة المحكم وهو حديث جبريل فظهر
ان من جعله من الاحاد فمذهبه في غاية السداد لا كما زعم انه غير صحيح قوله ولان في التغليس
دفع حاجة الوقت بعده ففي الاسفار بعض التاخير في الوقوف فاذا جاز تعجيل العصر على وقته
للحاجة الى الوقوف فلان يجوز بالفجر اولى ثم هنا تنصيص بان تعجيل للحاجة الى الوقوف وقد مر
في وجه ابي حنيفة رحمه الله ان تعجيله لصيانة الجماعة لا للوقوف لعدم المنافاة بين الصلوة
والوقوف فالمصلي واقف فكان هذا مبني على صاحبه ومعناه ان في التغليس دفع حاجة
ما هو المقصود من الاشتغال بالدعاء والتحميد عن فراغ القلب قوله حتى روي في حديث ابن عباس
رضي الله عنهما فاستجيب له دعاء لانه حتى الزنا والمظالم فان قلت فما معنى ما ذهب اليه اهل
السنة ان العاصي اذا مات بغير توبة فهو في مشية الله تعالى ان شاء عفا عنه
وان شاء عذبه بقدر ذنبه قلت معناه والله اعلم انه لا قطع بما يعني من العفو ولا حد وانتفاء
القطع لا ينافي الظن بالعفو والحديث لكونه من الاحاد يورث الظن به فلا منافاة بين
الحديث والمذهب وهذا هو الجواب عما جاء في الحديث من حوسب عذب فقيل فاين قوله
فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض والعفو ومن نوقش في الحساب عذب فهذا
ايضا على ان العفو حتى ان الله تعالى وعد بالحساب اليسير للكل بقوله واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا الا انه لما كان من الاحاد التي لا يوجب القطع لا ينافي القول بالمشية
بمعنى عدم القطع بشيء من العفو والاخذ لقيام الدليل القطعي على التعليق بالمشية كقوله تعالى يغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وجاء في الحديث النبي عليه السلام قال من اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله تعالى
فهو الى الله تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء فيه او نقول الحديث محمول على ما بعد التوبة وحاصله
ان الله تعالى وعد بقبول التوبة عن جميع امة نبينا صلى الله عليه وسلم والعفو عن الجميع بعدها و
لم يجعل التوبة في المشية والوجه هو الاول والثاني يرده سياقة الحديث تامل تدر ووجه
اخر ان ما جاء من المذهب فهي فتوى وما جاء في الاحاديث وجواب العفو فهو علم وقد يفتى
بخلاف ما يعلم يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه فانه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هل تدري يا معاذ ما حق الله على العباد قال الله ورسوله اعلم فقال عليه السلام حق الله على
العباد ان لا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله ان لا يعذبهم اذا لم يشركوا به شيئا قال معاذ فلا ابشر به

الناس

الناس قال لا فيتكلوا وفيه نظر لان الجائز انما هو ترك الفتوى بما علم بالدليل لئلا يتكل العامة اما
الفتوى بخلاف ما علم بالدليل فباطل وعلى ما ذكرت من مذهب اهل السنة مع ثبوت العفو في حق
الكل بدليل فتوى بخلاف الثابت بدليل وانه لا يجوز بل الجائز هو السكوت عن الفتوى به واجيب
بان الدلائل الموجبة لكون العفو عن جميع السيئات موعد ظنه وما يوجب كونه تحت المشية
من قوله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيجب ان يعمل بموجب القطعي ويترك الظني
الناطق بخلافه وفيه ايضا نظر اما اولا فلان قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا دليل قطعي موجب
لكون الغفران عن الجميع موعدا والظني اذا وافق القطعي صار قطعيا واما ثانيا فلان قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء ليس بقطعي في تعليق الغفران فلا يتادى كونه موعدا الا يرى ان الرزق موعد بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها مع انه قدر لمن يشاء في قوله يرزق من يشاء فالجواب اما عن الاول
فلان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا يحتمل ان يراد لنوع الذنوب لا افراده ولو سلم فالغفران هو
التطهير عن الذنب اعم من ان يكون بالعفو او بالخوف وكونه موعدا لا يوجب كون العفو موعدا
ويجب المشية بما هو العفو دون المغفرة واما عن الثاني فلان قوله تعالى من يشاء يوجب
التعليق بالمشية الا انه قوله يرزق بمعنى يوسع الرزق معلق بالمشية البتة واجيب ايضا
بان الفاسق الذي مات بلا توبة مخصوص عن النصوص الناطقة بوجوب العفو والغفران
وفيه نظر لان الفرد المخصوص بين العام يجب ان يكون حكمه على خلاف حكم العام وحكم العام هنا
هو المغفرة والعفو فيكون حكم الفرد المخصوص الاخذ والا العذاب فلو كان مخصوصا لزم ان يكون
العذاب حتما في حقه وهو يجب المشية فالعذاب ليس بحتم في حقه فلا يكون مخصوصا عما يجب العفو
وبالجملة ان كون مشية الله عبارة عن عدم بالعدم والعذاب في حقه ومن لا يعلم بشيء من العفو والعذاب
في حقه لا يمكن تخصيصه عن عام حكمه العفو عن الذنوب اذ لا منافاة بين العفو وعدم العلم فالعفو
لاحتمال ان يكون مغفور الذنب ولا يكون عفوا معلوما ودليل الخصوص يجب ان يكون معارضا
للعام ولا معارضة الا بالمنافاة فحيث لا منافاة لا معارضة فلا تخصيص لا يقال المنافاة متحققة
بين العلم بالعفو وعدم العلم به لانا نقول كونه معلوم العفو ليس من موجبات النص الناطق بوجوب
العفو عن جميع الذنوب ولا من مقتضاه بل ذلك من ضرورة فوقها عليه وكذا كونه غير معلق على
المشية ليس من موجبات النص حتى يكون المعلق عليه مخصوصا منه وقال بعض المهرة من العلماء ان لا
منافاة بين المذهب وما يدل عليه الحديث من تحقق غفران الجميع من الذنوب اذ المشية لا
تنافي وقوع احد الجانبين وفيه ايضا نظر ان كانت لا تنافي احد الطرفين فلا خفاء ان ينافي كونه موعدا
والدليل الثاني وقوع العفو موعدا محكوما بالوقوع ويوجب كونه في المشية يقتضي ان لا يكون محكوما
بالوقوع وبين الحكم به وعدم الحكم به تنافي بتحقق المنافاة والله اعلم قوله وبمثله يثبت الركنية غير مسلم عندنا لانه ليس
بقطعي الدلالة وان قطعي الثبوت ولا بد ثبوت الركنية من كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة جميعا

قوله ولو كان ركنا لما فعل ذلك وقد يقال الركنية قد يسقط الركنية بالعذر الركنية الاقرار
للايمان يسقط بعذر الاكراه وكذا ركنية النظم للقران يسقط بالعذر التقديري عند ابي حنيفة
رحمه الله نعم ان رخصة الترك بالعذر ينافي ان يكون ركنا اصليا لا يحتمل السقوط بحال ولكن
الاصالة لا يلزم الركنية اذ الركن قد يكون زايدا يحتمل السقوط بالعذر فليكن الوقوف بالمزدلفة
ركنا زايدا يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار والنظم العربي قوله وهو ليس بركن فما ثبت باقتضائه
وهو الوقوف او بما ان لا يكون ركنا فان قلت نحن لا نقول بركنية الوقوف باقتضاء الذكر بل
يريد بالذكر عند المشعر الوقوف فيه اجيب بان النص ح يكون ما دلاه فيكون ظنيا والركنية
لا تثبت الا بقطعي قوله وهذا يصلح امارة الوجوب فان قلت وجب ان يفترض لان تمام الحج فرض
وانه معلق عليه اجيب بان تمام الحج ماهية فرض وباوصافه واجب كذا في الحاشية وفيه بحث
لانهم تمسكوا بقوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك على فرضية القعدة
الاخيرة ايضا وكذا تمسكوا بقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه على فرضية الوقوف بعرفة
وانما يتم التمسك به اذا لم يحتمل الحمل على التمام وصفا وجوابه ان التمام عند الاطلاق وخلف
المقام عن العراين منصرف الى التمام ماهية واما التمام وصفا فانما يحمل عليه عند تعذر الحمل على التمام
ماهية وقد تعذر هنا لا يعارضه هنا خبر ان قوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه
وقوله عليه السلام من مضى هذا الوقف اي المزدلفة فقد تم حجه فيحمل الاول على التمام ماهية
والثاني على التمام وصفا توفيقا بينهما ولا يمكن العكس لان الوقوف بعرفة ركن اجماعا وفيه نظر
لان المانع من القول بركنيته ما يثبت لزومه بدليل شرعي انما هو ظنية الدليل وذلك بنية البناء
اذ الدلايل في حق النبي صلى الله عليه وسلم كلها قطعية حتى اجتهاده في الاخرة حيث لا يقر على الخطا
فلا يمكن ان يثبت الوجوب المقابل للركنية بموجب الدليل وحمل الحديث على التمام وصفا يقتضي الى
ثبوته بموجبه وانه باطل فكان الحمل عليه كذلك قوله والافضل ان يكون من بطن الوادي لما روينا
بالبناء على صيغة المجهول لما روي لنا من فعل الرسول عليه السلام فقد روي عن سالم بن عبد الله انه
لما اراد الرمي وقف في بطن الوادي وجعل يقول عند كل رمي حصاة بسم الله والله اكبر اللهم
اجعلها حجا مبرورا وذنبي مغفورا وسعي مشكورا وهذا يدل على الافضلية المذكورة قوله ان
ياخذ مقدار الانملة مشكل لما مر ان المقصود قضاء التفث وازالة الدرن وبالاخذ بمقدار الانملة
لا يحصل هذا المقصود سيما اذا كان شعره طويلا قوله ولنا ان يكون محللا يكون جناية في غير اوانه
كما يحلق هذا المقصود يعني ان الحلق محلل بالاجماع فلا يلتحق به غيره الا اذا كان مثله من كل وجه ليثبت
الحكم فيه بالدلالة والمحلق نصفان كونه موقتا بيوم النحر وكونه جناية في غير اوانه والرمي وان كان مثله في
كونه موقتا هو النحر فهو يغايره في كونه جناية في غير اوانه فلا يثبت الحكم فيه بالدلالة في الكافي وهذا لان
التحلل عن العبادة انما يكون بما هو محظورها لا بركنها كالسلام في الصلوة قلت والحلق ليس بقاطع

للاحرام لا يخرج عنه بالحلق في غير اوانه فلا يكون كالسلام للصلوة ثم اعترض بدم الاحصار فانه محلل ليس بمحظور الا
للاحرام واجيب بان الاصل فيما شرع محللا ان يكون محظورا في غير اوانه ودم الاحصار ليس
باصل في التحلل وانما صير اليه لضرورة كذا في الشرح قوله ووقته ايام النحر لان الله تعالى
عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا والمعطوف في حكم المعطوف عليه فكان
واحد وبيانه انه تعالى امر بالذبح مقيدا بايام النحر حيث قال وتذكروا اسم الله في ايام معلومات
على ما رزقهم من بهيمة الانعام اي ويذكروا اسم الله في ايام النحر على ذبح البهيمة ثم عطف عليه الطواف حيث
قال فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان
الامر بالطواف مقيدا بايام النحر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه فكان التقييد في المعطوف عليه تقييدا
في المعطوف وفيه بحث لان الايام المعلومة هي ايام عشر ذي الحجة عند ابي حنيفة رضي الله عنه واخرها
يوم النحر وهو قول ابن عباس رضي الله عنه فلا يستقيم الاحتجاج به لوقت الطواف عند ابي حنيفة رضي الله
عنه وايضا المعطوف انما يتقيد بما تقيد به المعطوف عليه اذا تقدم التقييد اما اذا تاخر فلا وهنا
التقييد بايام المعلومات متاخر عن المعطوف عليه فلا يلزم تقييد المعطوف به الا يرى ان الايفاء بالنذر
غير مقيد بايام النحر مع انه ايضا معطوف على الذبح المعطوف عليه الا يرى ان النذر بالذبح دون غيره
ويمكن ان يجاب عن الثاني بان الذبح المعطوف مستفاد بقوله تعالى ما رزقهم لا بنفس قوله ويذكروا هي
فيكون المعطوف متاخرا عن القيد معنى كانه قيل في ايام معلومات اذبحوا وليطوفوا فيتقيد بها الذبح
والطواف جميعا وعن الاول ان الايام المعلومات لما كان مفسرا بعشر ذي الحجة كان اول يوم النحر وقتا
للطواف بالضرورة ثم الثاني والثالث مثله فيكونان وقتا له ايضا دلالة ثم لما كان توقت الطواف بايام
النحر بدليل ظني لا يقيد المعطوف بما يقيد به المعطوف ثابت بحكم الظاهر دون اليقين كان محافظة الوقت
المقيد به المعطوف عليه واجبا لا فرضا فلو اخر الطواف عن ايام النحر جاز عن الفرض لكنه هي
لاطلاق قوله وليطوفوا لكنه ياثم لتركه الواجب فيجبر بالدم فان قلت فيجب ان يجوز تقديم الطواف
على ايام النحر ايضا لاطلاق النص اجيب بانه انما لا يجوز للاجماع على عدم جواز تقديمه عليها فان
قلت لما كان الايام المعلومات هي عشر ذي الحجة عند ابي حنيفة رحمه الله واكثر المفسرين رحمهم الله
ان يكون العشرة بتمامها وقتا للطواف وانه ليس بوقت له اجماعا قلت تفسير بالعشر عند الاكثر ان كان
يوجب ان يكون العشرة بتمامها وقتا له فيفسرها بايام النحر عند البعض يقتضي ان لا يكون الكل وقتا فسقط غير يوم
النحر بالاحتمال والاحتمال في يوم النحر لا ثابت على البعضين فيكون وقتا له ثم الثاني والثالث كذلك بدلالة
لان الكل بايام العيد قوله والطواف مرتب على الوقوف قايما يدخل وقته بعد انتهاء وقته وفيه بحث
لان الوتر مرتب على العشاء مع ان وقتها واحد فعلم ان الترتيب لا يستدعي اختلاف الوقت الا ان يقال
معناه ووقت الطواف مرتب على وقت الوقوف فيدخل وقت الطواف بعد انتهاء وقت الوقوف غير
ان الترتيب بين وقت الوقوف والطواف ثبت بالاجماع قوله فان كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف

القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا يسعى وفي الذخيرة اذا قدم يوم النحر مكة وطاف طواف القدوم وسعى
بين الصفا والمروة وبقي على احرامه الى قابل فطاف يوم النحر طواف الزيارة فالسعي الذي وجد في طواف
القدوم يقع عن طواف الزيارة وانه قدم مكة بعد يوم النحر وطاف للقدوم وسعى بين الصفا والمروة وبقي
على احرامه الى قابل وطاف يوم النحر عليه ان يسعى بين الصفا والمروة فالسعي الذي وجده في طواف القدوم
لا عن سعي طواف الزيارة هذا كلامه فهذا يدل على انه انما يكتفي بسعي طواف القدوم عن السعي في طواف
الزيارة اذا كان طواف القدوم في اشهر الحج في تلك السنة ام في سنة اخرى اما اذا لم يكن فلا فعلم ان
المسئلة ليست بمطلقة وانما في التعليل بقوله الا ان السعي لم يشرع الا مرة نوع تامل قوله ويكره تاخيره
عن هذه الايام لما بينا انه موقت بها فان قلت لما كان موقتا بهذه الايام حرم تاخيره عنها كساير العبادات
الموقتة قوله بانه اراد بالكراهة هي الحرمة سماها الكراهة لثبوتها بنوع استدلال والدليل
عليه لزوم الدم بالتاخير ولو لم يكن التاخير حراما لما وجب قوله ولان العبادة قد انتهت وقد يقال
الدعا خلف الصلوة مستحب فعلم ان انتهاء العبادة لا ينافي استحباب الدعاء وفيه بحث ولان ليلة
النحر وقت الوقوف والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعد ضرورته قوله وقد بيناه وجوابه ان الرمي
متحر واتصال الاوقات ما يتخلل بين العبادتين فيكون هو الاحق بالدعاء فيه بخلاف الصلوة فانها غير
متحرية فلا يمكن الدعاء في اثباتها فيكون ما بعدها من الوقت افضل الدعاء قوله فيثبت اصل الوقت
لمملوك اي الوقت بما روي انه رخص للدعاء ان يرموا ليلا ولا فضيلة بالثاني اي بما روينا من قوله عليه
لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين وهذا بيان مذهب الشافعي رحمه الله والا فافضل الوقت عندنا
بعد طلوع الشمس ولكنه لا يقع موقعه وكان ينبغي ان يذكر هذا عند بيان قول الشافعي رحمه الله وفيه بحث
فانه اخر الى الليل رماه ولا شي عليه لحديث الدعاء لان اليوم لما كان وقتا للرمي فالليل يتبعه كليلة
النحر تجعل تبعا ليوم عرفة في حكم الوقوف كذا في الكافي قوله لانه يناقض الاصل المذكور في باب
الاعتكاف ان كل ليلة يتبع اليوم الذي بعدها حتى لو دخل في اعتكافه فابتداؤه من الليل وفيه بحث
فيرمي ماشيا ليكون اقتراب الى التضرع قوله لما مر ان الافضل في الوقوف بعرفة ان يقف على راحلته
اقتداء برسول الله عليه السلام فانه وقف على ناقته ولان فيه فراغ القلب من حال الرحلة فليكون الرمي
راكبا افضل لانه عليه السلام رمى الجمار راكبا ولما فيه من فراغ القلب وما ذكر من كونه قريبا الى
التضرع مشترك بينهما فلا بد من بيان الفرق قوله وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف رحمه الله
حكي عن ابراهيم ابن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه ففتح عينيه فقال الرمي راكبا افضل
ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطات ثم قلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي
ماشيا افضل فقمت من عنده فلما انتهيت الى باب الدار سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم
كذا في الشرح فان قلت ما وجه اشتغال ابو يوسف رحمه الله بهذه المسئلة من بين ساير المسائل في هذه
الحالة قلت شرع الرمي في الاصل لذب الشيطان فانه لما وسوس الى ابراهيم عليه السلام حين اراد ان يذبح

ابنه اسماعيل عليه السلام رمى اليه الاحجار وابو يوسف رحمه الله كان محتضرا ووقت النزع وقت
مداخلة الشيطان فتذكر مسئلة الرمي الذي شرع لذبه في هذه المسئلة فاعرف فهذا مما سمح به
خاطري بفضل الله وعونه قوله وكان نزوله قصدا وهو الاصح احترازا عن قول ابن عباس رضي الله
عنه فانه كان يقول ليس النزول سنة ولكنه موضع للنزول فيه رسول الله عليه السلام اتفاقا وقالت
عائشة رضي الله عنها نزول الابطح ليس بسنة انما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان
اسمح لخروجه اذا خرج وهذا قول الشافعي رحمه الله قوله ولنا ان البداية تنبئ عن الصحابة وقد اشتركا
في هذا المعنى فان قلت هذا القياس في اللغة لان حاصله ان البعير انما يسمى بدنة لضخامته وهذا
المعنى موجود في البقر فيجب ان يسمى بدنة ومثله فاسد عندنا حتى لم يجوزوا تسمية ساير المسكرات
باسم الخمر حقيقة مع ان اشتراك الكل في مخامرة العقل قلت كانه تعليل الرمي خرج على مذهب
الشافعي رحمه الله فانه جوز اثبات الاسامي اللغوية بالقياس حتى سمى ساير المسكرات باسم
الخمرة بين الكل وحكم بانها خمرة اخل في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر قوله والصحيح من الرواية كالمهدي
جزوا قلت روي عن جابر رضي الله عنه قال نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم البقرة عن
سبعة والبدنة عن سبعة وان كان من اهل اللسان وقد عطف البدنة على البقرة ولم يكتف بالبدنة
ليتناول البقر والبقر جميعا فعلم ان اسم البدنة بالبقر وصحة رواية الجزول لا ينافي صحة رواية البدنة
قوله فهو محجوج عليه لما روينا وهو انه عليه السلام وقف بعد الزوال لكن لمالك رحمه الله ان يقول
وقوفه عليه بعد الزوال لا ينافي ان يكون قبل الزوال وقتا وقد قال النبي عليه السلام الحج عرفة فمن
وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم يتناول ما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس والله
اعلم باب القران المحرمون انواع مفرد بالحج وهو ان يحرم به من الميقات او قبلها ومفرد بالعمرة
وهو ان يحرم بها من الميقات او قبلها وقارن وهو ان يجمع بينهما بالاحرام من الميقات او قبله
في اشهر الحج ومتمتع وهو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج او قبلها ثم يحج من عامه ذلك قبل ان يلم باهله
الماء صحيحا والقران افضل ثم التمتع ثم الافراد قوله ولنا قوله عليه السلام يا ال محمد اهلوا بحجة
وعمرة معا وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام افرد بالحج فمعارض بما روى علي بن مسعود
وعمران بن حصين رضي الله عنهم انه عليه السلام قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعيين
وعن انس رضي الله عنه انه عليه السلام قال لبيك بحجة وعمرة معا فلما وقع الاختلاف في فعله وجب
الرجوع الى قوله وما روينا قوله عليه السلام يا ال محمد اهلوا بحجة وعمرة معا واداء في الامر لاستحباب
نعم عدم شرعية التمتع والقران التمسك بقوله تعالى ذلك ان لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
يشعر بان العزيمة هو الافراد واما التمتع والقران انما شرعا للافاقي تحقيقا عليه والمكي لا يحتاج
الى التحقيق فلا يشرع في حقه الا الافراد ولو كانت العزيمة هو القران والتمتع لم يكن لعدم شرعيتهما
في حق المكي وجه قوله والمقصد بما روي من قوله عليه السلام القران رخصة ففي قول اهل الجاهلية

ان العمرة في اشهر الحج من الجر العجوز قلت قوله بل المقصود به نفي كونه عزيمة اذ لو كان القران عزيمة لم يكن لعدم
شرعيته في حق المكي وجه فعدم شرعيته في حقه دليل ظاهر على ان المراد بالرخصة حقيقة
الرخصة لا نفي قول اهل الجاهلية قوله لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم
بهما من دويرة اهله مشكل لظهور ان من احرم بالعمرة من داره واتى بافعاله ثم احرم بالحج من داره
واتى بافعاله صدق عليه انه احرم بهما من دويرة اهله كما يصدق ذلك على من اتى بافعالهما
باحرام واحد من دويرة اهله وذلك ان الواو والتثنية لا يقبل المقابلة بين السنين وايقاع
الفعل في زمان واحد حتى يفيد قوله واتموا الحج والعمرة والتفسير المذكور ان ياتي بافعالهما باحرام واحد
من دويرة اهله حتى يكون القران مذكورا في القران بل المراد ان يحرم بهما من دويرة اهله
سواء افرد كلا باحرام او جميعهما باحرام واحد لان حرف الواو لا يتعارض للمقارنة والترتيب بل هي
لمطلق الجمع فيفيد قوله اتموا الحج والعمرة الامر باتمام الحج والعمرة اعم من ان يتمهما باحرام او باحرامين
وبالجملة ان المعطوف والمعطوف عليه بحرف الواو قد يصدق كل منهما بالحكم وهو الكثير الغالب وقد
يصدق المجموع من حيث المجموع نحو السكنجبين خل وعسل وما اي هذا المجموع واياما قصد هنا
لا يفيد الاية اشتراط الجمع والعمرة والحج في احرام واحد لاتمامهما اما الاول فظاهر حيث يكون المعنى
المعنى اتموا كل واحد من الحج والعمرة بالاحرام من دويرة اهله وكذا الثاني حيث يكون المعنى اتم المجموع
من الحج والعمرة واتمام المجموع كما يحقق بالجمع بينهما بالاحرام من دويرة اهله يتحقق بافراد كل واحد منهما
بالاحرام من دويرة اهله ايضا لان ايقاع الفعل على المجموع لا يفتقر الا ان يوقعها عليهما بمدة فكذا
هنا من اتم الحج بالاحرام من داره واتم العمرة بالاحرام من داره ايضا فهو لامر بالحج والعمرة بالتفسير
المذكور لا يقال الاية مطلقة وهي باطلاقها تتناول اداء افعال العمرة والحج باحرام واحد ايضا
فيكون القولين مذكوران في النص بحكم الاطلاق لانا نقول ذكر المطلق ليس بذكر بشيء من انواعه وافراده
لانه لا يتعرض بشيء منه ولا ذكر بدون التعرض بل المطلق صادق على كل من افراده وانواعه والصدق
ليس من باب الزكوة الا يرى انه لا يصح استثناء شيء من الافراد والانواع من المطلق حتى لا يجوز ان
يقال اضرب رجلا الا زيدا والا رجلا كوفيا قوله وان اخر ذكرها في الدعاء والتلبية لا باس به لما روى
انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لبيك بحجة وعمرة معا فقد ذكر الحج قوله وهذه افعال
العمرة اي افعال ينبغي ان توجد في العمرة ولكن بعضها فرض وهو الاحرام والطواف وبعضها واجب وهو السعي
بين الصفا والمروة وبعضها سنة وهو الرمل بالثلث الاولى من اشواط الطواف وسياتيك زيادة كلام
في كون في الطواف واجبا قوله وتحلل بالحلق عندنا وعند الشافعي رحمه بالذبح لا بالحلق بقوله عليه
السلام فلما دخل حتى انحر قوله تاويله حتى انحر ثم احلق بعده وهذا لان التحلل من العبادات يكون بما
لا يتحلل في اثنائها كلام في الصلوة وذا بالحلق دون الذبح كذا في الكافي وفيه بحث لان كلمة حتى للغاية
فيجب ان يكون بعدها غاية فلو اول بما ذكر فلا يخلو اما ان يكون الغاية هو النحر او الحلق او المجموع منهما

او كل واحد بانفراده لا سبيل الى الاول حيث يحرج ان ينتفي الاحرام بالنحر ومن ضرورته حلال
قبل الحلق ضرورة تحقق النهي النحر الذي هو غاية قبله ولا الى الثاني حيث لم يستقم ح ادخال حتى التي
للغاية على النحر لعدم انتهاء الاحرام به بل يجب ادخالها على الحلق لوجوب ادخالها على الغاية وقد
ادخلت على النحر ولا الى الثالث لان النحر والحلق فعلا يترتب احدهما على الاخر حيث ينحر ثم يحلق فلو
جعل المجموع منهما غاية لا يثبت الحل ما لم يوجد فبقي محرما بعد النحر قبل الحلق بالضرورة اذ الغاية وهي المجموع لم
يوجد بعد فيكون النحر من جملة المغيا فاستحال ان يكون غاية فيلزم ان يكون الغاية هو الاخر من الفعلين لا المجموع
منهما ولا الى الرابع لاستحالة ان يكون الشيء مغيا بغايتين لانه اذا انتهى باحديهما استحال ان ينتهي بالاخرى
بعده وليس هذا مثل قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره حيث زيد عليه الدخول بالخبر المشهور وجعل في
تقدير حتى تنكح زوجا ويدخل هو بها لان النكاح من التصرفات الشرعية التي لها حكم الجواهر فيمكن ان يجعل
النكاح غاية لكن يشترط ان ينضم معه الوطي فيكون غاية على باعتبار البقاء اذا انضم اليه الوطي بخلاف
النحر فانه فعل بلا شيء كما يوجد ولا يبقى لا حقيقة ولا اعتبارا حتى يمكن ان يجعل غاية على اعتبار حالة
البقاء اذا انضم معه الحلق فتاويل الحديث بما ذكر ابطال لموجبه لا صرف له الى محتمله لا يقال ان النحر
من حيث انه قطع العروق ان كان بلا شيء كما وجد فهو من حيث انه قريب يوجب الثواب في حكم الجواهر
حتى يطرا الافساد بالرياء والالوان دار والعياذ بالله فجاز ان يجعل غاية في حالة البقاء عند انضمام
الحلق معه كالنكاح للحرمة الغليظة لكن يشترط معه ما يتكامل به تحليلا والتحرم من حيث انه لا ينافي
معه الاحرام ويجتمع معه كما يصلح محللا حتى يجعل اصلا ويجعل ما هو المؤثر قيدا تبعا بل يجب العكس قوله
ولانه لا تداخل في العبادات ولا يقال سجدات التلاوة يدخل بعضها في بعض وهي عبادة لان التداخل
هناك في الاسباب دون العبادات على ان التداخل فيها يثبت بالاجماع دفعا للحرج فلا يقاس
عليها غيرها قوله دخل وقت العمرة في وقت الحج اي اي دخل بعض وقت العمرة في وقت الحج والا
فوقت العمرة جميع السنة ووقت الحج اشهر الحج لا غير ودخول الاكثر في الاقل مستحيل ولقائل ان
يقول لا معنى لدخول وقت العمرة في وقت الحج الا ان يؤدي افعالها في الوقت الذي يؤدي فيه
افعاله واداء افعالها في وقت واحد لا يتصور الا بالله اخل في الافعال اذ لو وجد اداء كل
منهما بفعل اخر لزم ان يؤدي افعال العمرة في وقت وافعال الحج في وقت اذ الحج
الوقت الواحد لا يصلح لاداء فعلين مختلفين فالتداخل في الوقت يستلزم التداخل في الافعال فيكون
التاويل عينا لنا الا ان يراد بدخول وقت العمرة في وقت الحج اتحاد وقتيهما من حيث
النوع دون الفرد وذلك بان يكون اشهر الحج وقت للعمرة كما هو وقت للحج فيكون الحديث
هنا لما زعم اهل الجاهلية من ان العمرة في اشهر الحج من فجر الفجور او يقال معنى دخول
وقت العمرة في وقت الحج هو صحة ادائها في وقت يصح فيه اداؤها نعم يشكل بان دخول وقت
العمرة في وقت الحج ينبئ عن تبعية وقتها لوقته ومعلوم ان وقتها جميع السنة ووقته اشهر الحج لا غير

والعمرة في خمسة ايام اولها يوم عرفة مكروهة بخلاف الحج فلو كان وقت العمرة تابعا لوقت الحج لتعين
اشهر الحج وقتا لها كالتبعية وقتا له وكما ذهب العمرة في خمسة ايام كما لم يكره الحج قوله
وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى لان الشيء جاز ان يكون مستحبا او مباحا ويكون صفته واجبة الا يرى ان
البيع مباح والمحافظة على المساواة في الاموال الربوية واجبة وكذا النكاح سنة ومحافظة احد الاعداد
الاربعة واجبة وله غير نظير فجاز ان يكون التحية سنة ويكون المحافظة على محله واجبة وجوابه
ان المحافظة على المحل هنا لو كان شرطا لكان شرطا لوقوعه سنة لا شرط حل المباشرة ان الطواف حلال
في اي وقت اي فغاية الامر انه لو لم يحافظ على المحل لم يقع الطواف سنة وعدم وقوعه سنة لا يوثم
على تركه ولو تركه لم يكن عليه شيء فعند عدم وقوعه سنة اولى ان لا يكره شيء بخلاف المحافظة على
وقت الطهر الحال عن الجماع فانه شرط لحل الاقدام على الطلاق وكذا رعاية المماثلة في بيع الاموال
الربوية فيكون جائيا بتركه قوله ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة قلت البدنة عندنا
يتناول البقر والابل جميعا فلو قال شاة او بدنة او سبعها لكان اولى واحصر قوله واراد بالبدنة
في قوله او سبع بدنة فيجب ان يراد به ما يتناول البقر ايضا وان سبع البقر ايضا مجزيه وعن هذا
اظهر البدنة ولم يقل او سبعها قوله الا ان الافضل الخ جعل التاخير هنا مستحبا مطلقا وشرط
في التيمم ان يغلب على ظنه ان يجد الماء في اخر الوقت لان اداء الصلوة في الوقت المستحب مستحب
فلا يترك هذا المستحب الا اذا اغلب على ظنه انه وجد الماء في اخر الوقت وهنا لو اخر لا يفوته مستحب
فيستحب له التاخير لاحتمال ان يقدر على الاصل قوله ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم
اي الفراغ سبب الرجوع الى اهله وقد يناقش فيه بامتناع ذكر المسبب وارادة السبب ويجاب
بانه جائز عند الشافعي رحمه الله حتى جاز استعارة الناظر الطلاق للعتاق مع ان زوال ملك الرقبة
سبب لزوال ملك المتعة فالكلام الزامي وكان ذلك جائز عند اختصاص المسبب بذلك السبب
والرجوع عن المقصد لا يكون الا بالفراغ عن الغرض الذي وقع الفصل له غالبا وبان المراد بالعلة با
لسبب العلة اذ الفراغ عليه الرجوع ثم الموجب لترك الحقيقة هو دلالة هذا النص فانه ما شرع الصوم
بعد الرجوع الى اهله الا تيسرا عليه اذ الصوم في وطنه احق منه في السفر فلو لم يجز الصوم عن البدي
اذا صامه في مكة بعد الفراغ من الحج لضاق الامر عليه فيكون تعسرا وح يعود على موضوعه بالنقض
فيكون يجب تاويل الرجوع بالفراغ ولانه لو اقام بمكة وصام سبعة عن البدي يجزيه اجماعا قوله
فكان الاداء بعد السبب فيجوز قلت سبب وجوب الصوم هنا كذلك دون الفراغ فلا وجه لما ذكر
من المراد بالرجوع الفراغ فيكون الاداء بعد وجوب السبب بل الظاهر ان يقال فكان الاداء في مكة بعد
الفراغ من الحج اذ ابعد الشرط الذي علق عليه الاداء فهو الفراغ عن الحج فكان السبب هنا الشرط
وح يتم المعنى قوله ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله عليه السلام صوموا في هذه
الايام فيقبل بعض النص المقتضي لوقت الحج بما وراءه هذه الايام وانما لا يتقيد النهي المشهور بالنص المقتضي لوقت

الحج لانه محرم فجعله متاخرا اولى قوله ويدخله النقص اي ان لم يتقيد النص بهذا النهي فيدخله النقص
بالنهي فلا يتادى به ما وجب كاملا كقضاء صوم رمضان وفيه بحث لانه اذا لم يتقيد به
النص وجب ان يجوز الصوم في هذه الاوقات الا يرى ان النص المقتضي لوقت العصر لما لم يتقيد
بالنهي الوارد عن الصلوة في الاوقات المكروهة صح اداء العصر فيه وحاصله انه اذا لم يتقيد به كان جميع
وقت الحج وقت الادائه كما ان جميع وقت العصر لادائه فيصح الاداء في الوقت المكروه كما صح اداء
العصر فيه اذ لا مانع من الاداء في الوقت المكروه انما الممنوع هو القضاء لانه اذا ادى فقد ادى
ما وجب ولا كذلك اذا قضى والتقضي عما قاله مالك رحمه على تقدير ان يتقيد النص به مشكل الا ان يقال الاداء
انما يجوز في الوقت المكروه اذا كان السبب هو الوقت اما اذا كان امرا اخر فلا يرى انه لو تلا
اية السجدة في الوقت الصحيح وسجد في وقت مكروه لا يجوز مع ان السجدة اداء لا قضاء فكذا هنا
السبب لوجود الصوم هو ان القران فيجب كاملا فلا يتادى في الوقت المكروه او يقال النكتة الثانية
بناء على منع كون ايام التشريق من وقت الحج بارادة وقت ان الزيارة اختصاص بالحج يجب ان
يفوت بفواته وايام التشريق ليست كذلك لجواز تاخير الطواف عنها فيكون الصوم فيه قضاء ولا
قضاء يجوز في الوقت المكروه باب التمتع قوله التمتع افضل من الافراد بل عدم شرعية التمتع
في حق المكي بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام دليل ظاهر على افضلية الافراد وكون
التمتع رخصة قوله ومعنى التمتع التوقيت باداء النسكين في سفر واحد هنا قيد اخر لا بد منه و
هو ان يقول التوقيت باداء النسكين في اشهر الحج في سنة واحدة في سفر واحد فانه لو اتى بالعمرة
او اكثرها قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا وكذا لو اعتمر في اشهر الحج من سنة وحج في سنة
اخرى في سفر واحد لا يكون متمتعا والاصل في ذلك كله قوله الى الحج فان الى هذا بمعنى مع الا من اتى
بهما معا والمعنى بالحمل الظرف وانما يتحمل اذا اتى بافعالها في سفر واحد وسنة واحدة في اشهر
الحج والمطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل بعبارة اخرى ان قرى الى الحج بمعنى الى الحج ان يجمع بينهما والحج
نفلا غير مراد اجماعا قوله ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج وقد يقال
افعال العمرة والحج غير معقول فلا يحتمل المقايسة فكانه تمسك بالدلالة فان التحريم للعمرة كالتحريم للحج من
وجه وثبوت الحكم لاحد المثلين ثبوت في الاخر وقد ثبت التحلل بالحلق لتحريم الحج فيثبت ذلك
لتحرم العمرة ايضا قوله ولان المقصود هو الطواف لان الركن في العمرة فيقطعها عند افتتاحه
وقد يقال لو كان المقطع لها هو الشروع فيما هو المقصود لزم ان يقطعها الحاج بالوقوف بعرفة لان المقصود
بالحج لكونه معظم اركانه قوله ولهذا اي ولاجل ان المقصود هو الطواف يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي لان
الرمي من واجبات يوم النحر والطواف فرض فيه فكان الرمي من توابع الطواف اذ الواجب التبع للفرض
فالشروع فيه شروع في الطواف الزيارة من وجه قوله الا انه يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا
اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه سعى مرة يعني في طواف التحية وفيه اشارة الا ان المتمتع لا يطوف طواف

باب التمتع

التحية لانه لما دخل صار هو والمكي سواء لا تحية على المكي فكذا هذا بخلاف القارن لان ميقاته الحرم
وعمرته كان من المحل فلم يصر في معنى المكي فيطوف طواف التحية ولا كذلك هناك انه صار في معنى المكي
في حق الميقات المعنى كذا ذكره شيخ الاسلام ثم قوله ولو كان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف
وسعى يعني طاف للتحية وسعى بعده قبل ان يروح الى منا لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه
قد اتى به مرة اشارة الى ان المتمتع كالمفرد في شرعية طواف التحية وانه لا فرق بينهما فان كلا منهما لو طاف
للقدوم ورمل فيه وسعى بعده لا يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده والا رمل فيه وسعى بعده وذكر
اولا من قوله بخلاف المفرد يشير الى ان المتمتع يقارن المفرد في شرعية طواف التحية فاحفظ الكلام
يناقض اوله ولا يمكن ان يحمل على طواف القدوم سنة في حق المفرد جايز في حق المتمتع جاز الرمل في
طواف هو بقاء والسعي بعده لاستظانه في طواف الزيارة لانه ليس من اعمال الحج **فقه** وان صامها
بعد ما احرم بالعمرة قبل ان الطوف جاز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده لا يصام الا بعد
الاحرام بالحج **فقه** بعد انعقاد سببه **فان قلت** سبب المتمتع وانه لا يصير متمتعا الا ان يعتمر و يحج
من عامه ذلك فيجب ان يشترط افعالها حقيقة ليصير متمتعا فان لم يشترط ذلك فلا اقل من ان
يشترط الاحرام بها لتقايم الافعال لاقتضايه اليها ليصير متمتعا حكما توضيحه ان التمتع هو التوقف
بالنسكين في سفر واحد وذلك بان يجمع بين العبادتين والجمع بينهما لا يتحقق الا باداء اعمال العمرة
والحج جميعا وهذا شرط الفراغ عن اعمال الحج لصيام سبعة ايام ولا وجه لاشتراط سوى انه سبب التمتع
وانه لا يتحقق الا باداء اعمال العمرة والحج جميعا الا انه التفي بصيام ثلثة ايام باثنان الافعال حكما وذا
بالاحرام المقتضي الى وجودها لانه لو شرط لها الفراغ في الحال حقيقة لوجب عليه تاخيرها
عن ايام النحر عن وقت الحج وقف امرنا باداءها في حينه قال بالحج **فقه** ومعنى التوقف باداء
النسكين في سفرنا واحد هف قيد احتراز لا بد منه وهو ان يقول التوقف باداء النسكين في اشهر الحج في سنة
واحدة في سفر واحد فانه لو اتى بالعمرة او اكثرها قبل اشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا وكذا
لو اعتمر في اشهر الحج من سنة اخرى في سفر واحد لا يكون متمتعا **وجوابه** انه وان صار متمتعا باداء
افعال العمرة والحج ركن مستند الى احرام العمرة فلو صام بعد ما احرم بالحج فاتى بافعاله قد صام
بعد السبب كما ان السبب للزكوة هو النصاب الحولي ولكنه اذا تم الحول تصير حولنا من اول السنة
فيقع المودى زكوة هذا والكلام بعد محافظته اذ التمتع وهو الجمع **فقه** والمراد بالحج احد المذكورين في النص
وقته اذ الحج لا يصلح طوفا وقد يقال الحج عبارة عن الافعال المعهودة فيمكن ان يجعل في بعض هن
اى بين افعال الحج ومن لم يحرم بالحج لم يشرع في افعاله فلا يصح الصوم فيه حيث لم يفض بين افعاله
فلما احتمل النص امرين ويلين يقتضي احدهما ان يصح الصيام بعد احرام العمرة قبل ان يحرم بالحج والثاني
يقتضي ان لا يصح الا بعد اجراء الحج فالاحتياط في اشتراط احرام الحج للخروج عن العهدة بيقين **فقه**
الا انه لا يتحلل لقوله عليه السلام من ساق الهدى فليس له ان يتحلل **فقه** لا يتحلل حتى يحرم بالحج

قلت كلمة حتى للغاية والنهاية فيقتضي قوله حتى يحرم بالحج بعد قوله لا يتحلل عن العمرة بالاحرام
بالحج لان حكم الغاية يجب ان يكون خلاف حكم الصدر وانه لا يتحلل عن احرام العمرة باحرام
الحج او بعده بشئ اخر بل يتحلل عن احرام العمرة والحج بالحلق كما صرح به قوله واذا حلق يوم النحر فقد
حل من الاحرامين لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل عنهما والاولى هنا ان يقال
الا انه لا يتحلل قبل ان يحرم بالحج حتى يحرم فكانه اتى بقوله لا يتحلل ما حتى يحرم بالحج عن عدم التحلل قبل الاحرام
بالحج ولم ير ويه ما هو حقيقة حتى يتامل **فقه** لقوله عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدى وجعلتها عمرة كان النبي عليه السلام تمتع وساق الهدى فلما فرغ من افعال العمره
امر اصحابه ان يحلقوا رؤسهم ويتحللوا وهم ينتظرون ان النبي عليه السلام هل يتحلل من العمرة
ام يفتتح باعمال الحج فقال عليه السلام لو استقبلت الحج يعني لو علمت في ابتداء شروعي في العمرة
ما استدبرت اي لو علمت ان هذا العارض يعترض لي في هذا الوقت كما سقت الهدى وجعلت ما اتيت
به عمرة وتحللت عنها فلما شاغلا اعترض للنبي عليه السلام فاحتاج الى التحلل قبل مجي اوانه فقاله
عليه السلام وانه ينفي التحلل عند سوق الهدى **قيل** معنى لو علمت اول امري ما علمت علمت في اخر امري
وذلك ان اصل مكة منعوهم عن بيت الله وكان النبي عليه السلام معه الهدى فقال لو علمت في الابتداء
انهم يمنعونا ما سقت الهدى ورفضت الاحرام كما رفض غيري وعلى هذا المعنى التمسك بالحديث على
ان المتمتع السابق لا يتحلل بعد الفراغ من العمرة غير ظاهر **فقه** كما فيه من المعارضة وزيادة المشقة
قلت ذكر في الكافي ان تقديم الاحرام قبل اشهر الحج مكروه لانه لا يامن من موافقة المحظورات اذا طاف
مكية في الاحرام وهذا يقتضي ان يكون الافضل في الاحرام هو التاخير دون التعجيل لانه لا يامن موانعه
المحظورات اذا لم يحل فقد حل من احرامه **فان قلت** فيه اشارة الى انه يبقى في احرام العمرة حتى
يحلق في يوم النحر فانه مشكل حيث يلزمه دم اذا جنى قبل الحلق ولو كان احرامه باقيا لزمه دمان دم
لجنايته في احرام العمرة واخر لجنايته في احرام الحج **اجيب** بان احرام العمرة لا يبقى الا في حق التحليل والكتابة
على مسئلة من الاحرام لا يوجب الدم الا يرى ان جناية القارن بعد الوقوف بعرفة لغير الجماع مضمون بدم
بدم واحد لا بدمين وان كانت جناية على الاحرامين لان احرام القارن بعد الوقوف بعرفة لا
يبقى الا في حق التحليل كاحرام المتمتع بالحج بعد الحلق وانما يضمن الجناية على الاحرام اذا كان باقيا
في حق الافعال **فقه** وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وفي الكشاف ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم
وهو دم جناية لا ياكل واما القارن والمتمتع من اهل الافاق اقد مهما دم بشكر ياكلان منه هذا لفظه وذكر الشارح
عن الاسرار ان التمتع لا يتصور في حق المكي للايام الذي يوجد بينهما يعني المتمتع الذي يقيم في اشهر الحج
تمتع من عامه ذلك قبل ان يلم باهله الماما صحيحا والمكي اقام صحيح بينهما فلا يكون متمتعا واذا لم يتصور
التمتع في حقه كيف يجب عليه دم بسببه وبعبارة اخرى ان التمتع هو التوقف باداء النسكين في سفر
واحد والسفر لا يتصور في حق المكي فلا يتصور التمتع في حقه دم التمتع نعم المقصود في حقه ان يقيم

بالحج في اشهر الحج من سنة واحدة وهذا القدر ليس بمدعى في حقه حتى عليه دم الجناية والله اعلم
قوله والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وذلك اشارة
الى التمتع عندنا وعند الشافعي رحمه الله الى الحكم الذي هو وجوب الهدي او الصوم ولم يوجب
عليه شيء وقولنا احق اذ لو كان كذلك يقبل على من اذا التمتع شرع لنا ان شئنا فقلنا والا
لازما الدم والصوم بعد الشروع لاختيار لنا فيه كذا في الكافي ولقائل ان يقول انما يجب كلمة
على اذا جعل ذلك اشارة الى وجوب الهدي او لو جعل اشارة الى شرعيته فاللام مركزه لانه
شرع ليلا اذ المقصد الاصلي من شرع العبادة نفع العباد واحراز الثواب اما قصورهم بالامة
فلا يرد الجمع وقتا قوله ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع يشير الى انه لو فسخ نية التمتع
فله ذلك ولا يبقى العود مستحقا عليه ولكن التمتع لو كان قابلا للفسخ في حق من ساق هديه لما
تاسف النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لو استقبلت من امري الخ فهذا يشعر بلزوم اتمام ما قصد
من التمتع عند سوق الهدي وعدم جواز فسخ نية التمتع والاقتصار على افعال العمرة
وذلك ظاهر قوله عند عدة من التابعين اعني ابن عمر وسعد بن المسيب وسعد بن جبير وعطاء
وطاوس وابراهيم قوله واشهر الحج شوال وذي القعدة وعشر من ذي الحجة وفائدة توقيت الحج
بهذا الاشهر ان شيئا من افعال الحج لا يصلح الا فيها وكذا الاحرام عند الشافعي رحمه الله وعندنا وان
انعقد لكنه مكروه كذا في المدارك واعترض بان الطواف من اركان الحج وانه يجوز في جميع ايام النحر واليوم
الثاني والثالث بل العاشر ايضا في رواية ليست من وقت الحج وكذا رمي الجمار من افعال الحج وانه
يؤدى بعد عشر ذي الحجة الا ان يقال الحصر في قوله الا فيها اضافة كانه حصر بالنسبة الا انه لا يجوز
تقديم شيء من الافعال عليها ثم الظاهر ان معنى التاقيت هو ان الحج لا يفوت بترك الاحرام و
الوقوف فيها او ان اكثر افعالها من وقت بها ملزوما وعلى وجه الافضلية والطواف
ان لم يوقت بها لزوما فهو موقت بها افضلية واما رمي الجمار فرمي او يوم موقت بها ورمي اليوم الثاني من
جنس الاول فكان لعبادة واحدة حتى لو ترك جمار جميع الايام لزمه دم واحد فكان تاقيت احد الجمار بها
كتاقيت الكل قوله ولان الحج يفوت بمضي عشر من ذي الحجة هذا دليل على اقتصار وقت الحج على الشهرين
وعشر ذي الحجة يعني ان ظاهر النص وان كان يقتضي ان يكون ثلثة اشهر لكن لا يمكن القول به الا ان الحج الخ ثم
هذا التعالم يشعر بان المراد بعشر ذي الحجة هي عشر ليال كما ذكر في جوامع ابي يوسف رحمه الله ويدل عليه قوله
وعشر يتذكر العدد قوله ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات مشكل لانه جاز ان يكون الفوات باعتبار
وقوع افعال على الاوقات واختصاص بعض ببعض وقته فان قلت وهو شرط عندنا واشبه الطهارة
اجيب هو شرط فاشبه التحريمة في الصلوة فلا يجوز تقديمه على الوقت توضيحه ان كونه شرطا لا يوجب
صحة التقديم على الوقت والتحريمة شرطا عندنا ولا يصح تقديمه على الوقت ثم الحاقه بالتحريمة احق لان
كل واحد منهما محرم وموجب بخلاف الطهارة قوله بان القياس في التحريمة ايضا هو جواز التقديم على الوقت غير

انا لم نجوزه لما يتصل به من القيام الذي هو ركن الصلوة كما شرطنا للتحريمة جميع ما هو شرط الصلوة
لاتصال القائم به بخلاف الاحرام فان شيئا من افعال الحج لا يلزمه اتصال به فجاز تقديمه على الوقت قوله كالتقديم
على المكان مشكل لامكان الاحرام جميع الامكنة حتى يستحب الاحرام من دويرة اهله وان كان لا يجوز التجاوز
بغير احرام من الميقات ثم التقديم على الزمان مكروه عندنا وعلى الميقات مستحب فاني يتقاسان قوله لان المتمتع
من يكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه ميقاتيات فان قلت المتمتع على ما تقدمت الاشارة اليه هو المتوقف
باداء النسكين في سفر واحد في اشهر الحج وكون العمرة والحج ميقاتيان لا ينافي التوقيت ادائهما في سفر واحد في
اشهر الحج حتى ينافي التمتع اجيب بان كون العمرة ميقاتية والحجة مكية كناية عن كونها في سفر واحد من ادائهما
في سفر واحد نعم به يكون ميقاتية وحجة مكية لانه يقيم بمكة غالبا وكونهما كناية اداء كل منهما
في سفر اخر لالتزام ذلك بعد السفر غالبا فيؤول الى التعليل بتعدد السفر كانه قال لان المتمتع
من يكون عمرته وحجته في سفر وكل من نسكيه هذين من سفر اخر فلا يكون متمتعا وهذا تعليل الصحيح
لان اتحاد السفر شرط التمتع بالاتفاق لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج اي معه والمعية انما لان
اتحاد يتحقق بادائهما في سفر واحد في وقت واحد فتنصرف المطلقة اليه قوله وله ان السفر الاولى قائمة
ما لم يعد الى وطنه تقريره وانه وان اتخذ البصرة دارا فشبهة السفرة الاولى قائمة لان ارتفاع السفر
بالعود الى منزله اذ الانسان اذا خرج من اهله فاذا مر يتردد في البلاد بعد ذلك سفرا واحدا
والشبهة كالحقيقة فحصلت شبهة تحقيق النسكين في سفر واحد وهو دم نسك فيجب احتياطا كذا
في بعض الشروح وفيه نظر لان الشبهة متى كانت معتبرة في ايجاب الدم وجعله متمتعا والحقيقة اولى
بالاعتبار وهي لا تعتبر فيما اذا قدم فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر في
اشهر الحج وحج من عامه حيث لا يكون متمتعا عند ابي حنيفة رضي الله عنه لانه باق على سفره ما لم يرجع
الى وطنه مع انه ان شاء سفر حقيقة وقد يرفق فيه باداء النسكين فمن حيث الحقيقة يكون متمتعا ومن
حيث ان شبهة السفر الاولى قائمة لا يكون متمتعا فوجب اعتبار الحقيقة اعتبارات الشبهة في المسئلة
المذكورة فاعتبر الشبهة للاحتياط دون الحقيقة مما لا وجه له والاوجه في تقرير ما في الكتاب
ان السفرة الاولى قائمة عرفا والمعتبر في تحقيق المتمتع هو اتحاد السفر عرفا لا شرعا وهو ليس بمكي
فيكون متمتعا لانه اجتمع لغير المكي نسكان في سفر واحد عرفا او ما في المسئلة الثانية فهو وان ترفق
بالنسكين في سفر واحد عرفا وشرعا الا انه صار كالمكي بنية الاقامة ببصرة لانه وان اقام بها
فالعود متحقق عليه لقضاء العمرة فصار كانه اقام بمكة ولو كان اقام بها بعد التحلل من العمرة الفاسدة
ثم اعتمر وحج لم يكن متمتعا كذا هذا فان قلت فلو رجع الى اهله والمسئلة بحالها يجب ان لا يكون
متمتعا ايضا لان العود متحقق لقضاء فكان المقيم اجيب بان استحقاق العود على من عليه القضاء
من غير ان يبقى محرما دون استحقاقه على من بغير مكة وهو محرم كالمتمتع السائق للهدي اذا رجع الى
مكة واقام بغيرها فاعتبر كالمقيم بمكة اذا كانت السفرة الاولى قائمة عرفا باعتبار ان نفس استحقاق

العود عليه قائم ولم يعتبر مقيما بها اذا انتهت السفرة الاولى من كل وجه باعتبار ان استحقاقه
ليس بتلك القرية لانه قد صار حلالا نعم يشكل بانه وان كان كالمكي فهو ليس من حقيقته وجانب
الحقيقة يوجب ان يكون متمتعا فلا اقل من شبهة التمتع فينبغي ان يجب دم النسك احتياطا وجوابه
انه لما كان مكيا من وجه دون وجه دار بين ان يحرم عليه يمنع عن التمتع او يؤمر به اذا التمتع على
المكي حرام وعلى غيره مستحب والاحتراز عن الحرام اولى عن ارتكاب المستحب بل الواجب لان
ترك درة مما نهى الله خير من عبادة الثقلين فلو اعتبر جانب كونه مكيا يمنع عن التمتع فاذا تركه كان
متمتعا عن الحرام مع الشبهة نزل المستحب قوله فارجع الى اهله ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه
يكون متمتعا في قولهم جميعا لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفرة الاولى وقد اجتمعت نسكان
صحيحان فيه وفيه بحث لان هذه العمرة القضاء والقضاء يلتحق بموضعه الا يرى انه اذا نسي القراءة
القراءة في الشفع الاول قضاها في الثاني ويلتحق بالاول حتى لو اقتدى به مسافر لا يجوز لانه
بالالتحاق صار كانه لم يقرأ فيه فاذا كانت العمرة قضاء كان في الحكم كانها وجدت في السفرة الاولى
والحج في الثانية فلا يكون متمتعا ولئن قيل جعلناه متمتعا باعتبار صورة اجتماع النسكين قلنا فح يشكل
بالخلافية الثانية لانه اجتمع فيه نسكان لغير المكي باعتبار الصورة لاجتماع النسكين بل باعتبار
الحقيقة قوله والسفرة الاولى انتهى بالعمرة الفاسدة ينافر ما مر من قوله انه باق على سفره
ما لم يرجع الى حجته فكان بناء على ما نص به في غير موضع ان الانتهاء لا ينافي البقاء اذ المنتهي في حكم
المتقرر والمتقرر في حكم الباقي والله سبحانه وتعالى اعلم قوله وكذا الجواب في الرجل الا ان
المرأة خصت بالذكر اما لانها هي السائلة فوضع المسئلة على ما وقعت واما لان الغالب من حالهن
الجهل ونية الاضحية في هذه المتعة لا يكون الا عن الجهل ثم لما لم تجز المتعة كان عليها دمان دم
لاجل المتعة والاخر لانها قد حلت قبل الذبح كذا في الشرح نقلا عن الجامع الصغير للمحبوبي وغيره

باب الجنايات

باب الجنايات قوله واذا تطيب الطيب عبارة عن لصوق الطيب ببدنه او بعضو منه
والطيب عبارة عن من له رائحة طيبة وبهذين المعنيين وقع الاحتراز عن شم الطيب فانه لا جزاء
فيه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله قوله لان الجناية بتكامل الارتفاق وذلك في العضو
الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وهو الدم وقد يشكل بان الارتفاق انما يكمل بتطيب جميع البدن
فيكون التطيب فيما دونه من عضو او عضوين قاصرا فيجب فيه الصدقة وفي جميع البدن الدم وبعبارة اخرى
ان تطيب جميع البدن اكمل بالارتفاق من تطيب عضو ثم تطيب عضو ثم تطيب ما دونه فينبغي ان يجب في الاول البدنة
وفي الثاني الشاة وفي الثالث الصدقة او يجب في الاول الدم وفي الثاني الصدقة وفي الثالث اطعم ما شاء
قوله فان طيب عضوا كاملا وفي بعض النسخ بطيب عضوا والصحيح هو الاول لان التطيب لازم
كالتزين كذا في الشرح ووجه التصحيح ان يجعل قوله عضوا كاملا تمشوا من نسبة التطيب الى ضميره مالا
عن الفاعل اي تطيب عضوه الكامل وذلك ان نسبة التطيب اليه يحتمل ان يكون للصوق الطيب

بجميع بدنه او بعضو كامل او بما دونه فلما قال عضوا زال الابهام يعني چون حشوي شود محرم عضو
كامل محرم او يجعل عضوا منصوبا على نزع الخافض اي تطيب بعضو كامل قوله وان تطيب اقل من
عضو فعليه الصدقة وكان الشعبي يقول القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم لان رائحة
الطيب يريد منه سواء استعمل القليل والكثير قوله لقصور الجناية قلت الجناية في تطيب العضو
الكامل قاصرة منها في تطيب جميع البدن مع ذلك لم يظهر التفاوت بينهما فعلم ان الجناية هو استعمال
الطيب كما قال الشعبي رحمة الله عليه قوله الا في موضعين احدهما اذا طاف للزيارة جنبا والثاني
اذا جامع بعد الوقوف بعرفة قوله الا ما يجب بقتل القمل والجراد فان التصدق فيهما غير مقدر
بنصف صاع بل يتصدق بما شاء قلت كما يتصدق بما شاء في قتل القملة والجراد يتصدق بما شاء
في اخذ المحرم شارب حلال او قلم اظفاره على ما يجيء في الكتاب قوله وان اخذ من شارب
حلال او قلم اظفاره اطعم ما شاء هذا لفظ ففي الحصر على ما يجب باستعماله كما يجب باصله الصيد وهو
البيض ما يجب به وقد يقال اصل الشيء ما يتفرع هو منه كالبيض للصيد فانه يتخلف منه ويتفرع
عنه والدهن بالنسبة الى الطيب ليس كذلك وان جرت العادة باستعمال الطيب بعد خلطه
بالزيت ليعم البدن كله بسهولة فان الطيب لا يسري الى البدن الا بتكلف لعدم تابعا عادة واستعماله
بعد خلطه بالمائع ليسهل شموله البدن فالمقصود اذن هو الطيب دون الدهن فكان الطيب اصلا
نعم اصلا هو فرع من حيث انه يستعمل في البدن بعد خلطه به لاستعمال الزيت فيه فتعارضت جهتان كونه
اصلا وفرعا فلا يثبت الاصلية بالشك ولا يصح قياسه على البيض على ان كثيرا من انواع الطيب
قد جرت العادة باستعماله منفردا عن الزيت على ما لا يخفى فليس الخبر كالمعاينة فلا وجه لجعل الزيت
اصلا للطيب والله اعلم قوله ولو ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا عليه
الصدقة وقال الشافعي رحمه الله ان استعمله في الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله في غيره
فلا شيء عليه لانعدامه قلت ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يدهن
بالزيت وهو محرم غير المقيت يعني غير الطيب يخالف جميع الاقوال قوله وقال الشافعي رحمه الله يجب
بحلق القليل وان حلق ثلث شعرات لان الشعر نبات استفاد الامام فكان كنبات الحرم فاستوى
قليله وكثيره في وجوب الضمان وفيه نظر لما سيأتيك انه اذا حلق راس غيره لا شيء على الحالق
عند الشافعي رحمه الله ولو كان وجوب الضمان باعتبار التعرض الشيء الامن لاستوى فيه حلق راسه
وحلق راس غيره من المحرمين الا ان يجاب بان شعر المحرم يستحق الامان لاجل الاحرام واحرام الشخص
يختص به فلا يستحق شعره الامان الا في حقه فلا يجب على الغير كفارة بحلقه بخلاف نبات الحرم فان
حرمته لا يختص بشخص دون شخص فيعم الكل قوله موضع المحاجم جمع محجمة بالكسر وبعضهم قالوا انها
جمع محجمة بالفتح وهو موضع الاحتجام وانه بمعزل عن السداد كذا في الحاشية وانما كان بمعزل عن السداد
لان ذكر المواضع يأباه اذ لو كان جمع المحجمة بالفتح لقال وان حلق المحاجم فحيث ذكر الموضع علم

انه جمع مجمة بالكسر لاغير قوله لانه انما يحلق الخ وحاصل التعليل انه تعارض فيه جهة الاباحة والحرمة لانه من حيث لايتوصل الى الحاجة التي يحتاج اليها المحرم الا انه مباح ومن حيث امن زوال النبت الذي يمنع عنها المحرم حرام فلم يوجب الدم عملا بجهة الاباحة اوجنبا الصدقة عملا بجهة الحرمة والله اعلم قوله لانه لايتوصل الى المقصود الا به وكل من كان كذلك كان مقصودا بالغير وان لم يكن مقصودا اصليا ولقائل ان يقول المقصود بالغير مقصود من وجه ولو كان مقصودا من كل وجه كان موجبا للدم ولو كان غير مقصود من كل وجه لم يوجب شيأ فلما كان مقصودا من وجه دون وجه اوجب الصدقة دون الدم كما هو مذهبهما قوله ينبغي الحائم يعني غاية عمل الاكراه في نفي الحائم لان كل اكراه يوجب انتفاء الحائم فانه انما يوجبه اذا ثبت به الرخصة وربما لايثبت الرخصة كما لو اكره على الزنا او على القتل قوله وهو ما نال من الراحة و الزينة تصريح بانه حلق الرأس زينة وسيأتيك في الروايات ان حلق الرأس تقويت للجمال حتى تجب الدية بحلقه الا ان يقال انه من الزينة اذا لم يفد المنبت ومن الشين اذا افاده فان قلت اذا كان السبب هو نيل الراحة فما وجه وجوب الطعام فيما اذا اخذ المحرم من شارب حلال قلت هو ايضا لايتعدى عن نوع الارتفاق لانه يتأذى سعف غيره قوله وهو الموجب اي معنى الارتفاق هو الموجب ولم يوجد وفيه نظر لما مر انه يوجب الدم بحلق القليل وان حلق ثلث شعرات عند الشافعي رحمه الله والارتفاق بحلق ثلث شعرات مثلا وبالجملة ان الموجب عنده ان كان هو الارتفاع فقد وجب ان لايستوي القليل والكثير عنده لعدم الارتفاق في حلق القليل وان هو استحقاقه الامان كما مرت الاشارة اليه وجب ان يلزم الجزاء على الحالق الا ان يجاب بان النكتة الاولى هو المختار عنده والنقض عما يرد قد قدمناه واما الثانية فبناء على زعمنا او المختار عنده هو الثانية والاولى الزامي رد المذهبنا على زعمنا قوله ولان ازاله ما يتم امن بدن الانسان اشار هنا الى ان الموجب هو استحقاق الامان واشارة اولا في قوله ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق كامل الخ الى ان الموجب هو الارتفاق فان صح الاول لزم ان لايجب على الحالق الحلال اذا حلق رأس محرم شئ لان الارتفاق فان صح الاول المحرم لايوجل منه وقد نص في الثانية ان على الحالق الحلال اذا حلق رأس محرم صدقة وان صح الثاني وجب ان يستوي القليل والكثير في الكفارة ووجوها به ان اعتبار معنى الارتفاق لابد منه في اعتبار استحقاق الامان لجواز ان يكون كل منهما موثرا في لزوم الجزاء غير انه يتحد الجزاء عند الاجتماع قولا بالتداخل باعتبار اتحاد الجناية صورة العباس على ثبات الحرام في استواء القليل مع الكثير لايستويان في قدر الضمان حتى يجب في القليل قيمة القليل وفي الكثير قيمة الكثير وان كانا يستويان في اصل الضمان فكذا ههنا نقول بان القليل مضمون كالكثير غير انه مضمون بالصدقة والكثير بالدم قوله الا ان كمال الجناية في شعره بيانه ان الحلق انما يصير جناية باعتبار ازالة الامن ومعنى الجناية

في ازالة الامن ومعنى الجناية في ازالة الامن يتكامل بتكامل الامن واستحقاق الشعر الامن في حق المحرم نفسه اكمل من استحقاقه في غيره اذا الموجب لاستحقاق الامان الاحرام وتاثير احرام الشخص في حق نفسه اكثر منه في حق غيره فكان استحقاق الامن في حقه اقوى من غيره وما يقال معنى الجناية في نفسه اكمل لانضمامه مع الارتفاق الكامل وفيه بحث لانه لو اعتبر الكامل باجتماع الارتفاق مع ازالة الامن وجب ان لايلزم الدم على المحلوق راسه اذا حلق بغيره امره قوله لان الغالب فيه معنى العبادة لانه عبادة وجودا اذ الارافة والصدقة عبارة وعقوبة وجوبا لانها تجب زجرا عما ارتكب من الجناية و الاداء هو المقصود من الوجوب اذ الوجوب نفسه ليس بمقصود فكان الغالب فيه معنى العبادة لانه باعتبار المقصود ومعنى العقوبة تابعة لانه باعتبار الوجوب الذي هو تابع للوجود غير مقصود قوله كما في اداء السجدة فان قلت لما كان الغالب فيه معنى العبادة وجب ان يكون التداخل فيه الاسباب دون الاحكام فينبغي ان يكتفي فيه بدم واحد عن الجنايتين وان كان احدهما بقعة على الكعبة والاخرى لاحقه كما في اداء السجدة فانه اذا تلا اية السجدة وسجد لها ثم تلا مرة اخرى في ذلك المجلس يكتفي بتلك السجدة وهنا لو قلم اظفار يد فكفر ثم قلم يدا اخرى في ذلك المجلس يلزمه دم اخر اجيب بان معنى العبادة يقتضي ان يكتفي بدم واحد في هذه الصورة ومعنى العقوبة يقتضي ان يجب دمان فلما الارتفاق بالمرادة فلا يرد ان المس والقبلة بالشهوة حرام يجب بالدم وان لم ينزل مع انه ليس بجماع بدون الانزال لاصورة ولا معنى حتى لايفسد بالصوم قوله يتعلق بالجماع قلت نعم ولكن المس او القبلة مع الانزال جماع تام فيه من قضاء الشهوة حتى يفسد به الصوم وفساد العبادة يثبت بشبهة المفسد اذ الاحتياط في الحكم بالفساد وبابه باب الاحتياط ان كلا من الصوم والحج فسادها يتعلق بالجماع ثم الصوم يفسد بوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة احتياطا في العبادة فكذا يجب ان يفسد الحج ايضا لوجود الجماع ولا معنى فاما التفرقة بين الحج والصوم ثم كل وقد يقال في جوابه القضاء في الحج كالكفارة في الصوم من حيث ان كلا منهما اقتضى ما يجب في بابه اذا قضى ما يجب في الحج القضاء والدم دونه واذا قضى ما يجب في الصوم الكفارة والقضاء دونها فلا يوجب الكفارة في الصوم لايوجب القضاء في الحج واذا لم يجب القضاء والدم في الحج كالقضاء والكفارة في الصوم ثم كل ما يوجب في الصوم احدهما كالانزال مع اللمس فانه يوجب فيه القضاء دون الكفارة اوجب ذلك في الحج ايضا احدهما وهو الدم اذا القضاء في الحج لاينفك عن الدم كما ان الكفارة في الصوم لاتنفك عن القضاء فلو اوجبنا القضاء في الحج لوجب الدم ايضا لانه لاينفك عن الدم فيؤثر علة في الحج على علة في الصوم ولا وجه اليه لاستوائهما في الحرمة والجناية ولهذا لو جامع المحرم في الدبر يجب عليه القضاء والدم في الاصح كما يجب القضاء والكفارة في الصوم في الاصح او نقول السبب القضاء بين الجنايتين امما و بينين كما لو نقضنا

كان ينبغي ان يجب بالمس اذا لم يوجب الحج بالجماع في الصوم والحج يوجب القضاء دون الكفارة والدم

في الموجب مما يرده الفعل والتبرع والحكم بافساد الحج بما هو جماع معنى لا صورة يوجب ان يلزم
القضاء والدم جميعا اذا الحج اذا افسد فعليه ان يقضي ويريق دما وهذا هو الحكم فيما اذا جامع
صورة ومعنى ولا يخفى ان الجماع لا صورة اضعف من الجماع صورة ومعنى فيودي الى استوائهما
في الموجب مع التفاوت بينهما بخلاف الصوم فان وجوب القضاء فيه لا يستلزم الكفارة فيمكن
القول في الجمع معنى لا صورة بوجوب القضاء دون وفي الجماع معنى وصورة يجب القضاء والكفارة جميعا
فلا يودي الى استواء الجانبين المتفاوتين في الوجوب بخلاف ايجاب القضاء في الحج فيما هو جماع
معنى لا صورة اذ القضاء فيه لا ينفك عن الدم فيودي الى التسوية بين الجانبين ويوثر عمل الجناية
في الحج على عملها في الصوم مع استوائهما في الخطير وذا باطل قوله وليس عليه ان يفارق امراته
يعني لا يجب عليه المفارقة انما هي مستحبة وعلى الاستحباب حمل ما روي عن الصحابة من الافتراق في قضاء ما
افسده بالجماع قوله لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد لانه بقي
عليه طواف الزيارة فعلم ان المراد بالتمام حكما واذا فرغ ذمته عن الواجب او الامن من الفساد والاول
غير مراد فتعين الثاني وقد يقال الحديث مجمل لانه لما تعذر حمله على حقيقة التمام جاز ان يكون المراد
بالتمام القرب اليه حيث لم يبق من فروض الحج بعد الوقوف الا الطواف كما قال ابو حنيفة
رحمه الله في قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك ان المراد القرب
الى التمام اي قريب الى التمام وجاز ان يكون المراد الامن من الفساد او من الفوات بمضي وقته فتعذر
العمل به اذ الحمل على الامن من الفساد ليس باولى من الحمل على الامن من الفوات او على القرب الى التمام
وما يقال لما احتملت واحتمل حملنا على الامن من الفساد بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال اذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة فينتظر بجواز ان يحمل على معنى القرب الى التمام
او الامن من الفوات بمضي الوقت مع العمل باثر ابن عباس رحمه الله يعرف بالتامل ثم قد يحتاج الى
الفرق بين الحج والصلوة من حيث ان الصلوة تفسد بتحلل الفاسد قبل الخروج بفعل المصلي مع ورود
النص فيه بالتمام والحج لا يفسد بعد الوقوف مع بقاء فرض الطواف عليه والفرق ان الخروج بفعل
المصلي جزاء الصلوة من كل وجه حتى يلتقي فيه بنية اصل الصلوة اما الطواف فجزاء الحج من حيث
ان الخروج عن عهدته يتوقف عليه وعبادة براسه ايضا من حيث انه يحتاج الى نية اخرى ولا يكتفي
فيه بنية اصل الحج حتى لو دار خلف غريم له حول البيت لا يجزيه فمن حيث انه جزء لا يخرج عن العهدة
الا به ومن حيث انه عبادة بنفسه لا يفسد الحج بطرو المفسد قبله قوله واذا جامع بعد ما طاف
اربعة اشواط او اكثر فعليه شوط وهذا بخلاف ما اذا جامع بعد ما طاف الاخر للحج حيث
لا يجب شيء لانه بعد طواف الاكثر يتحلل عن احرام الحج لان الاكثر حكم الكل ولو طاف الكل يتحلل
فكذا اذا طاف الاكثر الذي في حكم الكل والجماع بعد التحلل عن الاحرام ليس بجناية فلا يجب الدم
بخلاف العمرة اذ التحلل عن احرامها يكون بالحلق المتاخر عن طوافها لا بالطواف فكان الجماع بعد ما طاف

الاكثر لها جناية بلغ في حال الاحرام فيوجب الدم قوله اعتبارا بالحج وفي الحج يجب البدنة
بالجماع فكذا في العمرة فقوله اعتبارا متعلق بقوله وانه بدنة لا بقوله تفسد في الوجهين اذ الحج لا يفسد
اذا جامع فيه قبل بلغ الطواف الاكثر او بعده الا ان يقال طواف في العمرة كالوقوف بالحج
ثم الحج يبطل الا عنده قبل الوقوف وبعده فكذا العمرة تبطل قبل طواف الاكثر او بعده فصل
قوله وقال الشافعي رحمه الله يعتد به لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الطهارة قال الشارح انه من الحديث كتشبيه الطواف بالطهارة في حق الثوب دون الحج وهكذا ذكر في
الكافي قوله الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق يابى حمل الحديث على التشبيه في حق الثواب ان لا معنى
لقوله الطواف بالبيت كالصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق بل المعنى والله اعلم الطواف
كالصلوة في جميع الاحكام الا في اباحة المنطق فانه مباح فيه بالتكرار مبنيا لمجمل الكتاب من انه
يتضمن المبالغة والمبالغة كما تحصل بالسبع تحصل بالارادة ايضا لانه زايد على ادنى فالخبر
بذاته ليس مبين لمجمل الكتاب فتكون العمدية واجبا ولكنه مبين وجب ان يتضمن المبالغة في الطريق
وقد قلنا بعرضية المبالغة فيه وبهذا يسقط ما يقال ان الخبر ان لم يكن مثبتا لمجمل الكتاب كان العدد
واجبا لا فرضا وان كان مثبتا له كان العدد السبع فرضا فاما ان يكون السبع واجبا والاربع
فرضا لهما لا وجه اليه ووجه السقوط على ما ذكرنا والتوجيه ظاهر قوله اظهار الربوبية من
الواجب باتخاذ الله لزيادة ربيبة اذ الربو هو الفور والانحطاط وهو المناسب هنا دون
الاول المقصود ان ما هو الواجب ما كان احط من الواجب بايجاب الله تعالى قوله
لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة قوله حلت سبعة
اشواط واجبار الركن هو اكثر السبع وتحققه ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على السبعة والمواظبة
من غير ترك دليل الوجوب فيجب بتركه الدم ثم فعله عليه السلام قد صار مثبتا لمجمل الكتاب
فان قوله وليطوفوا يقتضي المبالغة في الطواف وانها تكون بالتكرار فكان مجملا في العدد فتبين
بفعله عليه السلام لكن المبالغة في تعظيم الكعبة تحصل بالسبع الحكمي ايضا فيكتفي به في امتثال
الامر بالطواف قوله وما دام بمكة يومر بالاعادة مشكل لانه ما دام بمكة يفت عنه طواف الصدر
فلا معنى للاعادة فكانت الاعادة لان المستحب عليه فيما يترك اكثر السبع ويأتي بالاقل ويستعمل احرامه
يستانف ويأتي بالسبع على التوالي اذ الموالاة مستحبة قوله ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر
فعليه الصدقة قلت ذكر في الكافي كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهو نصف صاع من بر فيكون المعنى
من ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه نصف صاع من بر وانه يتوهم بان نصف الصاع من البر يكفي عند
عند ترك الاقل ولكن ذكر في الكافي انه لو ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه ان يطعم ثلثة مساكين لكل
مسكين نصف صاع من بر اظهارا لا يختلط رسه عن طواف الزيارة فكان ينبغي ان يقال فعليه صدقة
لكل شوط ولكن لقائل ان يقول لو وجبت الصدقة لكل شوط من اشواط الصدر عند تركه اقل لزم ان يجب

لكل شوط من طواف الزيارة شاة عند تركه اقله ولا يكفي شاة واحدة اذ الصدقة طواف الصدر
فايجة مقام الشاة في طواف الزيارة فاذا وجبت الزيارة وجبت الصدقة لكل شوط من الصدر
لزم ان يجب الشاة لكل شوط من طواف الزيارة وحيث لا يجب الشاة في طواف الزيارة الا لكل الكل
لا لكل شوط لزم ان لا يجب الصدقة لكل شوط ولا يجب الشاة في طواف الزيارة لكل شوط عند تركه
اقله فلا وجه اليه وجوابه ان الصدقة انما تجب في ترك اقل طواف دون الشاة حطا لرتبته عن
طواف الزيارة لكل ويكفي في حط رتبته ان لا يجب في ترك اقله مقدار الشاة والامر كذلك
فانه صدقة كل شوط اذا بلغت قيمته الشاة يحط عنه ما شاء كما اذا ترك من حمرة العقبة
حصاتين او ثلثت يجب لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ ومما فينقص عنه وهو ما شيا كذلك
هنا يجب لكل شوط نصف الا ان يبلغ ومما فح ينقص ما شاء وههنا القدر يحط رتبة عن رتبة طواف
الزيارة عند تركه ولا يحتاج فيه الى ان يجب لكل المتروك بل ينبغي ان يجب الصدقة
لكل شوط كما يجب لكل لان ترك الكل جناية غير انه اذا بلغ قيمة مجموع قيمة ان قح ينقص
عنه ما شاء حطا له قوله لانه يمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع هذا
التعليل انما يستقيم لو كان الواجب هو طواف الكل لان الربع يحكى حكاية الكل كما في حلق ربع
الراس ولكل الواجبات هنا هو طواف الحطيم واما طواف ما سواه من البيت منهو فرض
فكان الدم بترك طواف الحطيم اعتبارا لحرمته ترك كل الواجب فلا معنى لايجابه بترك ربع البيت انما يصح ذلك
لو كان طواف الكل واجبا وليس كذلك وايضا الربع يقوم مقام الكل اذا كان افاد مثل فايدة
يكفي الربع فانه اتفاق تام بحكم الكل والاظهر في التعليل هنا ما ذكر في الكافي من قوله فان رجع
الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه ترك ما ثبت وجوبه بخبر الواحد نعم لو ثبت ان الدم واجب بترك
طواف الحطيم في طواف الصدر كما هو واجب في طواف الزيارة اظاهر صح هذا التعليل بالنسبة
الى طواف الصدر لان الواجب على من صدر عن طواف البيت مع الحطيم فكان تارك طواف الحطيم طواف
البيت الذي يجب طوافه ويجب الدم على من ترك طواف كله فوجب على من ترك طواف ربعه لانه يحكي
حكاية الكل قوله ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء الخ الاصل ان من وجب عليه
طواف واتى به في وقته وقع عليه سواء نوى عنه او عن غيره لان المستحق بجهته اذا وقع بالجهة المستحقة
وان في وقت وقع عليه اربعة اخرى كما لو سجد في الصلوة بين في التطوع كانت السجدة عن الصلوة كما تقرر
سجدة من الركعة الاخيرة ولم يعلم بها حتى اتى بسجدتي السهو يقع احدهما عن الصلوة بنية وان نوى السهو
فاذا طاف الزيارة ليست من شرائط الطواف بل هو من حيث هو موجبا نه وترك الواجب لا يمنع الاعتداد
ويوجب النقصان فيتعقب اعادته ما دام بمكة وشرط اقامة الشيء مقام غيره عدم ذلك الشيء وقد وجد
العدم ههنا فلا يقوم طواف الصدر مقام طواف الزيارة اما اذا طاف طواف الزيارة حسا وطاف للصدر في اخر
ايام التشريق فانه ينقلب طواف الصدر الى طواف الزيارة لان اعادة طواف الزيارة مستحقة فمتى وجد

الطواف على اي جهة وخير يقع عن الجهة المستحق اعني طواف الزيارة مع استحالة على فايدة اسقاط
البدنة واذا انتقل صار تاركا لطواف الصدر فيجب الدم بتركه فلا خلاف في ذلك ويجب دم اخر
بتاخير طواف الزيارة عند ابي حنيفة رضي الله عنه فان قلت يشكل بما لو دار خلف غريم له حول البيت
حيث لا يجزيه طواف الزيارة بل لا بد من النية مع انه مستحق عليه فيجب ان يقع عنه وان لم ينو
كما لو سجد في الصلوة من غير قصد يقع على الصلوتية قلت الطواف وان كان ركنا في الحج كالسجدة
في الصلوة فهو عبادة مستقبلة ايضا حتى ينتفل به فمن حيث انه عبادة مستقبلة قلت لا بد من
اصل النية ومن حيث انه ركن الحج قلت لا حاجة الى تعيين الجهة عملا بالاحتمال وبهذا اتضح
الجواب عما يشكل بما لو وجب عليه اعادة الظهر مثلا ثم صلى اربعا بنية التطوع لا يقع عن الجهة المستحقة
عليه وذلك ان الظهر يحتاج الى تعيين الجهة فلا يقع فرضا ودونه والطواف لا يحتاج اليه
فافترقا او نقول الشيء انما يقع عن الجهة المستحقة اذا دخل تحت النية كاركان الصلوة
فانها صارت منوية بنية الصلوة فيقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وجدت والطواف كذلك اذ
نية الحج نية الطواف فيقع عن الوجه المستحق ولكن يحتاج الى اصل النية كما ذكرنا والمسئلة الظهر
والاربعة التي تاتي بعده لم يصر منوية فلا يقع على الوجه المستحق كالامساك في رمضان من غير نية قوله
بعدها الظاهر ان الاعادة واجبة وبه صرح في الشرح وذلك ان اخبار المجتهد في حكم اخبار الشرع
وآكد من الامر الذي يعطي بوجوب قوله اما اعادة الطواف فلكمال النقص فبسبب الحدث
هذا التعليل على ما جاء من ان اعادة طواف الزيارة بسبب الحدث مستحب وبسبب الجنابة واجب فالنقض
بسبب الحدث لا يصلح تعليلا لوجوب اعادة اللهم الا ان يمنع الوجوب على تلك الرواية قوله فعليه دم
لترك الطهارة فيه فان قيل بترك الطهارة في طواف الزيارة يجب الدم ايضا فيجب الاستواء
في الموجب مع الافتراق في الموجب اجيب بان الطواف في العمرة كهو في الحج من حيث الركنية
اذ الطواف في العمرة فرض وان كانت العمرة سنة فيلزم الدم بترك الطهارة في الطواف في بخلاف طواف
الصدر فانه واجب فيكفي فيه بالصدقة اذ الاتي محذوفا حطا لرتبته عن الفرض اما الطواف في العمرة والطواف
في الحج فمستويان في الفرضية والركنية قوله لان الركن اصل للوقوف لان اللازم انما هو نفس
الوقوف دون الاستدامة فلا يلزم بترك الاطلاق شيء قوله ان الاستدامة يعني لا نسلم ان الاستدامة
ليست بواجبة بل هي واجبة فيستلزم بتركه قوله لان الجنس متحد كما في الحلق اي الجنس متحد ذاتا
ومحلا كما في الحلق فيكفيه دم واحد من غير اعتبار اتحاد المجلس بخلاف قلم الاظفار حيث اعتبر فيه اتحاد
المجلس لان الجنس هناك ان اتحد ذاتا فقد اختلف محلا فاعتبرنا اتحاد المجلس ليتيقن جانب الاتحاد حتى
يتحقق التداخل المبني على الاتحاد قوله وان ترك في يوم فعليه دم لانه نسك تام وهذا لنقصان الاظفار
فانه لو قص اظفار يد واحدة ورجل واحدة فعليه دم ولو قص اظفار يديه او رجليه كلها فعليه دم ايضا
وكالحلق فانه لو حلق ربع الراس او كله يجب دم واحد فعلم انه لا يبعد ان يكون ترك البعض موجبا

ما يوجب ترك الكل والقائل ان يقول الاخيرة يجب ان يتفاوت الجناية كما لو نقصانا الا ترى
انه يجب البدنة لو طاف للكن جنبا او جامع بعد الوقوف قبل الحلق وشاة لو طاف لمحدثا
او جامع بعد الحلق ولا يخفى ان قص جميع الاظافير وحلق كل الراس وترك رمي جميع الايام اغلظ من
قص اظافير يد او رجل وحلق ربع الراس وترك رمي يوم فيجب ان يتفاوت الاخيرة ايضا والجواب
اظهار التفاوت بين الجنايات المتفاوتة واجب ولكن اذا لم يكن فيه شبهة تكرار الجزاء وقلم الاظفار
وري الجمار لو قيل موجب كالدم لكل يد ولكل يوم لزم شبهة تكرار الجزاء اذا الجنايات باعتبار
اتحاد الجنس كجناية واحدة هي انها ليست بواحدة ولكن اقل من شبهة الاتحاد فلو اجبنا لكل يد
ورجل او لكل يوم جزاء لكان فيه شبهة التكرار والشبهة في الحرمات كالحقيقة احتياطا والشئ اذا
دار بين الوجوب والحرمة على الوجوب واظهار التفاوت في الاخيرة واجب والتكرار ولو شبهة
حرام فيترجح جانب الحرمة نعم يشكل بان رمي كل يوم كقلم اظفار كل يد وكل رجل ثم يجب في الاظفار
اذا قصها في اربعة مجالس اربعة دماء اظفار عضو فلا يجب لرمي كل يوم دم اذا تركها في الايام كلها اولى
وجوابه ترك رمي جميع الايام انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وما دامت الايام باقية يمكن
تداركها فيرميها على التاليف كما لو ترك الاضحية اذا اخرها الى اخر ايام النحر فانه اذا كان التداخل في اول
من التداخل جميع الايام وقتا للرمي وكان تركه يقضي جميع الايام كان في الحكم كانه ترك الكل في زمان واحد
فكان التداخل فيه اولى من التداخل في الترك في مجلس واحد والله اعلم فصل كما في الحلق اشارة الى ان الموجب
للدم في الحلق انما هو حلق الرابع ولكن اذا حلق الكل فالقياس ان يجب اربعة دماء ولكن الكفارات بحكم اتحاد جنس
الجناية بتداخل فيجب دم واحد بالتداخل وقد اشرنا في باب شروط الصلوة الى ان الموجب هو حلق الكل
الا ان الدفع فيه يقام مقام الكل حيث قال ان الدفع يحكي حكاية الكمال كما في حلق الراس فصل ومن ترك
رمي احد الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فلهذا نوع تنافر مع ما ذكره في الكافي
حيث قال رمى في اليوم الثالث الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى ثم الباقين فخمس رعاية للترتيب
المسنون وان رمى الاولى وحدها جاز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز ما لم يعد الكل لانه شرع
مرتبا بفعله عليه السلام وهو بيان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل كما اذا سعى قبل الطواف
او طاف قبل الوقوف او بداء بالمروة قبل الصفا ولنا ان رمي كل جمرة قربة فليحة بنفسها لا تعلق له
بغيرها وليس البعض بتابع للبعض الا يرى ان رمي جمرة العقبة قربة في اليوم الاول وان لم تكن قبلها
ولا بعدها رمي فلم يجز ان يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض بخلاف السعي لانه تابع للطواف وهو
دونه فلا يعتبر قبل وجود الاصل والسعي بين الصفا والمروة قربة واحدة شرعت بتدابته بالصفا
وختمه بالمروة فلم يجز تغييره هذا كلامه ووجه التنافر ظاهر فصل لهما ان ما فات مستدرك
بالقضاء فلا يجب مع القضاء شئ اخر لئلا يتعذر الجابر مع اتحاد الغاية وفيه بحث اذ القضاء
لا ينافي وجوب الدم الا يرى ان الحج والعمرة اذا افسدا يقضيان ويبرق وما ليس فيه تعذر الجابر مع اتحاد

الغاية بل الغاية ايضا متعددا صل الواجب ومحافظة الوقت فالقضاء جابر لاصل الواجب
والدم لمحافظة الوقت فصار كقضاء رمضان مع الكفارة والدم في الحج كالكفارة في الصوم ووجوب
القضاء لا ينافي الدم ايضا فالاولى ان يقال معناه فلا يجب معه شئ آخر الا بالنص والدم
وغيره مثل غير معقول والقضاء بمثل غير معقول لا يجب الا بنص جديد اجماعا والنص ما يوجد بنا وما
روي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم فهو معارض بما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ذبح قبل ان يرمي قال افعل ولا حرج وما سئل يومئذ عن شئ
قدم على شئ الا قال افعل ولا حرج قوله ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في اخراء
الصلوة وانه اي السلام من واجباتها اي الصلوة وان كان جملا فكذا الحلق يكون من واجبات الحج وان
كان جملا ولما صارت موجباته صار نسكا ومناسكه مناسك الحج كلها مختصة بالحرم فكذا الحلق الا ان
يقال الوقوف بما قوي مناسك الحج وانه في الحل لان القياس ان يختص الوقوف بالحرم اذ الحج عادة
زيارة البيت فيجب ان يختص جميع مناسكه او نفاته وهو الحرم الا ان الوقوف خص مبنيا بغير الحرم
بالنص على خلاف القياس قوله وبعض الحدمة في الحرم فلعلهم خلفوا فيه وفيه بحث لقوله تعالى وصدوكم
عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فانه ورد في قصة احصار النبي صلى الله عليه وسلم بالحدمة
وقد قيل فيه والهدي معكوفا اي حال كون الهدي ممنوعا ان يبلغ محله وهو الحرم ولو كان بعض الحديبية
من الحرم وكان حلقه عليه السلام فيها بالحرم لم يكن هديا معكوفا ان يبلغ محله وحيث قيل معكوفا ان يبلغ
علم انه عليه السلام لم يبلغ ما كان حرما من الحديبية الا ان يقال يرد محل المعهود وهو منافات التعارف
بين الهدي في منا وان جميع الحرم محلا لها وانما لم يصرف المحل في قوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله الى منافع
ان المطلق يجب ان يكون الى المتعارف لانعقاد الاجماع على ان بلوغ الهدي منا ليس شرطا لصحة الحلق
لمن حصر فاريد مطلق الحرم بدليل الاجماع والمقصود دمهم بصدهم عن المسجد وبلوغ هدايا هم وصدهم عن
بلوغ الهدايا بالمسجد المعهود وهو منا يكفي للدم وبهذا يخرج الجواب عما روي انه عليه السلام لما احصر
بالحديبية بعث بالهدي على يدي باجية الاسلمي وان زادا وان يسلك بما يحتاج العجاج والاودية حتى
يخرج الى بتنصر الحديبية من الحرم يبعث الهدي على يد ناجية الى منا وذلك انما بعض الحديبة وان
كان في الحرم فالموضع المعهود له لذبح الهدي هو منا فاذا بعثها اليه ولم يذبحها في محل آخر فيه يكفل بان الهدايا
اذا كانت مبعوثة الى منا لم يكن معكوفة عن بلوغ المحل ايضا فكيف التوفيق بينه وبين قوله والهدي
معكوفا ان يبلغ محله او يديه مطلق الحرم او المعهود من المحل وهو منا يعرف بالتامل قوله فان
حلق القارن قبل ان يذبح الخ اختلفت عبارات المشايخ في هذه المسئلة فذكر الامام فخر الاسلام قارن
قبل ان يذبح عليه دمان وقالا ليس الا عليه دم القران لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة
رضي الله عنه وهنا لما حلق قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتاخير ذلك وهو جناية واحدة
ودم آخر للقران وعندهما لا يجب الا دم واحد وهو الاول وذكر محمد رحمه الله في رواية الجامع الصغير

فان حلق قبل الذبح فعليه دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ليس عليه الا دم القران وقال القاضي الامام فخر الاسلام اتفقوا على وجوب دم واحد وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم آخر بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب بسبب التأخير شيء وقال بعضهم دم القران واجب جماعا فيجب دم آخر جماعا بسبب الجناية على الاحرام لان لا يحل الا بعد الذبح فان حلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويجب دم آخر بناء خير الذبح عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما والى قول صاحب الهداية ومن خطأه فليغفل عن هذه الرواية وفي اشكال على جميع ما ذكروا لان جناية القارن مضمونة بالدمين فينبغي على ما ذكر محمد رحمه الله وفخر الاسلام والقاضي فخر الدين ان يجب عند ابي حنيفة رحمه الله ثلثة وعلى ما ذكر صاحب الهداية رحمه الله ستة عنده وثلثة عندهما كذا في الكافي ويمكن ان يجاب بالتزام ان جناية القارن انما تضمن بالدمين اذا كانت تلك الجناية جناية حال الافراد في الحج او بالعمرة ايضا اما اذا صارت جناية بحكم القارن لولاه لما كانت جناية كالحلق قبل الذبح فلا تم انها مضمونة بالدمين يشير بذلك لفظ الشيخ فيما سيأتي من قوله وكل شيء يجب فيه على المفرد دم فعلى القارن دمان يعرف بالتأمل وايضا ذكر الشارح المدقق المحقق نقلا عن شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن اي في جناية كانت قبل الوقوف فيما اذا كانت قبل الوقوف بعرفة في الحلق وغيره من المحظورات اما بعد الوقوف بها في الحلق يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد لان احرام العمرة انما بقي في حق التحلل لا غير هذا كلامه ولا يخفى ان جناية القارن بالحلق قبل الذبح هو جناية بغير الجماع مضمونة بدم واحد فعلى هذا الاشكال اصلا انما يشكل اذا كانت جناية القارن بغير الجماع مضمونة بالدمين قبل الوقوف بعرفة وقبله والرواية بخلافه كما نص به شيخ الاسلام رحمه الله فكان ما ذكر شيخ الاسلام من التفصيل غير مسلم عند الشيخ فح يتوقف بتوجيه الامكان ويجاب بما ذكرنا لكن الشارح قد نسب التفصيل المذكور الى علمائنا عند قوله في باب التمتع فقد حل من احرامه وانه يشير بان التفصيل المذكور لا يختص شيخ الاسلام وقد اجيب عنه بان الذبح والحلق في يوم النحر ليسا بجناية من حيث ان كل واحد منهما موقت بوقت النحر ولكنه جناية من حيث انه موقت بالترتيب الذي نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان اول نسكنا الحديث فيكون جناية من وجه دون وجه فلا يوجب لا دما ولا حرا بخلاف سائر جنايات القارن وفيه نظر لان كونه جناية من حيث انه موقت بالترتيب وعدم كونه جناية حيث ان كلا منهما موقت بيوم النحر صريح او جب التنزل في حق القارن من الدمين الى دم او جب مثله التنزل في حق المفرد من الدم الى الصدقة وليس كذلك فان المفرد اذا حلق قبل الترمي لزمه دم مع انه جناية من حيث الترتيب ليس بجناية من حيث توقيتهما جميعا بيوم النحر **فصل قوله** اعلم ان صيد البر ان اريد بالصيد الاصطياد يأباه بتخلق البر اذ المضاف الى البر انما هو الصيد دون الاصطياد الا بتخلق ويأباه ايضا وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر الا ما يكون كذلك فهو مصيد وليس باصطياد وان اريد به المصيد لم يصح الاتصال لان المحرم

انما هو الاصطياد دون الصيد بل الصيد حلال اذا لم يدل ولم يعن عليه ولم يشر اليه فكان الكلام على وجوب المضاف اي احل لكم اصطياد صيد البر اي مصيده واصطياد صيد البحر **قوله** لقوله تعالى احل لكم صيد البحر اي اصطياد صيد البحر وطعامه اي ما يطعم من صيد البحر ما يصلح للغذاء متاعا لكم اي تمتيعا لكم وللسيارة اي للمسافرين وحرم عليكم صيد البر اي اصطياد صيد البر والا فمصيده حلال بالشرط المذكور ما دمتم حرما اي محرمين **قوله** واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس الفواسق وهو الكلب العقور والذئب والغراب والحية والعقرب **فان قلت** يبقى بين الخمس والست **قلت** اعتبار الفرع لما الحق مع الاصل الملحق به دلالة كشيء واحد على حذف المعطوف اي وهو وما الحق به دلالة قلت ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رضي الله عنه انه ذكر في المصابيح عن ابي قتادة رضي الله عنه انه خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما رأوه ركبوه حتى رآه ابو قتادة فركب فرسا له وسألهم ان يناولوه سوطه فابوا فتناول فحمل عليه فعقره ثم اكل فاكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل معكم منه شيء قالوا معنا رجله فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل معكم احد امره ان يحمل عليها واشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي الكافي ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه قتادة وهم محرمون هل اشرتم هل اعنتم هل دللتم فجعل الدلالة والاعانة والاشارة من محظورات الاحرام وارتكاب محظور احرام موجب للجزاء **قلت** نعم ولكن كل من الدلالة والاشارة والاعانة اهون جناية من القتل فلا يصح القول بايجاب القتل فيها ولا يجوز ان يكون الحرمان من الكل جزاء له كالحرمان عن الميراث جزاء لقتل المورث فكان تعيين تعيين قيمة الصيد جزاء بالاجماع فقد قال عطاء اجمع اي الناس اي الصحابة على ان على الدال الجزاء قيمة الصيد **قوله** وان يصدقه ذكر في الكافي انما يجب الجزاء على الدال اذا اخذ المدلول الصيد والدال محرم اما اذا اخذ الدال من احرامه قبل ان يأخذ المدلول الصيد لا جزاء على الدال لان فعله انما يتم جناية عند زوال معنى التنفير عن الصيد باثبات الاخذ بيده فاذا كان الدال حلال عنده ذلك لم يكن اخذ الغير في حقه ازيد من اخذه بنفسه ولو اخذه بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اخذه غيره بدلالته بهذا النظم وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا رمى المحرم صيدا ثم حل فاصابه السهم حيث يجب الجزاء عليه لان الجزاء انما يجب عليه بالجناية ورميه في حال الاحرام جناية على احرامه فلزمه الجزاء ولا يتغير بالاحلال كذا ذكر في كتاب الجنايات في باب اعتبار حالة القتل وسيأتيك ان شاء الله تعالى وعلى قياس هذه المسئلة يلزم ان يجب الجزاء على الدال وان اخذ المدلول الصيد بعد الاحلال بخلاف مسئلة الرمي لان دلالته على الصيد جناية في الاحرام كالرمي فيلزم الجزاء ولا يتغير بالحلال بخلاف مسئلة الرمي ووجه الفرق

ان كون الدلالة جناية يتوقف على اتصال القتل به فيصير جناية عند القتل مقتصرا على حالة القتل ضرورة
القتل لا يستند الى الدلالة لانها سبب محض والشيء لا يستند الى سببه فيكون الدلالة جناية حالة
الغير والدلالة عند القتل يستند اليه فيصير قاتلا من حين الرمي وهو محرم عند الرمي وقتل المحرم جناية
موجبة للجزاء **قوله** لما قلنا ان الضمان لالتزام امن الصيد بالاحرام والالتزام من الحلال
قلت النكتة الاولى وهو ان الدلالة تفويت الامن عن الصيد اذ هو من يتوحش وتواريه فصار
كالاتلاف يقتضي ان يجب الجزاء وذلك ان الصيد الحرم ان ذلك امن بتواريه والدلالة ازالة الامن عنه
قوله وسواء في ذلك العايد والناسي **قلت** فكيف رتب الجزاء على القتل معتمدا في قوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا فجزاؤه مثل ما قتل من النعم **قلت** قد قيل ان الكلام خرج مخرج العادة اذ
العادة جرت ان يكون قاتل الصيد متعمدا والدليل على كونه اتفاقا ورد السنة في الخطاء بالجزاء
فعن الزهري نزل الكتاب بالعمد ورد السنة بالخطاء فثبت الجزاء في العمد بالكتاب وفي
الخطاء بالسنة والتعليق بالشيء لا يوجب العدم عند العدم كما عرف وقيل ان ذكر العمد
للتنبيه على الدلالة قامت على ان صنع العمدية في القتل يمنع وجوب الكفارة لتمحض الخطرية والكفارة
دايرة بين العبادة والعقوبة فلا يناط بالمحظور المحض فذكر هنا التنبيه انه لما وجبت الكفارة
على العايد فلان يجب على المخطي اولى كذا في الكافي **قوله** جزاء الصيد ان كان الكفارة اليمين
والقتل والظهار والافطار في كون كل عبادة من وجه عقوبة من وجه وجب ان يكون سببه
ايضا داير بين الحظر والاباحة فكيف يجب في صورة التعمد تمحض الحظر فيه كما صرح به الشيخ
رحمه الله وان كان كضمان المتلفات والقدريات فلا يلزم من وجوب الضمان في صورة العمد
وجوبه في صورة الخطاء بالطريق الاولى **قوله** لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه
غرامات الاموال فان قلت هذا انما يتم لو كان هذا الضمان ضمان المحل كضمان المتلف
من الاموال وليس كذلك بل هو جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد القائلين فانه اذا اجتمع محرمان
فصاعدا على قتل صيد يجب الجزاء على كل واحد بكماله فعلم انه جزاء الفعل فيجب ان يفترق
فيه العامد وغيره كالقتل قصاصا فانه لما كان جزاء الفعل يقتصر كل واحد من الجارحين
لواحد فيفترق فيه العامد مع غيره **واجيب** بان هذا الضمان بدل المحل من حيث انه
ضمان بدل المحل من حيث انه ضمان بدل يعتمد وجوبه الاتلاف كفوات الاموال وجزاء
الفعل من حيث انه يتعدد بتعدد القائلين فشبه بدل المحل يقتضي ان لا يفترق فيه
العامد والناسي وشبه جزاء الفعل يقتضي ان يفترق فدارس ان يجب على الخاطي الناسي
اولا يجب وهذه كفارة يغلب فيها معنى العبادة فيجب الاحتياط فانه في الوجوب فاجبنا
احتياطا وبعبارة اخرى ان هذه الكفارة جزاء الفعل من حيث انه ارتكب محظورا
واحرامه فيجزي بايجاب القيمة وبدل المحل من حيث ان المحل استحق الامان فاذا ازال

الامر

الامر عنه بالاتلاف يجب الضمان بمقابلته فصار بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه
والاول يوجب ان يلزم الخاطي والناسي والثاني يوجب ان يلزم فاوجبنا احتياطا لغلبة
معنى العبادة فيها خطرا محضا وليس كذلك فالتقييد بالعمد هنا كالتقييد به في كفارة الظهار
وانه لا يوجب الكفارة في صورة الخطاء فكذا هنا بل التقييد بالعمد يشعر فعليه معنى العبادة
فهذا الكفارة فيجب ان يسقط بالشبهة كما تسقط كفارة الافطار بها والله اعلم ثم قال في الكافي
ان التقييد بالعمدة ليس للجزاء بل للوعيد المذكور في آخر الآية لقوله تعالى ليذوق وبال امره
وهذا الوعيد على العامد دون المخطي هذا لفظه وانه ايضا يشكل اما اولا فلان قوله ليذوق متعلق
بقوله فجزاء على ما صرح به في المدارك اي فعليه ان يجازي اي يكفر ليذوق سوء عاقبة هتكه لحرمة الا
حرام ولا يخفى ان ذوق هذا الوبال هو الجزاء المذكور لا يختص به العامد بل المخطي والعامد فيه سواء
لوجوب هذا الجزاء عليهما جزاء جميعا فلا معنى لاختصاصه بالعامد واما ثانيا فلما عرف ان الخاطي لكونه
مقصرا في ترك التثبت يستحق الوعيد والعقوبة الا يرى ان الكفارة تجب عليه وانها كاسمها ستارة
شرعت لستر الذنب ومحو السيئة بالحسنة ولولا ان المخطي مذنب لما وجبت عليه الكفارة قط
وحيث وجبت عليه الكفارة ليذوق وبال امره فالاولى ان يجعل التقييد بالتعمد للاحتراز عن قتله
دفعا اذا صال الصيد عليه ولو حكما كالفواسق الخمس التي بالاذى والمعنى قتله غير دافع عن نفسه فعليه
جزاء الحج **قوله** لان الموجب لا يختلف **فان قلت** بل العامد اقوى جناية من المبتدي حيث
لم ينجبر بايجاب الجزاء عليه مرة فجاز ان يكون جزاؤه جزاء اجزاء فلا يجب معه الكفارة لاجماعنا
على عدم وجوب الجزاء لجناية واحدة **اجيب** بان هذا النوع من الغلظة لا يوجب التفاوت شرعا
الا يرى ان الرامي اذا دنى ثانيا بعد ما حد في الاول لم يجب عليه شيء الا ما شرع حدا في الاول واما قوله
فينتقم الله منه فجاز ان يكون المعنى فيعذبه الله تعالى بعذاب آخر وتعاقبه بعقوبة اخرى سواء
الجزاء المذكور فح يكون مخصوصا عن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
لانه بعمومه يتناول المبتدي والعامد فيما جزاء كان على العايد جزاء آخر لا يكون عليه هذا الجزاء للاجماع
على عدم وجوب الجزائين لقتل واحد وجاز ان يكون المعنى فينتقم الله منه بهذا الجزاء وفايدته
نفي التداخل اي ومن عاد فهو ايضا ماخوذ هذا الجزاء اولا ماخوذ بتداخل الجنايات وح يكون مخصوصا
عن قوله ومن قتله الا انه وقد تناوله قطعا لكن وقع الشك في التخصيص عنه فلا يثبت تخصيصه
عند الشك **قوله** والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان يقوم الصيد لا خفاء
ان الجزاء انما هو قيمة الصيد لا تقويمه فكانه اراد الجزاء ملصق بتقويم الصيد وانما يكون ملصقا
اذا كان الجزاء هو القيمة دون النظير **قوله** ثم هو مخير بالفداء الخ **قلت** التخيير بعد تقويم
الصيد على الوجه المذكور يشعر بان قوله تعالى او كفارة عطف على هديا بحذف المبتداء لا على قوله
جزاء وعلماؤنا جعلوه عطفا على قوله جزاء وبالجملة ان المذهب يشعر بان كلا من هذه الثلثة

طعام كل مسكين يوما وهذا كما ترى يشير الى ان كلا من الهدي والطعام والصيام من اقام
قيمة الصيد وقد فسر المثل بالقيمة على ما مر فيكون المعنى فعليه قيمة المقتول لو عطف شيء من
هذه الانواع الثلثة على الجزاء المراد به القيمة حيث وصف بالمثل المراد هي لزوم عطف احد اقسام
الشيء عليه بكلمة او التي تعطف بها احد القسمين على الآخر فلابد وان يجعل عطف على هديا
كما ذكرنا وايضا قوله هديا اما حال عن الضمير في او بدل منه وايا ما فلانه يقتضي ان يكون تعيين
الهدي الى الحكم واذا كان تعيينه اليه كان تعيين الطعام او الصيام اليه ايضا لعدم القائل بالفصل
وجوابه انا نسلم انه حال او بدل عن ضمير هو حال عن قوله جزاء والعامل فيه معنى
المماثلة المفهوم من المثل اي فعليه جزاء يماثل المقتول حال كونه هديا فلما احتمل ان يكون حالا
عن به او عن جزاء على ما ذكرنا والاول يقتضي الآية ان يكون الخيار للحكم وعلى الثاني لا يقتضي ذلك لان يكون
الآية دليلا على كون الخيار الى الحكم والاصل ان يكون الخيار لمن عليه الواجب فيكون له
بالقياس الى انواع الكفارة ونحوها ونخرج به الجواب عن الاول اذا الجزاء بمعنى القيمة وان كان اعم
من كل هديا بتخصيص ويكون التقدير فعليه هدي يماثل المقتول او كفارة الخ فلا يلزم عطف قسم
الشيء عليه بكلمة او فلما احتمل ان يكون هديا حالا عن معنى المماثلة وح لا دلالة في الآية على
ان يكون الخيار الى الحكم وان يكون حالا عن حكم الحكم وح يكون الآية دليلا على ذلك فلا يكون دليلا
باحتمال والاصل هو تفويض الخيار والي من عليه كما في انواع الكفارات فيجب القول قوله
فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا مشكل اذ العطف كلمة او التي هي للاخذ
الامرين يقتضي ان لا يجوز الجمع بينهما فكيف يصح ان يجمع بين الصيام والتصدق قوله فيجاب
احتياطا لان ضمان الصيد لحق الشرع فيكون عبادة فيجب الاحتياط بخلاف عين الصبي وذكره
ولسانه حيث لا يجب فيه الدية الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو السلامة لان
الدية لا يحتاط في ايجابها اذ هي من ضمان العدوان الذي هو حق العبد قوله وعلى هذا اذا ضرب بطن
ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت فعليه قيمتها لان التسبب صالح لموتها بخلاف من ضرب
بطن امة فالقت جنينا حيث يجب ضمان الاصل لا ضمان الجنين لان الجنين جزء منها
من وجه ونفس من وجه وضمان العباد لم يبق على الاحتياط فرجحان فيه شبهة النفسية
فاوجبنا جزاءها كذا في الكافي قلت ذكر الشيخ وغيره في الجنايات ان من ضرب
بطن امرة فالقت جنينا ميتا فعليه دية بقتل الام وغرة بالجنين والاصل فيه
حديث مغيرة بن شعبة قال كنت بين جارتين فضربت احديهما الاخرى بعمود مسطح فالقت
جنينا ميتا فماتت فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالدية وبغرة
في الجنين كذا في الكافي وسيأتيك قلما ذكرنا هنا يخالف ما ذكرنا ثمة والجواب ان المنفي
هنا جزاء الآدمي وقيمته وفي الجنين ان كان يجب الغرة فلا يجب ما هو جزاء قتل الآدمي

قسم الجزاء وعطف او كفارة على الجزاء يشعر بانه قسيم وبينهما تنافر قوله يجب في الصيد الطير اي
ما يماثل المقتول تقريبا لا تحقيقا والا فالحيوان ليس بمثل حتى يضمن القيمة دون المثل قوله
ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة هذا بناء على ان قوله من النعم بيان للجزاء اي فعليه نعم مثل المقتول
وان لم يجعل بيانا لما في قوله ما قتل لان المقتول قد يكون نعما وقد يكون طيرا قوله ان مثل
المطلق هذا بناء على ان قوله من النعم بيان لما قتل اي فجزاء مثل ما قتل حال كون المقتول من النعم
ولكن النعم الصيد بقرينة من قوله ولا تقتلوا الصيد فتناول الطائر ايضا قوله او لكونه
مرادا بالاجماع وقد نوقش في دعوى الاجماع بانه يجوز ان يجب القيمة عند محمد رحمه الله فيما لا نظير له
تقريبا بالقياس على حقوق العباد لا بهذا النص كيف وانه جعل قوله من النعم بيانا بالجزاء اي فعليه
نعم مثل المقتول فلا يتأول النص عنده الا للمثل قوله لها ان التخيير شرع رفقا عليه فيكون
الخيار اليه يشكل بانواع الدية من الابل والدراهم والدنانير فان الخيار فيه الى الامام و
جوابه ان التخيير شرع للترفق وتكمله في ان يكون الخيار لمن يعدل عنه الا بدليل ولا دليل هنا فيجري
على الاصل بالقياس على انواع الكفارة قوله لانه تفسير لقوله تعالى يحكم به اي حال كون به
معقول الذي وقع حالا عنه فيكون مفسر الجهة فلم يرد ذب التمييز حيث يرد ما قبل لانه ابهام
في ضميره لان له معيارا متعينا وهو الجزاء بخلاف ضميره رجلا لانه مبهم لعدم ما يرجع اليه او
مفعول لحكم الحكم اي بدل ما هو فيقول له بواسطة الباء اعني الضمير والنصب باعتبار المحل فجاز ان
يسمى البدل باسم مبدله قوله ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او يعني عطفا على هديا بدليل
فيحال به احتياطا لان ضمان الصيد لحق الشرع فيكون عبادة فيجب الاحتياط بخلاف عين الصبي
وذكره ولسانه حيث لا يجب فيه الدية الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو السلامة
لان الدية لا يحتاط في ايجابها اذ هي من ضمان العدوان الذي هو حق العبد قراءة عين او كفارة
بالنصب فهو على قراءة الرفع كانه خبر مبتدأ محذوف اي وهي كفارة والجملة عطف على الحال
المقدر على نحو ويكلم الناس عطفا على وجيها في الدنيا والآخرة على تجويز عطف الجملة على المفرد اذا
كان في محل الاعراب فيكون التقدير يحكم باحد هذه الثلثة يعني الهدي والطعام والصيام
ولو قال كذلك لكان الخيار الى الحكم فكذا هذا قوله الكفارة عطف الخ يعني هذا الكلام انما يفيد
ان يكون الخيار في تعيين احد هذه الثلثة الى الحكم اذا كان قوله او كفارة عطفا على هديا وانه
لا يصلح عطفا عليه لاختلافهما رفعا ونصبا فيكون عطفا على جزاء والتقدير فعليه هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وهذا لا يوجب ان يكون الخيار في التعيين
الى الحكم والاصل ان يكون الخيار في مثله الامر عليه لانه للوفق والتفويض اليه اوفق وللقائل
ان يقول ان المذنب عندنا ان يقوم اولا وبعد ذلك اما ان يستوي بقيمتها شاة يبعث
الى الحرم فخ او يشترى بها طعام فيتصدق لكل مسكين نصف صاع من بر او بصيام عن

من الدية المقدرة فيه اشارة الي ان المتلف يقوم بالدراهم والدنانير ثم يشتري بقيمتها هدي او طعام
فيتصدق به علي كل مسكين نصف صاع من بر او بصيام عن طعام كل مسكين يوما وذكر فيما بعده
انه اذا وقع الاختيار علي الطعام يوم المتلف بالطعام عندنا وفيه اشارة الي ان يقوم بالطعام
بان يقوم بصاع او بصاعين من بر لان يقوم الصيد المتلف بالدراهم او الدنانير ثم يشتري بها
الطعام كما اشار اولا وبينهما نوع تنافر **وجوابه** ان قوله يقوم المتلف بالطعام معدول به عن
ظاهره والمراد به والله اعلم بتقدير الطعام بقيمة المتلف لا بقيمة نظيره لتعدية التعليل بقوله لانه
هو المضمون فيعتبر قيمته يعني يعتبر في تقدير الطعام قيمة المتلف لا قيمة نظيره لان الاصل عندنا قيمة
المتلف وعندهما قيمة النظر ويدل عليه لفظ الكافي حيث قال واذا وقع الاختيار علي الطعام يقوم
المتلف بالطعام عندنا وعند محمد والشافعي يعتبر قيمة النظر علي الواجب الاصلي وهو النظر عندهما
وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه **قوله** والمراد بالنمل الصغر والسوداء تؤذي لا يحل قتلها وفي
الخزانة انه تكلموا في قتل النملة منهم من قال لا بأس بقتلها مطلقا والمختار انه ان ابتدأت بالاذي
لا بأس بقتلها والا يكره لما روي ان نبيا قرصته نملة فاحرق بيت النمل فاوحي الله اليه هذه نملة
واحدة اي فهلا قتلت تلك النملة الواحدة ففيه دليل علي جواز القتل عند الاذي وعلي غير الجواز في
غير حال الاذي والتفقوا انه يكره القاؤها في الماء هذا لفظه وهو يدل علي ان معني قوله يؤذي بالفعل
لا من شانه ان يؤذي **قوله** ومن قتل جرادة يصدق بما شاء لان الجرادة من صيد البر
وجوز بعضهم ان يصيد المحرم الجراد لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم
الجراد من صيد البر **قلنا** انه من صيد البر وذلك مشاهد والمراد بالحديث مشاركة صيد البحر في حكم
الاكل من غير ذكوة هذا ولكن ذكر في المشكاة ان الجراد متولد من الحيتان فينبغي ان يعطي له حكم الحوت
في حل الصيد للمحرم والتاويل المذكور يرده ما روي ابو هريرة رضي الله عنه قال خرجنا مع رسول الله صلي
الله عليه وسلم فاستقبلنا جيد من جراد فجعلنا نضربها بعصينا لنقتلها ونأكلها ثم سقط في ايدينا
اي ندمنا فقلنا ماذا نصنع ونحن محرمون فسئلنا رسول الله صلي الله عليه وسلم عن ذلك فقال لا بأس
بصيد البحر **قوله** ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته اي قيمة اللبن كذا في الحاشية وفي كنز
الدقايق يجب القيمة بنتف ريشه وقطع قوايمه وحلبه وفي حاشيته اي يجب قيمة الصيد كاملة با
لنتف او قطع قوايمه او حلبه كذا في الحاشية وان يشعر بان في حلب اللبن يجب تمام قيمة
الصيد وانه مما يتامل فيه والله اعلم **قوله** والقياس علي الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد وقد يقال انكم ابطلتم العدد باباحة قتل الذئب والغراب مع ان التنصيص بالعدد لا يقتضي
نفي ما عداه وانكم ابطلتم العدد في قوله عليه السلام ثلث جدوهن وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين بالحاق السباع بها بجامع ان كلا منها حيل علي الايذاء وجوابه انا الحقنا الغراب
او الذئب بما نص عليه من الفواسق بطريق الدلالة لان الكل صيديات بالاذي والالحاق

بالدلالة لا يبطل العدد حكما لان المتماثلين من وجه متحدان بخلاف ساير السباع وان حلت علي الايذا
فهي ليست بمبتديات به لانها لا تخالط الناس بقصد الايذاء بالاختلاط فلا يمكن الحاقه الا بالقياس
وانه يبطل العدد المنصوص **قوله** ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة وقد يقال
الحديث يخالف قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم اذ المراد بالمثل القيمة وانه باطلاقه يقتضي ان يجب
القيمة بالغة ما بلغت وجوابه ان النص مدلول فقد ادير بالمثل ما يماثله صورة وقد يراد به ما هو
اعم منه والمؤول من النص ظني يجوز ترك موجبه بخبر الواحد **قوله** ان كان السبع اي الصيد
علي عموم المجاز السبع وغيره علي حذف المعطوف اذ الحكم فيما اذا صال عليه الظبي او حمار الوحش
كذلك وكانه انما خص السبع بالذكر لان الصيال غالبا يكون من السبع **قوله** التنصيص بالشيء
لا يدل علي نفي ما عداه **اجيب** بان ذلك يختص بخطابات الشرع اما في متفاهم الناس والاخبارات
فالتخصيص بالذكر يدل علي نفي ما عداه **وفيه نظر** لان القرآن والحديث ورودهما الناس علي اثر
الصحابة في حكم الحديث فيجب ان يكون حكمهما واحدا والاولي ان يقال انه علل بالبداية
وفيه بيان ان البداية اذا كانت من السبع لم يجب شيئا لانه لو كان الوجوب ثابتا في الحالين
لما حل التخصيص اذ السكوت عن البيان في موضع الحاجة اليه لا يجوز خصوصا لعلة زايدة مقيدة
للخصوص ولولا الزيادة لعمت فلما خص وسكت في موضع الحاجة صار بيانا علي حكم المسكوت
عنه بخلاف ما بين ثم قد يقال جاز ان يكون التعليل بالبداية لاثبات الحكم بالدرجة وراجح طريق
اي نحن احق بالضمان لانا قد ابتداناه ولولا البداية منا لموجب الضمان فكيف وان قد ابتدانا
قوله مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالي ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل وكلمة
من عامة يتناول المضطر وغيره **فان قلت** الآية بعمومها تتناول من قتل الصيد الصايل
فينبغي ان يتقيد الاذن فيه ايضا بالجزاء **اجيب** بان المراد بالتعمد في النص والله اعلم هو
ان يبتدي بقتله فلا يتناول القتل دفعا او نقول ان القتل دفعا وان كان قتلا فالمقصود
منه الدفع دون القتل فاعتبر دفعا لا قتلا فلا يصدق انه قتله ويدل عليه لفظ الكافي حيث
قال واذا وقع الاختيار علي الطعام يقوم المتلف عندنا وعند محمد والشافعي رحمهما الله يعتبر
قيمة النظر بناء علي ان الواجب الاصلي هو النظر عندهما وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه
قوله واللام فيما روي لام التمليك **فان قلت** نعم ولكن متعلق بالفعل فيقتضي ملك
الفعل دون العين **اجيب** بانا لا نم انه متعلق بالفعل بل هو حال عن الصيد اي يصاد حال
كونه مملوكا اي مقدرا ملكه فيه بالاهداء ويمكن هذا القدر لا يكفي الا علي حذف المضاف اي او لم يصد
له مقدرا ملكه فيه بالاهداء ثم اهدي **قوله** ولا يجزيه الصوم لانها غرامة وليست بكفارة
فاشبه ضمان الاموال **قلت** قيمة الصيد في حق المحرم ايضا غرامة يشبه ضمان الاموال لما مر
من قوله وسواء في ذلك العامد والناسي لانه ضمان يعتمد وجوب الاتلاف فاشبه غرامات

وقال ان ابتداناه قلت صح

في قوله وحرم عليكم صيد البر هو الاصطياد تحقيقا للمقابلة وكيف لا وقد ذكر بعض الشارحين هناك الاجماع
على ان المراد بالصيد في حرم عليكم صيد البر الاصطياد وجعله دليلا على ارادة الاصطياد في احل
لكم صيد البحر **قوله** والتقرير كالابتداء في حق التضمين نقلا من فوايد مولانا حميد الدين رحمه الله
ان للتاكيد شبها بالايجاب في حق العباد لما في الشرع كذا ذكر الشارح في باب التولية والمبارئة ووجوب
الضمان على المحرم لحق الشرع دون العبد فلا يكون للتقرير فيه حكم الابتداء نعم لو اعتبر التقرير لرجوع
حكم الاخذ على القاتل كما ذكر في الكافي لكان صحيحا فقد ذكر فيه وان قتله محرم آخر في يده ضمن كل
واحد منهما جزاءه بالقاتل فلانه جنى على احرامه بقتل الصيد المحرم عليه واما الاخذ فلانه اتلف عيني
الصيد حكما باثبات يده ثم يرجع الاخذ فيما ضمن من الجزاء على القاتل وقال زفر رحمه الله لا يرجع لانه
لا يملك الصيد فلا بد كانت له حرمة ووجوب الضمان بتفويت يد او ملك ولم يوجد ولنا ان يده
على هذا الصيد كانت معتبرة لتمكنه به من ارساله واسقاط الضمان عن نفسه والقاتل فوت عليه
هذا اليد فيضمن وان لم يكن يملكه الاخذ ولانه قدر عليه ما كان على شرف السقوط وهو سبب
للرجوع عليه كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا هذا كلامه فقد اعتبر التاكيد للترجيح دون
الايجاب الجزاء على القاتل وهو الحق لوجهين احدهما ما ذكرنا ان التقرير انما يجعل في حكم الابتداء في
حقوق العباد دون الشرع وايجاب الجزاء حق الشرع اما الترجيع فحق العبد فجاز ان يجعل
للتاكيد في حقه حكم الايجاب والثاني ان القاتل خان على احرامه بقتل الصيد المحرم وذا يكفي
لايجاب الضمان فلا حاجة الى اعتبار التقرير في ايجابه **وفيه بحث** لما ضح الشارح المحقق
ان ضمان صيد الحرم وان كان ضمان المحل من حيث انه يتعلق بتفويت المحل ولكن فيه معنى
الجزاء ايضا ان حلالا لو اصاب صيد الحرم فقتله في يده حلال فعلى كل منهما جزاء كاملا لان كلا
منهما متلف بجهة واحدة احدهما بالاخذ المفوت للامن وذلك في معنى الاستهلاك والثاني
الاتلاف حقيقة فكان كمال الضمان على كل واحد منهما بمعنى آخر بخلاف المغصوب اذا تلفه
متلف في يد الغاصب حيث يجب ضمان واحد لانه عوض عن المحل لا غير ثم يرجع الاخذ
على القاتل هذا بما ضمن بالاتفاق اما على قول ابي حنيفة رحمه الله فظاهر لانه قال في باب الاحرام
ان المحرم يرجع على القاتل واما على قولهما فيرجع في الحرم على القاتل ولا يرجع في الاحرام
لان الواجب على المحرم جزاء فعله فلا يرجع على غيره والواجب في باب الحرم ضمان المحل
فيجوز ان يرجع على غيره كذا في الايضاح الى هنا لفظه فاذن لا فرق بين جزاء صيد الحرم وصيد
الاحرام في ان كلا منهما بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه انه لا يلزم على الصبي والمجنون
والكافر ولو كان بدل المحل من كل وجه للزمهم كما يلزمهم ضمان **قوله** فانه قطع حشيش
الحرم اي حرم مكة اذ لا حرم للمدينة عندنا لان خلا الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة
فلا يحرم الا بدليل قطعي ولم يوجد وعند الشافعي رحمه الله للمدينة ايضا حرم لما روي عن سعد

الاموال هذا كلامه وجوابه ان قيمة الصيد على المحرم ضمان المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه
بخلاف قيمة صيد الحرم فانه ضمان المحل ليس الا فلا يكون في معنى ضمان الصيد في حق المحرم فلا يلحق
به في شرعية الصوم **قوله** ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم او
صار محرزا صيد الحرم فاستحق الامان لما روينا هذا لان حرمة الحرم كحرمة الاحرام وكان الحرمة
بسبب الاحرام ثبت في الصيد حتى يجب بارساله فكذا الحرمة بسبب الحرم **قوله** وصيد الحرم
اذا ذبحه الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء الا على قول اصحاب الظواهر وهذا قول لا يعتبر
به لكونه مخالفا للاجماع والكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم
ويقال في اللغة احرم اذا دخل في الحرم وقال عليه السلام ان مكة حرام الى قوله لا ينفر صيدها
فان بيت الامر لصيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل حاملا باتلافه محلا محترما فيلزمه جزاؤه
والجزاء قيمة الصيد كما في حق المحرم كذا في المبسوط نقله الشارح **وفيه اشكال** لانه اذا كان
المراد بقوله حرم انتم داخلون في الحرم لزم ان يكون في قتل صيد الحرم جزاء يحكم به ذوا عدل
منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره والصوم
لا يجري في جزاء صيد الحرم بل الهدي ايضا في رواية ولانهم تمسكوا بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم
حرم على حرمة قتل المحرم صيد الحرم او غيره فقد اراد وا بقوله حرم الذين احرموا بالحج والعمرة
هو اريد به الذين دخلوا في الحرم حلالا لانه من معنى المشترك ارادة وانه باطل ان هذا الهدي ذكر
انما يستقيم اذا ثبت ان الحرم الذي قتل الصيد مخالف الآية المذكورة مما تماثل فيه والله اعلم **قوله**
وقال الشافعي رحمه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه **قلت** والفرق له بين ما دخل
الحرم بصيد ان حرمة الحرم الاحرام ثبت بالالتزام المكلف حتى ضمن بعقد الاحرام وترك التعرض
للصيد فيظهر ان التزامه في حقه ايضا لان له ان يلتزم في حقه ما شاء بخلاف حرمة الحرم فان
ليس بالتزامه فلا يظهر في مملوكه ولان حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم حتى يتداخل حرمة
الحرم في حرمة الاحرام فان المحرم اذا قتل صيد الحرم يجب عليه جزاء واحدا فلا يلزم من تاثير
غير حرمة الاحرام في ملكه تاثير حرمة الحرم فيه ايضا **قوله** فان الصيد لم يبق محلا للتملك
في حق المحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اختلفت الحرمة الى ذات الصيد
والحرمة المضافة الى الذات معناها اخراج المحل عن المحلية كما عرف في قوله حرمت عليكم
الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وهنا اشكال وذلك ان المراد بالصيد في قوله حرم عليكم صيد
البر الاصطياد دون الصيد لان ذات الصيد ليس بحرام على المحرم حتى ان اكله اذا صاده الحلال
وذبحه لكن يشترط عدم الاشارة والدلالة في رواية فلو اريد به المصيد لزم ان لا يحل له مطلقا
وقال الصدر رحمه في فصل ما يؤكل وما لا يؤكل في جوابه ان في رحمه الله ان الصيد المذكور في تلا
يريد به قوله تعالى واحل لكم صيد البحر محمول على الاصطياد وهذا ايضا يدل على ان المراد بالصيد

ان النبي عليه السلام قال ان ابراهيم حرم مكة فجعلناها حراما واني حرمت المدينة لابيتها لان لا يتميز
فيه دم ولا يحمل فيها سلاح لقتال ولا يخبط فيها شجرة الا لعلف وروي ان سعدا وجد عبدا يقطع شجرة
او يخبطه فسئله فجاء اهل المدينة فكلموه ان يرد ما اخذ من غلامهم فقال معاذ اردد شيئا فغلبه رسول
الله صلى الله عليه وسلم وروي ان سعد بن ابي وقاص اوجد رجلا يصيد في محرم المدينة فسئله
ببابه فجاء هو اليه فكلمه فيه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم هذا الحرم وقال من اوجد احدا
يصيد فيه فليسئله فلا اراد عليكم طعمة اطعمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صلوح وعصامة
حرم محرم لله ووج ذكروا انها من ناحية الطايف كذا في المصابيح **قوله** او شجرة ليست بمملوكة
او هي مما لا ينبت الناس فيه اشارة الى قيمة الشجر لحق الشرع انما يجب اذا لم يكن مملوكا ولا مما ينبته الناس
اما لو كان مملوكا او كان مما ينبته الناس سواء نبت بنفسه او انبته غيره لا يجب فيه قيمته لحق الشرع
وهذا فيما ينبته الناس سواء نبت بنفسه او انبته غيره لا يجب فيه قيمته لحق الشرع وهذا فيما ينبته
الناس مستقيم اما في المملوك فمشكل لما ذكر في الكافي انه لو نبت بنفسه ما لا ينبت عادة في ملك
رجل بان نبت في ملك رجل بان نبت في ملك احد ام غيلان يقطعه انسان فعليه قيمة لمالكه وقيمة
لحق الشرع كما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم هذا لفظه **قوله** وكل شيء مما ذكرنا ان فيه دما على المفرد
فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن فيما اذا كان
قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المحظورات فاما بعد الوقوف بعرفة ففي الجماع يجب دمان
وفي ساير المحظورات يجب دم واحد لما ان الاحرام بالعمرة انما يبقى في حق التحلل لا غير كذا في الشرح
يعني ان الاحرام انما يعتبر اذا كان باقيا لاجل الافعال اما اذا كان باقيا للحايد لا لقنا الافعال
فلا معتبرة في وجوب الدم عند وجود الجناية فيه كالاحرام الباقي بعد افعال العمرة للمتمتع السابق
للهدي اذا جنى بعد احرام الحج فكذا احرام القارن بعد وقوفه بعرفة لانه لا يبقى الا في حق التحلل فلا
يجب الكفارة بالجناية فيه **فان قلت** فينبغي ان لا يعتبر باحرام القارن بعد الوقوف في حق
الجماع ايضا كما لا يعتبر فيه في حق المتمتع السابق للهدي **اجيب** بان احرام القارن بعد الوقوف
في حق العمرة اقوى من احرام المتمتع بعد افعال العمرة عند سوق الهدي لان الموجب لبقاء الاحرام
المتمتع انما هو العارض وهو سوق الهدي ولاحرام القارن بعد الوقوف هو القران الذي هو الاصل
فاظهر بالقربة بينهما بعد ظهور الاحرام الباقي ما تعارض مطلقا فظهور الاحرام الثاني بالاصل في اقوى
المحظورات وهو الجماع دون غيره ليظهر التفرقة بين القوي والضعيف **فان قلت** احرام
القارن كما يكتفي الا في حق التحلل بعد الوقوف كذلك لا ينبغي الا فيه قبل الوقوف بعد اداء افعال
العمرة **اجيب** بان ما قبل الوقوف وان كان لا يبقى افعال العمرة بعد ادائها افعالها قبله باق
لانه ما لم يشرع في افعال الحج يتمكن من اداء افعالها بخلاف ما بعد الوقوف ووقت الاحرام باقيا
على الافعال حكما **قوله** فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي رحمه الله واحد

بناء على انه محرم باحرام واحد عنده لانه يقول بالتداخل وعند باب احرامين فيكون جانيا عليهما فيجب الضمان
وهذا كالقتل خطاء فانه جناية في حق المسلم باراقة دمه وفي حق الله تعالى يهدم بنيان الرب فيجب
الدية حقا للمسلم والكفارة حقا لله تعالى **فان قيل** ينبغي ان يتداخلا كحرمة الاحرام والحرم فان المحرم
اذا قتل صيد الحرم يجب عليه جزاء واحد **قلنا** حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم لا يحرم قتل
الصيد في كل مكان والحرم لا يحرمه الا في الحرم ولان الاحرام يحرم الصيد والحلق والتطيب ولبس
المخيط والجماع لا يحرم الا للصيد وتوابعه كالحشيش والشجر فيتبع اضعف الحرمين انواعهما وذلك
الحج والعمرة لاستوائهما احراما وان اختلفا اداء واحرام العمرة يحرم جميع ما يحرم باحرام الحج من
الصيد والحلق والتطيب ولبس المخيط فاذا لم يتبع احدهما الاخر بل اعتبر كحرمة الجماع بسبب الصوم
وعدم الملك ان اجتمعا بان زنى صايم في رمضان يجب الحد والكفارة كذا في الكافي **وفيه نظر**
لان حرمة الاحرام تنكشف بالحلال وحرمة الحرم لا تنكشف بحال فكان اقوى والاحرام كما يحرم
الصيد في كل مكان والحرم يحرمه على كل شخص حلالا او محرما والاحرام لا يحرمه الا على المحرم
على ان الحرم انما لا يحرم في كل مكان لعدمه فيه كالاحرام لا يحرمه على غير المحرم بعدمه فيه فاستويا
في ثبوت الحرمة اينما وجدا وعدمه اينما عدما ولا ترجيح ثم الاحرام كما يحرم غير الصيد فالحرم ايضا
يحرم غيره الا يرى ان الجاني اذا التجاء الى الحرم لا يتعرض له فاستويا من هذه الوجوه وترجحت
حرم الحرم لانها لا تنكشف بحال **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يحل ما ذبح المحرم لغيره **قلت**
ان كان قوله لغيره متعلقا بقوله يحل اي يحل لغير المحرم ما ذبحه المحرم من الصيد سواء ذبحه لنفسه
او لغيره كما يدل عليه لفظ المبسوط حيث قال لا يحل تناول ما ذبحه المحرم لاحد من الناس
وقال الشافعي رحمه الله لا يحل للمحرم ويحل لغيره والتعليل بقوله لانه عامل له فانتقل فعله الى
باباه فانه انما يستقيم اذا جعل اذا جعل متعلقا ذبح وان كان متعلقا لقوله ذبح كما يشعر به التعليل
المذكور لزم ان يحل ما ذبحه المحرم بامر الغير له ولغيره وان يشترط لحل الذبيحة لغيره اي يذبحه
المغير فلا يحل للمغير ولا يحل للغير اذا ذبح لنفسه وليس كذلك بل ذبيحة المحرم حلال لغيره عند
الشافعي مطلقا **قوله** لانه عامل فانتقل فعله مشكل لان فعله اذا كان منتقلا الى الغير
صار الذابح هو الغير فح يجب ان يحل للمحرم وغيره لان مذبوح غير المحرم حلال للكل
قوله وهذا فعل حرام لعينه لانه جزئي من جزئيات القتل وانه فعل حسي قد نهي عنه
بقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والنهي عن الحسي معدوم للمشروعية بالاجماع والقايم مقام
خروج الدم ومنير اللحم الظاهر عنه هو المشروع من الفعل ولم يوجد فالوجه ان يقال اما وجب
من الجزاء على المحرم بدل من المقتول من وجه لان الله تعالى سماه كفارة بقوله او كفارة طعام مساكين
واعتبر المماثلة بين المقتول والجزاء بقوله مثل ما قتل من النعم وما وجب لاجل الحرم بدل من
المقتول حتى لا يتعدد بتعدد القاتلين كالدية فلو اوجبنا على المحرم القاتل صيد الحرم قيمتين

قيمة لاجل الحرم والاخرى للاحرام لتكرر ضمان المحل من وجه وانه غير مشروع الا يرى ان القصاص
متى وجب لا يجب الكفارة ثمه لانه لا بدل للمحل من وجه وجزاء الفعل من وجه والكفارة جزاء الفعل
فلو وجب مع القصاص لتكرر الجواز فعدم وجوب قيمة الصيد لاجل الحرم بهذا الطريق لا بطريق
التداخل وترجيح حرمة الاحرام على حرمة الحرم واما حرمة الاحرام والحج واحرام العمرة فكل
منهما عادة والتداخل لا يجري فيها **قوله** واذا لاشتراك حلالان واحدة في قتل صيد الحرم فعليهما
جزاء لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية فاتحد باتحاد المحل **قلت** وانه يشكل بما
اذا اخذ حلال صيد الحرم فقتله في يده حلال آخر فعلى كل واحد منهما جزاء كامل فلو كان قيمة
صيد الحرم بدل المحل لا جزاء الجناية بوجه للزمهما جزاء قيمة واحدة في هذه الصورة كما يلزم
قيمة على رجلين نفلاه ولو كان بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه لكان حكمه حكم قيمة صيد
الحرم الذي قتله محرمان ولزم على كل واحد منهما قيمة واحدة سواء اشتركا في قتله او احدهما قتل
وقتل الآخر وايضا ذكر في الكافي حلال رمى صيد حل ضمن خلافا لزفر رحمه الله لان الصيد يصير امنا
باحرام الصايد بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وبدخول الصايد في الحرم لقوله اولم يروا
انا جعلنا حرما امنا فيحرم الفعل الذي هو تعرض للصيد تعظيما للحرم هذا لفظه وانه اشارة
الى ان الضمان بقتل صيد الحرم اذا كان القاتل في الحرم بدل المقتول من حيث انه امن بدخوله
في الحرمة فيجب ضمان صيانة لامنه وجزاء من حيث انه قتل صيد الحرم في الحرم وقد اطلق
الجواب بان الجزاء لا يتعدد بتعدد القاتلين صيد الحرم **قوله** وهذه صفة شرعية فتسري
الى الاولاد فان قيل يشكل ولد المغصوبة واجب الرد الى مالكها بحيث لو هلكت يجب الضمان
ثم صفة كونها مستحقة الرد على الغاصب صفة شرعية فيها ومع ذلك لم يسر الى ولدها حتى
لو هلك ولدها لا يجب الضمان قلنا الفرق من وجهين احدهما انه انما يجب جزاء الاولاد لان الذي
اخرجه مامور باعادة الاولاد الى المامن فاذا لم يفعل ضمن بخلاف ولد المغصوبة لانه لا يأمن
صاحبه باعادته الى يده حتى كان مامورا منه لم يضمن والثاني ان الصيد امن بكونه متوحشا
فيصير الجناية اليه باثبات اليد عليه لان التوحش ومعنى الصيدية يزول به تساوي الفرع
الاصل في هذا لا انه كما اثبت اليد على الام فقد اثبتها على الولد فصار في الحكم بخلاف ولد المغصوبة
لان اثبات اليد في باب الغصب لا يصلح عليه الضمان لان المول انما يضاف بالايدي فانما يضمن بقطع
اليد لان حقوق العباد انما تضمن بالتفويت والولد فارق الاصل في تفويت اليد لانه لا يتصور
تفويت قبل الثبوت ففارقه في الحكم كذا في الشرح **قلت** هذا الوجهان لا يدفعان
سوال السراية على ما لا يخفى فالاولى ان يجاب بان صيد الحرم يستحق الامان شرعا و
استحقاقه صفة شرعية فيسري الى الولد كوجوب الدين على المديون بالاستدانة فانها
اذا استداينت يباع ولدها في دينها ايضا اما المغصوبة فلم يثبت لها صفة شرعية

اذ الرد انما يجب على الغاصب للمغصوب منه وانما يلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع الى المالك فهي
كالجانية فان الجارية اذا جنت لم يدفع ولدها لان وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها وانما
يلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع بخلاف الدين فانه وصف حكمي متعلق بوقتها استيفا فتسري
الى الولد المرهونة كذا ذكر المص رحمه الله الفرق بين الجانية والمديونة المأذونة في باب جناية المملوك
ولا يخفى ان المغصوبة كالجانية والصيد المحرمة عن الحرم اذ الحل كالمديونة **قوله** لان العزيمة في
الاحرام في دويرة اهله **قلت** الاحرام قبل اشهر الحج مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله والثاني
من بكة ثلثة اشهر فصاعدا لا يتمكن من الاحرام من دويرة اهله الا بتقديم الاحرام على اشهر الحج
فيكون التقديم في حقه عزيمة وكيف يكون عزيمة مع كونه مكروها **قوله** فاذا دخل للبستان
لحاجة فله ان يدخل مكة بغير احرام وهذا هو الحيلة لمن اراد دخول مكة من اهل الآفاق بلا احرام
كذا في الكافي وانه مشكل لان من اراد دخول مكة من الآفاقي لا يحل التجاوز من الميقات بلا احرام
انما يحل ذلك لمن اراد البستان ايضا **قوله** ثم حج من عامة ذلك الحكم لا يختص بالحجة ولا
بحجة الاسلام حتى لو اتى بعمرة منذورة او بحجة منذورة في عامة ذلك صح عما لزمه بدخول
مكة من عمرة او حجة وانما خص حجة الاسلام بالذكر ليثبت الحكم في العمرة والحجة المنذورة
بالطريق الاولى لانه لما ثبت الحجة المفروضة عما لزمه بالتجاوز عن الميقات بلا احرام فلان ينوب
غيره اولى **باب اضافة الاحرام للاحرام** **قوله** اذا احرم المكي قيد بالمكي لان الجمع
بين احرام العمرة والحج ليس بممنوع في حق الآفاقي انما الممنوع عنه المكي **قوله** بعمرة قيد به
لانه لو طاف شوطا للحج ثم احرم بعمرة ثم رفض العمرة دون الحج لتاكده بالشروع في اعماله
قوله وطاف لها قيد الطواف لانه لو احرم للعمرة فقبل ان ياتي بشيء من اعمالها احرم بالحج
فانه يرفع العمرة ايضا **قوله** شوطا اراد بالشوط الواحد الاقل من اشواطه وهو من
واحد الى ثلث اذ الحكم فيما اذا طاف لها شوطين او ثلث اشواط كذلك ثم التقييد بشوط
مرادا به اقل الاشواط ليس للاحتراز بل ليثبت الحكم فيما اذا طاف اكثر اشواط العمرة
بالطريق الاولى اذ العمرة باقيا اكثر اشواطها يكون آكد فهي بالابقاء احق او يقول قيد به ليبتني
عليه الاختلاف فانه لو طاف اكثر اشواط العمرة فلا خلاف في انه يرفض الحج انما الخلاف
فيما اذا طاف الاقل من اشواط العمرة **قوله** وان قضى عليهما اجزاء ولانه ادى افعالها
كالتزامها غير انه منهي عنها والنهي لا يمنع تحقق الفعل **فان قلت** ذكر في هذا هذه المسئلة
اذ الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع **قلت** انه غير مشروع كملا كما في حق الآفاقي نعم يشكل بان
الاصل في ان لا يمنع والاقران في حق المكي هو قوله تع ذلك لمن يكن اهله حاضري المسجد
الحرام فان كلمة ذلك اشارة الى التمتع عندنا ولا يفهم من الآية شبيه عنه الا ان يقال قوله تعالى
ذلك لمن يكن اهله حاضري المسجد الحرام يحتمل اختصاص المشروعية واختصاص الحل جميعا غير

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

انه اذا حمل على الاول لم يكن مشروعا ذاتا وصفة وان حمل على الثاني كان مشروعا ذاتا ولا وصفا متيقنا والاخذ بالمتيقن واجب فلا يثبت الا ذلك وهو يوجب النهي وكان في فوت النهي

قوله ومن احرم بالحج الخ **قلت** ذكر في وضع المسئلة ان عليه دما واحدا عند ابي حنيفة رحمه الله ان احرم قبل الحج قصر اولم يقصر وعندهما يجب الدم ان قصر والا فلا شيء عليه ولكن اقام الدليل على وجه يوجب الدمين عنده دم للجمع بين احرام الحج ودم للتقصير في غير اوانه او للتاخير عن اوانه فالدليل لا يوافق المدعى بل ذكر قوله لان الجمع بين احرام الحج واحرام العمرة لا حاجة اليه في ايجاب دم واحد حيث يكفيه التاخير او الجناية في الاحرام الثاني توضيحه ان بدعة الجمع ان اثرت في وجوب الدم كما ذهب اليه البعض لزم دمان عنده فلا يوافق هذا الدليل المدعى وان لم يكن مؤثرا فيه كما ذهب اليه الآخرون من حيث ان هذا الجمع حصل في التوابع دون الاصول فلا فايدة في ذكره ثم قوله لان الجمع بين احرام الحج واحرام العمرة بدعة لا يصلح دليلا على شيء مما ذكر قبله فلا يكون واقعا في موقعه نعم هو يصلح دليلا على لزوم دم الجمع كما ذهب اليه البعض ولكن المصنف رحمه الله لم يذكره اصلا **قوله** فان طاف للحج ثم احرم بعمرة مضى عليهما تفسير المضي هو ان يقدم افعال العمرة على افعال الحج **قوله** لزمه الاوضح في العبارة فان طاف للحج ثم احرم بعمرة مضى عليهما جاز كما هو المذكور في الكافي لظهور ان اللزوم ليس متوقفا على المضي فيهما بل هما لازمان بمضي فيهما رفض العمرة الا يرى انه اذا رفضها يقضيهما لصحة الشروع ولو كان اللزوم متوقفا على المضي لم يلزم قضاؤها عند الرفض ثم ذلك ان الموجب للزوم انما هو صفة الشروع فيها فلا وجه لاشتراط المضي فيها فكانه اراد بقصد المضي فيها باجزائها لزيادة **قوله** وعليه دم الجمعة بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر **قلت** هذا التعليل يشعر بان هذا الدم دم يسيل يصح الاكل منه وقد نقض بتقييده بانه دم كفارة وحر وهو القارن فكانه اشار الى قول من جعله دم نسك اولا فعلل بشروعية الجمع واشار ثانيا الى ما هو الصحيح وعلل بانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه نظرا الى وجه نظرا الى طواف التحية فانه وتره اشار الى القولي وفعليهما **قوله** ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تاكد بشيء من افعاله **قلت** اذا لزم ويستحب رفض واخذ من الحج والعمرة كان غير المؤكد اولى بالرفض من غيره كما مر في مكي طاف لعمرة ثم احرم بالحج او بالعكس لان الجمع بين احرام الحج والعمرة بدعة في حق المكي فعليه ان يرفض احدهما الا عند ابي حنيفة رحمه الله غير المتاكد بشيء من افعاله احق الرفض وعندهما رفض العمرة اولى فاما ههنا فلم يستحب رفض احدهما لا على التعيين حتى يطلب الترجيح بالتاكيد بل العمرة هي المتعينة

باب الاحصار قوله وردت في الاحصار اي بلفظ الاحصار الحاصل بالمرض باجماع اهل اللغة **فان قلت** قوله فاذا امنتم يشعر بان المنع عن المضي بالعدو اذ الامن انما يكون من العدو

اجيب بالمنع اذ الامان يستعمل في المرض ايضا قال عليه السلام النزكام امان من الجذام وقال من سبق العاطس بالتحميد امن من الشوص واللوص والعلوص كذا في الكافي **قوله** لان الامان في الحديثين استعمل في المرض بمعنى زوال حرف ولم تستعمل هذا المعنى ههنا القطع بان خوف طريان المرض ليس بشرط بل الشرط هو الصحة وهي ليست بامان من المرض اذ الامان هو زوال خوف طريان المكروه والصحة ليس من زوال الخوف في شيء **وفيه نظر** والشافعي رحمه الله لا يتوقف به **قلت** وذكر الاختلاف في حاشية المصابيح على عكس هذا حيث ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر باصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء في حاشيته يعني امرهم عام الحديبية بنحر الهدي بالاحصار فلما جاؤا بالسنة المستقبلة امرهم ان ينحروا بدل الهدي وسببه انهم نحروا عام الحديبية خارج الحرم وانه غير جايز عند الشافعي رحمه الله وجايز عند ابي حنيفة رحمه الله فلما نحروا عام الحديبية خارج الحرم امرهم ان ينحروا تلك الهدي في سنة القضاء في الحرم هذا لفظها **قوله** وقال ابو يوسف رحمه الله ذلك ولم يفعل لا شيء عليه اي قال ابو يوسف عليه ذلك وقال ايضا لم يفعل لا شيء عليه فيه روايتان في رواية يجب وفي رواية لا يجب وقوله عليه السلام الخ دليل على رواية الوجوب اذ الامر للوجوب **قوله** وبخلاف الحلق لانه في اوانه اي لانه تحلل في اوانه التحلل نوعان في اوانه وقبل اوانه فيما يريد في اوانه يتوقت بيوم النحر لان المذكر الاصلي لانه هو الموقوف وانما ينهى بيوم النحر والذبح في غير اوانه لا يتوقف على اداء الافعال فلا يتوقت بيوم النحر لعدم الضرورة الخ ذكرنا **قوله** لانه لعنى فات الحج حيث خرج منه بعدم صحة الشروع قبل اداء الاعمال وعلى فايته الخ التحلل بافعال العمرة فاذا لم يات بها فعليه قضاء العمرة ايضا **فان قيل** انه شرع في الحج فكيف يجب عليه افعال العمرة وانه لم يشرع فيها **قلنا** ان شرع في الحج بنية الفرض ثم تبين انه ادى الفرض فادى فاسد النفل لزمه القضاء لان الاحرام بالحج والعمرة لازم بقصد او بغيره بخلاف الصوم والصلوة كذا في الكافي **فان قلت** العمرة التحلل في غاية الحج قد حصل التحلل بالهدي **قلنا** فايت الحج يجب عليه افعال العمرة ووجوب دم الاحصار لاستعجال التحلل ودفع ضرر دوام الاحرام لا يسقط ما وجب عليه بفوات الحج على انه وجب الدم بالكتاب والعمرة بالاثر **قوله** ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهو حرج امتداد الاحرام فوق اقتضاء عقد الاحرام لانه التزم باحرام حرمة مسيرة الى غاية يمكن الخروج عنه عادة اما الزيادة فلا واذا لزم العقد فوق ما اقتضاه من الضرر كان له رفعه كما في البيع يرد بالعيب فكذا هذا والعمرة ادنى من الحج فعلى فسخ رفض الاعلى كان الادنى به اولى **قوله** ومن وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا لوقوع الامن الفوات لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه ولكنه يبعث محرما الى ان يطوف طواف الزيارة

وطواف الصدر ويحلق **فان قيل** قد علم ان مدة الاحرام متى زادت ثبت حكم الاحصار وقد زادت مدت الاحرام هنا فلماذا لا يثبت حكم الاحصار في حقه **قلنا** لانه كذلك فانه متمكن من التحلل في الحلق الا في النساء والمشقة بالكف عن النساء ليست كهي بالكف عن سائر المحظورات فلم يتحقق العذر الموجب للتحلل كذا في الكافي وفيه نوع تامل للقطع بان امتداد الاحرام ولو في حق النساء زيادة ضرر على ما اقتضاه العقد وقد مر انه اذا لزم العاقد فوق ما اقتضاه العقد من الضرر كان له دفعه كما في البيع يرد بالعيب وان كان يسيرا يوجب الرد فكذا هنا ضرر حرمة النساء وان كان يسيرا فهو ضرر زايد على ما اقتضاه حرمة الاحرام كالعيب اليسير في المعيب فيجب ان يثبت له ولاية النقض في البيع على انه لو بقي محرما الى ان يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر فيحلق او يقصر يلزمه اربعة دماء الترك الوقوف بمزدلفة ودم لرمي الجمار ودم لتاخير الحلق عند ابي حنيفة رحمه وفيه ضرر بين فينبغي ان يكون محصرا فيتحلل بالهدي دفعا للضرر عن نفسه **قوله** اثما على الطواف فلان فاتت الخ يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل **وفيه بحث** لان الدم لو كان بدلا عن الطواف لما لزم قضاؤه لما فيه من تكرار البدل وقد مر على المحصر بالحج الحجة والعمرة من قابل وايضا قد مرت الاشارة في قوله وان كان يدركه الحج والهدي لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول المقصود بالحلق الى ان الدم بدل عن افعال الحج واشار هنا الى انه بدل عن ما يلزمه من الطواف الذي يتحلل به فاتت الحج عن الاحرام وكل ذلك مشكل لانه لو كان بدلا عن الحج والعمرة التي يتحلل به فاتت الحج لم يلزم قضاؤهما وقد مر ان على المحصر بالحج الحج والعمرة يعلم انه ليس ببدل انما هو جبر التحلل قبل او كما نص به في الكافي في بعض المواضع **فالجواب** ان الدم الذي شرع على المحصر يتحلل ان تكون بدلا عن تعجيل الطواف الذي يجب عليه لاجل التحلل عند فوات الحج ويحتمل ان يكون جبرا عن التحلل في غير اوانه ولا ترجيح فيجعل بدلا عن تعجيل افعال الحج وتعجيل الطواف الذي يجب على فاتت الحج للتحلل وجبرا عن التحلل في غير اوانه لانه يصلح كذلك كله ولا ترجيح وانما جعلناه حبرا عن تعجيل افعال الحج وتعجيل الطواف الواجب على فاتت الحج لا عن انفسها لما ورد انه لا شيء على وجوب قضائهما ولو كان بدلا عن نفس الافعال والطواف ولم يجب قضاؤهما **باب القوافل قوله** كما في الاحرام المبهم يعني من احرم احراما مبهما بان يقول احرمت ولم ينو حجا او عمرة فانه يتخير ان شاء خرج عنه باعمال العمرة وان شاء باعمال الحج وهذا مشكل لانه يتخير بين القليل والكثير اذ العمرة بعض الحج لانها طواف وسعي والحج طواف وسعي ووقوف بعرفة والتخيير بينهما اذا كانا من جنس واحد غير جايز وهذا مشكل فيمن نذر بالاحرام فانه لم يلزمه حجة او عمرة وكذا من دخل مكة لحاجة بغير احرام يلزمه الحج او العمرة **وجوابه** انه لما احرم او نذر بالاحرام مبهما فقد التزم واحدا منهما غير عين فيجب التعيين اما باعمال الحج او باعمال العمرة

وانتهاعين ظهر انه كان واجبا عليه من الابتداء لكن اقتصر بما لزمه التعيين وبعد التعيين يظهر انه واجبا لا غير سواء عين الاقل او الاكثر وهذا ليس من باب التخيير المذكور وانما يكون منه ان لو كان الواجب احدهما وليس كذلك بل الواجب عليه التعيين فما عين يكون الواجب حجا كان او عمرة فكان الاتيان باعمال العمرة من باب التعيين تعيين ما اوجب عليه فلا من سقاط الواجب الكثير بالقليل حتى يلزم التخيير المنوع او يقال العمرة مكروهة في خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق ولا يكره الحج فيها فيفيد التخيير في الجملة **قوله** اولا يثبت الغير بضده بالتعارض **فان قلت** الحديثان ان يعارضا فقوله تعالى والموا الحج والعمرة لله يعبر متعارض بشيء وقد فسر الاتمام بان يحرم بهما من دويرة اهله **قلت** قد قيل المراد به الاتمام بعد الشروع ولا كلام فيه ولو سلم ان المراد به الاحرام من دويرة الاهل والاحرام منه ليس بفرض بالاجماع فيكون الامر للاستحباب **بل الحج عن الغير قوله** قلت الاصل في هذا الباب الخ **قوله** هذا الذي ذكر من ان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره لا يقتضي ما عقد الباب من حرمان البناء في الحج بان يقوم فعل النايب فعل المنوب ويسقط الفرض عن المنوب فكانه جعل الاصل هو المجموع من ان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره واما العبادات ثلثة انواع الخ فيكون ثلثا كما عقد الباب له يعرف بالتامل **قوله** لان الحج فرض العمرة **قلت** جاز ان يكون مفرض العمرة ولا يشترط فيه العجز الدايم للضرورة الى الحلق الا يرى ان الكفارة العالية في حق الحانث فرض العمرة مع ان العجز الحالي عنها يوجب صحة المصير الى الحلق وهو الصوم وما يقضي به التعجب ما ذكر الشارح هنا من قوله فان قيل لا شتراط لا يستقيم التعليل بانه فرض العمرة فان الشيخ الفاني في الصوم يشترط العجز الدايم في جواز الفدية عن صومه مع ان الصوم ليس بفرض العمرة قلنا لما فات الصوم عن وقته التحق بفرض العمرة لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا فاستغرق العمرة نفسا وان لم يستغرق اداء هذا كلامه وذلك لانه ابطل التعليل باعتبار ان الحكم يوجد مع عدمه وهذا انما يؤخذ اذا كان الانعكاس في العلة لازما كالاطراد ولكنه ليس بلازم فلا يتوجه الاعتراض به واما الجواب فلان الصوم كما يلتحق بفرض العمرة بعد الفوات فكذا الصلوة يلتحق به بعد فواتها مع انه يصار فيها الى الخلف هو التراب للعجز الحالي ولا يشترط دوام العجز **قوله** الحج فرض العمرة ويقال العمرة في الحج كوقت الصلوة لهما مع انه لا يشترط للضرورة الى الحلق العجز في جميع وقت الصلوة حتى لو عجز عن استعمال الماء تيمم وصلى ثم قدر على الماء والوقت مكروه فليس عليه اعادة الصلوة فعلم استغراق العجز لوقت الواجب ليس بشرط وفي الشرح فان قيل لا يشترط العجز الدايم لا يستقيم التعليل بانه فرض العمرة فان الشيخ الفاني في الصوم يشترط العجز الدايم مع الصوم ليس بفرض العمر **قلنا** لما فات الصوم عن وقته التحق بفرض لان قضاءه لازم عليه ما دام حيا فاستغرق العمر قضاء وان لم يستغرق اداء هذا لفظه والسؤال غير موجه اذ لا يجب في العلة ان يكون منعكسا بل الواجب هو الاطراد وحاصل سؤال الشارح

كتاب النكاح

انما هذه العلة لا يستقيم لانها لا تنعكس لان العجز الدائم شرط في حق الشيخ الفاني بعد انتفا كونه فرض العمرة وهذا
كما هو ليس بموجه **كتاب النكاح** النكاح في اللغة الضم يقال انكحها العرب شتري ثم يستعمل في
الوطي لوجود الضم فيه والعقد لانه سببه كذا في الكافي وفي الشاهان اصل النكاح الوطي ثم يستعمل للتزوج
مجازا لانه سببه والنكاح الضم مجازا ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاول
على العكس وانه ينافر ما في الكافي وفي الصراح النكاح مجامعة كردن وعندريان وشوي وهذا الموافق ما
في الشاهان وسيجيء في النكاح التصريح بان النكاح هو الضم والله اعلم بالصواب **قوله** وينعقد فالايجاب
والقبول قال الامام بدر الدين الوبرسكي رحمه النكاح معنى شرعي يثبت في المحل وقولنا زوجت وتزوجت آلة انعقاد
ذلك المعنى وقوله بالايجاب والقبول يشير اليه لان البناء يدخل على الآلة كذا في الشرح **قلت** قد وقع التصريح
منهم في غير موضع بان النكاح شرعا هو العقد وركنه الايجاب والقبول وبان حكم النكاح هو الملك والحل
ولا يتصور في المحل الا ذلك فكان الثابت في المحل حكم النكاح وحكم الشيء يجب ان يكون غيره واما قوله
بالايجاب والقبول فكل من اجزاء الشيء سبب لخصومة الشيء سبب لحصوله فيصح ادخال البناء
نظرا الى هيئتهما الافرادية مع كون النكاح عبارة عنهما بهيئتهما الاجتماعية وقد اجمعوا على ان
النكاح تصرف شرعي يصدر من الانسان بالاختيار يؤمر باقامته على وجه السنة بل الوجوب
عند التوقان ولا يعقل ذلك الا الايجاب والقبول اذ المعنى الحاصل في المحل ليس من التصرف الصادر
من الانسان في شيء انما هو حكمه **قوله** فقد جعلت للاشياء شرعا دفعا للحاجة اذ الحاجة
الى انشاء هذا التصرف لما يتعلق به من المصالح الدارين وقد انعقد الاجماع على شرعية
ما يتعلق به نقضه الحاجة وهذا تصريح بان الالفاظ المستعملة في التصرفات الشرعية نحو بعت
ونكحت ووهبت وطلقت كلها منقولة من الاخبار الى انشاء التصرف واتخاذه لعلاقة بين
الماضي والانشاء في ان كلا يستلزم الوجود سابقا او مقارنا ولكنهم ذكروا في اصول الفقه ان
الطلاق عند قوله طلقتك بقدر شرع قبل التكلم به ليقع اخبارا عن طلاق ليصح اخبارا كما به وضعه
وانه تصريح بان هذه الالفاظ باقية على معانيها الخبرية غير لما اخبر عن اطلاق واقع مثلا ولم يقع منه
طلاقا على معانيها بعد قدوره واقعا قبيله اقتضا تصحيحا له وعن هذا لم يجوزوا به الثنتين او الثلث
في طلقتك وانت طالق اذ المقتضي لكونه ضروريا ليس بلفظ والنية من عوارض الالفاظ ولو كان مثله
للانشاء شرعا لكن عبارة في ثبوت الطلاق وح كان محتملا للنية كما قال الشافعي رحمه الله
وحيث لا يحتمله عندنا علم انه نفي على معناه الاخباري وان وقوع الطلاق بالاقتضاء
قوله وينعقد بلفظين **قلت** الباء للسببية الاصلية الانعقاد يدل عليه
اعادة قوله ينعقد فلو كان صلته كما في قوله او لا ينعقد بالايجاب والقبول لما اعاده
فلا يرد ان الانعقاد فيما اذا قال زوجني فيقول زوجتك بلفظ الماضي القايم
مقام الايجاب والقبول لا بقوله زوجني لانه توكيل وليس بايجاب وذلك

الانعقاد هنا وان كان بلفظ الماضي فلا شك ان زوجني سببه لولاه لما انعقد النكاح بقوله زوجتك
ولم يقوم مقام زوجت وتزوجت **قوله** مثل ان يقول زوجني فيقول الآخر زوجتك قيل
والاصح ان يقول اتزوجك بكذا فيقول زوجت او قبلت وفيه نظر لان المقصود ايراد
النظير للنظير بغير احدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل وقوله اتزوجك لفظ يعبر به عن الحال
حقيقة دون الاستقبال كما سيجيء به في كتاب الطلاق والعتاق والايمان وهو الاصح من الروايات
المختار عند الفقهاء ولو سلم فقد يعبر به عن الحال ايضا فلا وجه لتخصيص ذكر المستقبل وايضا المقصود هنا
هو الاشارة الى الفرق بين النكاح والبيع من حيث ان النكاح ينعقد بلفظ يعبر به عن المستقبل دون
البيع اذ الواحد يتولى طرفي النكاح ولا يتولى طرفي البيع وهذه الاشارة لا تتاتى الا بنظير اورده
في الكتاب اذ لا فرق بينهما في الانعقاد بلفظ يراد به الحال نحو ان يقول ابيعك مرادا به الحال فيقول
الآخر اشتريت **قوله** والواحد يتولى طرفي النكاح بخلاف البيع ووجه الفرق ان الحقوق في البيع
الى الوكيل فلو تولى طرفيه يصير مطالبا ومطالبا وفيه تعطيل الحقوق وفي النكاح الى الموكل فلا يلزم
ذلك **فان قلت** لو باع الاب متاع ابنه الصغير من نفسه او اشترى له من نفسه يجوز ويلزم
فيه كونه مطالبا **قلت** انما يجوز الا ان الاب لوفور شفقته لا يعطل حق الصغير ظاهرا والمانع من تولي
طرفيه هو تعطيل الحق على انه ذكر في المبسوط ان بيع الاب مال ولده من نفسه جائز لانه في
جانب الصغير يكون ملزما اياه حقوق العقد لولايته له عليه حتى اذا بلغ كانت الخصومة في ذلك
اليه دون الاب **فان قلت** فما قولهم فيما لا يرجع الحقوق في البيع الى الوكيل بان يوكل الصغير والعبد
المحجورين **قلت** لا يحفظ فيه رواية ويحتمل ان لا يجوز هناك ان يبيع الوكيل او يشتري من نفسه
الا ان البيع الاصل في البيع رجوع الحقوق الى الوكيل وانما لا يرجع الى الصغير والعبد المحجورين بعارض الحجر
ولا اعتبار للعوارض على ان العهدة يلزم العبد اذا اعتق فيفضي الى المانع في الجملة وايضا الحقوق
ان كانت لا ترجع اليهما فاعتبار قبضهما وتسليمهما من لوازم الوكالة على ما يجيء فلو جاز بيعهما او شراهما
من انفسهما لما كان قبضهما او تسليمهما معتبرا وذلك خلاف ما عليه امن الوكالة **فان قيل**
والهبة والتمليك **اجيب** كيف ينعقد بلفظ الهبة والفرق يقع به اذا قال لامرأته وهبت نفسك
لك وفيه نظر بانه منقوض بلفظ التزويج فالنكاح ينعقد اتفاقا والفرق يقع به اذا قال لامرأته
تزوجي ونوى به الطلاق كذا في الشرح **قوله** للقطع بان الفرقة انما تقع بقوله تزوجي
اقتضاء لا بلفظ التزويج نفسه وجاز ثبوت الضد مقتضى الضد الآخر كما لو تبايعا بتسعمائة مثلا
فان الاول ينتقض مقتضى تصحيح الثاني والفسخ يثبت بايجاب الثاني بيعا وهو ضد العقد اما ان
يثبت الضد الآخر مقصودا فلا يجوز وهنا يثبت النكاح بلفظ الهبة ويقع الفرقة به ايضا فلا يصح
النقض بالتزويج نعم لو وقع الطلاق بقوله لمنكوحة تزوجتك لكان نقضا صحيحا ولكن المسئلة ممنوعة
فالتحقيق ان الهبة تزيد ملك الواهب ويثبت الملك للموهوب له فجاز ان يستعار للنكاح

اعتبار المعنى الاثبات والطلاق اعتبار المعنى الازالة **قوله** والسببية طريق المجاز **قلت** نعم ولكن سبب هذه الالفاظ انما هو ملك المتعة لا النكاح وفوائد به النكاح الا ان بعض المشايخ **قوله** لانه ليس بسبب لملك المتعة **فان قلت** الاستعارة كما يصح بالاتصال الصوري يصح بالمعنوي ايضا وبهذا ان قلت الصوري وهو السببية فالمعنوي موجود لان كلا من النكاح والاجارة موجب لملك المتعة **اجيب** بان النكاح لا يوجب ملك المتعة بالمعنى الذي وضع له وهو الضم او الوطي بل المعنى المجازي وهو انعقاد المعنى الشرعي مجازي ومن زعم انه معنى حقيقي فالظاهر ان الاستعارة لفظ الاجارة للنكاح جايز عنده كما هو مذهب الكرخي رحمه الله والمختار ان المعاني الشرعية حقايق شرعية وان الاستعارة باين الالفاظ الشرعية باعتبار المعاني الشرعية فليتأمل **قوله** استعارة للنكاح باعتبار الاجارة ان كلا منهما يوجب ملك المنفعة عند غير الكرخي رحمه الله ايضا من تجعل المعنى الشرعي حقيقيا اللهم الا ان يمنع المشابهة اذ المنفعة التي يوجبها الاجارة يجب ان يكون موقتة والتي يوجبها النكاح يجب ان يكون مؤبدة وبين التأبيد والتوقيت منافاة **قوله** ولا بلفظ الوصية بان قال اوصيت لك ببيع امتي بعد موتي بالف درهم او اضاف العقد الى ما بعد الموت بان قال اوصيت لك ببيع امتي بعد موتي بالف درهم **وقيل** الاخر لا ينعقد النكاح فان قال اوصيت ببيع امتي للحال بالف درهم **وقيل** الاخر ينعقد النكاح ذكره شيخ الاسلام رحمه الله وبهذا افتى عن الشيخ عبد الله الحر رحمه الله وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله مطلقا ان النكاح لا ينعقد بلفظ الوصية والى هذا مال المصنف رحمه الله ووجهه ان الاستعارة انما الاتصال الصوري او المعنوي ويعني بالمعنوي في المشروعات هو اشتراك الشيئين في المعنى الذي شرع كل واحد منهما لاجله وكل وجهي الاتصال منتف بين الوصية والنكاح واما الصوري فلان الوصية سبب لملك المنعة مضافا الى ما بعد الموت والنكاح علة لملك المتعة في الحال والملك المضاف غير الكائن في الحال واما المعنوي فلعدم اشتراكهما في المعنى المشروع ان النكاح شرع لملك المتعة في الحال والوصية لملك العين او المنفعة مضافا الى ما بعد الموت فاختلف المعنى الذي شرع كل واحد منهما لاجله **قوله** شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين قبل فايدة ذكر هذه الاوصاف مع ان الشهادة لا تثبت الا بها انه لو اطلق الانصراف الى الكامل من الشهادة وانه ليس بشرط لانه ينعقد شهادة غير العدل **وفيه نظر** لحصول هذه الفايدة بقوله عدولا كانوا او غير عدول فلا حاجة الى ذكره الاوصاف المذكورة **وقيل** المطلوب من ذكر الاوصاف بيان الاختلاف مع الشافعي رحمه الله **وفيه نظر** لان الشافعي رحمه الله لا يخالفنا الا في الاوصاف الاثنوية والعدالة فلا وجه فايدة في ذكر الاوصاف الباقية الا ان يقال ذكر الباقية لدفع وهم التخصيص والحصار الشرط عليه والاولى ان يقول ذكر هذه الاوصاف مبالغة في رد ما ذهب اليه مالك رحمه الله

النسب لا يكفي لحل الوطي لاحتياط الى النوازع عن الحمل مطلقا حتى لا يجوز وطي الحبلى من الزنا بعد النكاح **وجوابه** ان النوازع عن حمل غير ثابت النسب ثابت بحكم ظاهر الحال اذ الظاهر عدم الزنا فلم يبق الا الاحتياط الى النوازع عن ثابت النسب والحكم بجواز النكاح امارة النوازع عنه فثبت النوازع بحكم الظاهر عن الحمل مطلقا فحل وطيها بالضرورة **قوله** لانه يجوز مع الشغل اي من غير المولى بالنكاح **قوله** فتزوجها وقال زفر رحمه الله لا يجوز التزوج حتى تحيض ثلث حيض لان العدة واجبة في الوطي الحرام كما هي واجبة في الوطي الحلال **قوله** والمعنى اي معنى محل ما ذكرنا من احتمال الشغل يعني لو تحقق الشغل حرام الوطي نظرا عن سقي زرع غيره فاذا احتمل وجب التنزه احتياطا وانا ما ذكر لابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله من المعنى فلا يصلح معنى هنا لابي حنيفة رحمه الله اذ النكاح انما يدل على النوازع عن حمل ثابت النسب الا من حمل الزنا لانه جايز مع الشغل به عنده ويصلح معنى لابي يوسف رحمه الله لانه نكاح الحبلى من الزنا والحبلى من الزنا والمعنى لابي حنيفة رحمه الله ان توهم الشغل بماء الزنا بالضرورة معتبر لتعذر الاحتراز عنه اذ ما من منكوحة الا ويحتمل ان يكون بينها وبين النكاح زنا هاشبهة الشبهة لاحتمال انها لم تزن وهو الظاهر وعلى تقدير انها زنت بحمل انها لم تحمل فلا يعتبر بخلاف ما اذا كان النكاح زنا هافان فيها شبهة العلوق فوجب التنزه احتياطا وانما الزانية بعد النكاح فانما يجوز وطيها قبل الاستبراء لان حملها ثابت النسب من الناكح اذ الولد للفراش وللعاهر الحجر فلو وطيها لا يلزم سقي زرع الغير على تقدير شغل رحمها بماء الزاني بل يكفي ذلك سقيا لزرع نفسه بماءه وانه جايز بل مستحب ثم التحقيق في تخريج ابي حنيفة رضي الله عنه ان حقيقة الشغل بماء محترم او توهمه مع الوطي احتراز عن حقيقة سقي زرع الغير وتوهمه اذ الشبهة في المحرمات كالحقيقة فلا يوطأ المشتراة لتوهم سقي ماء الغير والحبلى من الزنا لتوهم ذلك على اعتبار ثبوت النسب من غيره بالدعوة اما اذا تزوج امة وطيها مولاها فلا يستحب الاستبراء لان الحكم بجواز النكاح امارة فراغ رحمها من ماء محترم وكذا لو تزوج امرأة راعها بزنى لان احتمال الشغل بماء غير محترم غير معتبر وان كان القياس ان يلحق الشبهة بالحقيقة الا ان حقيقة الشغل بماء غير محترم انما يحرم الوطي لما فيه من شبهة السقي لزرع الغير كما مر فعند التوهم ينتزل شبهة الشبهة وهي غير معتبرة **قوله** ثبت الفسخ باجماع الصحابة فان عامة الصحابة رأوا الفسخ وقد فسخ رجوع ابن عباس رضي عن ذلك فان عليا رضي الله عنه قال له اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم المتعة يوم خيبر فرجع عما كان يعتقد اباحته وكان يقول اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف **فان قلت** من شرط الفسخ ان يكون الحكم غير موقت والا باحة لم تثبت مطلقة في المتعة بل موقتة ثلاثة ايام مالك رحمه الله تمسك بجواز المتعة بالنص المطلق وهو قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن

حل الا وفيها من بعض الوجوه الا ترى انها لو زفت بعد النكاح بحل الوطي فكذا هذا **وفيه نظر** لان المنكوحة ضح

اجورهن وبالموقت وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم احل المتعة ثلاثة ايام من الدهر
فقوله يثبت الفسخ جواب عن تمسكه بالنص المطلق واما الموقت فلا يحتاج الى الجواب
بل هو حجة لنا على ان ما روى انه صلى الله عليه وسلم احل المتعة ثلاثة ايام معناه احلها ثم حرمها
بعد ثلاثة ايام فثبت الاحلال في ثلاثة ايام من الدهر لا غيره وليس معناه انه احلها موقتة
بثلثة ايام حتى ينافي القول بالفسخ **قوله** ثم جمع المسمى للتي تحل عند ابي حنيفة رضي الله
تع عنه لان الانقسام من حكم صحة المقابلة والمطالبة باطلة في حق من ليست مقابلة بحكم
هذه المقابلة اذ حكمه ثبوت الملكي والحل يبدل بعده بله واخته وما يضاهيها ليست بقابلة لهذا الحكم
فلغت الاضافة اليها وصار التكلم وعدمه بمنزلة ولو لم يتكلم بكلمة المقابلة الا مضافا الى احدهما لكان
الحكم هكذا هنا وصار هذا وقوله تزوجت هذا الحمار وهذه المراة بالف سواء وهناك
لا ينقسم وكذا هنا كذا في الكافي **قوله** وعندهما يقسم على مهر مثلهما لان الزوج
جعل المسمى مقابلا ببضعيهما لا ببضع احدهما فلا يجعل مقابلا باحدهما كما لو اشترى عبدين فاذا احدهما
مدبر ولهذا لو دخل بها يلزم مهر مثلها لا يتجاوز به حصتها من الالف كذا في الحاشية
واعلم انه لو وطي التي تزوجها ممن لا يحل نكاحها لا يحد عنده وعندهما يحد وعلى مقتضى
تعليله وتعليلهما في مسئلة انقسام المهر يجب ان ينعكس الاختلاف في مسئلة
الحد اذ الاضافة الى المحرمة اذا كانت لغوا عنده كالاضافة الى الحمار كان وطيها بعد النكاح
كوطيها قبله فينبغي ان يحد عنده وعندهما لما كانت الاضافة معتبرة في انقسام المهر كاضافة
البيع الى المدبر وجب ان لا يحد عندهما لتحقق شبهة العقد ح **قوله**
لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق فبني الامر على كون الشهود صدقة عنده بخلاف
الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر فالفرق بين شهادة الزور وظهور الرقة
والكفر في الشاهد مبني على انه يسقط من القاضي ما لا طريق له الى معرفة حقيقته ولا يسقط عنه
معرفة ما يمكن الوقوف عليه الا على ان يظهر بطلان الحجة بظهور الرق والكفر يقينا
ولا يتيقن ببطلانه عند الرجوع لاحتمال ان يكون رجوعه كذبا والاشكال ما اذا قيد رجل عبده
ثم قال ان لم يكن قيده رطلين فهو حر فشهد شاهدان ان قيده رطل وقضى بعتقه ثم حل
القيد فاذا هو رطلان ضمنا قيمته للمولى عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان القضاء بشهادة الزور
ينفذ عنده ظاهرا وباطنا وكان عتقه بالقضاء والقضاء بشهادتهما فيضمنان ههنا بنفذ القضاء
باطنا مع ظهور كذب الشهود يقينا وبطلان الحجة قطعا واما على ما ذكره في الكتاب من الفرق فلا
يشكل به هذه المسئلة لتعذر الوقوف هنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يعرف ذلك الا بعد
الحل واذا حل عتق بالحل **قوله** وقد امكن تنفيذه باطلا بتقديم النكاح وذلك
ان القاضي مامور بالقضاء بما في وسعه عند قيام الحجة والذي في وسعه ان يجعلها زوجة له بطريق

في نصف المعوض غير ان الزيادة مانعة عن تسليم عين حقه اليه فاوجبنا القيمة خلفا عنه والخلف
يقرر حكم الاصل لاقتضائه لصورة الاصل فاذا كان حقه في عين المقبوض وجب ان لا يرجع بشيء سواء
زاد او لم يزد اذا وصل اليه عينه بل بدل **قوله** اذا تزوجها بالف على ان لا يخرجها الاصل انه لو تزوجها
بمقدار بشرط مرغوب كان لا يخرجها او لان يعتق اخاها او اباها فلها المسمى ان في الشرط
والا فمهر مثلها ان كان المسمى اقل منه والمسمى ان كان اكثر منه وان تزوجها بشرط غير مرغوب كما لو تزوج
على ان يعتق عبدا اجنبيا عنها فلها المسمى بكل حال والشرط **قوله** وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله
لان الشرط الاول قد صح وموجبه مهر المثل اذا لم يف به فيصير هو بالشرط الثاني باقيا موجب الشرط
الاول ومغيرا له والمعطف للتقدير فيعارض الشرط الثاني فيبطل كذا في الحاشية **وفيه نظر** اذ العطف
قد يعتبر معتبر الاول الكلام كما عرف فيما اذا زوجه الفضولي اختين في عقدين فقال اخرت هذه
وهذه حيث بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره وهو قوله
وهذه صلب الجواز فصار اخره اوله بمنزلة الشرط والاستثناء **قوله** وقالا الشرطان جميعا
جايزان لان في كل من الشرطين عوضا وقد سمي بازائه بدلا فيجب اعتبار كلا منهما تحقيقا لغرض
قال عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا قال اذا سكنت
في هذا الدكان عطارا فبدرهم واذا سكنت حدادا فبدرهمين او استاجر دابة الى الحيرة على انه
ان حمل عليه كر شعير فاجر نصف درهم وان حمل كر حنطة فدرهم حيث تفسد الاجارة عندهما
لان الاجر يجب بتسليم الدابة والدار من غير عمل ولا يدري وقت التسليم انه يسكن عطارا فيجب
درهم او حدادا فدرهمان او يحمل كر شعير فيجب نصف درهم او كر حنطة فدرهم فكان الاجر مجهولا وقت
التسليم فيفسد العقد ولا يفسد التسمية عندهما فيما اذا تزوجها على الف ان اقام بها والفين ان
اخرجها مع ان المهر يجب بتسليم النفس ولا يدري انه يقيم بها فيجب الالف ويخرجها فيجب الالفان فكان
المسمى مجهولا وقت التسليم بل وقت العقد وجهالته يوجب مهر المثل او يعين الاقل كما لو تزوجها
على الف او الفين **قوله** وقال زفر الشرطان فاسدان يكون لها مهر المثل لان المسمى مجهول اذ لا يدري
انه يقيم بها فيجب الف او لا فيجب الفان وجهالته يوجب مهر المثل **قوله** واصل المسئلة في الاجارة
في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم هذا يوهم بان مسئلة
النكاح كمسئلة الاجارة اختلافا للتعليلات ولكن التعليلات الثلثة المذكورة ثمة من ان ذكر اليوم
للتعجيل لا للتاقيت وذكر الغد للترقية فيجتمع في كل يوم تسميتان وان ذكر اليوم عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله للتاقيت وذكر الغد للتعليق فلا يجتمع في كل تسميتان وعند ابي حنيفة رحمه الله ذكر
الغد للتعليق وذكر اليوم للتعجيل فيجتمع في الغد تسميتان دون اليوم هنا لان بناء الاختلاف
في مسئلة الاجارة على ان ذكر اليوم للتاقيت به وذكر الغد للتوقية او التعليق ومثل هذا
الاعتبار لا يتاتى في مسئلة النكاح على ما لا يخفى فكانه اراد تماثل المسئلتين في نفس الاختلاف

وحاصل التعليل ان حاصل تعليل زفر في مسئلة الاجارة هو جهالة البدل وقد علل بجهالة
التسمية هنا ايضا لكن الطريقين مختلفان وابو حنيفة رحمه الله علل في الاجارة باجتماع
التسميتين في العقد ومنا ايضا يجتمع التسميتان عند الاخراج اذ التسمية بالالف بنهى عنده
حتى يوخذ الزوج بالزيادة فيما اذا كان مهر المثل اقل من الالف وقد رادها تسمية اخرى فصار
مجهولة كما لو تزوجها على الف او الفين فيصار الى مهر المثل كما يصير في الاجارة الى اجر المثل وابو يوسف
ومحمد رحمهما الله جعلا الشرطين المذكورين في الاجارة صحيحين لان كلا منهما مقصود فكما ان
كل من الشرطين امر مقصود وقد سمي بازالة بدلا فيعتبر كل منهما كما في الاجارة **قوله** وبهذا عندانا لي
حنيفة رحمه الله وقالا لها الاوكس بهذه المسئلة بناء على ان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل
عند ابي حنيفة رحمه الله لانه اعدل وانما يعدل عنه الى المسمى عند التسمية من كل وجه والاصل
يصح لانه لا يمكن ايجاب احدهما ولا ايجاب غير المعين فصرنا الى مهر المثل وعندهما الموجب الاصلي
هو التسمية وانما يصار الى مهر المثل اذا تعذر المصير الى المسمى كذا في الكافي **وفيه نظر** لما يجيء
التصريح به بان مهر المثل اصل في باب النكاح عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عليه وسنذكره
انشاء الله تعالى فكان محمد رحمه الله في هذه المسئلة روايتين **قوله** يرتد عليهما في العادة
حتى لو زادت متعة مثلها على نصف الاول كان لها ذلك **قوله** لان عنده ما لا يصلح ثمنا
في البيع لا يصلح مهرا في النكاح ظاهره انه تعليل لاثبات المذهب اي انما قلنا ان مذهب
الشافعي رحمه الله انما هو وجوب مهر المثل في الوجهين لانه ثبت من مذهبه ان ما لا يصلح
ثمنا لا يصلح مهرا والحيوان لا يصلح ثمنا وان سمى نوعا خاصا لا يصلح مهرا عنده واذا لم يصلح
مهرا وجب مهر المثل كما لو لم يسم شيئا اذ التسمية الفاسدة كالمتروكة ويحتمل ان يكون تعليلا للابتداء
ما ذهب اليه وتحقيق ما لخده اعاده من فساد التسمية وحاصله قياس النكاح على البيع
بجامع ان كلا منهما عقد معاوضة لا يتحمل فيه الجهالة **قوله** يعني كالدية والاشاديس
يعني ان في النكاح جهة كونه التزام المال ابتداء اذ هو عوض ما ليس بمال فتحمل الجهالة
فيه كالدية كما وجبت ابتداء بدون معاوضة يتحمل الجهالة فيها فان الواجب فيها مائة
من الابل وهي مجهولة وجهة كونه معاوضة ايضا فيؤثر على الشبهين حطها فقلنا بعدم
فساد التسمية اعتبارا للاولى ولزم كون المسمى مالا وسطا معلوما عملا بالثانية وبهذا اشكل
ما ذكر المصنف في الديات ان الدية لا تكون الا من العين والورق والابل وقالا منها ومن
البقر مائتا بقرة ومن الشاة الفا شاة ومن الحلل مائتا حلة لان عمر رضي الله عنه جعل هكذا على
اهل كل مال ولان التقدير انما يكون بشيء معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية ولهذا
لا يقدر به ضمان والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عدمناها في غيرها ثم نقطة فلو كانت
الدية التزاما ابتداء بيا كالافادير لم يستقم قوله ان التقدير انما يستقيم بشيء معلوم المالية

الى آخره او جهالة المالية لا تنافي الالتزام الابتداءي فتحمل الجهالة تيسيرا في المهر دون الدية
مع انهما من واد واحد كما يدل به عليه التشبيه بالدية **قوله** مشكل **قوله** اما النكاح فمبناه
على المسامحة حتى لا يرد المهر بالغبن اليسير عنه علمائنا الثلثة فلا تنافي الى المنازعة
وفيه نظر لان مبنى الصلح ايضا على المسامحة كما يجيء التصريح به في كتابه مع ان جهالة
وصف البدل غير متحملة فيه نعلم ان كونه مبنيا على المسامحة لا يوجب ان يتحمل الجهالة
فيه **قوله** لان مبناه على المضايقة حتى يرد المبيع بالعيب اليسير اجماعا **قوله** وانما
يخير اي الزوج بين القيمة والوسط لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق
الايفاء والعبد اصل للتسمية فيتخير بينهما وقد يشكل بما اذا قال رجل لعبده ان اديت الي عبدا فانت
حر حيث يصرف الى الوسط ومع ذلك لو اتى بقيمة عبد وسط لا يجبر على القبول ولو قبل لا يعتق
فلو كانت القيمة اصلا في حق الايفاء وجب ان يجبر على القبول ويعتق بادائه ايضا **قوله**
ان قوله ان اديت الى عبد فانت حر تعليق والمعتبر في التعليقات عين الملفوظ عرفا غير انه
يعتبر معاوضة في الاخرة ويجبر المولى على القبول تنزيلا قابضا بالتخلية دفعا لضرر الغرور
عن العبد على ما يجيء في باب العتق على جعل والغرور يندفع بجبره على قبول عين ما علق فيه
فيبقى فيما دراه تعليقا محضا وفي التعليقات المعتبر عين ما علق به فلا يجبر على قبول القيمة
اذ لا جبر في التعليق على مباشرة الشروط فكيف ما ليس بشرط وهو القيمة ولو قبل لا يعتق لعدم
الشرط **قوله** فيتخير بينهما وبهذا اذا ذكر مطلقا ولم يضف الى نفسه واما اذا ذكر مطلقا الى نفسه بان قال
تزوجتك على عبدي ليس له ان يعطي القيمة كذا بينا كذا في المحيط **قوله** في ظاهر الروايتين
وعلى قول زفر لا يجبر على قبول القيمة وعلى قول ابي يوسف رحمه الله ان ذكر الاجل مع ذلك
لا يجبر على قبول القيمة ولا اجبرت **قوله** لانها ليست من ذوات الامثال يتضرر بما اذا كان الثوب
مشارا اليه فانه امضا ليس مثلها مع انها لا يجبر على قبول القيمة والموصوف في الذمة كالمشار اليه
فكانه اورد انها ليست من ذوات الامثال مع كونها في الذمة فاشبه الوسط في جنس المعين
بخلاف المشار اليه فانه لا يجب في الدية فلا ينتقض التعليل به ولكن الفرق بين الوسط والموصوف
ظاهر لان الوسط يحتاج في معرفة القيمة فلذا صارت اصلا اما الموصوف فلا يحتاج في معرفته
الى القيمة حتى يعتبر اصلا وكانت حلفا محضا ولا يصار الى الخلف مع امكان الاصل **قوله**
ثبت في الذمة ثبوتا صحيحا اي على الاطلاق بخلاف الثوب الموصوف فانه لا يثبت في الذمة الا في السلم
على خلاف القياس فيكون له فيما وراه حكم سائر العروض **قوله** وكذا في ظاهر الرواية اجبر
على قبول القيمة لانه بدون ذكر الصفة لا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا وعن ابي حنيفة رحمه الله لا يجبر
لان التسمية صحت بذكر الجنس بتعيين الوسط من ذلك الجنس فما تعين عن الوصف شيء فيكون
كالمذكور شرطا **قوله** لانه ليس بمال في حق المسلم كانه اراد به ليس بمتقوم والا فهو مال في حق المسلم

ايضا حتى يجري التوارث في الخمر والخنزير ولو باع بالخمر والخنزير قيد البيع ولا يبطل حتى يملاكن البيع
عند القبض ويبقى البيع في الخمر فيما اذا اشترى فتخمر قبل القبض يبقى البيع في الخمر ويتخير المشتري ولو لم
يكن فالا نفي البيع فيه ايضا فان ما ليس مال فالبقاء في حقه كالابتداء **قوله** اجتمعت الاشارة
والتسمية قال الشارح رحمه الله الاصل عندهم هو ان المعتبر هو الاشارة عند ابي حنيفة رحمه الله
في الفصول كلها حتى اذا لم يكن المشار اليه مالا كان لها مهر المثل وعند محمد رحمه الله في الجنس
الواحد يعتبر الاشارة وفي الجنس يعتبر التسمية وعند ابي يوسف يعتبر التسمية في الفصول
كلها ثم لفظه **وفيه نظر** لما عرف انه باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما ولو باع كبشا فاذا
نعجة ينعقد البيع ويتخير المشتري هذا بالاتفاق فلو كان اصل كل من العلماء الثلثة مختلفا
كما اشار اليه الشارح ههنا واليه الاشارة في الكتاب ايضا لما كانت مسئلة البيع بالاتفاق
على ان الشارح وغيره من الشارحين صرحوا في باب البيع الفاسد بان الاصل الذي ذكر لمحمد رحمه الله
وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا ففي مختلفي الجنس يتعلق بالعقد بالمسمى وفي متحدي الجنس
بالمشار اليه متفق عليه وهكذا ذكر صاحب الكافي ههنا ولهذا لم يقع الاختلاف في مسئلة
البيع وانما وقع الاختلاف فيما اذا تزوج على هذا الزق من الخل فاذا هو خمر وعلى هذا العبد فاذا
هو حر لان ابا يوسف رحمه الله يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان لان احدهما مال متقوم
يصلح صداقا والاخر لا فتعلق الحكم بالمسمى وهو مال فصارت الاشارة اليه لبيان وصف
المسمى كانه قال عبد مثل هذا في الوصف وكذا في الخل ومحمد رحمه الله يقول اختلاف الجنس باختلاف
معنى الذات وذا لا يختلف في الحر والعبد اذ منفعتهما واحدة فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه
لا يصلح مهرا فكانه قال تزوجتك على هذا وسكت فاما الخمر والخل فجنسان اذ المطلوب من
الخل معلوم ومن الخمر الاطراب فكانت العبرة للتسمية وابو حنيفة رحمه الله يقول الحر والعبد جنس
واحد وكذا الخل والخمر لان صورتهما متحدة واختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والضرورة
لان كل محدث موجود بصورة ومعناه فلا ياخذ الديان حكم الجنس الا عند اختلاف الصورة
والمعنى جميعا وصورة الخمر والخل متحدة وكذا صورة الخمر والعبد فكانت العبرة للمشار اليه في الفصلين
ثم ابو يوسف خالف اصله فيما اذا المشار اليه يصلح مهرا دون المسمى وقال جمع بين الاشارة والتسمية
وصحت احدهما ويطلب الاخرى فاعتبرت الصحيحة في الفصلين تفاديا عن المصير الى مهر المثل
لانه ضروري لا يصار اليه الا عند التعذر لان اعتبار التسمية حال صحتها لا يدل على اعتبارها عند
فسادها كذا في الكافي **قوله** فعلى هذا لم يكن الاصل الذي ذكر من ان العبرة في متحدي الجنس للمشار اليه
وفي مختلفي الجنس للمسمى متفقا عليه عند علمائنا الثلثة كما اشار اليه ههنا بل يكون الاصل عند
ابي يوسف رحمه الله ان العبرة من التسمية والاشارة انها كانت **قلت** فيعتبر الاشارة
لكونها ابلغ في المقصود وهو التعريف ولهذا لو كان المشار اليه مالا بان يزوجها على هذا الحر فاذا هو

كل م

عبدا وعلى هذه الميتة فاذا هي ذكية كان لها المشار اليه فيما روى ابو يوسف رحمه الله عن
ابي حنيفة رحمه الله وهو الاصح وفي رواية محمد عنه ان لها مهر المثل وقد تمول عليه البعض لان الموجب
الاصلي هو مهر المثل والتسمية من حيث انها تعرف المعنى والاشارة الى تعرف الصورة والاشارة
اقوى من حيث انها تقطع الشركة ولا يحتمل المجاز بخلاف التسمية ففيما اذا كان المشار اليه لا يصلح
مهرا ترجحت الاشارة فيما اذا كان يصلح مهرا ترجحت التسمية رعاية للموجب الاصلي وهو مهر
المثل في الفصلين ثم هذا التعليل في الظاهر ينتقض بما اذا باع جارية فاذا هو غلام حيث يبطل
البيع اعتبار التسمية مع وجود الاشارة فلا بد وان يحمل هذا التعليل في متحد الجنس كالحر مع العبد
فانهما جنس واحد عند ابي حنيفة رحمه الله لان اختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبديل المعنى
والضرورة ان كل موجود الحوادث موجود بصورته ومعناه فلا تدخل الذاتان في حكم الجنسين المختلفين
لا اذا اختلفا صورة ومعنى وصورة الخل والخمر متحد وكذا صورة العبد وقد يشكل بان ابا حنيفة رحمه الله
قد جعل العبيد في الحكم اجناسا مختلفة حتى لا يجوز قسمة الجميع فيها بالجبر لفحش التفاوت في الباطنة
فكيف الحر والعبد لا يكونان في حكم الجنسين عنده والتفاوت فيما اكثر منه في العبيد **قوله**
لعله التفاوت في الحيوانات المنافع وهذا نوع تامل لما ان التفاوت في الحيوانات فاحش باعتبار
المعاني الباطنة لا سيما الانسان فان التفاوت بين افراده افحش **قوله** ووجوب المسمى فان اقل
يمنع وجوب المهر المثل هذا ينتقض بما اذا تزوجت المراة ونقصت عن مهر مثلها فان للاولياء
الاعتراض حتى يتم لها مهر المثل وحينئذ يجتمع مهر المثل مع المسمى وبما اذا تزوج على الف درهم على ان يعتق اباها
فانه فان ان وفي الشروط فلها الف والا فتمام مهر المثل وبما اذا تزوجها بالف على ان لا يخرجها
فانه عند فوات الشرط يكمل لها مهر المثل **قوله** والجواب اما عن الاول فلان تمام مهر المثل عند اعتراض الاولياء
من باب الزيادة في المسمى الى حد المثل فيصير الكل مسمى الا بعضه يجب بجهة التسمية وبعضها بجهة
مهر المثل واما عن الثاني والثالث التسمية انما يمنع مهر المثل اذا صحت وصحتها بتمام الرضاء ولم يوجد
فيما اذا لم يف بالشروط فكان العقد خاليا عن القسمة هذا وسياتيك من تقدير الجواب ما يصلح به ثلج
الفواد **والجواب** لا يثبت بها التمكن من الوطي لحرمته فصار كخلوة الحايض وهذا معنى قولهم الخلوة
الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح كذا في الكافي **قوله** وانما يتقوم بالتسمية
اي المستوفي انما يتقوم زيدا على مهر المثل بالتسمية اما نفس المهر المثل فيجب بمجرد العقد في النكاح
الصحيح لما عرف في مسئلة المفوضة كذا في الشرح **قلت** المقصود هو اقامة الدليل على ان المسمى اذا كان
اقل من مهر المثل يجب المسمى ولا يزاد عليه ولو ازيد بقوله وانما يقوم بالتسمية انه انما يتقوم زايد على
مهر المثل بالتسمية لم يتم قوله لنا ان منافع البضع انما يتقوم بالتسمية دليلا عليه بظهور
ان المحتاج الى التسمية لما كان هو المتقوم بالزيادة على مهر المثل لم يكن عدمها منافيا لتقومها بقدر
مهر المثل والمطلوب هو عدم وجوب مهر المثل اذا زاد على المسمى لا عدم وجوب الزيادة على المثل فا

لظاهر

ان يقال ان التقوم بنفس النكاح في الصحيح بالوطي في الفاسد انما هو عند عدم التسمية اما عند وجودها
فلا تقوم الا بها ولا تسمية الا في حق الزيادة على ما سمي احد المثل انما المسمى اقل منه فلا يظهر التقوم
الا بقدر التسمية دون الزيادة عليه لا يقال التقوم انما ينحصر على التسمية عند وجودها وهي في النكاح
الفاسد لفسادها في ضمن النكاح الفاسد في حكم العدم فيجب ان يظهر التقوم بقدر المثل كما اذا
انعدمت التسمية لانا نقول التسمية في النكاح الفاسد ما لم يجاوز حد المثل لها حكم الصحة لتايدها بالمثل
فلا يظهر التقوم الا بقدرها **قوله** لانعدام التسمية اي حكم واذا كان المسمى معدوما حكما لا يجب بخلاف
ما اذا كان المسمى اقل من مهر المثل حيث يجب المسمى ولا يجب الزيادة لوجود الرضاء من المراة
ومهر المثل يويد هذا القدر لوجوده بقدره فصار كان التسمية صحيحة لتايدها بمهر المثل كذا في
الشرح وفيه ركاكة بوجوه فظهر بالتامل وذلك ان قوله لانعدام التسمية تعليل على عدم لزوم
الزيادة على المسمى اذا كان اقل من مهر المثل فلو كان المراد بقوله لانعدام التسمية انعدامها حكما و
كان تمام التقريب هو ذكر من قوله واذا كان المسمى معدوما حكما لا يجب لزم ان لا يجب المسمى فيما اذا
كان التسمية اقل من مهر المثل اذ التسمية فيه معدومة حكما لفسادها وانعدامها حكما يوجب عدم
لزومها وليس كذلك بل الواجب في هذه الصورة هو المسمى على ان الشارح قد نص بان التسمية في النكاح
الفاسد في حكم الصحة ما لم يجاوز حد المثل وحد التسمية تايد بالمثل ولم يجاوزه فكانه كالصحيحة فيكون في
حكم الموجودة من كل وجه لا في حكم المعدومة ولا يمكن ان يراد انعدام التسمية في حق الزيادة على القدر
المسمى للقطع بان التسمية في حق الزيادة على المسمى متى كانت التسمية اقل من مهر المثل منعدمة حقيقة وحكما
فلا معنى للتقييد لقوله حكما المشعر بوجودها حقيقة وايضا الاوجب لقوله ما اذا كان المسمى الخ اذا
الصورة المعللة فبقوله لانعدام التسمية انما هي هذه الصورة التي ذكر بقوله بخلاف الى اخره وذلك
مما يقتضي به العجب وذكر في بعض الشروح ان المراد بقوله لانعدام التسمية انعدامها في حق الزيادة
على المسمى وفيه نظر اذ التسمية انما يحتاج اليها في حق الزيادة على مهر المثل اما قدر المثل فيجب بمجرد النكاح
في العقد الصحيح بالوطي في الفاسد فانعدام التسمية في حق الزيادة على المسمى الى حد المثل لا يضر لعدم الحاجة
اليها الى حده ولهذا اوثر **قوله** انما يتقوم بالتسمية بان المراد انما يتقوم زايدا على مهر المثل **وجوابه**
ما ذكرنا ان التقوم عند وجود التسمية ليس الا بها وههنا التسمية موجودة لكن اقل من المثل فلا يظهر التقوم
الا بقدر ما سمي دون الزيادة لعدم التسمية في حق الزيادة اما تاويل قوله انما يتقوم بالتسمية بانها انما
يتقوم بالزيادة على المثل بالتسمية ففاسد كما ذكرنا بل المعنى ان المستوفي لا يتقوم عند التسمية الا بالتسمية
قوله بخلاف المبيع لانه مال متقوم في نفسه توضيح الفرق ان المبيع متقوم في ذاته اما منافع
البضع فهي متقومة بالزيادة على مهر المثل بالتسمية وبقدره بورود العقد فمتى كان البيع متقوما في
نفسه غير متقومة في نفسها من غير اعتبار العقد والتسمية كانت القيمة موجودة من كل وجه فلا يعتبر
التسمية الفاسدة التي هي موجودة من وجه دون وجه بمقابلتها فيجب القيمة بالغة ما بلغت اما منافع البضع

وكذا منافع العين في الاجارة فهي متقومة بمهر المثل او القيمة بورود العقد لا بنفسها فيكون
المثل موجودا من وجه دون وجه والتسمية الفاسدة ايضا موجودة من وجه دون
وجه فاعتبرنا التسمية باهدار المثل فيما اذا كانت التسمية اقتص بالمثل واهدرناها باعتبار المثل
فيما اذا كان المثل انقص منها عملا بالاعتبارين في كل التسمية والمثل بخلاف الاعيان فانها متقومة
بالمثل من كل وجه فلا يمكن اهدار المثل الذي هو موجود من كل وجه باعتبار التسمية الفاسدة
الموجودة من وجه ولم يعكس احدا بالمتيقن في كل من الوجهين اذ الاقل متيقن **قوله** وعليها
العدة اي في النكاح الفاسد على تقدير الدخول لوجوب العدة كذا في الحاشية **وفيه نظر**
للقطع بان الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد ليست بادنى حالا من الخلوة الفاسدة في النكاح
الصحيح لمانع شرعي كالصوم والاحرام وهناك تجب العدة باتفاق الروايات لتمسكه عن الوطي
حقيقة فكذا في النكاح الفاسد اذ المانع فيه ايضا شرعي وهو تمكن من الوطي حقيقة فلا فرق
فقد ذكر في الكافي ان الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسدة كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح نعم
الاعتبار لهذه الخلوة في لزوم المال لان المال لا يجب بالشك اما العدة فيجب احتياطا **وجوابه**
ان الخلوة انما تقوم مقام الوطي باعتبار انها تفضي اليه والافضاء باعتبار الحل والحل في النكاح
الصحيح مع المانع الشرعي عن الحيض والاحرام متحقق بالذات لان الحرمة بالعارض فباعتبار
الحل الذاتي يكون الخلوة في معنى الوطي وباعتبار عروض الحرمة لا يكون في معناه فجعلت في حكم
الوطي فيما يحتاج فيه وهو العدة دون المال اما في النكاح الفاسد فالحل منتف من كل وجه
وكانت الخلوة عنه كالخلوة مع الاجنبية ولا يقام مقام الوطي اصلا فلا تجب العدة وان
كانت مما يحتاط فيه لان الاحتياط انما يجب عند الاشتباه والاشتباه في كون الخلوة
في النكاح الفاسد بمعنى الوطي لعدم اقتضائه اليه باعتبار انتفاء الحل من كل وجه فلا
يجب الاحتياط وحاصله ان المعتبر هو الشبهة دون المنازل عنها وفي النكاح الفاسد
عند الخلوة الصحيحة فيه شبهة الشبهة فلا يعتبر **قوله** قوله الحاقا للشبهة بالحقيقة
وذلك ان العدة عبارة عن حرمات تنقضي الى اجل وهو جهة الخروج والبروز والتزوج
بزوج اخر والتزين والشبهة في الحرمات كالحقيقة **قوله** واذا ضمن المولى اي ولي الصغير
بان زوجه امراة ضمن المهر والمراد ولي ابنته الكبيرة ثم بقوله فيما بعده كالحقيقة **قوله**
ثم المراة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها يعلم ان المراد به الثاني لان الحكم وهو صحة
الضمان لا يتفاوت بين الصورتين كذا في الشرح وجاز ان يحمل وضع المسئلة على الاطلاق
وما ذكر من قوله ثم المراة بالخيار بيان الحكم في احدى الصورتين وسياتيك نظيره في كتاب
الجنايات في مسئلة **قوله** ومن قطع يد رجل فعفى المقطوع يده عن القاطع ثم مات من ذلك
ان شاء الله تعالى **وفيه نظر** يصير ضامنا لنفسه وذا غير ممكن اذ الضمان عبارة عن ضم ذمة الى

ذمة في المطالبة وهذا لا يتحقق اذا ضمن لنفسه وفي الحاشية وهذا لا يجوز لانه يصير مطالبا
ومطالبا وجوابه لصحة كون الاب مطالبا ومطالبا في حق ولده الصغير حتى لو باع
مال الصغير من نفسه يجوز مع انه يصير مطالبا ومطالبا قوله ان الاب يلزم الصغير حقوق
العقد بيع ماله من نفسه حتى اذا بلغ يكون الخصومة اليه لا الى الاب فكان المطالبة له
في هذا بجهة الابوة نيابة من الصغير كما في النكاح فجاز ان يصير مطالبا بجهة العقد
كما يصير مطالبا بالضمان مع كونه مطالبا بالابوة قوله وللمراة ان تمنع نفسها حتى تاخذ
المهر وتمنعه ان يخرجها اي يسافر بها الى اخره قلت هذا يشير الى انه لو اوفى مهرها كان له
ان يخرجها او يسافر بها اي الى اي مكان شاء واشار في النفقات الى ان التزوج في هذا التزام
للمقام فيه عرفا وشرعا وانه لا يتمكن من نقلها بلا رضاها حيث قال واذا ارادت المطلقة ان تخرج
بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الى ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج
تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو مقيم
ولهذا يصير الى في دنيا هذا كلامه وانه يشير الى انه لا يتمكن من نقلها من مصر تزوجها فيه وان اوفى
مهرها الا ان يقال قبل ايفا المهر لا يتمكن من نقلها وان كانت في محل لم يزوجها فيه فله ان ينقلها
من ذلك المحل وان كانت في موضع تزوجها فيه فان كان وطنها الاصلي اي مولدها ومنشاها
لم يكن له ان يخرجها منه الا برضاها رواية واحدة والا ففيه روايتان على ما سياتيك
ان شاء الله تعالى قوله لتعين حقها في البدل فان قلت فما قولك اذا كان المهر عينا معينا قبل
القبض اجيب بان حقها وان كان يتعين في المهر العين قبل الاخذ لكن الا على وجه التقرر
ولاحتمال ان يهلك العين فينتقل الحق الى القيمة او المثل وحق الزوج في المنكوحة متعين على وجه
التقرر لا يحتمل البطلان فلها ان تمنع نفسها ليتقرر حقها ايضا قوله ثم اذا وجد اخر وصار
معلوما قلت نعم اذا وجد اخر يكون المهر مقابلا بالكل ولكن الكلام فيما اذا لم يوجد اللمم الا ان
يراد الوجود حكما بان قصد الوطي ثانيا بتنزيل القصد الى الوطي مقام حقيقة قوله وصار
المهر مقابلا بالكل وقد يشكل بما اذا باع المولى امته بعد التزويج من حيث ان كل المهر يكون له
فلو كان مقابلا لجميع الوطيات وجب ان يكون بعضه له بوضعه للمشتري ضرورة ان بعض الو
طيات في ملك البايع وبعضه في ملك المشتري وجوابه ان الملك في المتعة لا يثبت للمشتري
لان البيع لم يوضع له وانما يثبت تبعا لملك الرقبة عند فراغ المحل عن حق الغير فاذا كان مشغولا
به يمتنع الملك فيه لفوات الشروط فلا يكون الاستيفاء واقعا على ملكه فلا يستحق شيئا من المهر
بخلاف البايع لانه كان يملك الاستمتاع بها والتزويج وقع على ملكه فلا يستحق المهر الا هو ولكنه
يشكل بالاخت الرضاعية اذا كان في ملكه وقد زوجها حيث يستحق مهرها مع انه ما كان يملك

وطيها فليكن المشتري كذلك الا ان يقال ان منافع بضع الاخت الرضاعية مملوكة للمولى الا انه
لا يجوز له الانتفاع بها لمكان الرضاع اما الزوجة فتخرج مرضعها فتخرج عن ملك مولاها حيث
تدخل في ملك زوجها والشيء الواحد يستحيل ان يكون مملوكا لشخصين في حالة واحدة فافترقا
وجواب اخر سياتيك عن قريب ثم ههنا بحث وذلك انه ان اراد ان كل المهر صار مقابلا
بكل من الوطيين بانفرادها فذلك مستحيل لاستحالة ان يصير الشيء عوضا عن شيء ثم اخر وان اراد
ان المهر مستقل على الاول والثاني نصفين لم يستقم ايضا لان المراة ان تمنع نفسها حتى تستوفي
كل المهر وعلى يجب ان لا يمنعها اذا استوفت ما يقابله الوطية الثانية من نصف المهر لتمام التسليم
في حق الاولى برضاها والجواب ان المراد هو الاول ولا استحالة الا ان الوطية المستفيدة الى
الملك او شبهه في حكم الواحدة بان يجعل كل وطية مع ما سواها كواحدة حتى يكتفي فيها بمهر واحد
والا وجب بمقابلة كل وطي مهر تام لان عوض الوطي الواحد تمام المهر حتى ان الابن لو وطي جارية
الاب يظن انها حلال وجب لكل وطي عقر تام ومتى كانت في حكم الواحدة امكن ان يجعل كل
المهر بمقابلة كل واحد من الوطيات فيكون لها ان تحبس نفسها عند ارادة كل وطي حتى تاخذ
المهر كله وبهذا ينحل ما ذكر من اشكال الاول لان كل المهر مقابل بالوطي المصادف ملك البايع فتقرر استحقاقه
فيه ثم لا يستحقه المشتري اذا وجد وطي اخر في ملكه لان المهر وان كان يصير مقابلة الوطي الثاني
اذ لا مانع فيه اتحاد الوطيات حكما ولكن في الاستحقاقين يمانع فيعتبر الاسبق بخلاف العبد الجاني
فانه لا تمانع فيه ايضا لان حق المولى لا يمنع تعلق حق ولي الجناية فحق المجني عليه الاول
ان لا يمنع وذلك ان الحق هناك في ذمة المولى اذ هو المطلوب بالدفع او الفداء والذمة متسعة
فصار كالديون المتلاحقة اما استحقاق المهر فعبارة عن تملكه والشيء الواحد لا يقبل ملكين مختلفين
نعم يشكل بما اذا وقع وطي ملك البايع بان باعها قبل ان يخلوا بها زوجها فانه يجب حينئذ ان
يكون المهر للمشتري الا ان يقال ان المهر يجب اولا بمقابلة ملك المنكوحة ثم ينتقل عنه الى المنافع
على حسب وجودها على ما عرف في الاجارة انه يجب الاجر بمقابلة العين ثم ينتقل منها الى المنفعة
عند وجودها فيستحق البايع المهر لصادقة النكاح ملك ثم وجد الوطي في ملك المشتري او ينتقل
المقابلة من العين في ملك المشتري الى المنفعة لم يستحقه المشتري لسبق استحقاق البايع وترجحه بالتقدم
والله اعلم قوله حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقد يقال الضمير في
اسكنوهن المطلقات بدليل سياق الاية وسياقها حتى احتج به علماؤنا على وجوب النفقة
والسكنى فلا ينتهض دليل على جواز نقل المنكوحة حيث شاء قوله هو الواجب الاصلي
في باب النكاح مشكل على قول محمد رحمه الله لما مر في مسئلة الاوقع والاوكس في وجه قولهما
ان الموجب الاصلي في النكاح هو المسمى وجوابه ان كلا من مهر المثل والمسمى اصل من وجه اما
مهر المثل فهو اصل من حيث انه قيمة البضع وانه يجب عند اطلاق العقد عن التسمية واما المسمى فهو ايضا

اصل من حيث انه لا يصار الى مهر المثل الا عند العدام ولا اعتبار له عند وجوده و في مسئلة
التسمية موجودة من وجه حيث يمكننا الاخذ بالاقل فلا يصار الى مهر المثل لانه موخر
عن المسمى في الاعتبار لما كان مهر المثل اصلا من حيث انه قيمة البضع وحيث اعتبار قوله
من يشهد له مهر المثل اذا لظاهر ان التسمية لا تكون اقل من قيمة البضع فان قيل اذا اختلف
المتبايعان في الثمن وقيمة المبيع يشهد لاحدهما لا يعتبر قوله وان شهد له الظاهر قلنا
القيمة لا يمكن اثباتها بمطلق العهد ومهر المثل يمكن اثباته بمطلق العقد فافترقا كذا في
نظر اما اولا فلان الصباغ ورب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر في حكم قيمة الصبغ
مع ان قيمته بما لا يمكن اثباتها بمطلق عقد الاجارة فانها اذا اطلقت لا يجب قيمة الصبغ بل
تفسد الاجارة ويجب اجر المثل كما هو الحكم في سائر الاجارات الفاسدة واما ثانيا فلان
الافتراق الذي ذكر من عدم امكان اثبات القيمة بمطلق العقد وامكان اثبات مهر المثل
به لا يوجب الافتراق في قبول من يشهد له مهر المثل من المتبايعين وعدم قبول قول من يشهد
له قيمة المبيع من المتبايعين لان قبول القول مع اليمين لشهادة الظاهر وشاهدته لمن يكون قوله
موافقا لمهر المثل ليس باعتبار انه يثبت بمطلق العقد بل باعتبار ان الشخص لا يلتزم بالتسمية اكثر من مهر
المثل عادة وكما لا يلتزم الزوج اكثر من مهر المثل فاحد المتبايعين ايضا لا يلتزم اكثر من قيمة المتاع
عادة فلا يفترقان في شهادة الظاهر لمن يوافق دعواه ما هو قيمة المعقود واما ثالثا فلان البيع
البيع المطلق عن تسمية الثمن فاسدة والواجب في البيع الفاسد هو القيمة فلا نسلم انها لا تثبت
بمطلق البيع بل الجواب ان القياس في اختلاف المتبايعين في قدر الثمن وان كان هو تحكيم قيمة المبيع الا انا
لم نجعله حكما بالنص على خلاف القياس وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا قوله ان المتعة موجبة بعدم الطلاق كمهر المثل قبله فيحكم كهو وقد يشكل بان التحكيم لمعرفة
من يشهد له الظاهر ومعرفته انما تحصل بتحكيم مهر المثل حيث ان التسمية لا يحالفه عادة انما تحكم
المتعة فلا يفيد هذه المعرفة للقطع بان نصف المهر لا يلتزم ان يكون موافقا لمتعة مثلها حتى يفيد
تحكيمها معرفة من يشهد له الظاهر بل نصف المهر في العادة يكون اكثر من المتعة فيجب ان يحكم مهر المثل
دون المتعة كيف ومهر المثل هو الواجب الاصلي غير انه يسقط بالطلاق قبل الدخول ويجب المتعة
خلفا عنه فيجب ان يكون الاعتبار في التحكيم للاصل الذي يكون التسمية على موافقته في العادة دون
المتعة التي هي عارضة تجب خلفا عن مهر المثل وبالجملة ان الحاجة بنا الى تعيين نصف المفروض
والمرجع فيه مهر المثل الذي لا يخالفه المفروض عادة دون المتعة على ما لا يخفى وجوابه ان الواجب
بالطلاق قبل الدخول فيما اذا كان المهر مسمى هو المتعة المقدرة بقدر النصف لما عرف ان نصف المهر
طريقة طريق المتعة فلما وقع الاختلاف في نصف المفروض فذلك في المعنى اختلاف في قدر المتعة
الواجبة ابتداء في الظاهر اختلاف في نصف المفروض واعتبار الظاهر يوجب تحكم مهر المثل لظهور

معرفة نصف المسمى لا يحصل الا بمعرفة الكل والمرجع في معرفته هو مهر المثل واعتبار المعنى
يوجب تحكيم المتعة لانه في المعنى اختلاف في مقدار المتعة الواجبة ابتداء كانه يقول المتعة
الواجبة على حسابه وهي يقول بل هي نقول بل هي الف والواختلفا على الواجب كان الواجب هو حكم
المتعة فكذا هذا اعتبار للمقصود من الاختلاف دون الصورة والله اعلم قوله ان الزوج
اذا ادعى الالف والمراة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله مع يمينه في انكار
الزيادة فانه يشكل اعطاء الفين على سبيل التسمية لاختيار الزوج في ان يجعلها دراهم
لان النكول كالاقرار فثبت ما ادعته المراة وان حلف اعطاء الفا على سبيل التسمية اختلفوا ان
كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول لها مع يمينها فيما انكرت من الحط عن مهر المثل فان نكلت وجب الالف
باعتبار التسمية وان حلفت لم يثبت الحط ووجب الفان الف مسمى بالفاقهما والف باعتبار مهر
المثل فيخير الزوج في الف التي وجبت باعتبار مهر المثل ان شاء جعلت دنانير او دراهم قوله
وان كان مهر مثلها الف وخمسمائة تنحى الفان فان نكل وجب الفان تسمية وان نكلت وجب الالف
مسمى وان حلفا يجب الف وخمسمائة تسمية وخمس مائة باعتبار مهر المثل وهذا يشكل بما مر ان
وجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل ففي هذه المسئلة قد اجتمع مهر المثل مع التسمية في بعض
الوجوه كما عرف حتى انه لا يخير له في المسمى بان يجعلها دراهم او دنانير وفي مهر المثل يخير ان يجعلها دراهم
او دنانير وجوابه ان المسمى عبارة عن جميع ما اتفقا على تسميته في العقد ولا شك ان وجوب جميع ما
سمياه يمنع وجوب مهر المثل وانه لا يجتمع معه وبنا لا يجتمع مهر المثل مع المسمى اذا الالف الذي يقر به
الزوج الذي لم يثبت كونه مسمى في العقد لانكاره تسمية غيرها يجب على طريق المسمى من غير خيار ان
يجعلها دراهم او دنانير لانها اسقطا الخيار باتفاقهما على وجوب الف درهم الا انه مسمى حتى يجتمع مع
شيء من مهر المثل بخلاف ما اذا تزوج على هذين العبدين فاذا احدهما حر لان جميع المسمى هناك هو
العبيد اذ الاشارة هي المعتبرة فكانه تزوجها على عبد وحر وتسمية الحر باطلة فبقي التزوج على العبد
فيكون جميع المسمى هو العبد فيمتنع وجوب المهر المثل فمعنى قولنا الف مسمى والف باعتبار مهر المثل انه
يجب الالف بجهة المسمى وطريقة الا انه مسمى حقيقة لظهور ان تسميته لم يثبت حين حلف والله اعلم
قوله لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقد ذكر في الكتاب فيما تقدم في مسئلة
التزوج على هذا العبد او هذا الحر واحدهما ارفع ان الاصل عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد
رحمه الله والموجب الاصلي في النكاح هو المسمى فلعل فيه روايتين عن محمد رحمه الله عليه او الزوجة ما
قدمنا قوله وان كان الاختلاف بعد موتهما في اصل المسمى بل كان فعند ابي حنيفة رحمه الله القول
قول من انكر التسمية ولا يقضى بشيء وعندهما يقضى بمهر المثل وعليه الفتوى قوله يدل على انقراض
اقرانهما يعني ان مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فانقاوم العهد وانقراض اهل ذلك العصر يتعذر
على القاضي الوقوف على مقدار مهر المثل وعلى هذا الطريق اذا لم يكن العهد متقادما يقضى بمهر مثلها

وفيه نظر اذ قيم الاشياء ايضا يختلف باختلاف الاوقات مع ان تقاوم العهد لا يمنع من القضاء بها الا
ان يقال الاختلاف في افراد الانسان افحش منه في غيرها على ما عرف في غير موضع وعند اختلاف العصر
يزداد اختلافا فيلتحق بما لا مثل له لا حقيقة ولا تقريبا ويعسر على القاضي الاعتبار بالمثل
ويفضي ذلك الى الحرج والحرج مدفوع بالنص اما قيم الاشياء وان كانت تختلف باختلاف الاوقات
فلا شك ان التفاوت بين افراد المال ايسر من التفاوت في احاد الناس فيمكن للقاضي الاعتبار بالمثل
ولو مع نوع عسر لا يقال قيمة العبد تجب بعد تقاوم العهد مع ان التفاوت في احاده لكونه من اصناف
الانسان افحش حتى لا يقسم العبيد قسمة جميع الا بالتراضي لانا نقول انما تجب قيمته من حيث انه حال
وبهذا الاعتبار هو مما يقبل التفاوت في احاده فما يتحقق فيه بعد موته من زيادة التفاوت معارض
بما فيه من قلة التفاوت من حيث المالية فيصير حاله بعد الموت كحال الزوجين قبله فلا ينافي ايجاب
القيمة اعتبارا بالمثل النفر يعني كما لا ينافي التفاوت في احاد الانسان ايجاب مهر المثل في حياة
الزوجين او احدهما ثم المهر يجب السعي في ايجابه احتراما للبضع فيقتضي به ما يبلغ التفاوت نهاية بخلاف
التسمية لانها في معنى البيع الذي يجري فيه المضايقة فوجب ان يمنعها فحسن التفاوت وان لم يبلغ
فحسنه نهاية قوله فبمهر من يقدر القاضي مهر المثل فيه اشارة الى ان القاضي لو كان قد قدر مهر
مثلها في حال حيوتها ثم ماتا يوخذ من تركته اذ المتعذر هو تقدير مهر مثلها بعد موتها اما لو كان
في حال حيوتها فلا يعذر في شيء ولا يعتبر قوله لانه يتعارف هدية فكان الظاهر مكذب له وقد
يقال هذا الظاهر مكذبا له وقد يقال هذا الظاهر يعارض بظاهر اخر وهو ان المهر واجب والظاهر انه
يسعى في اسقاط الواجب وكان القول له لانه الملك فكان القول له في جهة التمليك وجوابه
ان الظاهر في القوة بحيث تعارض الظاهر المذكور على ما لا يخفى قوله والربوا مستثنى عن عقودهم
اي عن عهودنا اياهم ان لا يتعرض لهم فيما يعتدون خلافه لقوله عليه السلام الا من ازنى فليس بيننا
وبينه عهد اي عهد عدم التعرض بل يتعرض له بالمنع والابطال فرق المصنف رحمه الله بين الزاني والربوا
فجعل الزنا حراما في الاديان كلها وجعل الربوا مستثنى عن عقودهم وانه يشعر بان الربوا حلالا في دياناتهم
ولكن ذكر الامام فخر الاسلام في اصوله ان الربوا كالزنا حيث قال ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان
ذلك ليس بل بانه هو فسقي في دياناتهم لان من اصل دياناتهم تحريم الربوا وذلك مثل حياتهم بما اثبتوا
في كتبهم لانهم نهوا عن ذلك فكذلك الربوا وذلك كاستحلالهم الزنا هذا كلامه وقوله تعالى قالوا انما
البيع مثل الربوا دليل ظاهر على دياناتهم على احلال الربوا وقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا دليل ان
الربوا حرام في دياناتهم فبين الايتين نوع تنافر فكان قوله وقد نهوا عنه عبارة عن عدم تركهم في تدينهم
في باب الربوا قوله بخلاف المشتري اي بخلاف ما اذا اشترى الذمي خمرا ثم اسلم قبل القبض فانه ينفسخ
ولا يجوز له القبض وقد يشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا تخمر العصير المشتري قبل القبض فانه لا ينفسخ العقد
بالتخمير بل يتخير المشتري والمسئلة في كتاب الرهن وجوابه سياتيك في البيوع قوله لانه من ذوات القيم فيكون

اخذ قيمته كاخذ عينه اشارة الى ان للقيمة حكم العين في ذوات القيم وعن هذا قالوا اذا مر كافر بخمر او
خنزير عشر من الخمر دون الخنزير ولكنه يشكل بما اذا اشترى ذمي دارا من ذمي بخنزير وشفيعها مسلم
فانه ياخذ الدار بقيمة الخنزير كانا اخذها بقيمة الخمر فلو كان لقيمة الخنزير حكم عينها لم يجز اخذ الدار بقيمته
وجوابه ان الشفيع لا يعطي قيمة الخنزير عوضا بل عن الدار المشفوعة وقيمة الخنزير لا يجوز اخذه واعطاؤه
عوضا عن الخنزير اما اعطاء قدر قيمته عوضا عن غيره فلا منع منه والمستحق منه على الشفيع انما هو
قدر قيمة العين التي بيعت الدار بها عوضا عن الدار فلا يمنع عنه اما العاشر والزوج فانما ياخذان
قيمة الخنزير عوضا عنه لان العين هو المستحق لهما غير ان عند تعذر تسليم العين يصار الى القيمة فلما لم يجز
اخذ العين لم يجز اخذ القيمة عوضا عنه والله اعلم باب نكاح الرقيق قوله وقال مالك
رحمه الله يجوز لان النكاح من خواص الادمية والعبد فيها يبقى على اصل الحرية فيملكه كما يملك الاقرار
بالحدود ولان ملك دفع شيء يملكه وضعه والعبد يملك رفع النكاح بالطلاق فيملك وضعه والا
يلزمه قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر لان القياس مقدم عنده على الخبر
وان كان الراوي فقيها والا قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لانه خص عنه الاقرار
بالحدود والقصاص والطلاق فيخص النكاح بجامع ان كلا من امر الدم والحيوة والنكاح من خواص
الادمية على ان الامة اشارة الا ان عجزه باعتبار المملوكية وهو غير مملوك فيما هو من خواص البشرية
فلا يكون عاجزا عنه والنكاح من خواص الادمية بالاتفاق فلا يتناوله قوله لانه يملك الطلاق
فيملك النكاح لا شك ان الملازمة عقلا انما هو بين الطلاق ووجود النكاح ان الطلاق عبارة
عن ازالة النكاح وازالة الشيء يستدعي سبق وجود الملازمة بين ملك الطلاق وبين ملك النكاح
لا عقلا وهو ظاهر ولا شرعا لانه اول المسئلة وعين النزاع ولا شيء من دلائل الشرع يقتضي الملازمة
بينهما قوله لان في تنفيذ نكاحها تعيينها يشكل بجواز اقراره بالحدود والقصاص مع انه استحقاق
عند ابي حنيفة وتعييب عندهما اجيب بانه لا يصير مملوكا فيما يتعلق به خطاب
الشرع والحدود والقصاص واجب على من خوطب بهما والعبد منه والتعييب مثبت في ضمن
اقامة الواجب فلا يبالي به كذا في الشرح قوله عيب فيهما اما في العبد فلشغله مالية فالمهر والنفقة
ومالية ملك مولاه اما في الامة فلانه يحرم عليه بضعها والاستمتاع بها وفيه نظر لامكان ان
يصح نكاح العبد حتى يحل الوطي ولكن لا يظهر في حق المولى حتى لا يباع رقبته في المهر ولا يوخذ
بالنفقة الا يرى ان العبد المحجور لو اقر بالدين يصح اقراره وان كان لا يظهر في حق المولى حتى يصح الكفالة
بذلك الدين ويوجد العبد به بعد العتق فليكن النكاح كذلك الا ان يقال هذا دليل على امتناع
التنفيذ في حق المولى لما فيه من الاضرار به ولما امتنع في حق المولى في حق العبد ايضا لعدم العايد
بالفصل او يقال لو صح النكاح وهو غير مشروع بدون المهر وجب المهر بسبب لا مرد له وكان كدين
الاستهلاك فيلزم القول بظهوره في حق المولى وفيه اضرار به قوله ويملك تزويج امة اي حرا او عبدا لغيره

دارا من ذمي

باب نكاح الرقيق

اما لو تزوجها عن عبد نفسه فلا يجوز في ظاهر الرواية لانه ليس من باب الاكتساب وفيه
نوع ضرر لانه ربما يبيع الامة فيبطل النكاح فيجب على العبد نفقتها وهي امة الغير وعن ابي
يوسف رحمه الله انه يجوز لان فيه اكتساب الولد من غير ضرر اذ المهر لا يجب على المولى
كانت عليه قبل النكاح كذا في الذخيرة **قوله** ولا يملك تزويج نفسها وان كان للاكتساب
لان هذا التزوج ليس لاكتساب المال بل للتحصين والعفة فان مقصودها من تزويج نفسها شيء
اخر سوى المال فلم يكن مما تناوله عقد الكتابة بخلاف تزويج امتها لجواز ان يكون مقصودها
منه المال من المهر والنفقة والولد فافترقا **قوله** يسمى طلاقا ومفارقة فيحمل عليه عند تعذر اعمال الحقيقة
لان المولى لا يملك الطلاق فلا يملك الامر به وهو يملك الرد فيحمل كيف والين بحال العبد المتمرد بالافتيات
على المولى بخلاف الفضولي اذا زوج رجلا امراة فقال الرجل طلقها حيث يكون اجازة لان الزوج
يملك الطلاق فيملك الامر به فليس هناك تعذر الحقيقة حتى يحمل على الرد **قوله** اهو ادنى الى بكلمة
او لما فيه من ضعف لانتقاضه بمسئلة الفضولي **قوله** ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه
فان قلت النكاح الفاسد مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة وهجران الحقيقة يوجب المصير الى
المجاز فلا بد وان ينصرف مطلق اللفظ الى الجائز كما لو وكل رجلا بالتزوج **اجيب** بملك النكاح
كما تملك التصرفات لما عرف ان الرق لا ينافي مالكية غير المال الا ان المنع بقيام حق المولى وقد اسقط
بالاذن فينصرف بمالكيته في الجائز والفاسد ولهذا لو اذن في نوع من التجارات ان كان ماذونا في سائر التصرفات
وفيه نظر بما عرف انه لو اذن بنكاح امراة بعينها لم يكن له ان يتزوج بغيرها فلو كان الاذن
بالنكاح كالاذن بالتجارة لما تخصص بامراة عينها المولى كما لا يتخصص بنوع خصصه من انواع التجارة
الا ان يجاب بان العبد ان كان يتصرف بعد الاذن بالنكاح باعتبار مالكيته ففيه شبهة النيابة
من المولى من حيث انه لا ينفذ الا باذنه وذلك يوجب بطلان نكاح غيرها في الاذن بتزويج امراة
فقلنا ببطلان نكاح غير التي عينها المولى احتياطا **قوله** ممنوعة على هذه الطريقة ولان الحاجة الى
اذن المولى لشغل المهر برقبته لا لتملك البضع لانه فيه حقه يبقى على اصل الحرية بدليل تمكنه من ازالته
هذا التملك بلا استطلاع راي المولى والفاسد فيه مثل الجائز لان الشغل يتعلق بهما بخلاف مسئلة
اليمين فانه عنه منع نفسه عن ملك البضع وعن شغل ذمته بالمهر وهو يملك كليهما على نفسه فيصح المنع
منهما ولا يتصور المنع الا بالنكاح الجائز لان ملك البضع لا يثبت بالفاسد وههنا الامر في حق ملك
البضع لا يصح لكونه مالكا له وانما يصح بشغل الرقبة وذا يتحقق بالفاسد والجائز فالتصرف الامر
اليهما فمسئلة اليمين غير ممنوعة على هذه الطرق والطريقة الاولى معول عليها دون الثانية لان المولى
مالك الانكاح على العبد ولا ما يملكه العبد على نفسه يملكه مولاه عليه الى وما يملكه العبد على نفسه
لا يملك المولى عليه الا يرى انه يملك الاقرار بالقصاص على نفسه دون مولاه ويملك المولى الاقرار على
عبده بالدين والعبد لا يملك الطلاق دون المولى كذا في النكاح وقد يقال بل المعول عليه هو الطر

بلغ

الثانية لمسئلتين احدهما ان المولى لو باشر تزويج العبد عند حضرته مع رجل واحد جاز لانتقال كلام
المولى اليه فيكون المولى شاهدا اخر فلو لم يكن العبد مالكا للنكاح بل مملوكا فيه وجب ان لا ينتقل كلام
المولى اليه فيكون المولى عند حضرته شاهدا لان انتقال كلام المالك الذي هو الاصل الى غيره ليس بمعهود
وثانيهما ان العبد لو باشر النكاح بدون اذنه ثم اعتق نفذ ولو لم يكن مالكا له لما نفذ كما لا ينفذ تبرعاته
بعد العتق فعلم ان الاولى هو الطريقة الثانية واليها اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله بقوله والرق
لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة نعم يشكل عليه ما لو عين المولى امراة حيث لم يكن له ان
يتزوج غيرها ولو كان مالكا للنكاح لكان الاذن اسقاطا للحق وفكا للحجر فلا يتخصص بامراة عينها المولى
وجوابه قد ذكرنا **قوله** الا انه اذا صح النكاح بالدليل المصحح وهو قيامه ملك الرقبة والحاجة
الى التحصين وجب الدين بسبب لا مرد له ويشكل بان العبد مالكا للنكاح ومحتاج اليه لتحصينه وبقاء
نسله فوجب القول بصحة نكاحه وان لم ياذنه المولى ثم اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لا مرد له
فشابه دين الاستهلاك فيظهر في حق المولى كما يظهر تزويج المولى في حق الغرماء وهذا يرد على الطريقة
التي اختارها الامام فخر الاسلام رحمه الله ان العبد يملك النكاح كما يملك الدم والحيوة اما لو التزم انه
غير مالك له كما هو مختار لبعض فلا **وجوابه** انما ابطلنا نكاح العبد بدون اذن المولى بالحديث
وهو قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر الا ان مالكا رحمه الله يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها **قوله** وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها ويشكل
عليه ما اذا قتل المشتري المبيع حيث لا يرجع بنقصان العيب في ظاهر الرواية فلو كان القتل كالموت
حتف انفه وجب ان يرجع كما هو رواية عن ابي يوسف رحمه الله فيجازى بمنع البدل قالوا
لو كان المولى القاتل صبيا يجب ان لا يسقط المهر عند ابي حنيفة رحمه الله لانه ليس من اهل المجازاة حتى لا يحرم
عن الارث بقتل المورث ولا يجب عليه الكفارة **قوله** كما اذا ارتدت الحرة قيد بالحرة لان الامة اذا ارت او قتلت
ابن زوجها فمنهم من قال بعدم سقوط المهر لان المنع ما جاء من قبل من له الحق وهو المولى ومنهم من
قال بسقوطه لانه يجب لها ثم ينتقل الى المولى اذا فرغ من حاجتها حتى لو كان عليها دين يصرف الى دينها
قوله فشابه موتها حتف انفها اذ لا يمكن اضافة القتل اليها حقيقة لان تمام القتل بالموت ولا يتم الا عند سقوط
اهلية الفعل فلا يصح تحقيق القتل منها ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها تغسل ويصلى عليها
وانما ينسب القتل اليها مجازا وكذا حكما لانه لم يثبت عليها شيء من احكام القتل فبقي موتا حقيقة وحكما
وتفويت المعقود عليه يتحقق بعد الموت وبعده لم يبق اهلا للفعل اصلا فلا يضاف التفويت اليها والمولى
اهل للفعل فيضاف اليه كذا في الكافي ويشكل بما اذا خرج نفسه وخرجه غيره ايضا فمات حيث يجب
على خارجه نصف الدية فلو لم يكن مضافا الى نفسه لكان قتل غيره بلا مزاحم فيجب ان يلزم على الغير كل الدية
وليس كذلك **قوله** معتبر في احكام الدنيا **قلت** وبهذا يشكل ما سياتيك في باب خيار العيب من
قوله واما القتل فالمذكور ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه يرجع لان قتل المولى عبده لا يتعلق به

حكم دنياوي فصار كالموت حتف انفه فيكون انهاء هذا كلامه فوجب الكفارة بقتل المولى عبده او امته
ان كان حكما دنياويا لم يصح ما ذكر ثمة من انه لا يتعلق به حكم دنيوي والا لم يصح ما ذكر هنا من انه معتبر في
احكام الدنيا حتى يجب الكفارة **قوله** فان الاذن في العزل الى المولى اعلم ان العزل جائز في الجملة خلافا
لبعض الناس واستدل على جوازه بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اي عزلا وغير عزل وبقوله عليه
السلام اعزلوهن او تعزلوهن ان الله تعالى اذا اراد خلق نسمة فهو خالقها خير بين العزل وتركه
فدل انه مباح وبما روي عن جابر انه قال كنا نعزل والقران ينزل فبلغ ذلك النبي عليه السلام
فلم ينهنا وعن جابر ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان لي جارية هي خادمتها
وانا اطوف عليها واكره ان تحمل فقال اعزل عنها ان شئت فانه سياتيها ما قدر لها فسكت الرجل
ثم اتاه فقال ان الجارية قد حبلت فقال قد اخبرتك ان سياتيها ما قدر لها وبانه امتناع عن اكتساب
سبب الولد وانه جائز كوطي الحامل ومما يدل على حرمة العزل ما روي عن خدامة بنت وهب قالت
حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس وهو يقول لقد هممت ان انهى عن الغيلة فنظرت في الروم
وفي الفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ثم سالوه عن العزل فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذلك الوادي الخفي **قوله** دفعا للزيادة اي دفعا لضرر زيادة ملك يثبت للزوج عليها وهذا
الضرورة يلزمها قصدا بخلاف ضرره في بطلان ملكه فانه يلزمه ضمنا لدفعها الزيادة عليها والضرر القصدي
اقوى فيدفع بتحمل الادنى **قوله** وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال **فان قلت** ينتقض بما اذا تزوج
العبد المحجور ثم اذن في النكاح لا يجوز النكاح المباشر الا باجازة مستقبلة منه وبما اذا زوج الفضولي
رجلا امراة ثم وكله الزوج بالنكاح لا ينعقد النكاح المباشر بدون اجازة الفضولي وبما اذا زوج الولي
الابعد ثم مات الاقرب او غاب غيبة منقطعة لا يصح الا باجازة مستانفة وبما اذا زوج المولى مكاتبه
الصغير توقف النكاح على اجازتها وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقبلة من المولى **اجيب**
عن الاول والثاني بان المامور بالتصرف اذا وافق امر امره يصح والا لا ونفاذ النكاح ليس بنكاح وكذا الا
جازة حتى اشترط الشهود والايجاب والقبول في النكاح دونها الا انها جائزة من العبد والفضولي
استحسانا لان المقصود من الامر بالتزويج شغل رقبة العبد بالمهر والتحصين والعفة وذا يحصل بالاجازة
فالاجازة من النكاح كبعض الشيء من كله والمامور بالشيء يملك بعضه وهذا بخلاف المعتقة لانها لا تملك
النكاح بالامر حتى يعتبر موافقة الامر بل يملك تجزيتها فينفذ كما لو كانت حرة عند العقد والحاصل ان
حق المولى يزول بالعتق مطلقا وبالاذن والتوكيل يزول بحيث يعتبر موافقته الا يرى ان المولى
لو عين امراة بعينها فليس لها ان تزوج غيرها فكذا التوكيل وعن الثالث والرابع ان الابعد حين باشر
النكاح لم يكن وليا فلا يبالي في عواقبه متكلا على راي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصلح فيجب
توقيفه على اجازته اذا صار وليا تمكنا له من اكتساب الاصلح وكذا المولى له ولاية اخرى بالولاء اذا
عتقت المكاتبة الصغيرة فصار كولي اخر فيتوقفن على اجازته ولا ينعقد بعد العتق باجازتها وان كانت

تملك الاجازة قبل العتق وهذا من اعجب المسائل حيث يملك الاذن قبل العتق لا بعده وذلك لانه انما اعتبر رضاها
للكتابة وقد ارتفعت بالعتق وحديث الولاية للمولى عليها بالولاء فيعتبر بعد العتق اجازته لا اجازتها وتوضيحه
ان الولاية على المكاتبة ليست الا بالملك لانها مرقوقة والرق ينافي الولاية لا بسبب الملك والملك ليس بخالص
للمولى حتى يخلص له الولاية عليها بل هو ملك رقبة والمكاتبة يدا فيكون الولاية للمولى من وجه وللمكاتبة من وجه
فلا ينعقد نكاحها الا برضاهما فاما بعد العتق قد تخلص الولاية للمولى لكون المعتق اخر العصبات فلا يتوقف
النكاح على رضاه لا يقال الصغير لا ينافي ولاية الاجازة فكيف تكون للمكاتبة مع وجود ما ينافيها لانه ينافي
الولاية من وجه ولا يثبت للمكاتبة الصغيرة الا الولاية من وجه حتى يعتبر معها ولاية المولى ويضمن ولايته مع
ولايتها فيصير المجموع ولاية مطلقة وقال الشارح رحمه الله مجيبا عن الاول ان الاذن فك الحجر عن التصرف ولو جاز
النكاح المباشر قبل الاذن لم يكن الاذن فكا له فيمتنع الجواز **قلت** ذكر الشارح في كتاب الماذون عند قوله ولا
يتخصص اي الاذن بنوع ان الاذن في النكاح انابة لاسقاط الحق وفي التجارة اسقاط لا انابة وبنى على ذكر الفرق بين
الاذن بالنكاح والاذن بالتجارة من حيث ان الاول يتخصص دون الثاني حتى اذن بنكاح امراة بعينها لم يكن له
ان يتزوج بغيرها ولو اذن بتصرف كان ماذونا في التصرفات كلها وقد نص هنا بان الاذن في النكاح فك
للحجر فيكون اسقاطا فيناقض **وجوابه** ان ذلك مبني على ما اختلفوا فيه من ان العبد مالك في النكاح كما في ساير التصرفات
فيكون الاذن به فك للحجر واسقاطا للحق كالاذن بالتجارة او مملوك فيه انابة كالتوكيل وقد ذكرنا الاختلاف
وما يرد على المذهبين فليرجع اليه **قوله** منافع مملوكة لها فوجب البدل لها **فان قيل** ينبغي ان يجب
المهر لسيدها لاستناد الجواز الى الاصل كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها **قوله**
حكم الاستناد يظهر فيما لا يختلف مستحقه لا فيما يختلف وهنا يختلف لان المستحق زمان الثبوت الامة وزمان
العقد السيد واذا كان المستحق زمان الثبوت الامة فيمتنع اسناد هذا الاستحقاق لانه لو استند هذا
الاستحقاق الى زمان العقد يبطل هذا الاستحقاق زمان الثبوت فيبطل الاستناد من حيث يثبت كذا في
الكافي **وفيه نظر** اما اولا فانه ينتقض بما اذا رمى عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فانه يجب قيمته
للمولى عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله من حيث انه يصير قابلا من وقت الرمي استنادا وهو مملوك
في تلك الحالة فقد ظهر حكم الاستناد مع اختلاف المستحق اذ المستحق زمان الرمي وهو المولى وزمان الثبوت
هو العبد واما ثانيا فلان اختلاف المستحق يبطل كما اذا قطع رجل يد عبد او جرحه ثم اعتقه
مولاه ثم سرى الى النفس ومات منه لا يجب بعد العتق شيء اي لا يضمن دية العبد ولا قيمته للمولى وانما يضمن
النقصان وانما كان كذلك لاشتباه من له الحق لان المستحق حال ابتداء الجناية المولى وحال السراية
العبد لحريته واذا كان المستحق فيما نحن فيه مختلفا لزم ان لا يجب المهر اصلا لا للمولى ولا للامة كما في
مسئلة الجرح فالظاهر ان المستحق هنا هو الامة لان المهر يجب لها ثم ينتقل الى المولى اذا فرغ من حاجتها
حتى لو كان عليها دين تصرف الى دينها فليس هنا اختلاف المستحق اصلا بخلاف مسئلة الجرح ولما كانت المستحقة
للمهر هي الامة لم يختلف المستحق هنا غير ان المولى يخلفها اذا فرغ عن حاجتها وقد وقع الشك في ثبوت الخلافة

لانها تثبت بالنظر الى حالة الانعقاد ولا تثبت بالنظر الى النفاذ فلا تثبت الخلافة بالشك فنسلم
المهر لها بالضرورة ثم التعليل بقوله لانه استوفى منافع مملوكة لها لا يتاتى فيما اذا اعتقت بعد ما تزوجت
بلا اذن السيد ثم ماتت قبل الدخول حيث يكون مهرا لها مع انه يستوفي منافعها فعلم ان وجوب المسمى هنا بنفاذ
والعقد دون استيفاء المنافع ونفاذه في ملك الامة فيجب ان يكون المسمى لها هو ادخل بها قبل العتق او بعده او لم يدخل
اصلا الا ان يقال لا شك ان المهر يملك العقد ويتاكد بالدخول قيل ان العقد هنا ينعقد في ملك المولى وينفذ في ملك
الامة حيث ينفذ بعد عتقها وانها بعد العتق تملك منافع بضعها ثم النفاذ يستند الى وقت الانعقاد والمستند
ظاهر في وجه مقتصر من وجه وكان النفاذ من وجه في ملك الامة ومن وجه في ملك المولى فيرجح بالموكد
وهو الدخول في ملك المولى اعتبرنا نفاذا في ملكه فيكون المهر له فان وجد في ملك الامة اعتبرنا نفاذا في
ملكها فيكون المهر لها **قوله** استند الى وقت وجود العقد فان قالوا حكم النفاذ لا يظهر في المستوفى لانه
معدوم والاستناد يظهر في الموجود لا المعدوم **قلنا** بل يظهر هنا لان المستوفى له حكم الاعيان او يقال
اظهرنا حكم النفاذ في البضع وهو موجود وما ورد الاستيفاء الا في بضع واحد فيجب بدل واحد كذا في الشرح
نقلا عن مبسوط فخر الاسلام رحمه الله **وفيه نظر** اما اولا فلان حكم النفاذ ولو ظهر في حق المستوفى لزم ان تحل
الامة بهذا الدخول للزوج الذي طلقها ثنتين وهي لا تحل وعللوا امتناع الحد بان الاستناد يظهر في القائم
الا في المتلاشي والمستوفى بالوطي متلاشي واما ثانيا فلانه لو تزوج بمن زناها يحد ولو كان المستوفى
بالوطي في حكم العين لوجب ان يسقط الحد كما لو ملك السارق المسروق قبل القطع ولو بعد القضاء به حيث
يسقط الحد **قوله** ومن وطي جارية ابنه فولدت وادعاه الاب فهي ام ولد له ودعوة اب الاب اذا انقطعت
ولاية الاب بالموت او الرق او الكفر **قوله** خلافا للشافعي رحمه الله لان له في مال ولده حق الملك اذ الشرع
اضاف مال الولد اليه فان تقامه عن افادة حقيقة الملك فلا يتقاصر عن اثبات حق له ولو وطيها لا يجب
الحد وان ظن حرمتها وحق الملك يمنع النكاح كجارية مكاتبه **قوله** غير ان الجارية الى آخره لا شك ان ولاية
التملك للاب في مال الابن معلل بالحاجة الى البقاء والحاجة اليه متفاوتة والحكم يثبت بقدر دليل فوجب
اظهار هذا التفاوت ليثبت الحكم بقدر الدليل ولا يمكن اظهاره الا بان يكون له التمليك في بقاء نفسه بلا
عوض وفي بقاء نسله بالعوض **قوله** اذ المصحح اي الاستيلاد حقيقة الملك او حقه مشكل لان حق الملك
لا يصحح الاستيلاد حتى ان المولى اذا ادعى ولد جارية مكاتبه لا يثبت نسبه الا بتصديق المكاتب كما لو ادعاه
اجنبي فلو كان حق الملك مصححا للاستيلاد لصح الاستيلاد المولى جارية مكاتبه لان للمولى في حال
المكاتب حق الملك الا ان يقال معناه ان المصحح الاستيلاد حق الملك كما هو ظاهر الرواية او حقه كما هو
مروي عن ابي يوسف رحمه الله فان ما للمولى من حق الملك في مال مكاتبه يكفي لصحة الاستيلاد في رواية
عنه حتى لو ادعى ولد جارية مكاتبه يثبت نسبه منه **قوله** حتى يجوز التزوج بها **قلت** هذا لا يصح
استدلالا لان الخصم لا يسلمه فان الشافعي رحمه الله لا يجوز تزوج جارية الابن للاب ذكره تفريعا لا ابتداء
ولكن المحل محل التابيد **قوله** ملكها من كل وجه فمن الحال ان يملكها الاب من وجه لانه اذا ثبت له من وجه لا

يثبت

يثبت للابن من ذلك الوجه ولهذا يملك الابن وطيها واعتاقها ولو تعلق بها حق لما حد لوطي جارية
المكاتب واضافة الشرع اليه اوجب حق التمليك لانه قرر المال على ملك الابن ثم اضافه الى الاب
ومثله يذكر لجواز الانتفاع وثبوت حق الملك في العادة **قوله** فدل على انتفاء ملكه اي حقا وحقيقة
اذ حق الملك ايضا يمنع التصرف فلا يجتمع مع حقيقة الملك الموجب اباحة التصرف **قوله**
فسد النكاح المتنافي بين الملكين **فان قلت** ينبغي ان لا يفسد لان الملك كما يثبت نزول بالاعتاق
فلم يكن مقررا فلم يبطل النكاح كالوكيل اذا اشترى منكوحته **قلنا** الملك يثبت للموكل ابتداء
في الصحيح ولئن يثبت للوكيل ثم ينتقل عنه فانما لا يفسد النكاح لانه تعلق به حق الغير زمان
الثبوت ومثله لا يفسد النكاح وفيما نحن فيه لم يتعلق به حق غيره فيفسد كذا في الكافي وايضا
الملك بالاعتاق لا نزول بل ينتهي ويتقرر كما يتقرر بالموت وسيجيء التصريح به في باب خيار العيب اما
ملك الوكيل فغير مقرر حتى لا يعتق عليه قريبه ومثله لا يفسد النكاح اذ الشرط لفساد النكاح
وعتق القريب هو الملك المقرر وقد وجد في الاعتاق دون الوكيل وبه يسقط ما قيل ان رجلا تحته
امة فاذن له مولاها بان يتزوج امراة على رقبتها فتزوج لا يبطل نكاح الامة مع انه ملكها بالاستقراض
الضمني وذلك انه ان كان يملكها فالملك غير مقرر فيها فلا يفسد النكاح كالوكيل بالشرى اذا اشترى
منكوحته **قوله** اما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه لان ماليته يتعلق بالاعتاق فلا يقع
في يده شيء كذا في الكافي **قلت** وبهذا يشكل ما ذكر في الذخيرة في الفصل الخامس من كتاب الدعوى
حيث قال رجل له عبد قام العبد بينة ان المولى اعتقه واقام رجل ان المولى باع العبد منه بالف
درهم فان لم يكن المشتري قبض العبد فبينته اولى لانهما يدعيان تلقي الملك من جهة ثالث ولاحدهما
قبض مشهود به وهو العبد ولا قبض للاخر بيانه ان العبد ادعى تلقي الملك في نفسه من جهة مولاه
بالاعتاق والاخر ادعى تلقي الملك في العبد من جهة مولاه ايضا بالشرى غير ان العبد بنفس الاعتاق
يصير قابضا نفسه لانه في يد نفسه فالشهادة على العتق تكون شهادة على الملك والقبض جميعا
والمشتري بنفس الشرى لا يصير قابضا فالشهادة على الشرى لا تكون شهادة على القبض فيقتضي للذي
قبضه مشهود به كما في دعوى الشراء من ثالث اذا كان لاحد المدعيين قبض مشهود به هذا كلامه
وهو تصريح بان ماليته يصير مقبوضا بالاعتاق لا كما ذكر هنا من ان ماليته يتلف بالاعتاق
فلا يقع في يد العبد شيء والله اعلم بالصواب **باب نكاح اهل الشرك** **قوله** وحرمة النكاح
بغير شهود مختلف فيها فان قلت الاختلاف انما هو فيما اذا انكح بغير شهود ثم اعلن اما اذا انكح
بغير شهود ولم يعلن فالنكاح فاسد عند مالك ايضا اذ الاعلان شرط عنده **اجيب** بان بعض
العلماء لهم يشترط الشهود والاعلان لانه كالبيع عندهم فيكون حرمة النكاح بغير شهود واعلان
ايضا مختلف فيه قوله مخرج عليها قلت نعم اليه اشير في شرح الكنز للطرابادي حيث قال
وقال احمد الشهادة ليست بشرط في النكاح كساير العقود كمد في فتاواه وقال مالك وابن ابي

باب نكاح اهل الشرك

ليلي الشهود ليست بشرط في النكاح وانما الشرط الاعلان فقياس احمد النكاح على ساير العقود التي لم
يشترط فيها الشهادة او لا الاعلان وذكر قول مالك رحمه الله بمقابلة قوله كل ذلك يدل على ان الاعلان
ليس بشرط عند احمد رحمه **قوله** والحرمة قيامه اي العدة حتى لو كانت منقضية لا يفرق
بالاجماع كذا في بعض الشروح هذا اذا رفع الامر الينا او اسلموا او العدة غير منقضية اما اذا
كانت المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة لا يفرق بالاجماع هذا كلامه ولكن الدليل لا يفرق
بين ما اذا كانت العدة باقية او منقضية اذ الموجب للتفريق هو فساد النكاح وانقضاء
العدة لا يؤثر في صحة النكاح الفاسد فيجب ان يكون المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة
كهو قبله **وجوابه** ان النكاح في العدة وان كان فاسدا ولكن لا يظهر حكم الفساد انما يظهر
بالمرافعة والاسلام واظهار حكم الفساد بعد ان كان في حكم الصحيح كالحكم بالفساد ابتداء والحكم
بالفساد الذي لا موجب له الا عدم المحلية عند وجودها متعذر **قوله** وان الحرمة لا يمكن اثباتها
حقا للشرع لانهم يخاطبون بحقوقه مشكل لما عرف ان الكفار مخاطبون بالحرمات والمعاملات
بالاجماع انما النزاع في العبادات هل يخاطبون بها فعندنا وعند الشافعي رحمه الله والفرق
بين الحرمة والعبادة ان الحكم الاصلي في الحرمة هو العقاب على تقدير المباشرة والثواب على تقدير
الترك ضمني والحكم الاصلي في العبادة الثواب على تقدير الفعل والعقاب على تقدير الترك ضمني والكافر
اهل العقاب دون الثواب **وجوابه** انهم مخاطبون بالحرمات بالاجماع في احكام الاخرة كالعقاب
على تقدير المباشرة اما في احكام الدنيا فهم غير مخاطبين بها لا تنافي بقاء النكاح فهي لعدم
الاستمتاع على الزوج فيبقى ان يحرم الاستمتاع هنا بعد الاسلام الا ان يلتزم الحرمة حق والله اعلم
قوله وكذا العدة لا ينافيها **قلت** سياتيك في باب العدة انه لا عدة على الذمية اذا طلقها الذمي
عند ابي حنيفة رحمه الله وقوله وكذا العدة يشعر بوجوبها ولئن قال ان العدة ان كانت لا تجب
عليها حين كانت كافرة فهي تجب بعد اسلامها لامكان ايجابها لحق الشرع فنقول ينبغي ان لا تجب
عنده بعد اسلامها ايضا لما سياتيك في العدة ان العدة حيث وجبت كان فيها بني ادم حتى لا
تجب على الحربية التي خرجت الينا مسلمة لان الحربي يلحق بالجماد فلا يمكن ايجاب العدة لحقه وكما لا يمكن
ايجابها لحق الحربي لا يمكن ايجابها لحق الذمي الذي لا يعتقد وجوب العدة ايضا لما اشار اليه
هنا بقوله ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده فاذا لم يكن يحق الزوج الكافر
وجب ان لا يجب العدة عليها لا بعد الاسلام ولا قبله على ان الشيء اذا لم يقع موجبا عنه خروجه
لم يقع موجبا بعده كما اذا زنى المسلم في دار الحرب ثم خرج الى دار الاسلام لم يجب الحد عليه واطلاق
الذي يقع موجبا للعدة ان وجد فلا يقع موجبا بعد الاسلام فكانه اراد ان العدة على تقدير
وجودها لا تنافي بقاء النكاح فكيف وهي ليست بموجودة هنا او نقول ما قال ابو حنيفة رحمه الله لا
عدة على الذمية اذا طلقها الذمي واعتقد انه لا عدة عليها فمعناه والله اعلم انه لا يعطى لها حكم

المعتدة ويجعل فارغة في حق احكام الدنيا حتى لو تزوج غيره يعطى له حكم الصحة ويجعل خطاب
التربص قاصرا عنها في احكام الدنيا مكرا واستدراجا بها اما في حكم الاخرة فهي مخاطبة بالتربص
حتى تعذب لو تركته وغير ميامن الذمي ايضا مخاطبون بالامتناع في حكم الاخرة حتى لو تزوج
اثم ويستحق العذاب في الاخرة وليس معناه انه لا عدة عليها فيما بينها وبين الله تعالى بذمي معتدة
في الحقيقة الا انه لا يظهر في حقها ولكن العدة لا تنافي بقاء النكاح بخلاف نكاح الحربي فانه لا عدة
على ابرائه لانه ليس من اهل الاحترام حتى يجب لحقه بل يلحق بالجمادات فلا يجب احترامه بخلاف
الذمي فانه بعقد الذمة التحق بالمسلمين ولهذا يجب العدة على مطلقته اذا اعتقها بالاجماع
والحربي وان اعتقدها لا يجب على مطلقته وهذا كما ان المحرمية منافية في الحقيقة لكن لو تزوج مجوسي
محرمية يعطى له حكم الصحة هذا كله مستفاد من كنز الاصول حيث ذكروا ان ديانة الكافر على خلاف
حكم الاسلام واقعة للتعرض عند الكل ولدليل الشرع في احكام الدنيا فيما يحتمل التبدل عندنا ولكنه لا
للتخفيف بل للاستدراج وتقريب عذاب الله تعالى يفصح عن ذلك تفصح كتبهم نعم يشكل بان العدة
وان كانت لا تنافي مكان النكاح فهي لتقدم الاستمتاع فينبغي ان يحرم الاستمتاع هنا بعد الاسلام
الا ان يلتزم حق الحرية والله اعلم **قوله** ان استحقاق احدهما اي استحقاقه الثابت له باعتقاده
ولا يبطل مرافعة صاحبه بل اعتقاده صار معارضا لاعتقاد الاخر فيبقى حكم الصحة على ما كان
كذا في الكافي **وفيه بحث** لان اعتقاد حكم الاسلام من اسباب الترجيح الا يرى ان احد الابوين
اذا كان كتابيا والاخر مجوسيا يجعل الولد تبعا للكافي في حل الذبيحة والمناكحة للمسلمين لان
حل الذبيحة والمناكحة من احكام الاسلام فاذا كان ذلك اعتقاد احد الابوين جعل الولد
تبعا له في ذلك كما في نفس الاسلام كذا في الكافي فينبغي ان يترجح اعتقاده من اعتقد حكم الاسلام
على اعتقاد الاخر هنا ايضا **قوله** لانه مستحق القتل بالزاني المحصن الذي ظهر زناه بالبينة
او بالاقرار فانه مستحق القتل مع انه نكاحه صحيح قوله والامهال اشارة الى دليل اخر قوله
وخلعت الزوج لشغلهما مشكل لان التامل ثم التوبة عنه فرض عين لا يسقط بقدر ما حق الزوج
لا يظهر في مثله بل الواجب عليها تقديم التامل على خدمة الزوج كما يجب تقديم الصوم والصلوة
قوله كما في الطلاق قلت سياتيك ان الطلاق يزيل الملك عند الشافعي رحمه الله الا ان للزوج
حق الاعادة وان الرجعة عنده اعادة النكاح وعندنا استدامته وكانه اراد كما في الطلاق
على زعمكم والله اعلم **قوله** ولهما ان الاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالسلام
فينوب القاضي ما نابه في التسريح وللخصم ان يقول ان تفريق القاضي هنا يحتمل ان يكون بطريق
النيابة كما في الجب والعنة وان لا يكون كما في خيار البلوغ لكن تفريقها بانها يقطع احتمال
للنيابة لانه لو كان لذلك لاختص بابائه وايضا لو كان تفريق القاضي عند ابائه عن الاسلام
لفوات الامساك بالمعروف لاشترط طلبها وصح الابقاء عليه عند رضاها به لان الامساك

بالمعروف حقها فلا يفرق عند فواته الا برضاها وطلبها كما في الجب والعنة وحيث لا يشترط طلبها
علم انه كالتفريق بخيار البلوغ وانه لحق الشرع لا لحقها يدل على انه لحق الشرع ولا يشترط
طلبها **قوله** فيما بعد واذا اسلمت المراة في دار الحرب وزوجها كافرا واسلم الحربي وتحته
مجوسية لم يقع الفرقة بينهما حتى تحيض ثلث حيض ثم تبين من زوجها وهذا لان الاسلام
ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة دفعا للفساد
فاقمنا شرطها فهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر هذا لفظه وقوله ولا بد من الفرقة دفعا
للفساد وهو تخليص المسلم عن ذل الكافر دليل ظاهر على ان التفريق هنا لحق الشرع لا لحق المراة
قوله فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب **وفيه بحث** اما اولا فلان شرط الحكم انما يقام
مقام سببه اذا كان شرطا لعمل ذلك السبب كحفر البئر والسبب للفرقة عند الاسلام احد الزوجين
ليس الاباء الاخر عن الاسلام عندنا ومضي ثلث حيض ليس بشرط لعمله بل شرط لعمل الطلاق
فما هو السبب هنا فمضي ثلث حيض ليس بشرط لعمله حتى يقام مقامه عند عدمه وما هو شرط له و
وهو الطلاق الرجعي فلم يقم مقامه فاني يكون هذا من قبيل اقامة الشرط مقام السبب وان اقيم مقام
الطلاق فيما اذا اسلم الزوج ليس بطلاق على ان لا اسلم بالفرقة في هذه الصورة طلاق بل الظاهر
انه فرقة من غير طلاق واما ثانيا فلان مضي الحيض انما عد شرطا في المدخول بها لا في غيرها فيجب
ان لا يقام مقام السبب الا فيما هو شرط فيه وانتم قد اقمتموه في غير المدخول بها ايضا وانه ليس
بشرط فيه اما ثالثا فلان عمل الشرط عند قيامه مقام السبب لا يؤثر على عمل السبب وعمل السبب
هنا مشروط بشرط القضاء فكذا عمل الشرط والقضاء هنا متعذر لعدم والوصي على من هو في دار
الحرب اما رابعا فلان الفساد الواقع في دار الحرب لا يجب دفعه علينا الا يرى لو زنى مسلم
في دار الحرب لا يجب عليه الحد واما خامسا فلان المعهود انما هو اضافة الحكم الى الشرط تعذر اضافته
الى السبب مع قيامه لا جعل الشرط سببا عند عدمه وذلك ان تحقق الحكم بلا سبب موجب محال
اما اذا وجد السبب وتعذر اضافة الحكم اليه يضاف الى الشرط ولا سبب هنا انما الموجود هو
الشرط المحض واثبات الحكم بلا سبب موجب متعذر قوله فشابه المحرمية في ان كلا منهما ينافي
انتظام المصالح اذ المحرمية باعتبار الحربية والنكاح استرقاق واستذلال والمرء لا يرضى
باستذلال حرمه الا عند الضرورة كما كان في عهد ادم عليه السلام فلا يستفرشه عادة وبدون الاستفراش
لا ينتظم المصالح فيه **قوله** لا في محل النكاح الا يرى ان ملك النكاح لو كان محترما لا يبطل النكاح
مع تقرر السبي فلا صفاء واما الدين فان كان على عبد فسبي لا يسقط وان كان على حر فسبي يسقط
لانه لما صار عبدا والدين لا يجب على العبد الا شاغلا مالية رقبته فكذا لم يبق الا شاغلا للمالية ومن
وجب على الحر لم يكن شاغلا لمالية الرقبة اولا بالمالية في رقبته فلا يمكن ابقاؤه الا بتلك الصفة
وقد تعذر ابقاؤه بتلك الصفة بعد الشيء كذا في الكافي وهو مشكل لجواز ان يجب على العبد دين

في الخارج جميع الوجودات الخارجية والكل من حيث هو كل واحد واما الافراد المتخللة فليست
بكل الجنس من حيث انه صادق لانه ليس بصادق على المجموع حيث هو مجموع بل على كل فرد
والا من حيث انه جمع وجود الجنس لان له وجودا في غيرها ايضا فلا يكون واحدا اصلا اي
من حيث الصدق ولا من حيث الوجود في الخارج فلا يصح ان يراد بلفظ الواحد لوجوب رعاية التوحد
في معنى الالفاظ الواحد **قوله** لان التاء ضمير المراة مشكل لما عرف ان اللواحق بان حذوف الدوال
على الاحوال المرجوع اليه والمكني عنه اجماعا نص على الاجماع صاحب الكتاب فيه انما اختلاف في اللواحق
تاما فكانه تسامح وجعل التاء من حيث انه العين لصفة المكني عنه كانها هي الضمير الدال على المكني **قوله**
ولو قال يدك طالق لم يقع لانه لا يعبر به عن جميع البدن حتى لو عبر باليد عن الذات عند قوم يقع الطلاق
بالاضافة اليه **قوله** محل النكاح عندنا وعندهما لا يصح اضافة النكاح الى الجزء الشائع **قوله** وذكر بعض
ما يتجزى كذلك صيانة للكلام عن الغاء وتقليلها للمجرد على المسمح واعمالا للدليل القدر الممكن لانه اذا اقام
الدليل على البعض وهو مما لا يتجزى فلو لم يتكامل يؤدي الى ابطال التوليد وهذا يشكل بما لو قال لامراته
طلقي نصف تطليق فقالت طلقت تطليقة فانه لا يقع ولو كان ذلك بعض لا يتجزى كذكر كم لو قع كما لو قال
طلقي بطائفة وكذا لو قال انت طالق ثلثا الا نصف تطليقة تطلق ثلث ولو كان ذكر بعض ما لا يتجزى
كذلك كله لو ثنتان كما لو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثا وسدسا لم يقع الا واحدة وعلى ما ذكر
ينبغي ان يقع ثلثا وكذا لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة ونصفا يقع ثنتان ولو كان ذكر بعض
ما لا يتجزى كذلك كل وقعت واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وواحدة **والجواب** عن
الاول انها مامورة بايقاع نص صورة وبالكل معنى وقعت التطليقة فقد واهن من وجه
وعلى الاول يقع وعلى لا فلا يقع بالشك وعن الثاني ان الاستثناء تكلم الباقي بعد الثنتا فيكون التقدير
انت طالق ثنتين ونصفا فيقع الثلث وعن الثالث ان قولنا نصفا وسدسا وثلثا يحتمل ان
يراد به كل واحد على حياله وان يقصد المجموع من حيث المجموع على معنى انت طالق واحدة اذ المجموع من
النصف والسدس والثلث واحدة فلا يقع الثاني والثالث بالشك وعن الرابع ان الواحد والنصف
لا يمكن تعبيره باوجز من واحد ونصف فيكون ~~لا يمكن تعبيره~~ في حكم عدد واحد فلا يفصل بعضه عن
بعض بخلاف واحدة وواحدة لانهما عبارتان فان للثنتين عبارة اوجز من هذا ولفظه ثنتان
فلا يجعلان في حكم عدد واحد **قوله** فم الفائدة الاولى بذوات فيكون موجودة ليترتب عليها الثانية
لانه اوقع الثانية ولا ثانية قبل الاولى فهذه الضرورة ادخلت الفائدة الاولى ولا ضرورة في الفائدة
الثلثة لان ايقاع الثلاثة يصح بلا ايقاع الثلث فاخذنا فيه بالقياس كذا في الكافي **وفيه نظر** لان
ايقاع الثانية انما يقتضي ايقاع الاولى اذا كان وصف الثانية معتبرا وليس كذلك اه لا يترتب في الطلقات
المجتمعة في الملك ووصف الثانية يقتضي الترتيب الا يرى انه لو قال لامراته اختاري اختاري
اختاري فقالت اخترت الاولى والوسطى او الاخيرة طلقت ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله وعلله

في الكتاب بان هذا وصف لغو لان المجتمع في الملك لا يترتب فيه كالمجتمع في المكان وهذا الكلام
الترتيب والافراد من ضروراته فان الغاية حق الاصل لعان حق البناء الى اخر ما ذكرنا ويرد
انه لو قال انت طالق تطليقة ثانية لم يقع الا واحدة فلو كان وصف الثانية معتبرا لوقعت ثنتان ضرورة
وقوع الثانية ويمكن ان يجاب بان الترتيب ان كان لا يتصور في الطلقات المجتمعة في الملك فهو متصور في
الايقاع الذي هو فعل الزوج وفي قولنا انت طالق من واحدة الى ثلث يمكن ان يصرف الترتيب الى الايقاع
بان يكون المعين من ايقاع طلقة واحدة الى ايقاع ثلث فيكون الثاني والثالث صفة للايقاع ومن ضرورة
الايقاع الثاني يتحقق الايقاع الاول والوسطى لا تصلح صفة للايقاع لاختلافهما تذكيرا وتانيثا فتعينت
صفة للمطلقة وهي غير محتملة لهذه الصفة فلغت وبقيت صفة للمطلقة وانها لا تحتمله فلغت الافراد
في ضمن وكذا قولنا انت طالق ثانية اذ الثانية لا تصلح صفة للايقاع فتعينت صفة للمطلقة وانها لا
تحتمله فلغت فلا يقع الا واحدة وما قيل ان الطلاق الاول غير مذكور وهو لا يقع الا بلفظ يدل عليه
وفيه بحث اذ الطلاق قد يقع اقتضاء كما في اعتدي ونحوها ثم لقائل ان يقول ان الثانية وان لم
تصلح للايقاع فالطلقة تحتمل ان توصف بالعارضة بالنظر الى الايقاع ان يجعل عشرا اي ثانية
بمعنى ايقاعها ايقاع ثان وانه صحيح جدا ومن ضرورة الايقاع الثاني الايقاع الاول على ان الايقاع
الاول على ان الايقاع مصدر وانه مذكر ويؤثر بيده قولهم العلم وحشي قيدوها بالتكرار تصلح
قولنا ثانية معا للايقاع بخلاف قولنا اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة لانه لا يمكن وصف
الطلقة باحدى هذه الصفات بالنظر الى الايقاع لانه لم يقع بعد وانما يتصف بالايقاع
بعد اختيارها ثم ما ذكر من انه اوقع الثانية ولا بائنة قبل الاولى لا يتاتى في انت طالق
من واحدة الى ثنتين من حيث لم يقع فيه الثانية حتى تقتضي ايقاع الاولى بالضرورة قيل معناه
انه لا بد وان يكون الغاية الاولى موجودة لتترتب عليها الغاية الثانية ووجود
الغاية الاولى بوقوعها واما الغاية الثانية فكونها منتظرا لوجود يكفي فان قولنا شيء
ما بين شيئين الى سبعين يقتضي وجود السبعين ولا يقتضي وجود السبعين والحاصل
ان قوله تترتب عليها الثانية يحتمل ان يراد بالثانية الطلقة الثانية وهو
مختار الكافي والنهاية وان يراد به الغاية الثانية وهو الظاهر المشتمل على
تعليل قوله من واحدة اثنين بخلاف الاول فانه لا يشتمل عليه مع ما فيه من الاشكال
الذي ذكرنا نعم يشكل عليه ان الشيء انما يصير غاية بوجودها اذ المعدوم لا يصلح مبدلا
ومحتما فلما جعل الطلقة غاية يجب القول بوجودها بوقوعها فيجب القول بوجود الغايتين
وكونها متصورا لوجود لو اكتفى به في الثانية لصحة الاكتفاء به في الاولى اذ
لا فرق بينهما على ان كونها متصورا لوجود انما يصار اليه عند تعذر اعتبار
كونها متحققة الوجود وذلك ممكن في الثانية ايضا بالقول بوجودها قوله لتترتب

يترتب عليها الثانية اي الغاية الثانية وفيه بحث لان المبتدا والمحتم من الاضافيات فكلما
لا يكون الشيء محتما الا وان يكون له مبتدا لا يكون مبتدا ايضا الا وان يكون محتما فيجب
ان يشترط لوجود التحقيقي في كل منهما او يكتفي فتصور الوجود فيهما فاما ان يشترط الوجود التحقيقي
في الاولى ويكتفي بتصور الوجود في الوجود فلا وجه اليه قوله فهي واحدة فان قلت
وجب ان يستعار كلمة في لمعنى مع كما في قوله انت طالق في ذلك الدار لصيانة الكلام
عن الالغاء فيقع الثلث قلنا ارسال الثلاث منهي وحمل الكلام على الالغاء اولى من حمله على المحظور
ولا يلزم المحظور في قولنا في حولك الدار بل فيه صيانة عن التنجيز الذي هو اشد من التعليق
وايضا لما تعذر اجراء الكلام على الحقيقة اذ الثنتين لا تصلح ظرفا للواحدة والمعاني المجازية مزاحمة
لصحة ان يستعار بمعنى مع وان يستعار لمعنى بين وان يستعار للوارث عن الاول يقع الثلث
على غير المدخول بها وعلى الثاني والثالث لا يقع فلا يقع بالشك وعدم الوقوع المحل ليس من باب
الغاء الكلام في شيء قوله كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي ذكر في كتاب الاقرار ان في
الاية بمعنى البين وذكر هنا انه بمعنى مع ذلك مبني على اختلاف بين اهل التفسير قوله لا يصلح
ظرفا ويراد ان الكثير من الاعداد يصلح ظرفا للقليل حتى لو قال راس الحص امنوني في عشرة يثبت الامان
له ويسع سواء له لانه جعل نفسه مظروفا للعشرة والظرفية انما يتحقق بالطريق المذكور كذا في السير
قوله ان حقيقة الظرفية غير مستقيم هناك ايضا اذ الظرف ما يكون محتويا على المظروف والعشرة
لا تحتوي بالواحد احتواء الا بالرهن فجعلناه مجازا عن البين صيانة عن الالغاء اي استوفى بين
عشرة فيكون الامان له مع تسعة وانما لم يجعل بمعنى مع لان معنى البين اقرب الى الحقيقة ولا يمكن
الحمل على المجاز في انت طالق واحدة في ثنتين لما يلزم فيه من ارسال الثلث او ثنتين وذلك محظورا
والالغاء اهون من الحمل على المحظور قوله وقال زفر رحمه الله هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول
لا يقال انه لو قالت انت طالق طويلة فان عنده يقع الرجعي فكيف يقع التباين هنا وانه كناية عنه لانا
نقول ثمه صرح بالطول وهنا كنى عنه والكناية اقوى ولان قوله من هنا الى الشام يفيد الطول
والعرض وجاز ان لا يحصل البينونة عنده بوصفه بالطول فحسب ويقع وصفه بالطول والعرض
لانه يفيد العظم على انه جاز ان يكون له روايتان كذا في الكافي وذكر في المنظومة ما يدل على ان وصف
الطلاق بالطول والعرض عند زفر رحمه الله كوصفه بالطول المجرد حيث قال في بابه
وواصف الطلاق حين اوقعه بالطول والعرض له المراجعة وذكر في شرحه ما يدل عليه ايضا
حيث قال وله انه وصف الطلاق بما لا يقبله فلغى الوصف وبقي مطلق الطلاق فيقع رجعيا وهذا
التعليل يقتضي ان وصف بالطول والعرض كوصفه باحدهما وقوله والكناية اقوى قوله نعم من حيث
انها كدعوى الشيء ببينة ولكن التصريح اقوى من حيث انه متيقن والكناية محتملة ولهذا يترجح الصريح
عليها عند المعارضة ويثبت العقوبات به دونها قوله فحمل عليه اي على الشرط من حيث انها لا تطلق قبل

الدخول الا انه شرط الحض الا انها لا تطلق بعده بل معه كذا في حاشية البزدوي وفي البزدوي وقد
يستعار هذا الحرف للمقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط اي صار قوله في دخولك
بمعنى الشرط ويتوقف على الدخول كما في قوله انت طالق مع دخولك الدار لانه بمعنى ان من كل وجه
كذا في البزدوي وحواشيه وذكر شمس الائمة في الجامع الصغير ما يخالفه حيث قال انت طالق مع موتي
او مع موتك لا يقع شيء لان معنى قوله مع موتي اي بعد موتي الا يرى انه لو قالت طالق مع دخولك
الدار يصير شرطا ولا يطلق الا بعد الدخول فكذا هنا لو قع الطلاق بهذا اللفظ انما يقع بعد موته او بعد
موتها ولا نكاح بعد موت احدهما فيجب ان تحمل لفظ المصنف رحمه الله هنا على ما ذكر في حاشية
للبزدوي اذ لو حمله على حقيقة الشرط يشكل بما لو قال انت طالق في نكاحك حيث لا تطلق ولو كان بمعنى
الشرط من كل وجه لطلقت كما قال ان نكحتك فانت طالق قوله ولو قال انت طالق اليوم غدا وعدا
اليوم يوقع بادل الوقتين وكذا لو قال انت طالق في اليوم وغدا حيث تطلق في اليوم واحدة ولا تطلق
في الغد اخرى لانه اذا طلقت في اليوم طلقت في سائر الايام اما لو قال انت طالق غدا واليوم تطلق في
اليوم طلقة واحدة وفي الغد اخرى لان قوله انت طالق غدا ايقاع الطلاق في الغد وبالطلاق وفي الغد
لا تصير طالقا في اليوم فيقع طلقة اخرى في اليوم موصوفة بذلك فيه وعند زفر رحمه الله يقع واحدة
كما لو قال انت طالق اليوم وغدا قوله حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد قلت لا نسلم بل
انشاء طلاقها مضافا الى الغد لان قوله انت طالق صارت للانشاء وصار الاخبار حقيقة مهجورة والانشاء
لا يمتد الى جميع الغد بل يتحقق في جزء منه فيكون التقدير انت طالق في جزء من الغد لكن معنى الجزء الاول لعدم
المزاحم فكان قوله غدا كقوله في غد والدليل على انه بمعنى انشاء الطلاق لا بمعنى الاخبار باتصافها بالطلاق
انه لو قالت انت طالق يوم بعث فلان يراد باليوم معلوم الوقت لان الطلاق غير ممتد ومعلوم
ان غير الممتد هو انشاء الطلاق اما اتصافها به فممتد وعامل اليوم اذا كان ممتدا يراد به بعض ما
اليها فحيث اريد هنا مطلق الوقت علم انه اعتبر غير ممتد وهو انشاء الطلاق ولا يمكن اضافة الانشاء
الى جميع الغد لانه غير ممتد فيجب ان يراد جزء منه قوله ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن
كونها مطلقة بتطليق خبره من الازواج وهذا اخبر بصيغة وانما جعل الانشاء لتعذر جعله جزء فاذا امكن
تحقيق اخبار الا يجعل انشاء كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما اذا قال لامراته الموطوءة
انت طالق انت طالق يقع الثلث وان امكن جعل الثاني اخبارا قوله المنع فان المحققين على ان
زوال القيد عنها يتوقف على انقضاء العدة فقبل انقضائها تتعذر اعتبار الثاني اخبارا لان الطلاق عبارة
عن ارتفاع القيد وهو لم يرتفع بعد بخلاف ما لو قال لامرأته احدكما طالق مرارا حيث لم يقع الا واحدة
لان المنكر لا يحتمل انشاء الطلاق فيحمل على الاخبار عن طلاق احديهما غير عين ثم تخيير على البيان
وهذا لوعين احديهما كالبيان اظهارا في حق الموقع وان كان انشاء في حق المحل على ما عرف فقوله احدكما
طالق اخباره مرة وتكرار الاخبار لا يوجب تعدد المخبر به فلا يكون الاخبار عن طلاق واقع كما لو قال

جاءني احدكما مرارا وامانا نيا فلانه لو قال انت طالق بعد ما ابانها بالخلع والطلاق على مال يقع عند
امكان ان يصح اخبارا وجوابه انه يقع بالنص لما ثبت في المشاهير عن النبي عليه السلام انه
قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة شهرا رواه ابو سعيد الخدري وغيره واما ثانيا فلان
عدم النكاح من الاصل ينافي الطلاق والاستمارة مع الثاني وجوابه ان الطلاق لا ينافي
عدم النكاح في وقت مخصوص كيف وانه حكم الطلاق بل ينافي عدمه مطلقا اي في الا
زمنة كلها ضرورة انها تعقب النكاح ونحن بجعلها مستمرا عن عدم النكاح في الازمنة عن
عدمه مطلقا واما رابعا فلانه اذا قال انت يا سالم حر او انت يا مبارك حر او انت يا مرفع او انت يا مبارك
ثم جمع بين سالم وبريع احد كما عند حر احد كما من البين ودار العتق بين مبارك وبين احدهما فان
مات قبل البيان عتق نصف مبارك وربع مربع وربع سالم فقد حمل قوله احد كما عبد الا
نشاء بمعنى اخترت ان يكون احد كما عبدا مع امكان تصحيحه اخبارا اذ احدهما عبد لا محالة
وجوابه ان هذا رواية الزيادات وذكر في الجامع الكبير ان قوله احد كما عبد احتى يبقى العتق
دائرا بين الثلث لانه لو كان قلنا ان نمنع قوله ولا يمكن تصحيحه اخبارا في حق نفسه وكذا في حق
غيره ولانها حقيقة مهجورة فلا يعتبر في مقابلة الانشاء لان الانشاء صار حقيقة له عرفا
وشرعا كذا في الكافي وفيه نظر لما سيأتيك فيه ان البين لا يلحق بالبين وانه قوله انت بائن
وحرام بعد ما ابانها غير معتبر لانه صادق في ذلك اخبارا فلا حاجة الى جعله انشاء فلو كان
الاخبار حقيقة مهجورة وجب ان يعتبر قوله انت بائن بعد الابانة انشاء وايضا لهذا الكلام
نوع تناف مع ما تبعه انه اذا امكن تحقيقه اخبارا لا يجعل انشاء الله تعالى والله اعلم بالصواب
قوله او يصح اخبارا على ما ذكرنا فان قلت متى امكن التصحيح وجب ان لا يلغى فتعين الوجه الثاني وهو
التصحيح اخبارا على ما ذكرنا قوله قلنا انت طالق انشاء عرفا اخبار صيغة فالغاء بالنظر
الى كونه انشاء وهو التصحيح بالنظر الى كونه اخبارا ثم قوله او يصح عطف على محذوف اي فيقال
كما يقال كما قلنا او يصح اخبارا او فليغ او يصح قوله لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر
من يدها بالقيام عن المجلس لانه حينئذ يكون تمليكا معرفا وهو لا يبطل بالقيام كما مر
في طلقي نفسك يوم يقدم فلان وعلى اعتبار انه للشرط يخرج بالقيام عن المجلس لانه حينئذ
يكون تمليكا مطلقا عن الوقت والمطلق بتقييد بالمجلس والامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وبهذا
ما يسبق الى الوهم ان قوله طلقي تمليكا موجبه الاقتصار على المجلس وبقوله اذا شئت وقع
الشك في شيوعه وزال المجلس ولا يثبت بالشك وذلك ان التمليك انما يقتضي الاقتصار بالمجلس
اذا كان مطلقا وقد وقع الشك في الاطلاق لكونه مطلقا على اعتباره موقتا على اعتبار الوقت
ومن ضرورته وقوع الشك في خروج الامر فلا يخرج قوله فيحمل عليه اذا اقترن بفعل لا يمتد الامتداء
وعدمه يعتبر في الجزاء وعند بعضهم في الشرط ويرد على الاول ما اذا قال يوم لا يطلق فلان

امراته فانت طالق حيث اريد بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد وعلى الثاني ماذا قال
امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث اريد به بياض النهار مع ان القدوم غير ممتد اجيب بانه لو لم
يحمل قوله يوم لا يطلق فلان على بياض النهار لطلقت لما فرغ من التكلم ضرورة تحقق الوقت
الذي لم يطلق فلان فيه بمجرد الفراغ فكان في معنى التخيير والمقصود منه التعليق والا لاقتصر على قوله
انت طالق فلما لم يقتصر عليه علم انه لم يقصد التخيير فلو اريد مطلق الوقت كان تخييرا معنى فلا يفيد قوله
ثم لا يطلق فاضطررنا الى الحمل على بياض النهار وكذا التفويض في امرك بيدك دليل على ارادة البياض
لان الامر انما يفوض اليها لتروى فيختار الارفق فالارفق ولو اريد مطلق الوقت يخرج الامر من
يدها كما ثبت اذ التفويض الموقت ينقضي بانقضاء الوقت ووقت القدوم لطيف ينقضي كما
يثبت فلا تمكن المراة فيه من الاعمال الراي لاختيار الارفق فيراد البياض ليتحقق المقصود بكونها
مفوضة في النهار كله فالحاصل انه لا منع من الحمل على خلاف الاصل عند قيام الليل قوله والطلاق من هذا
القبيل هكذا وقع في عامة النسخ والصحيح والتزوج من هذا القبيل لانه اعتبر في وزان هذه المسئلة فعل
الشرط فقال في باب الايمان ولو قال يوم اكلم فلانا فانت طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال والكلام
لا يمتد ولم يقل والطلاق لا يمتد ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غير تاويل في اتزوجك لا في انت
طالق ولان قوله اذا قرن يدل على ان المراد التزوج لا الطلاق اذ المقارنة بين اليوم والتزوج اكثر
منه بين اليوم والطلاق اذ المضاف مع المضاف اليه كشيء واحد كذا في الشرح قلت المعتبر هو الجزاء
كما اشير اليه في المبسوط غير ان البعض اعتبر والشرط فيما لا يختلف الجواب فجاز ان يكون المعتبر
عند المصنف هو الجزاء الا انه تساهل فيما لا يختلف الشرط والجزاء فتارة اعتبر الجزاء ومرة اعتبر الشرط
فلا يكون ما في الايمان دليل على دليل على عدم صحة ما وقع في عامة النسخ كيف وقد اعتبر جانب
الجزاء في فصل الامر باليد فقال اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلانا فقدم ولم تعلم بقدومه حتى
جن الليل فالاختيار لها لان الامر باليد مما يميل فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار وقد حققنا
هذا كلامه فقد اعتبر الجزاء على ان المراد بالفعل المقرون وهو العامل دون المضاف ثم المراد بالفعل
هو اللغوي لانه وصفه بالامتداد والموصوف به اللغوي دون الاصطلاحي وقولنا طالق كقولنا
اتزوجك في تضمن الفعل اللغوي والمقارنة بين اليوم والتزوج ان كان اكثر لفظا فهو بينه وبين
الطلاق اكثر معنى لانه عامل فيه واعتبار القران المعنوي اولى فهذا ظهور الاستدلال والطلاق
من هذا القبيل على ان المعتبر عنده الجزاء كما وقع في بعض شروح البزدوي غير ظاهر ثم ان الشارح
اشار هنا الى طريقين سوى ما ذكر في الاصول احدهما ان الشرط والجزاء اذا كانا مختلفين فالاعتبار
للجزاء لانه المقصود وان كانا متفقين فللشرط وثانيهما ان الاعتبار للممتد منهما شرطا كان او جزاء ترجيحا
لجانب الحقيقة اذ اليوم موضوع لبياض النهار وذكر في الاصول ان المعتبر عند البعض هو الجزاء مطلقا قوله
ولا يصح اضافة الطلاق الا اليها اذ لا وجه لاضافته اليه لا حقيقة وهو الظاهر ولا مجازا لان الطلاق الرجل

من المراة معنى مستحيل في نفسه ليس له لازم يصار اليه عند تعذر الحقيقة وما قيل بان الطلاق
سبب للبينونة والحرمة فيحمل عليه عند تعذر حمله على الحقيقة فغير سديد لان سبب الحرمة والبينونة
هو الطلاق المضاف الى المراة والمذكور هنا هو المضاف الى الرجل والمضاف اليه ليس بسبب
للبينونة والحرمة بل هي مستحيل في نفسه ليس له معنى مجازي على نحو اعتقك قبل ان اخلف و
ايضا المعاني المجازية متزاحمة لانه يحتمل ان يراد البينونة التي هي عبارة عن ازالة الوصلة او
التحريم الذي هو عبارة عن ازالة الحل ولا ترجيح فتعين الالغاء بالضرورة قوله انه متى قرن و
لقايل ان يقول نعم متى قرن بالعدد لكن القران به لم يثبت متى ادخل كلمة الشك عليه فكان الا
يقاع بصفة الوصف وهو طالق قوله وهذا لان الواقع انما هو المنعوت المحذوف وهو المصدر معناه انت
طالق تطليقة واحدة او ثلثا لكن الوصف وهو طالق يدل على اقتضاء والعدد يدل عليه لغة لان العدد
نعته والنعت يدل على المنعوت لغة فاذا ذكر الوصف مجردا بان قيل انت طالق يضاف وقوع
الواقع الى الوصف وانما ذكر مع العدد يضاف وقوعه الى العدد لانه يدل عليه لغة وانما يدل
والمدلول عليه لغة في كونه مذكورا اذ حج من المدلول عليه اقتضاء فيضاف الوقوع الى العدد قوله الى
حالة منافية له وهي حالة انتفاء ملك النكاح لان كلمة مع اذا قرنت بالمصدر يكون بمعنى بعد كما في
انت طالق في دخولك الدار وفي مسئلتنا قرنت بالمصدر وهو الموت كذا في الحاشية فان
قلت اذا قال انت طالق مع نكاحك او في نكاحك لا تطلق ولو كان مع بمعنى بعد في المصدر لطلقت
قوله انما لا تطلق لانه اضافة لانعدام صورة الشرط والمضاف سبب في الحال فلا بد له من المحل ولا محل
قبل النكاح فلغت الاضافة بخلاف ما لو قال ان نكحتك فانت طالق لانه تعليق والمعلق غير منعقد قبل
وجود الشرط فلا يشترط له المحل بل يكفيه وجوده قبل وقت الشرط قطعا او ظاهرا على ما عرف وفيه
نظر لما سياتيك في الكتاب ان قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك تعليق فالجواب الصحيح ما سنشير
اليه ان شاء الله تعالى قوله واذا ملك الزوج قيد بالملك لانه لو ثبت لاحدهما حق الملك في الاخر لا
يثبت الفرقة كما لو تزوج بمكاتبة ابنه ثم مات الاب او تزوجت لمكاتب ابيها ثم مات الاب
او اشترى مكاتب منكوحة او باع امة بيعا فاسدا وتقابضا ثم نكحها ابن البايع ثم مات البايع لا تفسد
نكاح الابن قال وان ثبت لو حق الملك فيها بالاسترداد وكذا لو تقابضا عبدا بامر فقبضها بايع الغلام
وزوجها من بايعها ثم هلك الغلام قبل قبضه لا يفسد النكاح هذا في حق بقاء النكاح اما في ابتدائه فلا
فرق بين حقيقة الملك وحقه قوله ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين وهذا لا يتاتى فيما اذا ملك
شقصا منها فالدليل الشامل ما مر في اول النكاح ما شرع الا ممترا تمرات بين المتناكحين والمملوكية
ما في المالكية فيمتنع وقوع التمرة على الشركة قوله لم يقع شيء لان الطلاق الى اخره ولا يرد ما
اذا قيل ان مات مولاك فانت طالق ثنتين فمات المولى والزوج وارثه وقع الطلاق ولم تحل له حتى
تنكح زوجا غيره عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الموت سبب للملك الوارث بعد الاستيفاء فصار حاله

وقوع

الطلاق قبل حالة الملك فلاقاها وهي منكوحة فيقع قوله لما قلنا من المنافاة يشكل بطلاق المرتدة
فانه واقع مع ان الردة تنافي النكاح ايضا على ما مر التصريح به في نكاح اهل الشرك الا ان يجاب
بان الردة قد يجامع النكاح حتى لو ارتدا معا ثم اسلما معا اقرا على ذلك النكاح اما مع الملك فلا يبقى
مع النكاح فكان منافاة الردة مع النكاح اقل من منافاة الملك معه قوله لا عدة هناك اي
في حق المولى حتى حل له وطيها والا فهي واجبة في حق نفسها حتى لا يجوز تجويزها من اخر ثم فيما ذكر
المصنف رحمه الله من الفرق بين الفصلين في تخريج محمد رحمه الله اشعار بان خلاف محمد رحمه الله انما
هو في الفصل الثاني دون الاول وبه يظهر ان ما ذكر في كنز الدقايق من الميم التي هي علامة خلاف
محمد رحمه الله على قوله فلو اشتراها وطلقها لم يقع يحتاج الى مزيد تامل وكذا في الحاشية عند قوله
لم يقع من قوله وعند محمد رحمه الله انه يقع اذ لا خلاف لمحمد رحمه الله ~~والامام حافظ المائة والدين في~~
~~الكافي~~ فيما اشتراها زوجها انما خلافه فيما اشترته المراة على ما نص المصنف رحمه الله والامام حافظ المائة
والدين في الكافي واعجب منه ما وقع في شرح الكنز لمولانا حاجي الطبرانادي من قوله لم يقع اي في ظاهر
الرواية وعند محمد رحمه الله انه يقع كذا في الهداية نقله من الهداية وقد ذكر فيها خلاف محمد رحمه الله
فيما اذا اشترته المراة ونص بعدم وقوع الطلاق فيما اذا اشتراها الزوج وطلقها واضافته الى
الهداية سهو من الكاتب وغاية ما يمكن في التصحيح انه اراد بشراء الزوج المراة ثبوت الملك لاحدهما على
الاخر على عموم المجاز اي فلو ملك احدهما الاخر بسبب من الاسباب الملك وطلقها لم يقع طلاقه
عندنا سواء ملكته خلافا لمحمد رحمه الله فيما اذا ملكته فح يكون خلافه في اطلاق قوله لم يقع اي طلاق سواء
كان الملك عليها او لها عليه خلافا لمحمد رحمه الله فيما اذا ملكته والقرينة على هذا المجاز سياتي الكلام وما سياتي
بان الملايم بعد الحكم ببطلان النكاح في الصورتين الاتيتين حكم الطلاق فيهما لان يخص احديهما به
وكذا عدم اختصاص عدم وقوع الطلاق بشيء منهما يقتضي ان يترتب قوله لم يقع على كلتا
الصورتين فلا بد وان يرد بشراء الزوج بشراء الزوج امراته ثبوت الملك لاحدهما على الاخر اهم
من ان يثبت لها عليه ان له عليه نفي شيء وهو ان قوله في الهداية وعن محمد رحمه الله يشعر بان ذلك
رواية عنه وليس بمذهب له فيجب ان يعلم بالواو التي هي علامة رواية من اصحابنا
دون الميم التي هي علامة ان مذهب محمد رحمه الله على خلافه قوله بالاعتاق او العتق
اذ اللفظ ينتظمها اي فينتظم الاعتاق بصيغة والعتق بحكمه فسواء جعل تعليقها على الاعتاق
او العتق يحصل المقصود وبهذا يسقط ما ذكر في الكافي بقوله وهذا مشكل لانه
اريد الاعتاق هنا واستعير الحكم من عليه الا يرى الى قوله اياك ولا يستعمل
ذلك الا في الفعل المتعدي قوله قد يذكر للتاخير كما في قوله تعالى ان مع العسر
يسرا التي بعده ويشكل بان مع اذا كان للتاخير كان قوله مع عتق مولاك
فيكون اضافة لا تعليقا اذ لا فرق بينه وبين قولنا انت طالق غدا وانه اضافة

يظهر ذلك بالمطالعة فذكر خلاف محمد رحمه الله في وقوع الطلاق اذا اشتراها الزوج صح

لا تعليق كذا هذا يكون اضافة لا تعليقا وقد تقدم انه تعليق حتى لا يكون تطليقا في الحال
والمضاف سبب في الحال قوله بدليل ما ذكر من معنى الشرط فان قلت وجود معنى الشرط
لا يستلزم الشرطية قلت نعم ولكن شاع استعمال كلمة مع للتاخر حتى صار مزاحما الحقيقة
فقلنا لا بد من ضابط وهو ان مدخولها ان كان معدوما على خطر الوجود كان للشرط والا
فللقران وهكذا لفظ اليوم لما شاع استعماله في بياض النهار ومطلق الوقت اخرجناها
بطا وهو انه متى قرن بالممتد فهو البياض والا فللوقت ومعنى الشرط ان كان لا يصلح للصرف
عن الحقيقة فهو يصلح لترجيح احد المعنيين كان امتداد الفعل يرجح معنى البياض وعدمه يرجح
معنى الوقت للمناسبة فكذا هذا والله اعلم قوله بما لو قالت انت طالق مع نكاحك لا يصلح
فلو كانت مع الشرط اذا دخلت على معدوم يحتمل الوجود وجب ان يصح كما لو قال ان نكحتك واجيب
في الشرح بان العدول عن حقيقة معنى القران فيما نحن فيه باعتبار انه ملك لانشاء الطلاق تنجيزا
وتعليقا وكان من ضرورة تصحيح كلام من هو مالك للتصرف في ذلك يحتمل مع تغيرات فلم يلزم
من العدول هنا العدول هناك لانه غير مالك لانشاء الطلاق تنجيزا وتعليقا الا تصريح الشرط على
منافاة الدليل وهو قوله ان تزوجتك فانت طالق فبقي حقيقة القران والطلاق مع النكاح
يتنافيان فبلغوا تم كلامه قلت لا نسلم ان الحمل على معنى الشرط هنا لضرورة التصحيح كيف وكلام
صحيح بدونه لانه يقع الطلاق ح يقع مع العتق على ان ما ذكر الشارح في وجه الحمل على معنى الشرط من انه
ليس بحكم القران لمجيئه بمعنى التعقيب والجد الذي ذكر الشرط موجود وهو محل فيحكم المحتمل على المحكم يتاتى
هنا ايضا فيجب ان يحمل على معنى الشرط كيف ولو لم يحمل عليه لزوم الالغاء ثم انه يملك التعليق بالنكاح
في غير صورة صريح ايضا فانه لو قال المراة التي اتزوجها فهي طالق صح وسياتيك في باب الايمان في
الطلاق دليل معقول على جواز مثل هذا التعليل فقوله الا بصريح الشرط على منافاة الدليل منظورة فيه
وقد يجاب بان ما ذكر من دليل الشرط انه معدوم على خطر الوجود مبناه على اعتبار المناسبة فيعتبر للالغاء
لا للا والطلاق في فصل النكاح لم يكن ثابتا فلا يعتبر الدليل المذكور لاثباته بالحمل على معنى الشرط والحل
في فصل الاعتاق قد كان فيعتبر لابقائه اذ الابقاء اسهل او نقول كلمة مع مذكور الشرط والقران
ففي قوله مع نكاحك ان جعل الشرط يقع الطلاق والا فلا يقع بالشك وكذا في قوله مع عتق مولاك
لانه لو جعل للقران زوال الحال ولو جعل الشرط لم يزد بالشك او لانه لو كان الشرط وقع الطلاق
بعد العتق لا وقت الاعتاق ولو كان الاقران يقع وقت الاعتاق وقع الشك في وقوعه وقت
الاعتاق فلا يقع ولا شك في الوقوع بعده فيقع لا محالة فان قلت يلزم الالغاء لو لم يجعل على معنى الشرط
في قوله مع نكاحك قلت كما ان التصحيح اصل فكذلك الاصل في الطلاق العدم لكونه مبغوضا فتعارض
الاصلان قوله وقال محمد رحمه الله زوجها يملك الرجعة وفي الكافي قال محمد رحمه الله التطليق يقارن
الاعتاق لانه معلوله وكذا الطلاق يقارن التطليق لانه معلوله فيكون الطلاق مقارنا للاعتاق فيكون

متقارنا للعتق ضرورة فيكون واقعا على الحرة فيملك الرجعة فان قيل لما اقترن الاعتاق والاعتاق
مصادف للامة كان التطليق مصادفا للامة ضرورة فلا يملك الرجعة قلت لما كان انعقاد المعلق
سببا عند وجود الشرط كان قوله انت حرة وانت طالق ثنتين وجدا في زمان واحد فيقدم
موجب اوجزاء للتطليقين ضرورة فيصادفها التطليقتا وهي حرة فيملك الرجعة ثم لفظ وفيه نظر
لان المعلق بالشرط لا يحتاج عند نزوله الى زمان يسع فيه التكلم به الا يرى انه لو قال ان اطلقتك
فانت طالق وقع الطلاق قبيل موته او موتها بساعة لطيفة لا يسع فيه كلمة التطليق فكان او
جزا للتطليقين واطولهما سدا، ولانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ثم دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ثم دخلت تطلق ثلثا فلو كان
الاوجزا قدم ثبوتا وجب ان لا تطلق الا واحدة فلان الايقاع في انت طالق ثنتين بلفظ
العدد على ما مر وهو اوجز من انت حرة قوله فتطلق بعد العتق فهذا مشكل لان الطلاق
يقارن التطليق لانه علة فيكون مقارنا للعتق فالجواب انه جعل العتق مقارنا للاعتاق مطابقة للجمهور
والطلاق متاخرا عن التطليق اقتضاء للبعض وانما لم يعكس لان الطلاق محض ينظر الثبوت
لكونه او بعض المباحات والعتق بدعة لكونه اجبها فالجواب عنه ان الطلاق عند الحاجة لا يبقى
مبغوضا كذا في الكافي وايضا اختلفت الامة في التصرفات الشرعية بعضهم اعتبروا العلة والمعلول
متقارنين وبعضهم اعتبرهما متعاقبين فمن جعل بعض التصرفات مقارنة حكم بها وبعضها
متقدمة على الحكم لزم احداث قول ثالث وراء ما اختلفوا عليه والامة اذا اختلفوا
على قولين او اقوال كان اجماعا منهم على ان ما وراءه باطل قوله ولا وجه الى ما قال اى لا توجيه له
اذ لا فرق بين الاعتاق والتطليق حتى يعتبر العتق مقارنا مع الاعتاق والطلاق متاخرا عن التطليق
قوله عامر من قبيلة وهو ان نية الثلث انما صحت لكونها حسابا الى آخر ما ذكر في اول باب ايقاع
الطلاق كذا في الشرح قوله وبخلاف العدة لانه يوفق فيها بالاحتياط وهذا مشكل لما ذكر
في الكافي ان الاحتياط انما يجب في العدة اذا احتمل وجوها على السواء لانه ترجح احد الوجوه اذا
المرجوح كالمعدوم حيث قال اذا مات زوج ام الولد وسيدها ولم يعلم ما بين موتهما وكذا لم يعلم
ايهما مات اولا فعليها اربعة اشهر وعشر لا حيض فيهن وعندهما يشكل ثلث حيض لان احتمال وجوب
العدة بالاقراء ثابت بان تاخر موت السيد وكان موتها شهرا ان فمنه ايام وله ان الاحتياط انما يجب في موضع
يحتمل وجدها على السواء لا فيما يترجح احد الوجوه اذ المرجوح كالمعدوم وههنا احد الوجهين لا يوجب
العدة بالاقراء قطعا بان مات السيد اولا وفي الوجه الثاني يجب في حال دون حال فلو اعتبرنا ههنا
الوجه في حق ترتب الاحكام لجعلنا ما معارضا للوجه الاول ولا وجه اليه لكونه موجوحا ههنا
لفظه ولاشك ان وقوع احتمال التطليقين ههنا على السواء لان يرد الطلاق
والعتق ههنا في زمان واحد سواء اعتبرت العلة والمعلول متقارنين كما هو مذهب الجمهور او متعاقبين

كما هو قول البعض والعتق مصادف للامة فكذا الطلاق اذ لا ثبوت للشيء في زمان الثبوت باجماع
بين العقلاء اما لاحتمال ان يقع الاعتاق اولا ثم الطلاق باعتبار ان انت حرة او جزء من انت طالق
فيتبين فاذا اجتمعا في زمان تقدم موجبا واحرزهما او باعتبار ان الاعتاق مع العتق متفرقان
اختيار لمذهب الجمهور والتطليق مع الطلاق يتعاقبان اختيار المذهب البعض فاسد لما ذكرنا
ان المعلق بالشرط لا يحتاج في نزوله الى زمان يسع فيه التكلم بكما مر به الشيخ رحمه الله في
مسئلة ان لم اطلقك فانت طالق فانت المواءة وذلك ان زمان وجود الشرط زمان
انعقاد الايجاب دون بكلمة والانعقاد لكونه امرا شرعيا لا يحتاج في الحقيقة الى زمان وهو
لطف الذي لا يتحرك من الوقت وان من جعل العلة والمعلول متقارنين لا يفرق بين الا
عتاق والتطليق وكذا من جعلهما متعاقبين فجعل الاعتاق مع العتق متقارنين والتطليق مع الطلاق
متعاقبين قول خارج عن القولين فكان على خلاف الاجماع فكان وقوع الطلقتين على الحرة موجوحا
والواجح هو وقوعها على الامة ولا غيره للموجوح في مقابلة الواجح في باب العتق ايضا
كما ذكرنا والله اعلم فان قيل ان اريد ان الثلث جنس الطلاق فلم لكن الطلاق ههنا مقتضى لا
يحتمل ارادة كل الجنس وان اريد انه جنس البينونة فانتفى ظاهر ان البينونة حكم الطلاق ووصفه
فلا يكون الثلث جنسا له اجيب بان باين في قولنا انت طالق باين صفة مصدر محذوف
اى تطليقا باينا والاسناد مجازي اى باين من وقع عليها والمصدر المحذوف يحتمل العموم
بارادة كل الجنس قوله فيكون البدعة وطلاق الشيطان بائنا هذا على رواية الاصل مستقيم
لان البائن ليس بشيء على رواية اما على رواية الزيادات ان الواحدة البائنة لا يكره فينبغي ان
لا يتعين البائن بقوله طلاق الشيطان او البدعة قوله اما الرجعي فيحتمله اى الانتقال من البر
جهة وهو موجبة من الثبوت قوله لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع وجوابه ان البدعة
ان كانت من حيث الايقاع في الوقت الا ان ارادة البدعة من حيث البينونة الخ هي وصف
الطلاق احق بالارادة من التي تكون باعتبار الوقت الذي هو خارج عنه او نقول لما احتمل البد
عة من حيث الوقت فيكون رجعيا ومن حيث الوصف فيكون بائنا قلنا بكونه احتياطا
قوله فلان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا وذلك ان العدد اذا قرن بالكلام
كان هو المقصود بالتكلم فلا يعتبر اللفظ كلا ما قبل المتكلم به ولان العدد معتبر لمفهوم المصدر
اذ الواقع به واحدة واذا قرن باثنين او بالثلث يتغير من الواحدة الى الثنتين او الثلاث
فكان تغييرا فيتوقف او الكلام على اخره والوجه الثاني لا يطرد في لو انت طالق واحدة
لان العدد فيه لا يغير مفهوم المصدر بل يقدر فالمعول عليه هو الوجه الاول قوله وهي مبانة اى
من كل وجه قوله لان الكناية يستدعي سبق المكنى عنه قلنا نعم لكن في الذكر لا في الوجوه
فصل في الطلاق قوله وكذا اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة وقعت واحدة

وعند مالك رحمه الله في هذا تطليق ثلثا لان الواو للجمع والجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ قلنا نعم لكن الجمع لم يصح لانها بانت بالاولى ثم فرق بين هذا وبين ما اذا قال انت طالق واحدة ونصفا حيث يطلق ثنتين وان كانت غير موطوءة بانه لا يعبر عنه واحدة ونصف بعبارة اخرى او جزء من هذا فان للواحدة ونصفا عبارتين هذا وثنتين الا نصفا غير ان هذا اوجز فكان اولى ولان ذلك لا يصير معلوما الا بالاستثناء وهذا ثنتان لا نصفا غير ان هذا اوجز فكان اولى ولان ذلك لا يصير معلوما الا بالاستثناء وهذا معلوم في نفسه فكان اولى اما قوله واحدة واحدة فلفظ او جزء منه وهو ثنتان **قوله** ولو قالها اى للمراءة موطوءة كانت او غير موطوءة **فصل في تشبيه الطلاق قوله** وان كان يقع الاشارة بالمنشورة اى اذا كان العرف هو ان الاشارة يقع بالمنشورة دون المضمونة فلانوى الاشارة بالمضمومتين تصدق ذاته لاقتضائه لانه خلاف الظاهر اذ الاشارة بالمضمومتين خلاف المعروف وكذا لو نوى الاشارة بالكف لانه ايضا خلاف العرف فيقع واحدة فيما بينه وبين الله تعالى ولكن القاضي يعتبر الاشارة بالاصابع دون الكف **قوله** ولنا انه وصفه بما يحتمله **فان قيل** لو كان قوله انت طالق محتملا للبينونة يقع بينة البينونة فيه ولم يقع بالاجماع **قيل** البينة تقع في الملفوظ لا في غيره والبينونة ما صارت ملفوظة فلا يعمل بينه كمن عليه سجدة السهو اذا سلم يزيد به قطع الصلوة لا يعمل بينه بخلاف قوله انت طالق باين فالبينونة ملفوظ كذا في الشرح وفيه نظر لان البينونة ان كانت غير ملفوظة فالطلاق ملفوظ وهو محتمل للبينونة فيجب ان يصح بينه ولا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم ان لو كان شرط البينة هو كون المنوى ملفوظا وليس كذلك بل الشرط ان يكون ما به البينة ملفوظا وهو موجود هنا لان ما به البينة هنا الطلاق وهو ملفوظ فالجواب ان البينونة صفة التطليق لا الطلاق الذى هو صفة المراءة لان وصفها انها هو باعتبار انها يحمل بالطلاق كما يشعر به **قوله** ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة يحصل به ولا يخفى انها تحصل بالتطليق لانها صفة المراءة لانها لا تتصف الا بالبينونة حتى لو قال ان الطلاق لا يتصل بالمراءة في الحال لانعدام زوال الملك بل على معلق على انقضاء العدة فاذا كانت البينونة صفة التطليق بمعنى انه يحصل به لا يحصل بينه في انت طالق اذ التطليق ثابت بالاقتضاء والمقتضى لكونه غير ملفوظ لا يحتمل البينة او نقول ان الشرح علق الابانة في صريح الطلاق اذا لم يتصف بالبين على انقضاء العدة وهو بينة البينونة فقد سحره فسر عليه قصده **قوله** يحصل به اى بالتطليق لانه تاثير للاجل في ثبوت البينونة والفقه ان الطلاق في الاصل يوجب البينونة في الحال لانه شرع لدفع قبل النكاح وقطعه والاصل ان السبب اذا اتصل به اجل حكم لان النصف ورد بالتاجيل الى انقضاء العدة في صريح الطلاق اذا لم يتصف بالبين فبقى ما عداه على قضية القياس **فصل في الطلاق قوله** وفي المدخول بها

160

يقع ثنتان في الوجوه كلها هذا مشكل في انت طالق واحدة قبل واحدة لان كون الشئ قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد رحمه الله اى في الزيادات الا يرى الى قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى وقوله عليه السلام خلوا اصابعكم قبل ان يتخللها وجواب مذكور في اصول الجامع كذا في الفوائد الظهيرية كذا في الشرح يوضحه انه لو قال انت طالق قبل دخولك طلقت اذ القبلية المطلقة لا يستدعى وجود ما بعدها قال الله تعالى فحرير فيه من قبل ان يتماسا فالجواب ان القبلية تقتضى وجود ما بعدها لان السبق من الاضافيات يدل على ما ذكر في البيضاوى في قوله تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ان فيه دلالة على تكرار هذه العقوبة ولا فرق في دلالة السبق بين اول وقبل اذا كان لفظ الاول الاعلى التكرار يدل عليه لفظ قبل ايضا غير انه ان امكن اعتبار الوجود تحقيقا يعتبر ذلك ولا يلتفت الى الوجود التقديرى وقوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد معناه والله اعلم لنفد البحر قبل نفاد كلمات الله على تقدير كونها متناهية قابلة للنفاد والمقصود بيان الكثرة يعنى لو كانت كلماته تعالى متناهية قابلة للنفاد لكانت في غاية الكثرة بحيث لو كان البحر مدادا له لنفد قبل نفادها فكيف اذا لم تكن متناهية قابلة للنفاد واما قوله عليه السلام خلوا اصابعكم قبل ان يتخللها نار جهنم فمعناه قبل ان يأتى او ان ان ينخلل نار جهنم وكذا قوله تعالى قبل ان نطمس وجوها معناه والله اعلم قبل ان يأتى او نطمس الوجوه وفي قولنا انت طالق واحدة قبل واحدة يمكن اعتبار الوجود المحقق في الثانية بالحكم لوقوعها بهذا الكلام فلا يكتفى بالوجود المقدر بخلاف قوله قبل دخولك الدار لان الدخول لا يمكن اعتباره موجودا على التحقيق لانه يحتاج الى الاختيار فربما لا يتهيأ لها الدخول فاكتفى بالوجود المقدر معناه انت طالق في زمان سابق على الدخول على تقدير وجوده وكذا قولنا اضرب زيدا قبل مجئ عمرو معناه ضربه في زمان سابق على مجيئه على تقدير وجود المجئ منه والله اعلم **قوله** لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتتعلق جملة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط يعنى ان موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد لان الشائع في جملة ناقصة لكونها جزاء بكلمة الشرط فشاركت الاولى فيما تم به الاولى بعينه ومن ضرورة المشاركة على هذا الوجه ان يتعلق كل طلاق بلا واسطة فكان موجبه الاتحاد والواو لمطلق الجمع اى لا يتعرض للقران والترتيب ولا يتغير به موجبه وبهذا التقدير يسقط اشكال على ظاهر لفظ الكتاب ان كونها لمطلق الجمع لا يوجب التعلق جملة وانما يوجب اذا كانت للقران فلا يتم قوله فيتعلقن جملة وان كونها لمطلق الجمع لو كان يوجب التعلق هنا جملة في قوله انت طالق وطالق وطالق وليس فليس ووجه السقوط على ما ذكرنا من التقرير ظاهر لان المعنى ان حرف الواو لمطلق الجمع من غير تعرض للترتيب والقران فيثبت ما هو موجب كلامه فيتعلقن جملة **قوله** يحتمل القران والترتيب

وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة فلا يقع الزايد بالشك وفيه بحث لان المراد بمطلق
الجمع هو انه لا يعرض فيه القران والترتيب بل لنفس اجتماع المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم وان كان لا يخلوا عن احدهما في الخارج اذ الثنتين لا يوجدان في الخارج الا بالترتيب او الاجتماع
فاذا لم يعتبر في الواو لا يتحقق الحكم فيهما بقطع النظر عن الترتيب والقران لزم اجتماع الطلقتين في
النسبة الى المراة كانه قال ان دخلت الدار فانت ذات تطليقتين ولو قال هذا وقعت
ثنتان عند الدخول فكذا اذا قال انت طالق وطالق او انت طالق واحدة او واحدة قوله
ما يصلح جوابا وردا وهو سنة اخرجي اي هبي قومي تقنعي استبريني تخمري كذا في الشرح قلت
بل سبعة والسابع اغربي صرح به في قوله لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة ويشكل
بما لو قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي حيث تطلق رجعة ولغى وصف البينونة فلو
كان بثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وجب ان لا يثبت فيما لا يزول الوصلة كما في هذه
المسئلة وجوابه انه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه ان قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي
لم يقع شيء قلنا ان يمنع فصل في الاختيار قوله ولانه تمليك الفعل منها اذ لا يملك
منعها من ذلك وهذا امارة المالكية ولان المنصرف عن استعانة عامل لغيره وهي
في رفع القيد عامل لنفسها لا لغيرها فكان تمليكا لا توكيلا واعترض بما اذا وكل الداين مديونه با
براء ذمته عن الدين حيث يكون وكيلا حتى يصح الرجوع ولا يقتصر على المجلس مع انه في ابراء ذمته
عامل لنفسه واجيب انه في الابراء لا يعمل لنفسه خاصة بل لرب الدين ايضا بتحقق
ما امره وفيه نظر لامتناع توكيل الكفيل بقبض الدين عن المكفول عنه من حيث انه في القبض
عامل لنفسه مع القبض بانه يعمل لرب الدين ايضا في تحقق ما امره واجاب الشارح من ان
اصل الاشكال في مسئلة توكيل الكفيل بالمنع فانه ذكر شيخ الاسلام ان المديون لا يصلح وكيلا
عن الطالب بابراء نفسه وبان الابراء تمليك بدليل انه يرتد بالرد فلا يرد نقضا
وفيه نظر لان الابراء كان تمليكا فالامر به ليس بتمليك كيف ولو كان تمليك على القصر على المجلس
الامر بخلافه وكلامنا في الابراء لا في ابراء نفسه واجيب في الشاهان بان المديون في الابراء
يعمل للداين لان ثوابه يرجع اليه وفيه نظر لان فيه منفعة قبض الكفيل دينه ايضا يرجع الى الطالب
لوصول حقه بذلك اليه مع ذلك لا يصح توكيله بقبض الدين فالجواب ان التوكيل استعانة ومعنى
الاستعانة موجود في التوكيل بالابراء اذ الطالب انما يحتاج الى الابرا على وجه لا يحتمل ولا ذلك الا
بابراء المديون نفسه بوكالة من الطالب وكذا ابراء المديون نفسه ليس بمستحق عليه حتى ينافي معنى
الاستعانة فيكون معينا للغير عاملا له بخلاف الكفيل ايصال الحق الى الطالب واجب عليه والمراد
لا يكون معينا لغيره فيما هو مستحق عليه وهذا هو معنى قولهم انه عامل لنفسه اي غير
معين لغيره فلا يكون وكيلا وكذا قوله طلقي ليس باستعانة لان تفويض الطلاق اليها

ليختار ما هو الارفق لها دليل على انه ليس للزوج حاجة الى طلاقها ولهذا لا يصير الزوج فاراد
به الاستعانة يستدعي الحاجة وهذا يسقط ايضا ما يرد ان المراة لو وكلت زوجها با
الخلع او الطلاق بالمال صح وكان وكيلا حتى لا يقتصر على المجالس وصح رجوعها عنه مع ان الزوج
في الخلع والطلاق بمال عامل لنفسه ووجه السقوط السقوط ان الزوج ان كان عاملا لنفسه
فهو معين لها ايضا بتحقق ما يحتاج هي اليه قوله والتمليكات تقتضي وجوبا في المجلس
ويشكل بما لو قال لامراته طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلق ثم فعلت المراة حنث لانتقال
الفعل بالتفويض اليه فكانه فعل بنفسه بعد الحلف وفي وسعه الامتناع بان يقيم عن المجلس شرطا كذا ذكر
في الكافي في الايمان فكذا التفويض تمليكا لكانت اصلية في الايقاع فلا ينتقل فعلها الى الزوج
وحيث ينتقل كما في الوكالة علم انها باينة لا مالكة قلت ذكر في الزيادات صاحب المحيط ان
المسئلة ممنوعة ثم قد يقال الكلام موضوع للتنجيز والتمليك ثبت في ضمن التنجيز والاعتبار للمتضمن و
لهذا يتوقت ولو كان للتمليك قصد لم يتوقف اذ التمليك لا يتوقف فكما اعتبر تخييرا في حق
قبول التاقيت وجب ان يعتبر تخييرا في حق عدم الاقتصار على المجلس اذ التخيير لا يقتصر عليه
كاشتراط الخيار في البيع قوله لان ساعات المجلس دليل على مفهوم الكلام اي لا يعتبر با
نفصال الجواب عن التمليك طال المجلس او قصر لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة
وذلك لان قوله جوابا في المجلس يدل على انه لا يعتبر بانفصال الجواب قوله بمجرد القيام اي قيامها
وان لم يذهب لانه دليل الاعراض لا لان المجلس يبدل به لانه لا يتبدل بمجرد القيام حتى لا يتكرر
عليه سجدة التلاوة ثم يشكل بما ذكر في الكافي في باب سجدة التلاوة انه لو باع وهو قاعد
وقام وقبل المشتري صح قبوله فلو كان القيام دليل الاعراض والرد وجب ان يبطل الا
يجاب بقيام البايع قبل قبول المشتري وجوابه ان في المسئلة روايتين والرواية الثانية
وهي انه لو باع وهو قاعد فقام قبل القبول بطل الايجاب مذكورة في اول البيوع وهو الاصح و
عليه اكثر المشايخ لان القيام دليل فيبطل به الايجاب كما يبطل تصريح الاعراض اذ الدلالة تعمل
عمل الصريح قوله لانه لا يملك الايقاع بهذه اللفظة فلا يملك التفويض مشكل لان هذه اللفظة
وان لم تصلح للتطليق فهي تصلح للتفويض التطليق اليها فلا يلزم من انتفاء ملك الطلاق بها و
لها دلالة على التفويض قوله فهو باطل قلت هذا اذا لم يصدقها الزوج انها اختارت
نفسها اما اذا صدقها فانه يقع الطلاق بتصادقهما وان خرج الكلام مجملا منهما كذا في الشاهان
وفيه ان قوله لانه عرف باجماع الصحابة وهي في المفسرة من احد الجانبين يقتضي ان لا يقع
الطلاق في المبهم وان صدقها الزوج لان المبهم ليس من الفاظ الطلاق اللهم الا ان يعتبر التصا
دق تفسير قوله واختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا
عن جانبه وقد يقال كما ان اختيارها نفسها يتحد مرة ويتعدد اخرى كذلك اختيارها غير

نفسها من التصريحات يتحد مرة ويتعدد اخرى فلا يتعين اخبار النفس بذكر الواحدة
وان كان ينقطع بها اخبار الزوج من حيث انه لا يتعدد قوله ويجوز في الاستقبال فان
قلت ما يقول بروايات النحو كلها وهو مشترك بين الحال والاستقبال قلت احد
المعنيين من المشترك يترجح بالدلالة والعادة العرفية والشرعية بدلان على ان
هذه الصيغة للحال كذا في الشرح قلت قوله بروايات النحو كلها محل نظر لان كتب
النحو مشحونة بان فيه ثلثة اقوال قيل هو مشترك وقيل هو حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال وقيل
بالعكس والاصح هو القول الثاني ولذا اختاره المصنف رحمه الله قوله تعذر حمله على الحال انه
ليس مكاتبة عن حالة قايمة اذ التطليق فعل اللسان دون القلب فاستحال التطليق في زمان
الوعد به لان كل واحد منهما فعل اللسان ولا كذلك قوله اخبار لان الاخبار عمل القلب فيكون
المذكور باللسان عبارة عن امر قايم في القلب كقوله اشهد كذا في الكافي ويشكل بما لو قال ابيعك
هذا العبد بالف واراد به الحال فقبل الاخر صح على ما سيجي التصريح به في الشرح مع ان البيع
كالطلاق لان كلا منهما فعل اللسان وجوابه ان مبنى البيع على المراضات وهو عمل القلب والايجاب
والقبول يدلان عليه فصار كلفظ الاختيار قوله لدلالة التكرار قلت سلمنا ان التكرار يقطع
احتمال ارادة اختيار الزوج لكن لا نسلم انه يوجب تعيين ارادة اختيار نفسها لاحتمال
ارادة تصرفات اخر يتعدد فيها الاختيار اللهم الا ان يكون الجواب محمولا على ما اذا تعين الا
ختيار في امر النكاح مرادا بدلالة الحال لكن يحتمل ارادة اختيار الزوج ويحتمل اختيار ارادة
نفسها فيتعين الثاني بدلالة التكرار والله اعلم قوله وقالا لا تطلق الا واحدة يشكل بما اذا قال
اختاري واختاري واختاري بالف فقالت اخترت او اخترت واحدة او بواحدة يقع
الثلث بالالف اجماعا وان قالت الاولى او الوسطى فكذلك عنده لا يقع شي لانه فوض اليها اختيار
الثلث وقد اختارت واحدة فلا يقع شي كذا في الكافي والمفوض اليها في اختاري اختاري
اختاري ايضا هو الثلث حتى لو قالت اخترت يقع الثلث فيجب ان لا يقع شي اذا قالت
اخترت الاولى او الوسطى الاخيرة لانه فوض اليها الثلث وقد اختارت واحدة على اصلها قوله
ان كان لا يقيد من حيث الترتيب يقيد من حيث الانفراد فيعتبر فيما يقيد يشكل بما لو قال لها اختا
ري اختاري اختاري بالف فقالت اخترت نفسي بالاولى او الوسطى او الاخيرة يقع واحدة بلا
شي وان اختارت بالثالثة يقع بالف عندهما وهذا انما يتاتى اذا كان الترتيب معتبرا اذ لو كان
المعتبر هو الافراد دون الترتيب لكان التقدير اخترت الواحدة فيجب ان لا يتعين الثالثة
في اخترت الاخيرة ليجب عليه الالف والاولى او الوسطى في اخترت الاولى او الوسطى حتى يقع بلا شي
قوله لان المجتمع في الملك لا يترتب فيها اي الطلقات الثلث قد اجتمعت في ملكها حتى يقع الثلث جملة
باختيارها والمجتمع في مكان لا يليق به صفة الترتيب فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا

اول وهذا آخر وانما يقال هذا جاء اولا فكذا المجتمع في الملك لا يليق صفة الترتيب فلغى
قوله الاولى او الوسطى او الاخيرة وبقي لها اخترت ولو قالت اخترت وسكتت وقع
الثلث فكذا هنا قوله والافراد من ضروراته وقد يمنع كون الافراد ضروريا لان الاولى
باعث الاول وهو اسم للفرد السابق صرح به الامام فخر الاسلام فكان الافراد والسبق
كل ههنا مدلول اللفظ ولهذا لو قال من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخلت جما
عة اولا ودخل فرد واحد ثانيا لم يستحق النفل وانما يستحق النفل اذا دخل فرد واحد ابتداء
فعلم ان كل من الافراد والسبق معتبر في مفهوم اللفظ وجوابه ان لا نسلم ان الاول اسم للفرد السابق
بل هو اسم لمن قام به السابق الا ان التوحد في الموصوف انما يتاتى ضرورة يوجد صيغة الصفة
لوجوب المضايقة بين الصفة والموصوف فاما ما ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله من ان
الاول اسم للفرد السابق ففيه نوع تساهل نعم يشكل بما لو جعل امر امراته بيد صبي او مجنون
صح ويجب ان لا يصح لانه تمليك وساير التمليكات لا تصح منهما فكذا هذا التمليك لكن التفويض اليهما وان
كان لا يصح باعتبار التمليك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا معنى فكانه قال لامراته ان
قال لك هذا الصبي او المجنون انت طالق فانت طالق ولو صرح بذلك ثم قال لها ذلك الصبي او المجنون
انت طالق تطلق كذا هذا ولا يخفى ان التفويض الذي هو الاصل المتضمن قوله ولو قالت قد طلقت
نفسي او اخترت نفسي بتطليقة وهي واحدة بملك الرجعة ومثله في نسخ الجامع الصغير والصواب
ان يملك الرجعة وطلقت باينة وهكذا ذكر في الجامع الكبير لان الاعتبار لجانب التفويض الا يرى
انه لو امرها بطلاق الرجعة وطلقت باينة او امرها بالباين وطلقت رجعة وقع ما
امر به الزوج كذا في الكافي وايضا لو قال امرك بيدك فقالت قد طلقت نفسي واحدة
او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة باينة ولا فرق بين اختاري وامرك بيدك وجوابه
ان المامور به مطلق الاختياري منجزا او مضافا الى ما بعد العدة بايقاع الصريح في الحال فلا يكون
مخالفة بخلاف ما اذا امرها بالرجعي وطلقت باينة او بالباين وطلقت رجعية حيث انت
لغير ما فوض اليها اما في الامر بالرجعي فظاهر كذا في الامر بالباين لانه عبارة عما يوجب البينونة في الحال فكانت
مخالفة في ايقاع الصريح اما اشكال مسئلة الامر باليد فلا يندفع الا ان يجعل المذكور هنا رواية فيه قوله وكا
نها اختارت نفسها بعده واعترض بان المفوض اليها لاختيار التاجر لا المضاف الى ما بعد انقضاء العدة
ولو سلم فينبغي ان يجب عليها العدة بعد انقضائها وليس كذلك كذا في الحاشية الحميدية قوله فاختارت
نفسها فهي واحدة بملك الرجعة فان قيل امرك بيدك او اختاري يفيد البينونة فلا يجوز صرفها
الى غيرها قلنا لما قرنه بالتصريح علم انه يراد به الرجعي كما قالوا قرن الصريح بالباين بان
قال انت طالق باين كذا في الكافي ويشكل بما قالوا لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك فطلقت فهي واحدة
باينة مع انه قرن بالتصريح على وجه التفسير وكذا لو قال امرك بيدك واختاري فطلقي فاختارت

نفسها يقع باينتان مع انه ان قرن الامر باليد والتخيير بالصريح ووجه الفرق ظاهر **فصل**
في الامر قوله لكونه تمليكا كالتخيير **فان قلت** قوله طلقي ايضا تمليك كالتخيير مع ان الاختيار
لا يصلح جوابا له بل يقع لغوا **قلت** ايقاع الطلاق بلفظ الاختيار عرف بالاجماع وهو فيما اذا وقع
جوابا للتخيير غير ان الامر باليد في معنى التخيير اذ لا فرق بينهما معنى فالحق به ولا كذلك طلقي لانه تفويض
والتفويض غير التخيير فلا يلحق به ولان الاختيار ليس بتطليق فلا يصلح جوابا للامر بالتطليق
وانما يثبت زوال ملك النكاح ضرورة صحة اختيارها نفسها **وفيه نظر** لان قولها
يصلح جوابا للتخيير وهذا يقتضي ان لا يصلح جوابا الا ان يقال قوله طلقي امر بالتطليق قصدا
وقولها اخترت بتطليق ضمنا فلا يصلح جوابا له لكونه ادنى منه بخلاف قوله اختاري
فانه امر بالتطليق ضمنا وقوله طلقت تطليق قصدي وهو اقوى من الضمني فيصلح جوابا له ثم
هنا بحث وذلك انه لو جعل امرا بامراته بيد صبي غير عاقل او مجنون صح فلو كان الامر باليد
تمليكا وجب ان لا يصح منهما ساير التمليكات ولكن الوجه في ذلك ان التفويض الى الصبي و
المجنون ان كان لا يصح باعتبار التمليك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا معنى فكانه
قال لامراته ان قال لك هذا الصبي او هذا المجنون انت طالق فانت طالق ولو صرح بذلك ثم قال
ذلك الصبي او المجنون لها انت طالق تطلق كذا هنا الا انه على المجلس وان كان جوازه باعتبار
التعليق لان هذا التعليق انما كان لان التعليق انما كان في ضمن التمليك والتمليك يقتضي جوابا
في المجلس كذا هنا كذا في الذخيرة **وفيه نظر** لان التعليق هنا لما كان في ضمن التمليك وجب
ان يلغو الغا التمليك كما يلغو الافراد الثابت في ضمن الترتيب اذا الغي الترتيب فيما مر من قولها
اخترت الاول او الوسطى او الاخيرة في جوابه قوله اختاري اختاري **قوله** ضرورة ملكها امرها
يشير الى ان ملكها امرها لا يتصور الا في البائن فيجب ان يقع البائن فيما اذا قال لها امرك بيدك في
تطليقة او اختاري بتطليقة وقد مر انها واحدة تملك المرجعة **قوله** فيصير المذكورة في الايقاع هذا
هذا يناقض ما مر من قوله ولو قالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة يعني
في جواب قوله اختاري فهي واحدة تملك الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء
العدة فكانها اختارت نفسها بعده ولو كانت الصفة المذكورة في التفويض وهي البينونة مذكورة في الايقاع
لكان الواقع فيما اذا قال لها اختاري فقالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة بائنة فكان في المسئلتين
روايتين اشار الى وجه احديهما ثمة والى وجه الاخرى هنا **قوله** اذا ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول
الليل وقع في غير موقعه وكان ينبغي ان يذكر عند قوله لم يدخل فيه الليل وقد يتكلف فيقال اذا ذكر
اليوم بلفظ الفرد لا يتناول الليل مع انه ربما يدخل تبعا ولان لا يتناول اليوم المتوسط وانه
لا يدخل تبعا اصلا فيكون دليلا على قوله لم يتناوله **قوله** والواحدة اي في لها اخترت
بواحدة صفة الاختيارة لانه صفة لا بد لها من موصوف وتقدير موصوف يدل عليه

صدر الكلام اولى فمتى كان صدر الكلام اخترت بقدر الاختيارة موصوفها لها ومتى كان
صدره طلقت بقدر التطليقة وبهذا يسقط ما يقال كيف يتعين الواحدة صفة للاختيارة
مع احتمال ان يكون صفة للتطليقة كما لو قال طلقت بواحدة **قوله** والامر باليد يحتمله فيتوقت
فان قلت كيف يتوقت وفيه معنى التمليك والتعليق وكلاهما لا يقبلان التاقيت **قلت** التمليك
فيه معتبر بتمليك المنافع كالاجارة والعارية لا بتمليك الاعيان والاجارة والعواري قابلة
للتوقيت وان كانت التمليك فكذا ههنا الى هذا اشير في الشرح **وفيه نظر** لان التاقيت في الاجارة
والعارية لتقدير المنافع التي ملكها فكانتا من باب تمليك المنافع الموقتة المقدرة الا من باب
التمليك الموقت وذلك ظاهر وذكر في الشرح في باب اليمين في الكلام ان اليمين مما يتوقت
بدليل انه لو قال انت طالق ان كلمت فلانا شهرا يتوقت ويقتضي بانقضاء الشهر فعلى هذا
الاشكال لان قوله انت طالق ان كلمت فلانا شهرا من باب تاقيت الشرط الى دون اليمين
يعرف بالتامل فالجواب ان الكلام للتخيير وانه يتضمن التمليك والتعليق والتاخير يقبل التاقيت كاشتراط
الخيار في البيع فانه لا يصلح الا موقتا **قوله** وقد يهجم الليل الى اخره وقد يقال هذا يقتضي ان
يدخل الليل عند ذكر اليوم منفردا عن ذكر الغداء ايضا وانه لا يدخل الا عند ذكر اليوم والغد جميعا
قوله انه ليس بعلة مستقبلة موجبة لثبوت الامر في الليل لانه من الامور النادرة كما يشعر به
قد التي هي للتقليل اذا دخلت على المضارع بل هو موكد لدخوله فيعتبر عند وجود ما يوجب
الدخول وهو تبعية الليل لليوم الاتي بعده ولا يعتبر عند عدمه **قوله** لانها لا تملك
رد الامر كما لا تملك رد الايقاع اضطربت عبارات الشارحين في توجيه هذا الكلام
ففي النهاية اي ليس لها انت تقول الا اقبل الامر باليد بعد ما قال امرك بيدك فان الامر
باليد يثبت لها اذا امرك بيدك كما يثبت ايقاع الطلاق عليها اذا قال انت طالق من غير قبول
منها فكان الامر باقيا في الغد هذا كلامه وفيه قلق ظاهر الظهور ان الكلام فيما اذا اختارت
زوجها اليوم لا يكون لها ان تختار نفسها غدا الا في رواية ولا يخفى انه لا يلزم من ثبوت الامر
باليد بلا قبول منها او مع قولها لا اقبل ان يبقى لها اختيار نفسها غدا بعد اختيارها زوجها اليوم
على ان الامر باليد لما لم يبطل بقولها لا اقبل وجب ان يكون لها اختيار نفسها اليوم ايضا وفي بعض
الشروح معناه لانها لا تملك رد الامر في الغد يراد الامر في اليوم كما لا تملك رد الايقاع فيما
اذا قال طلقي نفسك اليوم كان لها ان تطلق نفسها غدا وهذا ايضا ضعيف لانها لا تملك رد الامر
في الغد يرد الامر في اليوم عين المدعى فلا معنى للتعليل به فكان المقصود به قياس الامر باليد بالامر
بالايقاع بقوله طلقي كانه قال الا في رواية اعتبارا بما قالوا اليوم وغدا فقالت لا اطلق نفسي اليوم
كان لها ان تطلقها غدا كذا هذا ولكن اختيارها الزوج اليوم فيما اذا قال امرك بيدك اليوم
وغدا وقولها لا اطلق نفسي اليوم فيما اذا قال طلقي نفسك اليوم وغدا لا يتماثلان لان اختيارها زوجها

الامرين الذي خيرت بينهما وقولها لا اطلق اليوم ليس بامثال وهو ظاهر ولا رد لجواز
ان يطلق غدا بل نظير لا اطلق نفسي اليوم هو ان يقول الزوجة بعد قوله امرك بيدك اليوم
وغدا لاختيار نفسي اليوم والظاهر انه لو قالت لاختيار نفسي اليوم فله ان يختار نفسها
غدا قوله والامر باليد يمتد فقد يقال الامر باليد يشتمل على معنيين التعليق والتمليك
وكلاهما غير ممتد فكيف يكون الامر ممتدا وجوابه ما ذكرنا قوله يراد به عمل يعرف انه قطع
وفي فتاوى سمرقند رجل قال امر امراتي بيدها فقالت المراة اعطه كذا ان طلقني فقال
الزوج لا ادري ما هذا فقالت ان اجعلت ما امري بيدي فقد طلقت نفسي ولا
ولا تطلق لانها تكلمت بكلام زايد وهو قولها اعطني كذا ان طلقتني وقولها ان
جعلت امري بيدي فقد قطعت المجلس وفيها ايضا رجل قال امراته امر
ثلاث تطليقاتك بيدك فقد قطعت المجلس وفيها ايضا رجل فقالت لم تطلق بلسا
نك فهو ليس برد التمليك وكان لها ان تطلق نفسها بعد ذلك وفيه نوع نظر لانه يتبدل
به المجلس من حيث انه كلام زايد كذا في المحيط والذخيرة فصل في المشية قوله وكانت موافقة
للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا فيلغوا الوصف ويثبت الاصل وفيه نوع
اشكال لما تقدم في الكنايات ان ثبوت الطلاق في انت باين مثلا بناء على زوال الوصلة
فيجب ان لا يثبت هنا لانه لا يزول الوصلة وقد ذكرناه قوله الابانة تغاير الطلاق حقيقة
اعراضنا فلا يقع شي وخرج الامر من يدها لاشتغالها بما لا يعنيها قوله لان فيه معنى اليمين
لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف وفيه بحث اما اولا فلانه يشكل بما لو قال
لها طلقي نفسك ثم حلف ان يطلق وطلقت نفسها بحكم التفويض ولو كان في التفويض حنث
ولو كان في التفويض معنى اليمين لما حنث كما لو علق طلاقها بدخول الدار ثم حلف ان لا يطلق
فدخلت الدار طلقت ولا يحنث الزوج به وجوابه ان قوله طلقي ان كان تعليقا للطلاق بتطليقها
الا انه تعليق يحتمل البطلان بالقيام من المجلس فكان في وسع الزوج الامتناع عن تطليقها بان
يقيمها عن المجلس وحيث لم تقم وطلقت نفسها بتفويضه صار كانه طلقها بعد الحلف مختارا
بخلاف ساير التعليقات اذ الامتناع عنه ليس في وسع الحالف فتقيدت اليمين بما وراء الى
هذا اشير في الكافي في كتاب الايمان ولكن هذا يشكل بما ذكر في الكافي في فصل المتفرقات
من كتاب الاقرار حيث قال مجهولة النسب اقرت بالرق لانسان ولها اولاد من الزوج وكذب
زوجها صح في حقها دون حقه الا ان يحدث له ولد بعد الاقرار فانه يكون رقيقا عند ابي يوسف
لانه حكم برقها وولد الرقيقة رقيق وقال محمد رحمه الله هو حر لانه تزوجها بشرط حرية اولادها منها
فلا يصدق على الطالب هذا الحق فلو ابى واقرت قبل مضي شهرين فاربعة والاصل انه متى امكنه تدارك
ما خاف ما فوته باقدار الغير ولم يتدارك بطل لان فوات حقه يضاف الى تقريره فان لم يمكنه

فصل في المشية

التدارك لا يصح الاقرار في حقه فاذا اقرت بعد شهر امكن الزوج التدارك في شهر بعده
فلم يصير مبطلة حقه واذا اقرت بعد شهرين لا يمكنه التدارك وكذا الطلاق والعدة حتى
لو طلقها ثنتين ثم اقرت تملك الثالثة ولو اقر قبل الطلاق تملك ثنتين فلو مضت من عدتها
حيضتان ثم اقرت تملك الرجعة ولو مضت حيضة ثم اقرت ثنتين بحيضتين والاصل امكان
التدارك وعدمه ولو قال لها طلقي نفسك ثنتين او قال لاجنبي طلقها ثنتين ان شئت او قال اذا
جاء راس الشهر فانت طالق ثنتين فاقرت له الرجعة لان الدراك ليس في يده بخلاف الوكيل
بتطليقتين لامكان التدارك بالعزل هذا كلامه ووجه الاشكال ان القدرة على اقامتها عن المجلس
ان كان معتبرا وجب ان لا يكون له الرجعة في مسئلة الاقرار والا وجب ان لا يحنث بتطليقها
نفسها فيما اذا فوض الطلاق اليها ثم حلف ان لا يطلقها ثم طلقت نفسها وايضا لو قال
انت طالق ان شئت ثم حلف ان لا يطلق فشاءت المراة لا يحنث مع ان التعليق على المشية
لكونها تمليكا معنى يقتصر على المجلس ويقيد البطلان بالاقامة عن المجلس ولو كان الحنث فيما اذا
قال طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلق ثم طلقت بالتفويض باعتبار انه يقبل البطلان بالاقامة
عن المجلس فيما اذا علق الطلاق على مشيتها ثم حلف ان لا يطلق فشاءت الطلاق لان تعليق
الطلاق بالمشية يقبل البطلان بالاقامة عن المجلس وحيث لم يحنث هنا علم انه لا عبرة للقدرة
على اقامتها عن المجلس ايضا لو قال طلقي نفسك متى شئت ثم حلف ان لا يطلق ثم طلقت نفسها بحكم التفويض بل
حيث انه لا يقدر على ابطال هذا التفويض بالاقامة عن المجلس لعدم تقيده به وايضا التعليق ربما
يبطل بصنع من المعلق بان قال بان دخلت الدار فانت طالق فجعل الدار بستانا او نحو الثلث
بطل التعليق كما يبطل بالاقامة فاستويا الا ان يقال ان ابطال التعليق انما يكون بضرر ملحقه
والقدرة مع الحاق الضرر بنفسه لا بعده قدرة كالقدرة على استعمال الماء بتحمل العين الفاحش والله اعلم واما
ثانيا فلما صرح به بعض المحققين ان التوكيل بالطلاق تعليق للطلاق بتطليق الوكيل فيجب ان لا يصح الرجوع
من التوكيل ايضا لمعنى التعليق وجوابه سياتيك في كتاب الوكالة واما ثالثا فلان الطلاق يقع بقولها
طلقت في جواب طلقي مقارنا معه ولو كان تعليقا لطلقت بعده كما في ساير التعليقات
وجوابه انه ليس بتعليق محض بل هو تمليك فيه معنى التعليق فلا يصح الرجوع اعتبارا لمعنى
التعليق ويقع الطلاق بقولها طلقت اعتبارا لمعنى التمليك عملا بالاعتبارين واما رابعا
لان قولها طلقت في جواب طلقي وامرك بيدك عليه لوقوع الطلاق لانها لما صارت مالكة للطلاق صار تطليقا
كتطليقه ثم تطليقه عليه لوقوع الطلاق فكذا تطليقها والتعليق على العلة باطل حتى لو قال ان طلقتك
ثلاثا فانت طالق ثلاثا كان باطلا كذا لو قال ان حررتك فانت حر لا يمكن ان يعتبر الامر باليد ونحوه
تعليقا للطلاق بتطليق المراة والا يلزم اعتبار تعليق باطل وهو التعليق على العلة واما خامسا فلان
التعليق عبارة عن وجود صورة العلة وتراخي نفاذها علة وصورة العلة هنا لا تصير موجودة بمجرد التفويض

حتى يمكن اعتبار التعليق توضيحه ان المرأة بعد التفويض اليها الزوج في ملك الطلاق ثم الطلاق
لا يعتبر معلقا على تطليق الزوج فكذا على تطليق المرأة قوله والملك هو الذي يتصرف عن مشيته فان
قلت الوكيل ايضا يتصرف عن مشيته قلنا نعم ولكن بمعنى انه ليس بلازم عليه ان يفعل وانه غير مضطر فيه و
المراد بالمشية في طلق ان شئت هو المشية بمعنى دوام المصلحة في الفعل والترك اي طالق ان رأيت المصلحة
فيه ولا يخفى ان المشية بمعنى ان يعمل فيه على حسب مصلحة نفسه لا يكون الا للمالك اذ الوكيل يعمل بمصلحة الامر لا لمصلحة
نفسه فمتى علقه على مصلحة علم انه ملكه ولو سلم ان المشية بمعنى عدم اللزوم فالمشية المطلقة لهذا
المعنى للمالك لا للوكيل اذ القول يصير كاللازم على الوكيل بحكم الوعد ويصير كالمضطر فيه قوله
بخلاف البيع لانه يحتمله فان قيل هذا توكيل بالبيع وانه قابل للتعليق قلنا اعتبر التوكيل بالبيع
كذا في الشرح وكان مراده والله اعلم ان اعتبار التوكيل بالبيع باصل البيع يقتضي ان لا يتعلق
بالشرط اصلا واعتباره بنفسه وساير الوكالات ان يتعلق مطلقا فكذا فقلنا اذا كان معنى
الشرط قويا مثل ان يقول اذا جاء راس الشهر فانت وكيل في بيع هذا العبد يتعلق به والا و
ذلك لان اعتباره بالبيع لا يمنع تأثير الشرط القوي المتفق عليه لان جهة الاعتبار ضعيف فلا يمنع شرط قوي
اما شرط قوي اما هو شرط مجتهد فيه فاعتباره بالبيع يصلح مانعا لتأثيره وفي التعليق على المشية
معنى الشرط دليل يثبت به زفر رحمه الله فقلنا لا يتعلق به فلا يشكل عليه ان التوكيل بالبيع
اذا كان معتبرا باصل البيع وجب ان لا يصح تعليق الوكالة بالبيع اصلا وليس كذلك فالرواية
منصوصة بان هذا صحيح هذ غاية ما يمكن في جبه ما ذكر الشارح قوله ولو قال طلقي نفسك ثلاثا واحدة
فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك الواحدة ضرورة لان مالك الكل مالك لكل اجزائها هذه
المسئلة مذكورة من غير ذكر اطلاق وهو يشكل ما اذا ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما اذا قال اختاري
فاختاري بالف فقالت اخترت الاولى او الوسطى لا يقع شيء عندهما لانه فوض اليها اختيارت
الثلث وقد اختيارت واحدة فلا يقع شيء كذا في الكافي في فصل الامر باليد ووجه الاشكال ظاهر
ولابي حنيفة رحمه الله الى اخره وحاصله انها لما اشتغلت بغير ما فوض اليها فقد اعترضت عنه
فيكون رده للتفويض ولما ردته خرج الامر من يدها ولم تبق مالكة الطلاق فلا يصح ايقاعها لا
قصدا ولا ضمنا وتقدير اخر انها لما اتت بالثلث الذي لم يفوض اليها في ضمنه لان ما في ضمن غيره يقع
ذلك الغير وجودا وعدما وفي هذا التقدير نظر لوجوه احدها ان ما اتت به مما لم يفوض ليس
بباطل وانه موقوف على اجازة الزوج والتصرفات الموقوفة منعقدة لكنها ليست بنافذة
ليتوقف نفاذها على اجازة المالك حتى لو جمع بين عبده وعبد غيره في البيع ولم يجز صاحبه
بيع عبده جاز بيع عبده بحصته من الثمن ولم يكن ذلك تبعا بالحصة ابتداء لدخول عبد غيره
في البيع ثم خروجه عنده يرد البيع ولما كانت الطلقات الثلاث منعقدة من المرأة منها الواحدة
التي ملكها الزوج وبقي الاثنين موقوفين على اجازته والثاني ما استشير اليه بعد ان شاء الله تعالى

والثالث انه لو جمع بين امراته وامراتين لغيره وقال هذه الثلاث طوالق طلقت امراته هي و
ويتوقف طلاق ما سواها على اجازة زوجها مع انه لم يثبت الجملة وقد ثبت ما في ضمنها بناء
على ما ذكرنا ان طلاق الكل ينعقد ما في ملكه ويتوقف ما سواه على الاجازة ولا يخفى انه لا فرق
بين تطليق ثلاث نسوة احديهن امراته وبين ثلاث تطليقات احدها مملوكة والرابع ان الحكم
على الثلث بالايجاب على كل من اجزائه قصدا لا ضمنا حتى يثبت الحكم في كل منها بالعبارة
ولو كان الحكم في كل جزء ضمنا لكان الحكم فيه بالاشارة فان قلت اذا قال لامراته امرك بيدك
ونوى الواحدة والمراة طلقت نفسها ثلثا يقع واحدة عندنا وينبغي ان لا يقع شيء لانها اتت
بعد ان فوض اليها قلت ان الامر باليد محتمل ارادة الثلث فلا يكون قوله طلقت ابتداء
كلام يقينا فلا يحتمل ارادة الثلث فلا يكون قولها طلقت ثلاثا ردا للتفويض حيث لا يدل
ذلك عن الاعراض لاحتمال اوقعت ثلاثا ظنا منها بان الزوج ارادة اذا ارادة الواحدة
مظنة لا يوقف عليه الا بيان الزوج فبقيت واحدة مالكة لايقاع الواحدة فيقع في ضمن ايقاع
الثلث لانها اتت بمالكته وزيادة بخلاف مسئلتنا فانها مبدية مخالفة يقينا فيجعل اعراضا
وردا للتفويض وهي لا تملك الايقاع بعد الرد لا قصدا ولا في ضمن شيء اخر فلا تملك الواحدة
في ضمن الثلث لانها لم يبق مالكها حين اشتغل بما لم يفوض اليها هذا على التقدير الاول فاما
على التقدير الثاني فمشكل وهو الوجه الثاني الذي وعدنا بيانه فتأمل قوله بخلاف الزوج
لانه يتصرف بحكم المدلول يعني انه تملك بالطلاق عن ملك لا عن امر وهو من حيث انه مالك ا
الطلاق يملك ما شاء من العدد الا انه لا ينفذ الا بقدر المحل فامر المحل شرط النفاذ لا شرط
الايجاب واذا كان كذلك صح ايجاب الالف فيثبت في ضمنها من الثلث ايضا ويقدر بقدر المحل
كذا في الكافي ويشكل بما لو قال لها انت طالق ثلثا وثلثا ان شاء الله وقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه
لان ذكر الثاني لغو ففصل وصار كانه تكلم بكلام آخر كذا ذكر في الكافي في فصل الاستثناء
فلو كان الزوج مالكا لما شاء من العدد فكان ايجاب جميع العدد صحيحا اوجب ان يصح ذكر الثلاث
الثاني من حيث الايجاب ويكون ايجاب الاستثناء متصلا منصرفا الى الجميع فالاوجه ان يقال ان الزوج
يتصرف بحكم الملك وهو مالك للطلقات الثلاث فاذا وقع الالف فقد ابى بما ملك وزيادة فيقع مالك
ويلغو الزيادة ان المرأة فانا تتصرف بحكم التفويض وقد رد التفويض حين استعملت بما لم يفوض
اليها ولما بطل التفويض بطل ما ملكت من ايقاع الواحدة فضل ان يملك في ضمن ما لم يفوض اليها و
وايضا قد مر ان نية الثنتين من طلقي لا يجوز الا ان يكون المرأة امة ونية الثلث جايز لانه نية
كل الجنس وانما يكون كل الجنس اذا لم يكن في ملك الزوج الا ثلث تطليقات اما اذا كان مملوكه ما شاء
من العدد الفا او اكثر لم يكن الثلث في الامة كل الجنس وذلك ظاهر قوله ومعنى المسئلة
انما قال ومعنى المسئلة مع انه لو قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع رجعية لان فيه اختلاف الرواية

وعن ابی حنیفة رضی الله عنه انه قال ابنت نفسی فی جواب فی قوله طلقی نفسک لم یقع شیء ولا اختلاف فیما اذا امرها بطلاق بملک الرجعة فطلقت بائنة فلا بد وان تفسر بما لا اختلاف فیه کذا قیل وفیه نظر لانه اذا قیل طلقی نفسک فقالت طلقت نفسی بائنة یقع رجعیة باتفاق الروایات انما الاختلاف فیما اذا قالت فی جواب طلقی نفسک ابنت نفسی قوله وهی انت بالمعلقة فلم یوجد الشرط فان قلت التعلیق علی شیء لا یتقید بالمنجز منه الا تری انه لو قال لها اذا طلقتک فانت طالق واذا لم اطلقک فانت طالق فمات قبل ان یطلق یقع علیها طلاقان قلت لانه لما مات قبل التطلیق طلقت بالیمین الثانیة وهذا الطلاق یصح شرطا فی الیمین الاولی لانه اذا وقع بکلامه وجد بعد الیمین الیمین الاولی فیحنث فی الیمین جمیعا فیقع طلاقا فکذا فی المنتفی قلت التعلیق علی مشیتها تفویض الطلاق الیها معنی ولهذا یقتصر علی المجلس اقتصار التفویض علیه والتعلیق لا یقصر علیه فکانه قال طلقی وقال طلقی لعمد بالمنجز حتی لو قالت فی جوابه طلقت ان شاء فلان لم یصح کذا ههنا وذلک لان المفوض الیها غیر التطلیق والمعلق بتطلیق فلا یکون جوابا کیف والمقصود من الثالث التعلیق المنع دون الوقوع والتفویض الیها لا یقاع فلا جرم یکون کلامه زایدا فلا یصح ویخرج الامر من یدها لاشتغالها بما لا یعنیها ولا یقال لو کان هذا التعلیق بمنزلة قوله طلقی وجب ان لا یقع الطلاق علیها بقولها شئت کما لو قال لها طلقی فقالت شئت ثم حلف ان لا یطلق فشاءت المراة لا یحنث فلو کان قوله انت طالق ان شئت تملیکا بمنزلة قوله طلقی وجب ان یحنث کما لو قال طلقی ثم حلف ان لا یطلقها فطلقت نفسها یحنث الا تری ان قوله انت طالق ان شئت تعلیق بصورته وتفویض بمعناه فقلنا یقتصر علی المجلس و یتقید بالمنجز عملا بالمعنی ولا یحنث اذا قال انت طالق ان شئت ثم حلف ان لا یطلق ثم شاءت المراة الطلاق عملا بالصورة قوله لکن الامر صار بیدها ولا یخرج بالشک مشکل لما مر ان فی التفویض المضاف الی وقت المشیة لا یصیر الامر بیدها قبل المشیة حتی لا یرتد برفضها فعلی هذا لو کان اذا بمعنی الوقت لم یکن الامر بیدها قبل المشیة ولو کان بمعنی الشرط یثبت فکان مترددا بین الثبوت وعدمه ولم یکن الامر لها بیقین حتی لا یخرج عنها بالشک فکان المراد بصیرورة الامر بیدها ما یعم الصیرورة الحقیقیة او الحکمیة والتفویض الموقت بوقت المشیة یعرض الثبوت فصار فی یدها قبل المشیة حکما قوله فیلغو ذکر المکان فان قلت لما لغا ذکر المکان فی قوله انت طالق حیث شئت نفی قوله انت طالق ان شئت فینبغی ان یقع فی الحال کما لو قال انت طالق دخلت الدار قلنا حملنا علی الشرط لتاخر بین الظرف والشرط لان کلامه یعید ضربا من التاخیر فحملناه علیه مجازا وجعلها مجازا عن ان اولی من جعلها مجازا عن اذا ومتی لان ان حرف فی الشرط بخلاف غیرها وکان المجاز عنها اولی کذا فی الکافی فعلی هذا لو قال مکان قوله فیلغو فیجعل مجازا عن الشرط لکان اولی ثم لقائل ان یقول استعارته للمجازاة ان وان کان راجحا علی استعارته لاذا فلیس براجح علی استعارته لمعنی الوقت فلا بین ان یستعار بمعنی الشرط فیخرج الامر من یدها بالقیام عن المجلس وان یستعار بمعنی الوقت

فلا یخرج وقد صار بیدها بالشک قوله لانهما یستعملان للعدد فان قلت ما یستعمل الوقت فی انت طالق مالم اطلقک فوقع الشک فی تفویض العدد فلا یثبت بالشک قلت هذا معارض فانا لو علمنا فیه بمعنی الوقت لا یبطل بالقیام ولو علمنا بمعنی العدد یبطل فوقع الشک فی ثبوته فیما وراء المجلس فلا یثبت غرر محضا جانب العدد بان هذا تفویض بمعنی التملیک والتملیک مقتصر علی المجلس وذلک انما یکون لو کان بمعنی العدد کذا فی الشرح وانه یشکل بانت طالق اذا شئت فانه لو حمل اذا علی الشرط یقتصر علی المجلس ولا یثبت فیما وراءه وانه حمل علی الوقت لا یقتصر علی المجلس ویثبت فیما وراءه فینبغی ان لا یقتصر علی المجلس بالشک فانه یرجح حمله علی الشرط رعایة للتفویض الذی یقتضی الاقتصار علی المجلس کما رجح معنی العدد ههنا رعایة لذلک والامر بخلافه وقدمنا فی الجواب ان کلمة ما للعموم حقیقة وللوقت مجازا لانها لا یکون الوقت الا بجعلها مصدریة ثم جعل المصدر ظرفا مجازا والحقیقة اولی بخلاف اذا فانه مشترک بین الوقت والشرط عند ابی حنیفة رضی الله عنه وهو مذهب الکوفیین علی ما صرح به فی المبسوط والله اعلم قوله او بعموم الصفة وهی المشیة حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف فان قلت کما ان صفة الفاعلیة عامة فی قولنا من شاء وقد اعتبر عمومها فی تعمیم النکرة کذلک صفة المفعولیة عامة فی قولنا من شئت فوجب ان یعتبر فی تعمیم النکرة قلت ان صفة المفعولیة غیر مذکورة وانما یثبت بالضرورة فلا یعتبر فی التعمیم فان قلت صفة الظرفیة فی قولنا والله لا اقربکما الا یوما اقربکما فیه ثابتة بالضرورة وقد اعتبرتم فی تعمیم النکرة حتی لا یصیر مولیا قلت انما اعتبرنا تلک الصفة وان کانت ضروریة لانهما لو لم یعتبرا لم یکن لقوله اقربکما فایدة اذ فایدة فی هذا الوصف سوی التعمیم اما الصفة فی قولنا من شئت فیفید معنی التعلیق ویجعل الکلام فی قوة الشرط والجزاء فلا حاجة لنا فیه الی اعتبار الصفة الثابتة بالضرورة فافترقا فان قلت الیس فی قوله الا یوما اقربکما فیه فایدة التقیید فلا حاجة الی اعتبار العموم قلت التقیید لا یحصل الا باعتبار صفة الظرفیة وجعل الکلام فی تقدیر الا یوما موقعا لقربانی ایاکما للقطع بان الشیء انما یتقید بصفة لا بصفة غیره وصفة الیوم ههنا هو کونه موقعا القران فلا بد من اعتبار هذه الصفة لتفید فائدته وان کانت هذه الصفة مذکورة بالضرورة دون القصد و اعتبارها یستلزم عموم النکرة ضرورة عمومها اما الصفة فی قوله من شئت فیعتبر مذکورة ولا حاجة الی اعتبارها یستلزم من اعتبارها اذ الوصف المذکور مفید حیث یصیر الکلام مربیا فی قوة الشرط الجزاء فلا حاجة الی اعتبار ما یستلزم من صفة المفعولیة **باب الایمان فی الطلاق** قوله اضاف الطلاق الی النکاح ای علقه قوله قبله ذکر اثره المنع والحل ولا اثر له فی الحل قبل وجود اتصاله به فلا یشترک قیام الملک فیه فی الحال قوله والحدیث محمول علی نفی التنجیز لانه نفی لا التطلیق والتعلیق لیس بتطلیق حتی لو حلف لا یطلق تعلق طلاقها لا یحنث قبل وجود الشرط لانه لم یطلق بعد فعلی هذا لو قال معناه نفی التنجیز لکان اولی فکانه قال محمول بطریق التسلیم وان قلت

روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه خطب امرأة فابى اولياؤها ان يزوجها فقال ان
نكحتها فهي طالق ثلثا فسئل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح
قلت حديث عبد الله بن عمر غير مشهور ولو ثبت فمعنى قوله ان نكحتها اي وطئتها لان النكاح
حقيقة في الوطء وبهذا لا يحصل اضافة الطلاق الى الملك عندنا كذا في المبسوط وفيه نظر لان النكاح
اذا اضيف الى الاجنبية يراد به العقد حتى لو حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية يقع على العقد وذلك
لان وطء الاجنبية مهجور شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة على ان الباعث لابن عمر رضي الله عنه
على هذا اليمين هو امتناع اوليائها من ان يزوجوها اياه فكان منصرفا الى التزوج لا الى الوطء
وذلك ظاهر سلمنا ان النكاح في قوله ان نكحتها بمعنى الوطء لكن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة
والحادثة وان كانت في تعليق الطلاق في الاجنبية بغير العقد الموجب للملك فقوله عليه السلام
لا طلاق قبل النكاح عام والعبرة لعموم اللفظ فجعل الحادثة خاصة خاصة بعد ان كان اللفظ
عاما لا يجري نفعا ثم يمكن ان يحمل الحديث على ان المنفي قبل النكاح هو التطليق لا التعليق كانه
عليه السلام حين سئل عن التعليق قبل النكاح قال لا تطليق قبل النكاح وهذا تعليق لا تطليق
فلا يضره قوله لقوله عم لا طلاق قبل النكاح اي لا تطليق قبله وتعليق الطلاق بشرط تطليق
في الحال عند الشافعي رحمه الله حتى يشترط الاهلية عند التعليق لا عند وجود الشرط ولو كان تطليقا
عنده لا اشتراط الاهلية وقت وجود الشرط ولانه لو حلف ان لا يطلق بعد ان علق طلاقها بشرط
ثم وجد الشرط لا يحنث في يمينه لا يطلق فالتمسك بناء على اصله او نقول قوله لا طلاق نفي التعليق
التطليق او للتعليق والتنجيز جميعا بدليل ان الحادثة في التعليق على ما سيأتيك ويقال معناه لا تعليق
طلاق قبل النكاح اذ لا فائدة في التنجيز لانه معلوم ويقال لما انتفى التطليق انتفى التعليق لانه
لا يملك التعليق الا من ملك التعليق الا يرى ان التعليق في حق الاجنبية لا يصح لانه لا يملك
تطليقها فلا يملك تعليقه قوله والملك متعين به عنده اي عند الزوج لان التزوج المطلق في الايمان
والتوكيل يقع على الصحيح والنكاح الصحيح النافذ يوجب الملك قوله والحمل مأثور على السلف وقد يقال
تأويل الصحابي والتابعي ليس بحجة والحمل تأويل فلا يجزي نفعا قوله ليكون اي الاضافة متضمنا
عن ارتكاب الشرط فانه لا يكون مخيفا الا اذا كان الجزاء نازلا او غالب النزول عند وجود الشرط وان
يكون كذلك الا ان يكون الحالف الى ملك او بصفة ولكن هذا انما يستقيم في الاضافة الى شرط هو فعل
الاختياري اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غيرها فلا يتصور فيه معنى الاضافة
الى شرط فعل الاختياري اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غيرها فلا يتصور
فيه ليس بنادر بل اكثر من ان يحصى قوله لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهر يشكل بما
اذا كان الجزاء نادر الوجود عند وقوع الشرط بان مآل الجزاء لا ينزل الا اذا كان البيع غير
مزيل للتمليك كالبيع بشراء الخيار وانه نادر لانه من العوارض فعامة البيوع يكون بلا اصابع وانه

نفي صح

وانه مزيل للملك فلا ينزل الجزاء في الاغلب اللهم الا ان البيع لا يزيل الملك كالبيع بشرط
الخيار للبايع وبيع الراهن المرهون بلا اذن من المرتهن او البيع الفاسد
قوله لان الحالف ليس بمالك فان قلت لم لا يدرج ان تزوجتك بتقدير ان اتزوجك
ودخلت الدار فانت طالق صيانة عن الالغاء قلت فعل اليمين مما يذم به فلا يجوز
تصحيح قوله على وجه يؤدي الى مذمته وذلك ان الله تعالى ذم من هو كثير الحلف فقال تعالى
فلا تطع كل حلاف مهين واذا كان مذموما لا يكون السعي في تصحيحه واجبا كذا في الشروح
فان قلت نعم ولكن لتصحيح التبري والطلاق لا لتصحيح التبري اليمين من حيث هو وهو
مذموم فلا يسعى في تصحيحها وبهذا يندفع ما يدل عليه انه لو قال لامرأته اذا ولدتما ولدا فانتما
طالقان فالشر وجوده من احديهما والقياس ان لا ينعقد اليمين لتعذره ان يجتمعا على ولد
واحد مستحيل وجه الاستحسان ان العمل بالكلام متى امكن لا يصار الى الابطال وقد امكن ههنا
لان الفعل قد يضاف الى التعيين ويراد به احدهما قال الله تعالى نسيا حوتهما والناسي موسى عم
كذا في الكافي فقد صحح اليمين في هذه المسئلة بالحمل على الحذف او المجاز فعلم ان كونه مذموما لا ينافي
السعي في تصحيحه وجوابه يخرج مما ذكرنا لان التقدير هنا لتصحيح الشرط لا للحلف من حيث هو وهو
ظاهر او نقول التصحيح بحذف المضاف او بالحمل على المجاز تصحيح ظاهر فلا يبعد ان يصار اليه اما التصحيح
فيما نحن فيه بحذف المعطوف وحذف حرف العطف فبعيد جدا خصوصا فيما هو مذموم فلا يصار اليه
قوله والفاظ الشرط الخ فان قلت ما يورد ما هو شرط وضعا وهو وارد ما لم يوضع له وكلمة لو يتعلق به
الطلاق ايضا في قوله انت طالق لو دخلت الدار قلت تركه لانه يعمل عمل الشرط معنى لا لفظا وهذه
الالفاظ تعمل عمله لفظا ومعنى فانها في مواضع الجزم يجزمن وفي غيرها لزم دخول الفاء في جوابهن
كذا في الشرح وفيه نظر لما ذكر في كتب النحو ان اذا تغير ما لا يجزم الا في ضمير ورد الشعر واذا تصبك
خاصاصة فتحمل فالاولى ان يقال كلمة لو في مثل قولنا انت طالق لو دخلت الدار لا يزيد على معنى ان
يوجه فاكتفى عن ذكره بذكر ان اما هذه الالفاظ ففي كل معنى يزيد على معنى ان فلا يجوز الاكتفاء
عنها وايضا المراد بالفاظ الشرط هي الالفاظ التي وضعت للشرط اي لمعنى التعليق سواء كان خالصا
في معنى الشرط او لا ولو ليست للتعليق بل للفرض والتقدير الا انه عند تعذر حقيقته يحمل على الشرط
مجازا فليس هو من الفاظ التعليق حتى يذكر ههنا قوله لان الشرط مشتق من العلامة اي منقول
من الشرط الذي بمعنى العلامة قوله وهذه الالفاظ اي سوى كلمة كل مما يليها الاقوال كذا في الشرح
قوله كلمة كل ايضا مما يليها الافعال حكما من حيث انها تلي الاسم الذي يضاف اليه كل وهي مع ما اضيف
اليه شيء واحد فالفعل الذي يلي المضاف اليه كانه يليه فلا حاجة الى الاستثناء قوله او قال
ان كنت تحبيني فانت طالق وهذا مؤول الى قوله ولا يطلق صاحبتها غير ان هذه المسئلة تفارق
الاولى بوجهين احدهما ان يقتصر على المجلس ان اخبرت بذلك في المجلس بيع والا نوع في غيره

لانه اثبت التنجيز حيث جعل الامر الى اختيارها ومحبتها وفي مسئلة الحيض لا يقتصر لانه ليس فيه
معنى التمليك بل هي كساير التعليقات والثاني انها لو كانت كاذبة فيما قالت لا تطلق ديانة في مسئلة
الحيض وتطلق في فصل المحبة لان حقيقة المحبة والبغض مما لا يتوقف عليها من قبل احد لا من قبلها
ولا من قبل غيرها لان القلب بتقلبه لا يستقر على شيء وما لم يتوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر
مع المشقة واليوم بيع الحدث فصار كل الشرط وهو الاخبار عن المحبة وقد وجد فيتبعه
حكمه واما الحيض فلا حقيقة وايام معلومة فيتعلق الحكم به فاذا اخبرت لا يقع فيما بينه وبين الله تعالى
كذا في مبسوط فخر الاسلام وذكر في بعض الفوايد الظهيرية ما يشهد لصحته وهي انه لو قال انت طالق
ان كنت انا احب وهو كاذب فهي امراته يسعه ان يطاها فيما بينه وبين الله تعالى قال شمس
الائمة وهذا مشكل لانه ان كان لا يعرف ما في قلبها يعرف ما في قلبه ولكن الطريق ما قلنا ان
ما في قلبه وما في قلبها لا يمكن الوقوف على حقيقته وانما يتعلق الحكم بالنسب الظاهر وهو الاخبار
فيدور الحكم معه وجودا وعدما ويسقط اعتبار المعنى الخفي كذا في الشرح وفي الفرق الاول
بحث لظهور ان تعليق الطلاق بمحبتها الزوج ليس بتفويض للطلاق اليها الا من حيث انه في المعنى
تعليق للطلاق على الاخبار بالمحبة وانه يتوقف على مشيتها ان شاءت اخبرت بالمحبة فتطلق والا
الاركان كالتعليق على مشيتها ولكن مثل هذا الاعتبار ياتي في كل فعل يتوقف على اختيارها
كالدخول والتكلم وغيرهما من الافعال الاختيارية التي يتوقف على مشيتها ولم يعتبر تعليق الطلاق
على الدخول والتكلم بخبر يقتصر على المجلس فكذا تعليقه على محبتها ووجهها وكذا في الفرق الثاني
اذ المحبة مما يقف من ابتلي بها ودعوى انها مما لا يقف عليها صاحبها لان القلب منقلب لا يتامر على شيء
غير مسلم كيف وانها اذا لم يكن الوقوف لاحد تعذر الحكم بالصدق في الاخبار عنها اذ الحكم بالصدق
فرع الموقوف على المخبر عنه لان الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع فاذا لم يعلم
بالواقع لم يصح الحكم بالصداقة فلا يكون اختياره دليلا للصدق فلا يقام مقامه وايضا انها اذا
لم يكن مما يقف عليها احد كان الاخبار عفا والمراة وغيرها سواء وايضا كون الشيء اخبار
الشخص دليل على وجود المخبر عنه في حقه بان يستدل باخبار على وجود المخبر مما لا معنى له وانما
يتصور الاستدلال بخبره على وجود المخبر في حق غيره قوله لانه حال انقضاء العدة وحال انقضائها
حال زوال النكاح والمزيل لا يعمل حال الزوال كذا في الكافي وانه يشكل بما اذا قال لها انت طالق ثنتين
ان مات مولاك فمات المولى والزوج وارثه وقع الطلاق لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره على ما ذكر
هنا من ان المزيل لا يعمل حالة الزوال يجب ان لا يقع كما هو قول محمد رحمه الله لان وقت
الوقوع ما بعد الموت حال زوال النكاح فينبغي ان لا يعمل الطلاق حينئذ بل اولى
لان الملك يثبت مع الموت لكونه علة للملك والعلة مع المعلول يفترقان والطلاق يقع بعده
لانه شرط له والشرط مع المشروط يتعاقبان فيلزم وقوعه بعد زوال النكاح والمزيل اذا لم

اذا لم يعمل حالة الزوال فبعده اولى وما ذكر في الكافي وجه قولي ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمهما الله من ان
سبب الموت الملك بعد الاستغناء فصار حال وقوع الطلاق قبل حالة الملك حلالا وما هي ملكوحة
هذا لفظه ففيه بحث لان استغناء المورث لمعنى عدم استغراق التركة بحاجته وان كان شرطا
لثبوت ملك الوارث فالاستغناء لا يلزم ان يكون بعد الموت بل ربما يكون قبله ومعه وح يثبت
الملك للوارث بمجرد الموت فينبغي ان لا يقع الطلاق اذا وجد الاستغناء مع الموت وانما
يقع اذا وجد بعده بان مات والتركة مستغرقة بالدين ثم ابراء الدين عن الدين ولا كلام فيه
انما النزاع فيما اذا مات والتركة غير مستغرقة بحاجته وايضا العدة تنقضي مع الولادة
والطلاق لو وقع بعدها لانها شرطه والمشروط ان لا يتعقب الشرط فلو وقع هنا لو وقع بعد
زوال النكاح بالكلية ولا حال الزوال كما اشار به الشيخ رحمه الله قوله لانه لم يوجد الشرط اي شرط بطلانها
لان شرط بطلانها وجود ما علق وهو الطلاقات المملوكة هنا ولم يستوفها او وجود ما علق به وهو
الشرط ولم يوجد ايضا او يقال شرط بطلانها زوال المحلية ولم تزل بعد ولو قال المبطل اليمين اما زوال
المحل او وجود الشرط والمحل باق والشرط لم يوجد فكيف يبطل اليمين قوله ان الجزاء طلقات هذا
الملك اه فان قيل اليس انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق
ولو طلقها ثنتين في مسئلتنا ثم عادت اليه بعد اصابة زوج آخر فدخلت الدار تطلق ثلاثا ولو لم
يقيد الجزاء بذلك لما عتق في المسئلة الاولى لما طلقت ثلاثا هنا بل وقعت واحدة قلنا العبد بصفة الرق
محل للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين واذا طلقها ثنتين فالمحل باق فينبغي
وقد استفاده من جنس ما انعقد عليه اليمين فتعدى اليه حكم اليمين تبعا وان لم ينعقد عليها قصدا
كذا في الكافي وحاصله ان ما يملك الزوج من الطلقة او الطلقتين بعد اصابة الزوج الثاني
ان كان حادثا وليس مما هو في ملكه عند التعليق ولكنه لما كان حادثا في المحل الاول الذي
كان الملك القايم وقت اليمين باعتبار صار له شبهة القيام في الملك والشبهة في موضع الاحتياط كالحقيقة
قوله لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار ورتب استبراح غيبوبة الشمس في يوم يصوم على
على كون اليوم انما يكون بياض النهار ورتب كونه اسما له على قرانه بفعل ممتد وهو الصوم وانه مشكل
لظهور ان استطراد استغراق الصوم جميع اليوم ليس بمعنى على كونه اسما لبياض النهار بل على تقدير الحرف
الحرف حتى لو ذكره بان قال انت طالق اذا صمت في يوم تطلق كما شرع في الصوم على ما عرف
من الفرق بين ان صمت الدهر فلو كان اشتراط الصوم في جميع اليوم بناء على كونه للبياض
لم يفترق الجواب بين ذكر في وحرفه ثم الصوم لو لم يكن ممتدا لكان اليوم اسما للبياض ايضا لان
الليل ليس بمحل له فيتعين بياض النهار مرادا لقرانه بما لم يشرع لا في البياض قوله لم يقع عندنا
وعند مالك يقع لانه لو لم يشاء الله تعالى طلاقها لما اجرى على لسانه كلمة التطليق قلنا
ما اجرى تعليق لا تطليق قوله ففي الفصل المستثنى منه ثنتين معدوم عن ظاهر للقطع

بان المستثنى منه انما هو الثلث دون الثنتين فكانه اراد ان المتكلم من المستثنى منه ثنتان
الحكم فيه بالطريق الاولى باب تطليق المراهق قوله طلاقا باينا قيد بالباين وان كان
الحكم في الرجعي كذلك ليثبت الحكم في الرجعي كذلك ليثبت الحكم بالطريق الاولى وليترتب خلاف
الشافعي رحمه الله فانه لا يخالفنا في الرجعي قوله وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها وعند مالك
رحمه الله ترث امراة الفار بعد العدة قبل ان يتزوج اخر لقول علي رضي الله عنه انها ترث ما لم تتزوج
ولنا ما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما ان امراة الفار ترث ما دامت في العدة والترجيح لنا بقوله
عليه السلام اقتداء بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان ما رواه يحتمل ما روينا اي ما لم يتمكن من التزوج
والاخذ بالحكم اولى فلان الارث يعتمد نكاحها من كل وجه او من وجه وبعد انقضاء العدة لم يوجد
احدهما كذا في الكافي وفيه نظر لان جميع الصحابة سواء في امر الاقتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم الا يرى ان ابا حنيفة رضي الله عنه اخذ بقول ابن عباس رضي الله عنه وابن عمر رضي
الله عنه في ان اصابة الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث ولم ياخذ بقول عمر وعلي رضهما في انه لا يهدم قوله
ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته والزوج قصد به ابطاله فيرد على قصده بتاخير عمله الى زمان
انقضاء العدة ولهذا اذا كانت الفرقة من قبلها بان ارتدت في موضعها او قبلت ابن زوجها او اختارت
نفسها في مرضها بالبلوغ او العتق ثم ماتت وهي في العدة ورث الزوج منها قوله والزوجان قد
يتواضعان الى آخره جواب عما يقال هذه التهمة غير معتبرة الا يرى انه لم يقبل شهادته لها ويحل وضع الزكوة
فيها ولها انها تتزوج في الحال ولو اعتبرت التهمة شرعا لاعتبرت في حق التزوج لان الحل والحرمة يوجد فيهما
بالاحتياط قوله كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل اي ان طلقها في مرضها ثلثا ثم قتل او مات
بغير ذلك المرض غير انه لم يصح قلت الارث وقال عيسى ابن ابان لا ارث لها لان مرض الموت ما يكون سببا
للموت ولما مات بسبب اخر دل انه ليس بمرض الموت فلم يتعلق حقها بماله يومئذ فصار كما لو طلقها
في صحته قلنا الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح حتى مات وقد يكون للموت سببان فلم يتبين به ان مرضه
لم يكن مرض الموت وان حقها لم يكن ثابتا في ماله وارثها عنه بالفرار وقد تحقق كذا في الكافي ويشكل
بما سياتيك في الجنايات ان جزء الوقت يقطع سراية القطع وانه بمنزلة تخلل البرء حتى يجب القصاص
على الحازوون قاطع اليد فاذا كان الحز قاطعا سراية الجرح والقطع يقطع سراية المرض اولى
فينبغي ان يجعل حز رقبة المريض قاطعا لسراية المرض كالصحة المتخللة فلا يكون فارا قوله والفعل
مما لا بد او لا بد له يصير فارا فان قيل فينبغي ان لا يكون فارا في التعليق بالفعل ظنا الذي
لا بد منه اذا كان التعليق في الصحة لانه يصير مضطرا في مباشرة ذلك الفعل فلا يصير الفعل ظنا فلا ترث
قلنا الاضطرار في جانب الفاعل لا يبقى وجوب الضمان كمن اضطر الى اكل مال الغير او قتل الجمل
الصائل او اتلف مال الغير نائما او مخطيا فانه وان لم يوصف فعليه بالظلم يضمن لما ان بقاء
عصمة الغير يكفي لوجوب الضمان فكذا هنا كذا في الشرح قلت نعم بقاء العصمة يكفي لوجوب

لوجوب الضمان ولكن ذلك في المباشرة اما السبب فلا يضمن الا بالتعدي والزوج بايقاع الطلاق
او مباشرة الشرط مسبب لابطال حقها لا مباشر لان الطلاق او مباشرة الشرط تسبيب لابطال
حقها لا مباشرة لان الطلاق او مباشرة الشرط لم يوضع لابطال حق الوارث وانما هو باتفاق الحال
فيشترط التعدي الا يرى الى ما مر في الرضاع ان المراة اذا ارضعت ضرتها الصغيرة حرمتا ويرجع
الزوج بنصف مهر الصغيرة عليها ان تعمدت الفساد والا فلا شيء عليها وان علمت ان الصغيرة امراته
لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك كالاتلاف لكنها مسببة لان
الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت باتفاق الحال فيشترط التعدي كحفر البئر وذلك
بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الافساد اما اذا لم تعلم به او علمت لكنها قصدت دفع
الجوع والهلاك دون الافساد لا تكون متعدية بها مامورة بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم
بالفساد لا تكون متعدية ايضا فظهر ان اعتبار الزوج لمن اضطر الى اكل مال الغير ونحوه باطل لان هذا
بسبب وذلك مباشرة والتعدي شرط في التسبيب دون المباشرة قوله فله من التعليق الف يد يعني ان
هذا الفعل غير مبطل لحقها انما المبطل لهذا الفعل بوصف كونه شرطا جاء من قبله حيث علق الطلاق
به فلا يعتبر في دفع الضمان الذي يجب حقا للغير وهذا قول مشايخنا رحمهم فان لم يكن له بد من الشرط
فله من اليمين الف يد وتحقيقه ان اصل الفعل مما لا بد منه اما كونه موصوفا بصفة انه شرط
فله الف يد لان هذه الصفة تنفك عن الفعل في الجملة الا انه يثبت له هذا الوصف بتعليق الطلاق
به في الصحة باتفاق الحال فكان فعله في وصف كونه شرطا كفعل له منه بدون بضرورة تصرفه
دفعا للضرر عنها كذا في الشاهي ولا يشفي غليلا لان التعليق بمجيء الشهر في الصحة لا يوجب الفرار
اذا وجد الشرط في المرض مع ان مجيء الشهر ربما ينفك عن وصف كونه شرطا وان هذا الوصف
جاء من قبله يتعلق الطلاق به باتفاق الحال فلو كان الفرار باعتبار ان وصف كونه شرطا جاء من قبله
لم يفترق الجواب بين التعليق بفعله والفعل مما لا بد منه وبينه بفعل غيره او بمجيء الشهر والامر بخلافه
قوله فله من التعليق الف يد قلت ان له بدا من التعليق بمجيء الظهر او بفعل الغير مع انه لم يعتبر معتدا هناك
اذا وجد التعليق في الصحة يعلم انه لا عبرة بالتمكن من الامتناع عن التعليق في صيرورته فان ابعد
ان لم يكن متمكنا من الامتناع عن الشرط فلا وجه يعرف لقوله فله من التعليق الف يد نعم يتاتى
هذا التعليل فيما اذا قال ان صليت الظهر في مرض موتي او تكلمت اي في مرض موتي فمرض ثم اوجد الشرط
فانه بهذا التعليق يصير فارا لان الفعل وان كان يضطر اليه الفاعل فهو لا يضطر الى التعليق على ذلك
الفعل في المرض بحيث علق فقد اختار الطلاق في المرض ولكن فرق في هذه الصورتين بين التعليق
بفعله او بمجيء الشهر وقد فرق المصنف بينهما فالاولى ان يقال انه يكون مضطرا الى الفعل حتى فيه خاصة
فلا يظهر الاضطرار في حقها فيكون هذا الفعل في حقها كفعل له بد منه فيتحقق الفرار وغاية ما يمكن ان
يقال في توجيه ما في الكتاب انه لما علق الطلاق بفعله الذي لا بد منه فعل تعلق وجود الطلاق

بهذا الفعل مع وصف كونه شرطا ثم هذا الوصف حصل باختيار من الزوج لكنه اثر التعليق
الذى هو فعل اختيارى من كل وجه والفعل زايد بين الاختيار والاضطرار لانه اختيارى
من حيث انه متمكن من فعله فتركه واضطرارى من حيث انه يتضرر بتركه دينا كالصلوة اودنيا
كالاكل فصار جانب الاختيار لكونه من وجهين من حيث الوضوء مطلقا ومن حيث الذات من وجه
راجحا على جانب الاضطرار لكونه من حيث الذات بوجه فلما ترجح جانب الاختيار التحق بفعل التمكن بفعل منه
بل بخلاف ما اذا علقت الطلاق بفعلها الذى لا بد لها منه فان وصف كونه شرطا بالنسبة الى المراة
اضطرارى محض لانه اثره التعليق الذى للاختيار ولها فيه اصلا انما هو باختيار الزوج
ليس الا ولا الفعل اختيارى من وجه واضطرارى من وجه كما ذكرنا فيرجح فى حقها جانب الاضطرار
فاعتبر اضطراريا فعلى هذا قوله فاعل التعليق كناية عن كون التعليق اختياريا من كل وجه والله
اعلم قوله كما فى الاكراه لا يقال فعل المكره انما يضاف الى الحامل اذا صلح الة له فى ذلك الفعل
واكل الطعام والكلام مع الابوين مما لا يصلح المكره الة للحامل فيجب ان يقتصر على المراة لانا نقول انما
ان لم تصلح الة فى حق الكلام والاكل فقد تصلح الة له فى حق الاتلاف واتحاد الشرط اتلاف للحق بعد تعلقه
وهى فى الاتلاف تصلح الة له فيضاف الى الحامل من حيث الاتلاف كما لو اكره غيره عن اعتاق عبده فانه
يضمن قيمة العبد وقد عرف فى الاصول قوله وهو الباقى اى الوارث هو الباقى والمرجعية لميراثه
فان قلت الوارث لا يبقى فى حق المطلقة الا بابقاء النكاح وتاخير عمل الطلاق الى انقضاء العدة
على امر وابقاء الشيئ لا فى محله والمرجعية تبطل محلية النكاح فلا يمكن ابقاؤه فى غير محله اجيب
ان المرجعية وان لم تكن محلا لابتداء النكاح وبقائه من كل وجه فهى محل لبقائه من وجه الا يرى
ان الفرقة اذا وقعت بين الزوجين بعد الدخول بها يجب عليها العدة وتبقى النكاح بينهما فى بعض احكامه
كالنفقة والسكنى فجاز ان يبقى فيها النكاح فى حق الوارث ايضا قوله فى معنى تعليق الطلاق
بمضى اربعة اشهر الحاضر قلت بل هو فى معنى تعليق الطلاق بترك القربان او ترك الفى اربعة
اشهر لانه فى قوة قولنا ان لم اقربك او لم افئ اليك فانت طالق فكان ملحقا بتعليق الطلاق بفعله
وايضا لو كان فى تعليق الطلاق بمضى الوقت لما اقبل الابطال بالفئ اذ التعليقات لا تقبل
الابطال قوله فيكون ملحقا بالتعليق بمجئ الوقت فان قيل هو متمكن من ابطال الايلاء
فى المرض فاذا لم يبطل صار كانه انشاء الايلاء فى المرض قلنا نعم لكن لضرر فلم يكن متمكنا كذا
فى الكافى وفيه بحث لما مر انه لو علق طلاقها فى الصحة بفعل نفسه الذى لا بد لها منه كالاكل
وكلام الابوين ففعل فى المرض ورثت وكان فارا فقد اعتبر متمكنا من ترك هذا الفعل مع انه لا
يتمكن من تركه الا بصور دينى او دنياوى وايضا الضرر انما يتصور فى الفى بالجماع حيث يلزمه فيه
الحنث والكفارة اذا كان الايلاء بالحلف بالله او الجزاء اذا كان بتعليق الطلاق او العتاق
بالقربان اما الفئ باللسان عند العجز عن الجماع فلا يتضمن شيئا من الضرر حيث لا يحنث فيه

ولا يلزمه الكفارة او الجزاء لتعلقها بالجماع فيجب ان يكون فارا فيما اذا مضى فى الصحة ثم مرض
وعجز عن الجماع فمضت المدة وهو مريض ثم مات فى العدة لانه كان متمكنا من ابطال الايلاء
بلا لزوم ضرر به فحيث لم يبطلها وتركها حتى مضت المدة وطلقت صار كانه طلقها فى المرض محتارا
فيجب ان يكون فارا فاله والحاصل ان يقال ان الايلاء لما كان تعليقا للطلاق بمضى اربعة اشهر خاليا
عن الجماع والتعليق لا يوجب الفرار اذا وجد من الزوج صنع فى المرض عبارة بالشرط او التعليق
ولم يوجد شئ منه اذا وجد الايلاء فى الصحة وتمت المدة فى المرض لم يوجد منه مباشرة الشرط حكما
من حيث انه متمكن من الفئ المانع لتحقق الشرط حكما من حيث لم يفئ فكانه باشر الشرط ولكن لم يباشره
حقيقة لكن فيه شبهة الفرار فحيث باشر حكما كانت الشبهة زائلة والشبهة الزائلة غير معتبرة بخلاف ما اذا
علق طلاقها فى الصحة بفعلها الذى لا بد منه ثم فعل فى المرض حيث يوجد منه مباشرة الشرط حقيقة
لانه باشره بالاختيار لانه ليس باختياره حكما حيث يلحقه الضرر الدينى والدنيوى بتركه فكان ما
كالمضطر اليه فتعارضت الجهتان جهة الحقيقة توجب الفرار وجهة الحكم توجب عدمه فرجحنا
الحقيقة وجعلناه فارا وهنا حيث الحكم يوجب الفرار وجهة الحقيقة توجب عدمه فترجحت
الحقيقة بخلاف ما اذا وكل فى الصحة بطلاقها ثم ارجاه فطلقها فى موضعه حيث يكون فارا لان فعل
رسل يسند الى الموكل باب الرجعة قوله كما فى اسقاط الخيار فان هذا الفعل يقع دلالة
فى اسقاط الخيار لو قعت هذه الافعال فى الحرمة بعد النسخ والظاهر الاجتناب عنها والثانى ان المقصود
من الوطئ الاستيلاد ظاهرا والاستيلاد دليل استيفاء الملك شفقة على الولد منا ان الرجعة فى
الوجه الاول لان النكاح هنا باق الى انقضاء العدة انما كانت فى الحرمة لان الحرمة بعد انقضاء
يثبت مقتصرا لا مستندا بدليل انها ترث اذا مات وهى فى العدة فلو اشتدت الحرمة الى وقت الطلاق
كما صرح المصنف رحمه الله فيما بعد لم ترث حيث يظهر بعد انقضاء العدة انما كانت اعتدت وكذا
المولى من المطلقة الرجعية فى العدة تصلح ايلاء وفاء فلو استند عمل الطلاق الى وقت وجوده ويثبت
البينونة من ذلك الوقت بعد مضى العدة لم تصلح ايلاء وفاء ارادة ايلاء ومع البينونة لا تصح فقد
بقى الوجه الثانى فيصح القياس لاشتراكهما فيه ولكن الوجه الثانى لا يبقى فى الخيار لما عرف
ان المقصود من وطئ الامة قضاء الشهوة دون الاستيلاد حتى لو قال احديكما حرة وطئ احديهما
لا يتعين الاخرى للعتق بخلاف ما اذا قال احديكما طالق فوطئ احديهما يتعين الاخرى للطلاق
فيتعين الوجه الاول وليس بمشترك بعينهما فلا يصح الالحاق قوله خصوصا فى الحرة يشير الى ان هذه
تختص بالنكاح فى الامة والحرة جميعا غير انه فى الحرة اظهر منه ولكن دعواه فى الامة غير مسلم بحكم
ملك اليمين للقطع بان من طلق الامة المنكوحة رجعية ثم لمسها بشهوة او وطئها لا يتعين انه
فعل بحكم ظل النكاح لاحتمال انه ملكها وعاد فعل هذه الافعال وهذا الاحتمال ليس بادنى
من احتمال ان يكون اللمس والنظر بغير شهوة بدون ملك النكاح بان يكون ظنيا او فاسدا وقد اعتبر هذا

باب الرجعة

الاحتمال على ما سيجئ فهذا اولى قوله ويستحبان يشهد على الرجعة وانه بيننا ولو الرجعة بالقول والفعل فدل على استحباب الاجتهاد في النوعين لكون الاجتهاد على التعليل واللسن بشهوة متعذرا داء الشهوة فلا يقف غيره فيخص عما اذا امكن الاشهاد عليه قوله وما تلاه من قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم محمول عليه اى على الندب لا يرى انه تعالى قرنها اى الرجعة بالمفارقة حيث قال فامسكوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم وهو اى الاشهاد فيها اى في المفارقة يستحب بالاجماع فكذا في الرجعة لاستحالة ان يكون اللفظ شاملا لمعنيين مختلفين فان قلت سيأتيك قبيل باب العتق على جعل ان الجمع بين المعنيين جايز باسمين مختلفين قلنا انما لا يجوز ذلك بسبب واحد فليخير هنا ارادة الوجوب بالنظر الى الامساك والندب بالنظر الى المفارقة اجيب ان الجمع انما يجوز عند اختلاف الجهة اذا استدعاه الحاجة اليه ولا حاجة منا اذ لا دليل على ارادة الوجوب بالنظر الى قوله وامسكوهن بل الدليل دل على خلافه قوله كيلا يقع اى الزوج في المعصية لانها اذا لم تعلم بالرجعة فربما تتزوج بعد العدة فيقع في المحظور والزوج هو الذى اوقعها في ذلك فيكون مسببا غاصبا بالنسب وقيل معناه ليلا تقع المرأة في المعصية بتزوج زوج آخر واعترض بان فعلها لا يوصف بالمعصية بدون العلم اجيب بانه لما امكنها الوقوف على الرجعة بالاستخبار عن الزوج كانت غاصبة بتركه قوله دل ذلك على سبق الانقضاء لان صحة الاخبار تقتضي سبق المخبر به بزمان او ازمنة فان كان بازمنة فقد صادف الرجعة ما بعد الانقضاء فلا يصح مع انقضاء العدة لان العدة في حال انقضائها لا يكون موجودة مطلقة وشرط الرجعة ان تكون في العدة مطلقة فان قيل ان كان قولها انقضت سبق الانقضاء بقوله يقتضي سبق الرجعة ايضا فلا يكون الرجعة في حال الانقضاء قلنا قوله راجعتها نشاء فلا تقتضي سبق الرجعة وقولها قد انقضت اخبار فيقتضي سبق الانقضاء ضرورة كذا في الكافي قوله ولو كانت اى مسئلة الطلاق على الائتناف وهو الاصح فالطلاق يقع باقرار بعد الانقضاء كما لو قال بعد انقضاء العدة كنت طلقتها في العدة ويشكل بان المسئلة مفروضة فيما اذا قال لها طلقتك فقالت بجيبة لقد انقضت عدتي ولا يخفى ان قوله طلقتك انشاء لا اخبار فلا يكون اقرارا كالطلاق بخلاف قوله كنت طلقتك في العدة فانه اخبار بقرينة قوله كنت الا ان يقال قوله طلقتك يحتمل الاخبار فيحمل عليه تعذر كونه انشاء فيصير بمنزلة قوله كنت طلقتك وانه غير مستقيم ايضا لان قوله طلقتك قد يحمل على الانشاء لكونه حقيقة شرعية ولا يصح حمله على الاخبار الذى هو حقيقة مهجورة الا عند تعذر حمله على الانشاء وقيام القرينة الصارفة عنه وليس في كلام الزوج ما يوجب صرفه عن الانشاء فيجب حمله عليه قبل قولها قد انقضت عدتي وبعد الحمل عليه استحال حمله على الاخبار كيف ولا دلالة لكلام المواعدة المتأخرة

المتأخرة عن كلامه على قصد الزوج ما هو ايضا لو حمل قوله طلقتك على الاخبار بقولها انقضت عدتي بعدك لوجب حمله عليه لو قال ذلك بعد اخبارها عن انقضاء العدة وليس كذلك ثم لا يقال قوله طلقتك وان كان انشاء فهو يتضمن الاقرار بوقوع الطلاق واقراره بعد الانقضاء صحيح لان الاقرار السابق في ضمن الشئ يبطل ببطلانه حتى لو اشترى عبدا ثم استحق منه ثم ملك لا يؤمر بالرد الا من كان اشتراه منه وان كان الاقدام على الشراء اقرارا على الباعع الا انه لما كان اقرارا في ضمن الشراء وقد بطل الشراء بعد الاستحقاق بالفسخ فيبطل الاقرار الثابت في ضمنه ايضا فكذا الاقرار بوقوع الطلاق اذا كان في ضمن الانشاء وجب ان يبطل ببطلانه لانا نرى انما ان قالت انقضت عدتي ثم قال الزوج طلقتك كان لغوا ولو كان الاقرار الثابت في ضمن الانشاء الثابت معتبرا لوقوع الطلاق منا لحكمنا وليس كذلك غاية ما يمكن ان يقال قولنا طلقت او راجعت لم يصر انشاء بمعنى انه نقل من الاخبار الى الانشاء وصار معنى الاخبار وهذا فيه الا يرى انهم قالوا بان الطلاق بقولنا انت طالق او طلقتك انما يقع اقتضاء ولو كان معنى الاخبار وهذا اركانا واقعا عبارة لا اقتضاء بل لا معنى للانشاء سوى انه يقع به بعد ان لم يكن واقعا ولكن طريقه ان يعرض واقعا قبيل التكلم به ليصح المعناه الاخباري ولما كان باقيا على الاخبار غير منقول الى الانشاء شرعا كان الطلاق واقعا قبل التكلم به لترتب عليه الاخبار بالوقوع وكان قوله طلقتك لمجرد اخبارا عن طلاق واقع قبيل التكلم به وقولها انقضت عدتي في مجيبة له يدل على انقضائها سابقا عليه واقرب اوقاته وقت قول الزوج طلقتك فصار الزوج مخبرا عن طلاق واقع قبل انقضاء العدة حال انقضائها عن وقوعه قبل الانقضاء صحيح فحال الانقضاء اولى فاما الرجعة فلا يصح الاخبار عنها بعد انقضاء العدة فكذا حالة الانقضاء لان حال الانقضاء معتبر بما بعد الانقضاء يظهر ان قياس الرجعة على الطلاق غير صحيح قوله والقول في العدة قولها فكذا فيما يبتنى عليها ويقال انه يقبل قولها الا في العدة لانهما امينة في الاخبار وهذا المعنى مقصود في الرجعة قوله يبتنى عليها على صيغة المجهول ففي الصراح بنى وابنى وار المعنى ثم قوله ملكه فيما يبتنى عليها الصريح بابتناء الرجعة على العدة ولا معنى لابقائها عليها الا ورانما الانهما وجودا وعدما وليس كذلك فان العدة ربما تجب لا يكون للزوج حق الرجعة كما اذا خلا بها وطلقها ثم قال ان اجاها فان العدة هناك تجب لمكان الخلوة وليس له حق الرجعة لانكارا لوطئ فعلى هذا يكون حق الرجعة يبتنى على الوطئ لا على العدة فاذا لم يكن مبتنى عليها لا بد من اعتبار قولها في العدة اعتبار قولها في الرجعة قوله بخلاف الوجه الاول حيث لا يعتبر فيه تصديق المولى كما اعتبر ههنا تكذيبه لان المولى بالتصديق في الرجعة حقق بقيا العدة ولا يظهر ملكه وهي العدة فلا يعتبر تصديقه اما ههنا قد ظهر حق المولى في ملك المتعة فيعتبر تكذيبه ولا يقبل قولها في ابطال

ملكه وبهذا يخرج الجواب عن فصل الاقرار عليها بالنكاح لانه اقرار وقت ظهر ملكه فيصح قوله
ولا يظهر ملكه مع العدة ويقال الكلام بعد انقضاء العدة وملكه يظهر بعده فكان اقراره في حق
نفسه قوله او بلزوم حكم من احكام الطاهرات بمعنى وقت الصلوة فان قيل القراءة
بالتشديد يقتضي ان لا يظهر بخروج وقت الصلوة لانها محمولة على ما اذا كانت ايامها دون العشرة
وقد حرم القربان الى غاية الاغتسال قلنا انما يحل القربان بالاغتسال لانه من احكام الطاهرات
ومضى وقت الصلوة كذلك فيتعدى الحكم اليه كذا في الكافي قلت نعم تنبيه الحكم اليه ان كان بالكتاب
فقد نص الشيخ فيما بعد ان اشتراط الاغتسال ثبت بخلاف القياس بالنص لان القياس بالنص الذي يعتبر
بتوهم العود لانه موهوم فلا يعارض الانقطاع المتحقق وما ثبت بخلاف القياس لا يحتمل
المقايسة وان كان بالدلالة فالمعنى الذي هو مناط الحكم في الدلالة يجب ان يكون بحيث يستوي
في فهمه الفقيه واللغوي ولا شك ان المعنى الذي شرع الاغتسال لاجله وهو تاكيد الطهارة الحسية
التي هي الانقطاع بجريان احكام الطاهرات عليها فيما لا يفهمه كثير من الفقهاء فما ظنك بغير العارف
بها في النص قوله بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها امارة زايدة فاكتفى بالانقطاع
وقد يقال النص على قراءة التشديد المجهولة على ما اذا كانت ايامها دون العشرة يتناول باطلاقه المسلمة
والكتابية وتقييد المطلق من الكتاب بالراي باطل وما ذكر في الكافي من ان النص لا يتناول الكتابية
لان الكفار لا يخاطبون بالشرايع عندنا فمشكل لان قوله تعالى ولا تقربوهن خطاب للازواج
دون الزوجات والكلام فيما اذا كانت الكتابية تحت مسلم ولو سلم بناء على ان الزوج لما منع عن القربان
صارت المراة ممنوعة عن التمكين فالكفارة انما تخاطبون بالعبادات فاما الحرمات والعقوبات والمعاملات
فهم يخاطبون بها الا ان يجاب بان الكفار لا يخاطبون بالحرمات عند البعض فكان النص في تناول
الكتابية ظنيا لان ادنى مراتب الاختلاف ايراث الشبهة فجاز تقييده بالمسلمة واخراج الكتابية بالراي
والله اعلم قوله لان التيمم طهارة مطلقة الى قوله ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبرناه طهارة ضرورة
ان لا يتضاعف الواجبات اعتبر التيمم منا عند محمد رحمه الله طهارة مطلقة وعندنا ضرورة وعكس
في مسئلة امامة المتيمم للمتوضي فجعله طهارة مطلقة عندنا ضرورة عند محمد رحمه الله حيث قال وقال محمد
لا يجوز لانها طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية الى ان قال ولهما ان الطهارة مطلقة وخلف فدخر
في كتاب الصلوة فعليك به نعم لقائل ان يقول لو لم يكن المتيمم مطهرا عند فقد الماء لسقطت الواجبات
عند تضاعفها فما الحرج ومع تضاعفت كما مر تسقط عند استيعاب الاغماء والجنون ونحوهما
في حكم التكرار ملبوس التضاعف منا على طهارته وطهارته مبنية على التضاعف فذلك دور ثم هنا بحث
اخر وهو ان طهارة المتيمم لو كانت لضرورة فكيف المكلف من اداء الصلوة الواجبات كيلا يتضاعف
لوجوبها ان لا يظهر في غيرها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فيجب ان لا يظهر في انقطاع الرجعة وقربان
الزوج واما ثالثا فلان مدة الطهارة لما لم تظهر في حق الرجعة الا بعد الفراغ من الصلوة او الشروع فيها

فيها وجب ان لا يظهر في حق القربان ايضا بعد الصلوة شروعا فيها او وقوعا عنها والا فلا فارق
واما ثالثا فلان القياس ان ينقطع الحيض فيما دون العشرة كما انقطع الدم والحكم ينتهي بانتهاء
علته ولكن الشارع شرط الاغتسال مع الانقطاع لتاكد جانب الانقطاع ولهذا وجب للتاكد
سوى ان يتضمن مع الانقطاع الحسي جريان احكام الطهارات عليها ولتعذر تاكد بلزوم الصلوة
اذا وجدت من الطهارات ولا شك في جريان احكام الطهارات عليها بمجرد التيمم عند فقد الماء حيث
يصح ادآء الصلوة ودخول المسجد وقراءة القران ومس المصحف وهذه من احكام الطهارات
واما رابعا فلان الرجعة مما يحاط فيها بشبهة عند انقطاع الدم فيما دون العشرة ان لم يخرج عن الحيض
قبل الصلوة فلا اقل من شبهة الخروج واما الشبهة فيما يحتاط فيه كالحقيقة فيجب ان لا يصح الرجعة
احتياطا قوله والقياس في العضو الكامل الى الخر يعني ان اعتبر غسل الاكثر كغسل الكل وجب ان لا تبقى الرجعة
في العضو الكامل ايضا لكن لا يبقى فيما دونه وان اعتبر ان الجنابة لا تتجزى وانما لا تزول الا بغسل جميع اجزاء
البدن فالقياس ان تبقى الرجعة فيما دون العضو ايضا كما ينتفي في العضو الكامل قوله لان في فرضيته
اصلا قلت لو تاثير لهذا الخلاف في كون ما بمنزلة العضو الا من حيث ان الاتمام في المجتهد فيه اقل فيكون
ما يغفل عنه كما في دون العضو قوله فيطل زعم من كذب الشرع ولقائل ان يقول ربما يوجد
المرء فرعمه وان سمعا يكذبه ذكره في الكافي في الايمان حيث قال لو قال لعبده حر اكان مرتدا قد دخل
الدار امس ثم قال امراته طالق ان لم يكن دخل الدار امس وقع الطلاق والعتق لانه تكذيب
اقر بشرط الحنث في الاخرى وهذا لان اليمين بالتاكيد فاذا قيل ان زيدا دخل الدار فانكر دخوله
وحلف بعتقه ان كان دخل عاد الى انه دخلها واكد ذلك بحلفه بالطلاق فصار باليمين الاولى اقرارا
لشرط الحنث في اليمين وباليمين الثانية اقرا بشرط الحنث فالاولى والمراد مواخذ بن عمر وان تيقنا بكذب
احدهما هذا كلامه وذلك تصريح بان المتيقن بالكذب لا بنا في الاخذ بن عمر الشخص والرجعة حقه
فحيث قال لم اجامعها فقد اقر بانه لا حق له في الرجعة فوجب ان يوخذ به وان ظهر كذبه بحكم الشرع
وجوابه ان المتيقن بالكذب ان كان لا يمنع العمل بن عمر فتكذيب نفسه او تكذيب الشرع القايم
مقام تكذيب نفسه لعمر ولا يرتفع الشرع ما لم يرتفع عنه لانه رجوع والرجوع ببطل الاقرار في حقه
فيكون الفرق في المسئلتين ظاهرا قوله والرجعة حقه قلت العدة ايضا تجب حقا للزوج حيث تجب
لصيانة مائه عن الاختلاط ولئلا ينقطع حقه بمرة ولا يعقل في فراشه غيره يعتبر الا يرى انه لو تجب
العدة على امراة الخرقى لعدم احترام حقه والتحاقها بالجمادات فكما ان يعتبر قوله اجامعها في اسقاط
الرجعة وجب ان يعتبر في اسقاط العدة وايضا الرجعة تبتنى على العدة بناء على ان الطلاق الصريح
لا يعمل في انقطاع النكاح حق الاستدامة للزوج لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فمتى وجبت
العدة ثبت ان حق الرجعة خبر من الشرع فلا يملك اسقاطه وهي اي العدة في صريح الطلاق اذ
العدة تستلزم بقاء النكاح في الصريح من الطلاق لاجماعهم على انه لا يعمل في العدة وبقاء النكاح

يستلزم حق الاستدامة وبعبارة اخرى ان قوله لم اجامعها بعد صحة الخلوة التي هي دخول حكما لا يحتمل الا نفي حقيقة الجماع وانتفاؤه حقيقة لا ينافي حق الرجعة بعد ما كان موجودا حكما اذ حق الرجعة

قوله لان تاكد المهر المسمى يبتني على تسليم المبدل على القبض وقد يقال بان الشارع اوجب العدة بالخلوة والحكم بوجوب المهر لم يكن حكما بالقبض واستيفاء منافع البضع بالوطء فالحكم بوجوب العدة التي يطلب بها تعرف براءة الرحم من ماء الزوج حكم بان تمام الشغل انما يتصور بالوطء وما يقال في جواب ان العدة تجب احتياطا ولا يغني من الحق شيئا اذ لا معنى للاحتياط سواء جعل الخلوة دخولا في حقه ولما كان ايجابها احتياطا مستلزما للحكم بالدخول كان تكذيبا له في قوله لان النسب يثبت احتياطا مع ان الحكم بها اعتبر تكذيبا وكذا العدة لا ينافي كلا منهما على الوطء قوله يبتني على التسليم اه على القبض قلت التخلية انما تعتبر تسليما في المعاوضات التي وجب التسليم فيها اقامة لها مقام القبض اه نعم ممكنة قوله فيكون الولد الثاني من علوق حادث سنة في العدة اما اذا ولدت لاكثر من سنتين فلان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فيكون من زوجها اذ لا يطأ بها ارتكاب الزنا فكان رجعة ضرورة واما اذا ولدت لاقل من سنتين فلان العلوق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الزمان اذا امكن اذا تخلل بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا كذا في الكافي ويشكل عليه ان المطلقة الرجعية اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة لاحتمال ان يكون العلوق قبل الطلاق فلا يكون رجعة فلا يثبت الرجعة فقد امكن ان يضاف العلوق الى اقرب الزمان مع ذلك لم يضف وجوابه يذكر من بعد فلا يكون رجعة اه وبعده ثم في الكافي وذكر في فتاوى الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعية لانهما تحتمل العلوق بعد الطلاق فكان رجعة واحتمل العلوق قبل الطلاق فلم يكن رجعة فلا يثبت الرجعة بالشك اما ههنا فقد سقط اعتبار هذا الاحتمال لانهما ولدت ولدين فلو لم يجعل الولد الثاني من علوق حادث لصار مع الولد الاول بطنا واحدا والاتحاد لا يثبت بالشك اذا كان بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا فصار الولد الثاني من علوق حادث بعد الطلاق فكان رجعة ثم لفظه وهذا ايضا مشكل لما ذكر في الكافي قبيل باب الرجعة انه لو قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلثا فولدت ولدا اخر لستة اشهر فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني منه وتنقضي به العدة لكنا حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوعه الزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطئها قبل ولادة الولد الاول ولم يصل الماء الى رحمها لانسداد فم الرحم فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم فوصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل وقوع الثلاث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشيء في حال نزوله غير نازل فثبت النسب احتياطا فيتعلق انقضاء العدة بوضع الحمل ولا يجب العقر لانا جعلناه معلقا حال قيام النكاح وهذا لفظه وبه يظهر ان لا

لا يلزم اتحاد البطن على تقدير ان لم يجعل الولد الثاني من علوق حادث في العدة لاحتمال علوق الثاني حال نزول الطلاق كما في هذه المسئلة فلا نصير مراجعا بالشك وايضا كما لا تثبت الرجعية بالشك ايضا والجواب عن الاول ان مثل ذلك الاعتبار بعيد جدا فيعتبر لاثبات النسب الذي مبناه على الاحتياط ولم يوجد بعيدا الا بابطال ما هو الظاهر من ان علوق الثاني في العدة لكونها اقرب الزمان وكون العلوق قبل حال الطلاق او قبله بعيد الظهور ان اتحاد البطن وانعلاق الولد الثاني بعده ولادة الاول بوطء سابق نادر فلا يورث الشك ولا يعارض ما هو الظاهر وهو انعلاقه بوطء في العدة وبهذا يخرج الجواب عما اذا ولدت المطلقة الرجعية لاقل من سنتين لان الانعلاق بوطء قبل الطلاق مما لا يستبعد فيورث الشك في الرجعة فلا يثبت وكذا يخرج الجواب عن الشبهة الثانية اذ الشك على هذا التحقيق يثبت في الاتحاد لان احتمال الانعلاق بانعلاقه بوطء في العدة اقوى لا يثبت الشك في الرجعية لان احتمال الانعلاق قبل الولادة او بعده حال الطلاق بعيد فلا يعارض الظاهر فلا يثبت الشك في الرجعة والله اعلم قوله لما بينا ان يجعل العلوق بوطء حادث في العدة يشكل بما ترا انه اذا قال لها اذا ولدت طالق ثلثا فولدت ولدا ثم ولدت آخر لستة اشهر فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني منه ايضا وتنقضي به العدة وعلى ما ذكرنا منا يجب ان يجعل الثاني من علوق حادث في العدة لاختلاف البطن فلا يثبت به النسب الثاني ولا ينقضي به العدة وجوابه يخرج مما ذكرنا فليتامل قوله وقال زفر له ذلك اي المسافرة لقيام النكاح ولهذا لو ان بعثها اي وطئها عندنا فجاء له المسافرة بها كما قبل الطلاق ولان المسافرة بها رجعة لان اخراجها منهي عنه ولا ينكشف منه الحرمة الا بالرجعة فيكون المسافرة رجعة وصار هذا كالدخول في النكاح في الموقوف ولنا قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الاية نزلت في الطلاق الرجعي وما ذكر من التعليل مخالف للنص فيكون مردودا وقوله المسافرة دلالة الرجعة قلنا كلامنا فيمن يتأدى بلسان فصيح ان لا راجعها ولا عبرة للدلالة مع قيام الصريح بخلافها لان قوله لا تخرجوهن لما كان لفظا مخاطبا للازواج عن الاخراج لزم ان لا يكون الاخراج رجعة اذ الاخراج منهي عنه والرجعة مندوب اليها وهما على طرفي نقيض كذا ذكر في الكافي واعترض بان عمل الدلالة في اثبات الرجعة وانشاءها وقوله ان لا راجعها ليس بصريح مما يمنع انشاءها على ما لا يخفى فلا معارضة بينه وبين الدلالة وبان الوطء حالة الحيض منهي عنه مع ذلك يثبت الرجعة المندوبة وجوابه ان الوطء في حالة الحيض حرام لغيره فكان مباحا لذاته فيصلح رجعة لان الرجعة تثبت بالوطء من حيث هو وهو من حيث هو مباح تصلح رجعة بخلاف الخروج فافترقا

قوله فيتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده مشكل لما عرف ان المطلقة الرجعية ترث اذا مات الزوج وهي في العدة وانه دليل ظاهر على عمل المبطل يقتصر على وقت انقضاء العدة اذ لو استند عمله

الى وقت وجوده ظهر انها كانت اجنبية عند موت الزوج فلم ترث وكذا الوالى من المطلقة الرجعية
فى العدة جاز فلو استند عمل الطلاق الى وقت وجوده لم يصلح الايلاء اذ الايلاء من المبتوتة
لا يجوز وكذا اذا مات الزوج وهى فى العدة فعدتها لتربص اربعة اشهر وعشرا بالاجماع فلو كان
عمل الطلاق من وجوده لكان عدتها التربص ثلث حيض فلم يسلم فالاسناد لا يظهر فى حق ما مضى
انما لا يظهر فيما يستقبل الا يرى ان التيمم اذا انقضى برؤية الماء ظهر عمل الحدث السابق ولكن
لا يظهر فى صلوة صلها وكذا المسح على الخف اذا انقضت مدته او نزع الخف وله غير نظير قوله ولهذا
يحتسب الاقرار من العدة قلت احتساب الاقراء مبنى على وجود الطلاق لا على عملها فى قطع النكاح
وايضا ولو كان احتساب الاقراء مبنيا على ان الطلاق يعمل عمله من وقت وجوده لم يتحول عدتها
اذا مات الزوج وهى فى العدة الى عدة الوفات وانها تتحول اجماعا فعلم ان احتساب الاقراء باعتبار
وجود الطلاق لا باعتبار عملها من وقت وجوده قوله وقال الشافعى رحمه الله يحرم لان الزوجية
زايلة وهذا يشكل بان المريض اذا طلق امراته طلاقا رجعيا يرث عند الشافعى رحمه الله فاذا كانت الزوجية
زايلة بالرجعى عنده كما يزول بالباين وجب ان لا يرث كما ان الارث المبتوتة لما تقدم فى تعليله ان السبب
هو الزوجية ولا يبقى بالطلاق قوله ولنا انها اى الزوجية قايمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها
ولو كانت الزوجية زايلة لكانت الرجعة اثبات الملك ابتداء ولا يقدر احد على اثبات النكاح
على الاجنبية بلا رضاها فدل ان ملك النكاح باق وبقاء ملك النكاح مطلقا على بقاء الحل وانما سميته
مطلقة مجازا لوجود السبب الا يرى ان الطلاق بعد الطلاق واقع ولو كان حكم الطلاق زوال
الملك به لم يقع لان المزال لا يزال فدل ان زوال الملك معلق بمضى العدة قبل الرجعة والمعلق بالشرط
عدم قبله كذا فى الكافى ويشكل بان الطلاق يقع بعد الباين عندنا والباين يزيل الملك بالاتفاق فلا بد
وقوع الطلاق بعد الطلاق على بقاء الملك وبان زوال الملك لو كان معلقا بمضى العدة على ما
قبل وجوده وجب ان لا يستند الحكم بعد انقضاء العدة الى وقت الطلاق كما فى ساير التعليقات
وقد مر التصريح بان زوال الملك بعد انقضاء العدة يثبت مستندا الى وقت الطلاق ويمكن الجواب
عن الاول انه الزم على زعم الشافعى رحمه الله فانه قال لا يلحق الباين صريح وعلل بان الطلاق شرع لازالة
ملك النكاح وقد زال الملك بالباين كالخلع والطلاق على فاذا كان الصريح قاطعا للنكاح
كما زعم وجب ان لا يلحق الصريح ايضا كما لا يلحق الباين صريح ثم قوله حتى يملك مراجعتها لا يصلح
دليلا على قيام الزوجية والملك الحاصل بها ولكن كان للزوج حق استرداد ما
خرج عن ملكه الا يرى ان المبيع يخرج عن ملك البايع فى البيع الفاسد القبض ولكن له
ولاية الاسترداد وكذا مال المسلم يخرج عن ملك باستيلاء الحربى واحرازه ثم اذا احرزه المسلمون
بدرا هم كان الملك القديم احق به لكن قبل التسمية مجانا وبعد التسمية بالقيمة وله غير
نظير فكذا هنا يمكن ان يزول الزوجية عن ملك الزوج بالطلاق ولكن كان له حق الاسترداد

بالنص قوله لا انشاء اذ الدليل ينافيه اى دليل الرجعة وهو قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن سمى المطلق بعلا وهو اسم للزوج لغة قال تعالى وهذا بعلى شيخا
فدل على بقاء الزوجية وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف سمى الرجعة امساكا والامساك
عبارة عن استدامة النايم لا عن اعادة الزايل فكانت استدامة بانشاء واعادة بمقتضى الدليل
فان قيل قد سمى الله تعالى الرجعة ردا هو عبارة عن اعادة الزايل قلنا سميناه ردا
لانه يرد سبب الزوال ويعيدها بالرجعة الى الحالة الاولى وارتكاب المجاز فى لفظ وهو الرد اولى
من ارتكابه فى لفظين اعنى لفظ البعل ولفظ الامساك فصل قوله وهو ان يحمل النكاح
على الوطى فان قلت كيف يصح الحمل عليه والموطوءة لا وطئه قلت على الاسنادى المجازى لان
المراءة سبب الوطى واسناد الفعل الى سببه جايز بحر بنى امير المدينة وفيه نظر لان اسناد الفعل
الى غير ما له الفعل على المجاز العقلى انما يصح اذا لم يكن ما له الفعل مذكورا فى الكلام الا يرى ان اسناد
الفعل المجهول الى غير المفعول به من الملابسات انما يجوز اذا لم يكن مذكورا فى الكلام وذلك انما بنى
للمفعول به مثل انما يصح اسناده الى غيره عند ادعاء المفعولية له وجعله مفعولا به بنوع اعتبار
فلو ذكر معه المفعول لزم ذكره بعد استيفائه مرة فكذا اسناد الوطى الى المراة انما يصح احد اثبات
احد الزوجية لها وجعلها زوجا اعتبار فلو ذكر الزوج معه على المفعولية كان تقدير الكلام حتى
تنكح الزوج زوجا لا اعادتى والمفعول الزوج الحقيقى فلا اتحاد لانا نقول مبنى الاستعارة على تناسى
النسبية والتصريح بالاعادة ينافيه والاعادة على طرح ذكر الادعاء ظاهر فالاولى ان يحمل الكلام
عند ارادة الوطى بالنكاح على القلب اى حتى يطئ الزوج اياها والقلب مقبول عند السكاكى فلا نكتة
وعلى تقدير اشتراطها النكتة ههنا الاشارة الى فاحة امراته بعد الطلقات الثلاث يعنى اذا
استوى الطلقات الثلاث فاحتيج الى التحليل لا بد لها ان تكشف جلباب الحياء عن نفسها بطلبها
الوطى من الزوج الثانى كانها هى الواطئة وفيه زجر خفى للزوج عن استيفاء عدد الطلقات
الثلث كانه قيل لا ينبغى له ان يفعل كذلك كيلا يلحقه العار بسببه امراته الى الوقاحة قوله
ذا العقد استفيد باطلاق اسم الزوج قلت ذكر فى المدارك عند قوله ثمانية من الضان
اثنين ومن المعز اثنين الواحد اذا كان معه غيره من جنسه سمى كل واحد منهما زوجا وهما
زوجان بدليل قوله خلق الزوجين الذكر والانثى ويدل عليه قوله ثمانية ازواج ثم فسرها
بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين هذا كلامه
وانه تصريح بان الزوج لا يتعين اسما للبعل والناكح بل يطلق على كل من يكون معه
من جنسه فيكون المراد بالزوج ههنا الذكر الذى هو من جنسها اى من الادميين
اى حتى تنكح وتتزوج زوجا آخر من جنسها فلا يستفاد العقد بذكر والله اعلم قوله
ولا خلاف لاحد فيه اى فى اشتراط الدخول سوى سعيد بن المسيب وذكر فى فتاوى حسام الدين

فصل فيما يحل المطلقة

فيؤدى الى ايجاد الفاعل والمفعول فى غير افعال القلوب وانه لا يجوز بل الفاعل هو الزوج صح

عمر بن عبد العزيز البخاري في الحرمة الغليظة الواقعة بسبب الطلقات الثلث ان اصابة الزوج
الثاني اعلم ان المذهب عند سعد وابن سعيد المسيب وسعد بن جبير والشافعي والاوزاعي
ومالك رحمة الله عليهم اجمعين ان المطلقة الثلاث اذا تزوجت بزوج آخر ثم طلقها قبل الدخول تحل
للزوج الاول بمجرد النكاح الثاني تمسكا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره مطلقا عن قيد الدخول وقال سعيد بن جبير الدخول ليس بشرط والنكاح عبارة عن
عن العقد لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله فانكحوا الايامى منكم
فدل على ان النكاح هو العقد فمتى وجد العقد تحل للزوج الاول بالاجماع الا ان المسئلة
مجتهد فيها ومن شرطها ان يكون القاضي عالما بكون المسئلة مختلفا فيها فالزوج الثاني
اذا طلق قبل الدخول بها وتزوج الاول يريد ان يدخل بها ولا تمكنه المرأة بالدخول يفسد
ذلك يرافع الامر الى القاضي ويسأل عن الطاعة للزوج فقالت ليس بواجب على الطاعة لان
الزوج الثاني لم يدخل بي فيقضي القاضي بينهما بالزوجية فيجعل بالاجماع قال حسام الدين
هذه المسئلة تعلم ولا يفتى به وروى الجرجاني عن ابي يوسف رحمهما الله عن قصة املح صاحب
حرم هارون الرشيد وكان لاملح امرأة طلقها ثلثا بدفعة واحتال حتى حلت المرأة بغير
دخول الزوج الثاني فسأل هرون ابا يوسف القاضي عن قصته وحيلته ولما سمع ابا يوسف
عن هذه القصة فاراد ان يعذر ويفرق بينه وبين زوجته فقال هرون اسأله كيف احتال
فقال ابا يوسف يا املح كيف تحتال حتى حل لك تلك المرأة بغير دخول زوج آخر فقال املح الاصل
في الحيل كتاب الله تعالى في قصة ايوب صلوات وسلامه عليه خذ بيدك ضغثا فاضرب به
ولا تحنث وايضا سمعت عن امام المسلمين مفتي البشر ابي حنيفة رحمه الله اذا طلقت امرأة ثلث
تطليقات فللمرأة ان تعالج بالانزال كما يعالج الرجل فاذا فعلت حل لها الجماع بالزوج الاول
لان المراد بالنص في بعض الانزال التلذذ بالانزال فقط باي وجه كان وقد وجد وكان النبي
صلى الله عليه وسلم يقول اختلاف امتي رحمة فاستحسنه ابو يوسف رحمه الله وعظمه قال
صاحب الكتاب في هذه المسائل حيل كثيرة في الكتب واقتصر ههنا بهذا القدر نقل عن زبدة الفقه ثم وجه
ما ذكر في بعض الاقوال ان المراد بالنص التلذذ بالانزال والله اعلم ان اجزاء النكاح الذي هو الوطي لغة
غير ممكن لاسناده الى المرأة وانها موطوءة لا واطئة فلا بد وان يحمل على المجاز وهو التلذذ بالانزال ولكنا نقول لما تعذر
الحقيقة تزاحم هنا معنيان مجازيان احدهما التمكين من الوطي والثاني التلذذ بالوطي ولكن تعين القلب ان حتى يطأ
زوج آخر اياها ولكن تعين القلب بحديث امرأة رفاعة من قوله عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك ثم ايراد التلذذ بالانزال باطل بوجوه اما اولا فلان وطي المولى امة لا يحللها التزوج فالتلذذ
بالانزال بمعالجتها باليد ونحوه اولى اقبالا يحللها واما ثانيا فلان المقصود من اشتراط الوطي منعهم
ذلك اذ الحق بهم عار والعار انما يلحقهم بوطي الزوج الثاني لا بنفس المعالجة وتلذذها بالانزال فلو اريد

التلذذ

التلذذ بالانزال كان مخالفا لمعنى النص ودلالته فكان باطلا واما ثالثا فلانه لو اكتفى بالتلذذ
لم يكن لاشتراط مضي عدة الزوج الاول وجه اذ التلذذ به ربما يحصل في العدة ايضا وحيث
شرط ذلك علم ان الوطي على الحقيقة فاشترط مضي العدة ليصح نكاح الثاني ووطئها المحلل لها واما
رابعا فلان هذا التاويل بخلاف الحديث المشهور وهو حديث رفاعة فيكون مردودا واما
خامسا فلانه لو اشترط التلذذ بالانزال لزم ان لا يحل للاول بمجرد الايلاج الثاني وليس كذلك فانه يحل
بمجرد الايلاج اللهم الا ان يقام الايلاج مقام الانزال اقيم مقامه في وجوب الاغتسال واقام الحد على ما
عرف والعجب من ابي يوسف رحمه الله كيف صوب املح في هذه الحيلة التي تخالف دلالة النص والحديث
المشهور والله اعلم بالصواب قوله والكمال قيد اي الكمال صفة قيد لا يصح بدليل ظني اما الكمال ذاتا
فيجب صرف المطلق اليه كما صرف المطلق الرقبة المذكورة في الكفارات الى الكاملة واما بمعنى ان تكون موجودة
من كل وجه ولم يكن هنالك بوجه بان يكون قلبه جنس الوصف كالعميا ومقطوع الرجلين قوله
لانه في معنى الوقت فيه وذلك انه لما انكحها لتحل على الزوج الاول بعد جعل حلها للاول عوضا و
والشيء ينتهي بانتهاء المقصود منه فكانه عاد الى تمام الحل وقال تزوجتك الى ان يخلص الاول ولو قال
هكذا لقيد النكاح فكذا ما هو في معناه وهو نكحتك لتخلص على الزوج الاول ولكنا نقول بل جعله عوضا يوجب
اطلاق النكاح فكذا ما هو في معناه عن الوقت اذ القيد بهذا العوض انما هو النكاح الصحيح ولا صحة الا على تقدير
النكاح عن الوقت ان لو توقت لفسد فلا يفيد العوض المذكور فيعود على موضعه بالتبعيض وبالجملة فاشتراط
الحل للاول وجعله عوضا للنكاح وان كان يوجب تأقيت النكاح من الوجه الذي ذكره ابو يوسف
فيه فيوجب اطلاق النكاح عن الوقت للوجه الذي ذكرنا فلا يثبت التوقيت بالمعارضة فيبقى مطلقا
عن الوقت فيصح الا انه يكره لما سنبينه التأقيت قوله لانه استعجل ما اخره الشرع قلت
انه لم يشترط الا ما هو ثابت بالشرط اذ الحل للزوج الاول يثبت بمجرد اصابة الثاني شرط ذلك
او لم يشترط فليس هذا الشرط استعجالا لما لولاه لكان مؤخرا لظهور ان الحل للاول لا يتأخر
عن اصابة الزوج الثاني على تقدير عدم الاشتراط حتى يكون الاشتراط استعجالا لما اخره الشرع
بل الحل يثبت للاول بالنكاح مع الاشتراط اصابة وان لم يشترط ذلك بخلاف قتل المورث
فان القتل استعجال للموت والميراث لان ظاهره البقاء على تقدير عدم القتل وكان القتل قطعا
للحيوة في الظاهر حيث يترتب عليه القصاص دلالة وان كان المقتول مهانا اجله في الحقيقة لا يقال ان الشرع
اخر حلها للاول الى اطلاق الثاني لانه انما يحل الاول بعد اطلاق الثاني مضي عدة فهو بهذا الاشتراط
كما يشترط الاطلاق بعد الاصابة فيكون مستعجلا لما اخره الشرع لانا نقول لا نم ان الحل مؤخر
الى طلاق الثاني بالحرمة التي تثبت بالطلاق الثلث يزول بمجرد اصابة الثاني لقوله حتى تذوقي
من عسيلته الحديث والحرمة الثانية بعد الاصابة بحكم انها منكوحة الغير اخرى وهذا كما لو وقع
في الخمر بول ثم تخلل زال نجاسة الخمر والثاني نجاسة بول الشاة وسلم فليس معنى اشتراط الحل سواء

اشتراط ثبوته بالنكاح يشترط الوطئ والطلاق مضي عدته الخ ولا يخفى ان هذا اشتراط حتى لو لم يشترط لكان ثابتا ايضا فليس في هذا الشرط انما هو ثابت على تقدير السكوت عنه ايضا فكان وجوده كعدمه ولم يكن فيه استجلاب لما اخره الشرع وذلك ان الاستجلاب انما يتحقق اذا قصدت ثبوت الحكم قبل الوقت الذي عينه الشرع لثبوته وهنا القصد بهذا الشرط الا ثبوت المحل في الوقت الذي عينه الشرع وهو ما بعد الاصابة او بعد مضي عدة الخ فلا يكون مستعجلا انما يكون مستعجلا لو عجل ثبوته قبل الاصابة او قبل مضي عدة الخ وليس الامر كذلك وايضا الاستعجال لما آخره انما يوجب العقوبة بمقصوده اذا استعجله بفعل محظور كقتل المورث اما لو استعجل انما هو بغير محظور فذلك لا يوجب العقوبة اذ العقوبة لا تستدعي سبق الدنيا فاشتراط ما هو حكم العقد ليس بمحظور فلا يكون دنيا فلا يجب عقوبة الا ترى انه لو قتل مورثه خطأ او دفع عن نفسه اذا قصد مورثه قتله لا يحرم عن الميراث لانه استعجل الميراث لانه لم يستعجل بفعل محظور وغاية ما يكون في توجيه الكلام ان النكاح عقد عمر بصلاح الدارين ولا ينتظم الانتفاء الا زواج بينهما الى آخر العمر والمحل مركب على زوال النكاح الثاني وزواله يكون بانتهاء العمر على ما هو الاصل فيكون موخرا الى الموت فاذا حصل غاية النكاح المحل للاول فيه قصد زوال النكاح وثبوت المحل قبل اوانه وذلك الى الشرع ممنوع فيحارب ممنوع مقصود وازالة النكاح محظور في نفسه ولكنه ابيح لضرورة الحاجة الى الخلاص عن سوء المعاشرة فيبقى على المحظور فيما وراءه فيكون ازالة لتحلل المرأة عن الزوج الاول محظورا واستعجال ما اخره الشرع بالمحظور سبب لرد المقصود قوله والحاصل له عم لعن الله محللا ومحللا له سماه محللا وهو المثبت للمحل فان قلت قد سبق ان محل هذا الحديث هو اذا اشترط التحليل فيكون المراد بالمحلل وهو شارط التحليل لا المثبت فلا يعم الشمس قلت المحلل حقيقة للمحل وحقيقة لا يعدل عنه الا بقرينة ولا قرينة هنا اما كونه محمولا على صورة اشتراط التحلل فلا يدل على ان المراد بالمحلل شارط التحليل لجواز ان يكون المراد هو المثبت للمحل ويكون لعن المحلل محمولا على صورة اشتراط التحليل ثم وجه التمسك ان البنى عم سمى الزوج محللا والمحلل من يثبت المحل فيكون الزوج الثاني علة لثبوت المحل والمحل لا يدخل له في العلية الا اذا جامع فيكون الزوج الثاني محللا من حيث انه جامع لا من حيث انه عقد لا تقييد عمله بصور الطلقات الثلاث بسبب المحل فاذا وجد في موضع وجد في صورة الطلقة والطلقتين اذا تزوجت بزوج آخر زال المحل المحلل وهو الزوج الثاني موجود فثبت المحل ايضا من ضرورة اتيانه محل الحل آخر زوال المحل الاول فاذا زال المحل الاول يقتضي ثبوت حل آخر بهم الطلقة والطلقتين زائدا لزم ان يبطل اليمين اي تعليق الطلاق بنكاح الزوج الثاني ولا يبطل اتفاقا انما لا يبطل لان المحل ثبت بضرورة المحل الثاني فيقدر بقدر الضرورة ولا يظهر في حق اليمين ولا يلزم

الطلقة والطلقتان لما امكن اثبات المحل وهو المحل الجديد لان المحل لثبوت المحل هو ان لا يحوم عليه ثلاث تطليقات ولو لم يهدم الطلقة الحرمة بتطليقة او بتطليقتين فلا يفيد المحل الجديد فائدة ثم الاستاذ شهاب الملة والدين عمده الله برضوانه ذكر في شرح الزيادات ان في صورة الطلاق الثلاث يعدم المحل بالطلقات وفي صورة الطلقة والطلقتين لانكاح الزوج الثاني وضرورتها محضة ونزول هذه الحرمة بطلاق الزوج ومضي عدته وطأ او لم يطأ هذا هو الكلام وفيه بحث اذ لو كان الزوج الثاني مزيلا للمحل لجعلها محصنة لزم ان يبطل تعلق الثلث في صورة الطلقة والطلقتان عند تزوجها بزوج آخر ولا يبطل اجماعا ولان ما ذكره يقتضي ان يهدم الطلقة والتطليقات بمجرد نكاح الزوج الثاني وطئ او لم يطأ وهو خلافه فان الهدم لا يثبت الا بما صار به الثنايا ووطئه فالظاهر ان الاحصان لا حرمة عن الحيلة لانه لا يوجب حلا في المحل بل في مقاصد النكاح لانها لا تحصل عند اجتماع الزوج عليها فيؤثر في حرمة النكاح عن المحل كالشرك والارتداد لما كان موجبا للحل في المقاصد دون المحل اوجب حرمة النكاح لا احراجها عن المحلية بخلاف كونها اما ومنكوحة او الابن فانه يوجب الحرمية في المحل فيكون حرمة لغير في المحل لا لحل في المقاصد فيخرج به عن المحلية فالحاصل ان الحرمة متى كانت لحل في المقاصد فانما ادخلت لاخراج عن المحلية ومتى كانت لغير في المحل لا يخل في المقاصد هي هناك يخرج عن المحلية والمطلقة ثلثا ما خرجت لا حل في مقاصد النكاح علم ان الشرع اخرجها عن محلية النكاح بجعلها كالبهيمة في حقه قال قلت اضافه حرمة الى ذوات المحصنات حكم العطف على الاضافات تقتضي خروج المحل عن المحلية لما عرف من المذهب المختار قلت نعم ولكن الشرع رتب الحكم على المشتق فيكون ما حد الاشتقاق وهو الاحصان وظاهر ان الاحصان لا يوجب خللا في المحل بوجه كما لا يوجب المحل في المحل بوجه وانما يوجب المحل في مقاصد النكاح وكل ما يوجب الخلل في المقاصد دون المحل لا يخرج المحل عن المحلية فاضطرنا الى الحكم ببقاء المحل لما كان وبالجملة ان اضافة حرمة الى العين ان كان يوجب الاخراج عن المحلية ولكن تركناه لترتيبه على وصف لا اثر له في المحل وانما اثره في المقاصد كالارتداد والشرك فنقتصر على المحل وحكم النكاح كالمرتد والمشرك فتبقى المحل وحكم النكاح والله اعلم قوله وبهما في العدة السابقة وبذا يجاب عما يرد انه لم يذكر في العدة ولا في غيره كذا في الشرح قلت وقد وقع في بعض النسخ الحوالة الى عمر هذا الكتاب في موضع حيث قال في كتاب الشركة وقد بيناه في كتاب القضاء والمراد قضاء الجامع الصغير وقال في آخر القاعدة وقد ذكرنا في القياس والاستحسان والمراد الجامع الصغير لانه لم يذكر الكتاب فلعله اراد بهما بيانها في الجامع الصغير الا انه يلزمه ان يقول وقد بيناه في الجامع والله اعلم بالصواب باب الايلاء قوله لغة يمين للذين يؤلون الخ قال قلت الآية تفسر للعوص الاملاء حين يمين والايلاء على ان الداخل اذا قال مذ صار مولما ما قلت المقصود انما هو الدليل على ان مدة الايلاء اربعة اشهر

باب الايلاء

والاية تدل عليه لان جعل للمولى تربص لعدم اشهر ولو كانت مدة اقل منه او اكثر لكان له تربص
الايلا او اكثر وحيث جعل له تربص اربعة اشهر لا غير وهو المطلوب ومعنى الاية والله اعلم جاز للذين
حلفوا على ترك زمان نسائهم ان يتربصوا اربعة اشهر **قوله** لان الكفارة توجب
الحنث ظاهر يشعر بان حنث الكفارة هو الحنث وليس كذلك والحنث محظور محض رب الكفارة لا
زمان يدور بين الحظر والاباحة فكانه لما كانت الكفارة موجب اليمين باعتبار الحنث جعلها موجب الحنث
تسامحا **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يبين بالتفريق حاصل الاختلاف راجع الى تفسير اية
الايلاء قال الشافعي رحمه الله معناه للمولى حق الثلثة في هذه لا يطالب قبل مضي مدة
الطلاق التعريض فيحتاج الى تطليق الزوج او تفريق القاضي نفي والطلاق بل يطالب باحدهما بعد مضي
قال لان الفاء للتعقيب فيجب ان يكون بالطلاق بعد مضي مدة التعريض فيحتاج الى تطليق الزوج او
تفريق القاضي وقلنا معنى الاية ان جاز للمولى ان يتربص لوقوع الطلاق بالايلا اربعة اشهر وجاز
ان يتربص بل يرجع في اليمين بل الوطي فان فاؤا في الاشهر اي رجعوا الى الوطي عن الاضرار بتركه فان الله
غفور رحيم حيث شرع الكفارة وان عزموا الطلاق بترك الفيء والتربص الى مضي المدة فان الله
سميع لايلائه عليم بنيته وهو وعيد على اضرارهم وتركهم الغيبة فعلى هذا يكون الفاء للتفصيل حكم التربص
وعدمه المستفادين من اللام من قوله للذين اذ معناه جاز لهم التربص وجاز تركه على ما لا يخفى
ذلك من له ادنى تمييز في العربية والفصل غير المجمل وتعيينه في الذكر لا في الوجود والدليل على هذا المعنى انما
هو لفظ التربص لظهور ان التربص انما يكون المقصود من التربص المقاصد وغرض من الاغراض
ولا يصلح لمقصود المولى وغرضه من الايلاء هنا الى الطلاق فيكون المعنى للمولى التربص لوقوع الطلاق
المقصود له من الايلاء اربعة اشهر ولو كان الامر كما زعم الشافعي رحمه لكان المعنى له التربص لاجل
ان يطالب باحدهما من الطلاق والفيء ولا يخفى ان ضرورة الشخص مطالبا لا يصح مقصودا له
لاجله فصرف التربص الى وقوع الطلاق الذي يصلح لانتظاره الشخص اولى من صرفه الى المطالبة
التي لا تصلح للانتظار اذ الم في العادات لا ينتظر الا لما هو مطلوب له وهذا لان الايلاء
كان طلاقا في الجاهلية فردت الاية لبيان ان من قصد الطلاق بالايلاء فلينتظر اربعة
اشهر وليس الامر كما كان في الجاهلية من وقوع الطلاق بنفس الايلاء هذا وقد روي
عن النبي عم انه قال عزيمة الطلاق مضي اربعة اشهر وهو صريح بعدم وقوع الطلاق على تفريق
الطلاق او تطليق الزوج وايضا قال في الاية فان عزموا الطلاق والطلاق عند الشافعي بعد مضي
مدة التربص لا عدمه بل يجبره القاضي على ذلك شاء او ابى وانما يحتاج الى عزيمته قبل المدة بان
يعزم ترك الوطي **قوله** ولنا انه طلقها بمنع وطئها بمنع حقها في الجماع فجازاه بزوال نعمة النكاح
هذا التعليل ينتقض بما اذا قال لاجنبية والله لاقربك ابدا فتزوجها ثم مضت من وقت التزوج
اربعة اشهر لم يبن مع انه قد صار ظالما بمنع حقها بيمينه لانها باقية حتى يحنث بقربانها ويجب

ويجب الكفارة وبما اذا ابى من امراته ثم طلقها ثلثا بطل الايلاء حتى لو تزوجها بعد اصابة الزوج الثاني
ومضت من وقت التزوج اربعة اشهر لم يبن مع انه صار ظالما لما لم يمنع حقها لبقاء اليمين حتى يحنث
وجوابه ان كون الايلاء طلاقا مؤجلا بمضي اربعة عشر امر غير معقول فيقتصر على مورد النص ولم يعرف
طلاقا بالنص الا اذا حلف على ترك قربانها وهي منكوحة فلا يثبت هذا الحكم فيما اذا حلف على ترك
قربان الاجنبية والمذكور في الكتاب من انه ظلمها الخ في مورده واما مسئلة المطلقة ثلاثا فلان الايلاء لما
كان ثبت طلاقا تعليقا للطلاق يقتصر على الطلاق بحكم الملك الحال فلا يدخل تحته الطلاق الذي يستملكه
بحكم حل امر جديد وهذا يسقط ما يرد ان الظاهر اذا لم يكن ظالما بمنع حقها عن الجماع معه لانه لا يجازى بزوال
نعمة النكاح عند مضي اربعة اشهر وذلك انه لما كان غير معقولة يقتصر على مورده نعم يشكل
بانه لو ابى من المطلقة الرجعية في العدة جاز حتى لو مضت اربعة اشهر وهي بانت بواحدة مع ان الزوج
ليس بظالم في الامتناع عن قربانها لعدم وجوب قربان المطلقة الرجعية لا عليه لا قصرا ولا ديانة وكذا الحق
لها بعد الطلاق في الجماع فلا يكون الجمع ظالما في بمنعه **قوله** ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله
الى انقضاء المدة يعني انه كان طلاقا معجلا ولم يوجد في الشرع الا التاجيل حيث قال تربص اربعة اشهر فيبقى طلاقا
الا انه صار مؤجلا وفيه اشكال لما سياتيك انه لو ابى من المبتوتة في العدة لم يخرج حتى لو مضت
اربعة اشهر لا يقع طلاق اخر فلو كان طلاقا مؤخرا عمله الى انقضاء اربعة اشهر يصح الايلاء وممن يصح
طلاقها وطلاق المبتوتة في العدة جائز فكذا ايلاؤها وجبت لم تصح ايلاؤها علم انه ليس بطلاق
وجوابه انما كان طلاقا في الجاهلية انما هو الايلاء وهو منع الزوج نفسه عن قربان من يحل له قربانها و
وهذا المعنى لا يثبت في حق المبتوتة فلا يتحقق الايلاء فلا يكون طلاقا **قوله** وهي فرع مسئلة التنجيز الخلافية
اذ تقدير الايلاء كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فيهن فانت طالق بائن كذا في الكافي **فان قلت**
ان الايلاء لما كان في معنى تعليق الطلاق بمضي المدة وجب ان لا تنتصف مدة الايلاء بالرق اذ لا اثر للرق
في تنصيف مدة التعليقات اجماعا **اجيب** بان مدة الايلاء ان كان مدة تعليق الطلاق فهي مدة
مقررة شرعا فاشبه العدة لان العمل الطلاق ايضا متعلق بانقضاء العدة فينتصف مدة الايلاء بالرق كالعدة
نعم يشكل بان وقوع الطلاق بالايلاء يثبت مجازاة على الظلم لما مر من قوله ولنا انه ظلمها بمنع حقها
في الجماع فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة فيجب ان يدور مع الظلم وجودا وعدما
ولا شك انه بعد التزوج بزوج اخر يصير ظالما بمنع حقها في الجماع اذ اليمين باقية فينبغي ان يجازى بزوال
النعمة بعد مضي العدة وما ذكره من ان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الجماع
فنقول لولا حكم الشرع بوقوع الطلاق بطريق المجازاة بعد مضي المدة لم يكن في الايلاء معنى الشرط التعليق
فكان هذا المعنى تابعا لحكم الشرع بوقوع الطلاق لا يجوز بناء الوقوع على التقديم التعليق
بالملك القائم بل يجب النظر الى حكم الشرع لم حكم بذلك فمدار الوقوع على
ما هو المدار له وهو الظلم هنا وذا يتحقق بعد التزوج بعد اصابة الثاني و

الاحتياط في ايجاب الكفارة فتنصرف الى الآخر بخلاف الكفارة **قوله** في الصرف الى الاخر
اثبات الايلاء وفي اثباته اثبات فتظلم بمنع حقها اربعة اشهر والظلم عدم الظلم فتنزل الحرمة يقتضي
عدم الصرف اليه والاحتياط في لزوم الكفارة توجب الصرف الى الاخر فلا يصرف ما لم يصرح به وجاز العمل
تحقيقه التنكير **قوله** ومما يقولان المبيع موهوم فلا يمنع المبايعة كثيرة وقد تقال في جوابه بان
البيع مقدر بالغير حيث لا ينعقد الا بالقبول المتراخي او القدرة بالغير لا تقدر البيع الفاضل غير انه
مشروع ما لم يمنع فلا يمنع القربان الا بضرر يلحقه **قوله** سقط الايلاء نفوذ الطلاق الرجعي في
السنة كانقضاء عدة المطلق الرجعية الا في ثبوت البينونة والامر للبينونة في سقوط الايلاء
الا يرى انه لو ابى مرة واحدة بمضي اربعة اشهر ولم يقربها وقعت اخرى ولو كانت البينونة
مسقطة للايلاء وقع الاخرى لانه ملك الايلاء فكانه اراد بسقوط عدم عمله فيما اذا
انقضت عدتها بمضي اربعة اشهر صلى الله **قوله** فان قد على الجماع في
المدة والشرط هو القدرة الحسية لا الشرعية حتى لو كانت حائضا عند صحيح الرد تبطل اعتبار العجز بالبيان
وابي يوسف رحمه الله اعسر المانع حسه وذكر في الكافي لو آلى المريض من امرأته وهو مانع
بان حتى مضت العدة اربعة اشهر وبانت منه فصح ايلاؤه مدة ولم يطأها حتى
نكحها وهو مريض فقام بالبيان لم يصح وعند ابي يوسف رحمه الله يصح والاصل ان في المرض
بالبيان تشترط له استيفاء البعض عن الوطء في مدة الايلاء والشرط هو القدر الحسي
وابو يوسف يجعل اعسر المانع شرعا ما يمنع حقيقة ويمنع حرمة حتى الشرع فلا يجب بطلان حقها
في الجماع كالمولى صريحا بالبيان وبينه وبين الحج اربعة اشهر ثم الى الكعبة تبين بانقضاء
على جماعها الا بعصبة وهذا خلاف رفر رحمه الله هذا العطف وان يشير الى ان استيفاء
البعض من وقت الخلوة شرط حتى يصح ادنى مدة قبل الانعقاد والايلاء سببا للطلاق
بمضي اربعة اشهر ثم انعقد الايلاء وهو مريض فدام المرض الى تمام الاربعة اشهر لم
يصح فبينه بالبيان وكذا الولي وهو صحيح وبانت بمضي العدة ثم مرض ثم نكحها وقد دخل
لا يصح وان وجد العجز والله اعلم **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه **فان قلت** ان كان هذا
حقيقة الكلام وجب ان يثبت عند عدم النية ايضا وليس كذلك لانه عند عدمها
يمين يصير به موليا **قلت** تحريم الحلال صار يمينا شرعا قال الله لم تحرم ما احل الله
لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فجعل على الحقيقة الشرعية عند عدم النية
اذ اليمين والايلاء اسمان لمعنى واحد **قوله** والمطلق يحمل المقيد
بصحيح ذكر المطلق واراده المقيد وقد نص بعد هذا **قوله** عقيبه عند عدم النية
المطلق على المقيد وعدم الايلاء به سواها **باب الخلع قوله** وجاز ان لا يعلما حدود الله
الله تعالى ان لا يقيما حدود الله اي حقوق الزوجية وصل راد بالخوف العلم لانه سبب

قوله وبطلانه ان الذي ذكر النص بقوله انه طلقها الخ يتناول ما اذا تزوج بعد التزوج بمن زوج على ما
لا يخفى **قوله** فصار كالجمع بلفظ الجمع **فان قلت** يقع الطلقات الثلث في عبد الدخ
بما اذا جمعها بحرف الجمع بان قال انت طالق وطالق وطالق لانه كالجمع بلفظ المطلقة الرجعية
بان قال ثلثا **احب** بان الجمع بحرف الجمع انما يكون كالجمع بلفظ الجمع
اذا امكن الجمع وذلك بان يتوقف اول الكلام على آخره وهو عمله الطلاق لا يتوقف
الطلاق الاول على الثاني لانه لا تغير فيبان قبل الكلام بالثاني فلا يكون
ايقاع الثانية اما ههنا قوله والله لا فرتك شهرين متوقف على الكلام بشهرين آخرين بعدهما تصير
ايلاء فيمكن الجمع **قوله** ولان المولى منه لا يمكنه القربان الا بضرر يلحقه وهو ان الحالف
ذلك الضرر حسا فقط كما اذا آل الذي قوله والله لا اقربك حتى تلد امرأته فان القربان الحالف
من امرأته حتى يحلف بالدعاء دون الكفارة لانه ليس من امرها تحو كانت كفارة مع احنث
او عبرنا كما لو حلف بحج او بخج كما لو قال والله لا اوتيك حتى اعتق عبدي حيث لزمه
اما الكفارة او العتق نعم يشكل بما اذا قال **قوله** وله اربع سنوة والله لا اقربك
حتى يكون مولاها منهن جميعا حتى لو مضت اربعة اشهر بلا قربان جميعا مع انه لو قرب واحدة
او اثنتين او ثلثا لم يلزمه شيء **وجوابه** ان الايلاء انما وقع على الجميع ولا يمكن
الجميع الا بالكفارة والمولى من كملة قربان من وقع عليها الايلاء الا بلزوم شيء وهنا كذلك
غير انه لا يلزمه شيء بوطء واحد اذ لو اتى وذلك لا يمنع الايلاء من الجميع انما يمنعه من البعض وهو
لم يصر مولاة ما بالبعض خصوصا بل بالكل ولو صيرانه قد صار مولي من الكل لانه لا يمكنه وطء الكل و
اما كل واحد منهن بانفراده فما يوطئها وان امكن بلا لزوم شيء لكنه صار مولي من كل واحد
في ضمن ايلاء كل واحد منهن بانفراده فمطلق وجود شرط الايلاء الاصل انتضمن دوام الترك
المتضمن وقوع البينونة بوجود الشرط مبني تضمنه على الاحتمال والاحتمال ثابت بجواز ان يكون كل
واحد منهن الرابعة فيلزم وطؤها اكست والكفارة وان كان فلا يلتفت به فيما يقيد
فيه الايلاء فصدا **قوله** لان المستثنى يوم منكر لا يقال لوقا
والله لا اكلمك منه لوقا يفيد فرقا الى اجاءة الكنة وان كان منكرا الا ان
الحال على اليمين مفاتحته وهي في الحال قائمة كذا الشرح **فان قلت** ان قوله
والله لا اقربك ايضا يمين والحال عكسه العاطفة مسعى ان يفرق الاستثناء الى
اخر الكنة **احب** بان وجه المفارقة ان كانت ترجع فرق الاستثناء
الى اخر الكنة فقد عارضته تلك لفوات وسواء يوصل لفظ الكنة نصه مولاة ما كان يمنع حقها
والا بعدم الكلام فلما تعارضت ما تان الجهتان اعتبرنا جملة الكلام وهو التكلم
قوله لان للصرف الى الاخر الحاق بيت للصحيح اليمين **يثبت** اعتبار الاحتياط

ولكنه يؤدي الى ذكر السبب وارادة السبب فانه ممنوع عند الحنفية واجيب بانه ام جوازه عند اختصاص
السبب بالسبب كما في ارأني اعصر خمرا قوله لان ذكر المال اغنى عن النية لشكل ما اذا خالع
على ميتة حيث يقع الطلاق بائنا بدون النية مع انه ذكر المال المغني عن النية لسن بوجود
فيه فكانه اراد بذكر المال ذكر العوض وان كان باطلا فذكره يصلح قرينة على ارادة الطلاق
قوله ولانا لا نسلم احتمال الى التسليم لها لفظها وذلك بالبينونة وعلى هذا قالوا الشرط
حصول البينونة بها حتى لو قال ان طلقتك الساعة او احدا وعدا اخر بالف فطلقت يقع
واحدة في الحال بخلاف ما لو قال غير شيء الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين نظيرين مختلفين
ومضافه واعقبها مالا فانصرف ايرها فيقع في الساعة واحدة بخلافه فاذا جاء غد يقع الباقي
بحكم لا بشرط وجود المال حصول البينونة ولم يحصل لحصولها بالاولى حتى لو نكحها قبل
الغد يقع اخر بخلاف ما لو قال لامرأته وكذا الوقال ثالث ثلثه فعلقت في الظهر المالك واحدة
بثلث الالف وفي الظهر الثاني بوقوع اخرى مجانا لانها بانت بالاولى فلا يكون
المال في مقابلة الاخريين اذ انكحها فصل الظهر الثاني بوقوع اخرى بثلث الالف وفي الظهر الثالث
كذلك قوله وذلك بالبينونة قلت نعم ولكن البينونة لا تسلم الطلاق الا بحكم اختيار البلوغ او العتاقة
الاسلام عند اسلام الزوج والمدعى ان الخلع طلاق بائن ولا يلزم من هذه البينونة وجود
من قبل الزوج اجيب بانه لما امتنع اذ الخلع لا يصلح الا باعتباره وصار كأنه تكلم بالسبب على
ان كون البينونة من قبل الزوج انما قد يكون بدون الطلاق كما في اختيار العتاق بالبلوغ و
ارتداد الزوج فكانه دليل على تعين المدعى قوله وهذا لان الكلام في الزيادة
فلا وجه كان المشروط منها فان قيل هذا الحديث معارض لقوله صلى الله عليه وسلم فيما افتدت
به قلت النص اذا كان خصوصا منه شيء او عورض بمثله خرج عن كونه قطعيا وهذا الحديث
ان كان مخالفا لهذا النص فهو موافق لقوله ولا تأخذ منه شيئا وكان في الحديث مباح الخلع
بالنكاح فجاز التمسك به لانه موافق لاحد النصين كذا في الشرح وفيه نظر لان
قوله لا تأخذ يوجب حرمة الاخذ مما اتاها الزوج اذا كان النشوز من قبله بقرينة واو
آردع استبدال زوج والحديث يوجب اخذ الزيادة اذا كان النشوز من قبلها وهذا حكما
لا لابد له على النص فلا افق كما هو الحديث اياه فالاوجه ان يقال ان قوله لا تأخذ محمول على ما اذا افتدت
به على حسب عينة ما اذا كان النشوز من قبله فجاز تخصيصه في حق الزنا كما اذا كان النشوز منها
فان مقتضاها تلونا وهو قوله تو فلا اخذ عليها فيما افتدت به شأن الجواز اي عدم الحرمة
والاباحة اي عدم الكراهة حسب حسن الخلع قوله لا تأخذ فيستفاد خطر الحرمة والكراهة
وقد ترك في حق الاباحة عدم الجواز به في نص الاخذ اذا كان النشوز منه وفي

قوله

قوله

قوله

وفي الزيادة اذا كان منها بمعارض وهو قوله فلا تأخذ وقوله عليه السلام اما الزيادة فلا
فبقي معمولا بها في حق القضاء ويقال المراد بالجواز الحل قضاء وبالاباحة الحل ديانة ويمكن ان يقال
مما افتدت به يقتضي الحل قضاء وديانة وقوله فلا تأخذ وقوله
واما الزيادة فلا تعطه تحرمه قضاء وديانة وحمل قوله مما افتدت على القضاء و
قوله فلا تأخذ وقوله اما الزيادة فلا على الديانة توفيقا قوله لانه معاوضة المال بالنفس
وفيه بحث لان الشارع سمى الخلع افتداء والافتداء تخليص وليس بمعاوضة كشراء العبد
وحريته فانه تخليص وافتداء مع ان حق الشراء وان كان معاوضة في حق البائع وكذا الصلح
مع الانكار افتداء مع ان حق المدعى لا معاوضة فكذا الافتداء هنا تخليصا لنفسها عن يد الزوج كما
معاوضة وليس كذلك معاوضة والنكاح مع الملك ضروري لا يظهر الا في حق كل واحد منهما
في حق الاعتاض عنه ولا معاوضة كما صح به في الخرقي ولان اجراء العوض تقتضي على اجراء الطلاق
بعض المال لا يقسم على اجزاء الطلاق فيما افتدت واذا لت طلقتك ثلثا على الف وطلقها واحدة
لا يجب شيء من الالف فلو كان معاوضة مطلقا لوجب عليها الالف هنا ايضا وان
الزوج لا يملك العوض قبل قبولها ولو كان معاوضة لملكها على انه في الزوج تعليق ومع التعليق
تخليص بوجه ما ذكر في البزدوي ان الطلاق ازالة للعقد لا يعمل العقوبة الشرعية عملها
والاعتاق اثبات للقوة الشرعية فالطلاق كالطلاق الجني عن العبد والاطلاق كالعتاق
الميت وانه منه اشارة الى ان المرأة بعد الخلع تبقى مالكة لنفسها الا انها لا تقدر
على العمل لان القيد فاذا زال القيد عادت عاملة كما كانت ويمكن ان يعطاء المال للزالة لا لملك نفسها
بعد ان لم يكن مالكة فيكون تخليصا لا معاوضة والدليل عليه انه لا يجب اشتراط بدل الخلع على الاجنبي
ولا يجوز اشتراط بدل العتق والفرق بناء على الاصل كما مر من حيث ان نفسه لا يسلم لها ابتداء
العقد حتى لو شرط لا يجوز اشتراطه على الاجنبية لكونه التزاما في عدم سلامة شيء
لها كاطلاق العتق فان الاجنبي هناك ليس كالعبد حتى سلم له مالكية نفسه فكذا هنا
فلو كان الطلاق بالمال معاوضة كالعتق على مال لم يقع قاله وقوله وهذا على صحة اشتراط
البدل على الاجنبي وعدم رجوعه قوله تحقيقا للمساواة لكن لما سماه تبعا لما في الكتاب
بان خالع على خمر او ميتة فقبلت بانت ولا شيء للزوج كانت المساواة مقصودة هنا
لما تكلمت نفس متى لم يسم للزوج شيء وجوابه ان المساواة تحقق في حق التقابل بين
وهما مما جعلا العوض عنهما لا في حق التملك فقد رضيا بسقوط المساواة لما لم يباحا
متاعا محترما او خنزيرا فان هناك يدخل المتاع في ملك عند القبض وان كان لا يدخل
الخمر والخنزير فيه مع ان المعاوضة ثابتة واة مقصودة حتى يبطل في البيع قوله وان بطل العوض في

فمن زاد قالت حانعني على الدراهم وقوله ان كان مافي يدي من الدراهم عشرة تام بنفسه حتي
لايجوز الاقتصار عليه وكان للتبعيض الى منا كلام وتشكل بالوقال اعتق من عبيدي
من شئت عتقه فان الكلام تم بنفسه لصحة الاقتصار على قوله اعتق من شئت عتقه
ويشتمل ايضا على ضرب ابهام مع ان كلمة من هنا للتبعيض عند ابي حنيفة رحمه الله الا
ان يمنع كونه مبهما ودون اثنين يتعين تمامية مرادة بقرينة الام باعتاق الام من الاصل
الآتي ما لكنه ادعى صحة الاقتصار لبطلان الامر بالاعتاق من هو ليس بمملوك للامر بم ذكره في
الكافي فان قيل يد ايشتري اذا لم يكن الدرهم محل بالام اما اذا كانت محلاة به فسعى ان يجب
درهم واحد كما لو حلف ان لايشتري العبد لان الجمع المعرف بالام كالمعرف
باللام عن اي مصرف الي الجنس اذا عدم عن قرينة دالة على العهد وقد وجد القرينة
على العهد هنا وهو قولها على في يدي وهذا الان الدراهم جمع قلة ولما سقط معنى الجمعية عند اراده الجنس
فانه يتناول الادنى مع احتمال الكل المفرد قلة ولا صرفه هنا على انه اما مصروف الى الجنس اذ
امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن هنا لانه لو كان على كل الدراهم في يده تام كلامه وقد
تشكل بالوقضى ثلث ماله لاولاده وهن ثلث وللفقراء والكل كان
فلان ثلثة اسهم عند ابي حنيفة رض وعلله الكل بان الجمع المحلى بالف واللام يراد به الجنس
فانه يتناول الادنى مع احتمال الكل لاسيما عند تعذر صرفه الى الكل فليتقرر من كل فريق
واحد فتبلغ ثلثة والثلث للشك هذا لفظه وهو اشارة الى كون اللام
الداخل على ما عدا من كل جنس بشرط لاضافه الى الجنس قوله
لان الكلام محتمل بدونه فاك اشتراح من كون من للتبعيض والصلة فقي كل موضع
يقع الكلام بدون حرف من كان صلة زيدت ان لتصحيح الكلام كما في مسئلة
الخلع فانها لو قالت اخلعني على ما في يدي درهم كان الكلام محتملا لعطف بيان فانها
لصحة قولها اخلعني على ما في يدي درهم تحمل الدراهم بدلا من ما او عطف بيان فانها
انه يوم يذكر قولها ان الدراهم يعني الكلام محتملا لمعنى من هنا بدون حرف من
مع مجرور ما كان حرف من هناك للبيان لا للتبعيض وهنا لا الاحتمالان
عن الكلام المقصود منه الابهام قوله وقد طلبت كل واحدة ثلث الالف فتقبل في واحد
ابعينه لم يحرم بحث انثلث ملك الطلاق لاسيطل بالشرط ولا كذلك البيع
كذا في الشرح ما قلت ذكر المصنف في اول البيع انه اذا اتهان بم كل واحد
فللمشتري ان يقبل في واحد منهما فيه روايتان وسيذكره الشارح في وجه يتوقف
بالعيادة كما ريبي البيع نضم اجيبي الى الردي لتروج الردي فلو جاز ان نفصل في البعض
نضرر البايع ولا كذلك في الطلاق ولكن يقال ان يقول لما طلقت الطلقات

قال اذا قال بعت منك هؤلاء العبيد بثلث الالف كل بثلث

في الطلاق كان رجعيا وهذا الا يكتفي لاقتضائه في غير المدخول بها اذا كان الطلاق في
الثنتين وعن هذا انتقضين احترزي المبسوط بقوله لكل طلقة او لطلقتين بحمل ان يقال
اهمل قيد طلاق رجعي اذا كان قد دخل بها الا انه ترك هذين القيدين للظهور
كما ترك قبل الدخول في باب العدة في قوله اذا طلق امراته ما شاء رجعيا فعدتها
ثلثة اقرء مع ان قيد الدخول لابد منه قوله وهنا كناية بهذا الا يكتفي ان يجب
ان يقال بهو كناية له دلالة على قطع الوصلة لا من الكنايات ما هو رجعي كما قال
علماء غير ان هذا القيد لظهوره وكون السامع ذاخبره حسن ودفع سمعه
بذلك من قبل مكان من باب الاكتفاء وذكر مثل هذا القيد الذي احاطه العلم
يريي كالتكرار قوله لانها سميت بالانتصار معذور رافيجب عليها يمينه بحمل كذا
في الحاشية وفي الكافي ترد المهر الماخوذ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما على
ذلك الكيل من حل وسط وبهذا ذكر في الذخيرة حب قال احلفت على ما الدين من
ثمن بحمل فاذا هو خمر فان علم الزوج بكونه خمرا فلا شئ عليه وان لم يعلم رجع عليها بالمهر
الذي اعطاها وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فعلها مثل ذلك الذي من بحمل
كما في الصداق والله اعلم بالصواب ولا يقال المال قد يكون غير متقوم كالخمر والخنزير
لان مطلق المال يتصرف الى المتقوم قوله لانه غير متقوم حالة الخروج قال قلت
كل متقوم حالة الخروج يتقومها بان يسمت مالا لانه غير متقوم حالة الخروج يطلب الزوج
ذلك تصريح به في الكافي وقد وجد تسمية المال هنا وطلب الزوج اياه فيكون متقوما
قلت نعم انها تتقوم بتقومها ولكن هذا التقويم لا يظهر الا ثمان ودفع التقويم به دفعا
والتقوم ودفع مجهول فيحيل صرفه الى ما قام به البضع على الزوج وكلمة من هنا دفعا
للغو ونكارتها سمت المهر فتاخذ احاما مهر المثل لان الظاهر ان الخلع يكون على ما قام به
البضع عليه قوله وكلمة من هنا الصلة دون التبعيض في الكافي قال قلت
انه ذكرت في كلامها حرف من وهو للتبعيض فسعى ان يحب بعض الدراهم وذا درهم
او درهمان لقوله ان كان مافي يدي من الدراهم الا ثلثة فعشرة حتى وهي ندبه اربعة
دراهم فان يحيب قلنا كلمة من للتبعيض وقد يكون للبيان والكثير سعى كل
موضع يتم الكلام بنفسه وكلمة اشتمل على ضرب ابهام فمن للتبعيض كقوله
تع واجتنبوا الرجس من الاوثان والا فللتبعيض وقوله حانعني على ما في يدي كلام تام
حتى جاز الاقتصار عليه وكان للتبعيض الى هنا الا ان فيه ابهاما لان ما في يده
قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من الدراهم تعين ما ابهمت بما لان ما في يدها

قوله

قوله

الثلث بالالف علم انها ما قبلت الالف الا لتخلص عنه خلاصا كليا فلا تكون راضية
بلزوم المال الا عند حصول غرضها وحيث اوقع طلاقا واحدا لم يحصل غرضها فحان لا يلزمها
شئ بواحد الا ان يقال الخلاص كما يحصل بالثلث يحصل بالواحدة البائنة ايضا غير
انه لا يتطلق حل النكاح الا بالثلث ولكن يتطلق بحل ما يصير عوضا لها ولا يقع عوضا
انما المعتبر من العوض المتعارف هو الخلاص عنه تاجرا وذا مما يكفيه الطلاق الواحد
بالمال اذ الطلاق بالمال لا يكون الا بائنا فاما السع فضم محمد الى الردي عوض متعارف
ولا يحصل الا بقبول الكل وان بيان ثمن كل على الاصح والعوض ينقسم على العوض
وذكر في الذخيرة رجل ساوم رجلا بثوب والى البايع ان بيعه باثنى عشر فقال
المشتري بعدة حران اشتريته بثلاثة عشر ولان بيع الخنث وشرى كل الثوب باثني
عشر وما اشتراه بثلاثة عشر فقد اشترى اثنى عشر جزءا بدله من الثوب باثني
عشر قلنا بل بخط الخنث قد وجد لان الحالف وان ذكر الشراء فقد
اراد به التزام الثمن عرفا لان نفس الشراء لا ان الذي دعاه الى اليمين عرفا ان لا يلزم
اثنى عشر درهما مجازا عن قوله لسبب هذا الشراء اي بنقض البيع لانفس الشراء فصار قوله
ان اشتريت هذا الثوب باثني عشر درهما مجازا عن قوله ان التزمت اثني عشر درهما بسبب هذا الشراء او قد جاز
به المجاز لان الشراء اشتمال عقد والالتزام من قال فاذا حملناه مجازا عن التزام عرفا فقد قضينا
منه العقد وبقينا الالتزام فاذا شرى الثوب بثلث عشر فقد التزم اثنى عشر درهما باداء كل
هذا الشراء والزيادة على نفس الخنث لا تمنع والمشتري بالتزام اثني عشر درهما باداء كل
الثوب لا باداء بعضه لانه قال بثلثة عشر درهما باداء الثوب واسم الثوب لا يتطلق على
البعض وانما يتطلق على الكل فصار كل جزء من اجزاء ثلثة عشر مقابلا بجميع الثوب لا
مقابلا ببعض اجزاء الثوب والدليل عليه ان المبايع اذا حط عن المشتري نصف الثمن
يبقى الباقي ثمنا للكل حتى لا تفسد العقد واذا كان كل جزء من اجزاء الثمن مقابلا بعوض
المبيع حال عن الثمن وانه مفسد للعقد فكان ينبغي ان يفسد العقد في نصفه ولم يفسد بالاجماع
كما علم ان كل جزء من اجزاء الثمن مقابل بجميع الثوب فصار اثنى عشر مقابلا بنصفه
فصح هذه شرط الخنث كلاما واذا اشترى نصف الثوب باثني عشر لانها ثمن كل ما قابل اثني
عشر مقابلة جميع الثوب صح كل جزء من اجزاء الثمن مقابلا بجميع الثمن وكذلك لو اشترى باثني عشر درهما
ودينارا الحق في هذه المسئلة بما قلنا هذا كلامه وذلك يصح بان العوض لا ينقسم على العوض لكن
الاستدلال لصحة العقد عن الخط لا لكاد يستقيم كما عرف في المذهب عندنا ان الخط و
الزيادة يصحان على اعتبار الالتحاق لا يبقى شئ من الثمن بلا عوض وان كان الثمن منقسما على

اجزائه كما لو باع ابتداء بالثمن بعد الخط وكذا لو باع ايضا بثمن عقد البيع على المراضاة فلا يرض
على ان يكون كل جزء من اجزاء ثمانية من جميع البيع وكل جزء من اجزاء البيع مما عليه جميع الثمن
انما الراضي على وجه الالتقام فكان من حصة العقد الالتقام بالضرورة فالظاهر هو
ذكره المصنف من ان العوض ينقسم على العوض وانما مسئلة الجامع فالجواب عنه ان الثوب
وان اشار اليه فلا يغير وصف الاجماع لما عرفنا ان الوصف في الظرف لغو وبعض الثوب
مما يطلق عليه اسم الثوب للقطع بان الثوب الذي هو عشرة اذرع اذا قطع منه ذراع او ذراعان
يصح ان يطلق عليه اسم الثوب فاذا اشتراه بثلثة عشر فقد اشترى هذا الثوب باثني عشر
لانه اشترى اثني عشر جزءا منه باثني عشر درهما بحكم الالتقام واسم الثوب يتطلق على اثني عشر جزءا منه كما
يتطلق على الكل فصح ان يقال اشترى هذا الثوب باثني عشر وان كان لا يصح ان يقال اشترى
جميع هذا الثوب باثني عشر وكذلك وصف الاجماع غير معتبر هنا وفيه نظر لانه اذا اشترى نصف
الثوب باثني عشر درهما لا يحنث وعلى ما ذكرت يجب ان يحنث فيه ايضا وليس كذلك
الا ان يلتزم من الخنث قوله وله ان كلمة على الشرط ولا تصلح تعليلا اذا ادعى ان لها
حقيقة الشرط كما ذكر في المبسوط اذ يتوجه ان يجاز اصح كما اشار اليه المصنف رحمه الله لم
يكن استعارتها لمعنى الشرط اولى من استعارتها لمعنى الباء كذا في الشرح قلت على هذا دون ما ذكره
الحقيقة لان استعارتها لمعنى الباء عن مستقيم اذ الباء تصحب الاعراض والصفة ويستعمل المقابلة
ولا مقابلة بين الطلاق والمال على ما مر فلا يتم الطلاق ولا يلزم شئ منهما فلو كلم لم يتعلق
الشرط لان معنى الشرط اقرب الى الحقيقة لوجود معنى التعليق البعلي والتزوم فيه ولانه لو جعل على الباء يلزم
المال بالشك لانه لا يبقى احتمال ارادة معنى الشرط ولا يلزم بالشك قال الامام خير الاسلام كلمة على للزوم
وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل معاقبة وذلك معناه الشرط والجزاء فصار هذا المعنى عبرته
حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به وفي المعارضات المحضة يسهل معنى الشرط فيجب العمل
بمجازه هذا الكلام وكل ما ذكر ان ما ذكر ان ليس بينهما مقابلة بل معاقبة ان كان في المتنازع فيه فهو ممنوع
الدليل على صحة دليلا على ارادة معنى الشرط وان كان حكما ممتدا في الخلع لانه مجمع لما ذكرنا كما في
من التنصيص على ان الطلاق يقارن ملك المال في الخلع حيث قال تحت حواستان سيدهما على زوجه
الصغرى والخلع واقع على الكبرى وبطل في الصغرى لانه اتى بثمن يصلح للعوض في الكبرى لان الطلاق
لم يقارن ملك الزوج فيها لانه في الصغرى لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج فلم يخلع الاجنبي
منها على رقبة صاحبتها طافعا مجازا لان ملك رقبة كل واحدة يعدل وقوع الطلاق عليها فصح
في حق الطلاق ولم يسلم للزوج شئ من البدل فلو لم يقع الطلاق معارضا بالمال في الخلع بل
الطلاق او لا كما صح به بعض المحققين من شارحي الزوزني وجب ان يصح الخلع في هذه المسئلة
وايضا لو لم يكن بينهما مقابلة لزم ان يجعل الباء في طالقتي تاقت بعض الشرط كما في انت طالق

بمشيئة الله لا للعوض لعدم المقابلة وجوابه ان العوضية حقيقة البتا فيحمل عليه في حق التوزيع
ان لم يمكن حمله على المقابلة اذ الطلاق لا يصلح مقابلا للمال عملا بالحقيقة بالقدر الممكن وفي الخانية لو
قالت طلقني وفلانة على الف فطلقها كان عليها حصتها من الالف بمنزلة ما لو قالوا البيت
بحرف الباء وجوابه المنع فقد قيل لا يجب شيء من المال عنده وهو الاصح قوله فما كان الواجب
رجوع عنه ذكر في الجامع الصغير لقاضيخان لو قال لعبده ان ضمنت لي الف درهم فانت حر فقبل وقال
فانا اقول لها كما مر مع العوض وكذا لو قال لعبده لعبتك طلاقك بالف فلم يقبل وقال
العبد قبلت فانه يقول للعبد وهذا مشكل لان قوله لعبتك طلاقك بالف خلع والعبرة للمعاني
جوابه ان البيع انما يستعار للخلع والاعتاق بجامع المعاوضة والمعاوضة انما تحصل في الخلع و
الاعتاق الا بالقبول فكان بيع الطلاق منها وبعتك نفسك العبد مني اقرارا بالقبول كما في اقرار البيع
نعم قوله بعت طلاقك في مقام الايجاب ليس بدليل على الاصول كالبيع فانه محتمل الايجاب
للقبول وفي الاقرار بهما يدل على القبول فاعتبر مجاز البيع لخصمه قوله ان هذه معاوضة فانه
مرحى صح بمجرد ان خلع بغير من جانب الزوج وانت بائن بائنة من جانب المرأة في الكوفية خيار الشرط
عنده من الجانبين وكانت معاوضة لجاز اجيب بانه معاوضة صورة وتعليق وانكشف
شرط معنى وجاز الشرط حتى عرف في المعاوضة المطلقة ولا يشعر اما قدمنا ذكرهنا من انه معاوضة فاعتبر
الصورة وما ذكرتم من انه تعليق فباعتبار المعنى واصله في الكتابة اذا اختلعت على مهرها وهو
الف قبل الدخول فصار عليها نصفه قصاصا فحسبما يبقى للزوج عليها خمسمائة وقد سقط عن الزوج
الخلع على ما يلزمها لها فيكون الخلع بائنا بغير شيء من المال عنده وهو الاصح قوله فما كان الواجب
فلا يبقى لها عليه شيء قوله كيف يصير حسبما يتجهانه قصاصا والمهر يسقط بالخلع ولا قصاص بين الحق
والواجب اجيب بالتزام انه انما يسقط بالخلع اذا لم يصف الخلع له اما اذا وصف فلا اذ لا منافاة
الى المهر عنه العمل بالطلاق لفظ الخلع والمبارات لانها دليل التقييد بما سوى الصداق للقطع بانها حاصلة
الخلع الى مهر ما علم انها ما رضيت بسقوط حكما بالخلع بل بدلا عنه بطريق المقاصة ثم ان ما قيدنا
يقولنا والمهر عنه مقبوض لانه لو خالعها قبل الدخول بها على مهرها والمهر عنه مقبوض والقياس ان يرجع
الزوج عليها بالف وخمسمائة الف بدل الخلع وخمسمائة نصف المهر بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان
يرجع عليها بالف فقط وهو خمسمائة بدل الخلع وخمسمائة بدل الطلاق قبل الدخول كذا في الذخيرة ويجب ان يكون جواب
الاستحسان هذا محمولا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عرف ان الخلع بمجرده بالطلاق قبل الدخول بها كما لو
خالعها بعد الدخول بها على مال مسمى سوى الصداق والمهر مقبوض فان الزوج يأخذ منها بدل الخلع فلا يرجع
عليها بنصف المهر بسبب الطلاق قبل الدخول عند ابي حنيفة قوله لانه ذكر انما لزمها من الاصل لاجل الخلع
انما تسقط الحقوق الزائدة عند الخلع وحق الزوج في نصف المهر انما يثبت بعد الخلع فصار حاصلا بعد الخلع
كالنفقة لانها تجب بعد الخلع لكن لسبب سابق وهو العقد حتى

حيث ظهر بعد الخلع انها قبضت بغير حق فيستند وجوبها الى وقت القبض فظهر وجوبها حالة الخلع
فيسقط قوله حمل الشغل على الف ومهر الف فيشكل لان ما ذكره من الصورة يشعر بانه خالعها
على الف من غير اضافة الى مهرها لكن مهرها الف والحكم في هذه الصورة ليس كذلك كما ذكر في الكتاب
قال الحكم فيها اذا كانت غير مدخول بها ان كان المهر غير مقبوض يأخذ الزوج منها بدل الخلع
فلا يرجع المرأة عليه بنصف المهر وان كان مقبوضا يأخذ الزوج منها بدل الخلع فلا يرجع عليها،
نصف المهر عند ابي حنيفة قوله خلافا لهما والله اعلم **باب الظهار** وهو عبارة عن تشبيه
المنكوحة بامرأة محرمة على التابيد كذا في الكافي وهو اعلى طرده ات على مثل امي فهو
كما في عند عدم نية الظهار حتى لا تكون ظهارا مع وجود التشبيه لما ذكرنا ان التشبيه
المذكور يظهر امر المحرمة على التابيد وفي معناه من الاعضاء التي لا يحل مسها والنظر اليها
وقولنا مثل امي او كامي عندنا نظهار سواء نظهار امي وعند الطلاق نسبة حتى
حرمة فيكون تحريما مرادا به الطلاق الذي هو علة لجواز ذكر المعلول وارادة العلة و
يرد عليه تشبيه المنكوحة بمن حرمت عليه بزنا فانه ليس بظهار مع وجود التشبيه المذكور
الان يقال المتبادر من التشبيه ظهارا ولو سلم مراد ولنا انفاقا وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيها
كما عرف ويرد على عكس انت حرام فانه ظهار ان نواه مع انتفاء التشبيه الا
ان يقال التحريم حكم الظهار وذكر الحكم وارادة العلة بالعكس جائز فيراد بهذا التحريم
عند نية الظهار تشبيهها بالظهر التي هي الابدية فيكون بمنزلة الابدية معنى فالمراد
بالتشبيه المذكور زعم ان يكون تشبيهها بها صورة او معنى وعلة الصاقه
المنكوحة بالمطلقة البائن فانه ظهار مع انها ليست بمحرمة على التابيد وجوابه
المنع بعد ان حلف في كونه ظهارا فلا يصح انه ليس بظهار ثم المراد بتابيد الحرمة
ان لا يحل الا بعد زوج آخر وهي بعد ثبوتها ومن حرمته بالصاهرة كذلك لان حرمتها لا تنكشف
بعد ثبوتها وليس المراد بالتابيد ان لا يكون حلالا له في وقت فانها محرمة عليه
تحريما بعد ما كانت حلالة له مع انها تشبيهها بالظهر قوله ولا مسها ولا تقبيلها عندنا
خلافا لمالك في الاول لان الالتماس في النص كناية عن الجماع ولنا انه حقيقة ليس
مرادا بالاجماع وحقيقة حقيق بان يراد لا يقال الجماع مراد لدلالة اجماعهم على حرمة القبلة وغيرها
وليس معناه انه اتفاقا طلاقا بالكنايات اي فانه لكنه غير حرمة كل واحد منهما بحسب ما يليق به
قال انت علي كظهر امي اليوم كان مظاهرا فمضى اليوم واراد ان يقربها يلزمه ما يلزم المظاهر قبل
طلاقا بالنظر الى ذاته كما كان في الحالية وجب ان لا يوقف الطلاق حتى
لا يشترط وجود المحل عند التعليق بل يقع عقيب التعليق بلا فصل كما في سائر التعليقات
ان لا يحل تكفير قبل الطلاق لان الكفارة انما تجب بعد الطلاق

قوله كان ظهارا في الحالية

قوله وهي عند الاضافة الى الوقت الذي يملك الطلاق فيه

لبقاء الطلاق المعلق وجيء بسير حاصل لو علق ظهورها بدخول الدار مثلا ثم طلقها بلا كما عادت
اليه بعد ما رد ها آخر ثم وجد الشرط كان مظاهرا علم انه ليس بطلاق بالنظر الى ابانة ولو
سلم فالجواب ان الاستمتاع مع بقاء الملك بمعنى ومثل هذا التحريم يحتمل التوقيت فلذا انتفى
الذي هو معناه بخلاف الطلاق فانه لا زالت الملك والحل وكلاهما لا يقبلان ان ساعات
فافترقا قوله فيباح المخاراة باجرة وقد يسكل بان الرفع ان كان لتحقق
العقوبة على جناية بضعه على الاستمتاع بالمنكوحة فالمرأة لكونها مرتهنة على الجناية لا يتحقق
العقوبة ببضعها عن الاستمتاع به والتحريم ثبت في حقها جميعا فعلم ان التحريم ليس بطريق
المجازاة بل الظهار احد موجبات التحريم شرعا كالطلاق فثبت التحريم بوجوده سببه
شرعا لا مجازاة عليه قوله لانه يكثر وجودها طلوع مسلسل اذ السنة داعي يقتضي
الى الحج فاقول نعم وجودها كان داعي الى سرع النزول وفي الظهار قلت نعم لكن
اوقات للحيض والصوم تكثر اوقات الظهار والافطار اضعافها كان لجماع موجودا انتهى
ظاهره ولو حيث صور عنه بجماع فلا حاجة الى جاب الزام كذا في شرحه وفيه نظر
ان الرعشة اذا كان تغير في الجماع وجب ان تحرم الدواعي اضعافا لانها كان جماع
جاء لدفع الحرج ولا حرج عند وجود الرعشة في الجماع اذ فطرة الجزية في الدواعي بحسب الرعشة
في الجماع تم سؤال كان رسول لا يصح والله اعلم قوله لانه منسوخ فاقول قد مر ان ظلما
في الجاهلية فغير اسرع اصله ونقل حكمه الى عزم موقت واذا كان اصله موقتا لم يمكن
منسوخا فاقول بل كان السكوت والتقرير اجيب بان المراد انه سبق طلاقا كما كان فلا يصح
ان يراد به ما قد كان كذلك لانه غير مشروع قوله كما ذكر في شرح الطحاوي ان الظهار
عبارة عن تشبيه المنكوحة بما حرم على سبيل التابيد فاقول بناء على ان ظهارا
فاحترازا احترازا عن التشبيه بالاجنبية الذي بانوابها فلا يكون مظاهرا بهذا
التفصيل بان يقول حرمت التشبيه عن حرمت لان يقال قوله وكذا ان كانت
حلالا لانهم حرمت مشتمل عليه قوله وكذا احب لم يقل احترازا عن المطلقة ايجلا ما وعن كانت حلالا لانهم
التشبيه بكل جزء قوله ولا يكون الظهار الا من زوجته اي ابتداء اما بقاء فيجوز
في الامة ايضا كما لو ظاهر من امرأته ثم اشتراها فبطل النكاح حكم الظهار
ولان محل في الامة تابع والتابع في حكم العدم فلم يكن في التشبيه كاذبا فلا يكون ظهارا
واما قلت ان محل فيها تابع بدليل انه لو اشترى امته فوجد بها محرمة برضاع
او صهرية لا يثبت للمشتري ولاية الرد كذا في الشرح قلت لو اشتري

امته فوجد بها ذات زوج يكون له الرد على البائع فلم يكن المحل مقصودا لم يكن له الرد وما اذا
وجد بها محرمة فلما لا يكون لها ولاية الرد بعارض ان المحرمية نعمة فتخير الفصلان
اللاحق بعدم التحاق المحل قوله فلان الظهار منقول عن الطلاق والطلاق
في الملوك فان قلت الظهار بان كان منقولا عن الطلاق فلم يرد في جميع ما
يراعى في الطلاق الا يرى ان الطلاق لا يحتمل الاضافة والظهار يحتملها كما قدمنا في
صدر الكتاب فلم يلزمه من كونه طلاقا في الاصل ان لا يكون ظهارا في الملكية
يحتمل حكم الظهار بالمعنى المنقول اليه وهو حرمة الاستمتاع الى غاية الكفارة وان كانت
لا يحتمل حكم الطلاق المنقول عنه احب بان الظهار كان طلاقا فاطلق
للملك وحد الاستمتاع لا الى غاية الكفارة ثم علقه الشرع الى قطع المحل عن غير غاية
الكفارة فعلم ان تعلقه قاطعا للمحل لما كانت ثبت عن الملك وعدم زوال
الكفارة من غير ازالة الملك فانتقل ما ثبت باعتبارها ثبت وعدم زوال
الملك ما في قطع حل الاستمتاع لهو حل بالطلاق كما كان ولاجل ان الظهار كان
قاطعا للحل اثبت بالنكاح وقد اضافه الشرع في قطع الحل الثابت به
على اصله حيث لم يغيره والنقل انما ثبت ما تعسر فلا تصور الا في النكوحة
او قطع الحل ثبت بالنكاح لا يتصور في المملوكة فلذا صح ظهاره والله اعلم قوله
بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب لانه حق من حقوق الملك والملك يتأكد
بالاعتاق لانه ينتهي به والذي بانتهائه يتقرر ويتأكد ولهذا ثبت به الولاء و
الظهار وليس بحق من حقوق الملك حتى يتوقف وينفذ نفاذه لانه ملك النكاح حال
لا يتأكد بالظهار كذا في الكافي وهو نوع تناقض مما سبق في باب نكاح الرقيق حيث
فتح عبد امرأة بغير اذن سيده ثم طلقها بائنا ثم اجاز سيده هذا النكاح ثم اذن له
فتزوجها يكون الطلاق بيد الملك النكاح وقد توقف النكاح حتى يتوقف
ما يملك به وينفذ بنفاذه كالعتق يتوقف الملك وبعدمه يتوقف الا ان الظاهر ان
هذا الدليل بدليل اقوى منهما وجعلناه مساويه لان الطلاق انما شرع في المنكوحة
والنكاح بلا اذن السيد لكن الدليل الاول يورث كراهة هذا الكلام وصحة
لان ما ذكرنا يوجب ان لا يوقف الطلاق بتوقف ملك النكاح لانه ليس بمحقوق
حتى لا يتأكد به ملك النكاح بوجه كما قال مات الزوج فاذا لم يتوقف لا يورث الملك
في المسئلة المذكورة وذكر ثمة انه يتوقف ومن عليه كراهة الاتفاق وجوابه ان الطلاق
من حيث انه يملك ملك النكاح حق من حقوقه ومن حيث ان النكاح لا يتأكد تأكد الملك
ليس من حقوقه فلو كان يجمع الوجوه يتوقف النكاح كالعتق ولو لم يكن حقا من حقوقه

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

التفر

اصلا لم يرث كرا به آتزوج بها فلا كان من حقوقه توجه اورث ارکرا به علم لزوجه عيال
نفاذ النكاح مع الكان حمله على انه ركبه عملا بالوجهين **فصل** قوله عن رقبة
كان عليه ان يقول اعتاق رقبة لان الكفارة هو الاعتاق دون العتق لقوله يوقع
رقبة والتحرير هو الاعتاق دون العتق فكانه ذكر العتق الذي هو معلول واراد الاعتاق
الذي هو علة لجواز استعارة العلة بالمعلول وبالعكس **قوله** اذ هي عبارة عن الذات
المرقوق المملوك من كل وجه **قوله** صلة مع كل فقه متعلق بالمرقوق دون المملوك لصحة اعتاق
المكاتب وانه ليس بمملوك من كل وجه بل هو مرقوق من كل وجه ويعتق المملوك من كل وجه هو
مملوك بد لالة وبالمرقوق من كل وجه ولم يتعد حكمه سبب زوال الرق البتة
فالمكاتب مرقوق من كل وجه لعدم العقد سبب زوال لان غير البتة اذ الكتابة
تحمل الفسخ بالتعجيز فيصح تحريره عن الكفارة والمدبر وام الولد يتم فيهما فلا من كل وجه
لانعقاد سبب زوال رقهما البتة لانه لا يحتمل الفسخ ولا يجوز تحريرهما عن الكفارة
ثم قد يناقش في كون الرقبة عبارة عن ذات مرقوق بما ذكر لقوله يستحب
الرقاب الطلق الرقاب على التعاقب وذلك ان الرقبة في الاصل هو العنق لكنه
يذكر ويراد به الذات تسمية للكل باسم جزئه فلا يحصل بان المملوك مرقوق سيما ان
يكون مرقوقا من كل وجه الا يرى انه يقال رقبتك طالق ويراد السلطنة النكاحية
ولو جوه واما اشتراط الملك والرق في تحريره فلصحة النذر آذ الرقبة اما قليل
البحر اذا كان مملوكا حتى ذكر فخر الاسلام بظهر ان الملك ثبت اقتضاء تصحيح النذر مملوكا كانت
الرقبة عبارة عن المملوك المرقوق ثم عن الملك بانه حد بالاقتضاء واما اشتراط كمال
الرق فلان التحرير هنا ورد مطلقا فينصرف الى الكامل ولانه عبارة عن اثبات القوة
الشرعية بازالة الرق فانما يكمل بكمال الرق فكانه اسناد بالمراد الرقبة في باب الكفارة هو
الذات المملوك المرقوق من كل وجه اما الذات فلانه المراد به الذات واما الملك
والرق فليكون بتعاكس العتق فلا غرض لاشتراط كونها سليمة كما زعم انها في الابتعيد الكتابة
بالراوي ويجبر الولد ويبيع معناه انه كرقبة شرعا او لعه بهم الذات المملوك المرقوق
من كل وجه لانه دليل على اصلا والله تعالى اعلم **قوله** من كل وجه يحتمل ان يكون متداعا
في الذات المراد به الوجود عبارة عن وجود من كل وجه مرقوق مملوك لانه ورد في النص
في النص مطلقا فينصرف الى الكامل وهو ما ليس فيه شائبة العدم فيكون احترازا عما هنالك
من وجه بقوق حسن المنفعة كمقطوع اليدين والرجلين والعمياء وحاصله ان الرقبة
التي يحتاج فك رقبته يجب ان يكون مرقوقا من كل وجه اما الوجود من
وجه فلا طلاق الرقبة واما الرق من كل وجه فلا طلاق خلافا لمالك

يعني لزيادة قيد سوى ما ذكرنا الا بطريق التقييد بالرطني وانه باطل **قوله** لان بفائت
حسن المنفعة فان ذلك يجوز تحرير المخصي والمجبوب مع فوات حسن المنفعة فيهما واذا يجب به
كما الدية **قلت** الجب والخصي يزيدان في المالية وهي المقصودة في التكفير كذا في الكافي
وفيه نظر لما عرف ان استخدام الخصيان مكروه يوجب نقصانا في المالية لا زيادة فيه
لانه نقل الرغبة فيهم بالكراهة وسيأتيك في كتاب الغصب بمعة ما ان الخصي لا بعد زيادة في المالية حتى لو خصي
عبد غيره حتى عجف او انتقص فيه بسبب الخصي وللمالك ان يضمن بنقصان القيمة لا يخرج ذلك النقصان زيادة
القيمة الا انه لا بعد زيادة حتى لو غصب عبد غيره خصيا فهلك قيمة غير خصي فعلم ان زيادة القيمة الحاصلة
بسبب الخصي غير معتبرة شرعا وبهذا بعد الخصي عيبا حتى لو اشترى عبدا فوجد خصيا فله رده والغبن مع
ما وجب بنقصان الثمن عند التجارة على ما سيأتيك فلو كان في زيادة حاصلة بالخصي معتبرا لم يكن عيبا
وجوابه سيأتيك في كتاب الغصب **قوله** وهو امانع ارس من الكفارة فان المقصود
منها الابتلاء وذلك لا يحصل الا بشق الانفس وذلك في السالم بخلاف عيب الا انه قد يقصد
به عين ما يقصد بخلاف العتق فان المقصود منه تحصيل الثواب وذلك يحصل بعتق عيب السالم فدخل تحت قوله كل رقبة
في فتوحر كذا احترى شه **وفيه نظر** لانه يعتبر ان يدخل الكتابة ناقصا من كل مملوك لي
لتوحر لان المقصود وهو الثواب يحصل باعتاقه والان الاعتاق فرارا عن التوبة كما في الابتة انا في
حصول الثواب ايضا اذ الثواب مبني على خلوص النية وليس فعل انما يدل الحاجب من قوله
مملوك لي لان المطلق ينصرف الى الكامل وهو مملوك من وجه دون وجه فتبين لفظ الرقبة في قوله كل رقبة
مطلق فينصرف الى الكامل والعمياء رقبة من وجه دون وجه فتكونها كذلك من وجه فالظاهر ان الفرق بين
قوله كل مملوك لي لتوحر وبين كل رقبة لي لتوحر من حيث ان المكاتب لا بد حمل الاول و
يدخل العمياء في الثاني بهوان يقال ان المطلق انما ينصرف الى الكامل اذا لم يدل الدليل على تناول الناقص وقد
علمنا حصول العمياء مثلا في قوله كل رقبة بان المقصود من التحرير هو رفع حاجة العبد الى القوة الشرعية والعمياء
وبحوه الى الحرية لانها هالك بعيوبه بالعمى ومعنى الرق فيها اولى بالاعتاق لذلك هو اخيا ولا يقدر على
الخدمة فتكون زوال رقها فوق زوال رق الصحيحة اشد فتدخل في عموم الكلام بطريق الاولى وقوله
اللفظ لانه ليس في لفظ الى العتق ايضا حتى يقدر على فك كل رقبة بما ذكر
الكتابة فلا يدخل في عموم الكلام والفرق بين قولنا كل رقبة لي فتحرير كذا وقوله تعالى فتحرير رقبة حتى
يدخل العمياء في الاول دون الثاني ان قوله تعالى فتحرير الكمال بالنظر الى المقصود دون الوسائط
فيشترط الكمال في الرقبة دون الملك **قوله** خلافا لاحمد بن حنبل على مذهبهم وعند الشافعي رحمه
الله هو واجزاء عن الكفارة جائز وكذا هو مذهبنا حتى لو اعتق نصفي عبدين عن كفارة يمينه
في انت طالق نصف تطليقة بائنة لانه وصف الطلاق بما يقبل التنصيف وهو الرق فصار كقوله انت طالق
لو جب البينونة عند حتى لو قال تطليقة طويلة تقع رجعية ومثل احدى هما في السقوط انتهى

في صوم رمضان بالقياس على صاحب النصاب اذ اوجب من النوع بعد الحول مع ان الزكوة لا تسقط عنده بهلاك جميع النصاب
الى الفقير قوله ثم تحول اليه بانضمام ومنكر مع الكفارة قال في المضمونات تلك عند اداء الضمان مستندا الى وقت
وجود السبب مضاربة نصف الساكت ملكا للمعتق بضمان العتاق فيتملك النقصان في ملكه بما في الملك شريكه علت الملك
يثبت بصفة الاستناد فرجح حق الضامن والمضمون له لان حق غيرهما يتملك النقصان في نصف الملك كذا في حق غيرهما و
والكفارة غيرهما ولهذا يجب بخير كذا في الكافي قوله نظر اي عرف انه لو نصب شاة تضحي بها وضمن قيمتها جاز عند ابي حنيفة
لانه باق فقد ثبت الملك في المضمون بصفة الاستناد في حق غير الضامن والمضمون له والتضحية الفرق بين التضحية والكفارة
من حيث ان الاستناد يظهر في الاكل دون التصدق ايضا لو باع الغاصب المغصوب ثم اداء قيمته للمغصوب منه تملك بالبيع
والعتق يتعبه بالشراء فيظهر الاستناد في ضمانه فرجح الملك لاتا ضمان الاعتاق فلس بضمان التملك حتى يتخلف بالبيا ويكون
ثبوت الملك فيه للمعتق ضعيف من كل وجه بخلاف ضمان الغاصب فيظهر في حق الضامن والمضمون له دون غيرهما هذا وله الملك في المضمون يثبت بصفة الاستناد في
حق الضامن والمضمون له دون غيرهما هذا قوله الملك في المضمون صفة يثبت بصفة الاستناد لان غيرهما تحمل الامر ضمانا
العتاق الذي هو اضعف منه ضمانا نصب دليلا على مطلق الضمان والاعلم قوله وملكه يمنع الكفارة قال في
وجب ان لا يمنع لان نقصانه كنقصان الكتابة وذا لا يمنع فكذا هذا اجيب عن نقصان ام الولد و
المدبر لان الصحابة رضي الله عنهم حاصله بضرورة النقض لازمة كالتدبير واميت الولد قوله وورد امر غيره بالعتق
عنه من ظهاره فعتق جاز لانه استقراض معنى هذا ليشير الى ان المراد من رد ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله
رواية عن ابي يوسف رحمه الله لانه يحمل القرض والهبة والقرض اذا هما ضرا فيقضي كما لو امر بقضاء دينه فقضاه في حالة الرقية
انه لا يرجع على الآمر لانه يحمل القرض والهبة فلا يرجع بالشك والاصح انه يرجع لان المأمور بقضاء دين الغير
لانه علك اداء الدين لانه بغير امره فكان فائدة الامر بالقضاء هو الرجوع لا غير بخلاف الامر
بالتكفير حيث لا يملك التكفير بدون الامر فكان الامر جواز التكفير وهذا كالوكيل بالخلع فانه اذا اعتق
بغير امر فطلق به واذا اداه آثر رجع على الموكل لانه علك الخلع من مال نفسه وفائدة نفسه لا يملك الرجوع
عليه بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن حيث لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر بالنكاح
النكاح اذ لا علك تخويزه بلا توكيل فاعرف قوله وتبين المنصوص عليه هو الاطعام وهو ضعيف لان
في التمليك من الطعام اذ جعل الغير اكلا ليس في وسع العبد وما في وسعه من القاء اللقمة في الفم او حبس المرق
في الحلق فغير معتاد فكان عبارة من التمليك ضرورة قلت فاذا كفنه الطعام ولم يطعم يجب
ان يخرج عن العهدة لحصول التمليك من الوجه اجيب بانا لا نسلم انه يجب بل الذي يجب
وهو لا يحصل الا بالطعم فشرطنا التمليك بنوع زوال علكه وبان الاطعام ليس عبارة عن مطلق التمليك بل عن التمليك
يتعقبه الاتلاف بالاكل لانه ادب الى معناه الحقيقي وهو جعل الغير طاعما لانه ينبئ عن زوال الملك لعلة الاتلاف
فان قلت ينكل عما اذا صرح المتن بالهبة ان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم عنه يراد به التمليك
حتى لو قال اطعمك هذا الطعام كان هبة لا تحرير الاطعام فانه يحتمل الاباحة والتمليك فاذا اضيف الى ما يطعم عنه اذ المعنى اطعام الطعام يستلزم تمكين الطعام
الطعام عنه وكذا ليس قلت جوابه سيأتك اثناء قوله وفي الاضاحية ذكر ان التمكين من الطعم كاف في التمليك فدل ان التمكين ليس

متبرع الاطعام حتى يكون التمليك كاملة بالباحة فيت الحكم فيها بالعبارة كما يدل عليه لفظ الكتاب
بل المعتبر هو التمكين التام الذي هو عبارة عن دفع الموانع آذا الاطعام انما يتحقق بالطعم لانه عبارة
عن جعل الغير طاعما وذلك انما يكون بالتمكين التام الذي يعقبه الاتلاف والتمليك لا يستلزم هذا النوع
من التمكين حتى يثبت نسب التمليك بالعبارة فالظاهر ان التمليك يثبت دلالة لان العرض دفع
الحاجة والتمليك اذ فع لها من الاباحة قوله الا ان يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق
والصوم فيتعارضان فيسقط المسيس والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه وهذا مشكل لما مر
ان حكم الظهار حرمة موقتة الى غاية الكفارة حيث قال والظهار فقد رالشرع اصله ونقل حكمه الى
تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح فكان حرمة الاستمتاع قبل الكفارة من موجبات الظهار
لا عاذكرنا فلا يكون حراما لضرورة وجوب التقديم الاعتاق والصيام على المسيس وجوابه
ان المراد بالمنع عن المسيس قبله هو المنع الثابت بضرورة وجوب التقديم وهذا المنع انما يثبت في الطعام
لمعنى في غيره فلا يعدم المشروعية اونقول المراد بالمنع من المسيس هو وجوب التقديم عليه
اي الا انه يجب تقديم الاطعام لانه ربما يقدر على الاعتاق والصيام فيتعارضان بعده فلا يعدم مشروعية
الا خير بنفسه والحاصل ان حرمة الاستمتاع يثبت لامرين للظهار ولوجوب تقديم الكفارة بحكم
التقييد بما قبل التماسي فحيث ان الحرمة لوجوب التقديم بحكم التقييد انما يثبت قبل الاطعام لمعنى في غيره
فلا ينافي في المشروعية في نفسه بهذا الاعتبار فلا يوجب الاستيناف اذ الموجب للاستيناف هو المنع
الذي ثبت بضرورة التقييد بما قبل التماسي وهذا المنع في الاطعام يثبت بالغير فلا ينافي مشروعيته على
الاطلاق في نفسه ثم الاظهر في الجواب ان يقول ان التحريم لا الموقت بغاية الكفارة وان كان حكما
للظهار فهذا الحكم ما عرف الا بحكم التقييد لما قبل التماسي والتقييد به منصوص في الاعتاق والصيام دون الاطعام
فيجب ان يثبت التحريم بالنسبة اليهما خاصة ولا يثبت الى الطعام كما هو مذهب مالك رحمه الله انما منعنا
المسيس قبل الاطعام ايضا باعتبار توهم الاقدار على الاعتاق والصيام قبل اتمام الطعام فيكون المنع
هنا لمعنى في غير الاطعام فلا يعدم المشروعية على الاطلاق والافعال بل حكم الظهار مستلزما بالحديث
وهو قوله عليه السلام للذي واقع قبل التكفير استغفر ولا يعد حتى يكفر الا بالقول بالحديث ايضا
مبني على التقييد بما قبل التماسي فلا يكون دليلا سواء نعم يشكل بان قوله من قبل ان يتماسا ان كان
قيدا للواجب بمعنى ان المنهي للحرمة هو التحرير والصيام مع قيده وقوعه بما قبل التماسي بان يجعل قوله من قبل
ان يتماسا صفة مصدر محذوف اي فعليه ان يحرر رقبة تحريرا واقعا قبل التماسي لزم ان لا يجزي شيء
منها بعد التماسي اذ الواجب بصفة لا يعبر بدونها والجزء منه يتحقق العجز عن مراعاة الوصف فيجب المصير
الى الخلف وليس كذلك بل القادر على التحرير لا يقبل منه غيره وان كان قد وقع المساس منه وان كان
قيدا للوجوب بان يجعل ظرفا للامر اي تحرير رقبة قبل التماسي بمعنى انه يجب عليه التحرير او الصيام قبل المساس
حتى انه لو قدم المساس عليهما لم يقع عن الكفارة فالاطعام في هذا كالتحرير والصيام للاجماع على حرمة

المماس قبل الاطعام و وجوب تقديمه المماس كما في اخويه فيجب ان يستوي الكل في وجوب
الاستيناف او عدمه والجواب بالتزام الثاني والفرق بان التقديم على المماس ان كان واجبا
في الكل فهو في الاعتاق والصيام منصوص عليه فيظهر في وجوب الاخلاء الموجب للاستيناف
في الطعام ثبت بضرورة حرمة المماس الى حين الكفارة بحكم الظهار والثابت بالضرورة لا يظهر
فيما وراءه فلا يظهر في حق وجوب الاخلاء حتى يجب الاستيناف هذا والكلام بعد محل النظر الثاني
بضرورة الشيء انما يظهر فيما وراءه اذا لم يكن من لوازمه وضرورانه اما اذا كان فلا اذ الشيء اذا ثبت
مع لوازمه وضرورانه ووجوب الاخلاء من لوازمه ووجوب التقديم فينبغي ان يثبت عند ثبوت
وجوب التقديم وان كان يثبت وجوبه بالضرورة ثم نقول بان اخلاء الصيام عن المسيس
وان كان قد وجب لكنه وجب في ضمن وجوب التقديم والتقديم قد سقط رعايته عن المكلف
عند التعذر فيسقط ما في ضمنه بالضرورة وما قيل بان معصية العبد لا يغير حكم الشروع والكفارة
بالاعتاق او بالصيام قد شرعت مقيدة بما قبل التماسي فلا يصير مطلقة فلا يسقط هذا الشرط بوقوع
التماسي منه قبل الكفارة واشتراط الاخلاء من ضرورة اشتراط التقديم على المسيس فيبقى فنقول
هذا انما يتم لو كان قوله من قبل ان يتماسا قيدا في الواجب وقد ذكرنا انه ليس بقيد فيه
والا لم يجز الاعتاق او الصيام الا قبل المسيس كما لا يجوز في كفارة القتل الا الرقبة المؤمنة
بل هو قيد في الامر طرق له فكان الواجب يثبتان التحرير والمحافظة على تقديمه على المسيس والمحقق
ان المحافظة على التقديم قد سقط ووجوب المحافظة على الاخلاء كان من ضرورات وجوب التقديم
على المسيس فيسقط بسقط ضرورة الا ان يمنع سقوطه لما عرف ان القدرة شرط للاداء دون القضاء
للتكليف لا لابقاء المكلفة هذا ولكنه لو جعل ظرفا للامر وكان الواجب شيئين كما ذكرت لزمه
ان يكون الكفارة مطلق التحرير للمقيد من قبل التماسي فيجب ان لا يجزي اذا اتى به
بدون الاخلاء اذ الامساس على هذا انما يجب لرعاية واجبة اخر وهو الاخلاء الواجب
بضرورة وجوب المحافظة على ما قبل التماس لا المحافظة قيد التحرير فيجب ان ينتهي الحرمة الثابتة بالظهار
بمطلق التحرير وليس كذلك اذ الحرمة انما ينتهي بتحرير او صيام خال عن الجماع استغفر ربك
ولا تقد حتى يكفر دليل على ان الكفارة غير مقيد بالتقديم فيراد به الاخلاء المجرد ثم الاية لا تصلح
حجة على ابي يوسف رحمه الله لان الظرف لا يصلح فيه للواجب لصحة التكفير بالمجرد بعد
التماسي بالاجماع والحديث المذكور فتعين ان يكون ظرفا للامر وحينئذ لا يوجب بقيد
الكفارة ولا الاستيناف لضرورة كفارة وان توجيه لمحافظة واجب اخر ويمكن ان يجاب
بالتزام الاول والتغيير ان المراد بما قبل التماسي هو الاخلاء لانه لازمه اي تحرير رقبة خال عن
الجماع بدليل قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا اذ لو اريد بما قبل
التماسي حقيقة كان التقدير فتحرير رقبة مقدم على الجماع فان لم يقدر على الجماع على التحرير المقيد

بالتقديم

بالتقدم على المسيس فعليه الصيام قبل التماسي ولا شك ان العجز عن التحرير المقيد كما يكون بالعجز
عن الاصل يكون بالعجز عن الوصف وعلى تقدير العجز عن الوصف فعنا لا يترتب عليه وجوب
الصيام قبل التماسي لاستحالة وجوبه على من عجز عن التقديم على المماس وكذا قوله عليه السلام
للذي واقع قبل التكفير استغفر ربك ولا تعد صح تكفيره دليل على ان الكفارة غير مقيد بالتقديم
فيراد به الاخلاء المجرد ثم الاية لا تصلح حجة على ابي يوسف رحمه الله الظرف لا يصلح فيه للواجب
لصحة التكفير بالاخر بعد التماسي بالاجماع والحديث المذكور بالاجماع فتعين يكون الظرف للامر
وحينئذ لا يوجب تقييد الكفارة الاستيناف لضرورة كفارة وان توجيه لمحافظة واجب
اخر لانا نقول اني وار الظرف بين ان يكون صفة للواجب او ظرفا للامر وعلى الاول يجب الاستيناف
كفارة وعلى الثاني لا يجب كذلك فجعلناه صفة للواجب احتياطا في انهاء الحرمة لكن اردنا
بما قبل التماسي الاخلاء للحديث المذكور وسياق الكلام لكن يأباه قوله فيما بعد الا ترى
عن المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعده للقطع بانه اذا اريد بما قبل التماسي الاخلاء
المجرد وكان الواجب هو الاخذ دون التقديم لم يكن في وقع الاعتاق والصوم بعد بأس اذا اتى بهما
خاليا عن الجماع على انه لا وجه يعرف للتقييد بالاخلاء سوى الاجتناب عن الحرمة وهو التماسي الحرمة
بمجرد الظهار وهذا المعنى كما يوجب التقييد بالاخلاء يوجب التقييد بالتقديم قوله فان لم يجد
انما يدل على ارادة الاخلاء اذا اريد به العجز عن التحرير المقيد بما قبل التماسي وانه غير مسلم //
وانما يراد به العجز عن اعتاق الرقبة وترتيب الجزاء حينئذ ظاهر فالظاهر ان المراد به الحقيقة //
وان الاليق هو التقديم غير ان الاحتمال في ان قوله تعالى من قبل ان يتماسا صفة الواجب او المحافظة عليه
واجب اخر غير ان الاحتياط في جعله صفة فيترجح الاول فيه شبهة ويكون فيه رعاية هذا الوصف
واحتمالا فرضا كوصف الطهارة في الطواف فما دام قادرا على الاخلاء اللازم من ضرورة وجوب
التقديم يوما ما بالاعادة ويبقى بعدم الجواز واما اذا وقع اليأس عنه يحكم بالجواز ولكن يأثم بترك المحافظة
على الوصف الواجب كما لو طاف جنبا فانه يؤمر بالاعادة ما دام بمكة فاذا رجع يحكم بالجواز
وكذا لو صلى المغرب في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة ما دام باقيا فاذا خرج الوقت يحكم بجوازه
عند بعض المشايخ فكذا ههنا يؤمر بالتقديم والاخلاء بالرعاية كوصف الواجب الذي ثبت بدليل
فيه شبهة فاذا وقع اليأس عن التقديم سقط رعايته ويجب رعاية الاخلاء فيؤمر بالاعادة عملا بالواجب
بالقدر الممكن فعلى هذا قول المصنف رحمه الله فيما تقدم وشرط الاعتاق التقديم محمول على التاسي باعتبار
انه يفتي بالاستيناف عند وقوع التماسي في اثناء الكفارة والا فهو ليس بشرط حقيقة والا لم يجز الاعتاق
بعد التماسي اصلا وانه خلاف للاجماع قوله لانه نصف الصاع اذ في المقادير يمنع النقصان دون
الزيادة فيقع اي الكل عنها اي عن الكفارة كما اذا قوى اصل الكفارة قلت فيه اشارة ان كل ما ادى
الى التغيير زيادة على نصف صاع بر او صاع شعير يقع الكل كفارة واجبة وان مسئلة الكفارة كمسئلة الفرائض ادناه اية

وكل مازاد عليها يقع عن الفرض الى تمام القرآن وذلك ان الاطعام في الآية مطلق يقع على القليل
والكثير غير مادون نصف الصاع كالصاع من البر دون الصاع من الشعير لايجزيه بالنص فيقع
مازاد على الفرض بالغا مابلغ كما ان قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مطلق غير ان مادون
الآية خارج لانه مايسمى قرآنا ء فايقع مازاد على الآية من الفرض ولوكل القرآن والله
اعلم **قوله** اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين تجزيه عن قضاء يوم واحد **فان قيل**
يؤدي ظهرين من يومين فانه لايجوز عن واحد فان الجنس **اجيب** بالمنع بانه ذكر في الجامع
الصغير لبعض المشايخ اذا نوى بعض الغائبة ولم ينو اول صلوة اواجر صلوة يجوز ولكن الاحتياط
ان يعين **واجيب** في الكافي بانه انما احتاج الى نية التعيين لكل يوم لان وقت الظهر من اليوم الثاني
غير الاول حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب ماعلق بوقت يجمعهما بل علق بزوال
الشمس والدلوك في اليوم الثاني غير الدلوك في اليوم الاول وفي رمضان علق بالشهر
وهو واحد فلا فرق لايحتاج لتعيين يوم السبت اولاحد حتى قالوا في قضاء يومين من رمضان
من لم يشترط التعيين هذا لفظ قلت وهذا مستقيم على قول من قال سبب وجوب الصيام صوم مشهود
الشهر اما على مذهب البه الامام فخر الاسلام من ان كل يوم سبب يصوم ذلك اليوم فشكل
لانه سبب كل صوم لما كان اول كل جزء من يومه كان الخطاب معلقا بطلوع كل فجر وفجر هذا
اليوم غير العجز في اليوم الثاني وايضا يشكل بما لو كفر عن ظهارين باعتاق رقبة تجزيه
عن واحد مع ان كل واحد من الظهارين سبب اخر لوجوب الكفارة والخطاب معلق بالظهار
وهذا الظهار غير ذلك **باب اللعان قوله** والمراءة ممن يحد قاذفها فان قيل
مافايدة تخصيص المراءة بكونها ممن يحد قاذفها وهو كما شرط في جانبها شرط في جانبه ايضا
حتى انه اذا كان ممن لايحد قاذفها لايجري اللعان وان كانت المراءة ممن لايحد قاذفها
قلنا انما اشترط كونها ممن يحد قاذفها لان اللعان قايم في حقها مقام الحد القذف فلابد منا حصانها
حتى يقع موجب ماهو قايم مقام حد القذف وعند عدم احصانها لايقع قذفه موجب شيئا لان
حد القذف واللعان اما قذفه عند عدم احصانه فيوجب ماهو الاصل فيه وهو الحد فلم يخل
قاذفه عند عدم احصانه عن موجبه فلذا لم يشترط كونه ممن يحد قاذفه لان قذفه لايخلو اعن
موجبه لانه ان لم يكن موجبا للعان فهو موجب لماهو الاصل وهو الحد واللعان خلف عنه وكان
هو في معنى اللعان بخلاف جانبها فانه حينيذ يمنع القذف عن ايجاب شيء اصلا كذا في الشرح
قلت اما السوال فغير متوجه لانه لو اشترط كونه ممن يحد قاذفه فاما ان يشترط للاحتراز عما اذا كان
عبدا او صبيا او مجنونا او كافرا ولا حاجة اليه لحصول الاحتراز عنه بقوله ومما من اهل الشهادة
والاحتراز عن ما اذا كان زانيا وقاذفا باطل لان زنا القاذف لاينافي الحد فلا ينافي اللعان القايم مقامه
فلا يتوجه السوال الا اذا ثبت ان زنا الرجل ينافي حرمان اللعان وانه باطل اذ اللعان شهادة قايمة مقام

الحد

باب اللعان

187

الحد القذف فانتهاؤه في حقه لايتصور الا بانتفاء اهل الشهادة في حقه او بانتفاء شرعية حدا
لقذف في حقه او بزنا الرجل لاينتفي شيء منها فلا معنى لانتفاء اللعان في حقه واما الجواب فضعفه
كما يرى ظاهر فظهر ان تخصيص المراءة بالشرط كونها ممن يحد قاذفها قد اصاب
الجرد طبق المفصل لامحتاج ذلك اليه لتكلف ذكره الشارح والله اعلم بالصواب **قوله** مقام حد
القذف في حقه لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هلال بن امية قذف امراته عند النبي عن شريك
ابن سحماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة واحد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق
اني الصادق فليزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل وانزل عليه والذي يرمون ازواجهم
فعلم ان اللعان قايم مقام حد القذف في حقه **فان قلت** اذا كان قايما مقام حد القذف وحد
لايقبل شهادة المسلمين كما لايقبل شهادة المحدود في القذف **اجيب** من ان ارد الشهادة من تمة
حد القذف فكان اللعان قايما مقام الجلد والرد جميعا فيتنفي عنه الجلد والرد ومن ضرورة انتفاء الرد
قبول الشهادة **قوله** ومقام حد الزنا في حقها لما روى ان هلالا وامراته لما تلاعنا قال عليه السلام
ابصروها فان اجاءت به اكحل العين سابغ الاليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء فجاءت كذلك
فقال النبي عليه السلام لولا ما مضى من كتاب الله تعالى لكان لي ولها شان اي حد فالنبي عليه السلام
اسقط شانه منها لما مضى من اللعان فعلم ان اللعان قائمة مقام حد الزنا في حقها **قوله** وهو
اي اللعان قايم مقام حد القذف فقوله وهو عايد الى اللعن اشار اليه في الكافي حيث قال وكان
اللعن في جانبه قايما مقام حد القذف ورفع جانبها صار الغضب قايما مقام حد الزنا ولكن قوله
فيما تقدم شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن قايمة مقام حد القذف يشير الى ان القايم مقام
حد القذف هو الشهادات الموكدات دون اللعن نفسه فتعين اللعنين نوع منافرة الا ان يقال
القايم مقام القذف وهو اللعان من الجانبين ولكل من اللعن والغضب متم للعان الحكم مضاف
الى الجزء الاخير كما عرف قوله ظاهرا فان قلت نعم ولكن الظاهر لايكفي للالزام في غير الحقوق ففي
الحدود اولى لان مبناها على الدرا اجيب بان الظاهر فيما لاطريق الاعلمه يقينا في حكم اليقين وثبوته
الذي بحيث ينقطع احتمال كونها موطوءة مما لايحيط به العلم فيكون الظاهر فيه في حكم اليقين والصينا
اعتبار هذا الاحتمال يودي الى سد ثبوت باب الزنى بالشهادة فما من وطيء الا فيه هذا
الاحتمال والشبهة لايمكن الاحتراز عنها عفو فلم يعتبر هذه الشبهة في اقامة حد الزنى فلان لايعتبر
في اقامة حد القذف اولى **قوله** بالوطيء عن الشبهة في الحاسبة وهذه شبهة لازمة لنفي الولد
ومثلها لاتثبت بدارية **قلت** انها وان لزمت للقذف بنفي الولد فلا يلزم لجنس القذف والدرية
هي الشبهة اللازمة للجنس بحيث اقتضى اعتبارها الى سد باب الحد اذ المانع من اعتبار الشبهة اللازمة
سوا الاقتضاء الى سد باب الحد وسد الباب انما يلزم في اعتبار الشبهة للجنس دون النوع والاول
يحال به الى الاجماع فانهم اجمعوا على اهدري وهذه الشبهة **قوله** ليرتفع السبب اي سبب اللعان

ولاشهادة الاب له وكذا اذا ادعى انسان هذا الولد لايصح وان صدقه الولد وفي بعضها الحقها
بالاجانب حتى لايرث كل من صاحبه ولايستحق النفقة واختلفت عباراتهم في ذلك فعبارة بعضهم
ان نسب هذا الولد كان ثابتا من الزوج لانه ولد على فراشه وتعلق به احكام كامتناع قبول الشهادة
وهذا امر عليه وحرمة دفع الزكوة والمناكحة وهذا امر عليه ايضا وهو حق الشرع ولفساد دعوة
الغير وهذا الحق للولد كاستحقاق الارث من الجانبين وهذا امر له وعليه فهو بهذا القذف واللعان
يريد ابطال هذه الاحكام فلا يبطل ما عليه وهو حق الشرع والولد واما استحقاق الارث والنفقة
فهو عليه وله فيبطل بابطاله ماله ثم يبطل ما عليه ضرورة ان النسب لاينسب من احد الجانبين وعبارة
بعضهم ان اللعان انقطع نسب الولد في بعض الاحكام بالاجماع كالارث واستحقاق النفقة وبقي في
حق البعض بالاجماع وهو فساد دعوة الغير نفي وامتناع قبول الشهادة ونحوه فالحقناه بفساد
دعوة الغير لان الارث والنفقة ينفكان عن النسب فان الاب ان كان حرا والابن عبدا لايجري
الارث والنفقة بينهما كذا في الذخيرة ووجه اخر ان نسب الولد ان كان ينتفي من الملاعن فقد بقي شبهة
النسب من حيث ان نسبه كان ثابتا منه قبل التفريق لانه ولد في فراشه والشبهة كالحقيقة فيما
يحتاط فيه فيلحق في حرمة المناكحة وحرمة وضع الزكوة والشهادة بثابت النسب اذ الحرمة
تثبت بالشبهة بخلاف الارث والنفقة لان استحقاقهما لايثبت مع الشبهة فيعمل فيه النفي واما
دعوة الغير فانما لاتصح لان للملاعن حق الدعوة باكذاب نفسه وفي تصحيح دعوة الغير ابطال
هذا الحق فلا يجوز والله اعلم **قوله** ولان المقصود من اهل اللعان نفي الولد فهو مقصود ويشكل
بانه لو كان المقصود منه نفي الولد وجب ان يبطل اللعان فيما لايمكن نفي الولد اذ الشيء يبطل
ببطلان ما هو المقصود منه ولا يبطل فقد ذكر في الكافي في باب طلاق المريض انه اذا قال الزوج لامرأته
احدكما طالق ولم يبين حتى ولدت احديهما لاكثر من سنتين لوقت الايقاع تعينت الاخرى
للطلاق لتيقننا بالوطء بعد الطلاق وحكم الشرع بثبوت النسب حكم بكون الوطء منه ضرورة والوطء
بعد الطلاق المبهم بيان فان نفي الولد يلاعن ولايقطع النسب عنه لان حكم الشارع بالعلوق منه
ناشئ منه قطع النسب عن هذا كلامه وكذا لو قيل او وجد منه دلالة القبول ثم نفى يلاعن ولا يبقى
النسب عنه كما سيجيء وجوابه ان نفيه بعد حكم الشرع بثبوت النسب منه او اقراره بالنسب
غير معتبر فبقي قذفا بالزنا محضا فيلاعن ولا ينفي النسب اذ ليس المقصود من هذا اللعان نفيه
لعدم صحة النفي **قوله** واذا عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي هذا اذا لم يطلقها تطليقة
ثانية بعد القذف فانه اذا اكذب نفسه بعد القذف والبينونة لايجب عليه الحد واللعان اما اللعان
فلان المقصود به التفريق بينهما ولا يتأتى ذلك بعد البينونة فلا معنى للعان بعد الفوات المقصود
ولا حد عليه لان قذفه كان موجبا للعان والقذف الواحد لايوجب الحدين بخلاف ما اذا اكذب نفسه
بعد ما لاعنها لان وجوب اللعان هناك باصل القذف والحد بكلمات اللعان فقد تبين انها في الزنا

وهو التكاذب سماه سببا وان كان شرطا واما النسب هو القذف نسامحا ولا يجوز ان يراد
بالسبب القذف لانه لا يرتفع بالذات بل يتقدر حتى يجد حد القذف **قوله** واللعان
خلف عنه اي عن الحد لانه قام مقام حد القذف في حقه وحد الزنا في حقها وقد يشكل باللعان
اذا كان خلفا عن الحد وجب ان لا يجد بعد التلاعن اذا اكذب نفسه لامتناع الجمع بين
الخلف والاصل وامتناع تكرار الحدين وسيأتيك انه لو اكذب نفسه بعد اللعان يجد وجوابه
ان اللعان عندنا عبارة عن شهادات موكدات بالايمان وبالرجوع والاكذاب يبطل الشهادة
فيبطل اللعان من الاصل فاذا حد لا يجتمع الخلف مع الاصل **قوله** دل عليه قوله عليه السلام
لذلك الملاعن وهو عويمر العجلاني امسكها قال ان امسكتها فهي طالق ثلاثا **فان قلت** كيف يأمر
النبي بالامساك وقد تحققت الحرمة بالاتفاق **قلت** روي في بعض الروايات انه لما لاعن النبي عليه
السلام بين عويمر وامرأته قال عويمر ان كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا
وهذه الرواية تدل على ان العجلاني قد اكذب نفسه بعد التلاعن ثم علق الطلقات الثلاث
بالامساك وقد ذكر الشارح في باب اللعان انه لو اكذب الرجل بعد اللعان نفسه حل له الوطي من غير تجديد
النكاح حيث قال وحكمه حرمة الاستمتاع كما قبل اللعان لكن لا يقع الفرقة بنفس اللعان حتى لو طلقها
في هذه الحالة طلاقا بائنا يقع وكذا لو اكذب الرجل نفسه حل له الوطي من غير تجديد النكاح بمنزلة ما لو
اسلم احد الزوجين يحرم الوطء لكن لا يقع الفرقة قبل التفريق واذا حل الوطي وارتفعت الحرمة بعد
الاكذاب قبل التفريق والعجلاني قد اكذب نفسه بعد اللعان فجاز ان يأمره النبي صلى الله عليه وسلم
بالامساك ولا يكون ذلك امرا بالاستدامة مع تحقق الحرمة ولو سلم ان قوله ان امسكتها معلق بقوله
كذبت عليها وقوله طلاق ثلاث كلام مبتدأ كما لا يدل عليه رواية المصابيح من قوله قال عرم كذبت
عليها ان امسكتها فطلقها ثلاثا فيقول قوله امسكها معناه امسكها باكذاب نفسك ان كنت كذبت
عليها فقال ان امسكتها فهي طالق ثلاثا ولا يمكن ان الامر بالامساك بعد التكذيب صحيح لارتفاع الحرمة بالاكذاب
على ما ذكرنا هذا وفي بعض النسخ دل عليه قول ذلك الملاعن كذبت عليها ان امسكتها هي طالق ثلاثا
ووجه التمسك به انه اوقع الثلاث عليها بعد التلاعن ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو وقعت الفرقة بينهما لانكر عليها والحاصل له انه لا يرد عليها **فان قلت** وقع الفرقة لا بمنع ايقاع
الطلاق كالفرقة بالارتداد او الطلاق البائن **اجيب** بان زفر رحمه الله يقول لو وقع الفرقة بثبوت
الحرمة موبدا كما في الرضاع والمصاهرة ومثل هذه الحرمة يمنع وقوع الطلاق فيكون الحديث حجة عليه
ولما امتنع القول بوقوع الفرقة بالحرمة المزيدة امتنع القول بوقوعها بالطلاق البائن بعد القائلة
على انه قد روي انه عليه السلام لاعن بين هلال امرأته فلما فرغا فرق بينهما فقوله فرق يدل على قيام
النكاح بعد التلاعن اذ التعريف لعهد قيام الوصلة **قوله** ثم يبقى القاضي نسب الولد والحقه
بابيه يجب ان يعلم بان بلاغه ولد الملاعنة في حق بعض الاحكام الحق بالنسب حتى لا يقبل شهادته لابيه

ولا لغيره

وانتزع معنى الشهادة عنها بالكذب نفسه فيكون نظير شهود الزنا اذا رجعوا واما نحن فلنا فلم يوجد كلمات اللعان فلهذا لا يحد وان اكذب نفسه ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية كان عليه الحد لانها بانت بالتطليقات الثلث وانما قذفها بالزنا بعد البينونة فعليه الحد ولو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لم يلزمه حد ولا لعان لانه قذفها وهي منكوحته ثم ابانها بالتطليقات وقد بينا انه بعد ما قذفها اذا ابانها لم يلزمه حد ولا لعان كذا في المبسوط فعلله الشارح وفيه بحث اما اولا فلما ان اللعان خلف عن الحد والخلف يجب بما يجب به الاصل فلا يكون قذفه موجبا للعان الذي هو خلف عن الحد الا ان يكون موجبا للحد الذي هو الاصل ثم يجب اللعان عنه اذا تعذر الخلف يبقى الاصل هو الواجب وهذا ليس من باب ايجاب الشيء حدين مختلفين واما ثانيا فلان كلمات اللعان ليس يرمي بها الى الزنا بل هو شهادة بكونه صادقا فيما قذفها صدر منه من نسبها الى الزنا ولا يخفى ان الشهادة ليس من انشاء الذي هو شهادة بكونه صادقا فيما قذفها صدر منه من نسبها الى الزنا والموجب للحد انما هو انشاؤه واخباره بانها زانية ودعوى الصدق في الاجناس ليس من الاخبار اصلا قوله انه لما حد لم يبق اهل اللعان فارتفع الحكم المنوط به وهو التحريم يشكل بالوطء هو المسلم بامرأته ثم ارتد ثم اسلما فهو على ظهار عند ابي حنيفة رحمه الله مع ان الكافر ليس باهل للظهار وهو بالارتداد يصير كافرا فقد بقي الظهار بطلان اهليته فليكون اللعان كذلك وجوابه ان الكافر اهل الاصل لحكم الظهار وهو التحريم الابدي ان يثبت التحريم في حقه بالطلاق الا انه ليس باهل لوصف الحكم فلنا لا ينعدم ظهاره موجبا لحكمه مع الكفر ابتداء بخلاف المحدود في القذف فانه ليس باهل اللعان اصلا فسبيل فيه البقاء والابتداء فافترقا فنعم يشكل بان بقاء الاهلية ليس بشيء لبقاء التصرفات حتى انه اذا جن لا يبطل من التصرفات التي باشرها في خلال الافاقة مع ان الجنون حجر يشتبه اهلية جميع التصرفات وذلك ان بقاء التصرف ليس الا ببقاء حكمه والمجنون اهل لحكم وذلك المحدود في القذف وان لم يحد فانه ينافي النكاح وهو الحل فيبطل بالضرورة ثم هذا التعليل يشعر بان الحرمة انما ترتفع باقامة الحد والتعليل الذي سبق قبوله ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها يشعر بانها ترتفع بمجرد الاكذاب وان لم يحد ولا منافاة بينهما جوازا ثم بطل اللعان بالاكذاب والحل جميعا قوله وكذلك ان قذف غيرها محدودا وهذا مشكل لان الشهادة التي اداها المحدود القذف قبل الحد وقضي بها لا يبطل اداء قذف بعد ذلك وحد فكذا شهادة اللعان اذ لا فرق بين هذه الشهادة ولا يراد الشهادات قوله وكذا اذا زنت فحدت اي ظهرت زنا قوله وهذا لانه يجري عن الشبهة والحد ودرئ بالشبهات واللعان في حقه بمنزلة الحد فلا يقام مع الشبهة ويشكل بمسلمين احدهما مسلم تحته كتابية فاسلمت ثم جاءت بولد لاكثر من ستة اشهر من وقت الاسلام فنفاه لاعن القاضي بينهما ويقطع نسب الولد منه وان حملت علوقة قبل الاسلام فقد يجب اللعان في هذه الصورة باعتبار ان العلوق حادث والاصل في الحوادث ان تضاف الى اقرب الاوقات مع ان الشبهة لا حمال ان يكون العلوق قبل الاسلام فلا يكون القذف موجبا للعان والثانية فرخت امة اعتقها مولاها فجاءت بولد لاكثر من

من ستة اشهر ولاقل من سنتين من وقت الاعتاق فنفاه الزوج لاعن القاضي بينهما باعتبار ان العلوق لحدوثه مضاف الى اقرب فقد وجب اللعان مع الشبهة لاحتمال القذف قبل العتق وجوابه ان اللعان ليس بحد حقيقة بل هو حد حكما والشبهة نوعان شبهة في اصل القذف كما في اشارة الاخرس وشبهة في كونه موجبا للحد كما في هاتين المسئلتين واللعان من حيث انه قايم مقام الحد اعتبرت فيه الشبهة في اصل القذف فلم يجب بقذف الاخرس لانه لا يتيقن قذفا ومن حيث انه ليس بحد حقيقة قلنا يعتبر فيه الشبهة الثانية في كون القذف موجبا لحده مع تيقنه بكونه قذفا كما في هاتين المسئلتين توفيرا للجهتين حظهما قوله والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لانها متى لم تكن زانية قبل وجود الشرط لا تصير زانية لوجوده ولان المعلق بالشرط لا يكون قذفا في الحال ولا يمكن تحقيق القذف عند الشرط لعدم كلامه حقيقة ولا يقال هذا ليس بمعلق هو موقوف حتى تبين في الثانية انه موجود عند النفي او معدوم فاذا عرف وجوده تبين انه قذف مطلق لان فيه شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه لا يعاقبه وهو كالشرط في حقنا وشبهة التعليق كحقيقته ولهذا لو قال انت طالق يا زانية ان دخلت فدخلت طلقت ولا لعان لما فيه من شبهة التعليق من حيث ان اتصال الشرط بالقذف ضرورة وان لم يتصل معنى لانه خبر لا يحتمل التعليق بخلاف ما لو قدم النداء بان قال يا زانية انت طالق ان دخلت الدار حيث وجب اللعان لان الشرط لم يتصل لا صورة ولا معنى فلا ورث شبهة ويشكل بما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وهو محصن فرجع واحد منهم بعد القضاء بالرجم والامضاء حد الراجع لان كلامه انعقد شهادة ووقع الحكم به بهذا الوصف ولكن لما رجع فسخ شهادته بعد الوجوب فانتقلت للحال قذفا والمقذوف في الحال ميت وهو محصن فزعم ومن قذف ميتا محصنا حد كذا ذكر في الكافي في باب الشهادة على الزنا ووجه الاشكال ان انعقاد كلام الراجع قذفا موقوف على وجوبه فيكون في معنى التعليق كما في هذه المسئلة مع ذلك يعتبر قذفا موجبا للحد ولم يعتبر هناك شبهة التعليق فلا بد من بيان القذف وجوابه ظاهر للقطع بانه لا قذف الا نسبة الى الزنا وهذه النسبة قد تحققت من الشاهد بلا توقف وتعليق انما الموقوف على الرجوع هو ضرورته موجبا في حد القذف فما ذكر من قوله فانقلب في الحال قذفا معناه فانقلب موجبا للحد بعد ان لم يكن لانه لم يكن قذفا بل صار قذفا في الحال قوله ان الاحكام لا تترتب الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله فان قلت بل الاحكام يترتب عليه قبل الولادة حيث يثبت نسبه اذا اعترف به الزوج او كان الحبل ظاهرا او يعتق الحمل باعتاق معقود ويصح الوصية له وبه ويتوقف الارث له وكل هذه احكام وان اجيب بان المراد بالاحكام ما يثبت حقا عليه وما ذكر من الاحكام فهو منزوعة له عليه رد بان التعليل بقوله لتمكن الاحتمال قبله بايا ه باب العدة قوله لو حمل على الاظهار لم يبق جميعا اي لم يبق قوله قدر على معنى الجمع اذ لا يمكن ان يشترط ثلثة اظهار سوى الطهر الذي طلقها فيه لما لم يلزم فيه من الضرر بالمرأة وهو تطويل العدة في ازمنة الدعية الى الرجال واحدات قول

ثالث وراء ما اختلفت الصحابة رضوان عليهم فان منهم من قدر بالاظهار وقال ثانيها يتم بما نفى من الطهر الذى
طلقها فيه مع طهرين اخرين ولا يشترط ثلثة سواه لان لا ينقطع المرأة عن قضاء شهوتها
اكثر مما هو كثير فى حقها كما يشير اليه العدول عن الاقراء الذى هو جمع قلة الى العدد الذى هو جمع كثرة
فيتحرج به ومنهم من قدره بالحيض والشرط ثلثة سوى حيض اوقع الطلاق فيه اذ الحيض زمان النفرة فلا
فلا يتحرج باشتراط ثلثة اخرى ولو قدرنا بالاطهار واشترطنا ثلثة اطهار كاملة ولم يحتسب بما طلقها
فيه من الطهر كان ذلك قولا ثالثا خارجا عن اقوالهم فانه باطل لما عرف فبالضرورة اذا حملنا
على الاطهار وجب ان يحتسب بالطهر الذى فيه الطلاق مع طهرين اخرين فينقض الجمع لا محالة ولم يبق
العدد اعنى قوله ثلثة على الحقيقة قوله وهو المقصود فان قلت العدة كما شرعت للاستبراء شرعت
لاحترام النكاح المذكور ايضا اذ لو كانت للاستبراء فقط لاكتفى بحيضة والاستبراء ان كان
لا يحصل الا بالحيض فاحترام النكاح الموكد انما يكمل بالتربص فى زمان الرغبة الى الرجال وهو زمان
الطهر ثم الاحترام هو العرض الراجح حتى اشترط له قراان اخران بعد حصول الاستبراء بالاولى
ليلا ينقطع النكاح ووجب الحداد لاظهار التاسف على فوت نعمة النكاح فى التثليث من الطلاق
فكان المناسب ان يجعل الاظهار اصلا فى العدة مرجحا للغرض الاصلى ويكتفى للاستبراء بما يحلها من الحيض
بل الاستبراء الرحم والمبالغة الحال عن الاختلاط والاحتراز عن اشتباه النسب هو الاصل الا يرى انه شرع الا
الاعتداد بثلثة اقراء فى النكاح الفاسد والوطى بالشبهة وام الولد مع انعدام النكاح المحترم والاستبراء
وان كان يحصل بالحيضة الواحدة ولكنه شرط ثلثة اقراء مبالغة فى الاستبراء الجواز ان حيض الحامل اذ هو
هو مجتهد فيه فلا يتيقن بالفراغ بحيضة فقدرنا بالثلاث لنعلم بفراغ الرحم اذ هو عدد معتبر فى الشرع
لا بلاء الاعذار لا يقال التعريف عن مرآة الرحم اذ لم يحصل بالواحدة فجواز ان تحيض الحامل وجب
ان لا يكتفى بها فى الاستبراء ايضا لانا نقول جوزنا الاكتفاء بها بالنص هو قوله عليه السلام الا لا توطأ
الحبالى حتى يستبرئن بحيضة ولان احتمال الشغل فى المنكوحة اقوى منه فى الامة المسراة اذ النكاح
شرع للاستيلاد ولم يجز العزل عن المنكوحة الا باذنها بخلاف الامة وانما كان الغرض
الاصلى هو الاستبراء لانه للاحتراز عن شبهة الحرام وهى سقى ماء الغير فكان احق بالقصد اليه
من احترام النكاح قال النبى صلى الله عليه وسلم ترك ريبة جانبى الله عنه خير من عبادة الثقلين ولو سلم ان
الاحترام كالاستبراء فى كونه مقصودا بالاعتداد فنقول التربص فى الحيض تحقق الاستبراء والاحترام جميعا
وفى الاطهار تحقق احد العوضين وهو الاحترام بالكمل وجه ولا يثبت به العوض الاخر اصلا فكان
التقدير تحقق العوضين احق بان يتحقق احدهما بوصف الكمال ولا يتحقق الاخر اصلا قوله لقوله عليه
السلام عدة الامة حيضتان قلت ان هذا الحديث مع كونه معطوفا فى بعض شروح الكشاف
ان حديث طلاق الامة تنتان وعدتها حيضتان ليس بثبت عند الثقاة معارض بحديث ابن عمر
رضى الله عنه لما روى بيانا فى صحيح البخارى ومسلم والموطاء وسنن ابى داود والترمذى والدارمى وابن

ماجه عن ابن عمر رضى الله انه طلق امرانه وهى حايض فسذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فيغظ فيه وقال له ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض وتطهر فان بدا له ان تطلقها فليطلقها
قبل ان يمسكها فتلك العدة كما امر الله تعالى اراد به قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن واشار الى ان
المعنى طلقوهن وقت عدتهن وهو الطهر فسمى الطهر عدة فعلم ان العدة هى الطهر وفى قراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فطلقوهن فى قبل عدتهن وهو يصرح بان المراد بالعدد هى الطهر قوله وعدتها
بالحيض بالاجماع لان النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت فى حق الارث الا ان المسلمة لا ترث من
الكافر ولكن استدل استحقاق الارث الى وقت الردة وبذلك لزمتها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة
الوفاة وهنا استحقاق الارث عند الموت لا عند الطلاق فعلم ان النكاح بقى بينهما الى وقت الموت
كذا فى الكافى قلت الردة اعتبر موتا فى حكم التوريث وهو مما لا يثبت بالشك فلان يعتبر موتا فى حكم العدة
وهى مما يثبت به اولى ولو ضحه ان استحقاق الارث ان كان يستند الى وقت الردة فمونة ايضا
يستند اليه فيجب ان يعتبر فى حق العدة لان مبناها على الاحتياط قوله وان كانت آيسة فاعتدت
بالشهور ثم رات الدم انتقض ما مضى من عدتها سواء رات الدم فى اثناء الاعتداد بالاشهر او بعده
او بعد اقتضائه لشرنبلالية قوله معناه اذا رات على العادة اى ما هو معتاد فيما بينهن بان رات
احمرا واسودا اما اذا رات بعد الاياس اصفرا او احضرا لا يكون حيضا ولا يبطل الاياس به
لانه غير معتاد فيما بينهن قوله لان دعواها يبطل الاياس مشكل اذ الاياس عبارة عن الظن بانها
لا تحيض بعد ذلك وعند عود الحيض لا يبطل وذلك الظن كالمريض مرضا يضره والصوم اذا صام
عن واجب اخر لم يقع عن الفرض عما ادى لان الرخصة متعلقة بخوف او بار المريض وبعد ما صام
يظهر انه لم يكن خايفا قوله هو الصحيح متعلق بقوله على العادة فان منهم من يقول بانها تكون حيضا
وان لم يكن المرء على عادة البناء او متعلق بقول الحاشية بالحيض فان بعضهم لا يقول بالاستيناف بعد
تمام العدة قوله وهذا لان شرط الخليفة تحقق الاياس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالقدرة
فى حق الشيخ الفانى فقد شبهه بالقدرة والقدرة على الصوم بعد اداء الفدية يبطل حكم الفدية فكذلك وهنا
يجب ان يلزمها التربص بالاقراء ان كانت قد اعتدت بالايام وانقضت اعتدادها بها والبه
الاشارة فى الذخيرة وغيرها وذكر فى الحاشية ما يدل على انها اذا رات الدم بعد تمام اعتدادها بالشهر
لا ينتقض عدتها حيث قال عند قوله ثم رات الدم فى اثناء العدة وانه يوافق ما روى عن الصدر
الشهيد فانه كان يفتى بانها لو رات الدم بعد ذلك على اى صفة رات يكون حيضا ويفتى ببطلان الاعتداد
ان كانت رات الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفتى ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رات الدم بعد
تمام الاعتداد بالاشهر قوله ولو حاضت حيضتين ثم آيست اى انقطع دمها وهى فى سن الاياس تستانف
بالشهور اقول الاستيناف مشكل لانه لو ظهرت عدتها بالاشهر من وقت الطلاق فالحيضة التى قبل الاياس
مشتملة على الوقت ويجب ان يكون محسوبا من العدة من حيث انه وقت كذا فى الحاشية قلت الاشهر انما تحسب

من العدة من حيث فيها مقام الحيض لا باعتبار ذاتها بدليل انه شرع عند عدم الحيض قال الله
تعالى واللاى يئسن من المحيض الى ان قال فعدتهن ثلاثة اشهر ولا يقوم الشئ مقام غيره حال
وجوده فلا يقوم ما مضى من الوقت قبل الاياس مقام الحيض لوجود الحيض فى ذلك الوقت حقيقة
فلا يحتسب من العدة قوله لانها وجبت للتعريف عن براءة الرحم فان قلت لو كان المقصود
يعرف عن براءة الرحم لاكتفى بحيضة قلنا انما وجب التربص بثلاثة اقراء فى النكاح الصحيح
لجواز ان تحيض الحامل اذ هو مجتهد فيه فلا يتيقن بالفراغ بحيضة فقدرنا بالثلاث ليعلم
فراغ الرحم اذ هو عدد معتبر فى الشرع ضرب الابلاء الاغرار والفاسد ملحق بالصحيح فى حق ثبوت
النسب فيقدر بالاقراء الثلاثة صيانة للماء عن الاختلاط كما قدرنا فى الصحيح كذا فى الكافى
فان قلت التعرف عن براءة الرحم اذ لم يحصل بالحيضة الواحدة ان تحيض الحامل وجب ان لا يكتفى
بها فى الاستبراء ايضا قلت القياس يقتضى كذلك الا انا جوزنا الاكتفاء بها فى الاستبراء بالنص وهو
قوله عليه السلام الا لا توطاء الحبالى حتى يستبرئن بحيضة ثم قد ذكر فى الكافى فيما بعد انه ان لم
يكتف بحيضة واحدة فى العدة وان حصل تعرف الفراغ لان الواحدة للتعرف والثانية لحرمة
النكاح والثالثة لفضيلة الحرمة ولو اكتفينا بالواحدة لم يحصل هذه المقاصد هذا كلامه قلت
لو كان اشتراط الثلث لهذا المعنى وجب ان يشترط فى عدة النكاح الفاسد والموطوءة بالشبهة وام الولد
لانعدام النكاح المحتوم قوله ما شبهت عدة النكاح وقد يقال بان شبهها بعده تقتضى ان يكون
بثلاث حيض اذا زال الفراش بغير الموت كالاعتاق وان لم يكون باربعة اشهر وعشر ايام اراد بالموت
قوله فصار كالحادث بعد الموت ولو احدث الحمل بعد الموت فعدتها بالاشهر فى قولهم جميعا لان
العبرة فى حق وجوب العدة بحال وجوبها وهو الموت فاذا لم تكن حاملا عند الموت وجبت العدة
بالاشهر فلا تتغير بحدوث الحمل بعده فرق بينه وبين ما لو اجبلت المطلقة بعد الطلاق قبل انقضاء عدتها
حيث تتغير عدتها من الحيض الى وضع الحمل وان جاءت به لاكثر من سنتين بان المقصود عدة الطلاق تعرف
براءة الرحم ووضع الحمل ادل على العرف فكان اعتباره اولى والمقصود من عدة الوفاة والتاسف
وفى هذا تفاوت كذا فى الذخيرة قوله فان المقصود هو العبادة فانه عبادة الف الخ فان
قلت هذا ينتقض بما اذا كانت العدتان من واحد بان وطى معتدته عن طلاق باين بشبهة فانهما
يبيلا خلاف بالاجماع اجيب بالمنع فقد ذكر فى المبسوط وان كانت العدتان من واحد بان
وطى معتدته بشبهة فلا شك انهما ينقضان بمدة واحدة فهو احد قولى الشافعى رحمه الله وفى
القول الاخر لا يجب فى العدة بالسبب الثانى اصلا قوله ولهما انهما مقبوضة فى يده حقيقة
بالوطية الاولى وقد نفى اثره وهى العدة الى اخره مشكل لما ذكر فى الكافى فى باب الاقالة انه لو اشترى
عبدا من رجل وتقابضا ثم تقايلا ثم باع من المشترى قبل ان يقبضه البايع صح ويحتاج المشترى الى تجديد
القبض لانه بعد الاقالة فى يد المشترى مضمون لغيره وهو الثمن فلا ينوب عن قبض الشرى كقبض الرهن

بخلاف

بخلاف الغصب هذا كلامه فقبض المبيع فى يد المشترى بعد الاقالة كقبض المنكوحة بالوطى بحكم النكاح
الاول بعد الطلاق ثم قبض المبيع لا ينوب عن قبض الشرى الثانى فكذا قبض المطلقة بحكم النكاح الاول يجب
ان لا ينوب عن القبض بحكم النكاح الثانى من المبيع وقبض المضمون لغيره وهو الثمن فى المبيع والمهر المسمى فى
النكاح فيجب ان يلحق المطلق التى نكحها فى العدة بقبض المبيع لا بقبض المغصوب لان قبض المغصوب
مضمون بنفسه وهو من القيمة وانا اقوى من القبض المضمون بغيره وهو الثمن فى المبيع والدين فى الرهن فجاز
ان ينوب الاعلى اسباب الادنى ولا يلزم من ذلك ان ينوب احد المتماثلين بسبب الاخر نعم ذكر فى الكافى
فى فصل المتفرقات من كتاب البيوع ان القبض اذا تجانسا ناب احدهما مناب الاخر الا ان التجانس دليل
التشابه والمتشابهان ينوب احدهما عن الاخر واذا تغايرا ناب الاعلى مناب الادنى ولا ينوب الادنى عن
الاعلى وانه يشعر بان قبض الشرى المضمون بالثمن يجوز ان ينوب مناب قبض شرى آخر مضمون بالثمن
لتجانسهما فلعل فى نيابة احد المتماثلين مناب الاخر روايتين كما يدل قوله فى بعض المواضع ان
فى تضمن الشئ مثله روايتين ثم يمكن ان يقال بان الاصل فى باب النكاح فهو مهر المثل ووجوب
المسمى يعارض صحة التسمية فكان قبض النكاح مضمونا بنفسه بالنظر الى الاصل اده يعنى بالمضمون بنفسه
اى المضمون بالقيمة والقيمة فى باب النكاح هو مهر المثل فصار كقبض الغصب اما قبض المبيع والاصل
فيه ان يكون مضمونا بالثمن والضمان بالقيمة من العوارض فيقوم قبض النكاح الذى هو مضمون بنفسه
بالنظر الى الاصل مقام كل قبض ولا يقوم قبض المبيع الذى هو مضمون بغيره بالنظر الى الاصل
مقام القبض المضمون نعم يشكل بان القبض الثانى بعد العدة ادنى من القبض فى حالة النكاح لانه
ممكن للزوج وطيها وفعلها حيث شاء استحدامها فى داخل البيت والقبض فى العدة لا يمكنه من ذلك فكان
ادنى منه فيجب ان لا ينوب على الاعلى ثم قوله بالوطية الاولى يوهم باشتراط الوطى فى النكاح الاول
وانها ليست بشرط لان بقاء المسئلة على النكاح فى العدة وانها لا يحتاج الى الوطى بل يكفيها الخلوة الصحيحة
فانه اذا خلا بها خلوة صحيحة تاكد المهر ولزمت العدة فكانه اراد بالوطية اعم من الحقيقة والحكمية
والخلوة لكونها ممكنة من الوطى وحكما كان عدم وجوب العدة لحق الشرع والله اعلم ثم ذكر فى الشرح
هنا بحثا اخر حيث قال فان قلت لو كان مجرد النكاح الثانى قائما مقام النكاح والدخول لما وقعت
البينونة بصريح الطلاق بعد النكاح الثانى كما لا يقع البينونة فيما اذا وجد الوطى حقيقة بعد النكاح
قلنا هذا اعتبار فاسد فانا ما جعلنا النكاح الثانى مقام النكاح والدخول من كل وجه بل اقمنا مقام
الدخول فى حق تكميل المهر ووجوب استيناف العدة لا غير فلم يلزم من اقامة النكاح الثانى مقام الدخول
هذين الحكمين اقامته مقام فى جميع الاحكام الا ترى ان الخلوة قائمة مقام الدخول فى تكميل المهر ووجوب العدة
الكاملة وغير قائمة مقام الدخول فى حق غيرهما حتى ان صريح الطلاق بعد الخلوة بينهما مع ان الخلوة قائمة
مقام الدخول فى حق ذينك الحكمين فعلم انه لا يلزم من اقامة النكاح الثانى مقام الدخول فى حق
ذينك الحكمين اقامته مقام فى حق ان صريح الطلاق يعقب الرجعة هذا كلامه وفيه نظر لان المصنف

رحمه الله الحق قبض المنكوحة بقبض المغصوب وجعل قيام القبض بحكم النكاح الاول مقام القبض
بحكم النكاح الثاني كقيام قبض الغصب مقام قبض الشري ثم قبض الغصب ينوب مناب قبض المشتري
في حق جميع الاحكام فيجب ان ينوب قبض النكاح الاول مناب الحيض الثاني في جميع الاحكام ايضاً فلا وجه
للعرف وبالجملة ان احد القبضين اذا ناب الاخر ينوب في حق جميع الاحكام لا في حق بعضها فالجواب
ان احد القبضين اذا ناب مناب غيره يثبت فيه جميع الاحكام المنوطة في القبض وكون الطلاق
معقبا للرجعة ليس من احكام قبض المنكوحة بل هو من احكام حقيقة الدخول فلا ثبت بنفس كونها
مقبوضة لابد من الدخول بها حقيقة ولم يوجد بخلاف تكميل المهر ووجوب العدة فانهما من
احكام كونها مقبوضة وقد وجد قبضها فثبت هذه الاحكام فالحكم نوعان احدهما منوط بكونها مقبوضة
وانه يترتب على هذا القبض القايم مقام قبض المنكوحة بحكم النكاح الثاني والثاني منوط بحقيقة الوطي
وانه لا تثبت بهذا القبض لعدم مانيط به وهو حقيقة الدخول وتوضيحه ان الموجب للعدة
والمؤكد للمهر انما هو القبض الحاصل بالتخلية الباقي في العدة هو هذا القبض للقبض بالدخول الحقيقي
لا يحتاج اليه في وجوب العدة فيترتب عليه احكام التخلية دون الدخول قوله وقول ابي حنيفة رحمه الله
فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة وهذا لانها لا تخلو اما ان تجب حقا لله او للزوج لا يجوز الاول
لقصور الخطاب عنهم ولا الثاني لانه لا يعتقدها كذا في الكافي وفيه نظر لما عرف ان ركن العدة عندنا
هو حرمات ثابتة الى اجل وخطاب المحرمات غير قاصرة عن الكفارة في الصحيح من المذهب على انه صريح في فصل
الحداد وان ثبوت العدة لا يودي الى توجه خطاب الشرع لانها مجرد مضي الاجل حيث قال ولاحداد على
كافرة وانه ابانها مسلم او مات عنها ولا على صبية لان الحداد وجب حقا لله تعالى ومما يخاطبان بادآء
حقوقه تعالى ولا تلزمه العدة لانها مجرد اجل فثبوتها في حقها لا يودي الى توجه الخطاب بخلاف الحداد
هذا كلامه وسيأتيك ان شاء الله تعالى وهذا التصريح بان العدة ليس من باب الخطاب فقصور
الخطاب عن الكفارة لا ينافي وجوبها وجوابه انه لا يعني لقصور الخطاب لانهم لا يساهلون
لخطاب الشرع حتى يرد انهم مخاطبون بالمحرمات بل معناه ان ديانتهم على خلاف حكم الاسلام دافعة
لخطاب الشرع عنهم لقوله عليه السلام اتركهم وما يدينون فهم وان كانوا مخاطبون بالمحرمات ولكن ذلك
فيما اذا لم يعتقدوا على خلاف حكم الاسلام اما اذا اعتقدوا فالخطاب المحرمات ايضا قاصر عنهم والعدة وان
لم تكن من باب الخطاب فثبتت عنه ثابتة بدليل الشرع والدليل قاصر عن الكفار اذا اعتقدوا على خلاف
حكم كافة غير نازل في حقهم في احكام الدنيا فهم يشكل حينئذ بان ديانتهم اذا كانت دافعة
لخطاب الشرع كان عدم وجوب العدة لحق الشرع وحق الزوج جميعا لقصور الخطاب عنهم اذ لو لم يكن
الخطاب قاصرا عنهم لم يكن اعتقاد الزوج مانعا لشرعية العدة في حقه اداء العدة ما شرعت لحقه بمعنى انه يمكن
من اسقاطها بل بمعنى انه شرعت لاحترام في حقه فعلى هذا العدة في حق الشرع وفي حق الزوج على قصور
الخطاب اعتبار وفي حق الديانة الدافعة له فلم يكن التفصيل معنى فالظاهر ان هذا التعليل مبني على قول من لم
يجعل

يجعل الكافر اهلا للخطاب في حق الشرع لان المطلب من حقوق الشرع هو الثواب على تقدير الامتثال
لا العقاب على تقدير الامتناع والكافر ليس باهل للثواب والله اعلم قوله ولان العدة حيث
وجبت كان فيها حق بني آدم وهذا التعميم سيكمل بعد الوفاة لما سيجي التصريح ان احتباس المتوفى عنها
زوجها لحق الشرع لا لحق الزوج وانما يكون لحق الزوج ان لو كان للتعرف عن براءة الرحم وليس كذلك
بدليل وجوبها قبل الدخول وعدم اشتراط الحيض وجوابه ان عدة الوفاة بحت الاحترام النكاح ليلا
ينقطع بمرة ولا تقعد غير الزوج الاول مكانه بمجرد خلو مكانه عنه وهذا كله احق الزوج وما ذكر ان
احتباس المتوفى عنها زوجها لحق الشرع لا لحق الزوج معناه ان حق الشرع فيها غالب فلا يسقط
للزوج فيه حق لان حق الزوج منعدم بالكلية والله اعلم قوله قوله حتى كان محلا للتملك
فان قلت العبد المسلم محلا للتملك مع ان العدة تجب لحقه اجيب بان العدة من
من توابع النكاح والعبد منفي على اصل الحرية في حق النكاح فكذا حقها ولكن لقائل ان يقول الحر فيه
ايضا منفي على الادمية الاصلية حتى صحت الانكحة فيما بينهم لكن لهم ولو كانوا في حكم المجاد لما صح مع ان
العدة من توابع النكاح فمن كان اهلا للنكاح كان اهلا لها ايضا فصل قوله واما المتوفى عنها
زوجها فلقوله لا يحل لامراة ان تومن بالله واليوم الاخر تحد على ميت فوق ثلثة ايام ولياليها الا على
زوجها اربعة اشهر وعشرا وهذا مشكل فان مقتضاها احلال للاحداد للمتوفى عنها زوجها لانه
استثناء من التحريم والاستثناء من التحريم احلال والكلام فيه انما الكلام في الايجاب والحديث
لا يدل عليه واجيب بان قوله لا يحل نفي لاحلال الاحداد ونفي احلال الاحداد نفي الاحداد فيكون
الاستثناء بيانا للاحداد فصار التقدير لا تحد امراة على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانها
تحد اربعة اشهر وعشرا فيكون هذا اخبارا باحداد المتوفى عنها زوجها فيكون واجبا لما مر كذا
في الكافي وفيه نظر لانسلم ان نفي الاحلال نفي الاحداد بل هو نهي عنه والاستثناء عن النهي يقتضي الاباحة
لانه استثناء عن خطر والاستثناء عنه يوجب الاباحة ولو سلم فهو نفي شرعية لا نفي وجوده والا يلزم
الخلف فيقتضي الاستثناء الشرعية لا الوجوب كانه قال الاحداد غير مشروع على ميت فوق ثلثة ايام الا
على زوجها فانه مشروع اربعة اشهر وعشرا ولو قال كذلك يقتضي الاباحة دون الوجوب الا ان يقال
لما كان قوله لا يحل محتملا لنفي الاحداد بصورة الخبر حملنا عليه بدليل ما روي عن النبي عليه السلام
انه قال الا على زوجها فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا وقد اجيب بان قوله لا يحل تحريم لتركه الدين
وتركه ايجابه فيكون هذا استثناء من الايجاب فيكون ايجابا لان الاصل ان يكون المستثنى من جنس
المستثنى منه وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون الاستثناء من التحريم ايجابا في جميع المواضع ضرورة ان
تحريم الشي يقتضي وجوب ضده اذا كان له ضد واحد وايضا الاستثناء من الاثبات فيكون الاستثناء
من ايجاب التزين نفيا لوجوبه ونفي وجوب التزين لا يقتضي وجوب تركه وقد يجاب بان قوله
لا تحد الى آخر الحديث دليل على شرعية الحداد للمتوفى عنها زوجها اما وجوبه عليها فبما روي انه عليه السلام

نهى المعتدة ان تحتضب بالحنا والمعتدة المبتوتة والمتوفى عنها زوجها جاء روى انه عليه السلام
قال الاعلى زوجها فانه تحد اربعة اشهر وعشرا وعن النبى صلى الله عليه وسلم قال المتوفى عنها زوجها
لاتلبس المعصفر من الثياب ولا الحلى ولا تختضب بالحنا ولا تكتحل **قوله** ولما روى ان النبى صلى الله
عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحنا **فان قلت** هذا يخالف قوله تعالى قل من حرم زينة الله
التى اخرج لعباده اى الثياب وما يتجمل بها والاستفهام للانكار **قوله** الاية مخصوصة بالحرير
والذهب والفضة فانها من الزينة والتجمل بها حرام فجاز التخصيص بانها بخبر الواحد **قوله**
ولانه يجب اظهار التاسف على فوت نعمة النكاح **فان قلت** كيف يجوز اظهار التاسف وقد قال
الله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم قلنا انما يلزم من الحزن الجزع المنافى
للصبر ومن الفرح الاشر المطغى الملهى عن الشكر كذا فى المدارك وفى الكافى المراد به الفرح مع الصياح
كذا عن ابن مسعود موقوفا ومرفوعا الى النبى عليه السلام قوله لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع
قلنا بل يخاطب بحقوقه التى هى من المحرمات اذ الكافرة اهلا لحكمها الاصلى وهو
العقاب على الفعل الا يرى انها مخاطبة بحرمة الزنى والربا وانما لا يخاطب بحقوقه التى من العبادات
فكان المصنف رحمه الله اختار قول من اختار باب المحرمات كالعبادات ولكنه غير صحيح لحكم
نفى الاحداد عن الكافرة مطلقا والتعليل بقوله لانها غير مخاطبة بحقوق الشرع شاهد على عدم
وجوب العدة على الذمية مطلقا غير مفيد بعدم اعتقاده وقد قيده المصنف بذلك فيما مر **قوله**
لانه ما فاتها نعمة النكاح لينظهر التاسف ويشكل بان هذا التعليل خرج مخالفا لما روى انه
عليه السلام نهى المعتدة ان تختضب بالحنا فانه لعمومه يتناول كل معتدة وبان وجوب الاحداد
معلول باظهار التاسف بفوت نعمة النكاح وبان هذه الاشياء دواعى الرغبة فيها وهى ممنوعة عن
ذلك فى العدة وفى ام الولد والمعتدة عن نكاح فاسد ان لم يوجد التكتة الاولى وقد وجدت الثانية
والجواب الاول ان اسم المعتدة باطلاقها لا يتناول ام الولد والموطوءة بنكاح فاسد لان عدة ام الولد
بشبهة الاستبراء من حيث انها تجب بعد زوال ملك اليمين فلا تختلف بالحيوة والوفاة ولهذا تكتفى
بحيضة واحدة عند الشافعى رحمه الله فلا بد ان يدخل تحت مطلق اسم المعتدة والعدة على الموطوءة بنكاح فاسد
حتى يجب بالالحاق بالاصالة فيكون تابعة فى باب العدة فلا يتناولها مطلق اسم المعتدة واما على الثانى
فقد ذكر الشارح لان لذلك حكمة وليست بعلة لما ذكرنا من دوران وجوب الاحداد بفوت نعمة النكاح
والحكم يدور مع العلة لا مع الحكمة كما عرف فى مسئلة الاستبراء **وفيه نظر** لان الافضاء الى المحرم اعتبر
موجبا للحرمة فى غير موضع الا يرى انه لو حرم وطى المشتراة قبل الاستبراء حرم الدواعى ايضا
لافضائها اليه وكذا حرم الدواعى فى الاعتكاف فيه لان حرمة الوطى فيه ثابت ضمنا لا قصدا وفى
الحيض كان القياس ان يحرم الدواعى لكنه لم يحرم لقوله عليه السلام يحل للرجل من امرأته الحايض كل شئ
الا الجماع ولان الدواعى فيه لا تفضى الى الوقاع لانه زمان نفرة وحرمة النكاح للمعتدة ثابت قصدا

لكن

لكن ركن العدة هو محرمات ثابتة الى اجل تنقضى والكف عن بهتكها يجب احترازا عن الواقوع فى
المحرم فينبغى ان يحرم التزين عليها لانه مفضى الى المحرم والافضاء اليه علة التحريم لا حكمة اذ لو كان حكمة
لما كان عاملا بدون النص وهو يعمل بدونه كما فى المسبية والمشتراة قبل الاستبراء فالجواب ان
الطيب ونحوه اعتبر داعيا الى الجماع فى حق المحرم حتى حرم عليه ذلك ولم يعتبر داعيا فى حق المعتكف حتى
حل له التزين والتطيب فام الولد والموطوءة بنكاح فاسد لو اعتبر بالمحرم عليهما التزين والتطيب ولو
اعتبرنا بالمعتكف لم يحرم فلما تعارضت الاصلان عملنا بالاصل وهو الاباحة قال الله تعالى قل من
حرم زينة التى اخرج لعباده وهذا هو القياس فى المعتدة عن نكاح صحيح غير انه حرم التزين عليها
بالنص الذى ردنا او يقال ان التزين من حيث انه داع الى الجماع ينبغى ان يحرم ذلك عليها ومن حيث
انه قاصر فى الاقتضاء اذ ليس افضاؤه كافضاء المقبلة والمس يجب ان لا يحرم فلما تعارضت الجهتان
عملنا بالنص المقتضى لاباحة التزين او يقال دواعى الجماع من المس والقبلة انما حرمت لما فيه من شبهة
الوقوع فى المحرم وفى التزين والتطيب شبهة الشبهة لقصور معنى الاقتضاء فيه والمعتبر هو الشبهة
دون النازل عنها او يقال بهذه العلة ضعيفة لما فيه من قصور معنى الدعوة الى الجماع فاذا بدت
بعوبد كاظهار التاسف على فوت نعمة النكاح اعتبرت والا فلا وفى ام الولد والموطوءة بنكاح
فاسد لم يوجد الموبد فلم يعتبر نعم لقائل ان يقول زوال فراش ام الولد اعتبر بزوال فراش النكاح عندنا
حتى اوجبنا عليها التربص بثلث حيض كالمنكوحة وقد مرت فكما اعتبر بزوال راس النكاح فى اصل العدة
وجب ان يعتبر به فى وصفها وهو الحداد وذلك ان الفراش نعمة فينبغى ان يجب التاسف بزواله سواء
او بغيره وجوابه ان فراش ام الولد وان كان كفراش النكاح وحيث ان النسب يثبت منها من غير دعوة
ولكن فراش ام الولد اضعف من فراش المنكوحة حتى ينتفى نسب ام الولد بمجرد النفى بل اللعان ويحتاج فى نفى ولد
المنكوحة الى اللعان وكذا لا يصح للمولى ان ينتقل فراش ام الولد الى غيره بالانكاح ولا يصح للزوج ذلك
فمن حيث ان اصل الفراش مشترك بينهما سويا بينهما فى اصل العدة ومن حيث ان فراشها بتفاوت
قوة وضعفا ظهرنا التفاوت بينهما بايجاب الحداد فى عدة احدى الفراشين دون ادناهما والله اعلم
قوله وطلقها ثلاثا **فان قيل** او طلاقا بائنا اما لو طلقها رجعيا ثبت زوجها ولم يغار فيها
كذا فى شرح الكنز ولكن قدمنا انه ليس للزوج ان يسافر بالمطلقة الرجعية وانه يعتبر فى ان المطلقة
الرجعية فى حكم السفر كالمكتوبة الا ان يقال بان المصنف رحمه الله علل فى المسافر به ان عمل الطلاق
الرجعى يمتد بعد العدة الى وقت الطلاق فيظهر الحرمة من ذلك الوقت فلو سافر بلا رجعية ثم
يراجعها ظهر ان المسافرة كانت مع الاجنبى ولان من خلا ان الثابت بالاستناد ثابت من وجه
دون وجه فاظهرنا فى حق ابتداء السفر دون بنائه عملا بجهتى الثبوت وعدمه **قوله** معناه اذا
كان المقصد ثلاثة ايام ايضا الا ان المقصد اذا كان اولا من مدة السفر اختارت المقصد والحاصل
انه ان كان بينهما وبين مصرها اقل من السفر ان شاء مضت وان شاء رجعت سواء كان فى المصر

او في غيره معها محرم اولا لان الرجوع اولي وان كان احمل الطرفين في السفر والاخر دونه اختيارت ما دونه
وان كان كل واحد منهما سفرا فان كانت في المفازة مضت ان شاءت او رجعت بمحرم او غير محرم
لكن الرجوع اولي كانت في مصرلم تخرج في غير محرم وان كانت معها محرم لم تخرج عند ابي حنيفة رحمه
الله وقالا تخرج وهو قول ابي حنيفة رحمه الله اولا وقوله الاخر اظهر **باب ثبوت النسب**
قوله وكان العلوق قبله في حالة النكاح كان قبله ضرورة ان الشيء في حال بتونه غير ثابت فلو قال
فكان العلوق في حالة الطلاق بعد النكاح كما هو المصرح في الجامع لكان اولي وجوابه انه لم يرد بقوله
في حالة النكاح حال انعقاده النكاح بل حال قيام النكاح **قوله** والقصور ثابت بان تزوجها
وهو يخالطها وفي الجامع القياس ان لا يثبت النسب وهو قول زفر ومحمد رحمهما الله الاول وفي الاستحسان
وهو قول محمد رحمه الله الاخر يثبت لانه محتاط فيه وامكن اثباته من الزوج بان يجعل كانه
تزوجها وهو علي بطنها يخالطها والناس يسمعون كلامهما فيكون العلوق حاصلا بعد تمام النكاح
مقارنا للطلاق لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط زوال الفراش حكم الطلاق فيكون العلوق حاصلا
قبل زوال الفراش ضرورة فيثبت النسب وهذا ان كان نادرا فالنسب محتاط فيه فيجب بناؤه
على هذا النادر هذا كلامه فعلة الشارح ولا يقال في جعله مخالطا ايا ها حمل امرها على الفساد والحمل
على الصلاح واجب ما امكن لان من ابتلي ببليتين اختار اهونهما ولا يخفى ان جعلها حاملا
بهذه الصورة اولي من جعلها حاملا قبل النكاح بالزنى لتكامل الجناية في الزنى بالعلوق دون
غيره **فان قلت** مثل هذا التصوير يتاتى فيما اذا ثبت بالولد لاكثر من ستة اشهر والمسئلة
بحالها مع انه لا يثبت النسب فيه على ما صرح به الشارح قال قوله لستة اشهر اي من غير زيادة
ولا نقصان لانه اذا زاد منتهاه اي من ستة اشهر او نقص لا يثبت النسب **قلت** ان التصور
المذكور بعيد جدا فيعتبر اذا لم يكن له معارض وفيما اذا جاءت لاكثر من ستة اشهر عارضة والاضافة
الي اقرب الاوقات فقط اعتباره ولكن هذا ليكمل مسئلة ذكرناها في الرجعة نقلا من الكافي
وههنا نقول لا مر آنه اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلاثا ثم ولدت ولدا آخر لستة اشهر
فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني منه ايضا لانا حكمنا بعلوق الولد الثاني في حال وقوع الطلاق
وحال وقوعه الزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطيها قبل ولادة الولد الاول ولم يصل الماء
الي رحمها لانسداد فم الرحم فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم وصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل
وقوع الثلاث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشيء في حال نزوله غير نازل فيثبت النسب
احتياطا هذا كلامه فقد اعتبر هذا النوع من النادر فيما اذا جاءت بالولد الثاني لاكثر من ستة
اشهر مع معارضة الاضافة الي اقرب الاوقات ثم هنا بحث وذلك ان الطلاق ههنا معلق على
النكاح وزمانه الطف من زمان العلوق حتى لا يتاخر في نزوله الاولي حتى لا يتخرج من الزمان
ويحتاج الي العلوق الي ارتد ذلك لتعذر تحققه في جزء لا يتخرج الا انه لا بد له من وقوع

النطفة في الرحم ثم قراره فيه بانسداد فمه وشيء من ذلك لا يمكن تحققه في جزء غير متجزء فاذا كان كل
من الطلاق والعلوق عقيب النكاح بلا فصل لزم تقدم الطلاق للطافة زمانه على زمانه
قوله فلا يصير مراجعا بانكحت **فان قلت** ينبغي ان يصير مراجعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي والاصل
في الحوادث ان يضاف الي اقرب الاوقات **قلنا** الرجعية بالفعل خلاف السنة وكما لا يفعل
بالعاقل البالغ الاقدام على الحرام لا يظن به الاقدام على خلاف السنة كذا في الكافي **فان قلت** الذي يثبت
الرجعية بالولد الثاني فيما اذا قال لها اذا ولدت ولدا فانت طالق فجاءت بولد ثم اتت بولد آخر من
بطن آخر لاقل من سنتين وانه رجعة بالفعل دون الاشهاد مع امكان ان لا يجعل مراجعا باسناد
العلوق الي ما قبل الولادة الاولي ولم يصل الماء الي رحمها لانسداد فمها فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم
وصل الماء اليه فعلق الولد الثاني **قلت** نعم ولكنا اضطررنا الي اسناد علوق الولد الثاني
الي ما بعد الاول او بعد وقوع الطلاق على ما ذكرت ان كان ممكنا فهو بعيد جدا وكان الوطي
في العدة كالمتيقن والثابت بالعيان فيثبت به الرجعة بحيث لا مرد له وفيما نحن فيه لا يبعد ان
يكون علوق الولد قبل وقوع الطلاق فلا يحمل على وجه يكون تاركا للسنة وهو المراجعة بالفعل
بدون الاشهاد على خلاف السنة وفي الشرح فان قلت ابن ذهب قولكم الاصل في الحوادث ان يحال
حدوثها على اقرب الزمان قلت الحوادث انما يحال على اقرب الاوقات اذا لم يتضمن ابطال حكم ثابت
او ترك العمل بالمقتضى لان الطلاق الرجعي يقتضي البينونة عند انقضاء العدة وهذا المقتضى يترك
على تقدير الرجعة هذا لفظه **قوله** لان العلوق بعد الطلاق لان الولد لا يبقى في بطن احد مما اكثر
من سنتين **فان قلت** المطلقة الرجعية اذا ولدت ولدين في الاول والاخر لاكثر يثبت نسبهما ولا
يكون رجعة عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله ولو لا امكان بقاء الولد في بطن اكثر من
سنتين لكان رجعة كما هو قول محمد رحمه الله قبل لما جاءت بولد لاقل من سنتين حكمنا بانه من علوق
قبل الطلاق فلا يتغير ذلك بتاخر ولادة الولد الثاني فجعل السابق منهما اصلا وجعل كانهما ولدا معا
لاقل من سنتين وقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن لاكثر من سنتين محمول على ما اذا لم يكن
هناك تزاحم كذا في الحاشية **وفيه نظر** للقطع بان المطلقة الرجعية اذا ولدت لاقل من سنتين
لا يحكم بالعلوق قبل الطلاق لصحة الوطي في العدة زمان العدة اقرب الازمان فيضاف اليه غير ان الرجعية
لا تثبت لامكان الشك على ما مر الا يري الي قوله فان جاءت بولد لاقل من سنتين بانت من زوجها ويثبت
نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة كيف رد والعلوق بين وجوده في النكاح او في العدة ولو كان
العلوق مضافا الي ما قبل الطلاق في المطلقة الرجعية التي ولدت لاقل من سنتين لما صح التردد فظهر ان علوقها
غير مضاف الي ما قبل الطلاق حتما لاحتمال وجوده في العدة لصحة الوطي فيها فاذا امكن اضافة العلوق الي زمان
العدة وجب ان يضاف اليه كيلا يلزم بقاء الولد الثاني في البطن اكثر من سنتين فح تكون مراجعا وقول
عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بطل معزل مطلق غير مقيد بصورة عدم

المزاحمة قوله لانتفاء الزمان منها اى من المراءة لانه الظاهر من حال المسئلة وانما يحتمل على انها تزوجت
باخر وعلقت منه لان الحكم بابقاء النكاح الاول عند الاحتمال اسهل من الحكم بانشاء النكاح اخر وان كان فى
الوجهين حمل امرها على الصلاح او نقول الكلام فيما اذا لم يتزوج المراءة وفيه بحث فانه كما ان الكلام هناك
كذلك الكلام فى انه لم يطاها فانه لو وطيها يثبت الرجعة من غير تقدير هذا التكليف كذا فى الحاشية قلت
لا نسلم ان الكلام فى انه لم يطاها كيف ومبنى الوطى على الخفاء لا يكاد العلم يحيط بنفيه بل الكلام فى انه لم يعلم
وطيها اما النكاح فمبناها على الظهور والانكشاف فجاز ان يحيط العلم بنفسه فاذا كان الكلام فى عدم العلم
بل الوطى جاز ان يجعل وطيا لاثبات النسب واذا كان الكلام فى انها لم تتزوج لم يصح ان يجعل ناكحا كالازدواج
قوله وان جات به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت اى النسب لان الحمل حادث
بعد الطلاق الحق المصنف رحمه الله تمام السنتين والحق ان يثبت النسب اذا جات به
لتمام سنتين لانه مما يحتاط فيه فيجعل كانه طلقها وهو يخالطها
فوافق الانزال الطلاق فكان الفراش قايما وقت انعلاق الولد على نحو ما فرض فى المسئلة الاولى وهو
ما اذا قال ان تزوجتك فان طالق فتزوجها ثم جات بولد لستة اشهر من وقت النكاح وقد مر
بيانه فيجب ان يثبت النسب اذا جات به الى تمام سنتين كما هو رواية الايضاح وشرح الطحاوى
وشرح الاقطع اللهم الا ان يجعل اللام فى قوله لتمام سنتين بمعنى البعدية والتعصب كما فى قوله اقم
الصلوة لدلوك الشمس اى بعد دلوكها بدليل التعليل بقوله لان الحمل حادث بعد الطلاق اذ التيقن
بحدوثه بعده لا يكون الا ان يجى بالولد بعد تمام سنتين ومضيهما على ما لا يخفى فحينئذ يوافق روايات
الكتب ولا يشكل الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المذكورة اولا وهو ما اذا تزوجها بعد ما
اذا قال قال لها ان تزوجتك فان طالق ثم تزوجها وجات بولد لستة اشهر من وقت النكاح هذا
ولكن عبارة الكنز تصريح بان نسب ولد المعتدة البت انما يثبت اذا جات به لاقل من سنتين والا لا وان
قوله اذا جات به لتمام سنتين من وقت الفرقة على ظاهره فالوجه ان يقال ان التصور المذكور بعيد جدا فلا
يعتبر مثله الا اذا لم يتضمن خلاف الظاهر ولا يخفى ان ابانة المنكوحة عن النكاح حال شدة الاحتياج
اليها خلاف الظاهر سيما اذا افضى ذلك الى ارتكاب المحرم وطلاقها باينا وقت المخالطة كذلك لكمال
الاحتياج اليها وقت الوطى واطلاق الطلاق الباين الى ضرورة الوطى حراما فى اخر الامر مثله لا يتصور
من المسلم فاما النكاح حال المخالطة فلكونه انتقالا من الحرام الى الحلال ليس ببعيد والاباحة حينئذ
بعيد لكونه انتقالا من الحلال الى الحرام عند شدة الحاجة اليها والله اعلم قوله وله وجه بان
وطيها بشبهة فى العدة فان قيل فان كان كذلك وجب ان يثبت نسبه من غير دعوة احتياطا كذا
فى الحاشية قلنا هذا لا يمكن اثبات النسب احتياطا لجعله واطيا بشبهة اذ ليس المطلق فى جعله
واطيا بشبهة اولى من غيره لان الوطى بالشبهة محتمل من كل واحد على السواء فتعذر تعيين الوطى لعدم
الترجيح وبدون تعينه لا يمكن اثبات النسب اما الراد عليه فقد التزم نسب من لا نسب له
فيثبت

فيثبت كنسب اللقيط فيجعل واطيا بشبهة باعتبار اقراره بالنسب قوله واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاز بالولد لاقل من ستة اشهر
اى من وقت الاقرار يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين حيث اقرت بالانقضاء ورحمها مشغول فيبطل اقرارها وان جاءت به لستة اشهر اى من وقت
الاقرار لم يثبت نسبه وعند الشافعى يثبت حملا لحال الولد على الصلاح ولها امها امينة فى الاخبار عما فى رحمها وقد اخبرت بمضى عدتها وهو ممكن فوجب قبول خبرها ولما ولدت
بعد ظهور مضى عدتها لمدة حبل تام لا يثبت النسب منه كما لو تزوجت حملا لكلامها على الصحة لامكان ان يحدث الحبل بعد الاقرار بانقضاء العدة قوله
ويثبت نسب المتوفى عنها زوجها هذا اذا كانت بالغة اما الصغيرة اذا توفى عنها زوجها فان اقرت بمضى عدتها بعد اربعة اشهر وعشر ثم ولدت لستة
اشهر فصاعدا لم يثبت نسبه وان ادعت حبلا ثم ولدت لاقل من سنتين يثبت النسب وان لم تقر بمضى العدة ولم تدع حبلا فعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله
ان ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام يثبت النسب منه والا لا وعند ابى يوسف رحمه الله ان ولدت لاقل من سنتين من موت الزوج يثبت النسب
منه والوجه ما بينا وذكر فى بعض النسخ الخلاف على خلاف هذا والحق ما بينا كذا فى الكافى قوله ويتناول كل معتدة سواء كانت معتدة من طلاق رجعى
او باين بالاشهر او بالحيض ولكن الجواب فى الباين اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار وجب ان يكون بالجواب فيما اذا ولدت لاقل
من سنتين او لتمام سنتين من وقت الطلاق لما عرفت ان المعتدة عن المطلق اذا ولدت لاكثر من سنتين من وقوع الفرقة لا يثبت النسب بحدوث
الحبل بعد الطلاق فلا يكون منه قوله وان ولدت المعتدة وكذا لم يثبت نسبه عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يشهد بولادتها رجلان قلت هذا الحكم لا يختص
بمعتدة البت بل الحكم فى معتدة الرجعى كذلك صرح به فى الجامع الصغير لقاضى خان ولذا التعليل الذى ذكره المصنف من قبيل ابى حنيفة بقوله ان العدة تنقضى
باقرارها بوضع الحمل والمنقضى ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بين الباين والرجعى نعم وضع المسئلة فى المبسوط فى الباين
حيث قال ولو طلق امراته ثلثا او تطليقة باينة ثم جاءت بولد بعد الطلاق هى لسنتين او اقل وشهدت امراة على الولادة والزوج ينكر الولادة والحبل لم يلزمه
النسب ما لم يشهد به رجلان او رجل وامراتان هذا لفظه ولكن ذلك لا يدل على ان الحكم فى الرجعى بخلاف المذكور لانه خص الثلث والباين بالذكر ليترتب عليه
قوله ثم جاءت بولد بعد الطلاق لسنتين او اقل لان ذلك فى البت اما فى الرجعى فيثبت نسب ولدها وان ولدت لاكثر من سنتين لاحتمال ان يكون ممتد الطهر
وليس ذلك للاشارة الى ان الحكم فى الرجعى على خلاف هذا فتامل قوله بخلاف ما اذا كان الحبل ظاهرا وصدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة
وليس من ضرورته وجود الولد منها يعنى لو كان الولد من ضرورات نفس اللعان لم يكن اللعان مضافا اليه بل الى القذف لانه الموجب له لا وجود الولد
فكيف اذا لم يكن من ضروراته قوله فالقول قولها لان الظاهر شاهد لها فان قيل الظاهر شاهد له ايضا لان الاصل فى الحوادث ان يحال الى اقرب
الاوقات قلنا النسب مما يحتاط فى اثباته وظاهر حالها ايضا يتايد بظاهر حاله من حيث انه لا يباشر النكاح بصفة الفساد فان نكاح الحبلى فاسد وهل يحرم على
الزوج بهذا الكلام ينبغى ان لا يحرم فان قيل وجب ان يحرم لان هذا اقرار منه بتزوجها اياه وهى حبلى وصار كما اذا ادعى انه تزوجها بغير شهود قلت
الفرق بينهما بوجهين احدهما ان النكاح بغير شهود فاسد لا محالة ونكاح الحبلى ليس بفاسد لا محالة لجواز لها حبلى من الزنا والثانى انه وان اقر بالحرمة
الا ان الشرع كذبه فى ذلك حيث اثبت النسب منه والاقرار اذا قابله تكذيب من جهة القاضى يبطل كذا فى الفوايد الظهيرية قوله واكثر مدة الحمل سنتان
فان قلت اذا ولدت المبتوتة ولدين فى بطن واحد احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر يثبت نسبهما عند ابى حنيفة رحمه الله وابى يوسف رحمه الله فلو
كان الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين وجب ان لا يثبت نسبهما للتيقن بعلوقه بعد الطلاق حينئذ اذ التوامان لا ينفصلان وقد تيقنا بحدوث علوق الثانى
بعد الطلاق فكذا الاول اجيب بان بقاء الولد فى البطن اكثر من سنتين جايز بطريق الندرة على ما روى فى بعض الاخبارى حتى قدر الشافعى رحمه الله اكثر
المدة باربع سنين واحكام الشرع الا ان كانت لا تبتنى الا على ما روى فى بعض الاخبارى ما عم وغلب فلا منع من اعتبار الناذر عند الضرورة وفى
المسئلة المذكورة ضرورة لانا لا نجد بدا من اثبات الولد لانه مانع من ثبوته فيثبت نسب الثانى تبعا له لان التوامين لا ينفصلان ومن ضرورة
ذلك بقاء الولد فى البطن اكثر من سنتين والله اعلم قوله لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله فى عامين فيبقى للحمل وههنا جعل مدتها

جميعا ثم اصاب منها للفصال عامان بقوله وفصاله في عامين وبقي للحمل ستة
اشهر وهكذا اخرجه ابن عباس رضي الله كذا في الشرح والظاهر ان التمسك بهذه
الاية لاخراج مدة الحمل مبني على تخريج ابي يوسف ومحمد رحمه الله وما ذكر في الرضاع
فهو تخريج ابو حنيفة رحمة الله فلا مخالفة وجاز ان يقال للاية تاويلان
احدهما ان تكون المدة المذكورة لمجموع الحمل والفصال ثم تعين للفصال عامان
فبقي للحمل ستة اشهر وثانيهما ان تكون المدة المذكورة لكل منهما كسلا كالاجل
المضروب للدين فيجب ان يكون اكثر مدة الحمل ثلثين شهرا غير انه قام المنقص
في حق الحمل وهو حديث عائشة رضي الله عنها فتركنا موجبه في حق الحمل ولا مانع
من العمل به في حق الفصال موجب العمل به فاخذ ابو حنيفة رحمه الله في مدة الفصال
بالتاويل الثاني وفي اقل مدة الحمل بالتاويل الاول اخذ بالاحتياط في كل فصل اذا
الاحتياط في مدة الرضاع ان تكون المدة ثلثين شهرا وفي حق مدة الحمل الاحتياط
في ان يكون ستة اشهر لثبت النسب اذا جاءت به لستة اشهر من وقت النكاح
اذا نكحها ثم جاءت بالولد لستة اشهر من يوم تزوجها والظاهر انه قالته سما
عا اذ العقل لا يهتدي وقد يقال الفعل ان كان لا يهتدي اليه فلمعمر فيه طريق
اخر عن السماع وهو التجربة وانما يحمل اثر الصحابة على السماع اذا لم يكن له
طريق سوى السماع وانه ممنوع والله اعلم لانها لا تحل بالشراء وجب
ان لا تحل لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لا تحل لقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره والثانية في الامة كالثالثة في
الحرة والمحرم اولى كذا في الكافي واعترض عليه بانه ذكر في العدة ان الاية
واردة في الحراير وجوابه ان الاية وان كانت واردة في الحراير فهذا الحكم
يثبت في الاماء دلالة اذ الثانية في حقهن كالثالثة في حق الحراير وفيه ان الدلالة
لا تعارض ما فوقها من العبارة والاشارة وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
يوجب باطلاقه الحل بالعبارة او بالاشارة والترجيح للمحرم بعد قيام المعا
رضة وهي غير قايمة وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف لانه يضاف
الى اقرب الاوقات والا يقال النسب يثبت بالشبهة احتياطا وشبهة العلوق
الى قبل الشراء ثابتة لان الاحتياط في موضع يحتمل وجوها على السواء لا في موضع
يترجح احد الوجوه اذ المرجوع في مقابلة الراجح كالمعدوم وههنا احد الوجهين
وهو الاضافة الى ما بعد الشراء راجح للقرب
اي الولد المقول في حقه من احق به فمن استفهامية او يكون من موصولة بحذف

صدر الصلة

صدر الصلة فيكون بدل استعمال من الولد اي باب من الولد احق به قوله اذا و
قعت الفرقة الحكم غير مختص بوقت وقوع الفرقة بل الزوجان اذا تخاصما حال
قيام النكاح فالحكم كذلك الا انه خص وقت وقوع الفرقة بالذكر اذ الغالب
ان الخصومة لا يقع بينهما الا بعد الفرقة ولان زوج الام اذا كان اجنبيا
يوطيه نذرا وينذر اليه سريرا فان قيل النفقة على الاب لا على
الزوج الامام فاعطاه نذرا لا يضره قلنا المراد به انه يبغضه ويقصد
الاضرار به ويقوم بمكان الصبي مظنة المرحمة بالنص فالظا
هر انه لا يبغضه ذلك من مكارم الاخلاق على خلاف عادة العقد
الا ان عادة المرء بعض من تزاحمه بملازمة امراته حيث يمنعه عن
الاستمتاع بها واحكام الشرع مبني على ما هو اعم والمعتاد ثم التعليل
يقتضي ان لا يثبت الاخت او الخالة او العمة اذا كان زوجها اجنبيا عن
الصغير حق الحضانة الا الجدة من قبل الاب او من قبل الام
اذا كان زوجها الصحيح او الفاسد بان تزوج ام الام اب الاب
او تزوج ام الاب باب الام لانه قايم مقام ابيه فكانها لم تتزوج
فيدخل في ما لم تتزوجي لانها لم تتزوج حكما فلا يخالف التعليل اطلاق
الحديث فتامل ولا يدفع الى عصبة غير محرم يشير الى ان الغلام يدفع
الى كل ولي محرم او غير محرم وبه وقع التصريح في الكافي حيث قال فاما اولاد
الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام مبتدله بابن العم الاب وام ثم ابن العم الاب
ولكن يشكل الفرق بين ابن الاعمام وبنات الاعمام والعمات والاخوال و
الخالات فانهن بمعزل عن حق الحضانة ذكره في الكافي وعلله بقوله لان
قرابتهن لم يتاكد بالمحرمية يشير الى ان تاكد القرابة بالمحرمية شرط لثبوت حق
الحضانة وليس بشرط حتى يثبت هذا الحق لابناء الاعمام ولا محرمية معهم الا
ان يقال قرابة العصبة قوية بنفسها فلا يحتاج الى مويد فاما قرابة ذوي الارحام
فضعيفة حتى لا ميراث لهم مع وجود العصبة فلا يوجب حق الحضانة ما لم
يتاكد بالمحرمية هذا الحق يثبت لمولى العتاقة لكونه عصبة مع انه
انه لا قرابة له ولا محرمية فاولى ان يثبت لقريب من ذوي الارحام ليس بمحرم
بان مولى العتاقة في حكم القريب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لحمة كلحمة النسب
اي وصلة لوصلة والله اعلم والام والجدة احق بالغلام حتى ياكل وحده ويشرب وحده
ويستنجي وحده وقد يشكل بما روي عن ابي بكر رضي الله عنه في قصة عمر رضي الله عنه دعه

عند ما حتى يثبت هكذا قضى بمحضر الصحابة وهو يدل على ان الغلام يترك عند ما حتى يبلغ حيث
قال حتى يثبت الا ان يراد بقوله حتى يثبت حتى لا يقوى على الاكل والشرب والاستنجاء
بدلالة ان الدفع الى الام بعد ما يقوى في الدفع الى الاب لاحتياجه الى التادب
المقام فيه عرفا وشرعا فينبغي ان يصير الرجل الحربي بالتزوج في دار الاسلام
ذميا لانه يصير ذميا بالتزام المقام والمسئلة بخلافه وقوله ولهذا يصير الحربي به ذميا
ماول بالشخص الحربي وهو المراة بان التزوج التزام للمقام فيما يرجع الى احكام النكاح
حتى لا يتمكن من نقلها ونقل اولادها الا مطلقا والذمية لا يثبت للحربي الا بمطلق
الالتزام ولم يوجد ذلك بالتزوج بخلاف المراة فانها لا يتمكن من الزوج بعد التزوج
اما الرجل فيمكنه الخروج بالطلاق اذا دخل المسافر مصر وتزوج فيه يصير مقيما
بلا نية فما وجه الفرقة بينه وبين الحربي حتى لا يصير ذميا بنفس التزوج في دار الاسلام
بان في صيرورة المسافر مقيما بنفس التزوج داويتين قلنا ان يمنع قوله ولو
سلم فالتاهل من الحربي في دار الاسلام لا يكون دليل المقام لضيق المعاشرة له في دار
التاهل من المسافر فان الظاهر التزام المقام والطلاق قوم عدوله واخذ الحربية منه مع الهوان
والصغار فالظاهر انه يطلق ثم يرجع الى دار الحربي بخلاف التاهل من المسافر فان الظاهر التزام
المقام والطلاق ثم العود الى وطنه بخلاف الظاهر في حقه لانه في هذه البلدة كهو في
غيرها واما الحربي فليس حاله في دار الاسلام كحاله في دار الحرب حيث يلحقه من الهوان
في دار الاسلام لا يلحقه في داره فلا يكون الروج الى داره على خلاف الظاهر في حقه
قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي اذا دخل دارنا بامان فتزوج
فيها ذميا قيل هذا جواب القياس ولكنهم استحسنوا وقالوا بانه لا يصير ذميا لانه يمكنه الرجوع
بالطلاق فلم يكن ملتزم المقام قوله كما يوجب البيع التسليم في مكانه اذا كان المبيع في مكان العقد
وهذا القيد مما لا بد منه لما ذكر في الفتاوى ان من باع شعيرا او الشعير بالقربة والمشتري يعلم ذلك
يستحق تسليمه في مكانه لا في مكان العقد وان لم يعلم بذلك فهو بالخيار ان سلمه في مكان العقد
وان شاء فسخ العقد هو لو تعين مكان العقد لما كان للمشتري الخيار كذا في الكافي ولكن ذكر في السلم
ما يدل على ان كل ما يجب فيه التسليم في الحال يتعين مكان العقد للتسليم سواء كان المبيع في مكان العقد او لا
قال وبيان الايقاع وقالا ليس بشرط وان شرطاه صح والا تعين مكان العقد للتسليم لان التسليم واجب بالعقد فيتعين
مكان العقد للتسليم كما في البيع وله ان تعين مكان العقد اما بالتعين صريحا ولم يوجد ضرورة وجوب التسليم عليه
في الحال ولم يوجد اذ التسليم لا يصح الا مؤجلا فلا يتعين مكان العقد للايفاء الى اخره فقد اشار الى ان تعين مكان العقد من
ضرورات وجوب التسليم في الحال فيجب ان يتعين مكانه اذا وجب التسليم في الحال كما في البيع سواء كان المبيع موجودا في مكان العقد او لا اذ الموجب لتعين مكان العقد هو وجوب التسليم في الحال

لا وجود

لا وجود المبيع لوجود في مكان العقد فاشتراط كون المبيع في مكان العقد لتعين مكان العقد لتعين مكان العقد
للتسليم يخالف ما اشار اليه في السلم والله اعلم واما مسئلة الفتاوى فلا يصح دليلا على اشتراط
وجود المبيع في مكان العقد لتعين مكانه للتسليم بل هي دليل على عدم اشتراطه وذلك ان الاشتراط
الاحتجاج ان يكون بقوله والمشتري يعلم بذلك الخ فهو غير مستقيم لان مكان العقد انما يتعين
للتسليم عند الاطلاق وخلو المقام عن القرينة وعلم المشتري بكون المبيع في غير مكان العقد ثم الاقدام
على العقد زعما منه بتاخير التسليم الذي هو حقه فلا يجب التسليم في الحال وان كان الاحتجاج بتخيير المشتري عند عدم
علمه بكون المبيع في عدم العقد فكذلك لانه انما يكون بالخيار لاستحق تسليم المبيع في العقد وقد ظهر له ان البايع لا يقدر
عليه لكون المبيع في مكان آخر فله ان يصبر الى ان يسلم المبيع في مكانه او يفسخ دفعا للضرر عن نفسه كما لو
اشترى عبدا فابق قبل التسليم حيث يتخير ان صبر حتى يرجع او يفسخ لدفع الضرر عن نفسه بتاخير التسليم
وكان التخيير دليلا على استحقاق التسليم في مكان العقد لا على عدمه باب النفقات قوله وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن بالمعروف وذكر في الكشاف وان كان المراد من المولودات المطلقات وهو الظاهر
بدليل ما قبل الآية وما بعدها فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة وان لم كان المراد منه
المنكوحات بدليل ذكر الرزق دون الاجر فالمراد فضل طعام وكسوة يحتاج اليها في حالة الارضاع
لاصل النفقة هذا لفظه وبالجملة فالتمسك بالآية لايجاب نفقة الزوجات على الزوج بجهة الزوجية
على ما ذكر في الكشف غير مستقيم لانها لا تدل عليه بل تدل على وجوب النفقة الوالدات المرضعات بسبب
الارضاع وهو في المعنى ايجاب نفقة الولد على الوالد فيكون دليلا عليه لا على وجوب نفقة الزوجات
بالزوجية ويوضحه ان شاء الله تعالى اوجب نفقة المرضعات على المولود له وتاليف الحكم على المشتق
دليل على ان ماخذ الاشتقاق عليه كذلك فكان دليلا على وجوب نفقة المرضعات بالرضاع على
الوالد بسبب الولادة لا على وجوب نفقة الزوجات على الازواج بالزوجية فكان التمسك به مشكلا
فالتمسك لا يصح الا وان يراد به المنكوحات مطلقا ويكون المعنى وعلى الذي تلد النساء له حقيقة
او حكما بان كن على فراشه محبوسات لاجل الولادات له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والدليل عليه
ان المصنف رحمه الله تمسك بهذا النص على تفرد الاب بنفقة الولد رضيعا كان او غير رضيع
ولا يخفى انه انما يستقيم ان لو كان مطلق المنكوحات مرضعة كانت او غيرها فيكون موجب
الآية وجوب نفقة الزوجات على الزوج بعلة ان هن تلدن له وتحبسن لاجل الولادة له فاذا
وجب نفقتهن لاجل الولد فلان تجب نفقة الولد اولى فكان في الآية دليل على وجوب نفقة
الزوجات ونفقة الولد ايضا هذا ولكن الآية صارت محتملة يصلح للاحتجاج على احد التاويلين
دون الآخر والمحتمل لا يصح الاحتجاج والله اعلم قوله كل من كان محبوسا بغيره كانت نفقته
عليه يشكل بالرهن فانه محبوس بحق المرتهن ونفقته على الراهن وجوابه ان المحبوس بحق
المرتهن انما هو المالية دون العين اذ الاستيفاء يقع بالمالية اما العين فامانة حتى يكون الكفن

باب النفقات

على الراهن بعد مماته والنفقة تجب لابقاء العين وهي امانة ونفقة الامانة على صاحبها
او يقال في الرهن منفعة الراهن من حيث الابقاء ومنفعة المرتهن من حيث الاستيفاء فكان
محبوسا بحقيقتهما جميعا غير ان منفعة الراهن اكمل من حيث انه يصير موفيا بالابقاء الحكمي ومنفعة
الابقاء لا تختلف بالحقيقة الحكمي اما منفعة الاستيفاء بالحكمي فهو دون الحقيقي فكان ايجاب
النفقة على الراهن اولى من ايجابها على المرتهن وفيه نظر لان المرتهن على هذا يكون قابضا
للراهن كالمودع فيجب ان يلزم مؤنة الرد على الراهن دون المرتهن كما ان مؤنة رد الوديعة على
المالك الا ان رد منفعة القبض راجعة اليه فلو كان منفعة قبض الراهن للرهن لكانت مؤنة
الرد عليه وليس كذلك **قوله** اعتبر في الحديث حالها وفي بعض النص وهو قوله تعالى لينفق ذو سعة
من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله اعتبر حاله فاعتبرنا حاله من وجه وحالها
من وجه فاوجبنا عند اختلاف حالهما فوق نفقة المعسرات دون نفقة الموسرات عملا بالنص
والحديث جميعا **فان قلت** فعلى هذا اذا كان الزوج معسرا والمرأة موسرة يجب على الزوج
فوق نفقة المعسرات وذلك تكليف بما ليس في الوسع وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا ما آتاها وفي موضع آخر الا وسعها **اجيب** بان النص يقتضي انتفاء التكليف بمعنى ليس في الوسع
وقد قلنا بموجبه فانا لا نخاطب الزوج الا بقدر الوسع واما الباقي فدين عليه من غير ان نخاطب
به **قوله** وهذا الفقه اي اعتبار حالها هو مقتضى الفقه او هذا الحديث موافق الفقه المتفق
عليه فيصلح معارضا للكتاب **قوله** ولنا ان المهر عوض عن الملك فلا يجتمع العوضان وفي الكافي
ولنا ان النفقة عوض عن الاحتباس والمهر عوض عن الملك الا ما يكون عوضا عن البضع يجب
جملة لان ملك البضع يحصل للزوج جملة ولا يجوز ان يكون عوضا عن الاستمتاع لان ذا تصرف
في ملكه فلا يوجب عوضا هذا كلامه وفيه نوع تنافر مع ما سبق في باب المهر حيث قال ولو دخل الزوج
بها لها ان تمنع نفسها حتى يوطئها المهر المعجل عند ابي حنيفة رحمه الله لانها حبست عنه ما يقابله
المهر لان كل وطئة تسلط على البضع المحترم فلا يجوز اخلاؤه عن شيء يقابله اظهار الخطرة واحترز
عن شبهة البذل والاباحة وانما صار مؤكدا بالوطئة الاولى لان ما وراءها مجهول لا يصلح مزاحما
للمعلوم فلا يمكن اعتبار جميعها للتوزيع والانقسام فاذا صار شيء منه معلوما زاحم الاول فكانت
ممتنعة عن تسليم ما يقابله البذل لا مسودة بخلاف البيع لان التسليم في كل المبيع حصل هذا كلامه
ووجه المخالفة ظاهر لانه جعل المهر هناك مقابلا بالوطئ الذي هو تصرف في ملكه وصرح هنا بان
التصرف في ملك لا يوجب عوضا واما المهر مقابل بالملك ثم المهر اذا كان مقابلا بالملك لزم ان يكون
المرأة ناشزة بمنع نفسها عن الوطئ الثاني وجوابه ان المهر كان مقابلا بالملك حقيقة فملك
البضع غير مقصود بذاته بل هو ملك ضروري ثبت ضرورة على الاستمتاع فكان الاستمتاع هو المقصود
منه حكما فكان حبس نفسها عن الوطئ الثاني حبسا عما يقابله المهر حكما فلا يكون مباشرة **قوله** هذا

احسن

احسن وفي لفظ الكتاب ما يشير اليه حيث قال وان مرضت في منزل الزوج اي ان حدث
لها مرض في منزل الزوج احتراز اذا مرضت قبل ان تسلم نفسها الى منزل الزوج حيث لا يبقى لها
حق على ما روي عن ابي يوسف فيكون ما في الكتاب قول ابي يوسف رحمه الله اختاره لكون الفتوى
عليه **قوله** ولنا ان حقه يبطل وحقها يتأخر **قلت** نعم ولكن قالوا ان التأخير لا الى وقت
معلوم يجري مجرى الابطال وتأخير النفقة لا الى وقت معلوم فكان ابطالا فاستوى الجانبان وترجح جانبها
لصدق حاجتها الى النفقة لظهور ان حاجتها الى النفقة التي يتعلق بها بقاؤها اشد وامس من حاجة
الى ابقاء النكاح الذي لا يبالي المهر بفواته **قوله** وفائدة الامر بالاستدانة الى آخره **قلت** جاز ان
يكون فائدة الاستدانة هو عدم السقوط بموت الزوج فان الزوج اذا مات وقد فرض القاضي النفقة
ولم يأمرها بالاستدانة سقطت النفقة عنه ولم تؤخذ من تركته اما لو امرها بالاستدانة فالصحيح انها
لا تسقط فكان الامر بالاستدانة تأكيدا لحقها وهذه الفائدة اولى بالذكر هنا يعرف بالتأمل
قوله ان يمكنها احالة الغريم على الزوج يشير الى ان نفس الاستدانة على الزوج ليس باحالة الدين عليه
وذكر في الذخيرة ما يدل على ان نفس الاستدانة حالة حيث قال قال مشايخنا رحمهم الله فائدة الاستدانة
لرجوع رب الدين على الزوج بدون الاحالة عليه لان الاستدانة عليه ايجاب الدين في ذمته فاذا هي حصلت
بامر القاضي فقد حصل الدين في ذمته ممن له ولاية تامة وهكذا ذكر في الكافي **قوله** لان النفقة
صلة وليس بعوض عندنا على ما مر فيستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء **فان قلت** او كانت صلة
ولم يكن عوضا لم يستحكم الوجوب فيها بالقضاء ايضا الا يرى ان نفقة الاقارب لما كانت صلة
محضة لا يستحكم الوجوب فيها بالقضاء حتى لا يصير دينا بالقضاء بل يسقط بمضي المدة قلنا فيه روايتان
فقد ذكر في ذكوة الجامع ان نفقة المحارم يصير دينا بالقضاء قلنا ان يمنع ولو سلم انها لا يصير دينا بالقضاء كما هو
المذكور في سائر المواضع وان المذكور في الجامع محمول على ما اذا استدان المقضي له بالنفقة وانفق من ذلك فتكون
الحاجة قائمة لقيام الدين بخلاف ما اذا لم يستند لانقضاء الحاجة ووجوب نفقتهم بالحاجة فنقول اراد المص
رحمه الله بقوله ان النفقة صلة وليست بعوض انها صلة من وجه وليست بعوض من كل وجه على نحو ما علل
في الذخيرة على ما سنذكر **قوله** والصلات تسقط بالموت كالهبة قبل القبض لاستحكام وجوبها بالقضاء
كاستحكام الهبة بالقبض ثم الهبة بعد القبض لا تبطل به بعد القضاء بها ثم الهبة قبل القبض لا تجب
والنفقة بعد القضاء يستحكم وجوبها فلا يلزم من سقوط الهبة قبل القبض وهي غير واجبة سقوط
النفقة استحكم وجوبها وايضا الدية تجب صلة حيث لا يقابلها عوض الى مع انها لا يسقط بموت
من عليه بل يوجد من تركه **قوله** كالهبة لا يوجب الملك الا بمؤكد وهو القبض قاس النفقة على الهبة لكون
كل صلة واشترط القضاء فيها اشتراط القبض في الهبة وانه مشكل اما اولا فلان الهبة صلة من كل
وجه والنفقة للزوج صلة من وجه كما ذكر في الذخيرة فاني يتقاسان وكيف يلزم من احتياج الصلة من كل وجه
الى المؤكد احتياج اليه واما ثانيا فلان حكم الاصل وهو الهبة اشتراط القبض وانت اثبت في الفروع وهو النفقة

اشتراط القضاء وهو شرط القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعينه وانما قلنا
القبض في الهبة شرط لثبوت اصل الملك وانتم شرطتم القضاء في نفقة الزوجة لاستحكام
الوجوب بحيث لا يسقط مضي الزمان لا اصله فلو كانت النفقة كالهبة لاحتاج الى المؤكد لاصل الوجوب
احتجاج الهبة اليه لثبوت اصل الحكم وهو الملك وانما قلنا بعافلان النصوص الناطقة بوجوب نفقة الزوجة والولد والوالدين
مطلقة واشتراط القضاء لاستحكام وجوبها زيادة عليها بالقياس على الهبة وانه غير جائز وانما قلنا مسافلان
اشتراط القبض في الهبة معلل بكونه تبرعا وفي اثبات الملك الزام المتبوع شيئا لم يتبرع به وهو التسليم
وهذه العلة غاية في النفقة لانها ليست بتبرع بل هي واجبة جزاء للاحتباس والانقياس عند اختلاف العلة
وانما قلنا مسافلان القضاء في النفقة لو كان القبض في الهبة واستحكم الوجوب به لوجب ان لا يسقط النفقة
بعد القضاء بها اذا مات احد الزوجين كما لو بطل الهبة بعد القبض بالموت وانما قلنا مسافلان القضاء بالنفقة قد جعل
موكدا للنفقة على معنى انه يمنعها عن السقوط بمضي الزمان ثم اشتراط القبض بالموت ولا دليل عليه سوى ما ذكر
من قياس النفقة على الهبة ولا يخفى انه لا يعرف بهذا الحكم اعني اشتراط القضاء للمنع عن السقوط بمضي الزمان
واشتراط القبض للمنع عن السقوط بالموت **وبجواب** عن الاول فلان النفقة لو كانت صلة من كل وجه
لاحتاجت الى المؤكد في ثبوت اصل الوجوب كما احتاجت الى الهبة اليه لثبوت اصل الملك فلما كانت صلة
من وجه احتاجت الى المؤكد لاستحكام الوجوب عملا بالدليل القدر الممكن واما عن الثاني فلان الاول
لحكم المطلوب اثباته في النفقة هو الاحتياج الى المؤكد وانه مشترك بينهما غير انهما تفاوتا في نوع المؤكد بناء
على تفاوتهما في ان الهبة صلة محضة والنفقة صلة من وجه فقلنا باحتياج النفقة الى المؤكد في حق الاستحكام
والقضاء يصلح مؤكدا للوجوب فشرطناه ولم يكتف بالقبض ومؤكد كما في الهبة لعدم تمكنها من القبض اذا
كان الزوج عاجزا عن النفقة فيبطل حقها لو لم يفرض بينهما او حقه لو فرض اما لو جعل القضاء مؤكد الوجوب
يبقى حق الزوج في الملك وحقها في ذمة الزوج يوخذ منه بعد القدرة وبهذا يخرج جواب عن الثالث
اذ النفقة والهبة لما استويا في كون كل صلة احتاجت النفقة الى المؤكد احتياج الهبة اليه ولما تفاوتا
من حيث ان الهبة صلة محضة والنفقة صلة من وجه قلنا باحتياج الهبة اليه في اصل الحكم والنفقة
في استحكام الوجوب نعم لو كان صلة محضة لاحتاجا الى المؤكد في اصل الحكم والامر بخلافه واما عن الرابع
فلان النصوص تقتضي وجوب النفقة ونحن نقول به اما كونه مؤكدا بحيث لا يسقط بمضي الزمان
فالنص لا يعترضه الا بقياس والاثبات بالمجاز ان يثبت بالقياس على الهبة احتياج تاكد الوجوب
الى المؤكد واما عن خامس فلان الحكم الواحد قد يعلل بعلل شتى فتعليل اشتراط المؤكد في الهبة بكونها
تبرعا لا ينافي التعليل بكونها صلة واما عن السادس فلان في القضاء بالنفقة نوع ضعف لانه قضا
بما لم يجب بعد ان النفقة لحب شيئا فشيئا فيوكد الوجوب من وجه وهو منعها عن السقوط بمضي الزمان
فهي في حق السقوط بالموت كنفقة لم يقض بها فلا يأس من عدم السقوط بالموت الا بالقبض والله اعلم **قوله**
واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض فللقاضي في ذلك نفقة زوجة الغائب الى اخره

يحتاج الى الفرق بين هذا وبين ما اذا احضر صاحب الدين غريما او مودعا للغائب فانه لم يامر القاضي
بقضاء الدين منه وان كان معترفا بالمال وبدينه والفرق ان فيه قضاء على الغائب بقول الغير وانه
لا يجوز وانما يكون قضاء لان رب الدين لا يمكن من الاخذ اذا ظفر بجنس حقه في مال الغائب ولا قضاء
في مسئلتنا بل حفاظا عانة لان لهؤلاء ان يمدوا ايديهم ويا خذوا ما يكفيهم اذا ظفروا بجنس حقهم وان كان
غائبا **قوله** لان الموضع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه **فان قلت** يجب ان يكون خصما
لان ما يدعيه المراة على الغائب من الزوجية سبب لما يدعيه على الحاضر خصما عن الغائب
تمكينا للمدعي من اثبات الحق كما لو ادعى عينا في يد انسان بسبب الشراء من الغائب ويوهق عليه
فانه يقضي على الغائب والحاضر حتى لو حضر الغائب وانكر البيع لا يلتفت الى انكاره **اجيب** بان الحاضر
انما يجعل خصما عن الغائب اذا كان ما يدعيه على الغائب سببا لما يدعيه على الحاضر باعتبار ذاته لا باعتبار
حالة البقاء والمزوجة ليست بسبب النفقة الا باعتبار حالة البقاء فانه لو تزوج ولم يبق
للزوجية بينهما بتهون الفرقة بسبب من الاسباب لا يبقى النفقة واجبة ولا يكون لها
استحقاق في ماله والشهود لا يتعرضون لبقاء الزوجية ولو تعرضوا للبقاء لا يقبل ايضا لانه مما لا يحيط به
علم الشاهد لاحتمال زواله في كل وقت والقاضي اذا تيقن بان المشهود به مما لا يحيط علم الشاهد لا يقبل الشهادة
هي عليه وقيل انما لا يقبل البينة على البقاء لانه بناء على الابتداء ايضا وفيه نظر وسيجيء وجهه ان شاء الله تعالى
قوله ولا يقضي بنفقته في ماله الا لهؤلاء اي للزوجة واولاده الصغار والديه ووجه الفرق ان
نفقة هؤلاء واجبة قبل القضاء ولهذا كان لهم ان ياخذوا اذا ظفروا بجنس حقهم فكان القضاء اعانة
لهم وابقاء لما وجب على الغائب لا ما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء والقضاء على الغائب
لا يجوز هذا يصرح بان نفقة الزوجة تجب قبل القضاء وقد صرح به في الذخيرة ايضا ولكن ذكر في الذخيرة
قبل هذا ان نفقة الزوجة لا تجب قبل القضاء او الرضاء عندنا قال لان النفقة عوض من وجه صلة
من وجه لانها بازاء الاجناس وفي الاجناس ان كان حق الزوج من حيث الاستمتاع واصلاح امر المعيشة ففيه
حق الشرع من حيث تحصيل الولد فالصيانة عن الزنا فمن حيث انه فيه حق الزوج ان امكن جعل النفقة
عوضا عنه فمن حيث انه حق الشرع واقامة حقه مستحق على الكل لا يمكن ذلك عوضا من وجه صلة من
وجه فمن حيث انها صلة لا يصير دينا من غير قضاء او رضاء كنفقة الاقارب ومن حيث انها عوض
يصير دينا اذا وجد القضاء او الرضاء عملا بالدليلين وهذا بين التناقض وجوابه انه اراد بقوله
لا يصير دينا بلا قضاء او رضاء انه لا يستحكم وجوبه بحيث لا يسقط بمضي الزمان الا بالقضاء او
بالرضاء وان كان يجب قبله يدل عليه لفظ المصنف رحمه الله فيما بعد من قوله لان النفقة صلة
فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء ولانه لو علم يعلم يجب نفقتها قبل اصلا لم يفترق نفقتها مع ما هو صلة
من كل وجه كنفقة المحارم لانها لا تجب قبل القضاء ويجب بعده فيتعطل جهة كونه عوضا نعم يشكل بان
ابراء المراة زوجها عن النفقة قبل القضاء بها والرضاء لا يجوز وكذا الضمن عن النفقة لا مرادة غير لا يجوز

ولو كانت المراءة واجبة قبل القضاء بها او الرضاء لصح الابراء عنها والكفالة بها ولا يصح ففي الفتاوى
قالت لزوجها انت بريء من نفقتي ابدا لا يصح لان الابراء يعتمد الوجوب او سببه ولا شيء
من ذلك ههنا وفي الاقضية ضمن لامراته غيره النفقة والمهر عن الزوج فضمان النفقة باطل لانه ضمن
لاغيره واجب اذ النفقة لم تجب بعد الا ان يسمي لكل شهر شيئا اي الزوج مع المراءة اصطلحا على شيء
بقدر نفقة كل شهر فضمنه رجل حينئذ يجوز لان بالاصطلاح تجب النفقة فصح الضمان قوله واما غيرهم
من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه مشكل لظهور ان الاختلاف في وجوب نفقة غيرهم
من المحارم لا يوجب اشتراط القضاء لاصل الوجوب عند من يقول بوجوب نفقتهم فالتعليل بكونه مجتهدا
فيه مما يحتاج الى مزيد تامل هذا ان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم قبل القاضي كما يدل عليه تمسك
الفريقين على ما يجيء ان شاء الله تعالى وان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم بالقضاء كما يشير اليه لفظ
الشاهان لم يكن لهذا التعليل وجه ايضا يعرف بادنى تامل الا ان يقول اراد بقوله يجب بالقضاء دعي
بقوى وجوبه بحيث ياخذ من وجب له اذا ظفر به من مال من وجب عليه واما يحتاج لهذا النوع
من القوة ايضا الى القضاء لانه مجتهد فيه فيكون اضعف من وجوب نفقة الزوجة والولد والوالدين
فيحتاج في ثبوت هذه القوة الى القضاء اما نفقة هؤلاء فلكونه متفقا عليه لا يحتاج الى القضاء ليكون
بحيث يوخذ من مال من عليه ولكنه لكونه صلة ضعيفة يحتاج في استحكامه بحيث لا يسقط بمضي
الزمان الى القضاء ثم في استحكامه بحيث لا يبطل بالموت ايضا الى القبض فكونه مجتهدا فيه تعليل لاشتراط
القضاء لقوى الوجوب بحيث يوخذ من ماله بلا رضاه اذا ظفر به من له وانه صحيح لان كونه
مجتهدا فيه يورث الضعف فيوجب الاحتياج الى ما يقويه والله اعلم ثم ذكر في الشاهان عند قوله انما
يجب بالقضاء يعني ان الاداء يجب به اما نفس الوجوب فثابت عندنا هذا لفظه قلت لما كان نفس
الوجوب ثابتا وجب ان يلزم الاداء عند طلب من وجب له اذ نفس الوجوب ليس بمقصود انما المقصود
منه وجوب الاداء ومن وجوب الاداء فعل الاداء بالجملة ان نفقة المحارم لما كانت واجبة عند ابي حنيفة
رحمه الله وجب على الاداء عند طلب صاحب الحق اما توقف وجوب الاداء على القضاء فلا معنى له ثم
ذكر فيه عند قوله لان مجتهد لان عند الشافعي رحمه الله لا يجب بالقضاء وانه ايضا مشكل لانافهم
على ان القضاء اذا صادف فصلا مجتهدا فيه فاذا كان وجوب النفقة مجتهدا فيه وجب ان ينفذ
القضاء فيه بالانفاق فصل قوله لا سيما عند نا لم يقع موقعه حيث يشعر بان النكاح قائم
عند الشافعي ايضا لكنه عندنا استدقيا ما وقد عرفت ان النكاح ليس بقائم عنده وان الرجعة
انشاء النكاح لاستدامة له لكنه الان يقال انه قائم عنده حكما وعندنا حقيقة والثابت
استد ثبوتا قوله ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس الى اخره يشكل بما اذا نوى المولى امته بعد الطلاق ولم
يكن بوا عا قبله حيث لا يجب النفقة لها على زوجها مع انها تصير محبوسة في حكم مقصود النكاح وهو
الولد قوله ولهذا كان لها السكنى بالاجماع قلت السكنى واجب حق الله تعالى للاحتباس

من جهته الزوج بدليل ان المراءة اذا شرطت في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى يسقط النفقة وكان
لها السكنى فكان السكنى الواجب للمعتدة غير السكنى الواجب في حال النكاح كذا في الحاشية
بان المعتدة كما يجب السكنى بمعنى التزام بيت العدة وعدم الخروج عنها حقا للزوج
يجب على الزوج مؤنة سكناها حقا لها حتى لو اختلعت على ان لا سكنى لها يسقط عن
الزوج مؤنة السكنى ولكن لا يحل لها ان تخرج وعليها ان تساجر المنزل الذي كانا يسكنان فيه
قبل الفرقة والمراد من السكنى في قوله ولهذا كان السكنى هو السكنى المستحق على الزوج حقا
لها بمعنى ان يسكنها ويتحمل مؤنة سكناها لا السكنى الواجب حقا للشرع بمعنى التزام بيت
العدة هو القرار فيه فلا يرد ورده زياد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعايشة
رضي الله عنهم قالت تلك المراءة فتنت العالم اي برواياتهم هذا الحديث ولئن ثبت فتاويلها ان
زوجها خرج الى اليمن ووكل اخاه بان ينفق عليها خبز الشعير فابت ذلك ولم يكن زوجها حاضرا
ليقضي عليه بشيء آخر كذا في الكافي وهذا التاويل يخالف ما روي ان زوجها طلقها فاتت النبي عليه السلام
فقال لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا ووجه المخالفة ظاهر وقد اجيب عن الحديث بما روي انها كانت
سليطة بذية احماها ولم تثبت عند بني مخدوم وهم رهط زوجها ومثله يسقط النفقة
لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع وفيه نوع مخالفة مع ما سبق قبيل فصل الحداد
من قوله ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم وقد ذكرناه فان التربص عبادة
منها ان من المتوفى عنها زوجها لا تزال مامورة به حقا للشرع ولهذا يثاب على ذلك فهذا دليل على قوله
بل لحق الشرع وقوله الا يرى ان معنى التعريف عن بواءة الرحم الى اخره دليل على قوله ليس لحق الزوج
بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف اوجب نفقة المرضعة على الاب ووجب
نفقتهن عليه بسبب ارضاع الولد لما ان الحكم المرتب على المشتق دليل على علية ما اخذ الاشتقاق فلما
وجبت نفقتهن عليه بسبب ارضاع الولد اوجب لنفقة الولد لان ذلك انفاق عليه معنى فكان ثابتا با
لعبارة على ما صرح به في البنودي ثم المصنف رحمه الله تمسك بهذه الاية على وجوب نفقة الزوجات على الازواج
بجهتين الزوجية وذلك لا يكاد يستقيم وقد ذكرنا لانها عمرت لاحتمال عجزها هذا
الاحتمال غير معتبر الا يرى ان الصغير اذا لم يكن له مال ولا ابيه يجب الام على الارضاع وكذا الولد يقبل الصبي
الا تدري امه اولا يوجد من يرضعه قلنا في كل من المسئلتين روايتان قلنا ان يمنع ولو سلم فلا معتبر
باحتمال العجز بمقابلة ما يظن من هلاك الصبي لعدم وجوب الام في هاتين الصورتين فاذا اقدمت عليه
بالاجر طيبت قدنها فكان الفعل واجبا واعتراض عليه بانه ان منصرفا الى الوجوب ديانة فمثل
الاحتمال فيما بينه وبين الله تعالى حيث لا يغرب عن عمله شيء وان كان منصرفا الى الوجوب قضاء فبالاقدام
عليها لا نظهر الوجوب قضاء اجيب بان مراده ظهور الوجوب ديانة بالنظر الينا اذ الوجوب ظهرت قوته
بالنظر الينا فبقي بالوجوب ديانة اما قبل الاقدام عليه فلاحتمال انها عاجزة لا الحكم بالوجوب ديانة ولا

يعني بالارضاع حتما نعم يشكل بما عرف ان الصبي اذا كان له مال صح استيجار امه من مال الصبي وهذا
الذي ذكر المصنف رحمه الله من تعليل ان الارضاع واجب عليها ديانة تمسكا بقوله تعالى والوالدان
يرضعن اولادهن حولين ان لا يصح يقتضي استيجارها بمال الصبي ايضا اذ الاية لا تفرق بين
ما اذا كان للصبي مال او لم يكن فيجب الارضاع وجوابه ان الحرج منتف بالنص او بالتكليف
يجب الوسع وفي ايجاب الارضاع على الام ديانة مطلقا حرج وتكليف بما ليس في الوسع لاستعمالها
بخدمة زوجها واعمال داخل بيتها فقيدنا بما اذا تمكن بالارضاع بان كان الارضاع من اعمال بيت
الزوج ولا يكون الارضاع من اعمال بيته الا اذا اوجب عليه الارضاع واستيجار من يرضعه
وذلك اذا لم يكن للصبي مال اما اذا كان له مال فارضاعه ليس من اعمال بيته ديانة فلا
يتناوله النص فصح اخذ الاجر عليه وصارت كالاجنبية في انه لا يجب عليه الارضاع
وفيه انه ينبغي ان يجب اطلاق قوله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن وفيه ان الاية محمول
على ما اذا لم يقبل الصبي الا ثدي امه او لم يوخذ طير وكان الاب عاجزا عن الاستيجار وفيه ان
المصنف رحمه الله تمسك بهذه الاية على وجوب الارضاع على الام ديانة ولو كان محمولا على ما ذكرت
لم يستقر التمسك به لايجاب الارضاع عليها ديانة مطلقا فالجواب ان المراد بالوالدات المنكوحات
وبعد انقضاء عدتها لا تبقى منكوحة لا حقيقة ولا حكما وذلك انها بعد انقضاء عدتها تحتاج
الى التزوج لكونها عاجزة عن التكسب فلو وجب عليه الارضاع ديانة لم يتمكن من التزوج
لاشتغالها بخدمة الصبي والزوجية تقتضي حقوقا لا يمكن اقامتها مع اشتغالها بخدمة الصبي
فيتضرر مدفوع فلما جرم حملنا الاية على المنكوحات بخلاف الولادات فانها وان كانت مشغولة بخدمة
ابيه فالارضاع الواجب على الام من جملة خدمته فكانت قادرة عليه متحرجة فيه اذا كانوا
فقراء شرط الفقر ولم يشترط عجزهم عن الكسب لانهم ليس بشرط على ظاهر البداية فقد ذكر في المبسوط
ويجبر الموسر على نفقة ابيه وامه اذا كانا محتاجين وان كانا قادرين على الكسب وذكر شمس الائمة السرخسي
في شرح الادب القاضي للخصاف ان الاب اذا كان كسوبا والابن ايضا كسوب يجبر الابن على الكسب
والنفقة على الاب فلم يشترط يسار الابن ايضا وذكر شمس الائمة الحلواني في شرح
ادب القاضي للخصاف انه لا يجبر الابن على نفقة الاب اذا كان الاب قادرا على الكسب
واعتبر بذي الرحم المحرم فانه لا يستحق النفقة في كسوة قريبه ولا على قريبه الموسر اذا كان
هو كسوبا نزلت في الابوين الكافرين بدليل ما تقدم وهو قوله تعالى ووصينا الانسان
بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان
جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا
واتبع سبيل من اناب الي اي وصينا الانسان بشكرنا وشكر والديه فقوله ان اشكر لي تفسير لوصينا
وقوله حملته امه اعتراض اي حملته امه بهن وهنا على وهن اي تزايد ضعفا لان الحمل كلما زاد وعظم ازدادت الام ثقلا وضعفا
وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم اي ما ليس لك بشيء اراد نفي العلم نفيه فلا تطعهما في الشرك وصاحبهما في الدنيا معروفا
واتبع سبيل من اناب الي اي سبيل المسلمين ولا تتبع سبيلهما فيه وان كنت مامورا بحسن مصاحبتهما في الدنيا الا اذا كانوا حربيين يعني ان قوله

تعالى وصاحبهما وان كان مطلقا يتناول المسلم وغيره الا ان قوله ان تبروهم خص الاب الحربي والمستامن كذا في
في الحاشية وفيه نظر لان المصنف رحمه الله قد تمسك بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا في السير على الابن
اذا وجد اباه الحربي في ضيق القتال لا يقتله فلو كان الحربي مخصوصا من الاية لم يستقم هذا التمسك وجوابه
سياتيك ان شاء الله تعالى وايضا تخصيص قوله وصاحبهما بقوله انما نهاكم باولى من تخصيص قوله
انما ينهاكم بقوله وصاحبهما بقوله لانا نهينا عن البواقي حتى ما يقاتلنا في الدين قال الله تعالى انما ينهاكم عن الذين
لم يقاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم ولا يخفى ان هذا التعليل لا يتناول الامهات الحربيات والمستامنات
الا انه لا قتال منهن حتى يقتلن فالاولى ما ذكر في الكافي حيث قال ولا خير المسلم او الذمي على نفقة والديه
وولده من اهل الحرب وان استامنوا ديارنا لان الاستحقاق بطريق الصلة ولا يثبت للحربي استحقاق
الصلة على من هو في ديارنا الا يرى انهما لا يتوارثان وان كان على ملة واحدة من الكفر فلا يثبت استحقاق
النفقة كبعضهم على بعض قوله لان لهما تاويلا في مال الولد اي لهما حق التملك في مال الولد سمي حق التملك تاويلا
لانه ثبت بالتاويل حيث اول قوله عليه السلام انت ومالك لابيك بحق التملك وقد يقال ان للجد ايضا تاويلا
في مال التافكة حتى اذا وطئ جارية وادعاه يثبت النسب منه مع انه اذا كان للفقير ولد وابن ابن موسران فالنفقة
على الوالد لانه اقرب ذكره في الذخيرة قوله ولانه اقرب الناس اليهما هذا التعليل ايضا مشكل لانه اقرب
الناس اليه وانه مع الابن سواء في القرب صرح به في الذخيرة مع ان النفقة لا تجب عليه مع وجود الابن
فاولى ان يعلل بالمجموع من القرب والتاويل والله اعلم قوله والنفقة لذي رحم محرم وقال ابن ابي ليلى
تجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وقال الشافعي
رحمه الله لا تجب النفقة على غير الوالدين والمولودين ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث مثل ذلك
ذي الرحم المحرم مثل ذلك فيقيد المطلق به كذا في الكافي واعترض بان المطلق والمقيد هنا وردا في السبب
اذ المطلق يوجب عليه للوراثة لا يقيد كونه ذا رحم محرم والمقيد يوجب عليه بالقيد المذكور والمطلق لا يحمل
على المقيد في الاسباب على ما عرف من مذهبنا في الاصول واجيب بانه جواب لابن ابي ليلى رحمه الله
بناء على مذهب الشافعي رحمه الله فانه يقول بالحمل في الاسباب ايضا وانا على مذهبنا فالجواب
عن تمسكه بعموم النص مخصوص بالزوجة والمعتق فليخص كل من هو غير محرم بالقياس عليها بجامع ان ليس
بمحرم او نقول تقديم الخبر في قوله وعلى الوارث ذلك يوجب الخص لما عرف ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر
ويفيد القراءة المطلقة من قيد ذي الرحم المحرم حصر النفقة على مطلق الوارث وقراءة ابن توجب الحصر
على المقيد والحصران متنافيان فيجب تقييد المطلق بالضرورة وقد يجاب بان الاية مجملة لعدم امكان
العمل بالعموم حيث لا يجب النفقة على الزوجة والمعتق والعام متى لم يكن العمل بعمومه كان مجملا
فيكون قراءة ابن مسعود رضي الله عنه بيانا ورد بانا لا نسلم انه مجمل بل مخصوص بالزوجية والعتق والعام بعد
التخصيص لا يصير مجملا قوله ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والديانة والعمى امارة الحاجة وقالوا في طالب العلم اذا لم يهتد

الى الكسب لا بسقط نفقة الاب كالولد بيرو الاثنى قوله غير ان المعتبر اهلية الارث يعني بعتبر ان يكون وارثا في الجملة
وان كان محجوبا بغيره لان سبب استحقاق النفقة حال القضاء بالنفقة قيام سبب الارث
اذ لا يتصور جريان الارث حال القضاء بالنفقة بها حال حيوة القريب ولا يجري الارث
حال الحيوة فلو كان للمعتبر خال وابن عم فنفقته على الخال لانه محرم ويجر غيره ابن العم لانه
عصبة وهذا لان سبب الارث ثابت للخال فان ابن العم لو مات قبل الخال يرث ميراثه
الخال واذا استويا في المحرمية واهلية الارث يرجح من كان وارثا في الحال فلو كان له عم وخال وعم
وعمة بالنفقة على العم لاستوائهما في المحرمية ويرجح العم بكونه وارثا في الحال وبهذا ظهر ان الاحراز ايضا
معتبر في الترجيح عند الاستواء في القرابة المحرمة للنكاح فالمراد بقوله المعتبر اهلية الارث لا احرازه
ان وجوب النفقة لا يتوقف على كونه محرزا للميراث بل يكفيه ذا كونه ذا رحم محرم اهلا للارث
سواء كان محرما او لم يكن وان كان الاحراز سببا للترجيح عند الاستواء في القرابة المحرمة المختصة
بالنسب لا ينفك النسب عنه واما النفقة والارث فينفكان عن السبب فان الاب اذا كان حرا والابن
عبدا لا يجري الارث والنفقة بينهما كذا في الذخيرة قوله ولا في حسنة رحمه الله ان للاب ولاية الحفظ
في مال الغائب وبيع المنقول وباب الحفظ وقيد بالحفظ اما اولا فللاب ان يبيع من منقول الصغير
الكبير الغائب بعذر خاصة في النفقة ولا يجوز له ان يبيع الخ الزيادة عليه عند ابي حنيفة رحمه الله فلو كان
بيعه باعتبار ان له ولاية الحفظ في ماله وبيع المنقول من باب الحفظ لجاز بيعه زائدا على قدر حاجة
الانفاق على نفسه ايضا ثم الاخذ منه بقدر الحاجة فحسب واما ثانيا فلانه لا يجوز للاب ان يبيع
منقولات ابنه الكبير الغائب لدين اخر سوى النفقة ولو جاز البيع باعتبار انه من باب الحفظ
للانفاق على سبيل الاصالة ويكون الجزاء عوضا اصلا في البيع لجاز بيعه مطلقا ثم الاخذ بقدر
دينه عليه للظفر على جنس حقه واما ثالثا فلان الاب ان يبيع في نفقة ما يحتاج في حفظه الى بيعه
كجوهرة ثمينة قيمتها الف او الوف ولو كان جواز البيع باعتبار الحفظ لاقتصر على ما يحتاج فيه
لاجل الحفظ الى البيع وانه لا يقتصر عليه بل يجوز بيع كل ما يحتاج الى بيعه لما فيه من اجل
الانفاق سواء احتيج الى بيعه للحفظ اولا واما رابعا فلان بيع المنقول لاجل الانفاق
غير مستقيم بيع للاتلاف لا للحفظ فكيف يجوز البيع لاجل الانفاق لمن جاز بيعه لاجل الحفظ
والانفاق على نفسه ليس من باب الحفظ بل هو من باب الاتلاف وجواب عن هذه الشبهات
ان ابا حنيفة كان تمسك بجواز بيع المنقول لاجل حفظه على جواز بيعه لاجل حفظ نفس الاب وذلك
ان حفظ الاب عن الهلاك اهم للابن الغائب من حفظ ماله عن الضياع فلما جاز للاب بيع المنقول
لاجل حفظ ماله فلان يجوز لاجل حفظ نفسه اولى وبيعه لاجل الانفاق على نفسه عند الاحتياج اليه بيع لاجل حافظ نفسه
اذ النفقة تحتاج اليه لصيانة النفس عن الهلاك فيجوز البيع لاجل الانفاق ولانه جوازه لاجل الحفظ فاذا باع
لاجل الانفاق يجب ان يبيع بقدر الحاجة ولا يبيع الزائد عليه وكذا لا يجوز ان يبيع لاستيفاء مال
الاب على الغائب من الدين لانه ليس في معنى البيع لاجل الحفظ فلا يجوز وكذا يجوز ان يبيع ما لا يحتاج

الى بيعه

بيعه لاجل الحفظ اذا احتاج الى بيعه لاجل النفقة فان قلت فعلى هذا يجب ان يجوز بيع العقار
ايضا لان جواز البيع حال الغيبة اذا احتيج الى بيعه لحفظه يستلزم جواز بيع مال الغائب اذا
احتيج الى بيعه لنفقته يستلزم جواز بيع مال الغائب لحفظه عن نفسه عقارا كان او غيره اذا احتيج الى بيعه
لحفظ نفس الاب لما ذكر ان لحفظ نفسه اهم للغائب من محافظته ما اجيب بان التفرقة من العقار او غيره
انما يثبت باعتبار ان العقار اعز الاحوال لكونه لا يحتمل الهلاك الا نادرا ويبقى في جميع الازمنة بخلاف
ويزداد بيعه في كل فلو بيع هذا المال لتقرر به الغائب فوق ما يتضرر به الاب لو لم يبع في دينه
ثم ذكرنا هنا من ان بيع المنقول من باب الحفظ يشكل للقاضي ولاية الحفظ في مال المنقول حتى جاز له
بيع ما يجب عليه من العقار لانه حفظ ولكن لا يجوز ان بيع مال الجاف فاده من المنقولات فلو كان
بيع المنقول من باب الحفظ لصح بيعه وان لم يحتج فاده وجوابه ستذكره في فصل للمفقود ان شاء الله تعالى
قوله والثمن من جنس حقه وهو النفقة ولا يقال اذا قدر رب الدين على جنس حقه في مال
الغائب ينبغي ان يأخذه لانا نقول انما يأخذ رب الدين اذا امتنع المديون عن الايفاء وهنا لم
يعلم امتناعه لغيبته فلا يأخذه كذا في الخانية وذكر في الذخيرة في الفصل السادس من كتاب الدعوى
برهن الطارح انه اشترى الدار من زيد وبرهن ذو اليد انه اشتراها من زيد وتاريخ الطارح يقضي بها
للطارح ثم ان ثبت نقدهما الثمن عند القاضي بمعاينة او باقرار البايع يسلم الدار الى الطارح فلا يكون
لذي اليد ان يحبسه حتى يستوفي ما نقد وان لم يثبت نقد واحد منهما لا يسلمها الى الطارح حتى
يستوفي الثمن واذا ثبت نقد ذو اليد دون الطارح لا تسلم اليه حتى يستوفي منه ثم هل يعطى ذو اليد
مما قبض من الطارح فاوجب له اي لذي اليد على البايع من الدين عند الاستحقاق ان كان الثمنان
من جنسين لا يعطى شيئا لان البايع لو كان حاضرا لم يكن له ان يأخذ بغير رضاه فكذا اذا كان غائبا
واما اذا كان من جنس واحد فانه يعطيه مما قبض تمام حقه وذلك لان القاضي يعلم بوجوب
الدين على البايع وما قبض جنس حقه فكان له ان يعطيه بغير رضاء البايع الا ترى ان البايع لو كان
حاضرا كان له ان يأخذه بغير رضاه فكذا هنا هذا اذا ثبت الدين باقرار البايع عند القاضي
او بمعاينته واما اذا اراد ان يقيم ذو اليد بينة على تقاضي الثمن للبايع الغائب لا تسمع بينته لان القضاء
على الغائب بالبينة باطل هذا الكلام وفي الكافي وان كان للغائب مال عند الوالدين او الزوجة وهو
من جنس حقهم فانفقوا على انفسهم جاز ولم يضمنوا لانهم ظفروا بجنس حقهم وكان لهم ولاية الاخذ
بقدر حقهم فان كان عند غيرهم واعطاهم بامر القاضي حتى انفقوا على انفسهم لم يضمن صاحب اليد
وان اعطاهم بغير امر القاضي ضمن لان صاحب اليد مامور بالحفظ ودفع غائله عنه لينفق على نفسه
ليس من الحفظ فصار به الغائب ضامنا كمودع قضى بالوديعة دين المودع فانه لا يضمن فان ظفر
صاحب اليد الدين بجنس حقه له ان يأخذه هذا كلام **باب العتاق** قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايما مسلم اعتق عبدا مؤمنا وفي بعض الروايات اعتق عبدا الحديث وسيأتي بالذكر في التمسك

كتاب العتاق

لانه لا يتمسك العبد المومن والكافر **قوله** ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء وقد يقال هذه
المقابلة يتحقق بين الذكر والانثى بان يكون فرجه بمقابلة فرجها والمقابلة بين الاعضاء الاخر
ظاهر **قوله** فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع مشكل حيث
صرح الاصوليون بان الطلاق بقوله انت طالق يقع اقتضاء فلو كانت هذه الالفاظ انشاء
وقع في الشرع ليثبت هذه التصرفات بهذه الالفاظ عبارة لاقتضاء ويصح نية العموم في انت طالق اذ
المانع منه بتوبته اقتضاء على ما عرف حقيقة ولو قال لا سلطان لي عليك وتوضيح الفرق بين
لا سبيل لي عليك ولا سلطان ان نفي السبيل مطلقا لا يكون الا بالخروج عن الملك والخروج عنه نوعان خروج
الى اجل وخروج الى احد فتعين احد نوعيه بالنية اما نفي السلطان فلا يستلزم الخروج عن الملك
حتى يصح ارادة الخروج فيتعين احد نوعيه بالنية لان صح السلطان بمعنى اليد وانتفاء لا يستلزم الخروج
عن الملك فلا وجه لارادة الخروج عن الملك به **قوله** واذا ثبت عتق لانه يستند النسب منه الى
وقت العلوق فيتبين انه ملك ولده فيعتق وذكر الامام حميد الدين الملخص في شرحه واذا ثبت
منه عتق عليه لاسناد النسب الى وقت العلوق وظهر انه انعلق حرا قال المخدوم فيض الله وهذا
مشكل لان لفظ العتق يدل على الحرية الطارية لا الاصلية ويمكن حمله على الحقيقة مع اسناد النسب
الى وقت العلوق بان يكون هذا الاستيلاد من امة غيره بالنكاح او بالوطي بالشبهة وحمل العتق
ظهور الحرية بعيد جدا كذا في حواشي مولانا حميد الدين الكهنوي تلميذ مولانا فيض الله سنك ويزه
قلت كانه اراد بقوله وظهر انه انعلق حرا انه انعلق مستحقا للحرية **قوله** وان كان له
نسب معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله في حقيقته
ويشكل بان قوله هذا ابني لمعروف النسب وهو يولد لمثله لو كان مجازا عن التحرير وجب ان لا
امة ام ولد له كما لو قال هذا حر والمسئلة بخلافه ومن هذا ذهب الامام البزدوي رحمه الله
الا انه يعتق عملا حقيقة لا بمجازه لان ذلك ممكن اذ النسب قد يثبت من زيد ويشهر من عمرو
والجواب انه اراد بقوله عملا بمجازه هو المجاز عن الاقرار بالحرية من حين ملكه وبامية ولد امه
الا عن التحرز المبتداء فيثبت امية الولد ايضا لان موجب قولنا هذا ابني شيئان الحرية وامية الولد
فلما جعل مجازا عن الاقرار باحد من جهته وهو الحرية جعل مجازا عن الاقرار بامية الولد ايضا لانه حق يحتمل
الاقرار وان كان لا يحتمل الانشاء فيجعل مجازا عن الاقرار بالحرية وامية الولد جميعا لان ذلك
مجموعه من لوازم الدعوة فلا اشكال او نقول في كلام المصنف رحمه الله تساهل وبيانه ان المقر لما كان
مكذبا شرعا في مقابلته لاشتهار النسب من غيره لم يثبت النسب منه اذ تكذيب الشرع ليس بادنى
حالا من تكذيب نفسه ولو اكذب نفسه في مجهول النسب لا يثبت النسب فكذا اذا كذبه الشرع غير ان
تكذيب انما يعمل فيما صح الرجوع عنه والرجوع عن العتق وامية الولد غير صحيح فلا يعمل فيه التكذيب فيكون
مصدقا فيه فلما لم يثبت النسب بالاكذاب صار كانه مجاز عن الاعتاق لانه مجاز عنه حقيقة حتى يرد

ثبوت

ثبوت امية الولد بل العتق ثابت عملا بحقيقته كما ذكر في البزدوي الا ان النسب لم يثبت بالرجوع
والاكذاب وذلك لا ينافي حمل الكلام على الحقيقة والله اعلم وللعبد نسب معروف
فانتفى الثاني فيه اشارة الى الغلام لو كان ابن عمه لا يعتق عليه يمكن ح ان يراد المولى ابن
العم لانه اختيار عن الحرية من حين ولكنه فيجب ان يصير مقرا بحق ام الو
لد لانه حق يحتمل الاقرار وام الغلام لا تصير هنا ام ولده بالمنع فان ام الغلام تصير
ام ولده على هذا الطريق من ابي حنيفة رحمه الله وهو ان جعل مجازا عن الاخبار بالحرية من
حين ملكه وانما لا تصير ام ولده اذا جعل مجازا عن التحريم المبتداء لان حق الولد
يحتمل الاقرار ولا يحتمل الانشاء اجماعا قد يناقش في الاجماع فان الشافعي
رحمه الله لا يرى البنوة في المملوك سبب الحرية حيث لا يعتق عليه عنه بل
يجب عليه اعتاقه فكانه اراد بالسبب ما يعم السبب المحض والعلة والنسب في
المملوك ان لم يكن عليه للحرية فهو سبب محض البتة او صلة القرابة وقد
يقال صلة القرابة واجبة فلو كان الحرية لاجل الصلة لوجب عليه التحرير كما
قال الشافعي رحمه الله فلا يعتق عليه كما هو مذهبنا لان الحرية ملازمة للبنوة
ويقال صحة الاستعارة اذا كان الجامع ما بني عليه اللغة ولا نسلم ان قوله هذا ابني
بني عن اظهار الحرية من حين ملكه لان اشتراط هذا الشرط ممنوع كذا في الحاشية وما
وقع في البزدوي عن طريق الاستعارة من قبيل المعاني المشاكلة في المعاني
التي هي من قبيل الاختصاص الذي به يقوم الموجود فاما يشكل معنى فلا فليس به انه لا بد من
المشاكلة في المعنى الوضعي بل اراد به انه لا بد المشابهة في المعنى الخاص المشهور
الذي ينتقل الذهن من مسماه الى ذلك المعنى وقد عرف تحقيقه فيه ثم لا نسلم ان الا
ستعارة في هذا ابني باعتبار المناسبة في المعنى على زعم بل بالاتصال الصوري
وهو ارادة المسبب من السبب واللازم من الملزوم فلا يحتاج الى جامع بني عنه اللغة وقوله
والمشابهة في وضع ملازم معناه المناسبة والاتصال بطريق المناسبة دون المشابهة الحقيقية لان
بناء هذا الاستعارة على الاتصال المعنوي لا يخلو عن التكلف بان يراد بالبنوة الاقرار
بها اي الحرية ملازمة للاقرار بالبنوة كما هي ملازمة للاقرار بالحرية فيجوز ان يراد بالاقرار بالبنوة الاقرار
بالحرية لاستلزام كل واحد منهما نفس الحرية فالظاهر انه يبقى الاتصال الصوري بوجهين احدهما
بطريق السببية والثانية بطريق الملازمة حتى وجب على العاقلة في سنتين بلفظ التثنية لا بلفظ الجمع
هذا كان مقيدا بخط شيخي رحمه الله كذا في الشرح ارش اليدين يجب على العاقلة في ثلث سنين فكذا
لفظ التثنية انما يجب في ثلث سنين اذا كان الواجب كل الدية اما اذا كان الواجب ثلث او اكل كان في سنة

واحدة وما زاد على المثنى الى عام السبعين في السنة الثانية وما زاد الكل الى عام الدية في السنة الثالثة ونسخ
في قوله قطعت يديك مختلفة ذكر في بعضها يديك بلفظ التثنية وفي بعضها يديك بلفظ المفرد وفي قوله في نسخ
ايضا اختلاف النسخ في بعضها بلفظ الجمع وفي بعضها بلفظ التثنية لان ارش اليد الواحدة يوخذ في نسخ
حيث يوخذ مقدار الثلث في السنة الاولى وما زاد على تمام النصف في الثانية والله اعلم الارش انما يجب
على العاقلة اذا لم يكن الوجوب بالاعتراف بما سيانيكر ان العاقلة لا تعقل ما لزم باعتراف الجاني او صلحه والكلام
صلحا في الاعتراف ولو وجب الارش بصلحنا الوجب على المقر وهو الا على العاقلة والاخالف مطلق المال في هذا الوجه
وانما يخالفه في الوجوب موجلا الا ان الفرق بين المسئلتين فالتفرض للمخالفة بينهما في الوجوب على العاقلة في الارش وعدمه
لان الحكم المقرر في مطلق المال في موضع الاعتراف وليس كما ينبغي قوله وما لم تكن اثباته فانقطع نسبه
رحمه الله في قوله ابني وهو يولد مثله يقال احدهما انه مجاز عن الاقرار بحرية من حيث يكذبه والثاني انه
مجاز عن تحرير منشاء والفرق المذكور بين مسئلة المقطع وهذه المسئلة مستقيم على الطريق الاول واما على الثاني
فمشكل لان النبوة توجب الحرية من حيث الملك وهو ليس بمراد وما هو المراد من التحرير للمنشاء فذلك ليس بثابت بالنبوة
واما الحرية فلا يختلف الحرية الثابتة بعد ابني غير الثابتة بحقيقة البنوة لانها توجب الارث
وحرمة المصاهرة وغيرهما والثابتة بقوله هذا ابني لا توجب شيئا من ذلك الحرية لا يتفاوت فيها حكم الا
صلي وهو صلاحيته للقضاء والشهادة والولايات وما ذكرته من التراث فلا يبالي به لكن في الشرح ان
نفي الحرية لا يوجب الارث وحرمة المصاهرة بذكر بالنسب اثر الحرية في اثر اثبات اهلية الارث وحرمة المصاهرة في
في ذكر سواء اذ المنفق ايضا يصير اهلا للارث في مورثه كالابن وان لم يرث من المولى لاختلاف نسب الارث دون نسب
او سبب لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الى اخره وتقدير ان استلزام الحرية فرع وجوده
ووجوده فرع وجوب الا فكان الاستلزام بواسطة الاب بالضرورة فما لم يذكر واسطة الاستلزام لم يصح
اللازم ووجه الرواية الاخرى اظهر لان الحر عبارة عن ابن الاب واب الام والمختصر من الكلام والمطول سواء
ولو قال هذا اب الاب يعتق فكذا اذا قال هذا جدي واما الاحكام فثبت بسبب سابق
وكونه مكلفا فيه نمنع على الحقيقة فانهم قالوا ان الاعتاق اثبات للقوة الشرعية والطلاق ازالة للقيد
ليعمل القوة الثابتة للقوة الشرعية والطلاق ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة فيما عملها يقتضي الاسلام ذكر بدل كل
من الطلاق والعتاق اسقاطا والملك ليعمل السبب السابق عمله وهو كونه مكلفا وبالاعتاق يجري
اليه الاشارة في قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي ضالا او كافرا وهديناه سمي الكافر ميتا والرق
اكثر الكفر فكان المرقوق في حكم الميت وليبت جاهد وقال الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء وفي التمسك بالاية الاولى نوع اشتباه لانها تشير الى ان الاحياء بالاسلام والمطلوب اثبات
كون الاعتاق احياء واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقة لانها هو قوته ونشكر بان البيع يصلح مجازا عن
الاعتاق وضحى لو قال لعبد بعت نفسك منك بالف درهم فقبل العبد عتق ولجامع وهو ازالة الملك كما صرح به في الكافي مع
ان البيع ناقل للبيع ثم الملك لا يذكر والاعتاق مزيل للملك الى احد ولا اشارة اليه باقوى من النقل وايضا اسقاط

الاجارة للنكاح وجايز عند الكرخي مع ان الاجارة تقبل الملك المؤقت والنكاح يقبل ملك مؤبد والمؤبد اقوى الا
ان يقال ملك النكاح وان كان اقوى من حيث انه مؤبد فهو ضعيف من حيث انه لا يحتمل النقل الى
غيره وملك الاجارة وان كان ضعيفا من حيث انه مرتب فهو قوي من حيث انه يحتمل النقل الى الغير فاستويا
وايضا استعارة الاجارة للتمليك جايز حتى ينعقد الاجارة والاعارة بلفظ الباطلة ولا شك ان التمليك
فوقها وذكر الفرض يشبه بلفظ الاجارة مع انها دونه لانه معارضة وهي شرع في المعارضة اقوى
من الشرع في التبرع والملفظ يصلح مجازا عما فوقه لانه اثبات طرية فيه اي في الراس وذكر الامام الوبري في الجامع
رجل قيل له اعتق هذا العبد فاري براسه اي نعم لا يعتق وان كان صحيح في بين رجل قيل له هذا العبد فاري براسه
اي نعم تثبت نسبه والفرق ان العتق تعلق ثبوته بالعبارة والاشارة لا تقوم مقام العبارة عن التقرير
عليها واما النسب فلا يتعلق ثبوته بالعبارة لثبوته في نشر التقرير واشارة وخروج الفعل الخارجي الميئس مسلما يرد في
اللفظ فالوجه في الفرق ان النسب يحتاط فيه والشبهة كالحقيقة فيكفي فيها النسب ولا كذلك العتق
لان مرد العتق من غير رضاه الملك فيه اشارة الى ان الحر يعتق على الشخص للاعتاق
منه عند الشافعي رحمه الله وليس كذلك بل يجب عليه ان يعتقه وكفارة كفارة الزنى والشافعي
رحمه الله يخرد لكن بروايتان بنفيه القياس اولا يقبضه اي ينفيه القياس ويرد العقد
بمخالفة اصحاب الظواهر حتى او لو النصوص الدالة على العتق عقيب الشراء من غير اعتاق اولا
يدركه العقل كما هو هو من مذهبان واياما كان فلا حق غير الولادة به او كافر في دار
الاسلام قيد به لان الحربي لو ملك في دار الحرب رحم محرم منه لم يعتق لانه لو اعتقه لا ينفذ عتقه
فكذا لا يعتق عليه بالملك كذا في الشرح وفي الحاشية وكذا اذا اعتق المسلم عبد احربي في
في دار الحرب لا يعتق ايضا وذلك ان اهل الحرب رقا في حقنا وان كان لهم فيما بينهم
حكم الاحرار حتى ينفذ نصرفاتهم عدم العتق بالاعتاق لا يوجب عدم العتق بالملك الارثي
ان اعتاق الصبي المحجور لا ينفذ مع انهما لو ملكا ذا رحم محرم منهما عتق عليهما باعتاق
الحربي اغا ينفذ لكونه مباحا حكما فلا يعتق عليه بالملك ايضا لكونه مبنيا في الحكم وذكر ان عتق
القريب يجب صلة كالنفقة فيما بين المحرمين فكذا العتق وهذا لانهم في حكم الاموات واستحقاق
الصلة من حكم الاحياء فالحجر في الصبي والمجنون فانهما اهلان للصلة حتى يجب في مالها النفقة لا قرر
بابيها وكذا يعتق فراشها بالملك الاعتاق فلا ينفذ منهما لانهما لا يوهلان للتصرفات الضارة
الحربي اهل التصرف الضار مع ذلك لا ينفذ اعتاقه ففيه انه اغا ينفذ لكونه مباحا حكما وهذه العلة
تقتضي ان لا يعتق عليه قريبه بالملك ايضا صلة اذ الصلة لا استحق على الميت لعموم العلة
وهو الملك مع القرابة العتق وجب صلة كالنفقة يجب النفقة عند اختلاف الدين ثبوت
العتق عند اختلاف الدين بالنص وعدم وجوب النفقة بالنص ايضا اذ نص النفقة باسم الوارث و
الارث مع اختلاف الدين بالنص ولان القرابة القريبة موجبة للصلة وقد تاكدت بالاتفاق في الدين الا ترى

اثر في الاحسان الا يرى ان الله تعالى حقق الخبر في الدين وداوم ملك الصين اقوى في قطيعة
الرحم من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاقوى اصلة النفقة وفي الادنى القدرة للمولى مع الاتحاد
في اصل الدين فلم يجب وصلها بالنفقة الا عند اتحاد الدين وذا كما لا ترث شتصلة عند اتحاد
الدين وفي الكافي ان صلة الرحم فرض ولكن القدرة شرط ولا قدرة للمكاتب على كتابة اخيه
لان الكتابة نوع عتق ولا قدرة له على الاعتاق بخلاف المولى لان مقصوده ان يعتق جميع
اجزائه فسر المعقل الى قرينة تحقيقا لمقصوده هذا كلامه وهنا بحث اما اولا فلان
للمكاتب قدرة على الكتابة حتى لو كان عند جاز واما ثانيا فلما سيابنك ان المكاتب اذا مات
ولم يترك وفاء ويترك ولدا مولودا في الكتابة يبقى كتابة على نجومه وان ترك ولدا
مشتريا في الكتابة قبل له اما تؤدي الكتابة حالة او تردرقيقا والفرق بين الفصلين
ان الاهلية شرط في العقد فبثت في حق من دخل تحت العقد والمشتري لم يضف اليه العقد
ولا يسري حكمه اليه لانفصاله بخلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فيسري حكمه اليه
وبقي في حكم يبقى في نجومه هذا لفظه وفيه تفصيل بعد سراية العقد الى المشتري لو قرأ تأمل
في فصل واذا اشترى اباه الا ان اشترى القريب كتابة عن المكاتب كما ان شرط اعتاق وحيث قال اذا
اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل في كتابته لانه من اهل ان يكاتب ان لم يكن اهل الاعتاق فجعل منجعل
مكاتبا تحقيقا للصلة بقدر الامكان الا يرى ان الحر في كان يملك الاعتاق ويعتق عليه هذا الفظه
وسيابنك بتحقيقه انشاء الله تعالى فلا يتم الفرق المذكور بين شراء الاخ وشراء الولد او الوالد
وطوار اما عن الاول فلان المكاتب انما يملك كتابة عبد لان الكتابة اكتساب للمال فيملك كتابة ولد الامة
اما مكاتب الاخ فليس بكتساب حتى يملك عليه البدل فيكون بتبرعا محضا فلا يملك الاعتاق لكونه تبرعا فلا يملك هذا النوع من الكتابة التي هي ليست بكتساب لانه نوع عتق فليس في معنى الكتابة
واما عن الثاني فلان الولد المشتري لما مولود عند اي يوم رحمه الى ان كلا منهما يسعى في نجومه بعد موته لا
عن وفاء فيجوز ان يحمل الفرق المذكور بين الولد وغيره على اصلهما والمذهب الخصوص واما الفرق على اصل ابي حنيفة
رحمه الله فسيأتيك في الكتاب ان شاء الله تعالى واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط محض
صرح في الكافي في باب الخلع بان الاعتاق من الاثباتات حيث قال ان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح بخلاف
المتزام المال بدلا عن العتق فانه لا يجوز لان اشتراط البدل على الاجنبي في الاسقاطات جايزة وفي الاثباتات
لا يجوز والخلع من الاسقاطات والاعتاق من الاثباتات الى اخر ما ذكر هناك وفيه قال ان اثبات من حيث انه اثبات
للقوة المرتجعة بعد ما كانت معدومة واسقاط من اوجه من حيث انه اسقاط اي اسقاط من وجه فيتعلق بالشرط
من حيث انه اسقاط رد به صاحب المصنف رحمه الله في كتاب الهبة في فصل ومن وهب جارية الا حملها لان التعليق بالشرط يتحقق سلا
سقاطات المحضة حيث قال والتعليق بالشروط يختص بالاسقاطات المحضة التي يحلفون بها كالطلاق والعتاق فقد جعل الاعتاق
من الاسقاطات المحضة وحكم بان التعليق بالشرط يختص بالاسقاطات المحضة من الاسقاطات قوله لانه اسقاط يجري فيه التعليق مفوض المتاع فانه من الاسقاطات على ما يجيء التقريح وكذا العتاق عند

قوله

قوله وكل عقد بصيغة الى موكله مع انه لا يقبل التعليق بالشرط اجيب بان المراد بالاسقاطات
في قوله لانه اسقاط هو الاسقاط المحض وهكذا وقع مقيدا في بعض النسخ فلا يرد النكاح لانه تمليك
من حيث ان الزوج تملكها في التعشير على ما يجيء بيانه في الوكالة واما الاعتاق فهو اسقاط محض في
حق العتق لان التعرف الصادر عن هو الة الملك الذي هو حجة اما ثبوت القوة الشرعية فلاثبات الدراية
فالاعتاق من حيث هو اثبات من وجه واسقاط من وجه واما بالنظر الى المعتق فاسقاط محض والتعليق
تعرف من المعتق وهو في حقه اسقاط محض فيصح اما للبدل فيرجع الى المعتق لانه هو الاصل فيه وفي
حقه الاعتاق اثبات فلا يكون الاجنبي مغلة فلا يجوز اشتراط البدل عليه كما في البيع قوله لقوله عليه السلام
عند طائف حين خرجوا مسلمين هم عتقاء الله فان قلت يجوز ان يكون قوله هم عتقاء
الله كقوله انما الثمانين عتقاء الله قوله قال عليه السلام طلبوا القسمة وذلك دليل على ان المراد عتق
من الرق لا من النار قوله عتق حملها بتبعها هذا بيان ما ذكر في الكتاب الولاء من قوله اذا تزوج
عبد رجل امة لاخر فاعتق مولى الامة وهي حاملة من العبد عتقت وعتق حملها وولاء الحمل
لمولى الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزء منها يقبل الاعتاق بيه
مقصودا فلا ينتقل ولا لانه عتق عنه عملا بما رويناه وهذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت
الاعتاق للتيقن بقيام الحمل وقت الاعتاق فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر وولد لاقل منه
لمولى الام لانه عتق تبعا للام لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها بالولاء ولم يتيقن بقيام وقت الاعتاق
حتى يعتق مقصودا وان اعتق العبد هو الاب ولابيه وانتقل عن مولى الام لان العتق هنا
في الولد ثبت تبعا بخلاف الاول هذا كلامه ولو كان عتق الحمل فيما اذا اعتقت الامة وجاءت
بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق تبعا للام كما نص هنا وجب ان ينتقل هنا الولاء
الى الاب في الوجهين اذ الفرق بناء على ان عتق الحمل في الوجه الاول ثبت مقصودا اذ الجنين
جزء منها فيقع العتق على جميع اجزائها مقصودا فيكون معتقا للجنين مقصودا وفي الثاني ثبت تبعا كيلا يفضل
عن الحرة ولد رقيق فلو كان عتقه تبعا للام في الوجهين لا يجر الولاء فيهما الى الاب والام بخلافه وجوابه
انه لم يرد بقوله تبعا انه يعتق بسرايه عتق الام اليه حتى ينافي ما ذكره في كتاب الولاء من انه يعتق
باعتاق مقصودا اي لا بطريق سراية عتق الام اليه بل اراد به والله اعلم انه يعتق بلا ذكر الحمل وتسميته
في الاعتاق بل يكفي لاضافة ودخوله في الاعتاق ذكر الام وتسميتها واراد بما صرح في الوقاية يعتق
مقصودا انه يعتق باعتاق المولى لا بطريق السراية فلا اشكال على لفظ الهداية انما الاشكال في لفظ
الكافي حيث قال ان اعتق حاملا عتق الحمل معها تبعا لها ان الصفات الحكمية الثابتة تسري الى الاولاد
هذا كلامه فقد اشار في هذا التعليل الى ان عتق الحمل فيما اذا اعتقت وهي حامل بان جاءت بالولد
لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق بطريق السراية هذا بيان ما قضى ما هو المذكور في الولاء هي
وجوابه سيأتيك في الولاء ان شاء الله تعالى قوله ولم يوجد ذلك اي التسليم والقدرة عليه بالاضافة

الى الجنين وقد يقال تسليم الجنين ممكن بتسليم الجارية كما لو باع او وهب نصف الجارية او ثلثها فانها
تسليم الجزء السابع لا يمكن الا بتسليم الكل فكما جاز بيع الجزء السابع وهبته فليجز بيع الجنين وهبته ايضا
وكما سلم الجزء السابع تسليم الكل فكذا الجنين فالاولى ان يعلل ان في الجنين عند الاحتمال ان يكون انتفاء
جاز التمليكات لا يجامع الوقت لاشبه العمار المحرم قوله واشتراط بدل على غير المعتق لا يجوز فان قلت
سلمنا ذلك لكن ينبغي ان يتوقف العتق الى ان يبلغ الحمل الى حد يكون من اهل القبول كما مر في خلع الصغيرة
فقال فيه وان شرط الالف عليها يوقف على قبولها ان كان من اهل القبول بان كانت عاقلة
معقل العقد قلت ذلك في صريح الشرط واما ههنا فالمسئلة مذكورة بكلمة على زمان ذكر المال هنا
وصفا للاعتاق فلا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل فيثبت والا يلزم المال كما في طلاق الصغيرة
على مال كذا في الشرح وفيه نوع ركاكة لان ما مر في خلع الصغيرة من قوله وان شرط الالف عليها
يوقف على قبولها ان كانت من اهل القبول لا يدل على ان الخلع يتوقف الى ان يبلغ الى حد يكون من اهل القبول
بل يدل على كونها اهلا للقبول في الحال شرط للتوقف قوله على ما مر في الخلع اي بطريق الاشارة حيث قال في اخر
باب الخلع ان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعل الاب اولى فقيد الخلع وفي اشارة الى ان ما عدا الخلع
من العتق ونحوه من الانبانات لا يصح اشتراطات البدل فيها على الاجنبي او يراد به خلع الجامع الصغير
على نحو ما وقع الحوالة عن المصنف رحمه الله الى الجامع في غير موضع من كتابه قوله ان يعرف قيام الحمل
وقت العتق اذا جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منه اي من وقت الاعتاق وفي الكافي فان ولدت
لاكثر من ستة اشهر لم يعتق لانه لا يتيقن بوجوده هذا لفظه وانه مشكل حيث صرح في كتاب الولاء
بعتق الذي جاءت به ولا يعتقه لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق على ما ذكرنا وجوابه ان
العتق عبارة عن الحرية الطارية على الرق المسبوقة عنه وحرية الولد اذا جاءت به المعتقة لاكثر من ستة اشهر
من وقت الاعتاق اصلية اذ الحمل حادث فيضاف الى اقرب الاوقات وهو ما بعد الاعتاق فيتعلق حرا ومثله
لا يسمى معتقا وحريته لا تسمى عتقا فيكون من التقدير لم يثبت الحرية الطارية على الرق فيه لانه انما يثبت فيه
هذه الحرية اذا كان الولد في البطن وقت الاعتاق يقينا ولا يتيقن بوجوده وقت الاعتاق
فيما اذا جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق والله اعلم باب العتق يعتق بعضه واذا اعتق المولى
بعض عبده عتق ذلك القدر الى قوله وقالا يعتق كله قلت الاحاديث في هذا متعارضة فقد روي عن
النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك وفي رواية فهو جزء له ليس لله تعالى
فيه شريك وروي عنه عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وعن ابن عمر رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال من اعتق شقصا له من عبد فان كان موسرا فعليه خلاصه والا فقد عتق ما عتق
ورق ما رق فلا تعارضت الاخبار وجب المصير الى القياس ووجه ما ذهب اليه الفريقان من القياس مذكور
في الكتاب قوله عتق ذلك اي خرج عن ملكه ذلك القدر والا فالعتق ليس بمتجز بالاجماع ومعتق البعض
عبد في جميع احكامه قوله وهو قول الشافعي رحمه الله اي فيما اذا كان المولى واحدا او كان المعتق موسرا

باب العتق يعتق البعض

اما اذا

اما اذا كان موسرا يبقى ملك الساكت كما كان حتى يجوز بيعه وهبته قوله او هو ازالة الملك ويقال لو كان
الاعتاق هو ازالة الملك قصدا دون الرق لاشترط التحقق التحرير المطلق المنصرف الى الكامل في
الكفارات كمال الملك لا كمال الرق والامر بالعكس حتى يجوز اعتاق المكاتب عن الكفالة لكمال الرقوقية وان
انتقض الملك حيث يبقى مملوكا رقبة لا يدا ولا يجوز اعتاق المدبر وام الولد لنقصان الرق بينهما
لكونه مستحق الزوال البتة وان كان الملك فيهما لكمالهما مملوكين يدا ورقبة قوله وحكم التصرف ما يدخل
تحت ولاية التصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره فان قلت جاز التصرف في حق الغير
باذنه وقد اذن الشرع بهذا التصرف فجاز ان يدخل تحت ولايته قلت ولكن بابطال الرق
لا قصدا بدليل ان الشرع جعل التحرير كفارة في القتل واليمين والظهار فلو كان التحرير تصرفا
في حق الشرع قصدا لما صلح جزاء لجناية وقعت في حقه نعلم ان التصرف بابطال حق العبد
وهو الملك قصدا وفي حق الشرع ضمنا ولان العتق يوجب الولاء للعبد ولو كان ذلك تصرفا
في حق الشرع قصدا لما استحق العبد به ولاية اذ الاعتبار للقصدي قوله وان كان المعتق
معسرا فالشريك بالخيار وليس حق نصيبه الشريك الا على بشرة المرسي والقياس فيه اما وجوب
الضمان على المعتق موسرا كان او معسرا لانه باعتاق نصيبه يفسد على الشريك نصيبه وضمان
الافساد لا يختلف باليسار والاعسار ولا يجب الضمان على المعتق بحال لا متصرف في نصيب
نفسه والتصرف في ملكه لا يكون متعديا ولا يلزمه الضمان وان تعدى ضرر تصرفه الى ملك الغير
كمن يبقى ارضه فنزت ارض جاره او احرق الحصايد في ارضه فاحرق شيء من ملك جاره
ولكنا تركنا القياس الاثار منها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الرجل يعتق نصيبه في المملوك
ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسري في حصة الاخر وهكذا رواية عايشة رضي الله عنها
كذا في المبسوط وفيه نظر لان الرجل اذا احرق حصايد زرعه في يوم ريح فاحترق حصايد الناس
فضمن لان الغالب في مثل هذا الزم لان احتراق تضمن بهذا السبب واعتاق نصيبه كاحراق
حصايده في يوم ريح بل اقوى منه في افساد ملك صاحبه وكان القياس فيه ان تضمن الفرايح
كما ذكر في المبسوط من القياس الثاني قوله كما اذا هبت الريح بثوب انسان فوقع في صبغ غيره فعلى
صاحب الثوب قيمة صبغ الاخر موسرا كان معسرا لما قلنا انه اجتنب مالية صبغه عنده قلت
وذكر في الذخيرة في الفصل الخامس عشر من كتاب الدعوى قال مصبوغ بالعصفر الذي في هذا الثوب
كان المدعي صبغ هذا الثوب به ورب الصبغ يدعي على رب الثوب انه هو الذي صبغه وهو يجحد فالقول
له رب العصفر يدعي عليه ضمان مزابلا وهو ينكر وليس في شهادة هؤلاء ما يوجب ذلك فان
ثوب الانسان اذا هبت به الريح والقته في صبغ انسان ضرب الثوب لا يضمن الصبغ ولكن يقوم الثوب
ابيض ويقوم مصبوغا فان شاء رب الثوب ضمن لرب العصفر قيمته والا يباع الثوب فيضرب صاحب الثوب
بقيمة ثوبه فيضرب صاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه هذا كلامه ولو نوع منافرة مع قول المصنف رحمه الله

فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر والله اعلم قوله بانه ملكه يشكل بانه اذا ملكه كان هذا
ضمان تملك كضمان الغصب والتدبير والاستيلاد فيجب ان يختلف باليسار والاعسار ولا
ضمان التملك لا يختلف به على ما يجيء التصريف به وجوابه ان المعتق وان كان يملك العبد فلا يظهر
ملكه في حق الانتفاع المقصود من الملك فكانه لا يملكه فلا يعتبر ضمان التملك قوله باداء الضمان ضمنا
فيه جواب عما يقال السعي مكاتب عنده فينبغي ان لا تملك بالضمان لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك
فاجاب بانه يملكه ضمنا لاداء الضمان لا قصدا والضمنيان لا يعتبر كذا في الشرح وفيه بحث لانه لما
جاز تملك المكاتب ضمنا لاداء الضمان وجب ان يجوز تملك المدبر ضمنا لاداء الضمان ايضا فيما اذا غصب
مدبرا وادى ضمانه الى المكاتب والمدبر لا يفترقان في عدم احتمال الابتذال من ملك الى اخ والمسئلة
بخلافه وايضا انه كاتب عبده ثم رجع فيملك ان يضمن الشاهدين قيمته ويعتق الاداء اليهما لقيامهما
مقام المولى في ملك البدل فيعتق الاداء اليهما كما لو ادى المولى والاداء لسيده لانهما لم يملكا الرقبة
بل ملك البدل والعتق بيع عن المولى كذا في الكافي في متفرقات كتاب الشركة فلو كان المكاتب قابلا للتملك ضمنا
لاداء الضمان لدخل في ملك الشاهدين في ضمن الاداء وليس فليس وايضا انما يتملك ضمنا لاداء الضمان
اذا كان دخول المضمون في ملك الضامن من شرائط الضمان وقد عرف ان شرط الضمان انما هو زوال ملك المال كيلا
يجتمع البدل والمبدل عنه في ملك واحد دليله مسئلة المدبر فان غاصبه اذا ادى الضمان خرج عن ملك المالك
ولا يدخل في ملك الضامن فليكن المكاتب هو معتق البعض كذا ان يقال كان قابلا للنقل لانه كان
رقيقا فلا يلزمه بهذا الوجه تملك المكاتب على ما لا يخفى قوله ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع
بيننا خلافا لابن ابي ليلا فانه يرجع عليه عنده لانه هو الذي الزمه ذلك بفعله وعندنا لا يرجع اما عند
ابي حنيفة رضي الله عنه فلان معتق البعض كالمكاتب وهذا الضمان وجب على العبد ويستعبد
عتقا فلا يرجع على المولى كالمكاتب وهذا معنى قوله لانه يسعى به لفكاك رقبته واما عندهما فلانه ان لم
يستفد بهذا الضمان عتقا لانه عتق كله قبل الضمان فما قضى به دينا وجب على المولى ليملك ما في ذمته
لان المولى معسر وضمان العتق لا يجب على المعسر كما يجب على العبد لانه لما تعذر الايجاب على المولى لعسرته
وتعذر ازالة ملك الشريك مجانا لتضرره اوجبنا على العبد لانه معتقه حصلت له فكان هذا ايجاب
ضمان على العبد بعوض حصل له فلا يرجع به على غيره وهذا معنى قوله ولا يقضى دينا على المعتق قوله
انه رضي بافساد نصيبه فلا يضمنه فان قيل لو قال احد الشريكين للاخر ان ضربت العبد اليوم سوطا فهو
حر فضربه سوطا يضمن الحالف المضارب ان كان موسرا قلنا الضرب شرط بالتمسك لا يكون رضا بالسبب
وهنا رضي بالسبب حين شارك في علة العتق وهو الشراء فان قيل الرضاء بالشرط من المرأة كالرضاء
بالسبب في اسقاط حقها عن الارث فليكن كذلك ههنا قلنا الفرار بشبهة العدوان فيبطل بشبهة
الرضاء لمباشرة الشرط وتحققه العدوان فلم يبطل الا تحقيقه الرضاء صريحا لا بمباشرة العلة دون الشرط
كذا في الكافي ويشكل بما اذا اشترى العبد رجلان واحدهما قد حلف بعتقه من اشترى نصفه حيث لا يضمن الحالف هناك

عنده

عنده مع انه رضي بمساعات شريكه على الشرط لا على العلة اذا اشتراه في هذا الوجه شرط الا علة غاية
الامر ان شراء النصف شرط له شبه بالعلة على ما عرف ولكن بالمساعدة على شرط له شبه
بالعلة لا يثبت حقيقة الرضاء منه كما لا يخفى فالاولى هو ما اشار اليه في الكافي في طلاق المريض
ان الرضاء بالشرط رضاء بالمشروط وان تضمين الحالف فيما اذا قال احد الشريكين ان ضربتها العبد
فهو حر ممنوع قوله ممن يملك كله احتراز عما اذا كان بين اثنين فباع احدهما نصيبه من ابيه
فلشريكه حق التضمين اجماعا اي له اي يضمن المشتري دون البايع لان العتق مضاف الى الشراء
قال عليه السلام نرى القريب اعتاق وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه قوله لان الحكم يدل على السبب لا على العلم فان قيل بل يدار على العلم في قلتم في الارضاع
فانها تضمن ان علمت ولا تضمن ولا تضمن ان لم تعلم اجيب بان المراد بالسبب هنا العلة والحكم
يدار عليها اما الارضاع فسبب محض فالسبب لا يوجب الضمان الا بصفة التعدي ولا تعدي بلا علم
فيشترط ضرورة قوله اذ هو الاصل قال الشارح والاصل في ضمان المدبر هو ضمان معاوضة
الا يرى ان من غصب مدبرا فاكتسب عند الغاصب كسبا ثم ابق فلم يرجع عن اباقه حتى
مات كان ذلك الكسب للغاصب والمسئلة في اخر باب المنهي من اصول الفقه لشمس
الائمة السرخسي رحمه الله وانما يكون له الكسب اذا كان المدبر ملكا للغاصب عند اداء الضمان
فلما اعتبر ضمان المعاوضة في ضمان المدبر مع ان المعتبر غير قابل للنقل المعهود وهو ضمان المعاوضة
فلان يقول ضمان المدبر ههنا عند تدبيره وهو قابل للنقل ضمان معاوضة اولى هذا
كلامه وفيه نظر اذ لو دخل المدبر في ملك الغاصب كما ذكر الشارح وجب ان يكون الولاء للغاصب
والرواية محفوظة ان الولاء للمدبر لا للغاصب وايضا ذكر في حاشية البزدوي نقلا عن السرخسي
رحمه الله وفي المدبر على هذا الطريق نقول الى علم الضمان للمغصوب منه بجعل الاصل للايلاء عن ملكه لان المدبر
يحتمل لذلك ان لهذا لو اكتسب فابق ثم لم يرجع عن اباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب
وانما لم يثبت الملك للغاصب صيانة والمدبر وفي القن بعد ما زال ملك المغصوب منه لا مانع من دخوله
في ملك الضامن وهو احق الناس ثم لفظه وبهذا يعلم ان الامام السرخسي رحمه الله جعل الكسب
للغاصب لكونه زائلا عن ملكه لا لكونه داخلا في ملك الغاصب كيف وقد صرح بانه لا يدخل في ملك
الغاصب وايضا ذكر الشارح بعد هذا ان ضمان المدبر ضمان افساد لا ضمان معاوضة وتملك
كما ذكره الشارح هنا يحتاج الى مزيد تامل قوله حتى جعل الغصب ضمان معاوضة فان قلت
لو كان ضمان الغصب ضمان معاوضة لا يبطل العقد بالضمان بالافتراق لا عن قبض فيما اذا عقب
مدهن فضة وانكسر عنده وقضى عليه بقيمته من الدنانير وافترقا لا عن قبض ومع هذا لا يبطل
قلنا الغصب ليس بموضوع لاثبات الملك وانما يثبت الملك ضرورة ان لا يجتمع البدلان في ملك الواحد فلا
يظهر كونه معاوضة فيما وراء ذلك اذ الثابت ضرورة لا بعد موضعها كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلان

تغير الغاصب ح

احد المتعاوضين لو غصب شيئا فهلك عنده يلزم ضمان الغصب صاحبه ولو لم يظهر كونه معاوضة
فيما عدا الضرورة ما يلزم ضمان الغصب من الشريكين اذ لا يلزم احد المتعاوضين من آخر
الا ما كان من التجارات واما ثانيا فلان للغاصب ان يبيع العبد المغصوب مرابحة على القيمة
التي اداها الى ملكه فلو لم يظهر كونه معاوضة فيما وراء الضرورة لزم ان لا تصح المرابحة لانها
مختصة بالمعاوضة المختلفة وجوابه ان ما ذكرت من ان المرابحة تختص بالمعاوضة المحضة فذلك بما صرح به الشارح
هنا نقول به المرابحة لا تختص بالمعاوضة فضلا ان تختص بالمحضة منها فقد ذكر في المبسوط انه لو ملك الثوب
بميراث او هبة فقوم قيمة ثم باعه مرابحة عن تلك القيمة جازت فلا صحت المرابحة في الهبة ونحوها
مع انها ليست بمعاوضة اصلا فلان يجوز في الغصب وهو معاوضة ضرورية اولى قوله ولا
يمكن ذلك في الاعتاق وذكر في الكافي ان الاصل ان يكون الضمان ضمان معاوضة وقد امكن العمل
بهذا الاصل في تضمين المدبر لان نصيب الساكت كان محلا للنقل من ملك الى ملك زمان التدبير لكونه قنا
عند ذلك لا في تضمين المعتق لان العبد عند الاعتاق لا يقبل النقل من ملك لمكان التدبير
فلهذا لا يضمن المدبر دون المعتق قلت وهذا اصح واوضح مما اختاره المص رحمه الله من
التعليل بقوله لانه عند ذلك حر او مكاتب على اختلاف الاصلين وذلك ان معتق البعض لا يصير
مكاتبا او حرا بعد الاعتاق فهو في وقت الاعتاق قن كما ان المدبر زمان التدبير يقبل النقل لكونه
قنا في ذلك الزمان فلا فرق بين التدبير والاعتاق ولهذا ذكر المصنف رحمه الله فيما تقدم
ان المعتق من احد الشريكين يملك نصيب الساكت باداء الضمان وانما يملك اذا كان قابلا للملك
وذلك ظاهر هذا اذا اريد الاعتاق اعتاق احد الشريكين نصيبه في القن وان اريد الاعتاق
في هذه الصورة تقديرين احدهما نصيبه فكذلك لانه عند الاعتاق ليس بمكاتب عنده والاخر
عندهما فالصواب في التعليل ح ان يقال ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند الاعتاق لا يقبل
النقل من ملك الى ملك لمكان تدبير المدبر ولا يمكن ان يراد بقوله عند ذلك بعد كالملك اي بعده
الاعتاق لا الى بعده من الزمان الا ان يقال في تقدير ما في الكتاب ان الاعتاق اذا صادف
القن وهو قابل للنقل عن ملك آخر لا يكون ضمانه ضمان معاوضة وعلى يملك بمعنى وان كان
يدخل نصيب الساكت في ملكه بالضمان من حيث ان ملك الرقبة لا يراد بنفسه وانما يراد به الانتفاع وضمان
الاعتاق لا يفيده لان الاعتاق حر او مكاتب فلان لا يكون ضمانه ضمان معاوضة اذا صادف
المدبر الذي لا يقبل النقل له ولا فاذا لم يكن الاعتاق ضمان لمعاوضة وضمان التدبير ضمان معاوضة
والاصل في الضمان هو ضمان المعاوضة وجب تضمين المدبر دون المعتق عملا بالاصل بقدر الامكان
قوله ولا بد رضاء المكاتب بفسخه لا يعرف لذكر هذه المقدمة هنا وجه لان الكتابة انما تقبل
الفسخ برضاء المكاتب مقصودة اما الكتابة الحاصلة باعتاق البعض فلا تحتمل الفسخ برضاء المكاتب
ايضا فكانه جواب عن سؤال مقدر على تقدير تسليم ان هذه الكتابة تحتمل الفسخ فالكتابة القصدية

ولئن

ولئن سلم ان هذه الكتابة تحتمل الفسخ كالكتابة المقصودة فهي تحتمل برضاء المكاتب ولا رضاء
من المكاتب هنا بالفسخ فلا تحتمل الانتقال اصلا والله اعلم قوله ثم المدبر ان يضمن المعتق ثلث
قيمته مدبرا وانما يضمن اذا كان موسرا لانه ضمان اعتاق وانه يختلف باليسار والاعسار هي
فان قيل المضارب بالنصف اذا اشترى براس المال وهو الف عبدين قيمة كل الف فاعتقهما
رب المال عتقا وضمن نصيب المضارب موسرا كان او معسرا هذا ضمان عتق ومع هذا
لا يختلف قلنا هذا ضمان اعتاق وهو افساد لا ضمانه لا سراية الفساد والاصل ان فساد الملك متى
كان بطريق السراية كالعبد المشترك اذا اعتقه احدهما نصيبه يختلف الضمان باليسار والاعسار
وثمة الضمان وجب بافساد الملك لان الاعتاق صادف كل واحد منهما لكون كل ملكا لرب المال
لاستعماله براس المال غير انه يضمن للمضارب لتعلق حق المضاربة بمالية ربع كل واحد من العبدين
كذا في الكافي وهذا يشكل باعتاق الراهن العبد المرهون فان ضمان الراهن يختلف باليسار والاعسار
حيث يضمن قيمته اذا كان موسرا ولا يضمن اذا كان معسرا بل يسعى العبد حينئذ ولا يخفى ان
هذا ضمان افساد حق المرتهن لا ضمان سراية الفساد اذ العبد يعتق كله لمصادفة الاعتاق
تلك الراهن ومع هذا يختلف ويجاب بالمنع فان قرار الضمان في اعتاق العبد المرهون على الراهن اذ العبد يرجع عليه
بما ادى اذا ايسر فلا يكون مختلفا بالحقيقة وفيه نظر اذ القائل ان يقول ويختلف الضمان باليسار
والاعسار والعسار صورة في مسئلة المضاربة ايضا بان لا يضمن المالك اذا كان معسرا بل يسعى كل
من العبدين في ربع قيمته ثم يرجع على المالك في صورة اعتاق الراهن اذا كان معسرا فقدم تضمين
الراهن عند العسار ثم رجوع العبد عليه بما ادى عند يساره ويتضمن المالك في مسئلة المضاربة
مع كونه معسرا وعدم وجوب السعاية على العبد ما يحتاج الى التامل والله اعلم قوله ولا يضمنه اي لا يضمن
المدبر المعتق قيمة ثلث ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت عند اداء الضمان مستندا
الى وقت الضمان وهو اي الثابت بالاسناد ثابت من وجه دون وجه فيثبت فيما بين الضامن
والمضمن او في حق غيرهما فيثبت الملك مقصودا عملا بالشبهين فلا يظهر ملكه في حق المعتق فلا يضمنه وهذا
بما اذا باع الغاصب المغصوب فاعتقه المشتري ثم ادى الغاصب الضمان حيث ينفذ البيع والعتق في
الاصح فلو لم يظهر استناد الملك في حق غير الضامن والمتضمن وجب ان لا ينفذ البيع والاعتاق وجوابه ان
ضمان التدبير تملك كضمان الغصب فلا شك ان ضمان الغصب اقوى منه حيث يثبت الملك به في جميع التصرفات
في حق الكل وضمان التدبير لضعفه في افادة الملك حيث لا ينتفع بالملك الثابت بيعا وهبة لا يظهر الملك فيه الا
في حق الضامن اعتق وايضا اذا اعتق نصف عبد مشترى ثم ادى الضمان ملكه مستندا الى وقت الاعتاق
ثم يرجع على العبد بالسعاية فلو لم يظهر الملك الثابت بالاستناد في حق غير الضامن والمضمن وجب
ان لا يستسعى العبد بحكم ذلك الملك ايضا لانه غيرهما وجوابه ان هذا الملك يظهر في حق العبد حيث ينتفع
بالعتق على الضامن فيظهر في حقه سعاية ايضا قوله انقلب اقراره فان قلت لما انقلب اقراره عليه

صار كانه اقر على نفسه ولو اقر به عليه كان له الخدمة وكان لصاحبه تضمينه وكل ذلك منتف هنا اجيب
بان الاقرار انما جعل منقلبا عليه مع انه انكار حقيقة تصحيحا لامية الولد فيكون اقراره
فيما وراء ثبوت امية الولد انكارا فقد اجتمع هنا الاقرار والانكار فانه انكار لامية الولد لنفسه
حقيقة واقرار به على نفسه حكما فمن حيث انه منكر لم يحل له ان يستخدمها ومن حيث انه مقر على نفسه حل له
ذلك فيحرم الاستخدام احتياطا اذ الحرية مما يثبت بالاحتياط اما الشريك الاخر فله ولاية تضمينه من حيث انه
مقر على نفسه حكما وليس له ذلك من حيث انه منكر والضمان لا يجب بالشك فلا يضمنه وكذا ليس لصاحبه
استخدامها لان اقراره لها كان اقرارا على نفسه من وجه وانكار لذلك من وجه حمل لصاحبه لاستخدام
من حيث انه انكار وحرم عليه ذلك من انه اقرار فيحرم ايضا احتياطا قوله ولابي حنيفة رحمه الله ان
المقر لو صدق كاتب الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة بسبب ما هو المتيقن وهو النصف
وقد يقال بان احتمال الصدق والكذب متحقق فيما اذا اقر احدهما على نفسه بالاستيلاء وانكر الاخر
لا خبر والخبر يحتملها فلو كان صادقا في اقراره كان له كل الخدمة وان كان كاذبا كان له نصف الخدمة
فيجب ان يثبت النصف هناك ايضا لا غيره لكن ثبت له كل الخدمة وجوابه ان موجب الخبر هو الصدق
والكذب احتمال عقلي وليس بموجب له فيجب العمل بموجب الكلام اذا لم يعارضه خبر اخر ولا معارض له فيما اذا
اقر على نفسه بالاستيلاء وان انكر الاخر لان انكاره فيما يقر صاحبه حيث يعارض هنا خبر المقر
وخبر المنكر وخبر المقر يقتضي تحقيق الاستيلاء وهو الصدق وخبر المنكر يقتضي عدمه وهو الكذب في خبر
المتفرقات كان كما اخبر المقر وللمنكر كل الخدمة وان كان كما اخبر المنكر فله نصف الخدمة فالنصف متيقن
فيوخذ به قوله والاقرار بامومية الولد فان قلت الولاء ايضا لازم حتى لو اقر المشتري باعتاق البائع
ثم اقر بالاعتاق على نفسه لا يكون له الولاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه اجيب بان فيه روايتين عن ابي
حنيفة رحمه الله على ما يجيء في دعوى النسب قلنا ان يمنع قوله يتضمن الاقرار بالنسب اي بنسب الغير لا يرتد
بالرد حتى اقر بنسب صغير لرجل فكذبه الرجل ثم ادعى المقر لنفسه لم يصح دعوته وهنا لما اقر بامية الولد
لصاحبه فقد اقر بامية الولد بنسب ولدها له لان امية الولد تابع لثبوت النسب لا يثبت
بدونه فلو انقلب هذا الاقرار على نفسه لصار مقرا بالنسب لنفسه بعد ما اقر لغيره وانه باطل وبهذا التقرير
يسقط بعد ما يرد ان النسب قد يرتد بالرد فان الرجل اذا ادعى لغيره وهو عاقل بغير تصديقه حتى
لو كذبه لا يثبت النسب ووجه السقوط على ما ذكرنا من المعنى ظاهر نعم لقائل ان يقول قوله وهو لا يرتد
بالرد لا يصلح حجة عليهما لان الاقرار بنسب الغير مما لا يرتد بالرد عندهما حتى انه اذا قال لصغير هو ابن فلان
ولد في فراشه وكذبه فلان ثم ادعاه لنفسه صحت دعوته عندهما قوله وعلى هذا الاصل يبتنى عدة من
المسائل فنقول لا يضمن الغاصب ان ماتت عنده لان ضمان الغصب يختص بمال متقوم وعندهما لا يضمن لكونها
متقومة ولا سعاية عليها لان مات احد الولدين لان نصيب الشريك ليس بمتقوم فلا يلزمها بدله عندهما لان
نصيب الشريك متقوم وقد سلم بالعتق وان جاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نصيبه منه بالدعوة وعتق لم يضمن

لشريكه

لشريكه شيئا من قيمته ولا سعاية عليه عنده لان ولد ام الولد كامه فلا يكون متقوما عنده وعندهما
يضمن شريكه ان كان موسرا ويسعى الولد ان كان معسرا كذا في الكافي ويشكل بما اذا كانت جارية
بين رجلين كامها فوطئها احدهما فجاءت بولد فادعاه صحت دعوته ويثبت النسب ثم وطئها آخر فادعاه
صحت دعوته ايضا لو عجزت فهي ام ولد للاول ويضمن الاول نصف قيمتها ونصف عقرها لشريكه ويضمن شريكه
كمال عقرها وقيمة الولد وذلك لانه لما ادعى احدهما صحت دعوته لقيام الملك له فيها فصارت ام ولد له
لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه واذا ادعى الثاني ولدها
الاخيرة فتمت دعوته لقيام ملكه ظاهرا ثم اذا عجزت بعد ذلك ارتفعت الكتابة وجعلت كان لم تكن
وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول لانه زال المانع من الانتقال ووطئه سابق فكمل الاستيلاء ويضمن
للثاني قيمتها لانه ملك نصيبه لما استكمل الاستيلاء ويضمن نصف عقرها لوطئه جارية مشتركة
ويضمن شريكه كمال عقرها وقيمة الولد وهذا كله مذهب ابي حنيفة رحمه الله فلو كان ولد ام الولد كامه
في عدم المتقوم وجب ان لا يضمن الشريك قيمة الولد في هذه المسئلة لام ولد ام ولد الاول
وجوابه انه يضمن الشريك قيمة الولد هناك لانه بمنزلة المغرور لانه حين وطئها كان ملكه قائما ظاهرا
وولد المغرور ثابت النسب حر بالقيمة بالاجماع الصحابة من غير تفصيل بين ولد القنة وام الولد
وفيه بحث سيأتيك في كتاب المكاتب ان شاء الله تعالى قوله لفوات منفعة البيع والسعاية
بعد الموت والباقي منفعة واحدة وهي منفعة الاستخدام وقد يقال بل الباقي منفعتان منفعة
الاستخدام ومنفعة الوطي فيجب ان يلزم السعاية قنة قوله وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم
فان قلت معتق البعض مكاتب عنده اي ابي حنيفة رضي الله عنه وبدل السعاية كبدل الكتابة فيجب ان
تسعى ام الولد للشريك الساكت اذا اعتقها احد الشريكين لانها صارت مكاتبة ح وبدل الكتابة
لا يستدعي المتقوم اجيب بان ضمان الاعتاق في الحقيقة ضمان اتلاف وافساد ليس ببدل كتابة
حقيقة بل هو في حكم بدل الكتابة من حيث ان العتق يتوقف عليه على اداء بدل الكتابة فمن حيث انه يشهد بدل
الكتابة ينبغي ان يسعى في قيمتها كما تسعى في مكاتبة ومن حيث انه ليس ببدل كتابة حقيقة وانما هو ضمان
اتلاف وجب ان لا يسعى فلا يجب السعاية كما لو كانت مكاتبة بالتراضي والله اعلم قوله
لان السبب اي سبب حريتها فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد
مشكل لان الجزئية الثابتة بالوطي ليست بسبب للمعتق حتى لو ملك ام المنكر حدا وابنها لا يعتق
عليه وهذا لان العتق يثبت شرعا صلة للرحم ولا يجب الا صلة القريب المحروم وجوابه ان هذه
الحرية لكونها اعتبارية ضعيفة فاظهرناها فيما هو اقرب الى الولد وهو الام في حق العتق
وفي المتوسطة كامها وابنتها في حق الحرمة دون العتق اذ الحرمة يثبت على الاحتياط لا المعتق لم
يظهر في الاباعد كخالة الموطوءة وعمتها لا في المعتق ولا في الحرمة قوله وفي المدبر ينعقد المسبب بعد الموت هذا
يناقض ما ذكره في باب التدبير حيث قال ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولانه سبب غيره ثم جعله

سببا في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية المتصرف
فلا يمكن تأخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف ساير التعلقات لان المانع من
السببية قايم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه قضاء وقوع
الطلاق والعتاق فامكن تأخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا هذا
كلامه وانه تنصيص بان الايجاب المعلق على الموت سبب في الحال على خلاف ساير التعلقات فكانه
اراد بقوله ينعقد ينعقد السببية بعد الموت ان الاصل هو ان ينعقد السبب بعد الموت اذ التعلقات ليست بات
في الحال انما يصير اسبابا بعد وجود الشرط وانما قضينا بانعقاد السبب في الحال ضرورة لفظه ذكر
في باب التدبير فظهر اثر الانعقاد في حرمة البيع حاصلا في سقوط التقوم في حقه بقي على الاصل والله
اعلم بالصواب **باب عتق العبدين** قوله ومن كان له ثلثة اعبد الى اخره الاصل في اعتبار
الاحوال حال الاشتباه ان النبي عليه السلام بعث اناسا الى بني خثعم القتال فاعتصم ناس منهم
بالسجود فقتلهم بعض اصحاب النبي عليه السلام فلما بلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى عليه
السلام بنصف العقل باعتبار الاحوال وذلك ان السجود منهم يحتمل ان يكون لله تعالى فكان اسلاما
فكان يجب عليهم بقتلهم جميع الدية ويحتمل ان يكون لا لله لكن كان تعظيما لعظمائهم صونا من شرهم
فباعتبار هذه الحالة لا يجب الدية فلما وجبت من وجه ولم يجب من وجه اوجب النصف وعلى هذا مسائل
اصحابنا رحمهم الله فان قيل ما الفرق بين هذا وبين الخنثى على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فانه
يعطيه اقل النصيبين من غير اعتبار الاحوال قلنا نحن انما نجب المصير الى اعتبار الاحوال فيما تحقق
فيه الاشتباه بصفة الاستمرار وفي فصل الخنثى لا يتحقق بصفة الاستمرار الا انه اذا بلغ مبلغ
الرجال او النساء لا بد وان يظهر لها ثدي او يثبت لها لحية وبهذا ارتفع الاشتباه كذا في الشرح
فان قلت يتحقق الاشتباه في الخنثى بعد ما بلغ مبلغ الرجال او النساء ايضا ففي الذخيرة فان قام في النساء
فعلى قال احب ان اعيد صلوته لانه صبي او صبية فان كانت صبية يجزيها صلوتها ويحتمل ان يكون صبيا
فيفسد صلوته فيؤمر بالاعادة احتياطا وان لم يعد فلا شيء وان كان بالغا وكان مشكلا حالة يلزمه
الاعادة حتما لانه ذكرا او انثى فان كان ذكرا كان عليه الاعادة فيجب عليه احتياطا اجيب بان
الاشتباه وان كان لا يتصور تحققه بعد البلوغ فهو في غاية الندرة ولهذا ذكر في الذخيرة في موضع اخر
انه انما يتحقق هذا الاشكال في الخنثى اذا كان قبل البلوغ بزوال الاشكال لانه بعد البلوغ لا بد من امارة
تظهر يعلم بها انه رجل او امرأة وذكر في المبسوط وفي بعض النسخ وان كان بالغا فصلى بغير قناع امرأة
بان يعيد وهذا بطريق الاحتياط ولكن لا يتصور بقاؤه مشكلا بعد بلوغه وان تصور فالحكم هذا نعم
يشكل بان الاستحقاق لا يثبت بالظاهر فكيف بالشك وهنا قد وقع الشك في نفس الاستحقاق فانهم
يستحقون الدية السجود لله تعالى ولا يستحقونها ان كان لصيانة انفسهم فوقع الشك في نفس الاستحقاق
فيجب ان لا يثبت بالشك بخلاف الايجاب من نحو احدكما حر واحديكما طالق فانه يوجب عتق رقبة البتة

باب عتق العبدين

وطلاق

وطلاق واحدة منهن يتعين فيجب توزيعه على اعتبار الاحوال قوله ما اصاب المستحق بالاول الفارغ
فما اصاب الفارغ بقي وانما لم يصرف ما حصل بالثاني الى النصف الفارغ منه الثابت الا ما حصل
بالايجاب المبهم لا يمكن توزيعه الا على من تردد عليه والايجاب المبهم هنا تردد بين الثابت
والداخل فما حصل له لا بد وان يوزع عليهما ولو تعين النصف الفارغ من الثابت المعتق
لزم توزيع ما حصل بالايجاب الثاني على من لم يتردد عليه وهو الداخل ونصف الثابت لان الايجاب لم يكن
مترددا بينهما بل بين الرجل والثابت فيوزع ما حصل به عليهما ومن ضرورة التوزيع عليهما نصف
العتق للثابت شايعا على نصفيه فبلغوا ما اصاب المستحق بالاول ضرورة وفي الكافي فان قيل
يجب ان يتعين النصف الفارغ تصحيحا للتصرف كما في مسئلة الصرف قلنا انما يكون كذلك ان لو ثبت
قصدا اما اذا ثبت ضمنا فلا هذا كلامه وتوضيحه ان صرف المطلق الى المعين مجازا انه لا يجري الا فيما
ثبت بالعبارة الا ما يثبت بطريق التوزيع والضرورة ثم هنا بحث اما اولا فلانه لو قال لعبديه انتم
احدهما سالم والثاني ربع احدكما حر او سالم ومات قبل البيان عتق ثلثة ارباع سالم
وربع ربع لان نصف سالم عتق بالثاني وربعه بالاول لانه يقتضي نصف حرية بينهما فينصف
لكل منهما الربع ولو قال سالم حر او ربع حر وهما حران ومات قبل البيان عتق من كل ثلثة ارباعه لان
قوله سالم حر او ربع حر كقوله احدكما حر وذا يوجب عتق رقبة في حال دون حال فينصف فقوله او هما
حران يوجب عتق رقبتان في حال دون حال فينصف فاستفيد بالايجابين عتق رقبة
ونصف بينهما فيعتق من كل ثلثة ارباعه ويسعى في ربعه وعلى ما ذكر هنا من ان نصيبه
بالايجاب الثاني يسع على من نصيبه بالاول والفارغ فبلغوا ما اصاب المعتق ويبقى ما اصاب
الفارغ المعتق وجب ان يعتق من سالم في المسئلة الاولى ومن كل من سالم وربع في الثانية
قيمة اثمانه لان ما يصيب سالما وكل واحد من سالم وربع بالايجاب الثاني من نصف العتق بالاول
يشيع على ما اصابه بالاول من عتق الربع وعلى الفارغ من ثلثة ارباعه فبلغوا ما اصاب الربع المعتق
بالاول وهو الثمن يبقى ما اصاب الفارغ وهو ثلثة ارباعه من ثلثة الاثمان وذكر في الكافي في الايمان
قال لاربع اماء كلما نكحت واحدة منكن فواحدة منكن حرة فوطئ الثنتين ومات قبل البيان
عتق كل واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكر هنا وجب ان يعتق من كل منها سبعة من
ستة عشر سهما لان كلا منهما استحقت عتق الربع بوطئ الاولى ثم بوطئ الثانية استحقت
كلا منهما عتق الربع لكن شايعا على الربع المعتق وثلثة ارباعها الفارغة عن العتق فينبغي ان
ان يبلغوا ما اصاب الربع المعتق وهو ربع الربع ويبقى ثلثة ارباعه فيعتق من كل منهما من ربع
وثلثة ارباع ربع وهو سبعة اسهم من ستة عشر سهما وايضا لو قال لاربع اماء كلما نكحت واحدة منكن
فواحدة منكن سواها حرة ثم وطئ الثنتين عتق ثلثة ارباع الاولى وثلث الثانية واربعة اسباع وثلث سبع
من كل واحدة من غير الموطوئتين لان بوطئ الاولى ثبت عتق الغير بها بين الثانية وغير الموطوئتين اكل ثلثة

نصف ح

وبوطئ الثاني عتق لغيرها بين الاولى وغير الموطوتين اسباعا لان حق الاولى في كل الرقبة وحق كل من غير الموطوتين اسباعا لان حق الاولى في كل الرقبة وحق كل من غير الموطوتين في ثلثي الرقبة لانا ثلث كل منها خمسة فجعل الجزء ثلث سهما فصار سبعة ثلثة للاولى واربعة لغير الموطوتين فيكون مجموع سهام الكل فيكون سبعة وانكسر الحساب فضربنا السبع وثمنه بالثلث فاصبحنا الى حساب له ثلث وسبع واقله احد وعشرين فجعلنا كل رقبة احد وعشرين فصار العتق الاول بين الثانية وغير الموطوتين اثلاثا لكل سبعة والعتق الثاني بينهما وبين الاولى على سبعة ثلثة اسباعها وهي تسعة للاولى واربعة اسباعها اثنى عشر لغير الموطوتين لكل واحدة ستة وقد عتق من كل واحدة سبعة فيعتق من كل واحدة ثلثة عشر وعتق من الثانية ثلثها وهي سبعة بالعتق الاول وعند هما عتق من غير الموطوتين من كل واحدة ثلثة ارباعها ومن الاولى نصفها والثانية امة لانه بوطئ الاولى وجب عتق لاحظها وللثانية منه بين غير الموطوتين نصفين وبوطئ الثانية لاحظ لها منه بين الاولى وغير الموطوتين نصفين لان حقها في كل الرقبة وحقها في رقبة فصار النصف بين غير الموطوتين نصفين فصار العتق اربعا فحصل لغير الموطوتين مرة سهمان ومرة سهم وللاولى سهمان وهذا كلامه فما ذكر من التخريج لابي حنيفة في مسئلة الاعبد الثلثة وجب ان يعتق من كل الموطوتين ومن كل ما غيرها خمسة اسباعه لانه حصل بوطئ الاولى عتق رقبة لغيرها بين الثانية وغير الموطوتين فيعتق من كل منهما خمسة من الثلث ثم بوطئ الثانية ايضا حصل عتق رقبة بين الاولى وغير الموطوتين فيجب ان يعتق من كل الثلث الا ان كلا من غير الموطوتين قد عتق ثلثها بوطئ الاولى فيشيع ما اصابها بوطئ الثانية على ثلثها المعتق وثلثيها الفارغ فيلغو اما اصاب المعتق وهو السبع ويبقى ما اصاب الفارغ فيعتق من كل منهما خمسة اسباعها ويسعى في اربعة اسباعها واما على التخريج الذي ذكره له في مسئلة الاهاها الاربعة فيجب ان يعتق في مسئلة الاعبد الثلث من الناس خمسة اسداس ويسعى في السدس ومن الداخل ثلثاه لان حق الداخل في كل الرقبة حيث لم يعتق منه شئ وحق الثابت في نصف الرقبة فيجعل كل نصف منهما والكل ثلثة اسهم سهمان للداخل وسهم للثابت وهذا على مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على مذهب ابي يوسف رحمه الله فعلى قياس تخريجه في مسئلة الاعبد الثلث يجب ان يعتق في مسئلة الامام الاولى ثلثاها ومن كل من غير الموطوتين ثلثاه وعلى قياس تخريج مسئلة الامام يجب ان يعتق في مسئلة الاعبد الثلث ثلثا الداخل وخمسة اسداس الثابت وغاية ما يمكن ان يقال في الجواب عن مسئلة سالم ومربع ان الايجاب المبهم في قولنا سالم حر ومربع من انهما حران معتبر للاول فانه بولاء لكان الاول مقيدا لعتق رقبة بينهما فاذا ضم الثاني مع الاول اوجب عتقا نصف رقبة بينهما واذا كان في اخر الكلام ما يعبر اوله توقف اوله على اخره فصار كانهما قرنا معا بتصادق كل منهما الفارغ عن العتق ولا بتصادق الثاني في شئ من العتق لعدم افادة الايجاب والا العتق قبل التكلم بالثاني حتى يرد به النقض واما ثانيا فلان الايجاب بين سعايا بعد الموت على جهة معا فتصادق كل

منهما الرقيق فيعتق من كل منهما افادة الايجاب بان ولا ترتيب في النزول حتى ينزل الثاني على المعتق والفارغ فيلغو ما اصاب المعتق ويبقى ما اصاب الفارغ واما ثالثا فلان العتق غير متحر الانفاق اما لا خلاف في الاعتاق واستحال ان يحقق العتق والحرية في النصف ومعاحتى يصادق ما استحق الثابت بالايجاب الثاني في نصف المعتق على نصف الفارغ الا ان يقال اراد بعتق النصف سقوط سعاية نصف القيمة وتقديره سقط بالايجاب الاول حق الثابت السعاية في نصف قيمته ثم سقط بالايجاب السعاية في نصف موزعا على الباقي فقط وفي الثاني كما اصاب الساقط الغير وهو الربع وما اصاب الثاني بقي لسقط السعاية ثلثة ارباع قيمة وبقي عليه السعاية في الربع وهو الخط والله اعلم بالصواب **قوله** واما الداخل فمحمد رحمه الله يقول الخ والحاصل ان العتق المبهم غير نازل في الحال عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما نازل فلما كان غير نازل عنده كان الايجاب الثاني بين جنين فصح قطعا ولان كان نازلا في حق الحال كما زعم البعض فاذا اعتق بالايجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق عنده يتجزى فترد الايجاب الثاني بين فتح ومعتق البعض وهو كالمكاتب عنده ومن قال العبد ومكاتبه احد كما حر صح فكان الايجاب للثاني عنده بين الصحة والفساد لان العتق نازل في المجلس عنده والاعتاق لا يتجزى فصار جامعا في الايجاب الثاني بين حر وعبد اريد بالايجاب الاول الثابت فيبطل على هذا التقدير وان اريد الخارج صح الايجاب الثاني فتردد بين الصحة والبطلان ولو كان صحيحا مطلقا لكان الثابت عتق رقبة فاذا تردد بين الصحة والبطلان يفيد نصف رقبة بينهما فيصيب الداخل الربع والاشكال على مذهب ابي يوسف رحمه الله لان قوله في نزول العتق المبهم وعدم تجزي الاعتاق كقول محمد رحمه الله فينبغي ان يكون جوابه كجوابه اذ لا يمكنه ان يقول ان الايجاب الثاني صحيح قطعا وسيجئ جوابه بعينه كذا في الكافي وفيه نظر اما اولا فلان ايجاب المبهم ان كان نازلا عند محمد رحمه الله فانما يعتق بالايجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق انما يتجزى عنده اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا على ما سيجئ التصريح به في الكافي من بعد ولا يخفى ان الايجاب المبهم انما ينزل بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فكان متجزيا عند محمد رحمه الله ايضا فيجب ان يكون جواب محمد كجواب ابي حنيفة رحمه الله واما ثانيا فلان المبهم اذا كان نازلا والاعتاق غير متجز وجب ان يعتق كل الثابت قبل البيان فيلزم ان يبطل الايجاب الثاني بكل حال فلا يعتق بكل من الداخل شئ عند محمد رحمه الله وجوابه ان الاعتاق في المبهم انما ينزل عند محمد رحمه الله في حق الموقع لا في حق المحل اذ كان نازلا في حقهما جميعا فان الايجاب الثاني باطل من كل وجه ولو كان غير نازل في حقهما كان صحيحا من كل وجه محتى كان نازلا في حق الموقع غير نازل في حق المحل كان صحيحا من وجه دون وجه ولو كان صحيحا من كل وجه افاد عتق رقبة فاذا كان صحيحا من وجه افاد عتق نصف رقبة واما بيان ان الثابت

ان كان يعتق كله بحكم ان الايجاب نازل فيه وهو غير متجز فلا يخفى ان عتقه غير متجز متقرر لاحتمال ان
يبين في الخارج فلا يعتق الثابت اصلا فكان الايجاب صحيحا ان اريد الايجاب الاول الخارج
لانه يظهر حينئذ ان الثابت لم يكن حرا وان الايجاب الثاني دار بين بين اريد بالاول الثابت بطل
الايجاب الثاني فيفيد نصف رقبة بين الثابت والداخل واما الاشكال الاول فلا تغفى عنه بالتزام
ان الاعتاق الثابت بالتوزيع انما يتجزى عند محمد رحمه الله اذا كان التوزيع بصفة التقرر كما بعد
الموت اما اذا كان لا بصفته فهو غير متجز ايضا ولكن ما ذكر في بعض من ان الاعتاق انما لا
يتجزى عندهما اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه يثبت
حينئذ بطريق الضرورة والثابت بها يتقدر بقدرها لا يفصل بين ما اذا كان التوزيع على سبيل
المتقرر لان التوزيع ضروري كيف ما كان واما ثالثا فلان التوزيع باعتبار الاحوال مشروط باستمرار
الاشتباه واليأس عن البيان كما نص عليه صاحب النهاية السغناقي على ما ذكرنا ولا يأس عنه قبل
موت المولى هنا فلا وجه للتوزيع اللهم الا ان يقال المشروط بشرط اليأس ودوام الاشتباه هو
التوزيع بصفة التقرر والتوزيع قبل الموت ليس بمتقرر والله اعلم واما رابعا فلان الايجاب الثاني
لما كان دائرا بين الصحة والبطلان وجب ان لا يستحق به شيء عنده من العتق اذ الاستحقاق لا يثبت
بالظاهر فكيف بالشك ولان الرق كان ثابتا بيقين فلا يزول فيما فيه شبهة اذ الثابت باليقين
لا يزول الا بيقين مثله الا يرى انه لو بين الايجاب الاول في الثابت عتق الثابت ولا يعتق بالايجاب الثاني
من الداخل شيء من البيان انشاء من وجه اظهار من وجه والنظر الى كونه انشاء يقتضي ان لا يبطل الايجاب
الثاني والى كونه اظهارا يقتضي ان يبطل حيث يبقى دائرا بين الحر والعبد والداخل كان رقيقا بيقين ولا يعتق
اذ الثابت تعينا لا يزول بالشك هكذا ذكر في الكافي في اول الباب فقد جعل التردد بين الصحة والبطلان
منافيا لثبوت ما لم يكن وجعل التردد بينهما هنا موجبا للتنصيف ما هو حاصل على صحة الايجاب
من كل وجه قوله فكذلك نصيب الداخل فان قيل هذا تامل مع الفارق اذ الايجاب الثاني افاد
عين من هبة بين الثابت والداخل غير ما اصاب الثابت من النصف ساع على نصفه الفارغ من
المعتق ولغا ما اصاب المعتق وبقي ما اصاب الفارغ وقد وجد المانع في حقه من ان يعتق بصفة
من الثاني ولا مانع من عتق نصف الداخل ولا وجه لايجاب الداخل بالثابت اجيب بان الحاق الداخل
بالثابت مبني على فقه صحيح وهو ان الايجاب الثاني لكونه دائرا بين الصحة والبطلان عند محمد رحمه الله
لا يفيد الا عن نصف رقبة بين الثابت والداخل وقد مر تقريره قوله فان كان القول منه في المرض
الخ فان قلت ينبغي ان يعتق كل واحد منهم ولا يسعى في شيء حر حرا من الثلث اولا عند ابي يوسف
رحمه الله ومحمد رحمه الله لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في بعض ثبت كله قلنا الاعتاق
عندهما لا يتجزى اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه ح ثبت ضرورة
والثابت بها يتقدر فلا يعدو موضعها كذا في الكافي وفيه بحث اما في السؤال فللقطع بان عدم تجزي

بن تقدير صح

الاعتاق لا يمنع السعاية عندهما الا يرى انهما يقولان بالسعاية فيما اذا كان احد الشريكين مقرا
اللهم الا ان يقال ان يراد بقوله ولا يسعى في شيء انه لا يسعى في الحرية في شيء كما يسعى لاجلها في ساير المواضع لانه
حر ولكن لا نسلم انهما يوجبان السعاية لتحصيل الحرية على صحة السؤال واما في الجواب فلما مر في وجه محمد
رحمه الله من الاشارة الى ان الاعتاق لا يتجزى عنده وان حصل بطريق التوزيع وقد ذكرنا فليعرف وايضا
الدليل الذي ذكر ابو يوسف في مسئلة تجزي الاعتاق من انه عبارة عن ازالة الرق او اثبات القوة
الشرعية وكل من الرق والقوة لا يتجزى فكذا الاعتاق لا يفصل بين ما اذا حصل الاعتاق مقصودا
او بطريق التوزيع قوله ولو كان هذا في الطلاق بان كان لرجل ثلث نسوة ولم يدخل بواحدة منهن
فدخل عليه امرأتان فقال احديكما طالق ثم خرجت احديهما ودخلت الثالثة فقال احديكما طالق ثم مات
قبل البيان يوزع حكم الطلاق عليهن باعتبار الاحوال وهنا احكام ثلثة المهر والميراث والعدة اما حكم
المهر فيسقط من مهر الداخلة ثمنه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه لان الايجاب الاول سقط نصف الصداق
بين الخارجة والثابتة فسقط من مهر كل منهما ربعه والكلام الثاني متردد لانه ان اراد بالكلام الاول الثابتة
لا يدخل الكلام الثاني وان اراد به الخارجة صح فينصف النصف فيسقط به الربع فيكون بين الثابتة
والداخلة فيسقط من المهر الداخلة وبعد فكما سقط ثمنه دل انه دائر بين الصحة والبطلان والجواب
لهما انه هذه المسئلة مذكورة في الزيادات وهو قول محمد رحمه الله واما عندهما فيسقط
من مهر الداخلة ربعه وبعد التسليم الفرق واضح على اصل ابي حنيفة رحمه الله لان الاعتاق
عنده يتجزى وكان الفرق ثابتا فصح الايجاب الثاني من كل وجه واما الطلاق فلا يتجزى فاذا
اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة وكان جامعا بين مطلقة وغير مطلقة قائلا احديكما
احديكما طالق فلا يصح انشاء لوقوعه اختيارا فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال ولا العتق المبهم معلق بالشرط البيان
فلا يكون الايجاب الثاني متردد بين الصحة والبطلان فاما البطلان في حق البراءة عن المهر فلا يقبل التعليق
بالشرط فيكون الايجاب الثاني في حق هذا الحكم وهو البراءة عن المهر متردد بين الصحة والبطلان فنزل حكمه
وهو سقوط نصف المهر لمكان التردد الى الربع موزعا على الثابتة والداخلة فيفيد سقوط الثمن من مهر كل
منهما والفرق لابي يوسف رحمه الله انه يوخذ شخص متردد الحال بين الحرية والرق يكون محلا لانشاء
العتق والثابت والمكاتب بهذا التردد حالة بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن
تصحيح الكلام الثاني بكل حال فاما في الطلاق فلا يوخذ شخص متردد الحال بين ان يكون مطلقة او منكوحة
ثم يصح ايقاع الطلاق عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني من كل وجه فقلنا ان صح سقط نصف المهر والا
لم يسقط به شيء فيسقط به ربع المهر بين الداخلة والثابتة واما حكم الميراث فللداخلة نصفه والنصف
بين الخارجة والثابتة نصفان وعلى كل واحدة عدة الوفاء احتياطا كذا في الكافي وفيه نظر
اما اولا فلان الفرق الذي ذكر لابي حنيفة رحمه الله اولا يقتضي ان لا يسقط من مهر الداخلة شيء له ولا يخفى
ان ذلك الفرق بناء على ما ذهب البعض ان الايجاب المبهم نازل في المحل حتى كان نازلا وجب ان يطلق كل واحدة من الخارجة

والثابتة ضرورة عدم التجزي وكان في الايجاب الثاني جامعا بين مطلقة ومنكوحة فلا يصح انشاء
الوقوعة اختيارا فكان باطلا كما نص عليه بقوله فلو لم يصح الايجاب الثاني لكل حال فيلزم ان لا
يسقط من مهر الداخلة وليس كذلك فقد سقط من مهرها الثمن اللهم الا ان يجاب بان عامة
المشايخ رحمهم الله على ان الطلاق المبهم نازل من وجه دون وجه فلو كان نازلا من كل وجه كان
الايجاب الثاني باطلا من كل وجه ولو كان غير نازل في حقها من كل وجه كان صحيحا من كل وجه فمتى كان
نازلا من وجه دون وجه كان صحيحا من وجه ولو كان صحيحا من كل وجه افاد سقوط النصف
بينهما فاذا كان صحيحا من وجه افاد سقوط الربع بينهما ويقال بالجمع بين الطريقين فيقال الايجاب
المبهم ان كان نازلا في المحل كان الايجاب الثاني باطلا لانه جمع بين مطلقة ومنكوحة وان لم نازلا صح الايجاب
الثاني لو كان المراد بالايجاب الاول الخارجة ولم يصح لو كان المراد منه الثابتة ولو كان صحيحا بكل
حال يسقط من مهر الداخلة الربع فاذا كان صحيحا من وجه سقط الثمن بخلاف الايجاب الثاني في الاعتاق
فانه صحيح بكل حال سواء جعل الايجاب الاول نازلا في المحل او غير نازل فيفيد عتق النصف من الداخل
والثابت ويقال ان الطلاق النازل في المحل قبل البيان غير متقرر لاحتمال ان تبين الاول في الخارجة
ويبقى الثابتة منكوحة فيظهر صحة الايجاب الثاني وان اريد الثابتة بالاول ظهر الطلاق الثاني فلما احتمل
الثاني الصحة من وجه دون وجه كان الساقط به الربع بين الثابتة والداخلة هذا والكل
يأباه قوله فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال لا يقال قوله بكل حال متعلق بالفعل المنفي لا يبقى الفعل
اي صحة الايجاب الثاني بكل حال منتف انما الثابت هو الصحة من وجه دون وجه كما ذكرنا لان هذا
المعنى وان كان يحتمل اللفظ الا ان سياق الكلام يأباه حيث بنى قوله فلا يصح الايجاب الثاني بكل حال
على كونه جامعا في الايجاب الثاني بين مطلقة ومنكوحة بناء على عدم تخير الطلاق وذلك يقتضي
ان لا يصح الايجاب الثاني اصلا الا ان يكون دائرا بين الصحة والبطلان وايضا الايجاب المبهم الدائر
بين المعنيين اي المنكوحتين حتى افاد عتق كل منهما ثم يسري الطلاق لعدم التجزي دون الاعتاق
لوجود التجزي وجب ان لا يصح وطء واحدة من الامتين اللتين دائر بينهما ايجاب العتق والا وطء واحدة
من المنكوحتين اللتين دار ايجاب الطلاق بينهما وسيأتيك مصرحا ان الاعتاق المبهم الدائر بين
الثنتين لا يوجب حرمة الوطء في واحدة منهما والطلاق المبهم الدائر بين المنكوحتين لا يوجب حرمة
واحدة منهما سواء قيل بنزول الايجاب المبهم او عدم نزوله ويقال ان الطلاق النازل في المحل قبل البيان
غير متقرر لاحتمال ان تبين الاول في الخارجة فيبقى الثانية منكوحة فيظهر صحة الايجاب الثاني
وان اريد الثابتة بالاول ظهر بطلان الثاني فلما احتمل الثاني الصحة من وجه دون وجه كان الساقط
به الربع بين الثابتة والداخلة واما ثانيا فلان الساقط بالايجاب الثاني اذا كان هو الربع موزع على مهر
الداخلة والثابتة وقد سقط مهر الثابتة الربع بالايجاب الاول فيجب ان الثمن الساقط من مهر الثابتة
على الساقط من نصف مهرها والباقي منه كما يشيع نصف العتق على نصفه المعتق والفارغ فيلغو

ما اصاب الباقي كما يلغو ما اصاب المعتق ويعتبر ما اصاب الفارغ فيلزم ان لا يسقط من مهر الثابتة
ثلاثة اثمانه بل ثمنان ونصف ثمن كما لا يعتق من الثابتة كله بل ثلاثة ارباعه كما لا يسقط
من مهر الثابتة على الرواية التي يسقط من مهر الداخلة ربعه الا ثلثة اثمانه وذلك ان ما يسقط مهر الثابتة
بالايجاب الثاني لو لم يكن موزعا في تلك الرواية على ما سقط من نصف المهر بالاول وما بقي منه وجب
ان يسقط من مهر الثابتة على تلك الرواية نصف مهرها ربع بالاول وربع بالثاني ولا يسقط من مهر
الثابتة الا ثلثة اثمانه ولا ذلك الا بتوزيع الساقط بالايجاب الثاني على ما سقط من نصف المهر
بالايجاب الاول وما بقي منه ولو كان تخريج سقوط نصف المهر مهر الداخلة ما ذكر من الايجاب الثاني متردد بين
الصحة والبطلان واما الحاصل به هو سقوط الربع موزعا وجب ان لا يسقط من مهر الثابتة شيء
ونصف ثمن وبالجملة ان ما حصل بالايجاب الثاني ان اعتبر موزعا على ما سقط من نصف مهرها
بالايجاب الاول وما بقي منه وجب ان يسقط من مهرها على الرواية الثانية ثمنان ونصف ثمن
وان لم يعتبر موزعا بل يكون منصرفا الى ما بقي من نصف المهر وجب ان يسقط على الرواية الاولى نصف
مهرها ربع بالايجاب الاول وربع بالثاني فاشكل الفرق ح بين مسئلة الطلاق والعتق من ان ما حصل
بالايجاب الثاني فقد اعتبر موزعا في العتق على المستحق والفارغ فلا يعتبر مثل ذلك في الطلاق واما
قايد فلان ما ذكر في الفرق الثاني لابي حنيفة رحمه الله ان الطلاق في حق البراءة لا يقبل التعليق
بالشرط مشكل اذ لا نسلم ان هذا تعليق البراءة بالشرط بل هو تفسير بالشرط والبراءة ان كان لا يحتمل
التعليق بالشرط فقد يحتمل التقييد به والفرق بين التعليق والتقييد ثابت لفظا ومعنى اما لفظا فلانه
لا يستعمل في التقييد صريح لفظ الشرط وفي التعليق يستعمل واما معنى فلان في تقييده الابراء
بالشرط يحصل الابراء في الحال سقوط وجود ما قيد به حتى اذا لم يوجد المقيد يعود الدين فاما في التعليق
فلا يوجد الابراء اصلا في الحال لان المعلق بالشرط عدم قبله وذلك لان التقييد بمنزلة الاضافة
والمضاف سبب في الحال بخلاف المعلق والمعنى في ان الابراء يحتمل التقييد وان كان فيه ايضا معنى
التعليق فلا يحتمل التعليق ان في الابراء معنى الاسقاط حتى لا يتوقف على القبول ومعنى التمليك حتى
يرتد بالرد كما مر التمليكات فاذا لم يصرح بحرف الشرط الذي هو عبارة عن التقييد يصح اعتبار الشبهة
بالاسقاط كذا ذكر الشارح رحمه الله في كتاب الصلح وفيما نحن فيه لم يستعمل صريح لفظ الشرط فكان
تقييد للبراءة لا تعليقا وتقييده بالشرط صحيح وان سلم ان هذا تعليق لا يفيد فلا يخفى ان هذا
تعليق البراءة دون الابراء اذ الزوج لا يتمكن من الابراء الذي هو في معنى التمليك فانما يتمكن
من الطلاق الذي يوجب البراءة عن النصف وتعليق البراءة بالشرط جائز الا يرى ان الكفيل
بالمال اذا قال ان وافيتك بنفس المكفول عنه غدا فانا بريء من المال فوافاه من الغد فهو
بريء من المال والمسئلة في الايضاح اما اذا قال لغريم او كفيل اذا اديت الي خمسمائة غدا فانت
بريء من الباقي فهو باطل والابراء عن الباقي وان ادى خمسمائة والمسئلة مذكورة في الشرح في كتاب

في كتاب الصلح فعلم ان التعليق الابراء بالشرط لا يجوز تعليق البراءة وفيما نحن فيه من قبيل البراءة دون
الابراء فجاز تعليقه وهذا لان تعليق الابراء انما لا يجوز لما فيه من معنى التمليك حتى يرتد بالرد ولا
تمليك في البراءة حتى لا يرتد بالرد وما يحصل للزوج لا يرتد برده فكان الابراء فيحتمل التعليق
ولئن سلم فالبراءة هنا في ضمن الطلاق فيجب تعليقها ضمنا للطلاق الذي يقبل التعليق
واما رابعا فلان ما ذكر ان على كل واحدة منهن عدة الوفاة احتياطا يشكل في حق الثابتة لما
ان الاحتياط انما يجب في موضع يحتمل وجوها على السواء لان في موضع يترجح احد الوجوه وهنا في
احد الوجهين وهو ان يكون المراد بالايجاب الاول الثابتة لا يجب على الثابتة عدة الوفاة قطعا
وفي الوجه الثاني وهو ان يكون المراد بالايجاب الاول الخارجة وهي ما اذا كان المراد بالايجاب الثاني
ويجب في حال بان يكون المراد به الداخلة فلو اعتبرنا هذا الوجه فجعلناه معارضا للوجه الاول ولا وجه
اليه لكونه مرجوحا يريده ما ذكر في الكافي قبيل بان ثبوت النسب حيث قال واذا مات زوج ام الولد
وسيدها وثم يعلم بما بين موتهما ويعلم ايهما مات اولا عليها اربعة اشهر وعشر لا حيض فيهن وعندهما
يشكل فيها ثلث حيض لان احتمال وجوب العدة بالاقرار ثابت بان تاخر موت السيد وكان بين
موتهما شهران وخمسة ايام وله ان الاحتياط انما يجب في موضع يحتمل وجوها على السواء الا فيما يترجح احد
الوجوه اذ المرجوح كالمعدوم وههنا احد الوجهين لا يوجب العدة بالاقرار قطعا بان مات السيد
اولا وفي الوجه الثاني يجب في حال دون حال فلو اعتبرنا هذا الوجه في حق ترتب الحكم عليها لجعلها
اهل الوجوب معارضة للوجه الاول ولا وجه اليه لكونه مرجوحا هذا كلامه فالفرق بين هذه
المسئلة وبين ما نحن فيه في حق الثابتة على مذهب ابي حنيفة رحمه الله مشكل واما خامسا فلانه
اشار هنا الى ان دوران الايجاب بين الصحة والبطلان يوجب النزول الى النصف اعتبارا
للاحوال عند استمرار الاشتباه وذكر في اول الباب ان ايجاب المعتق اذا تردد بين الصحة والبطلان
لا يفيد شيئا من العتق لانه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك حيث قال رجل له ثلثة اعبد
دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج احدهما ودخل الثالث فقال احدكما حر يؤمر بالبيان
فان عنى بالكلام الاول الثابت عتق الثابت وبطل الكلام الثاني لانه بقي دائرا بين الحر
والعبد فان قيل العتق المبهم يتعلق بشرط البيان ولهذا كان للبيان حكم الانشاء فلا يصير
جامعا بين الحر والعبد فينبغي ان لا يبطل الكلام الثاني قلنا العتق المبهم وان كان معلقا بشرط البيان
لكن البيان انشاء من وجه لان قوله احدكما حر لا يتناول المعلق وبعد البيان يصير واقعا في المعتق
فكان البيان انشاء من هذا الوجه ومن حيث انه يجري على البيان ولا يجري على انشاء العتق كان
اظهارا والنظر الى كونه انشاء يقتضي ان لا يبطل الاعتاق الثاني فيفيد العتق في الداخل والنظر الى
كونه اظهارا يقتضي ان يبطل والعتق في الداخل لم يكن فلا يثبت بالشك فبطل الايجاب الثاني هذا كلامه
والتوفيق بين كلامه صعب قوله والعتق من كل وجه بالتدبير فلا يخلو البيان عن تهمة فصار

كالميت

كالميت قوله للمعتقين وهما عدم جعلهما المعتق من كل وجه وابقاء الانتفاع فيها الى الموت وفي الثاني
فان كانت له امتان فوطئ احدهما يعني بعد ما قال احديكما حرة فعلقت منه صار بيانا لانها
صارت ام ولد ومن ضرورة صحة امية الولد واستحقاق العتق انتفاء العتق المنجز عنها واذا
انتفى عن احديهما تعين في الاخرى لزوال المزاحمة كما في التدبير هذا كلامه وفيه بحث لان ضرورتها ام ولد
واستحقاق العتق بها انما ينافي العتق المنجز اذا لم يبق محلا لتنجيز العتق وليس كذلك فان اعتاقها جائز
بالاجماع لقيام الرق وما يكون محلا لانشاء العتق لا يستحيل ان يكون منافيا له فكانما اراد ان الدعوة من المولى
اختيار لعتقها بعد موته الا حكم الدعوة واختيار الشيء اختيار لحكمه فصار كانه قال بعد قوله
احدكما حرة هذه حرة بعد موتي ولو قال كذلك كان اخراجا لها عن ان يبين الاعتاق المبهم
فيها ومن ضرورة اخراجها عند تعيين الاخرى للبيان بالضرورة والله اعلم قوله والهبة والتسليم
والصدقة والتسليم بمنزلة البيع ذكر التسليم وقع اتفاقا نص عليه في المحيط والايضاح اذ التعيين
دلالة يقع بالاقدام على تصرف يختص بالملك ولا يتوقف على القبض قلت جاز ان يكون مراده ان
كلا من الهبة والتسليم بحكم وكلا من الصدقة والتسليم بحكمها كالبيع وليس المراد ان المجموع من الهبة
والتسليم كالبيع حتى يحتاج ذكر التسليم اتفاقيا قوله ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه
غلاما فانت حرة الى ان قال عتق نصف الام ونصف الجارية وقال في المبسوط وذكر محمد رحمه الله في
الكيسانيات هذا الجواب الذي ذكر ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد
ولكن يحلف المولى بالله ما يعلم انها ولدت الغلام اولا مات بكل فنكالته كاقراره وان حلف فهم
ارقاء واما جواب الكتاب ففي فصل آخر وهو ما اذا قال لامته اذا كان اول ولد تلدينه غلاما فانت
حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما جميعا ولا يدري ايهما اول فالغلام رقيق والامة حرة
ويعتق نصف الام لانها ان ولدت الغلام اولا فهي حرة فكذا الجارية والغلام رقيق وان ولدت
الجارية اولا فالجارية حرة والام والغلام رقيقا فالام تعتق في حال دون حال فعتق نصفها والغلام عبد بيقين
والجارية حرة بيقين والجارية حرة بيقين اما بعتق نفسها او بعتق الام قلت وذكر في الكيسانيات هو
الصحيح لما ان الشرط الذي لم يتيقن وجوده وهو اذا كان في طرف واحد كان القول قول من ينكر وجوده
باليمين كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولا يدري ادخل ام لا لا يعتق لانه
وقع الشك في شرط العتق فكذا في مسئلة الكتاب لان الشرط فيها في طرف واحد وقع الشك في شرط العتق
وهو ولادة الغلام اولا اما اذا كان الشرط مذكورا في طرفي الوجود والعدم يحتاج الى اعتبار الاحوال
كما في مسئلة الكيسانيات كذا في الشرح وفيه نظر اما اولا فلان الجواب المذكور في الكتاب انما هو فيما اذا تصادقا
على عدم العلم بالمولود والا على ما صرح به في الكافي ولا يخفى ان ما ذكر من انه لا يحكم بالعتق في هذا
الفصل بل يحلف المولى الخ لا يتاتى في صورة التصادق وانما يتاتى ذلك اذا ادعت الام ولادة الغلام
اولا وانكره المولى واما ثانيا فللقطع بان جواب الكتاب وهو ان يعتق نصف الام ونصف الجارية لا يصلح جوابا

فيما اذا قال اول ولد تلديه غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فولدتهما ولا يدري ايتهما اول حيث يعتق في هذه الصورة جميع البنت وجواب الكتاب انه يعتق نصف البنت فما ذكرنا شاذ ح يحتاج الى مزيد تامل ثم فرق في مسئلة الكتاب وبين ما اذا قال ان دخلت الدار غدا فانت حرة فمضى الغد ولا يدري ادخلت ام لا بان الشك وقع في مسئلة الدخول في اصل الدخول ووصفه وهو كونه في اليوم اما ههنا فالشك وصفه وهو الاولية وانما يصار الى التوزيع اذا وقع الشك وهو التوالد بينهما ثم يثبت الشك لو كان دليل العدم للكلام فيما لا يدرى انه لم يكن موجودا فكان كذلك بناء على الاصل بخلاف ما نحن فيه الا ترى ان ولادة الغلام وجدت حقيقة ووقع الشك في وصف الشرط وذا دليل على السبق والتاخر فاستوبا في التوزيع **قوله** لانه لا يفتي به لان المبهم الذي اوجب العتق لا بعدهما والحل والحرمة بنيا على الاحتياط فلا يفتي بحل وطئها وان ملك وطئها كذا في الكافي وقد يحال الايجاب المبهم ان اورث شبهة الحرمة في كل منهما وجب ان يحرم الوطئ اذ الحرمة في الشبهة في الحرمات كالحقيقة والا فلا مانع من الوطئ بحل كل **قوله** لان كل واحد مرتجب منهما يعتق في حال وهو ولادة الغلام اول مرة لكن قلت يرتجب ان لا يعتق شيء منهما لوقوع الشك في العتق والرق فيهما كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك كما لا يعتق من الداخل شيء اذا بين المولى الايجاب الا ولا بالنسبة لان الايجاب الثاني صحيح لو كان اظهارا حيث يكون جامعا في الشبهة بين حر وعبد والنظر الى كونه صحيحا يقتضي ان يعتق من الداخلة نصفه والى كونه باطلا يقتضي ان لا يعتق به شيء منه وعتقه لم يكن فلا يثبت الشك اللهم الا ان يقال قد تعارضا هذا فيما سبق احدهما اعتبار الاحوال عند استمرار الاشتباه كما اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم في قوم يجدون اعند حلية للمسلمين عليهم فاوجب نصف الدية والثاني ما شهد من ان البيعين لا يزول بالشك واذا تعارضا القيا ما لم يسقطا بالتعارض ولكن يجب للمجتهد ان يعمل بايهما شاء شهادة قلبه الا ان شهادة قلبهم قد وقعت على الاول وقد وقع على الثاني فاجاب في كل مسئلة على ما شهدت به قلبه ولا مناصحة في شهادة القلب او نقول سوغ الامة لتضمن تحريم الفرج يجب ان يحتاط فيه والشبهة فيما يحتاط فيه كالحقيقة فلا يرتد عتق الام والجارية بين البنوة وعدمه اساه احتياطا بخلاف عتق الداخل اذا بين المولى الايجاب بالنسبة لان المسئلة مفروضة في تعدد العبد وعتق العبد لا يمنع تحريم الزوج حتى يحتاط فيه فلا يعتبر فيه الشبهة **قوله** وان شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة يعني كونها دائرة بين عبدين كلا او كرها لانهما ان شهدا على اقرار واحد كما هو الظاهر من حال العدل او على اقرارين فكذلك لان الشهادة على الاقرار اقرار وان شهدا على انشاء واحد كما هو الظاهر من حال العدل فكذلك لان الانشاء لا يتعدد بتعدد المحل كما لو قال احدكما حر وهو ينكر فالشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه شهد على رجل انه قال لعبديه احدكما حر وهو ينكر فالشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل الا ان يكون في مرضه الذي مات فيه وقد شهدا انه اعتق احد عبديه اي قال احدكما حر في هذه الحالة فحينئذ تقبل استحسانا هذا كلامها ذكر في الشرح ان امتاهدين اذا شهدوا بانه قال لعبديه احدكما حر فقد شهدوا بالايجاب المبهم باعتاق احدهما لان الايجاب المبهم لا يفيد عتق واحد منهما قبل البيان ولو

وفي الكتاب انما يشهدان باعتاق احدهما فمعناه انه ليس معناه انه قال احدكما حر اذا الشهادة بهذا القول ليس بشهادة على انه اعتق احدهما وهو ظاهر وايضا اذا ادعى المجعد ان على مولاهما انه قال مخاطبا لهما احدكما حر حيث ان يقبل الشهادة ويجبر على البيان لانه لا قدم من دعوى الاقرار المجهول بان ادعى اقرضني شيئا وشهد الشاهدان بذلك ايضا يجبر على انسان كله اذا ادعى العبدان على المولى انه قال احدكما حر وفقهه انه للعبدين ان يدعيان على المولى انه قال لهما احدكما حر فكان الخصم معلوما ويكون الشهادة ايضا مترتبة على دعوى صحيحة بخلاف ما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه على معنى انه اعتق معينا منهما غير معلوم فانه شهادة على مجهول وبالدعوى من المجهول يتصور فلا يترتب الشهادة على دعوى صحيحة والحاصل ان الشهادة على اعتاق احد عبديه معينا شهادة بمجهول وانه باطل والشهادة على قول المولى احدكما حر شهادة على قول معلوم وانه صحيح ووجه ما ذكر في حاشية لفظ الكتاب حيث قال بعد هذا ولو شهد انه اعتق امته لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله وان لم تكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط لما انه تضمن تحريم الزوج متشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرنا فصار كما لو شهدا على عتق احد العبدين هذا كلامه ولا يخفى ان اباحنيفة رحمه الله انما يجوز وطي الامتين فيما اذا قال احدكما حر لا فيما اذا اعتق احديهما عينا ثم نسي وكذا قوله ولان العين سبيل بالموت للحال على ان وضع المسئلة فيما شهدا انه قال احدكما حر فور بالتامل **قوله** والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاجماع لانهما تضمنا تحريم الفرج وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوى ليس بشرط في حقوق الله تعالى واعترض بالامة التي هي اخت المولى من الرضاع حيث يقبل الشهادة على عتقها مع جحودها وليس فيه تحريم الفرج واجيب عنه بانه فيه اثبات معنى الزنا لان فعل المولى قبل العتق لا يوجب وبعده يوجبه وبضعها مملوك للمولى وان كان هو ممنوعا عن وطيها بالحرمة الا يرى انه تزوجها وان بدل بضعها يكون له فتزول ذلك الملك باعتاقها واعترض ايضا بان تحريم الفرج ان كان حقا لله تعالى فلا يخفى ان القوة الحكمية التي وضع الاعتاق لاثباتها حق العبد لانه يصير مالكا لمال نفسه واكسابه وكل ذلك حقه فيجب ان يكون فيه حقان حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان فالدعوى فيه شرط كالقصاص وحد القذف وجوابه انه لما اجتمع فيه حقان لم يشترط فيه الدعوى سعيا في اثبات التحريم الذي يحتاط فيه بحث السعي في اثباته ما امكن فاما القصاص وحد القذف فبنيا هما على الدرء فشرطنا فيهما الدعوى درءا لهما بالقدر الممكن **قوله** والعتق المبهم كما يوجب تحريم الفرج عنده ما ذكرنا ولقايل ان يقول الطلاق المبهم ايضا غير نازل في الحال عند ابي حنيفة رضي الله عنه على ما صرح به في الكافي في كتاب الطلاق فاذا كان غير لازم عنده لزم ان لا يثبت التحريم قيل البيان في الطلاق ايضا فلا يفرق طلاق احد المنكوحين وعتق احد الامتين الا في حصول البيان بوطي احد المنكوحين وعدمه بوطي

احد الامتين ولا فرق في عدم حصول عدم المعينة قبل البيان بل الحرمة فيها انما يثبت بالبيان
غير ان وطي احدهما في الطلاق بيان دون العتاق فيجب ان لا يفترقا في قبول الشهادة على
طلاق احدهما واعتاق احديهما اذ لا تاثير للشهادة في ثبوت الحرمة لانها بالبيان يثبت في الطلاق والعتاق
المبهمين وقد افترقا حيث يقبل الشهادة على طلاق احديهما ولا يقبل على عتاق احديهما قوله والخصم
في الوصية انما هو للوصي لان وجوب تنفيذ الوصية حقه ونفعه يعود اليه وانكاره مردود لانه
سفه كذا في الكافي وفيه بحث اما اولا لا نسلم انه سفه كيف والقول للورثة افضل من الوصية حتى لا
ينفذ الوصية من الصبي لما فيه من ترك الافضل واما ثانيا فلان الشهادة على عتق عبد معين مع جحوده
غير مقبول عند ابي حنيفة رحمه الله مع انكاره ايضا سفه لان العتق نفع محض في حقه فيجب ان لا
يعتبر انكاره ثمه ايضا بل اولى لان نفع العبد في عتقه اقوى من نفع الموصي في تنفيذ الوصية واما ثالثا
فلانه لو جعل الخصم اي الداعي لعتق احد العبدين هو الموصي اذا شهدوا بعتق احدهما في مرض موته والوارث
او الوصي اذا شهدوا به بعد موته والمدعى عليه ايضا هو الموصي قبل موته والوارث او الوصي
بعد موته لان الشاهدين يشهدان على الموصي او الوارث او الوصي فيلزم ان يكون الشخص
الواحد مدعيا او مدعى عليه ومطالبا او مطالبا وانه باطل واما رابعا فلان الموصي او خلفه لو جعل
خصما في اثبات عتق احد عبديه لزم ان يجعل مقرا بعتق احدهما فيجب ان يثبت ذلك بدون الشهادة
ويلغو الشهادة لانها حجة على المنكر دون المقر وجوابه ان الوصية لكون الحاجة اليها امس مما يجب
اثباتها بقدر الوسع حتى يعتبر المعدوم فيه كالموجود ويجعل القسمة في غير المثلات التي يغلب فيها معنى
المبادلة اقرارا فيها على ما يجي ان شاء الله تعالى فكذلك جعلنا الموصي هنا هو الخصم في اثباتها وجعل
انكاره لكونه سفها كانه لم ينكر سعيا لاثبات الوصية بقدر الامكان وبهذا يخرج الجواب عن الاول
والثاني واما عن الثالث والرابع فلان الوصية تبع يشتريه مضرة فمن حيث انه يقع يجعل مدعيا ومن
حيث انه ضرر يجعل مدعا عليه فهو منزلة الشخصين مبالغة في اثبات الوصية يجب والامكان
باب الحلف بالعتق قوله عتق فان قيل ينبغي ان لا يعتق لانه ما اضاف العتق الى الملك
ولا الى سببه كما اذا قال لعبد الغير ان دخلت الدار فانت حر فاشتراه ثم دخل الدار لا يعتق لعدم
الاضافة الى الملك او الى سببه قوله ان لم يوجد الملك صريحا هنا فقد وجد دلالة لان المملوك
لا يكون بدون الملك فصار كانه قال ان ملكت مملوكا فهو حر وقت دخول الدار بخلاف تلك
المسئلة لانه لم يوجد الاضافة الى الملك لا صريحا ولا دلالة كذا في الشرح فان قلت لو كان التقدير
هنا ان ملكت مملوكا فهو حر وقت دخول الدار لزم ان لا يعتق ما كان في ملكه يوم حلف فبقي على ملكه حتى
دخل اذ لا يعتق في ان ملكت مملوكا فهو حر وقت دخول الدار ما كان مملوكا له وقت الحلف
وان بقي في ملكه الى وقت الدخول فالاوضح ان يقال ان الكلام في معنى من كان مملوكا لي يوم اذ دخلت
الدار فهو حر فكان تعليقا للحرية على الملك لكن لا مطلقا بل مقيدا بوقت دخوله الدار واما الشارح

باب الحلف بالعتق

واما الشارح فانما جعل الكلام في قوة قولنا ان ملكت مملوكا فهو حر بالنسبة الى المشتري بعد الحلف خاصة وانما
تعرض لتقديره بالنسبة الى المشتري فحسب لان المقصود انما هو ادخال المشتري اذ لا في تناوله للمملوك
في الحال اما التقدير الذي يعم المشتري والمملوك وقت الحلف فما ذكرنا من قولنا من كان مملوكا اذ دخلت
الدار فهو حر قوله ثم جاز بعد غد ولفظ بعد بالرفع دون النصب هكذا وجدته مفيدا لخط شيخي رحمه الله
لما ان بعد مغرب وانما هو في مواضع الظرفية فلما كان في موضع الفاعلية هنا ارتفع كذا في الشرح
وفيه بحث لان كلمة بعد اذا كرما اضيف اليه ليكون منصوبا او مجرورا عن على ما عرف
في كتب النحو فلا يجوز ارتفاعه بالفاعلية قوله او سوف في الحاشية سوف هنا اسم فنون
قلت نعم سوف اسم حيث ابا بدقة لفظه ولكنه اسم منقول واعراب الاسم وبناؤه يكون
على اعتبار المنقول عنه فيجب هنا بناء سوف على الفتح لانه كما بينا عليه في المنقول عنه ولا يجوز
تنوينه كما في الحاشية محل تامل قوله ولهما الخ وقد يقال في تقدير وجه المسئلة ان هذا
ايجاب من حيث انه مضاف الى ما بعد الموت وصية وايجاب الوصية وان كان متكلما
في الحال حقيقة فهو حكم المتكلم بعد الموت حتى يستحق في الوصية لاولاد من فلان من تولد
له بعد الوصية فبالنظر الى حقيقته ولو مر كان في ملكه يوم ترجيح مدبرا من حيث انه كالمتكلم به يوم
الموت يعتق من ملكه بعد الوصية ويبقى في ملكه الى يوم الموت كانه ما مات قال كل مملوك املكه فهو
حر وقد انزل حيا في تنفيذ الوصية لمساس الحاجة الى تنفيذها فيمكن اعتباره قابلا وقد يقال هذا الا
يجاب من حيث انه اعتاق لا يصح الا في الملك او مضافا اليه لا يدخل فيه الا المملوك
فيه في الحال ومن حيث انه اوصا وايجاب الوصية معتبر بعد الموت يدخل فيه من كان مملوكا له
حينئذ وان لم يكن مملوكا له وقت الوصية وهذا اوفق بلفظ الكتاب فان قيل قد قال محمد رحمه
الله اذا قال كل مملوك املكه غدا فهو حر ولا نية له اعتق ما اجتمع في ملكه غدا ممن هو في ملكه في
في الحال الى الغد ومن يملكه غدا فقد بينا وله عدا املكه هذا للحال والاستقبال وليس فيه سفتان هي
مختلفتان من ايجاب عتق ووصية قلنا قد جعل محمد رحمه الله قوله املكه غدا عبارة عما يجتمع في ملكه
في الغد فقال انا لا اجمع بين الحال والاستقبال لكن اعين ما يجتمع في ملكه في الغد لاضافة الملك
الى ذلك الوقت وفي الاجتماع من في ذلك قبله او في ذلك الوقت لا تساوت من ان ملك قبله وفي
ذلك الوقت فكان هذا عملا بعموم المجاز المجاز لا جمعا بين الحقيقة والمجاز كذا في الشرح
قوله وكذا يستعمل لداي للحال على تاويل الوقت الحالي من غير قرينة وهذا يخالف رواية النحو وهي انه
مشترك بين الحال والاستقبال وقد ذكرنا في الطلاق كذا في الشرح قلت بل هذا يوافق اصح روايات
النحو انه للحال وقد ذكرنا في الطلاق قوله ببيعه منفردا قلت انما يجوز بيعه منفردا لان فيه غرر
الاحتمال ان يكون انتفاخا باب قوله لانه معاوضة المال هذا الايكاد يستقيم على قول
ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله فانهما جعلا هذه المعاوضة معاوضة مال بمال حتى قالا فيما اذا اعتق

عبده على خدمة سنة فمات المولى او العبد قبل ان يخرج شيأ عليه قيمة نفسه لاخدمة سنة وعلاه
باذ معاوضة مال بمال لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع بايراد العقد عليها فصارت كما لو
اشتراه باعة فهلكت قبل القبض او استحقت فان البائع يرجع عليه بقيمة ابيه لا بقيمة الاقد
سياتيك في الكافي انشاء الله تعالى وجواب ان هذه معاوضة مال بمال في حق المولى دون العبد والتقرير
بعد ذلك ظاهر ثم المؤثر عتقه لمجرد القبول هو كونه معاوضة لا لكونه معاوضة مال لغير فعلى البيع
يثبت بمجرد القبول مع انه معاوضة مال بمال وكانه تعرض كذلك لاثبات الحكم بالطريق الاولى اذ لو
كانت معاوضة مال بمال لتعلق بالقبول وليس فيه معنى التعليق فاذا كانت معاوضة مال بغير مال فيه
معنى التعليق بالقبول اولى قوله اذ العبد لا يملك فقد قال عدم ثبوت الملك للعبد لا يصلح دليلا
على كونه معاوضة مال بغير مال لان الملك قد لا يثبت في معاوضة المال بالمال ايضا الا يرى ان
من اشترى عبدا اقر بحريته او باعتاق بايعه لا يثبت الملك له في رقبته وانه معاوضة المال
بالمال عجيب باشراء عبدا اقر بحريته ان كان معاوضة مال بمال في حق البائع فهو في حق المشتري ليس
بمعاوضة بل هو فداء في حقه كان نظر الاعتاق على مال في حق العبد على ان العبد يدخل في ملك
المشتري الذي اقر باعتاق بايعه ثم يعتق عليه حتى يكون الولاء له لا للبائع كذا رايت في بعض
المواضع ولكن في كشف البزدوي نقلا عن المبسوط ان الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعم انه
حر الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق والولاء موقوف لان كان احد ينفيه عن نفسه فالبائع يقول
ما اعتقد بل اعتق باقرار المشتري فلا ولاء له والمشتري يقول بل اعتقد البائع فالولاء له فيتوقف الى
ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له فان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب
ايضا لكن يبقى موقوفا فاذا صدق ثبت منذ قوله بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو
قيام الرق اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا فيكون صوريا وقد تحققت الضرورة في حق المكاتب
ليحصل له العتق فلا يظهر في حق الكفيل وفقه ذلك ان الرق كما ينافي ثبوت المولى على العبد ينافي ثبوته على
المولى ايضا واذا ثبت للمكاتب دين على مولاه ولم يكن ذلك من جنس بدل الكتابة فكفل به رجل
صح فيجب ان يصح الكفالة بدين للمولى على العبد ايضا قوله ولو علق عتقه باداء المال صح لان الاعتاق
من قبيل الاسقاط فيصح تعليقه بالشرط فان قلت لو كان الاعتاق من الاسقاطات يصح اشتراط بدل العتق على
الاجنبي اذا اشترط البدل على الاجنبي فالاسقاطات جايز احب بان في الاعتاق معنى الاثبات لما ان فيه
اثبات قوة في القيد بها يصير له هذه الولايات وبهذا او معنى الاسقاط وهو ازالة الملك لا الى احد فمن
انه اثبات لزم ان لا يلزم المال على الاجنبي بالاشتراط ومن حيث انه اسقاط وجب ان يلزمه فلا يلزم
بالشك اذ الاصل في الذمة البراءة اما التعليق فقد صححناه باعتبار المعنى الاسقاط تصحيحا للتصرف بقدر الامكان
ولا يمكن التصحيح فيما اذا شرط البدل على الاجنبي لمعارضة اصل اخر وهو براءة الذمة قوله ومراده التجارة
دون الكسب يشكل بما لو كان المراد التجارة وجب ان لا يقتصر على المجلس فيما اذا قال ان ادبت الى الف فانت

فانت حر لظهور ان التجارة ربما لا يمكن منها العبد في المجلس بل هو الظاهر وسيأتي ان يقتصر عليه وظاهر
الرواية قوله وجعلنا معاوضة في الاشتراء عند الاداء قلت عند التصحيح بانه انما يعتبر معاوضة عند
الاداء واما قبله فتعليق محض وانه يشكل بما اذا قال اذا اديت الي الف فانت حر فباعه ثم اشتراه
او دبره او اختار رؤيته او شرط ثم اتى بالف لا يجبر على القبول لان الخبر على القبول قضية الكتابة
لا قضية التعليق والكتابة تبطل بالبيع فان المكاتب اذا بيع برضاه يطلب الكتابة فامتنع الخبر
لانه قضيتها ولو قيل عتق لبقاء التعليق اذ البيع لا يبطله كذا في الكافي فلو كان اعتاركونه معاوضة
عند الاداء لا قبله وجب ان لا يبطل معنى المعاوضة بالبيع قبل الاداء لانا لما لم يتحقق بعد بطلان الشيء يبقى
وجوده والله اعلم قوله قالوا لا يعتق في مسئلة الكتاب وهي قول المولى لعبده انت حر بعد موتي على
الف وان قبل بعد الموت لم يعتقه الوارث والوصي او القاضي كذا ذكر الامام الترجماشي قوله
وهذا صحيح اشارة لاقولهم لا يعتق عالم يعتقه الوارث كما ذكر في الكتاب وهو ان الميت ليس باهل
للاعتاق في ذلك الوقت فان قلت اهلية المعلق ليس بشرط حال وجود الشرط كما ان اعتبار الاهلية
انما كان وقت التعليق لا وقت وجود الشرط انما يعتبر اهلية المعلق المحل لا اهلية المعلق الا
انه لو علق طلاقها او اعتاق عبده بدخول الدار ثم جن فوجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق
والعتاق وكذلك يثبت العتق في المسئلة على بائع بمجرد الموت من غير وقف على اعتاق
الوارث فعلم ان الاهلية ليس بمشروط وقت وجود الشرط قلت الفرق بين مسئلتنا هذه
وتلك المسايل بوجهين ان اختلاف الاهلية في تلك لك يأتي في حق المعلق لا غير وفي مسئلتنا الاختلاف
في موضعه حق للمعلق وفي حق المحل وهو العبد لانه صار للوارث فلم يمكن تنفيذ ما عقد الميت من الاعتاق
في ملك الغير اما في مسئلة الجنون فان ملك المعلق لم يتغير فيتغير اي صفة المعلق في وقت التعليق لان ذلك
في وقت تصرفه وصفة المحل يعتبر وقت وجود الشرط ذلك وقت اتصال الحكم فلما لم يتغير الملك فيه
وقت الشرط وقع الطلاق واما في مسئلة فلما لم يتعلق عتقه بشيء اخر بعد الموت كان تصرف الميت
بالاعتاق نافذا في ثلثه بغير توقف اذا لم يكن له مال غيره وسعى له في الثلثين واما في مسئلتنا فعلق
عتقه بقبوله بعد موته فقبل ان يقبل دخل في ملك الغير فكذلك لم يصح عتقه من غير اعتاق
ذلك الغير والثاني وهو ما ذكره الامام حج قاضي خان والترجماشي والامام يعتق بدون اعتاق الوارث لان يعتق
تاخر عن الموت عن الموت الى ان يقبل والعتق متى تاخر عنه لا يثبت الا باثبات واحد من هؤلاء من الوارث او
القاضي والوصي لانه صار بمنزلة الوصية بالاعتاق وذلك لانه لما كان لا يعتق الا بالقبول لم يكن العتق معلقا
مطلق للموت وفي مسئلة لا يعتق الا باعتاق واحد من هؤلاء كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر
لان عتقه تعلق بنفس الموت فلا يشترط اعتاق احد هؤلاء كذا في الشرح قلت اما الفرق الاول فبناء على ان
العبد قبل القبول يدخل في ملك الوارث فلا يعتق الا باعتاقه ولكن لقايل ان يقول يجب ان لا يدخل
العبد في ملكه قبل القبول بل يبقى في حكم ملك الميت حتى يقبل ليعتق بمجرد القبول وذلك ان العبد

في هذه الصورة ان لم يعتق بمجرد موت مولاه فقد ثبت له حق العتق بالقبول وتعلق الحق يمنع
ثبوت ملك الوارث كالمال بالمال الذي اوصى به فانه لما تعلق به حق الموصى بان سل فثبت له
الملك لا يدخل في ملك الوارث بل يبقى في حكم ملك الميت حتى يقبله الموصى له فيملكه او يرده فيملكه
الوارث وبالجملة ان توقف العتق على القبول في مسئلتنا لا يوجب ان يدخل بمجرد الموت في ملك الوارث
فان الموصى به من المال لا يدخل في ملكه الموصى له قبل قبوله بعد الموت مع انه لا يدخل في ملك الوارث
حتى لا يحتاج الى تمليك الوارث فكذا هنا وايضا لو كان التوقف على اعتاق الوارث باعتبار ان
العبد بعد موت السيد يدخل في ملكه لكان الاعتاق من قبل الوارث وكان الولاء له واما الفرق في
الثاني اصله الحاق مسئلتنا بما اذا قال له انت حر بعد موتي بشهر ولكن لقائل ان يقول ان للعبد حق
القبول في كل وقت ومسئلة يمنع ثبوت الملك كما في الوصية فان الموصى به لا يدخل في ملك الوارث قبل
القبول الموصى له وان كان المعتبر فيها هو القبول او الرد بعد موت ولا ذلك الا لثبوت حق القبول
في كل زمان واما فيما اذا قال انت حر بعد موتي بشهر فانه لما اخر العتق الى مضي شهر فقد قطع حقه
قبل مضي الشهر فلم يتعلق حقه قبله والمانع لثبوت ملك الوارث انما هو تعلق حق الغير ولم يثبت
حقه قبل شهر فلم يوجد المانع فيجب ان يدخل في ملك الوارث وما دخل في ملكه وجب ان لا يعتق الا با
عتاقه ويجعل قول المولى كالوصية بالاعتاق كانه قال اوصيت باعتاق هذا العبد بشهر فالاولى
ان يقال اهلية المعلق وان كان معسرا وقت التعليق فهذا ليس بتعليق بل بالاعتاق على مال معاوضة
وقول المولى انت حر بعد موتي بالف درهم احد سطري المعاوضة وهو الايجاب وفي المعاوضة
يجب ان يبقى اهلية الموجب الى حين القبول حتى لو قال بعت منك هذا العبد بكذا فجن ثم قبل
المشتري لم ينعقد البيع وهنا لما مات المولى قبل الايجاب لم يبق اهلا للاعتاق فبطل الايجاب
فلا يترتب عليه القبول وحيث تقدر جعله معاوضة اعتبر وصية كانه اوصى الى الوارث
ان يعتقه بعد موته بالف درهم وهذا اوفق بتعليل الكتاب فانه بقاء على عدم بقاء اهلية الميت
فقط لا على دخول العبد في ملك الوارث كما بناه الشيخ رحمه الله فعلم ان ذلك مبني على اشتراط بقاء
اهلية الموجب في المعاوضة الى وقت القبول فلا ينتقض بعد اشتراط الاهلية في التعليقات
وقت وجود الشرط اذ الكلام في المعاوضة دون التعليق قوله وقال محمد رحمه الله قيمته خدمته
اربع سنين لانه معاوضة المال بما ليس في حقه اذ لا يملك نفسه فصار كما لو تزوج امراة على
عبد ولو سلم العبد اليها حتى استحق فانها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع اي مهر المثل
ولهما انه معاوضة مال بمال لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع ما يراد العقد عليها فصار
كما لو اشترى اباه بابه فهلكت قبل القبض واستحقت فان البايع يرجع عليه بقيمة ابيه لا بقيمة الامة
كما لو باع الامة بسكنى دار فقبض العبد ومات عنده ثم انهدم الدار واستحقت فانه يرجع بقيمة
العبد كذا في الكافي وفيه نظر لانه لو كان معاوضة مال بمال لزم ان لا يثبت الحيوان في الذمة اذا اعتق

حمار

حمار او فرس لان الحيوان لا يثبت في الذمة الا في معاوضة مال بمال ليس بمال كما في النكاح والطلاق
والصلح عن دم العمد قوله قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فان قلت وجب ان لا يعتق الامة
قبل القبض اذ البيع فاسد لانه بيع مما يخصها من الالف لو قسم عليها وعلى منافع بعضها وبانه
ادخل النكاح في البيع وادخل الصفقة في الصفقة مفسد للبيع والبيع الفاسد لا يفيد الملك بدون
القبض ولو ايضا اذا كان البيع فاسدا كما ذكرنا لزم ان يجب قيمة البيع كاملة والقول بما يخصه
من الثمن يوجب البيع الصحيح كما اذا جمع بين عبده ومدبر فجوابه الامة ينتفع بهذا الاعتاق فيصير
قابضة لنفسها ادنى قبض وادنى القبض يكفي في البضع الفاسد دون الفاسد دون الهبة
كالقبض مع الشيوع او نقول ان منافع البضع متفرقة عند ابراء العقد عليها وقران ما هو
متقوم في نفسه غير مفسد للغير وان كان يجب للمبيع ما يخصه من الثمن كالجمع بين عبد ومدبر في
البيع ولم يفسد بشرط النكاح ايضا لانه مندرج في الاعتاق فاخذ حكم الاعتاق فلم يبطل با
لشرط الفاسد كذا في الشرح وفيه بحث اما اولا فلان مالية الامة تتلف على ملك المولى بالا
عتاق المعلق غير مقبوض للامر ولا للامة ولا هو محتمل له وهي ان كانت ينتفع بالاعتاق
فلا يمكن جعلها قابضة لمالية نفسها لانها تلف والتالف لا يحتمل القبض واما ثانيا فلان
منافع البضع ان كانت تتقوم عند ورود عقد النكاح عليها فلا يخفى انها لا تدخل في عقد
البيع دخول المدبر فيه كيف وانها غير متقوم بالنظر الى عقد البيع فاذا لم يدخل في البيع كان
بيعا بالحصة ابتداء وهو باطل فقوله وفوات ما هو متقوم في نفسه غير مفسد للبيع مسلم
ولكن فيما اذا دخل المتقوم المقرون به في البيع اما اذا لم يدخل فينبغي ان يبطل اذ الفساد
في صورة غير المتقوم انما هو باعتبار انه بيع بالحصة ابتداء فاشترط قبول العقد في غير
المبيع وكل ذلك موجود في قران ما هو متقوم بنفسه اذا لم يتناوله العقد ومنافع البضع
لا يدخل في عقد البيع اذ تقومه لا يظهر الا في عقد النكاح اما بالنسبة الى عقد البيع فهو
غير متقوم وكان هذا في الحقيقة قران ما هو غير متقوم فلا يكون بين عبد ومدبر وعبده
وعبد غيره واما ثالثا فلان البيع المدرج في الاعتاق اذا لم يفسد بالشرط الفاسد او لجهالة
الثمن تبعا للاعتاق الذي لا يفسد به وجب ان لا يفسد ايضا فيما اذا قال اعتق عني
بالف درهم وبطل من خمر وهو الا ان يقال انما لا يعتبر من شرائط البيع اذا ثبت مقتضى
الاعتاق ما يحتمل السقوط بحال السقوط بحال فيعتبر وفي قوله اعتق عبدك عني بالف
درهم وبطل من خمر جعل الثمن ما هو غير متقوم فلا يصح البيع اما كون الثمن مالا معلوما ابتداء فسقط
فيما لا يحتاج فيه الى التسليم والتسليم لمن غصب عبدا فاستهلكه ثم اشترى المغصوب منه شيئا بقيمة
المغصوب يجوز وان كانت القيمة المجهولة وكذا الشرط الذي لا يقتضيه العقد ربما يعفى في البيع كالبيع
الى اجل في البيع بشرط الخيار قوله ولا خراجه عن الرق الى الحرية قلت اذا ضمن المولى غاصب المدبر بعد ما ابق

بدون القبض الا يرى انه لو قال اعتقها عن المامور لانه اشتباه والهبة

منه يخرج المدبر عن ملك المالك ولا يدخل في ملك الغاصب نص عليه البزدوي فقد جعل اخذ الضمان من
غاصبه اخراجا له عن ملكه لا الى الحرية فلا يصح الحصر المذكور الا ان يراد به الاتفاق عن الملك
قصدا والمدبر عند تضمين غاصبه يخرج عن ملكه ضمنا لا حد الضمان لا قصدا اذ الضمان لحق الغاصب
وانه يستدعي الفوات ولا فوات الا بخروجه عن ملك المالك او يحمل الحصر المذكور على قول من جعل ضمان المدبر
بمقابلة البدون الرقبة فان المدبر على هذا الطريق لا يخرج عن ملكه قوله ولنا قوله عليه السلام المدبر
لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث رواه جابر رضي الله عنه قلت روي عن جابر رضي
الله عنه ان رجلا من الانصار بر مملوكا ولم يكن له مال غيره فبلغ الشيء ذلك فقال من يشتري نعيم
ابن النحام بثمان مائة درهم فجاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفعها اليه ثم قال ابدا بنفسك فتصدق
عليها فان فضل شيء هكذا وهكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك قوله بان هذه حكاية فعل
ولا عموم له ويحتمل انه كان مدبرا مقيدا ويحتمل انه باع اي اجره والاجارة تسمى بيعا بلغة اهل المدينة
وكان البيع او كان البيع في السعي كان بيع الحر جائزا كما روي انه عليه السلام باع رجلا يقال
رق في دينه ثم نسخ ذلك الحكم وما رويناه محكم لا يمكنه ان يحمله على محمل سوى ما قلنا كذا في الكافي
وفيه بحث للقطع بان قوله عليه السلام المدبر لا يباع الى اخره لا يحتمل ان يكون المراد
به انه لا يباع بعد موت المولى بل هو الظاهر بدليل قوله وهو حر من الثلث لظهور انه انما يكون
حرا بعد موته فلا يكون محكما فيما هو المقصود فيجوز ان يحتمل انه لا يباع ولا يوهب ولا يورث
بعد موت المولى توفيقا بين القول والفعل وما روي انه اشتراه نعيم ابن النحام بثمانية درهم
ينافي ان يكون ذلك اجارة لان اجر العبد الواحد لا يبلغ هذا المبلغ في العادة وما قيل ان يحتمل انه
كان في وقت كانه بيع الحر جائز في ذلك الوقت وفيه نظر لان بيع الحر انما يكون جائزا لحاجة نفسه
لا لحاجة غيره كما روي انه باع سرق في دينه وذلك لان بيعه ليس باولى من بيع الغير وههنا باع المدبر لحاجة
مولاه فلانه لم يكن بيعه متمتعا بجهة التدبير ثم ذكر في المحيط انه لا يجوز بيع الحر الا ان يعجز عن اداء مال
وجب في ذمته او هو مضطر وقع في مهلكة الا يرى بقاء حيوته الا ان يبيع نفسه او في مخمصة يحل له
الجيفة فقيمته اولى من الجيفة لان الناس كانوا يبيعون انفسهم في زمان يوسف صلوات وسلامه عليه
وهم مضطرون لاجل وفي الذخيرة وان عجز حر او عتيق عما وجب في ذمتهما وهما لا يقدران على اداء ما في
ذمتهما او هما في شدة او مخمصة او ضرب او حبس فيجوز لهما ان يبيعا انفسهما كي يخرجا عن الهلكة والشدة
والضرب والحبس الى هنا كلامه فبيع الحر لشدة الحاجة جائز في هذا الزمان ايضا وبيعه بلا حاجة ماسة
لم يكن مشروعا قط معنى للنسخ ثم قد يستدل على عدم جواز بيع المدبر بما روي انه خوصم الى عثمان رضي الله عنه في اولاد مدبر فقضى بان ما ولدته

قبل التدبير عبد ما ولدته بعد التدبير فهو مثلها لا يباع ولا ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع والله اعلم
قوله ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره فكان هو السبب وذلك
ان الحرية حادثة بعد الموت ولا بد للحادث من سبب يحال عليه ولا شيء هنا يصلح سببا له سوى التدبير
فتعين سببا له ثم جعله سببا في الحال اولى من جعله سببا بعد وجود الشرط وهو الموت لوجوده في الحال
وعدمه بعد الموت ولا يقال لو انه موجود حكما ح لان الشيء انما يعتبر موجودا حكما امكن وجوده
وحقيقته ولا امكان لوجوده منه بعد موته لاستحالة وجود الفعل من الميت ولا يمكن تقديره حيا
بعد الموت لان هذا الحكم لا يثبت اذ احكم الشرع بموته استحال ان يحكم بحيوته لافضائه الى التناقض
كذا في الكافي وبهذا يمتاز هذا التعليق عن ساير التعليقات لامكان ان يفرض السبب فيها موجودا
عند وجود الشرط ولكن لقايل ان يقول تقدير حيا لضرورة تصحيح التصرف لا يظهر فيما وراء فلا يناقض
ذلك الحكم بموته فيما وراءه الا يرى الى ذكر الشيخ رحمه الله في كتاب الشفعة من قوله من ابتاع دارا شراء
فاسدا فلا شفعة فيها فان سقط حق البايع في الفسخ بان باع المشتري من احد وحيث للشفعة و
للشفيع ان ياخذ بالبيع الثاني بالثمن المذكور اذ ينقض البيع الثاني وياخذ بالبيع الاول بقيمته فان
قيل اذا نقض البيع الثاني يجب ان يعود حق البايع في الاستدراك فبدء لا يثبت الشفعة هـ للشفيع
انتقاض البيع الثاني صحة لحقه الشفيع مقتضى التمليك بالشفعة فلا يجوز ان يكون مبطلا حق
الشفيع لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا كلامه فقد حكم هنا بنقض البيع الثاني مع ان ثبوت
حق الشفعة مبني على تحققه فانه لو لم يكن البيع الثاني لم يثبت له حق الشفعة الا ان النقض لما
كان مقتضى التملك في حق بطلان حق الشفعة فكذا هنا جاز ان يعود المولى حيا ليعتبر الكلام موجودا
بعد الموت ولا يظهر حيوته هذه في منع نزول الجزاء كما في مسئلة الشفعة يعتبر البيع الثاني منتقضا في حق
التملك بالقيمة مع كونه باقيا في حق استحقاق الشفعة قوله ولانه بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف
ولا يلزم اذا جنى بعد التعليق بدخول الدار وجد الدخول فانه يعتق العبد وان لم يكن هو اهلا لان الجنون
لا ينافي اهلية العتق من كل وجه ولهذا يعتق على قريبه بالارث كذا في الكافي وفيه نظر لان عتق القريب وجب
صلة كالنفقة فيدل عتق القريب على ان المجنون من اهل الصلات لا على انه من اهل الاعتاق
قوله لان المانع من السببية قايم قبل الشرط قال الشارح رحمه الله ولان المعلق به ههنا وهو الموت
قاصر في معنى الشرط لان الشرط ما هو معدوم على خطر الوجود والموت كاين لا محالة فلا يكون التعليق به
مثل التعليق بساير الشرط فلا يمنعه عن السببية في الحال فان قلت يشكل هذا ما اذا قال انت طالق
اذا جاء غد وليس بسبب في الحال مع ان مجيء الغد كاين لا محالة كالموت قلنا لا نسلم انه كاين لا محالة فان
الجايز ان تقوم الساعة قبل مجيء الغد ولا يجوز ان تقوم الساعة قبل موت المولى ثم لفظه قلت يشكل بهذا على فصل
الاقرار فانه لو قال اشهدوا ان لفلان علي الف درهم ان مات فهو عليه عاش او مات وكذا لو قال له علي
الف درهم اذا جاء راس الشهر واذا افطر الناس هيج الاقرار في الفصلين قد جعل التعليق بمجيء راس الشهر كالتعليق

بالموت ولم يجعله سببه له ولا مخاطرة ولو كان ذكر الشارح من ان التعليق بمجي الغد تعليق بما هو ليس بكاين
لا محالة وجب ان لا يصح الاقرار المعلق به لانه لا يحتمل التعليق بالشرط كما لا يصح تعليقه بساير
الشروط وايضا لو قال ان مت الى ماية سنة فانه يعتبر تعليقا بما هو كاين لا محالة اعتبارا للغايب
كالمتيقن حتى يكون في هذه الصورة مدبرا مطلقا لا انه مجي الغد ليس بادنى حالا من الموت الى ماية سنة
في القطعية باعتبار الغالب اللهم الا ان يمنع المسئلة فقد ذكر في فتاوى قاضي خان رجل قال لعبده ان
مت الى مايتي سنة فانت حر قال ابو يوسف رحمه الله هو مدبر ومقيد وقال الحسن بن زياد هو مدبر مطلقا لان
على قول الصحابة رضي الله عنهم اذا ذكر وقتا طويلا يعيش الى تلك المدة او لا يعيش يعتبر الوقت ولا يكون
ذكر هذا الوقت بمنزلة التابيد وعلى قول الحسن رضي الله عنه اذا ذكر وقتا لا يعيش اليه يكون ذكر الوقت
كالتابيد والعمر اصلهما اذا تزوج الى وقت يكون متعة عندنا طالب الوقت او قصرت وعلى قول الحسن
ان ذكر وقتا لا يعيشان اليه لا يكون متعة ثم قال الشارح او نقول ان الكلام في الاعم والاغلب
فان الاعم في ساير التعليقات ان لا يكون كاينا لا محالة لتحقق معنى الشرطية فلا يرد الافراد مثل الغد
علينا نقضا هذا كلامه ولقايل ان يقول الاغلب في ساير التعليقات ان لا يكون الشرط فيه
كاينا لا محالة فلا يرد الافراد مثل التعليق بالموت والتعليق بالغد نقضا ثم قال او خص التعليق بالموت
في كونه سببا بالحديث الذي ذكرنا او نقول وهو الاصح فالجواب ان التعليق بمجي الغد ليس بسبب في الحال
بخلاف التدبير الى هذا اشار في المبسوط هذا كلامه قلت التعليق في مجي الغد انما ورد نقضا على التعليل
الذي ذكر وهو ان الموت قاصر في معنى الشرط لان الشرط ما هو معدوم على خطر الوجود والموت كاين لا محالة
فلا يمنعه عن السببية وما ذكر من وجود معنى الخلافة في التدبير دون التعليق بالغد لا يصلح مصححا للتعليق
المذكور ودفعا للنقض الوارد عليه فان كان يصلح فرقا بين التعليق بالغد والتدبير فليتامل قوله
ولانه وصية حتى لو قتل المدبر مولاه يسعى في جميع قيمته وان كان يخرج من الثلث اذ لا وصية للقاتل ولا يمكن
رد العتق لانه لازم فرد معنى بايجاب السعاية في جميع القيمة وبهذا يسقط ما ذكر الشارح من الشبهة على
قوله ولانه وصية حيث قال لو كان وصية لكان ينبغي ان يبطل التدبير اذا قتل المدبر سيده لان الوصية
لا تجوز للقاتل سواء كان الجرح قبل الوصية او بعدها ولا يبطل التدبير بالقتل ذكره في وصايا الاسرار هذا
كلامه وذلك ان هذه الوصية ان كانت لا تبطل بالقتل صورة فهي تبطل به معنى حيث يجب عليه
السعاية في جميع قيمته واجاب الشارح عن هذه الشبهة بان التدبير وان كان وصية فهو تعليق العتق ايضا بالموت
والموت يتحقق بالقتل وفي وجود الشرط لا يتفاوت بين ان يكون الشرط حراما او مباحا فا
لقتل بغير حق يجوز ان يكون شرط عتق وكذا ساير المعاصي اما بطلان الوصية بالقتل فهو في الوصية المحضة
لا ان يكون الموت شرط شي اخر سوى الوصية الى هذا اشارة في الاسرار هذا كلامه وانه يشير الى ان
ان الوصية الحاصلة بالتدبير لا تبطل بالقتل وليس كذلك قبل الوصية تبطل غاية
الامر انه لا يمكن رد العتق بعد تحققه صورة فيؤدي معنى بايجاب السعاية في كل القيمة

قوله

باب الاستيلاد

لتحقق تلك الصفة فيه وقد يشكل بان كل شرط غير قطعي يصير قطعيا عند تحققه مع ذلك لم يعتبر قطعيا

باب الاستيلاد

لقوله عليه السلام اعتقها ولدها لما ولدت مارية ابراهيم
من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعتقها قال قد اعتقها ولدها وقضية تنجيز الحرية ولم يثبت ذلك
اجماعا فيثبت حق العتق في الحال وحقيقة في المال اعمالا للحديث بالقدر الممكن وعن ابن عباس
رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال اذا ولدت امة الرجل فهي معتقة عن دبر منه وعن جابر قال بعنا
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فلما كان عمر نهانا عنه فانتهينا قال الخطابي
يحتمل ان يكون ذلك مباحا في ابتداء الاسلام ثم نهى النبي عليه السلام عن ذلك قبل خروجه من الدنيا ولم
يعلم به ابو بكر لان ذلك لم يحدث في امامته لقصر مدتها لاشتغاله بامر الدين ومحاربة اهل الردة و
استصلاح اهل الدعوة ثم يبقى القصر على ذلك في عهد عمر رضي الله مدة من الزمان ثم نهى عنه عمر حين بلغه
ذلك قوله وبقاء الحرية المؤكدة باعتبار النسب فلا يرد وان الزنا يثبت الحرمة حتى يثبت حرمة المصاهرة
مع ان النسب لا يثبت من الزنا قوله لان الاستيلاد لا يتجزى لانه فرع النسب فاعتبر باصله قد
التصريح بان الاستيلاد يتجزى عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو استولد مدبرة مشتركة بتقصير الاستيلاد
على نصيبه فكانه اراد بقوله لا يتجزى لانه يجب تكميله ما امكن او ساق الكلام على قولهما ثم كونه فرع
النسب لا يوجب عدم تجزيه الا يرى ان الملك فرع الرق والرق لا يتجزى والملك متجزى الاتفاق قوله
ولنا ان وطي الامة لقصد به قضاء الشهوة توضيحه ان شيا من الحقوق لا يلزم الا بالزام الشرع
فلا بد من التزامه والوطي ليس بالتزام صريحا وهو ظاهر ولا دلالة لان وطي الامة لقصد بها
قضاء الشهوة عادة دون الولد فلا يكون دليل الالتزام فلا بد من التزام صريحا بخلاف العقد
حيث لا يقصد به في العادة لان للتامل فكان دليل الالتزام فلا يحتاج الى دليل الالتزام اذ صرح به
وبهذا التقدير يسقط ما يقال ان ما ذكر من ان الوطي يقصد به قضاء الشهوة لا يصلح جوابا عما ذكر الشافعي
رحمه الله من ان الوطي افضى الى الولد من النكاح لان العدام القصد الى الولد في وطي الجارية لا يقدح
في افضائه الى الولد ووجه السقوط على ما قررنا ظاهر فليتامل والله اعلم بالصواب قوله
فصارت كالمعقودة اي بعقدة النكاح فان قلت اذا كانت كالمعقودة في الفراش وجب
ان لا يجوز نكاح اختها ما دامت في فراشه اذ جمع الاختين في الفراش لا يجوز والامر بخلافه
فان نكاح اخت ام الولد حال بقاء فراشها جايز قلت انها ان كانت فراشا ففراشها
ضعيف حتى يملك المولى نقلها بالتزويج فلا يعتبر ولهذا اذا اقوى فراشها في عدة المولى
بالاعتاق من حيث انه لا يملك نقلها ح ولا يكون نكاح اختها عند ابي حنيفة رحمه الله
وهذا من اعجب المسايل بل حيث يصح نكاح اخت ام الولد حال كون فرجها حلالا له
ولا يحل بالاعتاق ما دامت في العدة ولكن الوجه ما ذكرنا هذا وقد بقي هنا انا سلمنا ان فراشها
ضعيف لكن هذا الفراش قد اعتبر في اثبات النسب لان مبناه على الاحتياط

فلا يشرع في حرمة الاخت از بنى الحرمات على الاحتياط ولان لجمع بين الاختين اعاحرم لان لا يفضى
الى قطع الرحم عما بين الضرائر من المعلواة ولا شك ان ادخال الاخت في فراش الاخت وان كان
الفراش ضعيفا يفضى الى القطع فيجب ان يحرم قوله بعتقها الذى متقومة هذا بناء ما ذكر في باب
العاشر حيث قال ولا يصدق الحربي في انه اخ لحواري بعقولهن امرمات اولادى الاحر منه بطريق
الحماية وما في يده من المال يحتاج غير اقراره بنسبه في يده منه صحيح فلذا امية الولد لانه
يبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال كهذا كلامه ووجه
المنافرة ظاهر لان قوله فانعدمت صفة المالية فيهن تصريح بامرمات الاولاد وليست
بمال في حق الكافر على خلاف ما صرح به هنا ثم لو كانت متقومة في حق الكافر لما نص به هنا وجب
ان يوخذ العشر من امرمات اولاد الحربي اذا مر على العاشر حيث لا يوخذ علم ان عدم متقومة
في حقه قوله فهن محترمة ولين قال ينبغى ان يضمن الغاصب فيقول ضمان الغاصب ضمان معاوضة
في الجملة وام الولد لا تقبل النقل والزام الواجب فيه مماثلة بين تقوم يدفعه الغاصب
وبين ام الولد التى هى محترمة غير متقومة كذا في الشاهان قلت التكملة الاولى تنقض بالمدبر
فانه يضمن بالغصب وهو يقبل النقل والثانية بالبيع الفاسد فان ام الولد يضمن بدفي رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره في الشاهان مع ان ضمان البيع كضمان الغصب قوله وهذا
يكفى لوجوب الضمان وفيه بحث لان الضمان يعتمد تقوم المضمون الا يرى ان ملك النكاح لا يضمن بشهادة
على الطلاق وقتل المنكوحة وردتها وان كانت محترمة ولا يضمن القصاص بقتل القاتل والشهادة
ع على العود فيما اذا عنى احد الاولياء يجب المال بالقتل لا ضمان للقصاص لانعدام تقومه
حقا محترما يكفى لوجوبه الا يرى ان كتابة ام الولد جايزة يوخذ بدل الكتابة باعتبار ان ملكه
فيها محترم وقد احتبس ماليتها عندها لمعنى من جهتها فيكون مضمونا عليه عند الاحتباس بالبدل
وان لم يكن مالا متقوما كالقصاص فانه ليس بمال متقوم ثم اذا احتبس نصيب احد الشريكين عند
القاتل بعفو الاخر يلزم بدله فكذلك نعرضنا جاز ان يوخذ منها البدل بامكانيته بمقابلة ذلك
الملك المحتوم وان لم يكن متقوما واسلامها لها بتها فظهر ان المراد بالضمان في قوله يكفى
لوجوب الضمان هو ضمان الاحتباس لا ضمان التعدى قوله لا يرد فيه ان لا يفسخ كتابة عالو
فسخت لا عيدن مكاتبة لقيام موجبها قوله والحرية انما ثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى
كل واحد منهما قلت حرمة المصاهرة تثبت بالزنا لعلة الحرية على عامر في فعل المحرمات
فلو كانت الجزية لا تثبت الا بنسبة الولد وجب ان لا تثبت حرمة بالزنا للجزية
قلت لانه اراد ان الجزية الموكدة انما تثبت بنسبة الولد الى اخوه اما نفس الجزية
الموجبة للحرمة فتثبت بلا نسب قوله واما يعتق على الزانى لانه جزوه حقيقة قال
العتق وجب صلة كالنفقة والنفقة انما وجب لولد الزنا فلذا العتق قلت ثبوت العتق

بالنص

بالنص وهو قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه اذا ملكه وعدم وجوب النفقة ايضا
بالنص اذ نص النفقة باسم الوارث بين الزانى قال قلت فيجب ان يعتق للاخ من الزانى ايضا
لانه ذا رحم محرم فتناوله النص بان ذا الرحم المحرم وقع في النص فينصرف الى الكامل والكامل باحد
نسبين بالجزئية للحقيقة او يتاكد الجزئية ببيان النسب ولم يوجد واحد منهما في الاخ من الزنى
والله اعلم قوله لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شئ على ملك الشريك لانه
لما علق العلق ع ان الاصل ان نصف لا تعلق على ملكه وانه يمنع ثبوت الرق بخلاف ما لو اشتريا جارية
حاملا فادعى احدهما الولد ضمن نصف قيمة الولد لان وقت العلوق كان الولد مملوكا لغيرهما فرجوعه
وحده في الولد الغايم فيضمن لان الملك قيد لهما وفي الكافى وليس عليه شئ من قيمة الولد على ملكه ولم
يتعلق شئ لانه علق ع الاصل ان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق والضمان يجب حين العلوق فيجد
الولد على ملكه ولم يتعلق شئ منه على ملك الشريك هذا لفظه والله اعلم قوله وهو للباقى منهما ايهما مات صارت
الام بوتخالصه للباقى لزوال المزاحمة حتى لو اوصى احدهما الى رجل ثم مات وورثته هذا الولد فولاية التصرف
للاب لا للوصية كذا لو مات الوالد الاخير واوصى الى رجل فوصيه اولى من وصى الاب الاول وقد
يشكل بانه اذا مات احد الابوين ثم مات الاخر بلا ايضا وبطل واحد من الابوين ابطلت الولاية
للاب الاول وللاب الثانى جميعا فلو خلصت الابوة بالموت احدهما للباقى وجب ان يكون الولاية
بعد موت الباقى لابيه فقط قوله وحالا بقبلها يثبت في حق واحد منهما كما كان ليس معه غيره وهذا
يشكل بان احد الابوين لا ينفرد بالتصرف في حال الوالد بالبيع والشراء عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله وبنى ذلك
في شرح الزيادات على ان الاب عندهما احدهما لاطلاقهما فلم يتحقق ما يوجب ولاية الاب فلو كان كل واحد
منهما في حق ما لا يقبل التجزى كما ليس معه غيره لكانت ولاية التصرف في ماله لكل منهما لان الولاية حال لا تقبل

كتاب الايمان

اليجيبة ٧ جمع اليمين وهو في اللغة القوة واختلفت عباراتهم في معناه شرعا ففي الكبير اليمين
تقوية احد طرفى الخبر بالمقسم به وفسر طرفا الخبر بالصدق والكذب وكانهما جعلا طرفا الخبر عقلا والا
فمفهوم الخبر انما هو وقوع النسبة في الخارج لما سنة كما ستراو وسيلة اما عدم وقوعها فاحتمال عقلى
لا غير ثم لا يعرف لاطلاق احد طرفى الخبر اذ لا يصوم تقوم الكذب بالمقسم به بل لا يقوى به الا الصدق
فكان الاولى ان يقال لقوة موجب البر بالمقسم به وفي النهاية اليمين عقد قوى بها عزم الحالف على الفعل
او في الترك او في الكافى وفي شرح عبارة من تحقيق ما قصد من البر او المستقبل نفيا واثباتا ويرد على الاول
ان العقد ما ينعقد بايجاب وقبول اشار اليه المصنف في كتاب الهبة حيث قال بقلب القبول ويصح
بالايجاب والقبول ولا الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد بالايجاب والقبول تسمية
اليمين عقدا وانما تتم بقبول الحالف والله اعلم كذا من غير قبول احد ليس كما ينبغى وعلى الثانى انه يصدق
على كل جملة حينئذ موكدة بخوازبد القايم وانه ليحنث ان يذهبوا به مع انه ليس حينئذ قوله اليمين القوس وفي بعض
النسخ بعين القوس وهو خطا لغة وسماعا لما فيه من اضافة الموصوف الى صفته وانه عتيق وليس قولهم عين القوس

كعلم الطبلان الطبل بصفة العلم والفلوس صفة اليمين فانى تجانا ثلاثة قوله على الرجاء اى متحقق فيتناول
الحامل ايضا نحو والله ما فعلت هذا على دين وهو يعلم فلا فقه قوله بائنة صاحبها ولهذا سمى غموسا لانها
لانها تغمس صاحبها فى النار اى تدخله فيها قوله الا التوبة استثناء منقطع اى لكن التوبة والاستغفار
ثابت لها او هو من قبيل تاكيد الشئ بما يشبه نقضه من على نحو لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
غير نظر اى لو كانت كفارة وكونه كفارة مستحيل فلا كفارة فيها اصلا قوله فلا تناط اى الكفارة بها
اى بالكبيرة المحضة وقد يقال الحسنات فذهبة للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فلا يبعد ان يجعل سيئة محضة سببا لعبادة ماحية للسيئة ليحوطها لا ليقررها والدائرين الاباحة
والحظر انما يصير سببا للكفارة من حيث انه خطر يحتاج الى تحوطها لا من حيث الاباحة فلما كان للوجوب
فيه جانب الحظر لم يبعد ان يوجبها المحظور وبالجملة ان الكفارة كاسمها ستارة فتقتضى سببا غطور
يستره اما كونه مباحا فلا معنى لاشتراطه الايجاب ما هو الساتر للذنب فالاولى ان يمشى بقولك عليه
السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وذكر فيها اليمن الفاجرة الا ان يقال ما ذكر المصنف رحمه الله قرينة
تمسك بمعنى النص المذكور ففيه اشارة الى ان انتفاء الكفارة فيهن ليس لكونها كبيرة فعلم ان ما هو كبيرة فلا
يصلح لايجاب الكفارة واخرج لذلك معنى صحيحا وذلك ان السبب يجب ان يكون مناسبا للمسبب فمتى كان
المسبب دائرا بين الاباحة والحظر وقيل ان الحسنات يذهبن السيئات فقد قالوا اراد بالسيئات
الصغائر فان الحسنة لا يذهبن بالكبيرة كما عرف فكونه جناية محضة لا يصلح سببا لوجوب العبادة اذ العبادة
لا تذهب بالكبائر فلا بد وان يشترط فيها جهة الاباحة لا يصلح سببا لوجوب عبادة هى ماحية
للصغائر دون الكبائر ثم يشكل بالظهار فانه كبيرة محضة لانه قول منكر وزور مع ذلك كفارة
وما قيل ان الكفارة تجب بالعود وهو العزم على الوطء لا مجرد الظهار والعود مباح ففيه نظر ان العود
شرط لوجوب الكفارة لا سبب ولا حر سببه اذ الكفارة تمان الى الظهار ولو كان السبب هو المجموع
من الظهار والعود لاضيف الى المجموع وكذا الاكل والشرب فى نهار رمضان عمدا انما يوجب الكفارة
من حيث انه جناية على الصوم وهو من هذا الوجه ليس الا محظورا محضا فاما من حيث اكل او شرب
فمباح ان كان مباحا كما لا يخفى انه من هذا الوجه لا يوجب الكفارة قوله الا انه علقه بالرجاء جواب
سوال ذكره المبسوط فقال وان قيل ما معنى تعليق محمد رحمه الله للمواخذة فى هذا النوع بالرجاء وعلم
المواخذة فى يمين اللغو منصوص وما عرف بالنص فهو مقطوع به قلنا نعم ولكن لصعوبة اللغو تختلف
فيها فانما علق بالرجاء نفى المواخذة فى اللغو بالصعوبة التى ذكرناها وذلك غير معلوم بالنص كذا فى الشرح
قلت المواخذة المنفية المستبقة فى المنعقدة بقوله تعالى لا يواخذكم بالغو فى ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان انما هو المواخذة الدنيوية المفسرة بالكفارة بقوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الى اخره والمعلق بالرجاء انما هو المواخذة الاخروية فما هو
منصوص من نفى المواخذة الدنيوية فليس بمعلق بالرجاء وما هو معلق به فانما هو
من المواخذة الاخروية فليس بمنصوص عليه فكيف يرد عليه انه علقه

كونه

كونه منصوصا بنص قطعى ان يقال المراد بالمواخذة المنفية هى الاخروية والمعنى لا يعاقبكم الله فى دار البقاء
بالنفوذ فى ايمانكم ولكن يعاقبكم بما عقدتم الايمان بحكم كفارة هذا الذنب الدافعة للعقاب الاخروى
اطعام عشرة الى اخره لكن هذا الوجه محتمل لا قطعى بجواز ان يراد بالمواخذة فى هو المواخذة الدنيوية
ويكون قوله فكفارته تفسيرا لها فلا يكون النص قطعيا فى نفى المواخذة الاخروية فيكون تعليقه
بالرجاء واقعا موقعه لانه انما يكون فى الطيبات المجتهد فيها وهو كذلك او مكروها اراده
التهديد دون الجبر حتى لو حلف لا يخرج من الدار فاخرج محمولا لا يحنث قوله ولو كانت حكمة
رافع الذنب فلكم ان ترد على دليله وهو لحث لا على حقيقة الذنب قلت ذكر فى الجنايات انه
لا كفارة فى قتل الصبى والمجنون لان الكفارة كاسمها ستارة والذنب منهما تستر لانهما
مرفوع القلم عنهما وهو يشعر بان الذنب شرط الوجوب الكفارة فكان كفارة القتل من لوطء يقتل
هو ذنب فما كفارة اليمن فقد ينظت باطنيت الذى هو دليل الذنب فلا ادرى فهذا ما ذكر فى الجنايات
قوله ثم قيل ينصب لانتزاع الخافض وقيل يخفض ليكون الكرة دالة على المحذوف قال
الشارح رحمه الله تعليله بانتزاع الخافض فى النصب والدالة على الكسر فى الجر ليس
بمستقيم على ما عليه اهل التحويل النصب لا يصال فعل احلف او اقسم المستقيم عند حذف
حرف الجر فكان انتصابه على انه مفعول فاما الجر فلاضمار حرف الجر والعامل يعمل عمله عند الاضمار
بخلاف الحذف على ما ذكرنا قلت المنصوب على طريقة الايصال يسمى منصوبا على نزع الخافض ايضا
فالنصب لانتزاع الخافض لا ينافى كونه منصوبا على المفعول به وقوله ليكون الكسر دالة
الى اخره تعامل لاحتبا الجر لبيان العامل على فهم الشارح قوله ولو قال اقسم او اقسم بالله
فان قلت اليمين ما كان حاملا على فعل او تركه موجبا للبر وعند فواته موجبا للكفارة
ثم قوله اقسم لا يوجب البر بمجرده لانه لم ينعقد على شئ فكيف يكون يمينا ولان اقسم يكون
للحال والاستقبال فلو وجبت الكفارة من حيث الحال فلا يجب من حيث الاستقبال فلا
يجب بالشك خصوصا الكفارة فانها ملحقة بالحدود حتى لو اجتمعت تداخلت كالحدود قلت
لحق قوله اقسم بقوله على يمين وان ذلك يوجب الكفارة لا على الايجاب فكان اقرارا بموجب
اليمين وموجبه البر ان مكن والا فالكفارة خلفا عنه ولم يكن تحقيق البر هنا لانه لم ينفعه
يمينه على فعل شئ او تركه فكان اقرارا عن موجب اليمين وهو الكفارة على وجه الخلافة بالاقرار
يجب الحدود فكذا الكفارة كذا فى الشرح وفيه بحث اما اولا فلانه لو قال سوكند مسخورم
بخداى يكون يمينا مع انه لم يقل ان كان تكليم وعلموه بان المقيم عليه من اركان اليمين بمنزلة القسم
فلا بد منه فلا فرق بين قولنا اقسم او اقسم بالله وقولنا سوكند مسخورم بخداى وجوابه
المنع وقد ذكر فى الكافى وقال سوكند مسخورم يكون يمينا واما ثانيا فلان كفارة اليمين وغيرها سوى كفارة
الفطر والظهار ثبت على خلاف القياس بالجر والسقوط بالشبهة والتداخل عند الاجتماع فلا يصح قوله خصوصا وقوله الكفارة الى اخره حمله على كفارة

الفطر والظهار يفيد جدا اذ الكلام فيه قوله والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم
جنة قلت قد فسر في الكشاف والمدارك ايمانهم بايمانهم بايمان عبد الله بن ابي بن سلول واصحابه فانهم حلفوا
انهم ما قالوا لا تنفقوا على من عند رسول الله لينفضوا من حوله ولو رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاول فلا يصلح
حجة على ان الشهادة يمين اذ لا اقل من الاحتمال ولئن قيل لما احتمل ان يراد بالايمان شهادتهم وقولهم نشهد انك لرسول الله
جعلناه يمينا احتياطا في وجوب الكفارة التي غلب فيها معنى العبادة قلنا اليمين لا يثبت بالاحتمال الا يرى الى ما ذكر في
الكافي انه لو قال بوجه الله لا يكون يمينا لان الوجه يراد به الذات والثواب على الاول يكون يمينا وعلى الثاني
لا يكون يمينا فلا يكون يمينا بالشك قوله فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين لا تعقد لتعظيم الله تعالى
ومع الكفر لا يكون معظما وجه الا ان الذي اذا بالله ان لا يقرب امراته كان موليا عند ابي حنيفة رحمه
الله وعلله في الكافي بانه لا يمكنه قربانها لا بحنث يلزمه اذ الذي من اهل اليمين حتى يحلف في
الدعاوى بالله واذا صح يمينه يحنث فيه بالقربان الا انه لا يجب الكفارة الواقعة لذنب
الحنث لانها عبادة وهو ليس من اهلها هذا لفظه وهذا تصريح بان الذي من اهل اليمين وانه يحنث
في يمينه ولو لم يكن من اهله لا يحنث في يمينه كما ذكر ههنا وجب ان لا يصح ايلاؤه ه وجوابه
ان الكافر معظما لاسم الله باليمين حقيقة للقطع بانه يعتقد العظمة لله فيعقد تعظيمه باجراء
اسمه على لسانه غير ان تعظيمه لاصراره على الكفر ليس معتبرا شرعا فمن حيث انه معظم حقيقة كان يمينه
منعقدا للتعظيم ومن حيث انه لم يعتبر شرعا معظما لان الشرع لا ينعقد له فلقنا بانعقاده في حقوق
العباد وترتب الحنث عليه اعتبارا لجانب الحقيقة فيلحق في الدعاوى لانه لما كان قاصدا تعظيم
الله تعالى باليمين فالظاهر انه لا يقدم على اليمين الفاجرة وينعقد ايلاؤه ومن حيث انه لا يمكن
القربان لا يحنث يلزمه وفيه اضرار به حيث يصير اثما بالهتك ومن حيث ان تعظيمه لم يعتبر تعظيما
في الشرع باعتبار اصراره على الكفر اعتبر في حق الشرع يمينه هتكا محضا لا دائر بين التعظيم والهتك
فلا يلزمه الكفارة ولا يخالف ما ذكر في الكافي من التنصيص بتحقق الحنث والله اعلم قوله رجع
عنه اي كان يقول بتعيين الوفا بالنذر ثم رجع عنه الى القول بالتخيير بين الوفا بالنذر وكفارة اليمين
وجه قوله الاول اطلاق قوله عليه السلام من نذر نذرا وسمى فعليه الوفا بما سمى ووجه قوله الاخر
قوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فيحمل على هذا النذر المرسل والمعلق بالشرط وما وراءه
بما يريد كونه جمعا بين الاثار كذا في الشرح قلت القول الاخر انما هو التخيير بين الوفاء بالنذر او الا
كتفا بالكفارة وقوله عليه السلام يمين وكفارته كفارة اليمين بعد حمله على المعلق بالشرط لا يقتضي
التخيير بينهما بل يقطع القول بكفارة اليمين فانه يصلح وجها لقوله الاخر وايضا كل نذر عندنا يمين
وكفارته كفارة اليمين لكن يشترط ان ينوي به اليمين وح كان يسقط نذرا ويمينا لا النذر ايجاب
مباح وانه يتضمن تحريم المباح وهو الترك الا ان التحريم المباح انما يكون بنسك اذا كان مقصودا
ويشترط اليه ليصير مقصودا فاذن الا ان يدافع بين الاثار لان كل نذر يجب الوفا به ويمين واليمين يشترط

اليه

اليه وايضا قوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفا ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة يمين دليل ظاهر
على ان النذر انما يكون يمينا يجري فيه الكفارة اذا لم يسم شيئا وانه هو المحل لقوله عليه السلام النذر
يمين وكفارته كفارة اليمين فلا وجه لحمله على النذر والمعلق قوله لم يصير محرما عليه اي لعينه
والا فهو قد يصير حراما لغيره وهو اليمين الا يرى الى قوله وعليه الاستباحة كيف جعله استباحة
والاستباحة انما تذكر عند تناول المحرم وكذا وجوب الكفارة يكون عند ارتكاب المحرم وبهذا يندفع
التنافر بين قوله لم يصير محرما وقوله بعد وقد امكن اعماله ثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين
فيصار اليه قوله يجعله يمينا قال قلت في تحريم الحلال لم يتحقق ماهية اليمين لانها محصورة في نوعين
اما ان يعظم المقسم وهو عند ذكر اسم الله تعالى او وقوع ما علقه وهو عند ذكر الشرط والجزاء
وليس في صورة تحريم الحلال شيء منها فلا يكون يمينا ولانه لا ولاية للعبد في تحريم ما حلله الله
فيبطل من حيث يوجد لانه لو اعتقد حراما للحلال الذي يثبت به والدليل القطعي يكفي قلنا
نعم كذلك الا ان حل معقود رضاء عنه ظهور النصوص السمعية ويضمحل كل قياس عند بدون اصل الحجج الشرعية وهو
ان الله تعالى قال قد فرض لكم تحلة ايمانكم قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الغسل على نفسه وقيل حرم مارية على
نفسه فيعمل بها ولما ثبت بهذه الاية ان التحريم المضاف الى الى الجوارة يكون يمينا بالاتفاق كذلك المضاف الى ساير المناجات و
عند الشافعي رحمه الله لا يكون هذا يمينا الا في الجواري والنساء وقد ذكرنا التسوية بينهما من حيث النص لان
النص لم يفصل بين ان يكون المحرم في النساء او غيرها ولا معنى اليمين في هذا اللفظ يتحقق بالصدق الى المنع والايجاب
لان المؤمن يكون متمنعا عن تحريم الحلال واذا جعل ذلك يمينه علامة فعله عرفنا الله قصد منع نفسه من ذلك الفعل
كما في قول والله فان الانسان يكون متمنعا عن فعل حرمه اسم الله تعالى فاذا جعل فعله علامة هتك حرمة اسم الله
تعالى كان يمينا الى هذا اشار في المبسوط كذا في الشرح قال قلت قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم يحتمل ان
يراد بالايمان المملوكات فصار ملك اليمين اي قد قدر الله لكم كون الايمان المملوكة حلالا لكم فلا تحرم بتحريمكم
على انفسكم وان يراد به ما هو جمع اليمين بمعنى القسمة بالله تعالى ويراد بالتحلة الاستثناء في الايمان او الكفارة
اي قد شرح الله تعالى لكم الاستثناء في الايمان او الكفارة ان شرع تحلة لها بالكفارة وهذا المعنى فان كان
مشعرا بان التحريم الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم واشار اليه بقوله لم تحرم ما احل الله لك يمين فلا اشعار
فيه الى ذلك بالمعنى الاول والمحتمل لا يصلح حجة وجوابه ان جعل الايمان بمعنى الاما المملوكات مجاز وجعله
بمعنى القسم حقيقة والحقيقة احق بالارادة من المجاز على ان المعنى الثاني قد تعين مرادا بما روي ان النبي صلى
عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية فانه دليل ظاهر على ان المراد بالايمان جمع اليمين بمعنى القسم بالله وبا
لتحلة الكفارة قوله ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية قال قلت فينبغي ان لا يجب الكفارة على المجنون
لان فعله لا يوصف بالجناية اجيب بان دليل الجناية في حقه وهو الحنث اقيم اقيم مقامها وكانت الجنايات
متحققة حكما نظرا الى الدليل ولم يوجد هنا دليلها فكانت منتفية حقيقة وحكما
قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع عن هذا قبل موته بسبعة ايام الى آخره قال قلت

معنى اليمين هو المنع تاكد الوجوه مستحقة في نحو ان دخلت الدار فعبدي حر امراته كذا ومع ذلك لم تعتبر يمينا حتى لا تجزيه
في ذلك كفارة اليمين قلت نعم ولكن اعتبار معنى اليمين فيما اذا كان الجزاء من الاسقاط كالاعتاق
والطلاق غير ممكن لانها لا تحتمل الفصل عن اسبابها حتى لا يتوقف طلاق الهازل والمكره وكذا اعتا
قهما على الرضاء ولو اعتبر المعنى باهدار صورة الشرط والجزاء المقتضية لنزول الجزاء عنه وجوه الشرط
لزم فصل الاسقاطات عن اسبابها وهي لا تحتمل الفصل اما اذا كان الجزاء الا بتلك كالنذر بالعبا
دات فحينئذ يمكن اعتبار معنى اليمين واهدار معنى الشرط تحتمل الفصل عن اسبابها فيمكن اهدار السبب مع و
جوده باعتبار معنى اليمين فلو اعتبر الصورة يلزمه الوفاء بالنذر ولو اعتبر معنى اليمين اجزا كفارة يمين
فخير بين وجهين ثم معنى اليمين وهو المنع على كذا الوجوه انما يتحقق اذا كان الجزاء مما ينزل عند وجود الشرط
اما اذا لم يكن كذلك نحو ان يقول ان دخلت الدار فعلي الوضوء سبعين مرة فلا يتحقق فيه ذلك لظهور ان
تاكيد المنع انما يكون اذا كان الجزاء مما ينزل عند وجود الشرط اما اذا لم يلزمه فلا وذلك ظاهر واجاب
شيخ معز الدولة دارت مقع الله هي للمسلمين بطول بقائه بان معنى اليمين هو المنع بالتزام شيء
على نفسه لانه في الحاصل ايجاب الكفارة على نفسه بعد الحنث وهذا المعنى موجود فيما اذا علق النذر
بالشرط الذي لا يريد كونه نحو ان دخلت الدار فعلي صوم سنة بخلاف نحو ان دخلت الدار فعبدي حر فا
نه لا يوجب على ذمته شيئا بهذا التعليق فلا يكون في معنى اليمين قوله والمنع اي منع نفسه عن مبا
شرة الشرط تاكد الطرف وهذا انما يتصور اذا علق النذر بفعل نفسه نحو ان دخلت الدار فلله
علي ان اصوم سنة فانه لما علق ما في التزامه كلمة بلعنه على الدخول فقد منع نفسه عنه تاكد وجه
وهو معنى اليمين كانه قال الله لا ادخل الدار ولا يتصور وهو المنع فيما اذا علق بفعل غيره نحو
ان يقول اشفى الله تعالى مريضي او رد غايبي او قدم فلان فلله علي صوم سنة لاستحالة منع
نفسه عن فعل غيره سواء كان ذلك الفعل مما يراد كونه كما ذكرنا او لا يراد نحو ان رفع القحط
فلله علي ان اتصدق بكذا درهما فعلى هذا ينبغي ان يقال وهذا اذا علقه بفعل نفسه بخلاف ما
اذا علقه بفعل غيره لعدم معنى اليمين عدمه دائر مع كونه لشرط الا فعل غيره فعل الحالف او لا مع
كونه لجواز ان يكون الشرط مما لا يراد كونه ولا يتحقق فيه معنى اليمين نحو اوقع القحط فلله علي ان اتصدق
بكذا درهما قوله وهو ايضا ظاهره نذر لا شك ان معنى اليمين وهو منع النفس ارتكاب
ما جعل شرطا لازم لتعليق النذر لصوم سنة او الحج او الصدقة او على مباشرة فعل نفسه كما ان
المباح لازم للنذر بقوله لله علي ان اصوم وجب ثم النذر المنجز عنه نية اليمين به لا يخرج عن
نذر او يمينا حتى يلزمه القضاء بالمنذور وكفارة اليمين ايضا اذا فاته النذر وكما يمكن منجزا
بين الوفاء بالنذر وكفارة اليمين وكذا في النذر المعلق بشرط لا يراد كونه يجب
يجب ان يلزمه الوفاء بالنذر والتزمه عند وجود الشرط وان يلزمه الكفارة

لاستلزامه

لاستلزامه في معنى اليمين وهو منع النفس عن مباشرة الشرط يتاكد وجه وبالجملة ان اعتبار الملزوم لا ينافي
في اعتبار لازمه وكذا اعتبار اللازم يمنع اعتبار ملزومه في النذر المنجز ولا يقال فيه
انه ايجاب صورة وتحريم معنى فيميل الى اي الجهتين شاء والجمع بينهما كذا في النذر المعلق
توضيحه ان معنى اليمين انما جاء من صورة تعليق النذر بالشرط وما كان من ضرورات
الشيء لا يمكن اعتباره الا مع اعتبار ذلك الشيء فلو لم يعتبر النذر يستحيل اعتبار اليمين
الذي هو من ضروراته قوله لان الدار هي للعرصة عند العرب والعجم وهذا ضعيف
اذ اسم الدار لا يقع على العرصة قبل البناء ولكن اذا ثبت يسمى دارا وان وهذا لو حلف
لا يدخل دارا فدخل دار حرية لم يحنث ولو كانت الدار اسما للعرصة لحنث والصواب
ان يقال ان الدار اسم لعرصة ادير عليه الحيطان ولا يزول هذا الاسم عنه الا بانهدام عند العرب
والعجم وجوابه انه اراد ان العرصة اصل في اطلاق هذا الاسم والبناء كالوصف له عندهم
والوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر قوله غير ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر
فان قيل البناء لا يخلو اما ان يكون داخلا في المسمى وحينئذ لا يختلف الحال بالتفكير
والتعريف او لم يكن وحينئذ لا يحلف ايضا كمن حلف ان لا يكلم رجلا لم يتقيد حلفه برجل
عالم او عاقل وهذا لان البناء وان كان وصفا فهذا ليس بمذكور بخلاف حلفه ان لا
يكلم صبيا ~~صفة البناء وان كان~~ قلنا صفة البناء متعينة في الدار فجاز ان يراد بحكم
العرف وفي الرجل قد تزاحمت الصفات ويمنع ارادة هذه الصفات بزورها والرجحان للبعض
فامتنعت الارادة اصلا كذا في الكافي قلت لا نسلم ان صفة البناء متعينة في الدار كيف
في الدار كما يوصف بالبناء يوصف بالخلو عنه ايضا يقال دار عامرة ودار غايرة فكانت
الصفات متزاحمة في الدار ايضا لصفات الرجل فلا يتعين البناء مرادا لا يتعين احدى
الصفات الرجل مرادة عند ذكره على وجه الغيبة الا ان يقال صفة البناء ان لم تكن
متعينة فهي كالغيبة من حيث انها مقصودة لا يحصل ما هو المقصود من الدار وهو السكنى
الا بها فكانت راجحة ما يضاده والراجحة كالمتعين ويجاب ايضا بان ذكر الدار ذكر لصفة
البناء اذ الدار اسم للعرصة التي ادير عليها الحيطان فكان الحلف واقعا على العرصة الموصوفة والصفة
في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر وهذا غير مستقيم اذ الدار وان كان اسما للعرصة ادير عليها الحيطان
في الحال شرط لاطلاق اسم الدار فان قيل لو وكل رجل رجلا بشراء دار فاشترى دار حرية
ينفذ على الموكل وعلى قود كلامكم ينبغي ان لا يقع للموكل لان الصفة في المنكر معتبرة
قلنا الصفة في المنكرة من كل وجه معتبرة والدار في اليمين منكرة من كل وجه اذ التوكيل بشراء الدار انما يصح عند
بيان الثمن والمحلة هذا لفظه وفيه بحث لان الدار بعد بيان الثمن والمحلة يصير موصوفا بصفات ثلثة حيث يصير التوكيل
بشراء عرصة ادير عليه الحيطان وفي المحلة الفلانية قيمته كذا درهما ولا يخفى ان النكرة اذا وصفت بصفات نحو ان يقول

والله لا كلم صبيا عاقلا جاهلا من القبيلة الفلانية لا بد من اعتبار جميع الصفات لان في اعتبار البعض ترجيحا
بالامرجح فلا جرم وان يعتبر جميع صفات الدار المنكرة احترازا عن الترجيح بلا مرجح وبالجملة ان المعنى بالحاضر
هو المشار اليه وبالمنكر خلافه سواء كان معرفة او نكرة من وجه او من كل وجه حتى لو قال لا يتكلم الرجل
العالم البادل كان غايبا يجب ان يعتبر جميع ما ذكر من صفاته قوله لانه لا بد من الاتصال وعن ابن عباس
رضي الله عنه انه يجوز الاستثناء المنفصل الى ستة اشهر لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اي
اذا نسيت الاستثناء موصولا فاستثن مفصولا وروي ان محمد بن اسحق صاحب المغازي
كان عند المنصور وكان يقرأ عنده المغازي وابو حنيفة رضي الله عنه حاضرا فاراد ان يقرئ الخليفة
عليه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في الاستثناء المنفصل فقال له ابلغ من قدرك ان يخالف
جدي فقال ان هذا يريد يفسد عليك ملكك لانه لو جاز الاستثناء المنفصل فبارك الله في عهودك
اذن في الناس بعودتك ويحلفون ثم يخرجون ويستثنون ثم يخالفونك ولا يخالفون فقال نعم ما قلت
وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده وفي تصحيح الاستثناء المنفصل اخراج العود كلها من
ان يكون ملزمة ولا يحتاج ح الى المحلل لان المطلق يستثنى اذا اندم وقوله تعالى واذكر ربك
اذا نسيت معناه اذا لم يذكر ان شاء الله تعالى في اول كلامك فاذكر في اخر كلامك موصولا
بكلامك كذا في الكافي فان قلت هذا المعنى لا يوافق حادثة النزول فقد روي ان اليهود قالت
لقريش سلوه عن الروح وعن اصحاب الكهف وعن ذي القرنين فسألوه فقال ايتوني غدا اخبركم ولم
يستثن اي لم يقل ان شاء الله فنزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر
ربك اذا نسيت قلت بل هو موافق وذلك انه لما ترك النبي صلى الله عليه وسلم الاستثناء نهى
عن تركه بقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم بولغ في النصح فقيل اذا
نسيت في اول كلامك وعليك ان تاتي في اخره وقال مالك رحمه الله يجوز الانفصال لكن مع اضمار
الاستثناء متصلا بالمستثنى فان قلت قال النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينفر صيدها ولا يختلى
شوكها ولا يحل ساقطها الا لمستنشدها من قتل قتيلا فهو بخير النظرين اما ان يفدى واما ان يقيد
فقال ابن عباس الا الاذخر يا رسول الله فانما نجعله في قبورنا وبيوتنا فقال الا الاذخر فقد
استثنى الاذخر منفصلا اجيب بان قوله الا الاذخر استثناء منقطع لانه ليس من جنس الكلام لانه
حشيش والاذخر ليس بحشيش كذا في شرح المشارق لولانا علم الدين وفيه تامل والصواب ان هذا
من باب التلقين ومعناه اعد الكلام يا رسول الله واستثن الاذخر فاعاد رسول الله كلامه غير انه حذف المستثنى منه مع عامله
بقرينة السابق كانه قال ثانيا لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها الا الاذخر والله اعلم قوله وينبغي ان ينتقل الى منزل
اخر وان لم يمكنه النقل من ساعته بعذر الليل او بمنع زي السلطان او عدم موضع اخر فلم ينقل اليه لم يحنث خلافا لزفر لان حالة
الضرورة مستثناة وكذا لو سد عليه الباب فلم يقدر على النقل او كان شريفا او ضعيفا لا يقدر على نقل المتاع ولم يوجد احد ينقله لم يحنث
حتى يجد من ينقله وهذا بخلاف ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرته كذا يقيد ومنع من الخروج يحنث وكذا لو

الكسب عند ضرورته مقهورا بقبول الذمة ثم وحاجته الى الانفاق دون حاجته الى الامتناع
عن قتله فعند ضرورته مقهورا بالتمكن من قتله وحاجته الى الامتناع امس اولى ان يجب الاحياء به
فهذا غاية ما تيسر لي في تحقيق هذا التعليل واما الابن الحربي فسنخرجه في جواب الاعتراض
الثاني ان شاء الله تعالى وثانيهما انه مباح للاب ان يقتل الابن قصاصا مع انه يجب عليه
احياؤه بالاتفاق الاطلاق في اصابه الا ان يقال الاحياء الواجب على الولد بالاتفاق اقوى
مما يجب على الوالد ان الانفاق للوالد واجب وان كان كاسبا ونفقة الولد لا يجب عند قدرته
على الكسب فاظهرنا التفرقة بينهما بان قلنا لا يجوز قتل الوالد الا اذا كان مبتديا بالقتل
حقيقة وجاز قتل الولد اذا كان مبتديا به ولو حكما بان حربيا او قاتلا اذ القاتل يصير حربيا
على المقتول فيصير مبتديا بالقتل حكما قوله لا باس بقتل يسير الى ان قتله غير واجب وقوله
لان مقصوده الدفع عن نفس يقتضي ان يجب قتله دفعا لان قتله في هذه الحالة من
ضرورات الدفع وهو واجب فكذا ما هو واجب من ضروراته والتابيد بقوله الا ترى
لو سير الاب المسلم الى اخره يدل على ما قلنا من وجوب قتله لما سياتيك في الجنايات ان
قتل الساهر واجب على المشهور عليه والله اعلم باب المواخذة قوله اي من الجهاد
وهو دفع الشر حاصل قلت قد وقع في غير موضع ان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله
تعالى العليا الا ان يقال في دفع شرهم ابقاء الاسلام وبقاؤه ربما يقتضي الى ان اعلاء
دين الاسلام قوله الى ما زاد لا وجه لتخصيص الزيادة بالذكر اذ المعنى الداعي الى
المصالحة كما يدعو الى المصالحة اكثر من عشر سنين يدعو اليها اقل منه ايضا فكان
الخلاف انما هو في صورة الزيادة قوله نبذ اليهم النبذ الطرح عداه مالي لتضمن معنى
الارسال اي نقض العهد وارسل خبر النقض اليهم قوله في العهود هذا لفظ الراوي
دون الحديث اي قال النبي صلى الله عليه وسلم في شان العهود قوله او قال اعذر
اي شان العهد وفاء المحذوف هو المبتدا او في العهد والمحذوف هو الخبر ونظيره
قوله تعالى فصبر جميل اي اجمل او في يرى صبر جميل قوله حاضر العدو في التاج العدو
سمن اسمه عام يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتانيث والمراد هنا الجمع بدليل
قوله طلبوا وقوله اليهم قوله ولو اخذه لا يرده لانه مال غير معصوم فان قلت
الرد للتملك لا للعصمة الا يرى ان المسروق اذا كان باقيا يجب رده بعد ما قطعت
يمينه وان كان المسروق لا ينبغي معصوما بعد القطع قلنا اراد بقوله غير معصوم
انه مباح كمال الحربي لانه حربي مقهور تحت ايدينا وعدم العصمة لعدم الاسلام
يستلزم الاباحة قوله لان دفع الهلاك واجب باي طريق يمكن ولا يشكل هذا التعميم
بما اذا لم يكن دفع الهلاك عن نفسه الا باجراء كلمة الكفر او بقتل غيره او بالزنا لا يجب

باب الموادعة

عليه ذلك بل لا يرخص في القتل والزنا ايضا لان المراد بقوله تمكن المكنة الشرعية
لا ضد المحال اى باى طريق يصح شرعا ويجوز بان لا يقوم دليل شرعي على امتناعه
حالة الاضطرار وقد قام الدليل على حرمة كلمة اجرا كلمة الترك وقتل الغير والزنا فلا
يكون ذلك طريقا ممكنا شرعا فلا يتناوله التعميم المذكور قوله وكذا الولاية له على
المسلمين واحاز الذي لو صح كزم حكم على المسلمين ابتداء الاية بلزمه حكمه اولا تم
يتعدى الى غيره حتى لا يكون من باب الولاية اذ لا حوله في الغنيمة والله اعلم بالصواب
باب الغنائم وقسمتها قوله كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر قلت
ذكر المصنف رحمه الله في باب العامة ان النبي عليه السلام اقر اهل خيبر على املاكهم
لكنهم وكان ياخذ منهم على وجه الخراج وذلك نصرح بانه عليه السلام ما قسمها بين المسلمين
بل ابقاهم على املاكهم فلا بد من وجه التوفيق ووجه ذلك ان اصحابنا رحمهم الله تعالى
قد اختلفوا في اهل خيبر فذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انهم كانوا كالحبس
اقرهم النبي عليه السلام على املاكهم وكان ياخذ منهم على وجه الخراج وذهب ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله الى انهم كانوا سكانا ياخذ منهم على وجه المزارعة الى هذا اشار المصنف
رحمه الله في كتاب المزارعة فما ذكره في باب العامة فهو على مذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه الا ترى انه ذكره في وجهه وما ذكرهما من قوله كما فعل رسول الله
عليه السلام فهو على مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا ولكن لو وقف هكذا
اشكل بان محمدا مع ابي حنيفة رضي الله عنهما في ان لا يدخل السكان مع الملاك في القسمة
على ما يجيء في الكتاب فلو كان اهل خيبر سكانا عند محمد وجب ان يكون مع ابي يوسف
رحمه الله في ان القسمة على الملاك والسكان جميعا لان النبي عليه السلام جعل الدية والقسامة
على يهود خيبر وايضا ما ذكر في القسامة فقد ذكر في كتاب ابي حنيفة رضي الله عنه ومحمد رحمه الله
جميعا جوابا لهما عن تمسك ابي يوسف رحمه الله وذا دليل على ان محمدا رحمه الله انصم ابي حنيفة
رضي الله عنه في ان اهل خيبر كانوا ملاكا غير معلوم اراضهم بين الغانمين فيما قض ذلك
ما ذكرنا في المزارعة على ما سيجيء والله اعلم قوله كذا فعل عمر رضي الله عنه سواد العراق روي ان عمر
رضي الله عنه استشارهم مرارا فطلب اصحابه من الغزاة والمجاهدين القسمة ثم جمعهم فقال اما
ان يكون اية من كتاب الله استعين بها عليكم وتلا قوله ما افاء الله الى قوله تعالى والذين جاءوا
من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدهم نصيبا في الفيء كما جعل للمهاجرين والابصار الموجودين ومتى قسم
اربعة الاخماس بينهم وكانت القسمة حتما لم يكن لمن يجيء بعدهم نصيب وانما يكون لهم
نصيب اذا من عليهم بالاراضي فضرب عليهم الخراج ليكون الخراج هو الفيء بعينه فينصرف اليهم ما عاشوا
والامن يجيء الى يوم القيمة هذا كلامه وفيه اشكال لانه جعل الاية في بيان مصارف خمس الغنيمة
فغاية ما يدل عليه والذين جاءوا من بعدهم ان يكون لمن يجيء بعدهم نصيب في الخمس لا في اربعة
حق الغانمين بينهم وايضا لما كان للمجانبين من بعدهم نصيب لزم ان لا يصح القسمة ويتعين
المن ووضع الخراج على اراضيهم والجزية على رؤسهم اذ القسمة تبطل حق الغانمين بعدهم وانها
صحيحة بالاجماع وايضا قوله والذين جاءوا من بعدهم اى بعد المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم لو كان عطفا على المهاجرين فغاية ما يدل عليه ان يكون لمن جاء بعدهم فيما مضى
من الزمان نصيب في الغنيمة ولا دلالة فيه على ان يكون لمن يجيء منا الى يوم القيمة
نصيب فيها لان قوله جاءوا حقيقة للماضي ولا مقتضى للعدول عنه والموصول المتضمن
لمعنى الشرط لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل حتما بل لا يجوز فيه كالوجهين وايضا قوله والذين
جاءوا لم يحتمل العطف على المهاجرين يحتمل ان يكون مبتدا خبره قوله يقولون ربنا
اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان والمحتمل لا يصلح للاحتجاج فكيف يكون
حجة على جواز تقرير الاراضي عليهم ووضع الخراج في اراضيهم والجزية في رؤسهم
قوله في السير الكبير انه لا باس به اذا كان بالمسلمين حاجة استدلالا باساري بدر وقد يقال
كيف يستدل باساري بدر وقد نزل العتاب في اخذ الرسول عليه السلام الفداء عن اساري

حيث

بلد قال الله تعالى ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم قوله
واصله ان الملك لا يثبت للغانمين قبل الاحراز بدار الاسلام وذكر في التحفة انه ز
يتعلق حق الملك او حق الملك للغزاة بنفس الاخذ والاستيلا ولا يثبت الملك قبل الاحرا
بدار الاسلام عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده في قول يثبت الملك بنفس الاخذ
وفي قول بعد الفراغ من القتال او انهزام العدو وبيان ثبوت الحق لهم ان الاسير
اذا اسلم قبل الاحراز بدار الاسلام فانه لا يكون حرا ولو اسلم قبل الاخذ يكون
حرا لما انه تعلق به حق الغزاة بالاخذ وكذا ليس لواحد من الغزات ان ياخذ شيا
من الغنايم من غير حاجة لو لم يثبت الحق لهم لكانت الغنيمة بمنزلة الماح ثم بعد
الاحراز بدار الاسلام حق الملك يتاكد ويستقر ولكن الملك لا يثبت ايضا حتى لو مات
واحد من الغزاة لا يورث نصيبه ولو قسم الامام ارباع جاز ولو لحقهم مدد لا يشاركون
ويضمن المتلف ولكن الملك لا يثبت حتى لو اعتق واحد من الغزاة عبدا من الغنيمة
لا يعتق لانه لا يثبت الملك الخاص الا بالقسمة وهذا معنى ما ذكر في المبسوط فقال
فاعندنا فالحق يثبت بنفس الاخذ ويتاكد بالاخر ويملك بالتسمية كحق الشفعة
يثبت بالبيع ويتاكد بالطلب ويتم الملك بالاخذ وما دام الحق ضعيفا لا يجوز القسمة لانه
دون الملك الضعيف في المبيع قبل القبض كذا في الشرح وفيه بحث لما ذكر في الكافي في
المسايل المختلف فيها بناء على الاصل المذكور حيث قال منها ان احد الغانمين لو وطي
امة من السبي فولدت فادعاه يثبت نسبه منه عند الشافعي رحمه الله وصارت الامة
ام ولد وعندنا لا يثبت النسب لعدم الملك ويجب العقر ويقسم الامة والولد والعقر
بين الغانمين هذا لفظه ولو كان للغزاة حق الملك فليس الاخذ لصحة دعوة
احدهم لان حق الملك يكتفي لثبوت النسب كما لو ادعى ولد جارية المكاتب او و
لد الجارية المكاتبة لان للمولى حق الملك في مال المكاتب قلت ولنا ان النبي عليه السلام
نهى عن بيع الغنيمة ودار الحرب والخلاف ثابت فيه ومحا محاسبة لا فايدة في
ذكر قوله والخلاف ثابت بين العدتين لعدم احتياجه اليه وما ذكر في سير
الى انه دليل اخر فغير منصح قلت تمسك بهذا النهي على عدم جواز القسمة لوجهين
احدهما بطريق عدم القايل بالفصل واليه اشار بقوله والخلاف ثابت فيه
يعني ان الخلاف بينه وبين الثابت في البيع كما هو ثابت في التسمية وبنا الاخلاف
والتسمية واحد فاذا ثبت حرمة البيع يثبت حرمة التسمية لعدم القايل
بالفصل وثانيهما بطريق الحاق التسمية بالبيع واليه اشار بقوله والتسمية
بيع معنى هذا ولكنه يرد عليه ان حرمة البيع لا يستلزم حرمة التسمية الا يرى
ان

ان بيع للوقف وتمليك لا يجوز اما لو كان الوقف مشاعا كما هو قول ابي يوسف رحمه الله
وطلب والشريك التسمية لصح مقاسمته فعلم ان حرمة البيع لا تستدعي حرمة التسمية
على ان جعل التسمية في معنى البيع لا يكاد يستقيم في رواة الامثال كلها وكذا في متحد الجنس
على بعض الروايات فان للغالب فيها معنى الافراد دون المبادلة على ما ياتيك في التسمية
ان شا الله تعالى دليل البطلان وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة
في دار الحرب راجح على دليل الصحة وهو ما روى انه عليه السلام لا نهي عن بيع
الغنيمة قسم غنايم بدر ببدر وانما كان راجحا اما لان النهي ثابت بالقول والتسمية
بالفعل والقول راجح على الفعل واما لانه محرم وهو راجح على المبيح الا انه تفاعل
عن سلب الجواز اي بالاجماع اما الشافعي رحمه الله فقايل بالجواز مطلقا ونحن
نقول به مع الكراهة كذا في الشرح وفي الحاشية اذ القسمة يجوز بالاجماع اما عنده
فظاهر واما عندنا فاذا كانت عن اجتهاد وفيه نظر لان النفاذ عند القسمة
بالاجتهاد اعتبارا انه فعل مجتهد فيه وحكم الامام اذا الامي فضلا مجتهدا فيه
نفذ ومثله لا ينافي الحكم بعد الجواز عند وجود دليله ومن مات بعد
استقرار الهزيمة يورث نصيبه هذا اشارة الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ
عن القتال وانهزام العدو ولا يثبت بمجرد الاخذ ففي هذه الرواية لو مات
قبل استقرار الهزيمة ينبغي ان لا يورث قوله لان كل منهما يتم الملك فيقطع
شركة المدد قلت هذا تصريح بان الملك يتم بقسمة الامام في دار الحرب وذكر
في الكافي في المتفرقات المنتقل له اذا اصابه امة او قسم الامام في دار الحرب
فاصاب واحد امة لا يحل وطيها بعد الاستبرا بحيضة عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وعند محمد رحمه الله يحل له وطيها لانه ملكها بالتنفيل او بالقسمة فلم
يبق لاحد فيها شركة ولهذا لو مات تورث عنه ويضمن ولهما ان سبب الملك
قاصر بقصور القهر لقيام يد اهل الحرب من وجه لما مر فيتوقف على الاحراز
كساير الغنايم هذا كلامه فلو كان كما ذكر هنا من ان الملك يتم بالقسمة في دار
الحرب وكذا بالبيع لجاز وطي الجارية التي اصابته بقسمة الامام لتمام ملكها بالقسمة
الا ان يقال ان الملك بالقسمة في دار الحرب وان كان لا يثبت عندنا فشبهة
عدم الثبوت متحققة لمكان تصور القهر وقيام يد اهل الحرب من وجه ومبنى
الوطي على الاحتياط فيعتبر هذه الشبهة كالحقيقة في حقه بخلاف الارث
وضمان الاتلاف لعدم وجوب الاحتياط فيها فلا تعتبر هذه الشبهة فيهما والله
اعلم قوله ومن مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه فهذا اشارة

الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ عن القتال وانهزام العدو ولا يثبت
بمجرد الاخذ ففي هذه الرواية لو مات قبل استقرار الهزيمة ينبغي ان لا يورث
فان قلت ما وراه موقوف على عمر رضي الله عنه فان قلت لا يقبل لان قول الصحابي
حجة اجيب بانه الزام على زعم الشافعي رحمه الله فان قول الصحابة ليس بحجة عنده
قوله قد ذكر المصنف رحمه الله الاستدلال من قبيل الشافعي رحمه الله بقول
الصحابي في كتاب الديات وغيرها اجيب بان للشافعي رحمه الله في تقليد
الصحابي قولين في قوله القديم يقلده وفي الجديد لا يقلد فما ذكرها فذا الزام
عليه على قوله الجديد وما ذكر من الاستدلال بقول الصحابي من قبيل الشافعي
رحمه الله فعلى قوله القديم قوله او وديعة بالرفع عطف على قوله هو فان
قلت العطف على المبتدا يقتضي الشركة في الخبر ولا شركة هنا بل لكل خبر على حدة قلت
يمكن ان يكون من باب عطف الشيئين على معمولين نحو زيد فاعل وعمرو قايم
وروي بالنصب عطف على قوله وكل مال ويجوز ان يرفع عطف على قوله في يده
اي كل مال هو وديعة في يد مسلم او ذمي وجاز ان يجر عطفا على مال اي كل
وديعة كائنة في مسلم او ذمي قوله بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت عند العقار
فان قلت اليد حقيقة ان كانت لا تثبت على العقار فقد تثبت حكما واليد
الحكمية للمالك ومن وجه لاهل الذلة فلا يعتبر بها للتعارض فيجب اعتبار اليد
للغانمين بعد الاخذ بلا معارضة قوله لان يده ليست بمحتومة فصار كالواقع
في قارعة الطريق فيكون فيا قوله خلافا للشافعي رحمه الله في الحمل لا غير قال
ما في باطنها مسلم باسلام ابيه والمسلم لا يسترق الا كالولد المنفصل ولكنا نقول
الجنين في حكم جزء من اجزاء الام وهي صارت فيا بجميع اجزائها الا يرى
انه لا يجوز ان يستثنى الجنين في اعتاق الام بحال فكذا في الاسترقاق ولا يصير
الجنين مستثنى بعد ما ثبت الرق في الام وهذا لان الحكم في البيع بمنزلة بقاء
الرق كذا في الشرح نقلا عن المبسوط قوله لا يجوز ان يستثنى الجنين في اعتاق
الام بحال محل تامل لما عرف انه لو اعتق الجارية واستثنى حملها صح الاستثناء
فكان الحمل حيوانا فكانه اراد لا يصير مستثنى عند اعتاق الام بل يدخل في العتق
لانه جزؤها قوله وقالا لا يكون فيا كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير
والجامع ولما احتاج الى قوله وذكروا والصحيح ان يقال وما كان غصبا
في يد مسلم او ذمي فهو فيء عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال محمد رحمه الله
لا يكون فيا وذكروا في شروح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع قول

محمد

محمد رحمهما الله قوله ثم للفارس سهم قيد بالفارس ولم يقل للراكب لان صاحب
البغال والرجال سواء وذلك ان الرجال سواء وذلك ان القياس يابى استحقاق شيء
من الغنيمة بسبب الفرس كان آلة الحرب وساير الالات لا يستحق شيء من الغنيمة
فكذا بهذا الآلة الا انا تركنا القياس فيه بالاثر ولا نص في البغل فاخذنا فيه
بالقياس كذا في الخزانة قوله ولان الاستحقاق بالغناء والفتح والمد الكناية
يعني ان الاستحقاق للمغازي في الغنيمة باعتبار ما هو منه من الكفاية في امر الحرب
والكفاية من الفارس في ثلاثة امور العلو والكسر والنبال والراجل يكفي للثبات
لا غير حيث لا يتاتى منه الكر والفر اي نفس الفارس على ثلاثة امثال من نفع الراجل
لان نفعه الكر والفر والثبات ونفع الراجل الثبات لا غير قوله الا انه مرخص
لم تحريضا على القتال قلت كيف يصح تحريض العبد والمراة على القتال وهما لا يملكانه
بغير اذن المولى وذلك الزوج فكان الرضخ عند قتالهما على امر محرم قوله
وقال الشافعي رحمه الله ان خمس الخمس يستوي فيه غنيهم ويقسم بينهم للذكر مثل
حظ الانثيين وفي المبسوط فاما سهم ذوي القربى فقد كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يصرفه اليهم في حال حيوته ولم يبق لهم ذلك بعد وفاته عندنا وقال
الشافعي رحمه الله هو مستحق لما يجمعون من اوطار الارض فيقسم بين ذكورهم
واناثهم بالبينونة وهذا يخالف ما في الكتاب من قوله للذكر مثل حظ الانثيين
قوله فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه والدليل
على ان ذكر الله تعالى للتبرك وليس له تعالى سهم يصرف الى عمارة الكعبة ان كا
نت القيمة بقرب منها وانما عمارة الجوامع في كل بلدة هي قريبة من موضع
القسمة كما هو قول ابي العالية قول النبي صلى الله عليه وسلم يا معشر
بني هاشم ان الله كره عالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس
وانما يكون لهم خمس الخمس اذا لم يكن له تعالى سهم والا كانت الغنيمة على ستة
اسهم سدس الخمس ثم الاعتبار اللطيف في ذكر الله سبحانه وتعالى في المصارف
مع تعاليه عن ساير الاحتياج وتملكه الدنيا بحذافيرها والآخرة بخزائنها
وكنوزها اما ازالة الكراهة عن قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم فان
همته العالية قد بلغت في الترفع عن الاعواض الدنيا وانه والاخروية ما لم يبلغ
همة احد من العالمين كما قال مالي والذي بنا وقال الدنيا لكم والعقبى لكم
والمولى لي وقال الله تعالى ما زاغ البصر وما طغى وكان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يحذر اصحابه عن الدنيا ما لا يحذر عن غيرها فلا يكاد نفسه

تطيب باخذ سى من الدنيا فحيث اراد الله سبحانه وتعالى ان باخذ الرسول
عليه السلام من الغنيمة مايكون بلغه له ولاهله ولاسقط عليه ذلك ذكر اسمه
فى المصارف ليكون اخذ الرسول موافقة مع الله تعالى فى الصورة فيحق عليه
الاخذ ويذهب عنه النقد وكراهة القلب واما قطع شبهة الامتحان فان
امر الله تعالى من الغنيمة لرسوله عليه السلام حاز ان يكون المطلوب امتحانه
باحدام يجاوز وحيث اريد به تحقق الاخذ ذكر الله تعالى اسمه وجعل سهمه
سهم رسوله لسقطع شبهة الامتحان اذ لا يتصور الامتحان فيما جعل لنفسه
واما المبالغة فى الحل وطهارة مال الغنيمة كانه اشار بذكر اسمه الى ان الغنيمة
فى الحل والطهارة بحيث لو كان حاجة لاخذ تها الا انى منزه عن ان يكون
لى حاجه فانت بها احق وفيه مبالغة فى حل الغنيمه ايضا فانها لم تكن حلالا
فى الامم السالفة فيالغ فى حلها تحقيقا وتاكيدا لنسخ ما كان من الحرمة قوله
والعوض انما ينبت فى حق من ثبت فى حق العوض وهم الفقراء فلم يبق فى حيوته
عليه السلام ايضا وقد اشار فيما بعد بقوله والاجماع انعقد على سقوط حق
الاغنيا الا انه كاد يصرف الى اغنيائهم فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم
اذ السقوط يتلوا الثبوت وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يعطى الاغنيا منهم فانه اعطى العباس وقد كان له عشرون عبدا كل
عبد يتجر فى عشرين الفا وكذا تصريحهم بان العلة عندنا النصرة لا القرابة
ايضا يشير الى ان لا فرق بين الغنى والفقير فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم
لعدم احتصاص النصرة بالفقرا انهم اضافوه الى النصرة شاهدا اما استراط
النصرة فلقوله عليه السلام انهم لا يزالون هكذا فى الجاهلية والاسلام
على ما عرفوا واما استراط الفقر فلقوله تعالى ما افا الله على رسوله من اهل
القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا
يكون دولة بين الاغنيا منكم فالتعليل بقوله كيلا يكون دولة بين الاغنيا
منكم ينعر باستراط الفقر والمراد بذى القربى هو الفقرا منهم وكذا قوله
بعد ذلك للفقرا المهاجرين بدل عن قوله لذى القربى يدل على استراط
الفقر وقد نص فى تفسير ام المعانى ان سهم ذوى القربى يستحق بالفقر مع
القرابة عندنا وذكر ايضا يدل على استراط الفقر عندنا فى حيوة النبى
عليه السلام والا فلا سهم لاقربايه بعده بل الرهام للاصناف البتة فهم
بدخلون فيهم على قول الكرخى خلافا للطحاوى لا يقال قوله تعالى كيلا
يكون

لا يبقى الاغنيا كما فى قدر على عليها الا ان يقال على استحقاق
ذوى القربى بعلى الفقر والفقر منهم فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم

يكون دولة بين الاغنيا منكم مذكور فى الفى وانه غير الغنيمة فالفى ما يوخذ
بلا ايحاف خيل ولا ركاب والغنيمة ما يوخذ بالايحاف فلا يلزم من استراط الفقر
فى مصارف الفى استراطه فى مصارف خمس الغنيمة ولين سلم انها بمعنى واحد
وهو ما وصل الى المسلمين من اموال الكفار كما هو قول البعض فقوله كيلا
يكون دوله بين الاغنيا منكم معناه والله اعلم لا يغلب الاغنيا على الفقرا
كما كان فى الجاهلية فان الرؤسا كانوا يسارعون بالغنيمة بعنى يسامحا فى
الفى على الوجه المذكور للاسارع الاغنيا والرساب ويا خذوا كله وهذا
لا يوجب استراط الفقرا فى الجميع لانا نقول ان كان الفى والغنيمة بمعنى واحد
وكان قوله ما افا الله الى اخر الايه لبيان مصارف خمسها كما هو قول بعض
المفسرين فظاهر ان التعليل بقوله كيلا يكون دولة بين الاغنيا منكم لسعر
باشتراط الفقر فى جميع مصارف الخمس وهو المطلوب ولين كان كل منها بمعنى
اخر فكذلك لان الله تعالى جعل مصارف خمس الغنيمة بعينها مصارف الفى كانه
قال ما افا الله على رسوله من اهل القرى فمصارفه منى مصارف الخمس كيلا يكون
دولة بين الاغنيا منكم ولو قال كذلك لدل على اشتراط الفقر فى المصارف
فكذا هذا غير انه يدل الى الاطناب بذكر المصارف واحدا بعد نوضيحا والمختصر
من الكلام والطول استوا هذا مع ان استراط الفقر فى مصارف الفى استراط
له فى مصارف خمس الغنيمه دلالة لانهما متمالفان لان كلا منهما مال الكافرين
وصلا الى يد المسلمين قوله فى حق من نسب فى حق العوض يعنى لو لا القرابة
وهم الفقرا فان قلت فيجب ان لا يستحق خمس الخمس من ذوى قرابة الرسول
صلى الله عليه وسلم الا بنوا هاسم لانه نبت عوضا عن الصدقة فتسد على الحرمان
عنها والمحروم عن الصدقة هو بنو هاسم دون بنو المطلب وقد قسم النبى
صلى الله عليه وسلم الخمس بين بنى هاسم وبين المطلب حتى قال بنو اعبد شمس
وبنو نوفل انا لا ننكر فعل بنى هاسم لما كان الذى جعل الله فيهم ولكن نحن وبنو
المطلب فى القرب للمكرسوا فما بالكم اعطيتهم واحرمتنا فقال عليه السلام انهم
لم يزالوا معى هكذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم والاقرب هو المعين
للارادة من اطلاق ذى القربى كما لو اوصى لذوى قرابته فهو للاقرب من كل
ذى رحم منه الا ان النبى صلى الله عليه وسلم الحق بنى المطلب بنى هاسم لاشتراكهم
فى نصرة النبى صلى الله عليه وسلم واجتماعهم معهم فى العسر واليسر والجاهلية
والاسلام فسطر فى استحقاق الخمس من خمس الغنيمه عوضا عن الصدقة

حرمان الاصل عن الصدقة دون البيع لم يشكل بان الخمس من خمس الغنيمة لما كان
لبني هاشم ومن الحق بهم عوضا عن الصدقة المحرمة على بني هاشم لقرابة النبي
صلى الله عليه وسلم وجب ان يبقى الاستحقاق ما بقي حرمة الصدقة وحرمتها
باقية بعد وفات النبي عليه السلام فينبغي ان يبقى عوضها ايضا وهو الخمس
من خمس الغنيمة ولم يبق فانه لا سهم لهم لان وانما يقسم على ثلاثة اسهم للفرق
الثلاثة وهم داخلون فيها عند الكرخي خلافا للطحاوي وجوابه ان استحقاق
خمس الخمس عوضا عن حرمان الصدقة يجب ان يكون على نحو استحقاق الصدقة
لولا القرابة واستحقاق الصدقة انما يكون على وجه جواز الصرف المبهم
لا على وجوبه ونحن نقول بجواز صرف بعض الخمس المبهم **قوله** اعطاهم
للنصرة الى قوله دل ان المراد بالنص قرب النصرة لا قرب القرابة وفيه
بحث لجواز ان يكون العلة هي القرابة كما هي ظاهر الاية ويكون المراد من قربى
القرابة وكان الحديث لبيان الحاق الطلب بين هاشم وجعلا قلنا القبيلتين
قبيلة واحدة كانه قال المستحق بحكم الاية هو اقرب اقرباء الرسول وهم
بنوا هاشم غير ان بنو المطلب مع بني هاشم لتي واحد لانهم كانوا معي هكذا
واذا كان لذلك لا يدل الحديث على انهم اعطاهم للنصرة وان العلة هي النصرة
دون القرابة وان المراد قربى النصرة دون القرابة وذلك ظاهر توضيحه
ان القرابي في الحقيقة هو قربى القرابة وقربى النصرة كالمجاز من الحقيقي وقد
امكن الصرف الى الحقيقة اذ القربى اذا اطلق يتناول الاقرب بالاقرب
كما في الوصية لاقرباه او لذي قرابته فكان ينبغي ان لا يكون السهم الا لبني
هاشم لانهم اقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ان الرسول
عليه السلام الحق بني المطلب ببني هاشم لانهم كانوا معهم في الجاهلية والسلام
والاسلام والسر والعسر فالحقوا بهم فالعلة اذ هي القرابة كما هو ظاهر النص
الا ان بني المطلب الحقوا باقرب الاقربا وكانت القرابة القربة متحققة فيهم
حكما واعتبارا **قوله** ولان فيه معنى الصدقة فيحرم به فان قلت الصدقة
لو كانت هذه المسامحة معتبرة لما حل لهم خمس الخمس في حيوة النبي عليه السلام
ايضا ولما حل له عليه السلام اصلا والامر بخلافه قلت ان الطحاوي رحمه الله
ادعى شبهة الصدقة النظر لمصارفه من حيث ان مصارفه مصارف الصدقة
وانما تعين مصارف الصدقة مصارف له بعد وفات النبي صلى الله عليه
وسلم لانه كان يصرف اليه في حيوته عليه السلام لم يكن مصرفا للصدقة

وكذا يصرف

وكذا يصرف الى قرابته عليه السلام للنصرة او القرابة لا للفقرا فاما بعد وفاته
عليه السلام فلم يبق له مصارف الا الفرق الثلاثة وهم مصارف الصدقة فحدث
فيه شبهة الصدقة فيحرم على من حرم عليه الصدقة من ذي قرابة الرسول
عليه السلام ولم تكن هذه الشبهة في حيوة في حيوة النبي عليه السلام فلا يحرم
اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب جعفر بن اراد بالواحد او الاثنان
من لا شركة له اذا دخل لا شركة له معتبرين **فصل التنفل** **قوله** في حالة
القتال قيد به لانه لا ينبغي ان ينفل يوم الهزيمة لان المقصود التحريض ولا
حاجة اليه بعد انهزام العدو ولا يجوز لانه يتضمن ابطال حق الغانمين والفقرا
بلا نفع يجعل لهم وكذا ينبغي ان ينفل من غير استثنا يوم الهزيمة او يقول
من قتل قتيلا قبل يوم الهزيمة فله سلبه مع هذا لو اطلق يبقى التنفل يوم
الهزيمة لان عامة القتلى والاسرى يوم بدر كان بعد الهزيمة وقد سلم عليه
السلام الاسارى لمن اخذهم **قوله** بعد ما رفع الامام الخمس وفي الذخيرة
وكما لا يجوز التنفيل بعد ما وقع الخمس ويجوز مطلقا وان كان فيه ابطال
حق الفقرا في الخمس اما اتباعا للسنة فانها وردت بالامرين واما لان حق
الفقرا تبعا لحق الغانمين لان حقهم اكثر فلما جاز ابطال حقهم بالتنفيل قبل
الاصابة فلا يجوز ابطال حق الفقرا عليه اولى الى هنا لفظه وهذا ظهر ضعف
ما ذكر في الحاشية حيث قال لانه لو لم يقل بعد الخمس لا يجوز لان فيه
ابطال الخمس الذي اوجب الله تعالى في الغنيمة وهكذا مثل ما ذكر
في الشرح نقلا عن السير الكبير حيث قال اذا قال ما اصبتم فهو لكم ولم يقل
بعد الخمس لا يجوز لان فيه ابطال الخمس الذي اوجبه الله وابطال الحق ضعفاء
المسلمين وذا لا يجوز قال النبي صلى الله عليه وسلم فهل تنصرون وترزقون
الا بضعفائكم هذا لفظه فلعل في المسئلة روايتين والله اعلم ولكن ما ذكر في
الذخيرة اظهر لانه لما جاز ابطال حق الغانمين بالنفل فلا يجوز ابطال حق
الفقرا اولى **قوله** ولا ينفل بعد احراز الغنيمة ذكر في الذخيرة التنفل
بعد الاحراز ان يقع الغنيمة في ايدي العسكر او السرية اذا وقعت
في ايديهم فلا ينبغي ان ينفل لا بعد الاصابة صارت الغنيمة حقا للجميع و
في التنفيل ابطال حقهم في ذلك القدر وابطال حق الغير حرام والاخبار
قد تعارضت في هذا الباب والترجيح بالمعنى لان التنفيل قبل الاصابة
انما جاز للتحريض ولا تحريض بعدها هذا كلامه وهو اشارة الى ان الاحراز

فصل التنفيل

بدار الاسلام وتاكد حقهم بالاحراز بها ليس بشرط الحرمة التنفيل بل هو
حرام بعد الاصابة احرز وابدار الاسلام اولا والتقييد بقوله بعد احراز
الغنيمة بدار الاسلام بعد التعليل المذكور يستفاد بان المانع هو تاكد الاحراز
بدار الاسلام والله اعلم قوله لان من الخمس اى لا تنفل بعد احراز الغنيمة
بدار الاسلام الا من الخمس فان له ان ينفله لبعض المهاجرين من الغزاة
ولا يجوز التنفيل به للاعتبار صرح بذلك في الذخيرة قوله لانه لا حق للغانمين
في الخمس فان قلت ان لم يكن فيه حقهم ففيه حق الاصناف الثلاثة قلت نعم
ولكن المنفل له من الاصناف الثلاثة لما ذكر ان التنفيل من الخمس بعد الاحراز
انما يجوز اذا كان المنفل له فقيرا فلا يكون فيه ابطال حق احد لجواز
صرف الخمس الى واحد من الاصناف الثلاثة فليس سلبه لان سلب الانسان
اسم لما يسلب وينزع منه وهذه الاشياء سلوب ومنزوع عنه من غير
صلب فلا يدخل تحت اسم السلب قوله على قاعدة الخصم اصاف هذه القاعدة
الى الخصم وان كانت مجمعا عليها لان جعلنا المحظور الذي هو مباح بوجه
سببا للنعمة لكن بجهة كونه محظورا والخصم لا يجعل
سببا للنعمة الا ما هو مباح من كل وجه ليس بمحظور اصلا وايضا نحن
جعلنا بعض المحظورات سببا للنعمة تبعا لغيره فان الغاصب يملك المغصوب
تبعا لوجوب الضمان والخصم لا يجعله سببا بطريق التبعية ايضا فلما
كان محافظة الخصم هذه القاعدة اسند من محافظتنا اياها اضافها اليه
وجعلها كالمختص به قوله ولنا الى اخره وفي الكافي ولنا قوله تعالى للفقراء
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا مال له ولو
لم يملك الكفار اموالهم لما سموا فقراء لقوله عليه السلام من اسلم على مال
فهو له وانه لا يسلم هذا المال هذا كلامه قلت التمسك بالاية والحديث المذكور
مشكل اما بالحديث فهو مما يقضي به العجب لان معناه على ما مر من اسلم من
اسلم من اهل الحرب فله مال فماله يكون له ولا يكون فيا وهذا لا يمس
جانب ما ارعبا من ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بداره ملكه
يقتضي خلافه وذلك انه لما تملك ما اسلم في دار الحرب فلان لا يملك الكافر في
دار الاسلام اذا ظهر عليه اولا واما الاية فلان قوله للفقراء المهاجرين
يدل من قوله لذي القربى مع ما عطف عليه فيدل على اشتراط الفقر في ذي
قرابة الرسول واليتامى والمساكين وابن السبيل سواء كان بدل الكل
من الكل

من الكل او بدل البعض من الكل بحذف الضمير اى للفقراء المهاجرين منهم
اذ البدل هو المقصود بالنسبة سيما بدل البعض من الكل لان الحكم فيه
على البعض دون الكل حتى ان المضروب في نحو ضربت زيدا راسه هو الرأس
فقط من المصارف فيلزم ان يكون هم الفقراء من الاصناف المذكورة وقد اجمعوا
على ان الفقر بالمعنى الحقيقي ليس بشرط في ابن السبيل بل الشرط انما هو الاحتياج
فيجب ان يراد بالفقراء المحتاجون اعم من ان يكون الاحتياج لعدم الملك
او لبعد اليد عن المال وان اريد به الفقر بمعنى عدم ملك النصاب لم يستقم
ابدا له من ابن السبيل لانه ليس بشرط فيه لا يقال انه ليس ببدل بل هو
عطف بحذف حرف العاطف لان حذفه شاذ الا يرى انهم منعوا ايا زيد من الاسد
ولو سلم فهو خلاف الظاهر فلا يحمل عليه مع امكان البدل قوله والمحظور
لغيره جواب عن قول الشافعي رحمه الله على تقدير التسليم اى لو سلم ان
الاستيلاء محظور كما زعمت فهو محظور لغيره وهو يصلح سببا للملك
وهو جواب عما يقال ما ذكر من ان العصمة لا تبقى باحرازهم بدار الحرب
فيصير مباحا فيقتضي كون الاستيلاء مباحا في الاخرة ولا يقتضي كونه مباحا
في الابتداء فيبقى في الابتداء على الحرمة والمحرم لا يصلح سببا للملك فاجاب
بقوله والمحظور لغيره الى اخره قوله لان الاخذ بالمثل غير مقيد وقد يقال
لو كان ذلك غير مفيد لم يخرج مع كر من الحنطة صلابكر منه اذ الشرع لا يرد
بما لا فائدة فيه قوله ولا ياخذ الا رد ان الملك فيه صحيح اى ملك المسترد
من العدو في الارش صحيح والملك الصحيح لا يزال الا بعوض فلو اخذه اخذ
مثله وانه لا يقبل فان قلت الجارية الماسورة اذا ولدت ياخذها المالك القديم
مع ولدها بجميل الجارية او بقيمتها فكما صح اخذ الولد بعوض الاصل مع
ان ملك المتملك من العدو في الولد صحيح وجب ان يصح حق الارش
بعوض الاصل ايضا اجيب بان حق المالك القديم في القايم دون الغايب
حتى لو قتل المتملك الماسورة لا شيء للمالك فكذا اذا ذهبت عينها لا يسقط
عنه شيء من الثمن ولان في قابها المتملك من العدو والولد كالوصف القايم
للجارية فياخذها معها بقدرها كما ياخذها بجميع اجزايها القايمة واما الارش
فعوض الجزء الغايب ولا حق للمالك فيه فكذا في عوضه فلو اخذ عوضه
وجب عليه رد مثله وانه لا يقبل نعم يشكل بان الجارية الجانية اذا ولدت
لا ياخذ ولي الجناية ولدها ولو فقئت عينها فاخذ المولى ارشها ياخذ

ولى الجناية مع ارسها والمالك القديم باخذ ولد المأسورة ولا باخذ ارس
غيرها والفرق منكر الا ان يقال حق المالك القديم في القايم من المأسور عند
الاخذ ساكد حتى لا يتمكن المتملك عن ابطاله ولا حق له في الغايب اصلا و
ان فوت المالك وما ولى الجناية فحقه في القايم والغايب جميعا حتى لو
قتلها المولى لا يسقط حق الولى بل صار المولى محتارا للفدا ولكن حقه
في العين غير مناكد لتمكن المولى من ابطاله باختيار الفدا فاذا كان حق
المالك القديم في العين القايم عند الاخذ دون المستهلك فكذا كان حقه
في اوصافه القايمة عند الاخذ دون المستهلك لان الوصف تبع للعين
فمس الحق فيه حيث تبوته في العين والارس عوض وضعة الغايب
ولا حق له فيه فكذا في عوضها ما حق ولى الجناية فلا يسقط
فكذا عن وصف المستهلكة ومتى بقى حقه في الوصف الغايب تعدى الى
عوضه وهو الارس ولما كان حق المالك في المأسورة متوكدا دون
حق ولى الجناية في الحامنه والولد بعد الانفصال لا تبقى وصفا من كل
وجه قلنا يسرى اليه ما هو المتوكد من الحق وهو حق المالك ولا يسرى
اليه وهو غير متوكد وهو حق ولى الجناية واما ذكر المنصنف رحمه الله
في كتاب الجنايات تعليلا لعدم سراية وجوب الدفع الى ولد الحا
نية بقوله لان وجوب الرفع في ذمة المولى لا في دمتها وانما يلاقيها
انر الفعل الحقيقي وهو الرفع والسراية انما تكون في الاوصاف المرعية
لا في الاوصاف الحقيقية والرفع الى ولى الجناية فعل حقيقي فلا يسرى الى
الولد بنا على هذا ايضا ومع ملكه يسرى الى الولد قوله ولا يحط سى من
الثمن لان الاوصاف لا يقابلها سى من الثمن هذا مشكل لان الوصف انما
لا يقال بلها شى من الثمن اذا لم يصر مقصودا بالاتلاف وههنا صار
مقصودا بالاتلاف الا يرى الى ما ذكر في المرابحة اذا اشترى امة فاعورت
يبيعها مرابحة بلا بيان ولو فقاها اجنبى فاخذ ارشها لم
يبرح بلا بيان لانه صار مقصودا بالاتلاف فيقابلها سى من الثمن كذا
في الكافي الا ان يجاب عنه بانه لما لم يكن للمالك القديم حق اخذ الارس
صار في حقه بمنزلة الغايب بمنزلة المتلف بخلاف مسئلة المرابحة لانه
متلف حقيقة ولو كان له فشرطه من الثمن حقيقة بان يكون البيع بين
حقيقة ليس له ان يبرح على غير العتق التي اخذ ارشها لان الشبهة في المرابحة

بلحقه بالحقيقة وهنا حق الاخذ في العين بالنص بخلاف القياس فيكف
يلحق به البدل وهذا الجواب ضعيف للسلس الذي ذكرنا في الكافي على ما نذكره
ان شاء الله تعالى وايضا لو وهب العدو العبد الماسور من مسلم وقفا عينه
رجل فدفعه الموهوب له الى الغازي واخذ قيمته اخذ المالك القديم من الغازي
بقيمته اعمى عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعللوه في الكافي وغيره بان الطريق
بصير مقصودا بالتناول واذا فات بعض الاصل سقطت حصته من القيمة
فلو كانت الاوصاف لا يقابلها سى من العوض كما ذكرنا هنا لزم ان يجب
في المسئلة المذكورة قيمته بصيرا بالاتفاق وايضا ذكر في الكافي في فصل
من كتاب البيوع ان الوصف لا قسط له من الثمن قبل القبض وهو ياخذ
قسطا من الثمن اذا صار مقصودا بالامساك عن قبض المشترى حتى لو اشترى
عبدا فوجد به عيبا فصالح من عسر على امه قبل القبض لم تكن الامه عوضا عن العيب
بل زيادة في اصل البيع حتى لو كان الثمن على العبد والامة على قدر قيمتها حتى
لو وجد باحدهما عيبا دره بحصة من الثمن ولو كان الصلح بعد القبض
كانت الامة عوضا عن العيب حتى لو وجد بها عيبا ردها بحصة العيب من الثمن
وكذا الوكيل بالسرا اذا مضى بالعيب قبل القبض صح ولزم الموكل ولو وصى
به بعد القبض لا يصح ولزم الوكيل لان قبل القبض لم يجب للعيب حصة من الثمن
على البايع وبعد القبض يجب حصة العيب على البايع فبطل افساطه في حق
الموكل هذا وكلامه والعفو هنا بعض قبض المشترى من العدو فيجب ان يكون
له حصة من الثمن ثم ما ذكر في الكافي من الدليل على قوله ولا يحط سى من الثمن
بقوله لان ما يعطى فداء ليس ببدل في حقه والفدا لا يقابل سيا من الاوصاف
فمشكل ايضا بهذه المسئلة وما ذكر فيه بعد هذا بقوله واذا اعور المأسور عند
المتملك من العدو او عند العدو فان اخذه المولى بالثمن او بالقيمة ثم علم
بالعود له لانه انما فدى ليعود اليه قديم ملكه بوصف كان عنده فاذا وجد
معيبا له رده كما لو اشتراه الا اذا حدث عنده عيب فيرجع بالنقصان
عند حدوث عيب حز بالوا تم على بالرجوع بالنقصان في فصل السرى
بقوله لان الحز الغايب صار مستحقا بالعقد وقد تعذر تسليمه اليه
فيرد حصته من الثمن لانه صار مقصودا بالمنع فيكون له حصة من الثمن هذا
كلامه فعلم ان رجوع المالك بالنقصان انما هو باعتبار ان هذا الوصف صار
مقصودا بالمنع فيقابله سى من البدل فلو كان الفدا لا يقابله سى من الاوصاف

في حق حكم الرجوع بالنقصان

في هذا الفظ فقد الخ فقد المالك

بسبب مقصوده بالتاول كان ينبغي ان لا يرجع بالنقصان عند حدوث عيب
اخر في يد المالك قوله بخلاف الشفعة الى قوله والاوصاف تضمن فيه كما في
الغصب فان قبل سر الناجر هنا بمنزلة سر فاسد من حيث وجوب الرد قلنا
الحاق مسئلة الشفعة بالسر اسرا فاسدا اولى من سر الناجر من الكافر من حيث
ان سر المشتري بدون رضا الشفيع مكروه بخلاف سر الناجر بدون رضا المالك
كذا في الشرح فان قلت لالحاق مسئلة الشفعة بالسر الفاسد يقتضي ان تضمن
الاوصاف في الشفعة وان فاتت بافة سماوية كما تضمن في البيع الفاسد
والمسئلة بخلافه وايضا الاوصاف في الشفعة تضمن بالثمن وفي البيع الفاسد
بالقيمة فان سنا كلا ان اجيب بان المشتري في مسئلة الشفعة ليس في حكم المشتري
سرا فاسدا في يد المشتري من كل وجه بل من حيث ان كلا منهما في يد المشتري مستحق الرد
الى غيره فلا يمنع التفاوت من حيث الضمان بالثمن او بالقيمة المختلفة به ثم لما كان
مسئلة الشفعة كمسئلة البيع الفاسد من وجه دون وجه جعلنا الاوصاف
مضمونة عند كونها مقصودة بالاتلاف وغير مقصودة عند هلاكها بافة سماوية
عملا بالاعتبارين قوله بمنزلة المشتري سرا فاسدا من حيث ان كلا من القبضين
واجب النقض كرها لحق الشرع كذا في الكافي وفيه نظر للقطع بالنقض في الشفعة
لحق العبد لا لحق الشرع لو رضي العبد لا ينتقض ولو كان لحق الشرع لما سقط
حقه برضاه الا ان يقول معنى قوله لحق الشرع اي بحكم الشرع قوله
اما الاداة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الاداة اصلا
ولا وقت القضاء على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من
افعاله وكما لا يقضى على الحربي لا يقضى على المسلم ايضا لعدم الالتزام
الالتزام احكام الاسلام مطلقا بل لتحقيق المساواة بين الخصمين
هكذا ذكر في الكافي وغيره وفيه نظر اذ المساواة بين الخصمين
على هذا الوجه غير لازم الا يرى انه يقضى بالقصاص للاب على الابن
ولا يقضى للابن عليه وكذا يقضى بالقصاص للمولى على العبد ولا يقضى
للعبد عليه وكذا يقضى بشهادة الاب او الابن على الرجل لغيره ولا يقضى
له بهذه الشهادة على الغير فعلم ان المساوات بينهما ليس بلازم الا ان
يقال العدام التسوية بين الخصمين على الوجه المذكور انما يمنع القضاء
اذا كان لقصور ولاية القاضي على احد الخصمين كما في مسئلة المستامن
مع المسلم اما اذا كان لمعنى من قبيل احد الخصمين مع كمال ولاية القاضي
كما في

كما في المسايل المذكورة فلا يمتنع وذلك انه لو صح قضاء القاضي على من له عليه
ولا يرد دون من لا ولاية له عليه لتضرر من عليه ولا بنه والضرر مرفوع لا يقال
قضاء القاضي لولده او الوالد غير جايز وقضاوه عليهما جايز مع ان التسوية
قد فاتت لمعنى من جهة القاضي فعلم ان فواتها من قبل القاضي لا يمنع القاضي لانا
قضاء القاضي للوالد والمولود وان امتنع لولده او لوالده فقضاء القاضي اخذ نقول
في دار الاسلام لا يمنع فيتحقق التسوية بالمرافعة الى قاض اخر اما المسلم فلا يمكن
الحكم له على الحربي في مسئلة الادانة في دار الاسلام فلو جاز الحكم للحربي عليه
ليتضرر به كيتضرر وكذا يمتنع الناس عن دخول دار الحرب تاجرين فيه ضرر بين
للمسلمين والكفار ثم المصنف رحمه الله ههنا جمع في الدعوى والاجماع بين
ادانة المسلم والحربي ولم يتعرض في الدليل والتفصيل الا ادانة المسلم حربيا وهذا
هذا كما في غاية القصور قوله واما الغصب فلما سنا انه ملكه وذلك ان غصب
مال الحربي استيلاء عليه والاستيلاء على مال الحربي يوجب الملك لمن استولى عليه مسلما
كان او مستولى او حربيا فان الروم اذا غلب على الترك واستولى على اموالهم ملكوها
قوله ولاحت في ملك الحربي لان سبب ملكه هو الاستيلاء والاستيلاء على مال
الحربي اخر لبس على وجه العذر فلا يكون محصورا فلا يورث حتما فصل قوله
لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجود على اعتبار تركها اي
الصيانة وقد يقال هذا تعليل بمقابلة النص وهو اطلاق قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا الاية وجوابه ظاهر لان النص انما يدل على وجوب الدية ونحن نقوله
به ولكنا لا نوجبها على العاقلة والنص لا يتعرض لوجوبها عليهم انما يثبت
ذلك بدليل طنية يصلح التعليل معارضا لها ثم يتكل بان وجود المعنى
المتكل للحكم يعتبر في الاكثر لا في كل فرد بخصوصه فينبغي ان لا يبالي بفوات
معنى التناصر في حق المستامن من قوله وان اسلم في دار الحرب ثم جا الى دار الاسلام
فظهر على الدار ان عليه المسلمين عليها فالارادة الصغار احرازا الى قوله
وكان من مال او دم مسلم او دينا فهو له وذكر في الشرح فيما تقدم نقلا
عن الفوايد الظهيرية ما يخالف المذكور هنا حيث قال وهنا ما يدل اربع
احديها اسلم الحربي في دار الحرب ولم يخرج حتى ظهر على الدار فالحكم فيه
ما ذكرنا انه لا يعتم لنفسه واولاده الصغار ما كان في يده من المنقولات
الى اخره الثانية الحربي اذا دخل دارنا بامان واسلم ثم ظهر المسلمون
على داره باهله وماله وجميع ما خلفه في دار الحرب من اولاده الصغار

الثالثة اسلم الحربي في دار الحرب ثم دخل دار الاسلام ثم ظهر المسلمون على داره
لجميع ماله هناك في الاولاد الصغار الرابعة دخل المسلم دار الحرب بامان
واشترى منهم اموالا واولادا يصحبهم مع نفسه في دار الحرب ثم ظهر الدار
فالجواب فيه نحو ما بينا في اخرى اسلم في دار الحرب ثم ربع الظهور عليها الا
في فصلين احدهما ان اولاده الكبار هنا لا يصيرون فيا والثاني ان ما كان
وديعة له عند حربي لا يصير فيا على رواية ابي سليمان وعلى رواية حفص
يصير فيا على هذا لفظ فالصورة الثالثة عين مسئلة الكتاب ولكن الحكم
فيها يكون جميع ماله هناك فيا الا اولاده الصغار على خلاف حكم الكتاب
والله اعلم قوله لانه جعل التحرير كالموجب رجوعا الى حرف الفا وذلك
للجزاء وهو من جزا اذا كفى فكانه قيل فيكفيه التحرير وانما يكفيه اذا يجب معرسي
اخ وهو المطلوب وللخصم ان يقول التحرير انما يجب جزاء عن مباشرة المحظور
فغاية ما يدل عليه حرف الفا ان لا يجب عليه بمقابلة الفعل الا التحرير فاما الدية
فلا يوجبها جزاء عن الفعل بل بدلا عن المحل حتى لا يتعدد بتعدد القاتلين وجزاء
الفعل يتعدد بتعدد هم الا يرى الى قوله تعالى قتل العمد فجزاؤه جهنم حيث
جعل كل جزاء جزاء جهنم ولم يمنع ذلك عن وجوب القصاص حتى وجبناه بدلا
عن المحل فكذا ههنا يكون كل الجزاء عن القتل هو التحرير ويجب الدية بدلا عن المحل
لا جزاء عن القتل حتى يؤدي الى ترك موجب الغا المبنية عن الكفارة قوله
فاذا وضع عليه الخراج وهو مما المراد بوضع الخراج التزام خراج الارض
بمباشرة سببه وهو الزراعة او تعطيلها عنه مع التمكن منها هو الصحيح
قوله فاذا دخل الحربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا فلذا وذكر قبل كتاب
النفقة في فصل واذا دامت المطلقة ما نجا في المذكور هنا حيث قال واذا
ارادة المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار
بالاب الا ان يخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام
فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من باهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي
به ذميا هذا كلامه فقد نص بضرورة الحربي ذميا بالتزوج على خلاف
ما نص به هنا وكذا نص ثمة بان التزوج من الرجل في بلد التزام للمقام
حتى حيث يمكنه ان يطلقها ويخرج منها وتحقيق هذا البحث قد مر فعليك
به قوله ولم يحمس الخمس بضم كذا في الناج و
في الصحاح خمست القوم احمسهم بالضم اذا اخذ الخمس اموالهم قوله فا

فاستحق الخمس بمعنى مشكل لان التخميس في الغنيمة لو كان سببه ما هو سبب
للفي وهو قوة المسلمين ووقوع الرعب في قلوب الكافرين وجب ان يكون
مصرفها واحدا وليس كذلك فان مصرف الخمس هو الرسول صلى الله عليه وسلم
وذوي القربى واليتامى وابن السبيل ومصارف الفي المسلمون اجمع قوله والبصرة
عند عدم الاجماع جوابه عما يرد على مذهب ابي يوسف رحمه الله وان ما كان من
حب الارض الخراجية فهو خراجي والبصرة من خير الارض الخراجية مع انها عشرية
فقال هذا حكم ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين بخلاف القياس كذا
في الشرح والخصم ان يتمسك باجماعهم على البصرة عشرية مع ان كونها بقرب
الخراجية على ان لا عبرة للقرب انه لو كان معتبرا لم يجمعوا على ذلك حيث اجمعوا
عليه اعلم ان لا عبرة للقرب فاحالة كونها عشرية الى الاجماع لا حدى
نفعا قوله او بدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج اي اذا وجد الاصل الذي
كان للتمكن قائما مقامه وهو حقيقة الخارج سقط اعتبار الخلق وتعلق
الحكم بالاصل فاذا هلك بطل ما تعلق به فيبطل هو ايضا وانما اتى بكلمة او لان
في النكتة الاولى وهاهنا ذلك لان خراج الارض يحب على الغفير المعتمل اذا كان
صحيحا متمكنا من الاكتساب في اكد السنة ولا يشترط التمكن في جميع الجواز
فكذا خراج الارض ولان التمكن من الزراعة وهو انما التقدير بري لو كان
شرطا في جميع الحول اذ هي بعض الاوقات لا تعطل الزراعة فالظاهر ان التمكن
منها في بعض الحول يكفي لوجوب الخراج حتى قال مشايخنا ان الخراج انما يسقط
بالاصطلام اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكنه ان يزرع الارض بانبا اما اذا
بقي فلا يسقط فان غلطها صاحبها فعليه الخراج هذا اذا كان خراج موظف
اما اذا كان مقاسمة ولا شيء عليه كما لو عطلها عشرة قوله لبلا يحور الظلمة على
اموال الناس لانا لو افتينا به لادعى كل ظالم في كل ارض ان هذه الارض يزرع
فيها الزعفران فيلزمه فيأخذ منه خراج الزعفران فيكون ظلما فان قلت
لو ترك الافتاء به لتعطل حق المقابلة في الزيادة وفيه اضرار بهم اجيب بان
الحق في الزيادة العامة فلا نصب كل فرد منهم ما يدعي بفواته فلا يتحقق
فيه كبير ضرر وفي الفتوى به ربما يلحق كثير من الضرر بارباب الارض لانه حق
خاص وهذا كما قالوا في المالك القديم انه اذا وجده عبد المأسور يأخذ قبل
القسمة بغير شيء وعللوه بانه لو لم يأخذ لتضرر ولا ضرر بالمقابلة لان فيه
حق العامة ولا يصيب كلا منهم ما يساوي بفواته ولكن يشكل هذا بما ذكر في

في الشرح انه اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام
ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي
له والساجر واخذ الخراج من الاجرة وانما زرعها بنفقة من سهم المال
فان لم يمكن ولم يوجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف
وان كان هذا نوع حجر فيه ضرر ولكن هذا الحاق الفرد بواحد للعامة ثم كلامه
ووجه الاشكال ظاهر قوله لانه لا يتحقق عسى الا بوجوبه في كل الخارج
هذا اذا شترى الى ان حارج المقاسمة ايضا يتكرر لان النصف او الثلث
مثلا لا يتحقق الا بوجوبه في كل الخارج فلابد وان يتكرر كالعشرة

باب الجزية

قوله ولانه وجب نصرة للمقابلة فيجب على التفاوت
ويرد عليه الجزية ان كانت بدلا عن النصرة في حقنا فهو بدل عن القتل
في حقهم على ما مر في التصريح به في الكتابة وعلى اعتبار الثاني لا يتفاوت فلا يتفاوت
بالشك على ان المصنف رحمه الله قد اشار فيما بعد الى ان الجزية انما تجب لانه في
معنى الاسترقاق لاشتمال كل من الاسترقاق وضرب الجزية على
سلب النفس فاذا كان وجوبه لكونه في معنى الاسترقاق وجب ان لا
يتفاوت كالاسترقاق فالمعقول عليه هو انار الصحابة التي حلت
محل الاجماع والجواب ان هذا معارضة يريد به ابطال ما قال الشافعي
رحمه الله انها تجب بسبب حقن الدم فيكون عوضا عن العصمة فعارض
بانها ان كانت تجب عوضا عن العصمة في حقهم فهو واجب عوضا عن النصرة
في حقنا والثاني يوجب ان يتفاوت والاول يوجبان لا يتفاوت فلما تعارضا
الجهتان صرفنا الى ما روى عن عمر رضي الله عنه انه وضع الجزية على ما
قلنا بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فجعل محل الاجماع
وعن الثاني ان الجزية تشابه الاسترقاق في كان كلا يشتمل على سلب
النفس لا في جميع الوجوه نعم يشكل بان الجزية لو كانت واجبة النصرة
المقابلة وجب ان لا تصرف الى المقابلة ويجاب انها تصرف في مصالح المسلمين
كسد السور وما الفطر والجسور ويقضي قضاه المسلمين وعالمهم
وعلماؤهم فيه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المعاملة ودراهم وايضا
النصرة طاعة والجزية عقوبة فيكفي بكونه العقوبة خلفا عن الطاعة
قوله وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وهذا يشكل
فيما يستحقه ذو القرابة لرسول صلى الله عليه وسلم من خمس خمس الغنيمة

فانهم

فانهم يستحق منهم بالنصرة لا بالقرابة عندنا مع انهم كانوا سواء في ذلك قوله
وما رواه محمول على انه كان صلحا دون الجزية الا يرى انه ذكر المرأة حيث
قال وحاملة والجزية لا يجب على النساء اجماعا كذا في الكافي وفيه دليل على ان
مال الصلح يسوى فيه الرجال والنساء وسيجيء التصريح به في المتن حيث
قال انه وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله قوله ولانا انه يجوز
استرقاقه فيجوز ضرب الجزية واعترض بان النساء والصبيان يجوز
استرقاقهم ولا يجوز ضرب الجزية عليهم فعلم ان جواز الاسترقاق لا يستلزم
ضرب الجزية عليهم وبان الجزية لو كانت بمعنى الاسترقاق لوجب ان تبقى
بعد الاسلام كالاسترقاق وهي لا تبقى بعده على ما سيجيء والجواب عن الاول
ان ما لا يوخذ من الجزية من النسوان يوجزيه يفوز الامام بوضعها اذا غلب
على الكفار واقرهم على املاكهم اما الجزية التي توضع عليهم تصلح وتراضي
فالرجل والمرأة في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن
خذ من كل حامل وحاملة دينارا وعدله معافر واضحا بنا حملوه على انه في مال
كان الصلح وقع عليه فعلم ان وضع الجزية بطريق الصلح جايز على الرجال
والنساء وهذا دليل على جواز اخذ الجزية بالصلح من النسوان فلا يرد
فاما الصبيان فهم تبع لاباءهم في حكم الاسترقاق والكلام فيما يجوز
استرقاقه على وجه الاموالة دون التبعية واما عن الثاني فلان القياس
يقتضي لذلك غير انا تركناه بما روى عن النبي عليه السلام انه ليس على المسلم
جزية قوله وان طهر عليهم قبل ذلك اي قبل وضع الجزية عليهم فهم باجمعهم
من الرجال والنساء غنيمة للمسلمين كذا في الشرح واعلم انه اسقفي في عصرنا
ان كفار الهند اذا فتحنا اراضيهم عنوة ووضع الامام على اراضيهم الخراج
ولم يضع الجزية على رواسهم وهو يودون الخراج اذا استرقاقهم الامام
بنفسه او اميره من امرايه باذنه هل يصيرون ارقاما لا فاجاب بعضهم
انهم يصيرون ارقاما تمسكا بقول المصنف رحمه الله وان طهر عليهم قبل ذلك
اي قبل وضع الجزية فهم ونساؤهم وصبيانهم في يدل على ان الامام مالم ياخذ
منهم الجزية ولم يضع عليهم ذلك يجوز استرقاقهم وهذا غلط لما مر في الكتاب
من قوله فاذا دخل الحربي دارنا باما فاشترى ارضا فاذا وضع عليه الخراج فهو
ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا التزمه التزام المقام في دارنا واذا
التزم خراج الارض فعند ذلك يلزمه الجزية لانه مستقبلة الارض لانه يصير ميا

بلزوم الخراج فيعتبر المدة من وقت وجوبه هذا كلامه وهذا يدل على ان الحربي يصير
ذميا بوضع خراج الارض كما يصير ذميا بوضع خراج الراس لان في صيرورته ذميا
التزام المقام في دارنا والتزام احكام الاسلام وخراج الارض وخراج الراس في ذلك سواء
اذ صار ذميا بوضع الخراج حرم استرقاقه لان اهل الذمة احرار عندنا ذكره في الكافي حيث
قال ليس للامام ان يحول الخراج الموظف الى المقاسمة الا برضا اهله لان فيه نقض العهد وهو
حرام فان فعله جبرا فعزل وولى اخر يرى خلافه ان كانوا قوما قبلوا الذمة طوعا ابطل الثاني
حكم الاول ولو انهم ابطلوا الذمة قهرا قدرة لانه مجتهد فيه فبين العلماء اختلاف في ارض فتحت
عنوة قال بعضهم عبد للمسلمين والاراضي مملوكة لهم وما وضع عليهم كضربة يضربه السيد على عبيده
قال ان شاء زاد عليه وان شاء نقص وهكذا قالوا في سواد العراق وعندنا هم احرار واراضيهم مملوكة
لهم فان كان الامر كما قال الاول فللامام ان يزيد وان يحول من وظيفة الى وظيفة فقضاء الاول صادف
موضع الاجتهاد فينفذ ولا يكون لغيره ابطال هذا كلامه وهو تصريح بان اهل الذمة احرار عندنا سواء
قبلوا الذمة طوعا او قهرا واسترقاق الحر باطل قال عليه السلام ثلثة انا خصمهم وعدمها من استرقاق
حر والعجب من القائل انه اعترف بحرمة الاسترقاق بوضع خراج الراس دون خراج الارض وخراج
الارض اصل وخراج الراس تبع الا يرى الى ما ذكره في الكافي حيث قال وللامام الخيارات شيئا
جمع بين الاراضي والجماجم وعددهم وبقدر الاراضي بالعدل والانصاف وما اصاب الاراضي يكون
خراجا يوزع على الاراضي بقدر ريعها على ترتيب من لانه قابل المال بالكل فيقسم بينهما
باحصص فمن باعبدين بالف يقسم الالف بينهما على قدر قيمتهما فان قلت الجماجم بالاسلام
او الموت ببعض فيها وينقل ذلك الى الاراضي ان احتملت وكذا ان هلكت الجماجم كلها ردت
حصتها الى الاراضي ان اطاقت وان لم تطق يطرح ذلك وان كثرت الجماجم بعد ذلك ردت الى الجماجم
حصتها لان الطرح للضرورة وقد زالت وان قل ريع الاراضي تنقلت حصتها وحولت
الى الجماجم ان اطاقت ثم يرد اذا عادت الى الكمال وان لم تحتمل سقط ثم يعود بعود الاحتمال
وان هلكت الاراضي بان عرفت لا يجعل حصة الاراضي الى الجماجم تبع عند هلاك الاصل
لا يحصل كالبدل بمقابلة التبع بل يسقط حصة الاصل هذا كلامه وهو تصريح بما قلنا
ايضا لما وضع الامام الخراج على اراضيهم وسكت عن خراج الراس وعندك ان اهل الروس
عن الجزية لا يجوز وجب ان يصرف المال الذي عقدوا الذمة عليه الى الروس والاراضي جميعا
فيكون وضع الخراج وضعا للجزية والدليل عليه ما ذكر في الكتاب حيث قال
ولو صالح الامام على ان ياخذ كل المال من الاراضي دون الجماجم او من جماجمهم دون
اراضيهم لا يصح لان فيه اهمال جماجمهم عن الجزية او اخلاء اراضيهم عن الخراج وذا باطل
ويقسم المال على الجماجم والاراضي بترتيب من لان الشرط بطل وبقي الصلح فصار كانه اجمل
البدل

البدل واطلق الفقه هذا كلامه وبه يعلم ان الامام اعطاهم الذمة بمال ياخذ من اراضيهم
وسكت عن خراج الراس وجب ان يقسم على الاراضي والروس جميعا ويبطل شرط الاخذ من اراضيهم
لئلا يلزم اهمال احدهما عن الخراج فان تمسك بقوله وان ظهر عليهم قبل ذلك فباطل لما عرف ان خراج الارض
كخراج الراس بل اقوى منه فكان الظهور عليهم بعد وضع الخراج كالظهور عليهم بعد وضع الجزية فلا يصدق له
ظهر عليهم قبل وضع الجزية فلا يصدق بل هو ظهور بعد وضعها في حكم الشرع لان خراج الارض يلحق
بخراج الراس وبهذا خرج الجواب عن تمسكه بما وقع في الهداية ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا
الا باستغراق وجزية وذلك ان الخراج لما كان كالجزية في التزام المقام لا يكون التمكين من الاقامة بعد
وضع الخراج تمكينا له منها بلا استرقاق وجزية بل هو تمييز الجزية حكما على ان الامام لما مكنه بوضع
الخراج على اراضيهم وسكت عن وضع الجزية وتمكينه منها لا يجوز الا باسترقاق وجزية وهو
لو سلم يسترقهم فيصرف ما وضع عليهم من الخراج الى الروس والاراضي حملا لامره على الصلاح كما ذكرنا من الكافي
في صورة الصلح فكان هذا الاصل دليلا لنا ثم لما لم يكن له بد من الاعتراف بصيرورة الحربي ذميا بمجرد
وضع الخراج لوقوع التصريح به في غير موضع اعترف الخصم به وذلك ادعى ان الذمة الحاصلة بوضع الخراج
لا ينافي الاسترقاق ولا توجب حريتهم وكون الاراضي ملكا لهم قال ومن الدليل على ان بمجرد
وضع الخراج لا يتعين كون الاراضي ملكا لها وكونهم احرارا لما ذكر في المحيط الامام اذا فتح
بلدة عنوة وتردد بين ان يمن عليهم برقابهم واراضيهم بالخراج وبين ان يقسمها بين الغانمين فوضع الخراج
على الاراضي ثم بدا له ان يقسمها بين الغانمين فهي خراجية ثم كلامه ولو صارت الاراضي ملكا بمجرد
وضع الخراج لا يجوز للامام القسمة كما امر بها عليهم اي ابقاها على ملكهم الى هنا كلامه قلت
بوطبق الخراج على الاراضي عبارة عن جعلها خراجية لا عن وضع الخراج على اهلها بمقابلتها والموجب
للحرية وكون الاراضي ملكا لهم هو وضع الخراج عليهم بمقابلة اراضيهم لاجلها خراجية والدليل
على ان بمجرد وضع الخراج تبين كون الاراضي ملكا لهم وكونهم احرارا ما ذكر في الناهان
في كتاب المزارعة عند قوله ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان خراج مقاسمة
حيث قال في تقرير خراج المقاسمة وهو ان يوطن الامام في الخارج شيئا مقدرا عشرا او ثلثا
او اربعا ويترك الاراضي على ملكهم منا فان كان لا يخرج الاراضي فلا شيء يسلم زعم الخصم ان النبي
عليه السلام وضع الخراج على سواد خيبر وهم كانوا عبيدا له والاراضي كانت مملوكة له عليه السلام
واستدل عليه بما ذكر في النوادر والكافي في باب المساقات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عامل اهل خيبر على شطر ما يخرج منها من ثمر او زرع وفي رواية على ان يعتملوها من اموالهم
ولرسول الله عليه السلام شطر ثمرها في هذه الاحاديث المساقات وبه قال مالك والشيخ
واحمد وجميع فقهاء المحدثين واهل الظاهر وجماهير العلماء رحمهم الله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
لا يجوز وتاويل هذه الاحاديث على ان اهل خيبر فتحت عنوة وكان اهلها عبيدا له فما اخذه فهو له

وما تركه فهو له وذكر في الكافي ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان على سبيل المصلحة فانه
لو اخذ الكل جاز فانه ملكها غنيمة ولكنه من عليهم برقابهم واراضيهم ونخيلهم وجعل عليهم
نصف الخارج بطريق خراج المقاسمة والامام ولي في الارض المنوه بها على اهل خراج الوظيفة
وان ساجعل عليها خراج المقاسمة ووجه الاستدلال انه صرح في النوادر انهم كانوا عبيدا لهم
وصرح في الكافي ان النبي عليه السلام جعل نصف الخارج بطريق خراج المقاسمة فبان وضع الخراج
لا يوجب كونهم احرارا قلت ان لابي حنيفة رضي الله عنه في الاحاديث الدالة على جواز المزارعة
تاويلين احدهما ما ذكر في النوادر انهم كانوا عبيدا فما اخذه فهو له وما تركه فهو له وعلى هذا
لم يكن خراجا والثاني ما ذكر في الكافي انه كان خراج مقاسمة وعلى هذ التاويلين احرارا والارض
مملوكة لهم فجمع الخضم بين التاويلين وجمع انه وضع عليهم خراج المقاسمة وهم عبيد له
عليه السلام وذكر حسط ادكار من التاويلين صحيح لدفع جواز المزارعة فلا معنى للجمع والعجب
انه كيف عول عما ذكر في الكافي من قوله لكنه عليه السلام من عليهم برقابهم واراضيهم ونخيلهم
والمن بالنفاث عبارة عن جعلهم احرارا وبالاراضي عن جعلها مملوكة لهم ولهذا لا يصح العصمة
على ما وقع التصريح به في المحيط فاعترف به الخصم ايضا في رسالته فذكر على انهم لا يكونوا عبيدا
له فخرج صاحب الكافي وسيا تيكرة القامة في تخريج ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان النبي عليه السلام
اقر اهل خيبر على املاكهم وكان ياخذ منهم على وجه الخراج قوله بدلا عن العصمة والسكنى
قلت لا دليل على الحصر لجواز ان يكون بدلا عن النصرة او عقوبة عن الكفر قوله ولنا قوله
عليه السلام ليس على مسلم جزية فقد نفاها عن المسلم مطلقا فسقى عنه ابتدا وبقاء وقد
يقال معناه لا يوضع جزية على مسلم ان الجزية خراج الراس فيعتبر بخراج الارض وانه لا
لا يسقط بالاسلام قلنا قوله ولانها وجبت عقوبة على الكفر الخ وقد يقال الرق ايضا
سبب عقوبة على الكفر مع انه لا يسقط بالاسلام وكذا خراج الارض عقوبة ولا يسقط بالاسلام
وجوابه ان الجزية عقوبة وجوبا وادا الا يرى انها توخذ على الذلة والصغار فيكون اخذه
من المسلم ابتداء عقوبة عليه والمسلم لا يباهل له كوضع الخراج عليه ابتدا بالرق فيه عقوبة من
حيث الاسار فاما في حالة البقاء فليس بعقوبة بل بقاؤه اثر الاسار الذي هو عقوبة والاسلام
لا ينافي بقاء اثر العقوبة واما الخراج ففيه معنى العقوبة والمونة جميعا فلا يصح وصفه
على المسلم ولا عنه بالشك قوله والحديث محمول على المعتمد وفيه نظر لانه قد حرم احد بعد
على الصلح بدليل ذكر المراة فيه وذا دليل على استواء الرجل والمراة في مال الصلح فاذا وجب
مال الصلح على المراة فلان يحد على الفقير الغير المعتمد اولى ولا حاجة الى حمله على المعتمد بعد ما حمل
على الصلح قوله وعلى اعتبار الثاني فلا يجب بالشك ويشكل بان الجزية لا تتفاوت بالاعتبار
الثاني مع ان الاعتبار الاول يوجب ان لا يتفاوت فينبغي ان لا يتفاوت بالشك

قوله كملوا

بجعلوا الزيادة بسببهم اي بجعلوا زيادة الجزية بسبب هؤلاء فلو وجب عليهم مرة ثانية لصاروا محافا عن الكل
قوله لانهم بجعلوا الزيادة بسببهم اي ازدادوا الجزية بسبب الغنا الحاصل للكل الى بسبب ملك العبيد وهذا
بشكل بصدقة الفطر الواجب على الغني عن تقيد بسبب غناه الثابت بملك العبد والحوادي فانه وجب
عليه عن راسه بسببهم مع انها تجب عليه عن رؤسهم ايضا خصاصا قوله لقوله عليه السلام لا خصا
في دار الاسلام ولا كنيسة قال الشارح المناسبة بين الخصا والكنيسة وجود معنى الضعف بينهما
فان في الخصا ضعف ضعيف ليس في النخل وكذا بناء الكنيسة في دار الاسلام تورث الضعف في الا سلام
او في الخصا تعبير عما هو الاصل الخلقة وفي احداث الكنيسة تعبير عما عليه بنا دار الاسلام هذا لفظه
والاظهر ان المقصود من الخصا النسل والعزلة من الناس والتعبد في الكنائس فكان الجامع
بينهما خياليا لتقاربهما في الخيال ما يحال على الضعف وهذا على ان يكون المراد بالخصا النسل اظهر
وكذا اذا اريد الحقيقة لانه يلزم النسل والتعبد في الكنائس بحكم العبادة قوله ذوي القربى فان
قلت النص لم يفصل اجيب بان عبارة النص ان من اقتضى المنع من احداث الكنائس في القرى
فدلالته تقتضي اقتصار المنع على الامصار لانه معلول بامتناع معارضة شعائر الاسلام بشعائر الكفر
وشعائر الاسلام في الامصار يكون كما في القرى وحينئذ دلالة النص راجحة عبارته وان كانت مرجوحة
عن عبارة نص اخر الا يرى ان قوله تع والنقل لها ان لما كان معلولا بالابواء لاكرام الضيف ان
كان على وجه التعظيم وكذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اه امر بكبس البنا من في كل شيء حتى النعل
والرحل لما كان معلولا باحترام البيعي لم يسبق البداية بها اذا كان احترام البيعي في البداية بالبيري كما
في اخراج الرجل عن المسجد وعن النعل وفي اوخالها في المنوضي وله عبر نظير وكذا ما روى انه عليه
السلام نهى عن البيع قبل القبض لما كان معلولا الانتساخ على اعتبار الهلاك لم يفد بيع العقار قبل قبضه
لانتفاء عن انفساخ البيع فيه على اعتبار الهلاك لندرة هلاكه في مدة التسليم الذي يتعجل فيه البيع قوله
فلا يعارض باطلاقها ما نحن فيها فان قلت في ابقاء القديمة ايضا معارضة شعار الاسلام باظهار
شعار الكفر اجيب بان القياس هو المنع عن الاحداث والابقاء الا ان الابقاء جار لجريان التوارث
من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بترك البيع والكنائس في امصار المسلمين محل محل
الاجماع والله تع اعلم قوله لضعف المسلمين لعنفا دا بعني ضيافة لهم عن الميل الى الكفر اذ راوا
الكفار مع الجاه والحشمة او المراد لضعفهم فقرهم اي صونا لفقرائهم عن لحوق الذل لهم عند
اجتماعهم مع الكفار في الطرق والاسواق باب احكام المرتدين قوله وهذا لانه لا يجوز
تاخير الواجب لامر موهوم فان قلت قد مر انه اذا استمهل يمهل ثلاثة ايام عن ابي حنيفة وابي يوسف
انه يمهل ثلاثة ايام وان لم يطلب فلت قد مر هذا وجه القياس وفي القياس ان لا يمهل وما ذكر من استحبابه
الامهال بعد الطلب او بعده او قبله فذلك استحسان قوله ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى قتل
النساء وقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وان كان عاما لكن يجب تخصيص النساء عنه بمعنى

باب احكام المرتدين

النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء العام والخاص اذا وجدا في حادثة يجعل الخاص مخصصا للعام على
ان النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن قتلهن محرم وقوله من بدل دينه فاقتلوه مبيح والمحرم راجح على المبيح
لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحلال المحرم اى المحل المحرم هو ولان الاصل تاخير
الاجرين الى دار الاخرة يشير الى ان قتل المرتد جزاء الارتداد وحده مشكل لان الجزاء لا يسقط
بالتوبة فان الزاني اذا تاب ثم ثبت زناه بالبينة او بالاقرار يجب وقتل لا يسقط المرتد
يسقط بالتوبة عن الارتداد ولان المرتد يجازى في الاخرة ايضا فلو كان قتله جزاء لم تتكرر
جزاؤه في الاخرة وجوابه ان القتل جزاء الاصرار على الكفر الطاري وبالتوبة يبطل الاصرار
الذي هو سبب فلا يترتب الجزاء لعدم سببه لا للتوبة مع تحقق السبب واخذه لموته على الكفر
وقتله في الدنيا لاصراره على الكفر بعد معاينة محاسن الاسلام يعني لغلظ كفره فجزاء الاخر بسبب
وجزاء الدنيا لسبب اخر فلا يكون من باب تكرار الجزاء على ان جزاء من اصر على الكفر الطاري هو
المجموع من القتل في الدنيا والخزي في الاخرة كقاطع الطريق يقتل في الدنيا ويعذب في الاخرة
فيكون جزاؤه هو القتل وعذاب الاخرة وليس ذلك من تكرار الجزاء فكذا ههنا والله اعلم هو له
وما كان ما اكتسب في ردته فيئا هذا اذا كان المرتد حرا اما اذا كان عبدا فمكسوبه
ردة لمولاه وورثته ولهما ان ملكه في الكسبين بات فينتقل بموته الى ورثته قلنا نعم ينتقل
الى ورثته لكن اذا كان لهم وقت الموت والمرتد مع غيره فلا يمكن فيما اكتسبه في ردته
لان ملك المورث فيه متنع على الاكتساب فاستحال ان يستند ملك المورث فيه الى
ما قبل الاكتساب وفي الكافي ويمكن الاستناد لكسب الردة الى ما قبل الردة نظرا الى
سبب الكسب وهو تقوم فعل كان موجودا هذا كلامه وضعفه ظاهر لان نفس المرتد ليس
بعلة بل علة الاكتساب وذات المرتد سبب محض والحكم وانما يستند الى العلة لا الى
السبب المحض الذي يحتمل بينه وبين الحكم علة والا يلزم تقدم الحكم على العلة وانه باطل هو له
ولابي حنيفة عند انه يمكن الاستناد في كسب الاسترداد لوجوبه قبل الردة ولا يمكن الاستناد
في كسب الردة لعدم تحقق ما قبلها ومن شرط الاستناد وجوده فلو ثبت حكم التوريث يثبت
مقصورا على الحال وهو كافر عند الاكتساب والمسلم لا يرث الكافر كذا في الكافي ووجه
بحث لانه لو لم يكن له تناول التوريث الى ما قبل الردة لعدم حينئذ وجب ان لا يفترق في كسب
الردة الرجل والمراة فان لم ينتقل كسبها الذي اكتسبته في حال الردة والحرية سنة كما لا ينتقل
الى ورثته وليس كذلك فان كسبها لورثتها سواء كان مكسوبا في اسلامها او وردتها وايضا
توريث كسب الاسلام بطريق الاستناد الى ما قبل الردة لزم ان يعتبر وجود الوارث وقت الردة
والاصح ان المعتبر وجود الوارث وقت الموت سواء كان موجودا وقت الردة اولا واما عدل عنه
لدفع سر ماحر وهو الخراب وقد يقال الاسلم ان القتل لدفع الخراب بل لغلظ الجناية وهو الكفر

المجموع من ص

والفعل بانضمام الردة الى ما قبل الردة سبب الموت ان يمكن في سبب تكتسبه في اسلامه

بعد

بعد معاينة محاسن الاسلام ويمكن قبل المرتد حد اكرجم الزاني المحصن او الزانية المحصنة والقتل حدا
لا يختص بالرجل كالرجم قوله ولا قتل الا المحارب فان قلت لا يكون القتل بالجناية الغليظة التي صدرت
منه وهو الكفر مع معاينة محاسن الاسلام اجيب بان المراة لا يقتل وكذا كل ما يتناني منه المحارب ولو كان القتل
لاجل الجناية لم يتصرف من يتناني منه القتل ومن لا يتناني منه هو له وهذا اى كونه ظاهرا مشهورا ثابت بدينا
اى بوجب زوال ملكه وما لكيته لانه كحربي السرمع ماله هو له وان لحق بدار الحرب مرتدا وحكم الحاكم بلحاقه
عتق المدبر وذات امهات اولاده وحلت الديون التي عليه من عمل ما اكتسبه في حالة الاسلام الى ورثته
من المسلمين وذكر في الكافي في كتاب المكاتب ارتد ولحق بدار الحرب بوقف امره فان مات اودى بدل
الكتابة من ماله وقسم ما بقي بين ورثته وان عاد مسلما سلم ماله اليه وعند زفر رح لحاقه كموته فيودى
كتابته من وبحكم بعتقه اخرا هذا كلامه وانه يوجب الفرق بين لحوق الحر ولحوق المكاتب عند علمائنا الثلاثة
ووجه الفرق بعد تعلق حقها بماله مضاربا وان كان ضمنيا وقت الردة فكذا لان الردة في حقه كالمرض
تكفه سبب القتل في حقه فيتعلق حقها بماله اول الردة قبل التحاقه كما يتعلق باول المرض كذا في الكافي
وفيه نظر اذ الفرقة تثبت بالردة معه لانه حكم الردة والحكم مع العلة يقترنان فتثبت الردة وتثبت الردة
وهي اجنبية فلا يتعلق حقها بماله ولو سلم ان الحكم يتعقب العلة فنقول للردة حكمان تعلق حقها بماله
ووقوع الفرقة بينهما فلا بد وان يثبت الحكمان في زمان واحد اذ لا وجه لتقدم تعلق الحق على وقوع ع
الفرقة ولا يخفى ان سبب تعلق الحق بماله بعد موته هو الزوجية والسبب لا يعمل في حالة الزوال وما
بعد الردة حال زوال النكاح فلا يعمل في تعلق حقها بماله حتى يصير فارا اذ الفرار لا يثبت الا لوقوع
الفرقة بعد تعلق الحق وههنا بقع الفرقة بمجرد الردة ووقوعها بعده بنافي حقها بماله فلا يثبت تعلق
حقها فلا يصير فارا فتم ذكر المسئلة من غير خلاف ولكن ينبغي ان لا يصير فارا اذا ارتد وهو ضاحك
عند ابي يوسف لان للمرتد حكم الصحيح عنده حتى يعتبر تبرعاته من كل المال عنده حتى يعتبر هو له لانه
لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي فان قلت اذا لحق المرتد بدار الحرب ولم يقض بلحوقه بها بعد فرجع
الى دار الاسلام وقد زال ماله وذهب اليه الى دار الحرب ثم يظهر على ذلك المال يأخذه الورثة بغير شيء
قبل القسمة وبالقيمة بعد ما قسم فلو كان القضاء باللحوق شرطا لدخول ماله في ملك ورثته لم يملك ورثته
في هذه الصورة لعدم القضاء باللحوق فلا يكون لهم بعد الظهور واجب بالمنع فان في المسئلة روا
رواية يكون المال للورثة وفي رواية لا يكون لهم ولو سلم فالقضاء انما شرط لترجح جانب عدم
الرجوع الى دار نا فيتقرر موته وما حاضر في البنا مصيرا ورجع بماله ظهر انه لا يريد العبور الى دار نا
فيتقرر موته من حين اللحوق بدار الحرب فيصير ماله لورثته من ذلك الوقت فما جامع ان احتمال عوده
الى دار نا قبل القضاء كموته بعده فجوابه انه مادام يقض بلحوقه فقد القطع بعدهم اعتبارهما جاز ان
يعتبر الشرع احتمال العود باعتبار وضع الدليل فيعتبره عند لا لحوق فاذا ما قضى بلحوقه فقد قطع بعدهم
اعتبار احتمال العود شرعا وهذا هو معنى تاكد اللحوق بالقضاء وهذا كما عتال الحابض المنقطع"

بين

اخذ الغريم ماله من ورثة المفلس بغير شيء قبل ان يقبض الورثة شيئا من التركة بعد القضاء بالحجر عليه بالفلس وبعد ما قبضوا شيئا منها بالقيمة

فلا شك ان للمرتد احق بماله من سبب الغرماء صحه

ومما في الحدادة فانه يوجب ما كد جانب الانقطاع من حيث انها لما اغتسلت صارت محكوما عليها بالطهارة فيبطل توهم اعتبار احتمال العود تامل بدر قوله ان المستحق بالكسب اى كسب الاسلام وكسب الردة باعتبار السبب الذى وجب به الدين بمعنى ان الحامل على الكسب هو السبب الموجبة للدين لان انقضاء الدين انما هو لكونه حابلا بين المديون والجنة فالظاهر انه اكتسبه لتودى به الدين اللازم عليه او ارفعا للحجاب بينه وبين الجنة فيكون اكتسبه من ارباح المداينة وغنايمه ومنزله غنم الشئ فعليه غرامة لقوله عليه السلام الغرم بالغنم وقضاء الدين غرامة المداينة لانه نعت يلحقه من قبله فيتعين غنيمته لدفع ذلك الغرم فيرجع الاستدلال بهو الحديث المذكور تم ذكر في الدين ثلاث روايات وذكر في الدية الواجبة في مال المرتد الذى قتل رجل خطأ بعد الارتداد رواية واحدة يخالف هذه الروايات الثلاث سرو سرا حيث قال ويقضى الديون التى لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام ومما لزمته في حال ردته مما اكتسبه في حال ردته وهذا رواية عن ابى حنيفة رضى الله عنه وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه عكسه والله اعلم بالفرق بين الدية وغيرها من الديون المغرم اذا ثبت ان الدية تقضى من كسب الاسلام فاذا لم يف بها يقضى من كسب الردة حينئذ يوافق ما اجاب به عن ابى حنيفة رضى الله عنه من الدين يقضى من كسب الردة ونكتى قوله والدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة يابا ان لو اخذ من دين الردة اذا لم يف به كسب الاسلام لم يبق الاختصاص بكسب الاسلام كما يشعر به قوله خاصة فتامل قوله ويرثها وارثها من المسلمين لان بعض احكام الاسلام باق في حق المرتد بدليل انه يقتل ويورث ماله عن ورثته المسلمين وكذا حكم الردة الى ان يلحق بدار الحرب ويحكم بلحاقه بها فيصير ميتا حكما وتقسم امواله بين ورثته المسلمين وقت لحاقه بدار الحرب وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يقسم الا بعد موته او قضاء القاضى بلحاقه بدار الحرب وهذا الخلاف فيما اكتسبه في حال الاسلام واما ما اكتسبه في حال ردته فهو فيء بالاتفاق وقيل هذا الخلاف فيما اذا ارتد ولحق بدار الحرب ثم عاد مسلما فاما اذا مات او قتل على ردته فجميع ما اكتسبه في حال ردته

الى قتله كالمرض يوجب تعلق حق الوارث بماله فيقع القصد الى ابطاله بالردة فيرد قصده اليه ويجعل
النكاح قايما بينهما ما زالت في العدة وهنا بحث وقد ذكرنا وحاصله ان الموجب لتعلق حقها بماله هنا
انما هو الزوجية وحال الردة زوال الزوجية والسبب في حال زواله لا يعمل فلا يتعلق حقها بماله فلا يكون
فارا اذ الفرار مبني على تعلق الحق ولا يتعلق حقها هنا بعد الردة فلا يثبت الفرار وصحة ان تعلق حقها هنا
بماله ان كان قبل الردة او حالة الردة او بعدها لا سبيل الى الاول اذ الحق انما يتعلق بعد تحقق سبب
الموت وسببه هنا هو الردة لافضائها الى القتل فكانت كالمرض فلا يتعلق حقها بماله قبلها كما لا يتعلق
قبل المرض ولا الى الثاني لان حال الردة حال زوال النكاح الموجب للتعلق والتي في حال زوال النكاح
لزواله لا يعمل لكونه ح موجودا من وجه فلا يثبت به ما لم يكن ثابتا ولا الى الثالث لانه لا نكاح بعد الردة والموجب
لتعلق حقها بماله هو النكاح لانه معدوم فالقول بان الردة الزوج يبطل حقها بعد مما يحتاج الى مزيد تامل
قوله كالاستيلاد لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وحقه في ماله اقوى من حق الاب في امة ولده واذا يكفي
لصحة الاستيلاد فهذا احق كذا في الكافي وفيه نظر اذ الاستيلاد في جانب الابن لحقيقة الملك لا لماله
من حق الملك اذ المصحح للاستيلاد هو حقيقة الملك وحقه حتى قدر واملك الابن قبل الاستيلاد ولو
كان مال الاب من حق التملك كافيا له لما قدره وقد مر تحقيقه في النكاح وقول الشيخ وذا يكفي لصحة
الاستيلاد يشعر بان صحته باعتبار ما للاب من الحق وليس كذلك لما ذكرنا على انه ليس للاب في مال
ولده حق الملك بل له فيه حق التملك وقوله هنا اقوى من حق الاب في امة ولده يشعر بان له في
ماله حق الملك وذلك خلاف مذهبنا على ما عرف في غير موضع قوله وتمام الولاية اي الطلاق لا يفتقر
الى تمام الولاية فقد صح طلاق العبد مع قصور ولايته وصورته فيما اذا ارتدا معا كذا في الكافي
وانما فرض الصورة هكذا جوابا عما يقال انه وقعت الفرقة بالارتداد ثم بعد ذلك كيف يتصور الطلاق
من المرتد فاجاب بانه يحتمل ان يوجد الارتداد ولا يقع الفرقة به كما لو ارتدا معا هذا ولكن ذكر
في المحيط ان الفرقة التي تقع بالارتداد من الفرقة التي تقع بالطلاق بعدها فكان طلاق المرتد
واقعا بعد الفرقة بالارتداد ولا حاجة الى الصورة المذكورة فكانه فرض الصورة هكذا على تقدير تسليم
ان الفرقة الواقعة بالارتداد مانعة لوقوع الطلاق قوله لانه يعتمد المسئلة ولا ملة لان حل الذبيحة
يقتضي مسئلة يتلقى من الكتاب وصحة النكاح يقتضي مسئلة لو مات من عليها يرثه من كان عليها بذلك
النكاح ويقر له عليها والمرتد ليس له ملة يتلقى من الكتاب حتى تحل ذبيحته ولا ملة يقرون عليها و
يدينون التوارث بها حتى يصح النكاح كذا في الشرح وفي الكافي لا ملة للمرتدة بعد ترك ما كان
عليها وهو غير مقر على ما انتقل اليه وليت شعري ما وجه اشتراط ملة يقر عليها واي تاثير لها في صحة
النكاح ولفواتها في فساده بل المؤثر في الصحة والفساد انتظام المصالح وجودا او عدما وكان
الانتظام هنا لمنافاة باعتبار الجبر على الاسلام بالقتل او الحبس المبني على عدم جواز تقديره على ما
انتقل اصف فيه النكاح الى انتفاء المسئلة قوله لان ح الاهدار يلحقه الاعتبار يشكل بان الوقتية مع تذكر

الثانية

الثانية عند سعة الوقت يفسد ولا يبقى معتبرا شرعا لم يلحقه الاعتبار بضرورة المؤديات شيئا وكذا البيع ربما ينعقد
فاسدا ثم ينقلب صحيحا اذا زال المفسد قبل تقرره كما لو باع بشرط الخيار المؤبد اذا اجيز قبل مضي ثلثة ايام والبيع
بالرقم ينعقد فاسدا ثم اعلم بالرقم في المجلس ينقلب جايزا وكذا عبادات المرتد يهدر بارتداده ثم اذا اسلم
يصير معتبرا حتى يعود ثوابه في بعض الروايات كما ذكر في شرح الاوراد قوله فلا يعود حكم الجناية الاولى
وقد يقال فكيف يعود حكم الملك الاول فيما اذا لحق المرتد بدار الحرب وحكم به ثم جاء مسلما حيث ياخذ بالقضاء
او بالرضا واخذ امواله في يد وارثه وجواز الجناية وقعت في العصمة التي كانت له قبل الارتداد وانها
قد بطلت بالارتداد والحكم بلحوقه بدار الحرب بالكلية فاهدرت الجناية الواقعة فيها والمهدر لا يلحقه الاعتبار
والعصمة التي حدثت له عصمة اخرى لم يقع فيها الجناية فلم يعتبر ذلك الجناية في هذه العصمة كما ان الظلمة
الواقعة في حل ينهدم بزواله وان احدث حل اخر صيانة الزوج الثانية على ما عرف فاما الملك فهو ان زواله
حقيقي لم يزل حكما لقيام الوارث في مقامه حتى قيل ان ملك الوارث غير ملك المورث حتى يصير مغرورا
بشرائه ويرد بالعيب ويرد عليه به فمتى كان الوارث قايما مقامه وكان المال مملوكا حكما فاذا جيء بالرجوع
مسلما خرج الوارث من البين وخرج المورث ما وجده في يده كانه غاب عن ماله ثم حضر وهذا لان الهلاك
الى خلف كلا هلاك والمرتد يهلك بالنسبة الى ما ورثه الوارث منه هلاك الى خلف فيجعل في حقه كالحي غاب ماله
ثم حضر لا يقال اذا كان في حكم الحي لم يعتق ما وراه فرام ولده لانهما لا يورثان فلا يخلفه الوارث فيها حتى
يعتبر حيا في حقها بخلاف العصمة فانها بطلت مطلقا وحيث لم يقم وارثه مقامه فيها لعدم كونها موروثة والباطل
لا يلحقه الاعتبار فهذا ما كان باعتبارها وهي الجناية وصارت كغير البادي قوله ان الصحة يعتمد الاهلية
قلت كانه اراد بالصحة هنا الانعقاد وهو كون التصرف بحيث يترتب عليه حكمه والاقرب تصرف يوجد من الاهل
بصفة الفساد كالربا والبيع بشرط العقد نعم الاهلية لا يكفي للصحة اذ لا بد من الخطبة حتى لا يصح بيع الحر والفايدة
حتى لا يصح بيع المدبر وام الولد منفردة عن القن لعدم الفايدة اما مع القن فيصح لفايدة انقسام الثمن فكانه
اراد ان الصحة بالنسبة الى التصرف يعتمد اهليته لا غير والامر كذلك اما الصحة مطلقا فيعتمد الاهلية والمحلية
والفايدة جميعا والله اعلم قوله لكونه مخاطبا والخطاب يستدعي الاهلية فان كانت الاهلية لا تتوقف
عليه حتى ان الصبي العاقد يساهل للتصرف الدائر بين الضرر والنفع ولا خطاب له قوله كالحربي يدخل
دارنا بغير امان فيوخذ ويقهر فيتوقف تصرفاته لتوقف حاله من القتل والاسترقاق والمن كذا في الكافي
فان قلت الحربي اذا دخل دار الاسلام بغير امان ثم يوخذ يصير اسيرا في ايدينا وقد مر التصريح بعدم جواز
المن على الاسارى اجيب بان بالمن الذي نص عليه بعدم جوازه ثم هو ان يراد الاسير الى دار الحرب
مجانا والمراد بالمن الذي نص بجوازه هنا هو ان يتركه حرا ذمة للمسلمين بوضع الجزية على راسه هذا جايز
كما نص عليه في الكافي فيما تقدم حيث قال وقتل الاسير ان شاء وان شاء استرقهم وان شاء تركهم
احرارا ذمة للمسلمين كما مر الامر للقرب والمرتدين ولا يجوز ان يعيدهم الى دار الحرب لان فيه عقوبة
لهم على المسلمين هذا كلامه قوله فلا يبالي بما يسويه لان المنظور فيه في التصرفات الموضوعات

الاصيلة الا يرى ان فاذا ثبت النواجعل سلما تبعا لغيره والتبعية فيما يتمحض نفعا فيما يسوء به ضرر كذا في الكافي
وانما تشكل الخ الصغير فيما يتبع وليس في الكفر وانما يضر ويتمحض فيما تمحض قوله والتبعية فيما يتمحض نفعا الا فيما يسوء به
ضرر الا ترى يقال الاصل في تبعية الولد الثاني ثبوت النسب وانه يقع محضا وما سواه تابع وما يتأتى فلا يجيء"
ولكن هذا الا يتأتى في تبعية الواحد والواحد والمكاتب والكفر كما يثبت في تبعية المولد يثبت بتبعيتهم ايضا قوله
فالذية في مال اكتسبه في قتل الاسلام خاصة ذكر في الدين ثلاث روايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه احدى الروايات ان
دين الاسلام يقضي من كسب الاسلام ودين الردة يقضي بكسب الردة والثانية ان ابتداء بكسب الاسلام فان
لم يف به يقضي من كسب الردة وثالثها بالعكس فان لم يف به يقضي من كسب الاسلام وذكر في الذية
رواية واحدة مخالفة للروايات الثلاث في الدين حيث جعل الدية التي وجبت عليه في حال الردة في مال اكتسبه
في الاسلام خاصة فلا يعرف له وجه والله اعلم بالصواب قوله ولنا انه ابن ثمان وخمسين وقال النبي صلى الله
عليه وسلم وهو ابن بضع وستين وما ت وهو ابن سبعين وذكر الواقدي انه اسلم وكان ابن عشرين وذكر العتبي
انه اسلم وكان ابن ست سنين قوله وصح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه وافتخاره بذلك مشهورة حتى قال بسبقكم لا
الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان التمسك باسلام علي رضي الله عنه وتصحيح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه على
صحة اسلام الصبي في احكام الدنيا مشكل لانه لم ينقل انه صحح في احكام الدنيا وانما خلاف فيه ولا خلاف في احكام
الآخرة وفي الكافي فان قلت ذكره مطلقا فانصرف الى ما انصرف تصحيحه عليه السلام الى حكم الدنيا وحكم
الآخرة قلنا هي حكاية حال والاحكام الآخرة مرادة فلم يرد غيرها بهذا كلامه وجه بحث لظهور ان
ما روى انه عليه السلام صحح اسلام علي رضي الله عنه ليس من حكاية الفعل في شيء بل هو نقل الحديث بالمعنى على
نحو قوله النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق ونهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض ونهى عن الربا والربوة وكل
ذلك عام صح التمسك بعمومه بخلاف ما روى انه عليه السلام باع المدبر فانه حكى فعله عليه السلام حتى لو روى
اجاز النبي عليه السلام بيع المدبر صح التمسك على جواز بيع المدبر المطلق والمقيد وذلك ان قول الراوي صح
اسلام علي رضي الله عنه معناه قال اسلامه صحيح ونهى عن بيع الآبق قال لا تبيعوا الآبق ونهى عن الربا بالى قال
لا تبيعوا متفاضلا ولا شبهة في التفاضل باب البغاة قوله فيدار على الدليل ضرورة ودفع شرهم
والا يلزم قبول على فيما لحق اوان تقادم حتى تقابلنا الآن لان معناه ان يعتبروا على القتال بالجمع
والعصر عن اهل العدل قوله والمروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه من لزوم السبب حيث قال لو احدث
اصحابنا في الفتنة كمن جلب من اجلاف بنيك فهو محمول على ما اذا لم يكن ثمة امام يدعوا الى القتال
فان دعاهم الامام اباهم وعنده غناهم وقدرته لم يسعه التخلف لان طاعة الامام الحق واجبة عليه وما روي
ان ابن عمر مع جماعة من الصحابة قعدوا عن الفتنة محمول على ما اذا لم يكن لهم قدرة وغنا وعليه يحمل ان
محمد حلبه بن علي رضي الله عنه في البيت عن اعانة عثمان رضي الله عنه حتى اراد واقتله قوله لانه بيع الكراع
لان حبس الثمن انظر وايسر قلت وقد يشكل الفرق بين الامام الذي يحيط بمال الباغي وبين حفظ مال المفقود
حيث لا يجوز له بيع ما لا يتسارع اليه الفساد على ما سيأتيك في الكتاب نصا ويجوز للامام ان يبيع الكراع

باعتبار

كتاب اللقيط

باعتبار ان الولاية حفظ ماله وحفظ النفس اليسير وانظر كما ذكرناه قوله لانه لا منفعة فيه في حق السايع ويجب
ان لا يشترط المنفعة لتحقق الكراهة مع انعدام اشتراطها كما لا يخفى مع مشروط قوله وانما يكره بيع السلاح لا بيع
ما لا يقاتل به لا بصفته لا يرى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب قلت هذا يشير الى ان بيع الحديد من اهل
الفتنة جايزة لانه لا يقاتل لا بعد الصنعة وقد مثل في الكافي ما لا يقاتل به بصفته بالحديد ولكن ذكر المصنف في
ان بيع الحديد من اهل الحرب مكروه حيث قال ولا ينبغي ان يبيع السلاح من اهل الحرب ولا يحمل اليهم الا ان قال
وكذلك الحديد لانه اصل السلاح هذا لفظه فلو لم يفرق في حق الحربي بين السلاح الذي يقاتل بعينه ووجه الفرق ليس
بظاهر وبين ما لا يقاتل بعينه الا بصنعة كالحديد وفرق بينهما في حق اهل البغي ووجه الفرق ليس بظاهر والقياس
على بيع المعازف والخشب غير صحيح لان الخشب لم يتعين لصنعة المعازف واما الحديد فلم يوضع في الاصل الا لاخذ
السلاح منه ثم غاية ما يمكن ان يقال فيه لعل الحرب اشد من فتنة اهل البغي فاظهر في التفرقة بينهما فان قلنا
بيع السلاح وبيع ما هو اصل السلاح مكروه فانا نفرق بينهما في حق الباغي فنجعلنا الحكم فيه وبيع السلاح
منهم ووجه ما يتخذ منه السلاح كالحديد واما دعوى ان الحديد وضع لاخذ السلاح لا غير فممنوع كيف ولو
وضع منه الغل والسلاسل وبعض الآلات الزراعة ويتخذ منه ايضا الاواني قوله وعلى هذا الخفي
العنب اي لا يجوز بيع الخمر ويجوز بيع العنب ثم الفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين هذه المسئلة وبين كراهة
بيع السلاح من اهل الفتنة وعدم كراهة بيع العصير ممن يتخذ الخمر ان المعصية هناك لم يقع تعيين العصير
وهنا يقع تعيين السلاح وقبل الفرق الصحيح ان الضرر هناك يرجع الى العامة وبنا الى الخاصة كذا في الفوايد
الظهيرية **كتاب اللقيط** قوله وهو المروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ان رجلا
قال وجدت منفوذا فاشاله عمر رضي الله عنه فقال عمر رضي الله عنه عسى العريف او ساير صره وتفقته
عليها كما روي عن علي رضي الله عنه انه فرض النفقة في بيت المال كذا في الكافي قوله معناه اذا لم تدع
الملتقط نسبة اما اذا ادعاه الملتقط مع رجل اخر مسلم او ذمي فالقول للملتقط سواء كان ذميا او مسلما
او الترجيح اولا باليد اما اذا ادعاه فاجابا ان احدهما مسلم والاخر ذمي فالمسلم احق به حتى لا سلام
قوله وقيل يبتنى عليه بطلان يده ويشكل على هذا القول ما اذا ادعى مسلم مقيم في دار الحرب صغيرا من
السبي انه ابنه منها وصدقته ثبت النسب والنكاح والاسلام لو كان عليه سيما الاسلام بحكم يده
والا فهو مسلم تبعا لابويه ويكون فيئا للغانمين لان قولها لا يعتبر في بطلان حق الغانمين اذ حقهم
ثبت بالاستيلاء وقيل دعواه خلابيطل حقهم بقولها كذا ذكره في الكافي في فصل التفرقة من كتاب
السير فهناك لا يحكم بجريرة الولد وفي ضمن شبوت نسبه من المسلم قوله قيل يصح قياسا واستحسانا لانه
ادعى شيئا هو في يده ولا منازع له ولا يبطل بالاحد خلافا لغيره لانه ادعى شيئا في يد غيره وله
منازع وله ابطال حق الملتقط والاصح انه على القياس والاستحسان وجه القياس انه متناقض انه
زعم انه لقيط في يده وانه لا يكون لقيطا وجه الاستحسان انه يلتزم حفظه ونفقته لهذا الاقرار وبهذا
الالتزام تصرفنا منه على نفسه وله بهذه الولاية والتناقض لا يمنع دعوى النسب كما اذا اكذب الملاعن

صلى الله عليه وسلم فسأله عن ضالة الابل فقال عليه السلام مالك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتاكل الشجر
حتى يلقاها ربها كذا في المصابيح ومعنى الحديث ان الابل ما مون عليها ان ينقطع من الحفاء والظمأ الا نها تقوى على
السير الذابح وتظمأ الجماعة قوله حل للملتقط ان يدفعها اليه وفي المبسوط وان صدقه فدفعها اليه ثم اقام الاخر البينة
انها له فله ان يضمن الملتقط اما بعد التصديق يوم يدفع اليه لان الاقرار حجة فصح الكفر والاقرار لا يعارض
بينة الاخر لان البينة عند فاجحة مقدمة فثبت الاستحقاق بها للذي اقام البينة وتبين ان الملتقط دفع هلك
الى غيره بغير امره فله الخيار ان شاء ضمن القابض بقبضه وان شاء ضمن الملتقط بدفعه فان الملتقط يرجع ان
المدفوع اليه لانه وان صدقه باصابة العلامة فقد كان ذلك منه اعتمادا على ظاهره والاجال له بعد الحكم بخلافه
والمفقر اذا صار مكذبا في اقراره يسقط اعتبار اقراره كالمشتري اذا اقر بالملك للبايع ثم شهدت انسان من
يده رجع على البايع بالثمن كذا في الشرح قلت الرواية منصوصة بان المشتري اذا اقر بالملك للبايع صح
ثم استحق المبيع من يده بالبينة ثم وصل الى يده بالارث او الهبة يومر بالدفع الى البايع بخلاف ما اذا لم
يقر بملكه صريحا حيث لا يومر بالدفع اليه وان صار مقرا بالملك لان في ضمن الاقدام على الشراء يبطل بطلان
الشراء فاما الاقرار صريحا فلا يبطل ببطلان الشراء فيفوذ به اذا وصل الى يده وعلى هذا ذكر هذا الفن
ان الاقرار بالملك لغير صريحا يبطل بتكذيب المقر بالبينة وجبان لا يومر بالدفع الى المقر له اذا
وصل الى يده بسبب من الاسباب وجب يومر علم ان الاقرار لا يبطل بالحكم بالبينة لغير المقر له واما الرجوع ع
بالثمن على البايع لصحيح البيع لا ببطلان الاقرار بتكذيب الشرع ثم عن فهامنه ونعام حديث فان جاء
صاحبها والا فاستمتع بها ما يثبت من صدقه او الكل كتاب الاباق قوله فله عليه جعل مثلها
مسلة عجيبة وهي انه اذا قال لغيره ان عبدي قد ابق فان وجدته فخذه فقال المامور نعم ثم ان المامور وجده
على مسيرة ثلاثة ايام فاخذه فرده على المولى فلا جعل له وذلك ان المولى قد استعان به في رد الابق
فقد وعد الاعانة والمعين لا يستحق الجعل قوله ومنهم من اوجب دونها فقال ان رد دينارا او اثني عشر
درهما وقال علي دينارا او عشرة دراهم وقال عمار ان اخذه في المصر فله عشرة دراهم وان اخذه
خارجا من المصر فله اربعون درهما وقال ابن مسعود حبس قدم رجل ما يقي من القدم فقال للقوم
قد اصاب اجرا وجعلا ان شاء من كل راس اربعون درهما فاخذنا باجماعهم في ايجاب اصل الجعل
ورجحنا قول ابن مسعود في مقداره لانه قال في مجلس واشتهر منه ولم ينكر احد فكان قبل ينبغي ان يوخذ بالاقل
المتيقن الا بالاكثر المشكوك فلنا انعام نوخذ بالاقل لان التوفيق ممكن بان يحمل قول من افتى بالاقل
على ما اذا رده من دون مسيرة السفر عمار فان قوله ان اخذه في المصر كناية عما دون مسيرة السفر
قوله وان اخذه خارج المصر كناية عن مسيرة السفر ولان بقيس مقادير بالرأي لا يكون فلا طريق
لما ثبت عنهم بالقوى الا السماع فكان كل منهم روى عن النبي صلى الله عليه وسلم والبيت للزيادة هي
الاخبار عند التعارض اولى فلهذا خذنا بالاكثر كذا في الكافي وعندي حيث اما او لا فلان قول من افتى بالاقل
اذا كان محمولا على ما اذا رده من دون مسيرة السفر ولا يخفى ان فتواهم عند مختلف فوجب الاخذ

تقل لا فاسبه فتى فرجا يشبه عليه الامر في الابتداء فيظن انه لقيط ثم يظهر انه ولده قوله ووصف احدهما علامة في جده فهو
اولى وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اللقطة تنازع فيها اثنان ووصف احدهما علامة كانه لا يقضى للواصف بل اذا
تفرد الواصف يحل للملتقط ان يدفع اليه ولا يلزم وهنا يلزم ووجه الفرق انه اصابة الواصف يحتمل ان يكون باعتبار انه
ابنه ويحتمل ان يكون باعتبار انه راى في يد غيره والمحتمل لا يصلح سببا للاستحقاق وهو الدعوة حتى لو تفرد بدعوى
اللقيط قضى له به كما لو اقام البينة وبغير الوصف لترجح فاما في اللقطة فالدعوى ليست بسبب للاستحقاق حتى
يترجح الوصف فلو اعتبرناه لاصل الاستحقاق وهو لا يصلح سببا للاستحقاق كذا في الشرح قوله اختلفت الروايات
فيه في رواية يعتبر المكان في الفصلين لانه اسبق من يده الواحد والظاهر يدل عليه فالمسلمون لا يصفون اولادهم
في البيعة واهل الذمة لا يصفون اولادهم في مساجدنا عادة وفي رواية يعتبر الواحد في الفصلين لان بتبعية
المكان لا يعتبر حتى عند عدم يده معتبرة الا يرى انه من سبي معه احد ابويه لا يحكم باسلامه باعتبار الدار فكذا هنا
مع يد الواحد لا يعتبر المكان لانه كالابوي في حق اقامة بينته وفي رواية اذا كان موحدا لا سلامه يعتبر وذلك لان الاسلام
يعلو ولا يعلى وفي رواية يحكم بيده وعلامته كالواحد مرة بمولى الكفر وبعد الراي والعلامة للفصل كذا
في الكافي قوله الا ان يقيم البينة ان عبده لانه اثبت دعواه بالحجة وثبوت حرمته باعتبار الظاهر والظاهر لا يعارض رض
البينة فان قلت كيف يقبل هذه البينة والاصم على اللقيط لان الملتقط ليس بولي فلا يكون خصما عنه فيما يقره
قلت الملتقط خصم باعتبار يده لانه يمنعه عنه وبوهم انه احق بحفظه لانه لقيط ولا يتوصل المدعي الى استحقاق
يده عليه الا باقامة البينة على رقه فلهذا كان خصما عنه كذا في الكافي فان قلت فينبغي ان يقبل البينة
على يد عبده من يد الملتقط لا على الرق فاجرا نعم البينة على الطلاق على الوكيل يقبلها حيث يقبل فيه يد الوكيل
لان الطلاق احتيج بان في مسلتنا ايضا لا يقبل البينة الا في الاصل من يد الملتقط ثم لما انتزع من يده صار في
يد المدعي فيحكم بمرقه بدعوى ذي اليد كما لو ادعى رقه وهو في يده ابتداء نعم قوله وثبوت يده باعتبار الظاهر
والظاهر لا يعارض البينة يدل على ان الرق يثبت بالبينة والله اعلم كتاب اللقطة قوله لان
الاخذ على هذا الوجه ماذون شرعا خلافا لبعضهم لقوله عليه السلام ضالة المسلم جوف النار اي لمن اخذها قلنا
الوعيد محمول على من يأخذه لا على قصد التعريف للدلايل على جواز الاصل بقصد التعريف قوله حار
الضياع ضاع الشيء ضيعه وضياعا بالفتح هلاك شيئه والضيعة ان ترمس والضياع بالكسر جماعة
قوله وله ان التقدير بالجواب ورد في لقطة كانت مائة درهم وفيه بحث العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
حادثة قوله بخلاف المغصوب لشبوته اي ثبوت الملك بعد الاجارة فيه قلت بل يثبت الملك للمشتري في بيع المغصوب
قبل الاجارة فيه لكن موقوفا لا باتا ولهذا يصح اعتاقه ويتوقف بتوقف الملك لو لم يكن الملك ثابتا
قبل الاجارة لما صح اعتاقه اذ لا عتق فيما لا يملكه ادم اشير اليه في الكتاب بحيث قال لهما ان الملك ثابت موقوفا بتوقف
مطلق موضوع لافادة الملك فلا ضرورة فيه على ما مر فيتوقف الاعتاق مرتبا عليه وينفذ بنفاذه فكانه اراد بقوله
لشبوته بعد الاجارة بشبوت بقائه وكما لا يحتاج الى بقاء المحل بشبوت اصل الملك يحتاج الى بشبوت ثباته بقاءه قوله
ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها وقد يقال هذا التعليل مخالف لما روي عن زيد بن خالد انه جاء رجل الى رسول الله

بالاقل وانتم ما اخذتم به في دورنا مسيرة السفر بل ما اخذتم بقولهم اصلا حيث ما اوجبتم قدرا معينا بل توجبون
ما يحصل من اربعين درهما وانا بينا فلان الاثار اختلفت في مقدار ايام النحر وتكبيرات العيد وتكبيرات
التشريق مع ان علمائنا اخذوا باقلها على ما وقع التصريح به في تعليلاتهم غير ان ابا يوسف ومحمد
اخذا بالاكثر في تكبيرات التشريق احتياطا في باب العبادات فما ذا في غير ما نحن فيه او جبا اخذ بالاقل
المتيقن قوله فلو كان المراد ان المورث اوصاه وهو في عياله اي الابن في عيال الابن الا انه اذا لم يكن
في عياله فله الحمل ولفظ الكتاب ليس كما ينبغي فكان يجب ان يقول فلو كان المراد ان المورث اوصاه
عياله موهما قال يتوهم ان قوله وهو في عياله قيد في الابن وليس كذلك اذ الحمل الاخ للابن على
الاب سواء كان الابن في عيالهم الا ان رد الابن على ابنه من جملة خدمته وخدمته واجبة على الابن والا
لان كان في عيال الابن فلا حمل له لان ابق الرجل يطلبه من في عياله عادة ويتبرع بحمله وان لم يكن
في عياله فله الحمل لان خدمة الابن غير مستحقة على الاب قوله وكذا اذا باع من المراد لانه بصير قابضا
لما نقد تصرفه فيه كذا في الكافي وانه مشكل لان نفاذ البيع للمالك قبض للمبيع وجب ان يصح بيع
المبيع قبل قبضه وذلك ان فساد البيع قبل قبض المبيع معلول بعدم الانتفاع على ما يجيء ومتى كان
البيع نفسه قبضا للمبيع لم يكن فيه غرر الانفساخ اذ لو هلك لم يظهر انه باع ملك غيره انما يظهر ذلك
لو هلك قبل القبض فاذا كان نفس المبيع للكونه تصرفا فاذ اقتضاه لم يكن للهلاك بعده هلاكا
قبل القبض فلا يتحقق غرر الانفساخ على اعتبار الهلاك وهو المعوف لنفاذ البيع حتى لا يفسد بيع
العقار قبل قبضه لانعدام غرر الانفساخ فيه على تقدير الهلاك لتعذر هلاكه قوله والرد وان حكم
البيع لكنه بيع من وجه فلا بد فيه تحت النقي المراد عن بيع ما لم يقبض جواب عما يقال الرد لما كان في
حكم البيع لزم ان لا يجوز بيع الابق من المراد قبل ان يقبضه منه لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ما لم يقبض اي بيع مبيع لم يقبض فاجاب بان المنهي هو بيع بيع لم يقبض لجواز الصواق وبدل
الصلح عن العمد قبل القبض بالاجماع فعلم ان ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع ما لم يقبض
محمول على بيع المبيع الذي لم يقبض والابق المردود في حكم البيع فلا بد فيه من تحت البيع المطلق
قوله لانه مجتهد فيه فقلده المجتهد فيه نفس القضاء فينبغي ان يقف نفاذه على قضاء قاض آخر
كما لو كان القاضي محدودا في قذف فان قبل المجتهد فيه سبب القضاء وهو ان البينة بهل بهو
حجة بلا خصم حاضر ام لا فاذا ارتاى القاضي حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضا بشهادة
المحدود في القذف كذا ان الكافي وتوضيح الفرق بين القضاء المجتهد فيه والقضاء في المسئلة
المجتهد فيها ان الاختلاف ان كان في نفس القضاء بهل نافذ ام لا فذاك لانتفاء المحدود في القذف
فهو قضاء مجتهد فيه محتاج الى تنفيذ قاض آخر وان كان الاختلاف في مسئلة اخرى غير نفاذ
القضاء ويقضي القاضي اخذا بقول البعض كالقضاء على الغائب فانهم اختلفوا ان
البينة بهل تكون حجة بغير خصم حاضر ام لا فاذا ارتاى القاضي حجة وقضى بها كان قضاؤه في

فصل

فصل مجتهد فيه وينفذ بالاجماع نعم يشكل بما لبناتي في باب الحجر للغائب ان القضاء بالحجر مجتهد فيه حتى يصح تعارض
اخران يبطله ويطلقه مع ان الحجر فسخ هناك بموجب القضاء وهو ان السعة هل يوجب الحجر الاولى بناتي
حجر به ان شاء الله تع قوله ولا بيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب
الا في حق ماله قلت ونعم ولكن بيع المنقول من باب الحفظ سواء يخاف عليه الفساد كالثمار وكحفظ ماله ولا
الا يرى ان للاب ان يبيع منقول ابنه الكبير الغايب وعللوه في الكتاب بان للاب حفظ ماله وبيع المنقول
من باب الحفظ الا ان يقال ولاية الحفظ وان كان مشتركة بين الاب ووصي القاضي لكن الاب واجبة الشفقة
فيملك ما كان من باب الحفظ ولو وجه اما الوصي فلقصور الشفقة لا يملك الا ما كان من باب الحفظ من
كل وجه وبيع ما يخاف عليه الفساد اي الخروج عن الانتفاع فقط مطلقا فما بيع المنقول محفظ من وجه لان
عينه يمكن ان تبقى بضع عشرة فما ما حفظ الثمن فانه وحفظ التلف فيه قل فمنه في العين قلت بهل يجوز ان يراد
بما يخاف عليه الفساد ما يبيع المنقولا كما كان قلت لان الفساد عبارة عن الخروج عن الانتفاع ولا يطلق
على التلف ولان الرواية منصوصة بان القاضي لا يجوز له ان يبيع ما لا يتسارع اليه الفساد من المنقولات
فقد ذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده رحمه الله في كتاب المفقود اذا افتقر الرجل حتى تعذر عليه
عقار له منقولا لا يبيع القاضي ان يبيع عقاره ولا يتسارع اليه الفساد في نفقة ولا غيرها بخلاف ما اذا
كان يتسارع اليه الفساد فانه يبيعه ويصرف الى نفقة اقارب المفقود وهذا الكلام منه وان تصريح بان المراد
بما يخاف عليه الفساد ما يتسارع الى الفساد كالثمار وكحفظ ما لا يبيع جميع المنقولات قوله اخذ المقدار منها
الاربع من الابل او الستون من الغنم فقد زنا المرة باربع لسنين قلت وهذا قياس عجيب كتاب الشركة
قوله فسنوى في مالها بشير الى ان المفاوضة لا تحقق الا بالمال ولكن جريان المفاوضة في شركة العمل والشركة
الصنايع على ما يجري ويدل ظاهره على انعدام اشتراط المال فيها فكان المراد والله اعلم فيستوي ما في المال اذا
الشركة في المال لا مطلقا حتى يشعر باشتراط المال قوله وقد بينا الفرق في كفايته المنتهى والفرق
ان الشركة اذا كانت من الابتداء كان كل جزء بشارك البها بمشتركة فيبيع احدها نصيبه منها خاصا وهو
جايز مطلقا اما اذا كان الخلط والاختلاط فكل جزء بشارك البها ليست بمشتركة بينها لانه تملك الجملة بجميع
اجزائها ليست بمشتركة بينها لانها بجميع اجزائها لاحدها لا محالة من غير اشتراك فيها فلا يجوز البيع في هذه
الصورة من الاجنبي لانه لا يقدر على تسليم نصيبه منها لان كل جزء ليست بمشتركة بينها فيقف قدر الجزء بيعه
على ان الشركة لا تسقط المبيع بغير اما اذا باع من شريكه فيمكن التسليم فيجوز والى هذا اشار في
الفوايد الظهيرية وفرق الكافي والفرق ان الشركة ثمة بناء على سبب موضوع للملك فيجوز البيع مطلقا
وهنا بناء على ما هو غير موضوع للملك فلم يجز بيعه من غيره بلا اذنه انظر الاختلاط ذكره هذا القيد
وفيها نظر اما في الاول والان كل واحد من الشريكين في يكال ويوزن يملك ان يأخذ نصيبه بلا رضاء
وقضاء وعلى ما ذكر في الوجه الاول من ان كل جزء بجميع اجزائها لاحدها لا محالة الى اخره وجب ان لا يأخذ
احد الشريكين نصيبه بلا رضاء وقضاء فيما يكال ويوزن اذا الشركة كما حيث يملكان بسبب غير موضوع

كتاب الشركة

بالاختلاط والامر كذلك
واما في الثاني فلا يتقض عادة اذا
غصب رجلان عينا من اموال الناس فخلطاها

للملك وهو الغصب حتى لا يبطل بالبيع الموقوف مع انه يجوز بيع احدهما نصيبه من الاجنبي بلا رضا صاحبه وفي الشرح والفرق ان خلط الجنس بالجنس على وجه الشيوع يثبت للمالكين على المخلوط ولاية الى الخلاط فاذا حصل بغير تعد يكون سبب الزوال من وجه دون وجه فاعتبر بفصل احد زاويتي الشركة فان حق البيع من الاجنبي غير زايل عن حق المبيع من الشريك كانه بيع ملكه عملا بالشبهين كذا في المبسوط هذا لفظه وهذا ايضا لا يشفي عليلا قوله ولا ينعقد الا بلفظ المفاوضة هذا اللفظ يشير الى ان لفظ المفاوضة بمنزلة جميع ما يقتضيه يجوز يشير الى انه ليس بشرط بل اتى بلفظ يؤدي جميع شرايطها جاز والا لم يشترط بلفظ فاوصت فكانه اراد انه لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة في حق العلوم الدين الا خبرة فانهم شرايطها فاذا كان من اهل الخبرة وبينا جميع شرايطها جاز وان لم يشترط بلفظها قوله وان ترك التسمية وان لم يقل عند مع انه مراد الناس ليس بتارك للتسمية حكما لقيام ملتبسه مقام الذكر لاجل العذر قوله وفي لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز ويشترط باداء الشهادة فانه لا يصح الا بلفظ الشهادة حتى لو بين جميع معناها لا يقبل وذلك بان يقول اخبر عن معاينة لا عن تخمين وحدس او نقول عاينت كذا وتيقنت بكذا قوله فان الذي لو اشترى الحال الى اخره فان قلت المسلم اذا ملك الخمر والخنزير بنفسه يملك توكيل ذمي بشرائها فيستوي ان اجيب بان التوكيل بالشراء تصرف آخر غير الشراء والتساوي شرط في كل تصرف وبهما ان كانا بناويان في التوكيل بشراء الخمر فلا بناء وبان في هما شركة تصرف الشراء الذي يملك شراء الخمر والخنزير لنفسه والغير والمسلم لا يملك شراءهما لا لنفسه ولا لغيره فلا بناء وبان في تصرف الشراء والتوكيل بالعدام التساوي في تصرف يكفي لبطلان المفاوضة فان قلت الكتابي والمجوسي لا بناء وبان في اجارة النفس للتضحية والذبح فان الكتابي يوجد منه لذلك دون المجوسي اجيب بالمنع فانهما بناء وبان في اجارة النفس للتضحية والذبح عبر ان المجوسي لا يقدر على العمل الا باستفانة غيره والكتابي يعمل بنفسه فصار كالخياط والقصار يشتركان في الخياطة والقصارة والى واة ان يشترط ان التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة الى الاعمال الحسية كالذبح والتضحية مما يشترط التساوي فيه من التصرف وهو اجارة النفس للذبح فيهما يستويان فيه وما لا يستويان فيه من العمل الحسي وهو عمل الذبح والما واة فيه ليس بشرط قوله الوكالة لتحقيق المعقود وهو الشركة في المال بوجهين ان الشركة في المال يتوقف على ان يكون احدهما وكيلا عن الآخر ولكنه لا يتوقف عليه لجواز ان يتفقا على شراء شيء وبيعه فيحصل الشركة في المال فكانه اراد ان الشركة في المال على وجه التوسع والكمال يتوقف على الوكالة والامر كذلك قوله وسابع اسباب الطعام والكسوة ان ما اخذ بثمن الطعام والكسوة على الشركة لان المشتري باشر سبب الالتزام والآخر لم يصل عنه ما التزمه ما لم يسر بسبب شركة المفاوضة وكانت سبب وجوب المطالبة على كل منهما موجودا بسبب على حدة فيطالبه لذلك وان في عدم وقوع الطعام على الشركة ضرورة والضرورة فان لا يقع عقد احد الشريكين منصا للكفالة فثبت الكفالة فاذا اداه احدهما من مال الشركة رجع المؤدي على المشتري بقدر حصته لان الثمن على المشتري خاصة وقد قضى من مال الشركة الى هذا اشار في المبسوط كذا في الشرح وهذا مشكل لان شراء ما لا بد لكل منهما منه اذا كان

مشتركي

مشتركا من عقد المفاوضة كان قضى به من الشركة وجب ان لا يطالب بثمنه الا المشتري خاصة لان صاحبه اعاره كفيلا بمقتضى الشركة وهي متعددة فيجب لا بد لاحدهما منه فلا يتحقق الكفالة في حقه فاشبهت حكم الشركة فيه مع لسانه عنها مما يجتاج اليه يدل قوله بدلا عما يصح عقد الكفالة عن تبرع لانه تشتري ما يصح فيه الاشتراك كالشراء والبيع والاستيجار والاتفاق ان الدين لا يلزم بدلا عن الشراء فيجب ان يقع عليه الشراء من البيع قوله ولابي حنيفة رضي الله عنه انه شرع ابتداء ومعاوضة بقاء فان قلت صرح المصنف رح في الكتاب ان الكفالة شرع محض حيث قال ولا يتكفل اي المكاتب لانه شرع محض اجيب بان قوله شرع محض محمول على اعتبار حالة الابتداء وبالنظر اليها هو شرع محض فان قلت قد صرح المصنف رح في الكفالة انه يجب للكفيل بمجرد الكفالة على المديون مثل ما يجب للطالب عليه غير انه اخر المطالبة الى وقت الاداء كالدين المؤجل وانه تصريح بانعقاد الكفالة معاوضة ابتداء فلا وجه لقوله انه شرع ابتداء اجيب بان معناه والله اعلم شرع صورة معاوضة معنى فهو شرع محض معناه المعاوضة فجعل كانه شرع ابتداء معاوضة اليها لان اعتبار الصورة سابق على اعتبار المعنى قوله واما الاقراض وفي الكافي واما الاقراض فمتبرع فعلى ابي حنيفة رضي الله عنه انه ينعقد على صاحبه وليس لسلم فهو شرع بقاء الا يرى انه اعاره المنفعة ماله على وجه يستهلك وليس للمعير ذلك وحكم العوض حكم العين فتبطل ناجيله هذا لفظه وفيه نظر كما سيأتيك فيه بان الربا جار في الاقراض فهو معاوضة انتهاء حتى قال ان التاجيل فيه على اعتبار الانتهاء باطل لانه مبادلة الدراهم بمثلها نسيئة وعلى اعتبار الابتداء التاجيل فيه غير لازم كانه اعاره وذكر فيها انه اعاره ابتداء وبقاء وهذا تناقض وجوابه انما ذكر في الربا فهو على الرواية الاولى فلا تناقض قوله حتى لا يصح فيه الاجل قلت لو كان معاوضة لصح فيه التاجيل لانه حينئذ يصير مبادلة الدراهم بمثلها نسيئة وهو باطل ولا يكون بطالة التاجيل دليلا على كونه اعارة قوله ووصل الى يده وذكر في الكافي ان المعاوضة انما يبطل اذا قبض الدراهم والدنانير فان لم يقبض لا يبطل لان الدين لا يصلح مال الشركة فاذا قبض الآن ازداد مال احدهما من جنس رأس مال المفاوضة وبهذا وضح ان قوله في الهداية ووصل الى يده يرجع الى الهبة والارث هذا كلامه وفيه نظر اما" او لا فلان الدراهم والدنانير الموروثة لا يلزم ان يكون دينا حتى يشترط قبضها ليصلح رأس مال الشركة اذ الدين لا يصلح لجواز ان يكون الدراهم الموروثة وديعة او مغصوبة في يد رجل فيموت مالكها وتركها ميراثا فيملك وارثه الدراهم العين التي تصلح رأس مال الشركة لكونها عينا لا دينا والظاهر ان المفاوضة تبطل اذا ورث احدهما الدراهم التي في يد مودع مورثه او غاصبه اذا كان مقرا بالوديعة والغصب وكانت له بينة عادلة على ذلك فلم يصرف قوله ووصل الى يده الى الارث ايضا لزم ان لا يبطل حتى وانه باطل لان الوديعة او المغصوب عند اقراره في اليد ووجود بينة عادلة كما ترى لا يملكه حتى يجوز بيعه لكونه مملوكا مقدورا التسليم فالظاهر انه" متعلقا بقوله او وهب له واما ثانيا فلانه قد علم مما ذكره الشيخ رحمه الله هناك ان قوله ووصل

الى يده يجب صرفه الى الارث ايضا للاحتراز عن الدراهم او الدنانير التي هي دين ولكن الاحتراز عنه
قد حصل بقوله يصح فيه الشركة وصفا للمالك حيث قال وان زدت احدهما مالا يصح فيه الشركة او وهب
له ووصل الى يده هذا لفظه وذلك ان الدين مما لا يصح فيه الشركة كما نص عليه الشيخ رحمه الله فيحصل
الاحتراز عن الدين بقوله يصح فيه الشركة فلا يحتاج للاحتراز عنه الى صرف قوله ووصل الى يده الى
الارث والله اعلم قوله ان هو شرط فيه ابتداء وبقاء فان قلت يشكل بما اذا فاوضا ثم اشترى
احدهما ومال الاخر باق في يده حيث لا يبطل المفاوضة مع عدم بقاء المساواة بينهما في المال
الصالح للشركة قبل القياس يقتضي ان يبطل المفاوضة لكنها يبقى استحسانا للحرج اذ الشراء لهما
جملة فلما يتفق قوله لكونه غير لازم في شرح التعليل بعدم اللزوم منقوض بالاجارة فانها عقد
لازم حتى يجب على المضي فيها مع ان الدوام حكم الابتداء حتى يبطل بموته هذا كلامه قلت ثبوت
الحكم مع انعدام العلة ليس من باب النقض وانه ليس بقادح اصلا اذ الحكم قد يثبت بلا سبب
فلا يقدح ثبوته لغيرها من العلل فكون الدوام في حكم الابتداء مع انتفاء كونه غير لازم ليس
بقدح والاعتراض به ليس بمحض لجواز ان يكون هذا الحكم وهو كون الدوام في حكم الابتداء معلولا
بعلل شتى ويكون عدم لزوم واحد من ذلك والامر كذلك فيثبت هذا الحكم هنا لعدم اللزوم وثبت
في عقد الاجارة لانها ينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة التي ينتقل العقد اليها
من العين القائمة مقام المنفعة قبل حدوثها لترتبط عليها الايجاب والقبول قوله ولا ينعقد
الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة الظاهر ان المراد بالشركة شركة المال اعم
من العنان والمفاوضة دون المفاوضة خاصة على ما توهم وذلك ان المصنف ذكر
خلاف مالك بقوله وقال مالك يجوز بالعروض الحاضرة ولا يخفى ان خلافه لا يتصور في المفاوضة
لانه لا يقول بها اصلا فلا معنى لقوله ولا ينعقد شركة المفاوضة وقال مالك يجوز بالعروض
فكان المراد بالشركة هو شركة المال قوله ولنا ان يؤدي الى ربح ما لم يضمن وقد يشكل بان
ربح ما لم يضمن ان لم يكن متحملا في الشركة كما اشار اليه هنا اشكل قول المص فيما سيأتيك
في مسئلة اشتراط التفاضل في الربح مع التساوي في المال حيث قال وهذا العقد يشبه المضاربة
من حيث انه يعمل في مال الشركة ويشبه الشركة اسما وعملا فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح
اشتراط الربح من غير ضمان ويشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما وان كان
متحملا كما اشار اليه في قوله ويصح اشتراط الربح من غير ضمان لم يكن اداؤه الى ربح ما لم يضمن
منافيا لفقه الشركة بالعروض والجواب ان ما اشار اليه هنا من عدم جواز ربح ما لم يضمن
محمول على شركة المفاوضة فان ربح ما لم يضمن غير جائز فيه وانما جاز ذلك في العنان
عند اشتراط التفاضل في الربح عملا بشبه المضاربة اما المفاوضة فالتساوي في الربح شرط
فيها وما ذكر فيما بعد من تحمل الربح بلا ضمان فذلك في شركة العنان على ما سيجيء فلا يخاف

ما اشار

ما اشار اليه هنا نعم يشكل بان التعليل المذكور من قوله ولنا الى اخره اذا كان محمولا على المفاوضة لم يكن ذلك
رد المذهب مالك فانه لا يرى المفاوضة اصلا على ما مر والشركة عنده شركة العنان وربح ما لم يضمن متحمل
فيه فلا يكون التعليل المذكور حجة على مالك الا ان يحمل التعليل لاثبات المذهب لا لالزام مالك قوله
لان ثمن ما يشتريه في ذمته اي في ذمة كل من المتعاقدين عقد المفاوضة اما على المشتري فلانه عاقد
واما على الاخر فلانه كفيل نعم ما ذكر ثمة من جواز اشتراط الربح من غير ضمان في الشركة لشبه المضاربة
يقتضي ان يصح التفاضل في الربح في جميع الشركات الا انه لا يصح في المفاوضة لاشتراط التساوي
فيه واشتراط التفاضل في الربح مع اشتراط التساوي متنافيا وهنا اشكال اخر وهو ان ما روي
من انه نهى عن ربح ما لم يضمن فالمراد به ربح ما لم يضمن والربح هنا في مال غيره يستحق بالعمل وانه
جائز كما في المضاربة والمساقاة وذلك ان يستحق اجر العمل لا ربحا للمال والمنهي هو اخذ
الشيء وربح لمال غير مضمون عليه وليس كذلك هنا ثم جعله الضمير للمشتري كما وقع في بعض الحواشي
لا يوجب الا كونه مضمونا عليه والمضمون اثبات كونه مضمونا على كل من المشتري وصاحبه جميعا وجعله
لكل من المتعاقدين عقد المفاوضة لا يوجب الا كونه مضمونا عليهما في المفاوضة دون العنان
ولا خلاف في الكل بل في العنان خاصة لان مالكا لا يقول بالمفاوضة على ان الكفالة لا يوجب الثمن
في ذمة الكفيل اذ الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة دون الدين كما ستعرف ثم هذا التعليل يوجب اختصاص
الشركة بالنقدين لان الدراهم او الدنانير كما تجب في الذمة فالكفيل المثلي والموزون المثلي ايضا في
الذمة انما الافتراق في التعيين بالتعيين فانه لو عين درهما او دينارا وقال اشتريت بهذا الدرهم
او بهذا الدينار لا يتعين المشار اليه التسليم حتى لو امسكه وسلم غيره جاز بخلاف ما لو اشار الى
حنطة او شعير فانه يتعين ولا يجوز له ان يسلمه مثله اما اذا اشترى عينا بقفيز من حنطة او شعير
موصوف في الذمة جاز ويجب القفيز في ذمة المشتري فلو جاز الشركة بالكيل واشترى عينا به
في الذمة لا يكون فيه ربح ما لم يضمن لانه كالدرهم عند عدم الاشارة ولو اشار احد الشريكين
الى حنطة بعينها مملوكة له مثلا واشترى به عينا وكان الربح بينه وبين شريكه لا يؤدي الى ربح
ما لم يضمن ايضا لان المشار اليها وان لم يكن مضمونا عليه فما يشتري ويقع شراؤه لهما للعاقد
اصالة ولصاحبه وكالة فهو يدخل في ضمانها بعد القبض حتى اذا هلك يكون هلاكه عليهما فكان
الربح لكل منهما ربح ما قد ضمن سواء اشترى بالنقد او بمثلي اخر معه غير النقدين من ذوات الامثال
كما يصلح ثمنا يصلح بيعا فاذا باعه واراد ثمنه على ما كان من قيمته وقت العقد كان الزيادة ربحا
فيجب ان يشتركا فيه فيؤدي الى ربح ما لم يضمن في الجملة فعلى هذا كان الفرق بناء على صلاح ما سوى
النقدين لكونه مبيعا وتعين النقدين ثمنا لا يصلحان مبيعا والربح انما يكون بالبيع فاذا لم يصلح
النقدان مبيعا وتعينا للثمنية كان الربح في عقد الشركة التي حصلت فيها في بيع ما يشتريهما
وانه مضمون عليهما البتة لان هلاكه عليهما فاما ما يصلح مبيعا فالربح يتصور في بيعه بان كانت

العينان عند العقد تساوي الفين كل واحد يساوي الفا ثم ازداد قيمتهما بتربية كل منهما عينه وعين صاحبه
فبيعتا باربعة الاف فما يستحق كل منهما من ربح صاحبه فهو ربح عين غير مضمون عليه سيما اذا كان الربح في احدهما
دون الاخر فعلى هذا قوله لان ثمن ما يشتريه في ذمته اذ هي لا يتعين يحمل على ما ذكرنا من الاشارة الى ان النقدين
لا يصلحان مبيعين وغيرها يصلحان لذلك بناء على الضمان لا يتعينان بالتعيين نص والبيع يجب ان يكون
متعينا تامل ولقائل ان يقول ان الدرهم والدنانير قد يصيران متعينين في عقد الصرف ويجعل تعينهما بالقبض
قبل الافتراق كالتعيين في صلب العقد تنزيلا لساعات المجلس الحكمية كساعة واحدة فجاز ان يشتركا في الدراهم
والدنانير ثم بيع احدهما دينارا او درهما بجنسه وبخلاف جنسه وتفاضل الثمن وجب ان يشتركا في الربح
وانه ربح ما لم يضمن لانه ربح درهم قد تعين بالقبض وانه ليس بمضمون عليه وان كانت الشركة على
ان يشتري كل منهما بماله ثم يبيعه فما ربح فهو على الشركة فلا يدخل فيه بيع الدرهم بضعف قيمته قلنا
فالشركة بساير المثليات التي يصلح ثمنا ايضا يكون بهذا الوجه فلا يؤدي الى ربح ما لم يضمن والله اعلم قوله
ولان اول التصرف في عروض البيع قلت هذا في العروض التي لا تصلح الا دينا في الذمة صحيح اما في المكيلات
والموزونات التي تجب دينا في الذمة ويصلح الشراء بها فلا قوله وبيع احدهما ماله على ان يكون الاخر
شريكا في ثمنه لا يجوز قلت هذا ايضا لا يصلح احتجاجا على مالك لانه يشترط الخلط وعند الخلط
يشتركان فما بيع احدهما فهو مشترك وبيع مال مشترك بينهما على ان يكون الثمن بينهما مما لا يخفى صحته قوله
اما الفلوس فانها تروج رواج الاثمان فالتحقت بها قلت بيع الفلوس بالفلوس لم يجعل صرفا
حتى لا يشترط فيه التقابض قبل افتراق الابدان كما سيأتيك التصريح به فلم يلحق بالاثمان في حق
الصرف فالتحقت بها في جواز الشركة فلا بد من بيان الفرق قوله الا ان يجري التعامل باستعمالها
ثمنا قلت الثمنية الحاصلة بالتعامل لكونه يتبدل ساعة فساعة معتبر عند ابي حنيفة وابي يوسف
كما مر في الفلوس النافقة ولا فرق بين التبر من الذهب او الفضة الذي يتعامل الناس على
ثمنيته والفلوس الرايج بالتعامل مع الضرب بل الفلس الذي تعامل الناس بثمنيته اقوى
في الثمنية من التبر من الذهب او الفضة لانضمام الضرب الذي له اثر في الثمنية من حيث انه لا يصرف
عند ذلك في شيء اخر مع التعامل الموجب لها قوله وظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف لانه يتعين
بالتعيين بعد الخلط قلت نعم ولكن التعيين انما يتاتى في عقد الشركة لما فيه من ربح ما لم يضمن وبعد
الخلط يصير مهونا عليهما حيث يشتركان حتى لو هلك شيء هلك عليهما ولا يلزم ربح بلا ضمان
نعم لو اشترط لاحدهما فضل ربح عند التساوي في المال لزم الربح بلا ضمان الا ان الشركة عند
اشتراط التفاضل في الربح عنان والربح بلا ضمان متحمل فيه على ما يجيء قوله والشركة شركة ملك
لا شركة عقد اي يكون المخلوط مشتركا بينهما شركة الملك لا شركة العقد وهذا الجواب باطلاقه
مشكل على اصل ابي يوسف لما عرف انه يجعل الاقل تابعا للاكثر في خلط الجنس بالجنس ولا يقول
الشركة مطلقا قوله قد بيناه في كتاب القضاء قلت حكم الخلط ان كان مذكورا في كتاب القضاء

لم يكن

لم تكن هذه الحوالة رايجة كتابة لم يذكر فيما تقدم بل سيأتيك من بعد فلا وجه للحوالة الى ما تقدم بقوله قد بيناه
فكيف وهو غير مذكور فيه بل في كتاب الوديعة فكانه اراد الحوالة الى البستان في غير هذا الكتاب
ومثلها وقعت من المصنف رح في غير موضع وفي الكافي وقوله في الهداية وقد بيناه في كتاب القضاء
اي قضاء الجامع الصغير لانه ذكر في الوديعة فيها اي في الهداية لا في كتاب القضاء قلت وهذه شركة
ملك لما بينا ان العوض لا يصلح راس مال الشركة وهذا مشكل لان مال الشركة الملك يحتمل بمجرد بيع كل واحد
منهما نصيبه ولا حاجة في ذلك الى العقد فقوله ثم عقد عقد الشركة ينافي كونها لكون شركة
ملك الا ان يقال اراد به هي شركة ملك وان عقد عقد الشركة لان هذا العقد كلا عقد لكون
راس المال عرضا كذا في الكافي وفيه بحث لما صرح به في الذخيرة ان العرض بعد ان يكون مشتركا
يصلح راس المال الشركة وقبل ذلك لا يجوز حيث قال ثم الحيلة في تحرير الشركة بما يتعين في العقود
ان يبيع كل واحد منهما نصف عرضه بنصف عرض الاخر حتى صار مال كل واحد منهما مشتركا بينهما
شركة ملك ثم انعقدا عقد شركة مفاوضة او عنان وكذا لو باع صاحب العرض نصف عرضه بنصف
دراهم صاحبه وتقابضا ثم عقدا عليه الشركة مفاوضة او عنانا ويصير العوض راس مال
الشركة والعروض ما بعد ما صار مشتركا بينهما يصلح راس مال الشركة وان كان قبل ذلك
لا يجوز ذكره الامام خواهر زاده على هذا الوجه هذا لفظه فكان في صلاحية العرض المشترك
راس مال الشركة اختلاف المشايخ والمختار عند المص انه لا يصلح فلذا قال وهذه شركة
ملك واختيار صاحب الكتاب انه يصلح فلذا قال ثم عقدا عقد الشركة وكانه قال وهذه شركة
ملك على اختيارنا لما ذكرنا ان العرض لا يصلح راس مال الشركة والله اعلم بالصواب قوله لان اللفظ
مشتق من الاعتراض اي منقول من العنان الذي هو بمعنى الاعتراض عرله لذا اي اعترض
وهنا لا يبتنى عن الكفالة فان قلت انه لا يبتنى عن الكفالة ايضا قلنا نعم ولكنا جعلنا كل واحد
من الشريكين وكيلا عن صاحبه تحقيقا لمقصود التصرف ولا يتوقف مقصود على الكفالة فلا يثبت
وبالجملة ان الشيء انما يثبت في عقد الشركة لاثبات اللفظ مقصودة عليه ولم يوجد
في حق الكفالة شيء منها واما الوكالة فيتوقف عليها المقصود وان لم يبتنى عنها اللفظ قوله
بطلت الشركة لان المقصود عليه في عقد شركة المال الى اخره والاصل ان ما يمنع صحة العقد
اذا قرن به مطلبه اذا اعترض بعد العقد قبل حصول المقصود به كالتخمير في العصير المشترى قبل
القبض كذا في الكافي وفيه متفرقات الرهن رهن عصيرا بعشرة دراهم قيمته عشرة دراهم
وتخمر عند المرتهن ثم صار خلا يساوي عشرة فهو رهن بالعشرة لان عقد الرهن لم يبطل بالتخمر
لان ما يصلح محلا للبيع يصلح محلا للرهن لان محليتها انما تكون بالمالية فيها والخمر لا يصلح محلا
لابتداء البيع ويصلح محلا لبقائه فان باع عصيرا فتخمر في يد البايع بقي البيع الا انه مخير لتغير وصف
البيع كما يثبت فاذا صار خلا بعد ذلك صار العارض قبل تقرر حكمه فجعل كان لم يكن هذا كلامه وانه

يناقض الاصل المذكور ثم التمثيل بقوله كالتخمر في العصير المشترى قبل القبض وايضا اذا زوجت المرأة
مكاتب ابيها اذا او بعد موت ابيها لا يجوز ولو تزوجته قبل موته ثم مات لم يبطل العقد مع ان كون
الزوج مكاتب ابيها بعد موت ابيها يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل نكاحها اياه اذا اعترض عليه لا يقال
المراد انما يمنع اذا قارنا هو المنع من كل وجه فلا ينتقض بمسئلة المكاتب لان المانع فيهما
مانع من وجه دون وجه فلا يرتفع به الثابت يقينا اذ اليقين لا يزول بالشك ولا يثبت معه
ما لم يكن ثابتا على اصل المعروف ان اليقين لا يزول بالشك لانا نقول فح لا يصلح التمثيل
بتخمر العصير قبل القبض بعد البيع لما صرح به في الرهن من كون الخمر مانعا من وجه دون وجه وجوابه
ان في الخمر وجهين لاصحابنا احدهما انه ليس بمحل للبيع من كل وجه فيستوى فيه الابتداء والبقاء
وثانيهما انه مانع لا يبطل بناء على انه محل للبيع ابتداء لا بقاء وانه مانع ابتداء لا بقاء
وعن هذا وقع التصريح عنهم من سبق البيع بعد تخمر العصير وبطلانه اخرى فان قلت ما وجه
الفرق على احديهما بينه وبين ما اذا سلم عاقدى بيع الخمر حيث يبطل البيع قلت في مسئلة الاسلام
ايضا روايتين عن اصحابنا على ان الخمر ليس بمحل للبيع مطلقا او من وجه فقيل مطلقا وقيل
من وجه فلا اشكال وسنذكر لك ما ينبئ عن الروايتين من الفاظ الكتاب في مطالبه ان
شاء الله تع قوله لان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا في النصف
اصيلا في النصف تحققت الشركة في المستفاد قلت هذا يشير الى ان نصف العمل يلزم المتقبل
ونصفه الى صاحبه وذكر بعد هذا بقوله وما يتقبله كل منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى
ان كل واحد منهما مطالب بالعمل ويطالب الاجرة وهو الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر
في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك ان الشركة وقعت مطلقة والكفالة
مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا يرى ان كل ما يتقبله
كل واحد منهما من العمل مضمون على الاخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فيجرى
مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل هذا كلامه وانه اشارة الى ان كلا منهما مطالب
كل العمل وبينهما تناف ظاهر ثم هذه الشركة انما اقتضت الضمان لئلا يؤدى الى ربح ما لم
يضمن ويكفى للاحتراز ان يكون المضمون على كل منهما بعض العمل فلا دليل على كون كل
العمل مضمونا على كل منهما وقوله الا يرى ان ما يتقبله كل منهما من العمل مضمون على الاخر عن
النزاع وان المسئلة لانا لا نسلم ان جميع ما يتقبله احدهما مضمون على صاحبه بل المضمون
عليه بعض العمل لانه لم يصر وكيلا عن صاحبه الا في بعض العمل وفي المبسوط اذا تقبل العمل
احدهما فان كانا معارضين فلا اشكال ان الاخر مطالب اما اذا كانت مطلقة ففي القياس
لا يطالب الا من يقبل لان الشركة عنان وذلك لا يتضمن الكفالة وفي الاستحسان يكون الاخر
مطالبا به لان هذا التقبل مقصودا بالشركة فيما هو المقصود ويقوم كل منهما مقام الاخر

فيكونان

فيكونان فيه بمنزلة المفاوضين كذا في الشرح وفي بعض الشروح ان هذا النوع اى شركة التقبل قد
تكون عنانا وقد تكون مفاوضة اما اذا كانت مفاوضة كان كل منهما مطالبا بما يلزم صاحبه
بحكم الكفالة وان كانت عنانا يطالب المباشرة دون صاحبه كما هو حكم الوكالة هذا لفظه وانه يخالف
ما في المبسوط بل يخالف متن الهداية قوله وهذا اى كون احدهما ضامنا دون الاخر اذا اديا
على التعاقب ولا يظن ان قوله هذا اشارة الى ان الاختلاف لتحقق الاختلاف بينهما وبين
ابى حنيفة رضى الله عنه فيما اذا اديا معا ايضا نص عليه في المبسوط حيث قال فاذا اديا معا
ضمن كل واحد منهما لصاحبه حصة ما ادى في قول ابى حنيفة رضى الله عنه ولم يضمن عندهما وان
اديا على التعاقب فلا ضمان على الاول ويضمن الثانى لصاحبه حصة ما ادى في قول ابى حنيفة رضى
الله عنه علم باداءه او لم يعلم وعندهما ان علم باداءه ضمن والا لا هكذا اشار في كتاب الزكوة
وفي الزيادات يقول لا ضمان عليه سواء علم باداء صاحبه او لم يعلم وهو الصحيح عندهما واعلم انه
يشكل الفرق على مذهبهما بين هذا وبين ما اذا وكل وكيلا بالبيع فباع الموكل والوكيل معا حيث
يعتبر تصرف الموكل عند ابى يوسف حتى كان المشترى بين المشتريين نصفين وهما بالخيار وهنا
لم يرجح محمد رح تصرف المالك ولم يعتبر ابو يوسف رح فيهما ووجه الفرق على قول محمد ظاهر وهو
ان الترجيح انما يصار اليه عند المفاوضة وهى متحققة في مسئلة التوكيل بالبيع فيترجح تصرف
المالك لانه اقوى ولا معارضة هنا لان المامور باداء الزكوة مامور بالتمليك من الفقير اذ
ليس في وسعه سوى ذلك اما وقوعه فذلك صحيح بصحة عزيمة فظاهر انه لا مدافعة بين تمليك
الوكيل وتمليك الموكل فينفذ كل منهما بكماله نعم يجب ان يترجح تصرف المالك في وقوعه زكوة دون
تصرف الوكيل والظاهر انه يقول كذلك غير انه لا يقول بالتضمين زعما من انه غير مخالف للامر
حيث قد اتى بما امر به وهو التمليك من الفقير واما ابو يوسف فلا يسلم انه لا يعتبر هنا
تصرفهما بل الظاهر انه يعتبر بقول المصنف رح يقع الزكوة باداء وكيله والنصف من
يؤدى كل منهما تطوع قوله وقالا لا يضمن اذا لم يعلم به اشارة الى انه لو علم به ضمن والصحيح
انه لا فرق عندهما بين العلم وعدمه قوله علم به او لم يعلم قلت اشارة في الدليل الى انه لا فرق
عندهما بين العلم وعدمه كما هو الصحيح من مذهبهما واشار في الدعوى الى الفرق حيث قال
اذا لم يعلم كما هو رواية كتاب الزكوة فلله دره اشارة الى الروايتين قوله فصار معزولا
علم به او لم يعلم لانه عزل حكمى وفيه لا يشترط علم الوكيل به كما لو وكل ببيع عبد فاعتقه وقد
يشكل بان احد المفاوضين اذا دفع الوكيل كمدبر وامره بشراء عبد به فنقضا المفاوضة
ثم اشترى الوكيل وسلم الكر الى البائع فان علم الوكيل بما قبضهما سلم العبد للامر وان لم يعلم
فهو بين الامر وشريكه ولم ينعزل في ضمن نقض المفاوضة بلا علم وذلك انه لو انعزل وقد سلم
الكر يضمن نصفه للشريك فيتضرر به فعلم ان العزل الحكمى انما يعمل بدون العلم اذا لم يتضمن

ضرر الوكيل وفي مسئلتنا قد يتضمن انعزاله ضرر الضمان كما في مسئلة الزكوة قوله فاتيناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن
وهنا اشكال لان احدهما لا يثبت عند ابي حنيفة بالاقتضاء حتى لو قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه
يقع عن المامور عند ابي حنيفة ومحمد وقد عرف تحقيقه في الاصول وثانيهما ان الهبة لا يثبت حكما للاحلال حتى لو
قال لغيره احللت لك هذه الجارية فالجارية لا تصير ملكا للمخاطب وعلى قياس هذا وجب ان تصير ملكا
له والجواب عن الاول ان الاذن بالوطي امر بقبض المشتري الجارية لنفسه والهبة يثبت في ضمن الامر
بالقبض لنفسه كما لو اشترى جارية بينهما ثم قال احدهما للاخر اقبضها لنفسك كانت هبة وكذا لو كان
له على اخر دين فقال الاخر اقبض الدين لنفسك كانت هبة واذا قال لاخر ادع عني زكوة مالي فاداها
صار واهبا للامر ثم مؤديا ويثبت الهبة في قبض الفقير لنفسه وذلك ان الهبة انما لا تثبت بالاقتضاء
فيما اذا قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه من حيث ان القبض هناك غير مفوض والملك
بالهبة لا يثبت بدون القبض وهو غير ثابت حسا ولا يمكن اثباته اقتضاء لكونه فعلا حسيا
ولا يمكن ايضا اسقاطه لانه شرط لا يحتمل السقوط بحال فلا جرم لا يثبت الهبة هناك اما فيما اذا امر
بالقبض لنفسه فالثابت فيه بالاقتضاء التمليك دون القبض والتمليك يحتمل ان يثبت بالاقتضاء
كالبيع فافترقا وعن الثاني ان الاحلال عبارة عن جعلها حلالا وليس بسبيل منه لان الحرمة حق الشرع
فلا ينكشف باحلال العبد فلا يمكن اثبات التمليك هنا اقتضاء لان المقتضي لتصحيح المقتضي وهو لا يصح
هذا اذ الاحلال لا يتصور من العبد وكما لا يمكن اثبات التمليك في احلال هذه الجارية اقتضاء
لا يمكن ان يجعل الاخلاق مجازا عن التمليك ايضا لوجهين احدهما ان التمليك اثبات والاحلال
اسقاط لانه عبارة عن اسقاط الحظر فلا مناسبة والثاني ان الاحلال مسبب والتمليك سببه
وذكر المسبب وارادة السبب غير صحيح عندنا ثم الاحلال ليس بامر للقبض لنفسه ايضا بخلاف الاذن
بالوطي اذ الوطي لا يكون الا بالقبض اما ثبوت الحل فلا يحتاج الى القبض فافترقا

كتاب الوقف

قوله ولابي حنيفة لا حبس عن فرائض الله تعالى اي لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القسمة
بين الورثة وعندهما هذا الاثر محمول على ما كان اهل الجاهلية يضعونه من السحيرة والسائبة
والوصيلة ولكنها نقول النكرة في موضع النفي عامة فيتناول كل طريق يكون فيه حبس من
الميراث الا ما قام الدليل عليه كذا في الشرح قلت الوقف مما قام الدليل عليه وهو قوله عليه السلام
لعمر رضي الله عنه تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث فصار كالمسجد وذكر في الكافي
يردهما محمول على الوقف عنده بالقضاء لان القاضي اذا قضى في فصل مجتهد فيه ينفذ وفيه
بحث للقطع بان المسئلة لم يكن مجتهدا فيه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم حتى يحمل قوله عليه السلام
تصدق باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث على ما اذا قضى القاضي فينفذ قضاؤه لكونه
لا في فصل مجتهدا فيه قوله ولانه يمكن ان يزول ملكه لا الى مالك لانه غير مشروع ينتقض بما اذا كان
الخيار للمشتري حيث يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وغيره ويجاب

بانه

بانه زوال موقوف انه انفسخ العقد ان انه ليس بزائل والا فانه دليل عن ملك البائع داخل في ملك المشتري
فلا يكون سببا لان الثابت عندهم مال لا يملك اصلا وهنا سبب الملك ثابت في الحكم وثابت في الحال
وحكمه متوقع وينتقض ايضا اذا اشترى مولى الكعبة حيث يخرج عن ملك البائع فلا يدخل في ملك احد
قوله بالاعتاق لانه هو اسقاط لصفة المملوكية وللادمي خلق مالكا في الاصل وصفة المملوكية عارضة
فاذا عاد مالكا كما كان كذا في الكافي وفيه بحث اذ لو كان الاعتاق اسقاط للمملوكية يصح اشتراط
بدله على الاجنبي كما في الطلاق والمسئلة بخلاف وجوابه قد ذكرنا فيما مر قوله فاما الحكم ففيه
اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يدفع الخلاف وللقاضي ان يبطله لو حكما رجلا فحكم بلزومه
الوقف وذكر في باب التحكيم ان التحكيم في ساير المجتهدات صحيح كالطلاق والعتاق
وغيره ولكن لا يفتى به ويقال يحتاج الى حكم الحاكم لئلا يتجاسر العوام فيه قوله لانه اسقاط
الملك لا تمليك اذ التمليك من الله تعالى لا يتحقق بها مقصورا لان ما في ايدينا ملك لله تعالى
على الحقيقة وما لنا بالنسبة اليه تعالى الا ملك التصرف فلا يتصرف منا بالنسبة اليه تعالى سوى ابطال
ملك التصرف بخلاف الصدقة المنفذة حيث لا يصح بدون القبض لان ما يثبت لله تعالى من الحق
في الصدقة يثبت في المضمن قوله لما انتقل اي لم ينتقل الموقوف عن الموقوف عليه الى الواقف
او الى غيره بشرط المالك اي بشرط المالك الانتقال الى نفسه او غيره بان قال وقفت بشرط
اي ان احتجت اليه يعود الي او قال وقفت الى هذه الفرقة الفقيرة بشرط انه لو زال فقرهم
انتقل الى غيرهم قوله لان اصل القبض شرط فكذا ما يتم به اي ما يكمل به لانه تبرع والاصل
في اشتراط القبض في التبرعات هو الهبة والقبض فيها منصوص لقوله عليه السلام لا تجوز الهبة
الا مقبوضة والمنصوص المطلق ينصرف الى الكامل والمتاع وان احتمل القبض فلا يحتمل
كماله لانه لا يحتمل الا في ضمن قبض الكل وما يثبت ضمنا فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون
كاملا بخلاف القرض لانه تبرع ابتداء معاوضة انتهاء فعلى اعتبار الابتداء فيجب ان
يشترط فيه القبض الكامل وعلى اعتبار الانتهاء لا يشترط فيه القبض اصلا فشرطنا اصل
القبض ولم نشترط كماله عملا بالشبهين وبهذا يسقط ما يقال ان القبض في البيع الفاسد
شرط مع ان ما يتم به القبض ويكمل وهو الافراز والحيازة ليس بشرط فيه حتى لو باع متاعا
بيعا فاسدا وقبضه مع الشيوع بان قبض الكامل افاد ثبوت الملك للمشتري وذلك ان
القبض في التبرعات انما يشترط بالقياس على الهبة والشرط فيها القبض الكامل لما ذكرنا
فكذا ما يلحق بها بخلاف البيع الفاسد لعدم كونه من التبرعات فلا يكون من ملحقات الهبة
هذا ولكن سياتيك في باب البيع الفاسد ان القبض فيه شرط بالقياس على التبرعات
من الهبة والصدقة لكون كل منهما ضعيف فيحتاج الى انضمام ما يفوته وهو القبض اما
البيع الفاسد فلاقترانه بالفسخ واما الهبة فلكونه تبرعا غير لازم ولو كان اشتراط

اصل القبض فيه قد شرطا بالقياس على الهبة وكذا بالقياس على باب الشفعة يرد بان قياسه منع
قوله لان التملك من الشفيع وهو مالك للاستاء لا يتحقق مقصودا فلت نعم الا ان ابا يوسف
لا يقول بكونه تملكا بل هو عنده اسقاط الملك كالاعتاق فلا يتم هذا التعليل بل ينفذ
بيعه كبيع املاكه فلت لا ملازمة بين الملك وانفاذ البيع فالمدبر وام الولد والمكاتب كلهم
مع انهم مملوك وبيعه باطل وكذا الجارية والعبد المعرض كذمة الرجل فانه مملوك لورثته الموصى
والمنفذ بيعهم فيه الان بل اذا بقاء في الجملة وبيع الموصى كذمة نافذ بعد موت الموصى له
وبيع المدبر وكذا ام الولد في رواية نافذ بالقضاء وبيع المكاتب نافذ برضاه بالبيع
قوله بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض
وقد وهب ما وقف في مرضه او في المال ضيف لان الشيوع في ذلك طاري وقد تخلل
الفرق بين ما اذا وهب في المرض مرض الموت ثم رجع الورثة في الثلثين وبين ما اذا
اشترى دارا وهو شفيعها ولها شفيع اخر فعرضها على الرجل او تصدق بها عليه ثم جاء
الشفيع واخذ النصف حيث يبطل الهبة وفرق في الخزانة بان للشفيع حق التملك قبل الهبة
بدليل انه لو عفا جاز فاذا اخذ بصير متملكا من ذلك الوقت فبين ان الشيوع كان
مقارنا لما للورثة فليس لهم حق التملك في الحال بدليل انهم لو تملكوا لما جاز واما لهم حق
التملك بعد الموت مقصورا على حالة الموت فيكون الشيوع طاريا لا محالة فلا يبطل الهبة في
الثلث وجه بحث اذا اخذ الشفيع اذا اخذ البقعة من المشتري انفقد بنى بها مبادلة صريحا وضمنا
كانه اشتراه منه بما قام عليه فيكون الملك بسبب الاخذ الذي هو مبادلة جبرية فاما الحيازة
او الشركة فهو سبب ثبوت حق الملك كالابوة في حق الاب فانه سبب ثبوت حق التملك
فاما سبب ثبوت الملك فاخذه عند تحقق الحاجة والاشفاع انما يكون الى سبب الملك لا الى
سبب ثبوت حق التملك نعم ان اخذ الشفيع من البائع فلا شفاعة ملكه الى وقت الشراء
وجه لان البقعة حينئذ تتحول من المشتري الى الشفيع كانه هو المشتري فاما اذا اخذه
من المشتري فالتحول باستناد الملك الى وقت البيع من الشفيع باعتبار ان حق التملك
ثبت من ذلك الوقت فيحتاج الى مزيد تامل حرره الكاكي في فصل المتفرقات من كتاب الشفعة
فرقا بين اخذ الشفيع نصف الدار مشاعا واخذ الوارث ثلثها حيث يبطل الهبة في الاول
دون الثاني لان الشفيع باخذ النصف كان سابق على الهبة فكان الشيوع مقارنا للهبة
كالذي نص الهبة في الثلثين كان للورثة لانه شيوع طاري وانه مشكل لان حق الوارث
متعلق بمال المورث بنفس المرض قبل الهبة حتى يحجر المريض عن التصرفات بتعلق
حق الشفيع بالعقار المشفعة بنفس البيع فكان اخذ الثلثين نصا كحق سابق على الهبة
قوله وانه تبايد كالعتق قال قلت التابيد في العتق ليس بلازم الا يرى انه لو اعتق

امة

امة ثم ارتدت والعياذ بالله ثم سبيت صارت مرتدة وكذا لو اعتق عبدا ذميا فلحق بدار الحرب
ثم سبي صار مرقوقا والجملة ان الحرية الاصلية او العارضة قد لا تابد اما في العارضة
في الاصلية فكما في الحرة اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب والذمي الحربي رجلا كان او امرأة اذا
طرأ عليه سبب فاشترط التابيد في الوقف بحيث لا ينوجه الانقطاع فبان عدم الاعتاق وانه مما
يحتمل الانقطاع في الجملة معا لا وجه للايجاب بان المراد بتابيد العتق والله اعلم انه لا يقبل التاقيت
من قبل العبد والا بطال لان البقاء الى قيام الساعة اولى ان يبقى فعلى هذا كان الوقف كالعتق
يوجب ان لا يقبل التاقيت والوقف على فقراء المسلمين تاقيت له بوجود ضرورة تناهي وجود
وكذا الوقف على اولاد اشخاص باعيانهم فانه يحتمل ان ينقطعوا فينقطع الوقف ايضا وبهذا
الانقطاع مصاف الى الواقف حيث لم يطلقه فصار كانه ابطله وانه لا يحتمل الابطال من
قبله كالعتق قوله لما بينا من قبل ان التابيد شرط عند الكل فلا يكون رفع المنفعة الا تابد
لا تابد قلت انما شرط التابيد بالقياس على الاعتاق ومعلوم ان التابيد في الاعتاق
ليس على معنى ان يكون الى قيام الساعة لانه ينتهي الى الموت بل على معنى ان يكون الى ان
يبقى في الدنيا وبهذا صح ان لا يعني بالتابيد البقاء وعدم الفناء اذا العتق لا تابيد له بهذا
المعنى حتى ان الامة المعتقة اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وكذا الذمي اذا لحق
المرفوض اذا اعتق ثم لحق بدار الحرب وسبي بل المراد بالتابيد انه لا يحتمل الابطال
والتاقيت من قبل المعتق وانه بهذا المعنى يتصور في المنقول ايضا كيف والتاقيت
شرط في الاعتاق وانه يتحقق مما لا تابيد وهو الادمي فكذا الوقف والله اعلم قوله
لان العرب يجاهدون عليها اي يكاربون على الابل قلت فيجب ان يكون لراكب الابل حكم راكب
الفرس في ان يكون له سهمان كما يكون للفارس والرواية منصوصة بان راكب البغل والابل
في حكم الراجل يسخق سهما واحدا لا سهمين لان الاستحقاق باعتبار انه كابد بالنفس
والفرس فيكون له سهمان فلعل كان الجهاد يتحقق بالابل كما اشار اليه بما نقل لان العرب
يجاهدون عليها لا يستحق السهم بمقابلته ايضا قوله ان الوقف جنسه لا تابد وجنسه يحتمل
وقد بيناه لان العقار يساوي السهم بمقابلته ايضا والجهاد سهام الدين فكان في معنى
القربة فيها اقوى فلا يكون غيرها في معناها قلت الاشتغال بالعلم افضل من الجهاد
في سبيل الله تعالى حتى قالوا مداد العلماء افضل من دم الشهداء وكان معنى الفتنة في الوقف
يكثر العلم سيما الفقه وحينئذ لا يكون اقوى منه في وقف الات الجهاد فكانه يقبل بالنسبة
الى سائر المنقولات التي فيها خلاف الشافعي رحمه الله فقط والله اعلم قوله غاية الامر ان
الغالب في غير المكيل والموزون معنى المبادلة تصريحا بان في قيمة غير المثليات الراجح هو
معنى المبادلة سواء كان من جنس واحد او لم يكن ونص في مسئلة الدار من كتاب الوصية

ان الراجح في قسمة الدار معنى الاقرار ومعنى المبادلة تابع وقد ذكرنا هذا البحث هناك فان رغبت
فعليك به اي حيث قال في الكافي دار بين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل ثم مات الموصي
فان الدار تقسم فان وقع البيت في نصيب الموصي فالبيت للموصى له وان وقع في نصيب
الآخر فللموصى له مثل ذروع البيت فيما اصاب للوصي وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد
ان وقع في نصيبه فللموصى له نصفه والا فله مثل ذروع نصف البيت لانه اوصى ببيت مشترك
وكانت وصيته فيما يملك فصحت فيما يملك وبطلت فيما لا يملك ولم يصح بحدوث ملك فيه كمن
اوصى بدار غيره ثم ملكها وهذا لانه حين اوصى بالبيت لم يكن له الا نصفه فاما النصف الآخر
فانما ملكه بالقسمة عوضا عن تركه على شريكه ثم اذا اقتسموها ووقع في نصيب الموصي تنفذ
الوصية في عين الموصى به وهو نصف البيت وان وقع في نصيبه صاحبه فله مثل ذروع
نصف البيت تنفيذا للوصية في بدل الموصى به عند فواته ولهما ان الايجاب تناول ملكه على
الاحتمال فيصح وهذا لان القسمة اقرار وتعيين للملك فيما لا يتفاوت بغير القضاء وفيما
لا يتفاوت بالقضاء الى آخر ما ذكر وفي الهداية ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسمة
لان الظاهر منه يقصد الايصاء بملك منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسمة لان الا
الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه في جميع البيت اذا وقع في نصيبه فتنفذ الوصية
فيه ومعنى المبادلة في هذه القسمة تابع وانما المقصود الاقرار تكميلا للمنفعة ولهذا
يجبر على القسمة فيه وعلى اعتبار الاقرار يصير كان البيت ملكه من الابتداء
الى هنا لفظه فقد نص بان الراجح في قسمة العقار وهو معنى الاقرار
فاما معنى المبادلة ضايع كما هو الحكم في المكيلات
والموزونات ونص هنا بان جهة المبادلة
راجحة في غير المثليات سواء فيه العقار
وغيره فكان معنى المبادلة هو
الراجح في قسمة العقار حتى
لم يجوز ابوح القسمة في الوقف
لذلك او هذا تناقض سنذكر
ما يندفع التناقض وينحل
الاشكال في مسئلة السدار
ان شاء الله تعالى والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
واصحابه وسلم تسليما كثيرا دائما

Süleymaniye U... Kütüphanesi
Kısmı Esad Ef.
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 793