الطف
على العبد الدوا الدكتور الله
١٣٥٥

اكمل على الهدايه انتهى الربعا
وفى اطراف الهدايه

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISMI: V. Carullah
ESKİ KAYIT: 779
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم ۞ رب يسر ۞ يا كريم يا رحيم ۞

الحمد لله الذي هدانا في البداية معرفة الهداية ووعدنا بعيش العناية في النهاية من الجهل والغواية ۞ وجعلنا ممن آمن بما انزله واتبع الرسل ووفق للدراية ۞ وخصنا باهلية الشهادة على الامم بفضل منه وكمال الرعاية ۞ احمده على افاضة حكم ۞ واشكره على سوابغ نعم ۞ واصلي على من اصطفاه الله للرسالة وعلى خاتم نا على وخيم حامينا امينا ۞ وحباه بمعرفة ام[illegible] من الانوار والاسرار فكان اماما حاويا بينا ۞ محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ۞ بالكتاب العربي المعجز المنور ۞ وعلى آله واصحابه القايمين بنصرة الدين القويم الازهر ۞ والصفوة المجتهدين من آمته الوارثين لعلم العزيز الانور

يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الحفي ۞ محمد بن محمود بن احمد الحنفي غفر الله له ولوالديه ومايلهم بلطفه الخفي ۞ اما بعد فان كتاب الهداية ليثبته للهداية لاحتوايه على اصول الدراية وانطوايه على متون الرواية خلصت معادن الفاظه من حبث الاسهاب ۞ وخلصت نقود معانيه من زيف الايجاز وبهرج الاطناب ۞ فبرز بروز الابريز مركبا من معنى وجيز ۞ نشت في المفاصل عذوبته ۞ وفي الافكار رقته ۞ وفي العقول حدته ۞ ومع ذلك فربما [illegible] وجيز خفيت جواهره في معادنها ۞ واستترت لطايفه في مكامنها ۞ فلذلك تصدى الشيخ الامام والقرم الهمام جامع الاصل والفرع ۞ مقرر مباني احكام الشرع حسام الملة والدين السغناقي سقى الله ثراه ۞ وجعل الجنة مثواه للابراز ذلك والتنقيب عما هنالك فشرحه شرحا وافيا وبيانا كافيا ۞ وسماه النهاية لوقوعه في نهاية التحقيق ۞ واشتماله على ما وقت القارس على الطلاب ۞ وكانوا يقترحون عند المذاكرة ان اختصر على ما يحتاج اليه خل الفاظ الهداية وبيان مبانيه ۞ ويحصل به تطبيق الادلة على تقرير احكامه ومعانيه ۞ وكنت امتنع عن ذلك غاية الامتناع ۞ واسوفهم من الاعوام مثنى وثلاث ورباع ۞ وكان امتنامي يزيدهم غراما وتسويفي يغريهم هياما ۞ فلم نزل على هذا المنهاج ۞ حتى اصبحنى ظاهرين بالحجاج ۞ فاستخرت الله واقدمت على هذا الخطب الخطير ۞ وتقربت بمراعاة الطلب الى العالم الخبير في استنزال كلاية عن الزلل في التحرير والتقرير ۞ وجمعت منه ومن غيره من الشروح ما فتشت انه مما يحتاج اليه ۞ وما يكون الاعتماد وقت الاستدلال عليه ۞ واشرت الى ما يتم به مقدمات الدليل وترتيبه ۞ ولم آل جهدا في تنقيحه وتهذيبه ۞ واوردت مباحث لم الطف عليها في كتاب ۞ مع تصل الى من اجيل الابر سالة والاخطاب ۞ بل طاب خاطري ايا عن مرمه ۞ ومقتضب حلي ومرمه ۞ وسميته العناية ۞ لحصول بعون الله والعناية ۞ وسالت الله ان ينفع به كما نفع باصله انه الكريم المسؤل

واعز

واعز يا مولانا اني اروي كتاب الهداية عن شيخي العلامة امام الهدى معدن التقى فريد عصره ووحيد دهره قدوة العلماء عمدة الفضلاء قوام الحق والملة والدين الكافي قدس الله روحه ونور ضريحه وهو يرويه عن شيخيه العلامتين الامامين والهمامين المتبحرين المجتهدين مولانا علاء الدين عبد العزيز صاحب الكشف ومولانا حسام الدين حسين صاحب النهاية برد الله مضجعهما ونور بفضله وكرمه مرجعهما وهما يرويانه عن الشيخ الكبير السالك الناسك الورع التقي النقي استاذ العلماء مولانا حافظ الدين الكبير وحيد قطب المتبحرين وقدوة المحققين واسوة المتقين مولانا فخر الدين المايمرغي رحمهما الله رحمة واسعة وهما يرويانه عن استاذ ايمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الايمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري تغمده الله برحمته ورضوانه وهو يروي عن شيخ شيوخ الاسلام حجة الله على الانام مرشد علماء الدهر ما تكورت الليالي والايام المخصوص بالعناية صاحب الهداية غفر الله لهم ولوالديهم ولنا ولوالدينا واثابنا الجنة برحمته وحشرنا بخير في عافية اجمعين قال المصنف رحمه الله الحمد لله الذي اعلى معالم العلم و اعلام اللام في الحمد للجنس ويجوز ان يكون لاستغراق الجنس وجعل للاستغراق عند اهل السنة وللعهد عند المعتزلة بناء على ان افراد العباد خالقون لافعالهم فيستحق من الحمد ما يقابلها فلا يكون الاستغراق صحيحا ليس بواضح لان من اهل السنة من جعله للعهد اعني الذهني وصاحب الكشاف جعله للجنس والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل فقولنا هو الوصف خالجنس وقولنا بالجميل اخرج ما ليس كذلك وقولنا على جهة التفضيل اخرج ما يكون على جهة الاستهزاء والتهكم والكلام في اسم الجلالة من كونه منقولا او مرتجلا اشتقاقا او غيره علما او غيره ليس بتاتيهما الآن ومعنى قولنا لله ما يعرفه كل احد من المعنى الذي يطلق عليه هذا اللفظ او جميع افراد ذلك ثابت لله بالاختصاص وهو كما ترى يفيد كون الله تعالى محمودا اصدر الحمد من حامد ما والعالم جمع معلم واراد به اصول الشرع لكونها مدارك العلم الشرعي والاعلام علماؤه والشعاير جمع شعيرة وقيل والمراد بها ما يؤدى من العبادات على سبيل الاشتهار كالاذان والجمعة وصلاة العيد والاضحية والشرح بمعنى المشروح او بمعنى الشارح ويكون من قبيل اقامة المظهر موضع المضمر او بمعنى الشريعة يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد و احكام الشرع هي الحل والحرمة والصحة والفساد وغيرها وحمل الشعاير على الاسباب والعلل والشروط والعلامات انسب للاحكام ويكون اشارة الى براعة الاستهلال فان كتابه هذا مشتمل على الاحكام مبنية بذلك قال رحمه الله وبعث رسلا منهم سلا وانبياء صلوات الله عليهم قيل الرسول هو النبي الذي

وعن العلامة ح

معه كتاب كموسى وعيسى عليهما السلام والنبيّ هو الذي ينبئ عن الله وان لم يكن معه كتاب كيوشع عليه السلام
وهو الظاهر وقوله هاديين اى مبيّنين طريق الصواب واعترض على المصنف بانه ترك ذكر محمد صلى الله عليه وسلم
مع كونه الاصل المحتاج الى ذكره واجيب بان المراد بالرسل والانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لكن جمعه تعظيما له
واجلالا لقدره وهو محتمل وقوله داعيين كقوله هاديين في كونه صفة مادحة وقوله يسلكون يجوز
ان يكون صفة لعلماء وان يكون حالا لاتصافه اولا بل ~~لصاحبه~~ المذكورة الموصوفة جاز ان يقع عليها
عنها الحال متأخرا وان يكون استينافا فان قائلا قال كيف دعوتهم الى سننهم فقال يسلكون
فيما لم يوثر عنهم اى لم يوجد عنهم ماثور اى مروىّ مسلك الاجتهاد وفيه بيان انهم لا يخرجون عن المأثور
منهم اذا وجدوه وانهم متبعوهم على الدوام لانهم ان وجدوا ماثورا عنهم عملوا به واتبعوهم فيه
وان لم يجدوا اتبعوهم في طريقهم اذ لم يوح اليهم وهو الاجتهاد وهو استفراغ الفقيه الوسع
ليحصل الظن بحكم شرعي وقد قررنا شروطه وحكمه في التقرير وقوله مسترشدين حال من ضمير يسلكون
واراد بادلة المستنبطين ابا حنيفة واصحابه رحمهم الله بدليل قوله حتى وضعوا سائل من كل جلي ودقيق
فانهم الذين تولوا تمهيد قواعد المسائل الشرعية وتبيينها والمراد بالجلي المسائل القياسية لظهور
ادراكها غالبا وبالدقيق المسائل الاستحسانية لخفاء ادراكها قيل ما وضعه اصحابنا من المسائل
الفقهية هو الف الف ومائة الف وسبعون الفا ونيف مسئلة وقوله خيرات الحوادث منصوب على الاستثناء
من قوله حتى وضعوا وهو جواب عما يقال اذا طاب اوائل المستنبطين وضعوا سائل من كل جلي ودقيق
فاىّ حاجة تدعو الى الاستنباط والتصنيف ووجهه انهم وان وضعوا تلك الاان الحوادث متعاقبة
الوقوع والنوازل اى الواقعات يضيق عنها نطاق الموضوع والنطاق هو المنطقة واستعيرهنا
للاجوبة المنقولة عن السلف في الفتاوى والاقتناص الاصطياد والشوارد جمع شاردة وهي
الآبية والقبس شعلة من نار يقال قبست منه نارا واقتبست منه علما اى استفدته والموارد
جمع المورد استعار الشوارد للاحكام المستخرجة من الاصول بالاستنباط بجامع عسر الوصول الى المقصود
واستعار الموارد للاصول باعتبار انها محل الوصول يعنى كما ان اصطياد الصيود النافرة من
موارها وبناهلها فكذا اصطياد الحوادث الفقهية من الاصول اى الكتاب والسنة والاجماع
بالاعتبار وبيّن ان الاعتبار ليس صفة كل احد بل من صفة الرجال الكاملين في الوجولية وقوله
وبالوقوف على المآخذ خبر ثان لقوله والاعتبار بالامثال وقوله يقضى عليها حال من الضمير في الخبر
ومعناه وقياس الاحكام على نظايرها انما هو من صفة الكمّل من الرجال وهو بالوقوف على المآخذ

حال

حال كونها يقضى عليها بالنوادر يعنى اذا طاب الوقوف باحكام واتقان ثم قوله غير ان الحوادث الى آخره اختزار
عن الشروح في التصنيف وقوله والاعتبار بالامثال ان كان ذكره خصما للنعم عن رتبة التصنيف كان معناه
الاعتبار بالامثال من صنعة الرجال وبالوقوف الحكم المتقن على المآخذ ولست منهم ولا حصّل لى ذلك
لكن كان قد جرى على الوعد في مبداء بداية المبتدى ان اشرحها شرحا ارسمه بكفاية المنتهى فشرعت
فيه حال كون الوعد يسوغ بعض المسايخ لكلا الكون ممن اذا وعد اخلف وانما قال بعض المسايخ لان الوعد
بالشرح غير موجب وانما هو يجوز حينا والى هذا المعنى اعنى كونه خصما للنعم ذهب صاحب النهاية
وتاج الشريعة رحمهما الله وان كان ذكره لبيان صلاحيته لذلك كان معناه وانما منهم هم رجال وحق
رجال وحصل الوقوف لنا على المآخذ بالاتقان كما حصل لهم فجاز لنا الاعتبار الحال انه قد جرى
على الوعد وهو ما يسوغ بعض المسايخ يعنى منفردا عن صلاحيته الواعد للاتيان بالموعود فكيف
مع الصلاحية والى هذا ذهب بعض الشارحين لكن الاعلى هذا الوجه الذي ذكرته من العبارة وقوله
وحين اكاد اتكئ حتة اتكأ الفراغ قيل عدّى الاتكأ بعن وان كان قد يتم بعلى لتضمين معنى
الفراغ ورد بان معناه حينئذ يكون حين اكاد افرغ عنه فراغ الفراغ وهو تركيب فاسد والصحيح
ان عنه صلة الفراغ قدم رعاية للسجع وقوله تبيّنت اى علمت والتبيّن الشيء القليل وقوله
فعرفت العنان والعناية يعنى عنان الخاطر وعناية القلب وقيل المراد بالعنان الظاهر وبالعناية
الباطن وقوله اجمع يجوز ان يكون حالا من ضمير صرفت ويجوز ان يكون صفة شرح وعيون
الرواية هي التي اختارها العلماء فان عين الشيء خياره ومتون الدراية المعاني المودعة والنكاة
المبيّنة وقوله في كل باب يعنى من الرواية والدراية وقوله عن هذا النوع اشارة الى الذي وقع
في كفاية المنتهى وخاف ان يهجى لاجل الكتاب والاسهاب الاطناب وهو التكلم بازيد من
متعارف الاوساط وقوله معانا نه دفع لما يتوهم انه لما وقع موجزا حالا عن الاصول والفصول فكان
اولى بالهجر من الاول فقال ليس كذلك بل هو مع كونه خاليا عن الاطناب مشتمل على اصول ينسجب
عليها فصول وهو كما قال جزاه الله عن الطلبة خيرا يطلع على ذلك من حرم كتابه حق حرمته فتبا
ظهر لجهلك ذلك وقوله في فساد البيع بالشرط كل شرط يخالف مقتضى العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في البيع فان في كل قيد منه احترازا عما يضاده و
وجمع لما يوافقه وقوله لاتمامها واختتامها الضمير للهداية وفي بعض النسخ بلفظ التثنية فيهما
والضمير للشرحين وقوله حتى ان من سمت متصل بتاركا للذوايل وبرفت وسمت بمعنى علت

والمزيد مصدر للزيادة وخرّ مجدّلا الوقت بمعنى مجدلا اى استحقّ واسناده الى الوقت مجاز عقلى كصيام النهار
والشوق للبلى الخلق ثراك وقبّل على لربع العامرية وقفة ليملى على الشوق والدمع كاتب ومن
عادتى حبّ الديار لاهلها والناس فيما يعشقون مذاهب والفن خير كلها اى هذا الفن وهو
علم الفقه كلها خير فان شيئت فارغب فى الاقصر والاحضر حفظا وتحصيلا وان شيئت فى الاطول
والاكبر كشفا وتاصيلا وقيل معناه جنّى العلم حسن فارغب فى اىّ نوع شيئت وهو كلام صحيح
لكن لا تقريب له ههنا والمراد بالمجموع الثانى هو الهداية وكانه بعد صوف الفناء لم يشرع فيجتى سالم
اخوانه الاملاء عليهم فافتتح مستعينا بالله فى تحريره اى تقويم ما يقاوله وتلخيصه وفى لفظ المفاعلة
مزيد مزاولة ومقاساة ليس فى القول وحاولت الشئ اردته ويقال فلان جديد بكذا اى خليق به
روى ان صاحب الهداية بقى فى تصنيف الكتاب ثلاث عشرة سنة وكان صايما فى تلك المدة
لا يفطر اصلا وكان يجتهد ان لا يطلع على صومه احدٌ فاذا اتى خادم بطعام كان يقول له خلّه
ورجح كان يطعم احدَ الطلبة اوغيرهم فكان ببركة زهده وورعه كتابه مقبولا بين العلماء والله اعلم

كتاب الطهارات

الكتاب والكتابة فى اللغة جمع الحروف والكتاب يعرّف به بانه
طايفة من المسايل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا او لم تشتمل فقوله طايفة كالجنس وقوله
من المسايل الفقهية احتراز عن غيرها وقوله اعتبرت مستقلة اى بقطع النظر عن تبعيتها للغير
او تبعية غيرها اياها ليدخل فيه هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلاة فانه
مستتبع للطهارة وقد اعتبرا مستقليّن اما كتاب الطهارة فلكونه المفتاح واما كتاب الصلاة
فلكونه المقصود الاصلى وظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون للانقطاع عن غيره ذاتا
ككتاب اللقطة عن كتاب الآبق وكتاب المفقود وانقطاعها عن الصلوة والزكوة وقد يكون لمعنى
يورث ذلك كانقطاع الصرف عن البيوع والرضاع عن النكاح والطهارة عن الصلوة كما ذكرنا
وقوله شملت انواعا او لم تشتمل لدفع قول من يقول الكتاب اسم لجنسٍ يدخل تحته انواع
من الحكم وكل نوع يسمّى بالباب والباب اسم لنوع ليشتمل على اشخاص تسمّى فصولا فان الكتاب
قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل ككتاب اللقطة
واللقيط والآبق وغيرها على ما سيأتى فلو لم يذكر ذلك لربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك
والطهارة فى اللغة ظاهرة وفى الاصطلاح عبارة عن صفة تحصل بفعل يزيل الحدث او الخبث
عما تعلق به الصلاة والمراد اعم من ان يكون طبعا او شرعا وكلّ او ليست لما نعة بالجمع فلا يرد بها

الحدّ

فاذا ارجح

هيئها ٢

قال رح

اى حافظ الدين

الحدّ وقوله عما تعلق به الصلاة ليتناول المكان فان طهارته شرط على ما سيأتى وتركنها استعمال
المزيل وشرط وجوبها الحدث او الخبث وسببها وجوب الصلوة لا وجودها لان وجودها
مشروط بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم وحكمها اباحة الصلوة او ايضا
لما قامت به وانما جمع الطهارات نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلاة والزكوة لان الاتيان
بالجمع فى مثل احد الجايزين فلا يرد تركه نقضا ووجه تخصيص الطهارة بذلك ان انواعها
احقّ بالتنبيه عليها لتفاوتها من حيث الحقيقة والحكم والخفة والغلظ بخلاف انواع الصلاة
والزكوة ولا يشكل بصلاة الجنازة لانها دعاء انما ابتداء بكتاب الطهارة لانها مفتاح
الصلوة التى عماد الدين الواجب تقديمها بعد الايمان على كل عبادة قال رح قال الله تع
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة تبرك المصنف رح بتقديم الاية الدالة على فرضية
الوضوء على حكمها وان كان القاعدة فى الدعاوى تقديم المدعى ومعنى قوله اذا قمتم اذا اردتم
القيام من باب ذكر المسبب وارادة السبب الخاصّ فان الفعل الاختيارى لا يوجد بدون
الارادة وذلك مجاز شايع كما عرف فى موضعه وليس فى هذا الموضع التفات كما توهّم بعض
الشارحين وظاهر الآية يقتضى وجوب الوضوء على كل قيام الى الصلوة وهو مذهب اهل
الظاهر محتجا بما روى عن ابن عمر وغيره والجمهور على خلافه قالوا معناه اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
لئلا يلزم تفويت المقصود الاصلى بالاشتغال بمقدماته فانه لو كان الامر كما ذكروا كان كل
من جلس يتوضّا لو نيم اذا قام الى الصلوة وضوءٌ آخر فى ذلك تفويت الصلوة بالاشتغال
بالوضوء لان الحدث شرط وجوب الوضوء بدلالة النصّ فانه ذكر التيمم فى قوله وان كنتم
مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا معرّفا بذكر الحدث
وهو بدل عن الوضوء والنصّ فى البدل نصّ فى الاصل وانما اضمر قوله وانتم محدثون كراهة
ان يفتتح آية الطهارة بذكر الحدث كما قال هدىً للمتقين ولم يقل هدىً للضالين الصايرين
الى التقوى بعد الضلال كراهة ان يفتتح اولى الزهراوين بذكر الضلال واعترض
على الاول بان الجلوس فى الوضوء ليس بواجب فلا يتم ما ذكرتم وعلى الثانى بان الاية
بعبارتها تدلّ على وجوب الوضوء على كل قايم وآية التيمم تدلّ بدلالتها على وجوبه على المحدث
والعبارة قاضية على الدلالة كما عرف والجواب عن الاول سلمنا ان الجلوس فى الوضوء غير
واجب لكن حملان ما ذكرنا يفضى الى وجوب القيام للوضوء دايما لان اداء الصلوة

لا يتحقق اذ ذاك الا اذا انقضاء قايما وذلك باطل بالاجماع وما يفضي الى الباطل واذا ثبت هذا
ان ظاهر الاية غير مراد فلا تقتضي عبارته الوضوء على كل قايم فتسلم الدلالة عن المعارض ويسقط
السؤال المتقالي واعترض بان الاستدلال بالدلالة فاسد ههنا لانها تدل على اشتراط وجود
التيمم بوجود الحدث والتيمم بدل ويجوز ان يخالف البدل الاصل في الشرط فانه خالفه
في اشتراط النية وهي شرط للمخالفة والجواب ان كلامنا في مخالفة البدل الاصل في شرط
السبب فان ارادة القيام الى الصلاة بشرط الحدث سبب لوجوب التيمم والبدل لا يخالف الاصل
في سببه لم وانما النية شرط صحة التيمم لا شرط سببه قال ح فرض الطهارة الغاء للتعقيب
دخلت على الحكم بعد ذكر الدليل والفرض بمعنى المفروض والمراد بالطهارة الوضوء والاضافة للبيان
وانما فسر الغسل والمسح مع ظهور معناهما اشارة الى دفع ما يذهب اليه الشافعي من تكرار
مسح الرأس على ما سيجيء والى ان البلل بالماء في المغسولات لا يسقط الفرض كما روي عن ابي يوسف
وقصاص الشعر مشتهاه ومنابته في الرأس وفي القاف ثلاث لغات والضم اعلاها وقوله
وهو مشتق منها اعترض عليهم بان المشتق لا يكون ذاتا وهو ان يكون بين كلتين تناسب في اللفظ
والمعنى وهو جايز والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا وقال زفر لا يدخل
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في الصوم وهذا الذي ذكره المصنف لم يوجد في نسخ
ما ذكر لم في نسخ الاصول فان المذكور له فيها تعارض الاشتباه وهو ان من الغايات ما يدخل
كقوله قرأت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تع وان كان ذو عسرة
فنظرة الى ميسرة وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وهذه الغاية اعني المرافق تشبه كلا منهما فلا
تدخل بالشك وتأويل كلام المصنف ان هذه الغاية ان المرافق لا تدخل بتعارض الاشتباه
كما لم تدخل في قوله الى الليل ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها يعني ان الغاية على نوعين
نوع تكون لحكم الما وتوع تكون لاسقاط ما وراءها والفاصل بينهما حال صدر الكلام
فان متناولا لما وراءها كانت للثاني والا فللاول وما نحن فيه من الثاني لان ذكر اليد يتناول
الاباط بدليل ان كانت للثاني ان الصحابة رضي الله عنهم وهم اهل اللسان فهموا ذلك من
اية التيمم فتبقى المرافق داخلة بخلاف ذكر الصوم فانه يتناول الامساك ساعة فكانت
لحكم اليها فيبقى الليل خارجا والكعب هو العظم الناتئ والنتوء الارتفاع
وقوله هو الصحيح احتراز عما رواه هشام عن محمد انه قال هو المفصل الذي في وسط القدم

عند

وما ذكره في الكتاب قال في الصحاح والكعب العظم الناتئ وهو الصحيح وعند الكاعب
والكعوب في الصحاح وسمي الرأس من القارورة كعبا وكعوب الرمح والذي في وسط القدم
يسمى كعبا ايضا وهو مجمع عليه بين الناس وقد نقل بعض المتقدمين ان في كل رجل
كعبين وعلى هذا فالكعب الذي يدخل في الوضوء هو الكعب الذي في ظهر القدم
وقال بعض الروافض ان في كل رجل ثلاثة اكعب وقال بعضهم اربعة اكعب
وهذا باطل بالاجماع

عند

عند معقد الشراك قال لان الكعب اسم للمفصل ومنه كعوب الرمح والذي في وسط القدم هكذا
الشراك مفصل وهو المتيقن به وهذا صحيح في المحرم اذا لم يجد نعلين فانه يقطع خفيه اسفل
من الكعبين فاما في الطهارة فلا شك ان العظم الناتئ المتصل بعظم الساق وبينه الكاعب
وهي الجارية التي يبدو ثديها للنهود قوله والمفروض في مسح الرأس اي المقدر على جهة الفرضية
مقدار الناصية وهو ربع الرأس وهو كما ترى يشير الى انه يجوز من اي جانب كان من الوجه
والغسال واستدل على ذلك بقوله لما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اتى سباطة
قوم فبال وتوضأ ومسح ناصيته وخفيه ولم يقتصر على ايراد الحديث بقوله ومسح على ناصيته
مع حصول المقصود به لان نقل الحديث بما يتلوه من الحكاية يوجب صحته وروايته قيل هو
حديث واحد وقيل حديثان جمع العتوري بينهما فان الحديث الذي ذكر فيه السباطة لم يذكر
فيه المسح على الناصية والذي ذكر فيه المسح عليها لم يذكر فيه السباطة والسباطة الكناسة
من باب ذكر المحال وارادة الحال وقوله والكتاب مجمل فالتحق بيانا به جواب عما يقال حديث المغيرة
خبر واحد لا يزاد به على الكتاب ووجهه انه ليس من باب الزيادة على الكتاب بل الكتاب
مجمل فالتحق الخبر بيانا به ويجوز ان يقع خبر الواحد بيانا لمجمل الكتاب وفيه بحث وهو انا لا نسلم
ان الكتاب مجمل لان المجمل ما لا يكون العمل به الا ببيان من المجمل والعمل بهذا النص ممكن يحمل على الاقل
ليتقنن سلمنا انه مجمل والخبر بيان له ولكن الدليل اخص من المدلول فان المدلول مقدار
الناصية وهو ربع الرأس والدليل يدل على تعيين الناصية ومثل لا يفيد المطلوب
سلمناه ولكن لانم ان مقدار الناصية فرض لان الفرض ما ثبت بدليل قطعي وخبر الواحد
لا يفيد القطع سلمناه ولكن لانم وهو تكفير الجاهل منتف فينتفي اللازم والجواب انا لانم
ان العمل به قبل البيان ممكن قوله ممكن يحمل على الاقل قلنا لا اقل من شعرة والمسح عليها لا يكون
الا بزيادة عليها وما لا يكون الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلومة فيتحقق الاجمال
في المقدار والبيان انما يكون لما فيه الاجمال وكان الناصية بيانا للمقدار لا للمحل المسمى
ناصية اذ لا اجمال في المحل وكان ذكر الخاص وارادة العام وهو مجاز شايع وكانا
متساويين في العموم والاصل ان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعد مضافا
الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعي ولا نسلم انتفاء اللازم لان
الحاصل من لا يكون ماقيا للوجوب الا قل او الاستيعاب محال يحمل شبهة قوية وقوله الشبهة

تمنع التكفير من الجانبين الا يرى ان اهل البدع لم يكفروا بما صنعوا مما دل عليه الدليل القطعي في نظر
اهل السنة لتأويلهم وانما ثبت ما ذكرنا كان حجة على الشافعي في التقدير بثلاث شعيرات وعلى
مالك في اشتراط الاستيعاب قوله وفي بعض الروايات قدر بعض اصحابنا ثلاث اصابع
لانها اكثر ما هو الاصل في آلة المسح وهو الاصابع قيل ظاهر الرواية لكونها المذكورة في الاصل
فكان ينبغي ان يقول على ظاهر الرواية وعلى هذه الرواية لو وضع الاصابع ولم يمسحها جاز
بخلاف الاولى قال رح وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء ثلثا
لما فرغ من فرايض الوضوء بين سننه والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يثاب
على الفعل ويستحق الاثم بالترك لا لغير وسنن الطهارة اي الوضوء والاضافة للبيان وانما
يجمع دون الفرض لان الفرض في الاصل مصدر فروعي ذلك واستغني عن الجمع بخلاف السنة
وذكر الاناء وقع على عاداتهم فانهم كانوا يتوضاؤن من الاتوار وطريق غسل اليدين قبل ادخالهما
الاناء ان يأخذ الاناء بشماله ان كان صغيرا وينصب على يمينه فيغسلهما ثلاثا وان كان كبيرا
لا يمكنه رفعه ياخذ عنه الماء باناء آخر صغير ان كان معه فيصبه بشماله على يمينه والا يدخل اصابع
يده اليسرى مضمومة دون الكف وينصب على يمينه فيغسلهما ثلاثا ثم يدخل اليمنى وقوله اذا
استيقظ المتوضي نقل عن شمس الايمة الكردري انه شرط حتى اذا لم يستيقظ لا يسن غسلهما
وقيل هو شرط اتفاقي خص الحكم غسلهما بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل
المستيقظ وغيره وعليه الاكثرون ووجه التمسك بالحديث ان الوضوء واجب وقد لا يتوصل
اليه الا بالغسل والغسل حرام حتى يغسل اليد ثلاثا فيكون الغسل والغسل واجبين لان ما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكن تركنا الوجوب الى السنة في الغسل لانه صلى الله عليه وسلم
علل بتوهم النجاسة وتوهمها لا يوجب التنجيس الموجب للغسل فكان دليلا على التوضيح والاحتياط
وقوله ولان اليد آلة التطهير مبناه ايضا على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكنه ترك
لان طهارة العضو حقيقة وحكما تدل على عدم الوجوب والسنة منتهى الكف عند المفصل وقوله
وتسمية الله في ابتداء الوضوء قال الطحاوي هو ان يقول بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام
بقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم ووجه ذلك ان لا للنفي الجنس فحقيقته يقتضي ان لا يكون
وضوء الا بتسمية واليه ذهب اصحاب الظواهر واحمد وجعلوا التسمية من شروط الوضوء
لكنا قلنا المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء به فان قيل فحينئذ كان كقوله صلى الله

عليه

قال وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه لقوله صلى الله
عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده ولان البد آلة التطهير فتنزل منزلة
الكناية عنه في التطيف وتسمية التنزه في البدء الوضوء سنة لقولهم لا وضوء لمن لم يسم والصحيح
انه سنة لانهم فعلوه وتركوا اخرى وسموه سنة بدء الراس خلافا لمالك في تقديره بالربع
وهو الحق وضعفوه بذلك وقيل هو سنة مندوب وهو سنة بدء الراس خلافا لمالك في تقديره بالربع
فيحتمل ويتكرر الغسل الى الثلاث لانهم قدروه مرة ومرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء
قبلي ومن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم
والوعيد لوجود رويته سنة ١٢ ١٢
من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم

علیه وسلم للصلاة الا بفاتحة الكتاب وهو افاد الوجوب وأجيب بان خبر الفاتحة مشهور دونه
والحكم يثبت بقدر دليله وليس بشيء لانه لو كان كذلك لجاز به الزيادة على الكتاب وليس كذلك
وبان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على الفاتحة في الصلوة من غير ترك دون التسمية فانه روي
ان مهاجرين قنفذ سلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليه حتى فرغ من وضوئه فقال
عليه السلام انه لم يمنعني ان ارد عليكم الا اني كرهت ان اذكر الله الا على طهارة وتارة تمسك
بمالك وانكر التسمية في اول الوضوء فقال اتريد ان تخرج اشارة الى ان التسمية في الذبيحة
دون الوضوء وذلك كما ترى يدل على انه صلى الله عليه وسلم توضاء قبل ان يذكر اسم الله وكونها سنة
مختار الطحاوي والقدوري والاصح ان التسمية مستحبة وان سماها في الكتاب يعني القدوري
سنة لما ذكرنا ان النبي عليه السلام لم يواظب عليها روي ان عثمان وعليا رضي الله عنهما
حكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهما التسمية وما روي انه صلى الله عليه وسلم
سمى فهو من باب قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر ويسمى قبل الاستنجاء
وبعده هو الصحيح دون ما قيل يسمى قبل الاستنجاء لانه من سنن الوضوء فيسمى قبله لينفع
جميع افعال الوضوء وسننها بالتسمية وما قيل يسمى بعد الاستنجاء لان قبله حال كشف العورة
غير مستحب وانما كان ذلك هو الصحيح لان قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بذكر الله يستدعي
التسمية في الابتداء الوضوء والاستنجاء ملحقا به من حيث هو طهارة استحب ان يبدأ بهما وقوله
والسواك اي استعمال حذف المضاف لان الالباس والسواك اسم لخشبة معينة للاستياك
وهو سنة مثل كتاب وكتب وينبغي ان يكون من الاشجار المرة لانه يطيب النكهة ويشد اللثة
ويقوي المعدة ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر ويتاك عرضا لا طولا عند المضمضة لان النبي
عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده كان يعالج بالاصبع والمواظبة مع الترك دليل السنة
فلو كان واجبا لعلم ويستدل بترك التعليم على تركه دفعا للتعارض فان عدم الترك يدل
على الوجوب وترك التعليم على عدمه فكان تنافيا وقوله والمضمضة والاستنشاق لان النبي
عليه السلام فعلهما على المواظبة يعني مع الترك والدليل على الترك حديث الاعرابي على الوجه
الذي ذكرناه وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها حكت وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تذكر المضمضة والاستنشاق وانما تعرض لكيفيتهما نفيا لقول الشافعي فان عندنا الافضل
ان يتمضمض ويستنشق بكف ماء واحد لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل كذلك ولانا

ان الفم

ب ويجوز ان يكون ترك حديث الاعرابي على ما ذكرت ويحمل ذكر عائشة على بيان الافضل
فانها لم ينقل فعله فتأمل

و الانف عضوان منفردان فلا يجمع بينهما بماء واحد كساير الاعضاء وتاويل ما روى انه صلى الله عليه وسلم لم يستوف
باليدين كما في غسل الوجه بل استعمل الكف الواحد وقوله ومسح الاذنين وهو سنة بماء الرأس لا بماء جديد خلافا
للشافعي فانه يقول هو سنة بماء جديد وقال في النهاية انتصاب خلافا على انه يكون على المفعول المطلق باضمار
فعله اى قولنا هذا يخالف خلافا للشافعي او هذا المذكور في معنى يخالف فكان مصدرا موكدا لمضمون الجملة كقوله
لفلان على درهم اعترافا استدل الشافعي بما روى ابو امامة الباهلي ان النبي عليه السلام اخذ لاذنيه ماء
جديدا ولنا ما روى ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام مسح رأسه واذنيه بماء واحد وقال الاذنان
من الرأس ووجه التمسك ان المراد بقوله الاذنان من الرأس اما ان يكون بيان الحقيقة وهو عليه السلام
غير مبعوث لذلك على انه مشاهد لا يحتاج الى بيان او بيان انهما ممسوحان كالرأس لا بماء الرأس
ولا سبيل اليه لان الاشتراك بين الشيئين في امر لا يوجب كون احدهما من الاخر كالرجل من الوجه
لاشتراكهما في الغسل والخف من الرأس لاشتراكهما في المسح واما بيان انهما ممسوحان بماء الرأس
وذلك يناسب الذكر عند مسح الاذنين بماء واحد فانه اذا كان من ابعاض الرأس حقيقة وحكما جاز
ان يمسح بماء واحد فكذا اذا حكم الشرع بذلك فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجزى مسحهما من مسح الرأس
اجيب بان كون الاذن من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يقع عما ثبت بالكتاب كما ان التوجه الى الحطيم لا يجزى
لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى البيت ثابت بالكتاب فلا يجزى عنه ما ثبت بخبر الواحد لئلا
يلزم نسخ الكتاب به وقوله وتخليل اللحية لان النبي عليه السلام امره جبريل بذلك قال عليه السلام نزل
جبريل عليه السلام فامرني ان اخلل لحيتي اذا توضأت ووجه التمسك ان الامر للوجوب الا انا تركناه
لئلا يعارض الكتاب وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو افاد الفرضية ولم يقل به احد واما اذا افاد
الوجوب فلا مانع عنه كخبر الواحد الفاتحة والحق ان الوجوب يثبت بالمواظبة من غير ترك ولم يثبت ذلك
فانه روى عن ابي ح انه قال ما روى انه عليه السلام اخذ كفا من ماء فخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي
لم يثبت الامر واجبة وعن هذا نقل عنه انه قال مسح اللحية جائز ليس بسنة ومعنى قوله جائز ان صاحبه
لا ينسب الى البدعة هو المنقول عن محمد كما ذكر في الكتاب وقوله لان السنة يعني في الوضوء اكمال الفرض
في محله والداخل اى داخل اللحية ليس محل الفرض لعدم وجوب ايصال الماء اليه بالاتفاق واعترض
بان المضمضة والاستنشاق سنتان وداخل الفم ليس محل الفرض في الوضوء واجيب بان الفم والانف عندعلمائنا
من الوجه من وجه اذ لهما حكم الخارج من وجه والوجه محل الفرض وقوله خللوا لم يفد الوجوب وان كان
مقرونا بالوعيد لان حديث الاعرابي والاخبار التي حكى فيها وضوء رسول الله من غير ذكر التخليل فيها
فيها

فيها يصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروف بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع وقوله ولان النبي عليه
السلام توضأ مرة مرة اى غسل كل عضو مرة والمراد بالقبول الجواز وترتب على الزيادة والنقصان
وعيدا على ظاهره فلا بد من تأويل وهو من زاد على اعضاء الوضوء او نقص عنها او زاد على الحد
المحدود او نقص عنه او زاد على الثلاث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل بالثلاث فهو ثلاثة
اوجه وقوله فقد تعدى يرجع الى الزيادة لانه مجاوزة عن الحد وقوله وظلم يرجع الى النقصان
قال الله تع ولم تظلم منه شيئا اى لم تنقص وقوله والوعيد لعدم رؤيته سنة اشارة الى اختيار
التاويل الثالث يعني انه اذا زاد لطمأنينة القلب عند الشك او بنيته وضوء آخر فلا باس
به فان الوضوء على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه قال
ويستحب للمتوضى ان ينوى الطهارة قيل المستحب ما يثاب على فعله ولا يلام على تركه والظاهر
ان الاول اختيار القدورى والثاني اختيار المصنف وتفسير النية في الوضوء هو ان ينوى ازالة الحدث
او اباحة الصلوة وهي فرض عند الشافعي قال لانها عبادة اذ العبادة فعل ياتي به المكلف على خلاف
هوى نفسه تعظيما لامر به والوضوء بهذه المثابة وكل ما هو عبادة لا يصح بدون النية لقوله تع
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والاخلاص لا يحصل الا بالنية وقد جعله حالا للعابدين والاحوال
شروط فتكون كل عبادة مشروطة بالنية وقاسه على التيمم في كونهما طهارتين للصلوة ولنا القول
بموجب العلة يعني ان الوضوء لا يقع عبادة الا بالنية لكن ليس كلامنا في ذلك وانما هو في ان
استعمال الماء المطهر في اعضاء الوضوء وهل يوجب الطهارة بدون النية حتى يكون مفتاحا
للصلوة او لا لا مدخل لكونه عبادة في ذلك وبيان ذلك بدونها لان اعضاء الوضوء
محكوم بنجاستها في حق الصلوة ضرورة الامر بتطهيرها والماء طهور بطبعه فاذا لاقى النجس
طهره قصد المستعمل ذلك او لا كالثوب النجس وكما في حق الارواء بخلاف التيمم فان التراب
لم يعقل مطهرا طبعا فلم يبق فيه الا معنى التعبد ولا تعبد بدون النية فان قيل في الوضوء مسح
والمسح لم يعقل مطهرا طبعا فيحتاج الى النية اجيب بان مسح الرأس ملحق بالغسل لقيامه
مقامه وانتقاله اليه لضرب من الحرج وقوله اذ هو ينبئ عن القصد فلا يتحقق بدونه قيل
يعني ان التيمم ينبئ عن القصد والنية هو القصد فلا يتحقق التيمم بدون القصد اى النية
وفيه نظر لانه ينبئ عن القصد لغة والقصد الذى هو النية انما هو قصد خاص وهو اباحة
الصلوة والاعم لا دلالة على الاخص ولان الاول مدلول اللفظ والثاني فعل القلب

ولا دلالة لاحدهما على الآخر وقوله ويستوعب راسه بالمسح اى يستحب ان يستوعب راسه بالمسح
على ما اختاره القدوري وقوله وهو سنة يعني على اختياره وصفة الاستيعاب ان يبل يديه
ويضع بطون ثلاث اصابع من كل كف على مقدم الرأس ويعزل السبابتين والابهامين
ويجافي الكفين ويجرها الى آخر الرأس ثم يمسح الفوديْن بالكفين ويجرهما الى مقدم الرأس
ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين و باطن الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته
بظاهر اليدين حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا هكذا روت عايشة رضى الله عنها مسح رسول الله
وقال الشافعي السنة التثليث بمياه مختلفة لانه ركن في الوضوء فكالك التثليث فيه سنة
كغسل الوجه واليدين والرجلين ولنا ان انسا رضى الله عنه توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح راسه
مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله وقد روى عن عثمان وعلي ومعاذ وابن عباس
والبراء وابي امامة الباهلي مثل ذلك قال الترمذي والعمل عليه عند اكثر اهل العلم من
اصحاب رسول الله وممن بعدهم وقد روى عن عثمان وعلي رضى الله عنهما انهما حكيا وضوء
رسول عليه السلام فثلاثا ثلاثا ومسحا ثلاثا قلنا المشهور عنهما ما رويناه اولا قال
المصنف والذي يروى فيه من التثليث يريد به ذلك يعني على تقدير ثبوته محمول عليه اى على التثليث
باء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن ابي حنيفة ذكر الحسن في المجرد عن ابي ح انه اذا مسح
ثلاثا باء واحد كان مسنونا فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امرارُه
ثانيا وثالثا اجيب بانه ياخذ حكم الاستعمال لاقامته فرض آخر لا لاقامة السنة لانها تبع للفرض
الآخر ان الاستيعاب يسن باء واحد قوله والاذن المفروض هو المسح دليل آخر وتقريره المفروض
هو المسح والمسح يصير بالتكرار غسلا فالمفروض هو الغسل وهو خلاف الكتاب والسنة والاجماع
فلا يكون التكرار مسنونا لان السنة في الوضوء اكمال الفرض في محله لا نقله من كونه مسحا الى
كونه غسلا وقوله وصار كمسح الخف تقريره مسح الرأس مسح في الوضوء وبالتكرار يصير غسلا
وكل ما هو مسح في الوضوء لا يسن تثليثه كمسح الخف وقوله بخلاف الغسل متصل بقوله وبالتكرار
يصير غسلا ومعناه ان المسح يفسد التكرار بخلاف الغسل فانه لا يفسد فكان القياس الشافعي
الممسوح على المغسول فاسدا قال ح ويرتب الوضوء فيبدا بما بدا الله بذكره
ويرتب معطوف على قوله ويستوعب والكلام في كونه مستحبا او سنة كما تقدم وقوله فيبداء
بيان الترتيب وقال الشافعي الترتيب في الوضوء فرض لعموم قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية

ووجه

ووجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب والتعقيب يدل على الترتيب فيفيد ترتيب غسل الوجه على القيام الى الصلوة
واذا ثبت الترتيب فيه ثبت في غيره لانه معطوف على المرتب والمعطوف على المرتب مرتب او لعلم القائل
بالفصل ولنا المذكور في الآية حرف الواو يعني بعد الفاء والواو لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة والفاء
تدخل على هذه الجملة التي لا ترتيب فيها فيقتضي اعقاب غسل جملة الاعضاء غير ترتيب
وتحقيقه سلمنا ان الفاء للتعقيب يفيد تعقيب ما بعدها لما قبلها وما بعدها غسل جملة الاعضاء
غير مرتبة فيفيد تعقيبها للقيام الى الصلوة ونحن نقول به وليس الكلام فيه وانما الكلام
في ترتيب الاعضاء والداخل فيها الواو وهو لا يفيد الترتيب فان قيل كيف ادعى المصنف
اجماع اهل اللغة ومنهم من يقول انه يفيد الترتيب ومنهم من يقول يفيد القرآن اجيب
بان ابا علي الفارسي ذكر ان النحاة اجمعوا ان الواو للجمع المطلق اذكره سيبويه في سبعة عشر
موضعا في كتابه فاعتمد المصنف على ذلك وبان خلاف القليل لا يمنع الاجماع اللغوي وقوله
والبداية بالمرافق فضيلة اى مستحبة والمرافق جمع مرفق خلاف الميسرة وذكر في المغرب ان
البداية بالباء عامية والصواب بالواو وقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن
في كل شيء حتى التنعل والترجل التنعل لبس النعلين والترجل تسريح الشعر

فصل في نواقض الوضوء

ويعرف الفصل بانه طائفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة
بالكتاب والباب لما فرغ من بيان الوضوء فرضه وسنته ومستحبه شرع ببيان ما ينافيه من
الوارض اذ العارض انما يكون متأخرا عن المعروض والنواقض جمع ناقضة والنقض متى
اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى اضيف الى المعاني يراد به اخراجه عما هو المطلوب به
والمطلوب ههنا من الوضوء استباحة الصلوة والمعاني الناقضة هي العلل المؤثرة في اخراج الوضوء
عما هو المطلوب به كل ما يخرج من السبيلين اى خروج كل ما يخرج من السبيلين يعني القبل والدبر
والذكر وانما قدرنا المضاف ليصح الحمل فان حمل الذات على المعنى غير صحيح وانما عبر عن العلل
بالمعاني اقتداء بالنبي عليه السلام في قوله لا يحل دم مسلم الا باحدى معاني ثلاث واحترازا
عن عبارة الفلاسفة فان المتقدمين استنكفوا عن ذلك الى ان نشا الطحاوي فاستعملها فتبعه
من بعده فان قيل الكلية منتقضة بالريح الخارج من الذكر والقبل فان الوضوء لا ينتقض به

وبقول رسول الله صلعم ما خرج من السبيلين فليتوضأ اخرجه الدارقطني وقال ما خرج من الناقضة للوضوء ما خرج من السبيلين فليتوضأ وكله ما عدا بولنا أول العناد وغيره

في صحيح الروايتين اجيب بانه مخصوص من العموم لان الريح لا تنبعث من الذكر وانما هو اختلاج والقبل محل الوطئ ليس فيه نجاسة يتجسس بالمرور عليها وهو في نفسه طاهر عند المص على ما سيجيء ووجه الاستدلال بقوله تع او جاء احد منكم من الغايط والغايط هو المكان المطمئن من الارض ينتهي اليه الانسان عند ارادة قضاء الحاجة تستتر ان الله تع رتب وجوب التيمم على المجيء من الغايط حال عدم الماء وهو لازم لخروج النجس وهان كناية عن الحدث لكونه ذكر اللازم وارادة الملزوم والترتيب يدل على العلية واذا ثبت ذلك في التيمم ثبت في الوضوء لما ذكرنا ان البدل لا يخالف الاصل في السبب لا يقال قد تقدم ان الحدث شرط الوضوء فكيف يكون علة لنقضه لانه علة لنقض ما كان وشرط لوجوب ما سيكون ولا تنافي بينهما وقوله وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره نفي لقول مالك فانه يقول لا وضوء لما يخرج نادرا كالحصاة والدود ودم الاستحاضة مستدلا بان الله تع كنى بالغايط على الوجه المتقدم عن قضاء الحاجة المعتادة فلا يكون غيرها ناقضا قلنا نقيل بالادليل في مقابلة ما يدل على خلافه وهو عموم كلمة ما قال رح والدم والقيح اذا خرجا من البدن خروج النجس من المجهت بدن الانسان الحي ينقض الطهارة كيف ما كان عندنا وهو مذهب العشرة المبشرة وابي مسعود وزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وصدور التابعين رضي الله عنهم وقيل بالخروج لان نفس النجاسة غير ناقضة ما لم توصف بالخروج والا لما حصلت الطهارة لشخص قط والمراد بالبدن بدن الحي كما ذكرنا فانها ان خرجت من بدن الميت بعد غسله لا توجب اعادة غسله بل توجب غسل ذلك الموضع على ما سيأتي وشرط المجاوزة الى موضع يلحقه حكم التطهير احتراز عما يبدو ولم يتجاوز فانه لا يسمى خارجا فكان تفسيرا للخروج وردا للماظ زفر ان البادي خارج حتى او رد ما لم يسل نقضا على قولنا الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء وقوله يلحقه حكم التطهير اي يلحقه حكم هو التطهير والمراد ان يجب تطهيره في الجملة كما في الجنابة حتى لو سال الدم من الرأس الى قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يطهر لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفي الانف وصلت الى ذلك اذ الاستنشاق فرض في الجنابة وقال الشافعي الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي عن النبي عليه السلام انه قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدي اي امر تعبدنا به كلفنا الله به من غير معنى يعقل اذ العقل انما يقتضي وجوب غسل موضع اصابة النجاسة فيقتصر على مورد الشرع وهو الخارج المعتاد والياد في تعبدي يجوز ان يكون للنسبة ويجوز ان يكون للمبالغة كما مر في احمر ويجوز ان يكون معناه امر تعبدي لان القياس يقتضي وجوب غسل كل الاعضاء كما في المغني بل

بطريق

في الخارج من غير السبيلين والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير ناقض للوضوء وقال الشافعي لا ينقض الوضوء لما روي عن النبي عليه السلام انه قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع النجاسة امر تعبدي لا يعقل معناه فيقتصر على مورد النص وهو الخارج

بالطريق الاولى لان الغايط انجس من المني لاختلاف في النجاسة دون الغايط فالاقتصار على الاعضاء الاربعة امر تعبدي ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سايل رواه الدارقطني ووجه الاستدلال ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب كما في قوله في خمس من الابل سناة بسبب خروج المني وهان وللاختلاف في فرضيته وقوله عليه السلام الماء من الماء وللاختلاف في وجوب الغسل بسبب خروج المني وكان معناه توضأ وامس كل دم سايل عن البدن وانما اعتبر عنه بلفظ الخبر لكونه اكيدا في الدلالة على وجوب كانه امر فامتثل امره فاخبر عن ذلك وهو آية كونه واجبا فان الآمر اذا كان ممن لا يكذب في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تاكيدا للطلب لان في تركه تكذيبا له وهو ممن لا يكذب على ما عرف في موضعه فان قيل سلمناه لكن يجوز ان يكون المراد به الوضوء اللغوي قلنا ذاك مجاز شرعي ولا تترك الحقيقة الشرعية في كلام الشارع بلا دليل وقوله عليه السلام من قاء او رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم رواه ابن ابي مليكة عن عايشة عن النبي عليه السلام ذكره الرازي في شرح الطحاوي يقال رعف اذا سال رعافه قال المطرزي وفتح العين هو الفصيح ووجه التمسك به من اوجه احدها الامر بالانصراف وهو ابطال العمل المنهي عنه المفضي الى التناقض المستحيل على الشرع فان قيل جاز ان يكون الامر بالانصراف لازالة النجاسة اصابت ثوبه او بدنه من الرعاف اجيب بان البناء بالبناء يأباه فان البناء اذ ذاك غير جايز بالاتفاق والثاني الامر بالوضوء والامر للوجوب واراده الوضوء اللغوي مدفوعة بما تقدم في الحديث الاول لا يقال وقع في الشرع ذلك اذ غسل ثم بعد التي فقيل الا يتوضأ وضوك للصلوة فقال عليه السلام هكذا الوضوء من القيء لان ذلك بقرينة فانه عليه السلام قال ذلك بطريق التماثل لقول السايل الا نتوضأ وضوك للصلوة والثالث انه امرنا بالبناء واذناه الاباحة ولا اباحة للبناء بعد العمل الكثير الا بعد انتقاض الطهارة بالاتفاق لا يقال البناء المعطوف على الانصراف غير واجب بالاتفاق فكذا الانصراف والتوضئ لتناسب احكام المعطوفات لان القراءة في النظم لا يوجب القراءة في الحكم الا ترى الى قوله تع كلوا من رزق ربكم واشكروا له فان الامر الاول للاباحة والثاني للوجوب واذا جاز ذلك فكسم اولى لانه اتباع الضعيف للقوي قوله ولان خروج النجاسة اثبات صفة النجاسة لما يخرج من غير السبيلين بطريق القياس والمص ظهر عن جد عظيم بوجازة اللفظ وبيانه على وجه واضح يحتاج الى ذكر الاصل

والفرع والشروط القياس فلا علينا ان يذكر ذلك اجمالا فنقول القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الاخر فالمذكور الاول هو الاصل والثاني هو الفرع وشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم
بنص اخر كشهادة خزيمة وان لا يكون معدولا به عن القياس كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وان يتعدى للحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه واما معرفة تفاصيل ذلك وما يختبر عنه بكل قيد
من القيود فهو صنف اصول الفقه اذا عرف هذا فنقول اما الاصل فيما نحن فيه فهو الخارج من السبيلين
اعني الغائط وهو يشتمل على معنى معقول وهو ان لخروج النجاسة اثرا في زوال الطهارة عن المخرج لانقاضه
بضد الطهارة وهو التلوث بالنجاسة وعن سائر البدن باعتبار ان الاصل تنصاف بالحدث لا يقبل
التجزي وعلى معنى غير معقول وهو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الفرع فيه فهو الخارج
من غير السبيلين وذلك لان العلماء نا اعتبروا واستنبطوا ان الخارج من السبيلين كان حدثا لكونه
نجسا خارجا من بدن الانسان حتى قوله تع او جاء احد منكم من الغائط الآية وهو نص معلول بذلك
الوصف لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو انتقاض الطهارة بخروج دم الحيض والنفاس
ووجد وامثل ذلك في الخارج من غير السبيلين فقد وجد الحكم الاول اليه وتعدى الحكم الثاني وهو
الاقتصار على الاعضاء الاربعة ايضا ضرورة تعدي الاول لانه لو لم يتعد اليه تغير حكم النص
بالتعليل وذلك يفسد القياس فان قيل التغير واقع لان وجد الخروج مؤثر في الاصل واعتبرتم
في الفرع السيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير اجاب المصنف بقوله غير ان الخروج يتحقق
بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير وبملاء الفم الى اخره فان قيل قد ذكرتم ان من شروط
القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر والفم وجوده في محل النزاع لما روى
انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ فانه يدل على ان قوله تع او جاء احد منكم من الغائط مخصوص
بحكم وهو نقض الطهارة فالجواب ان ذلك محمول على القليل كما ذكر في الكتاب ويجاب عما قيل
ومن شرطه ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وقد روي تم فيه حديثان بان ذلك الشرط ليس
بمتفق عليه فجاز ان يكون اختيار المصنف خلافه ولقائل ان يقول قد ذكرتم ان الاصل يشتمل
على معنى معقول ومعنى غير معقول وعديتم غير المعقول تبعا للمعقول لئلا يلزم التغير المفسد
لتعدية المعقول فهلا تركتم تعدية غير المعقول وجعلتم المعقول تبعا له في ذلك والجواب
من وجهين احدهما ان الاول معقول لما ذكرنا ومشروع لاعتبار الشرع حدثا والثاني مشروع
فقط فجعل تابعا للاول اولى من عكسه لاحالة والثاني ان الشرع لما اعتبر الاول حدثا

استلزم

استلزم الطهارة عند تكوره وفي غسل جميع البدن كلما وجد خرج بين فاقتصر على الاعضاء الاربعة
تيسيرا علينا فكان الثاني من ضرورات الاول وكان تابعا له وعرق ملاء الفم باذكر في الكتاب
وهو رواية الحسن بن زياد وقيل ان منع من الكلام فهو ملوث والا فلا وفرق بين ملاء الفم
وغيره لان الفم يجاذب فيه دليلان احدهما يقتضي كونه طاهرا والآخر يقتضي كونه باطنا
حقيقة وحكما اما الحقيقة فلانه اذا فتح فاه يظهر واذا ضم يبطن واما الحكم فلان الصائم اذا
اخذ الماء بفيه ثم بجل لم يفسل صومه كما اذا سال الماء على ظاهر جلده وكان ظاهرا واذا
ابتلع ريقه لا يفسل صومه ايضا كما اذا انتقل من زاويته من بطنه الى اخرى فكان باطنا فوفرنا
على الدليلين حكمهما فقلنا اذا كثر ينقض لانه يخرج غالبا حيث لا يقدر الانسان على ضبطه
الا بكلفة فاعتبر خارجا واذا قل لا ينقض فيصير تابعا له للريق وانما اشار بقوله لانه
يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا فان قيل عرق المص ملاء الفم ثم استدل عليه والتعريف لا يستدل
عليها فالجواب ان قوله لانه يخرج ظاهرا ليس دليلا لقوله وملاء الفم ان يكون بحال
الى آخره بل هو دليل لعدم وملاء الفم في القيء قال رح وقال زفر قليل القيء وكثيره
سواء قال زفر لما كان الخارج من غير السبيلين حدثا بادل عليه من الدليل وجب ان يستوي
فيه القليل والكثير كالخارج من السبيلين وهو قياس ظاهر ولقوله عليه السلام القاس
حديث رواه سوار بن مصعب عن زيد بن علي عن بعض آبائه عن رسول الله ع ذكره ابو بكر
الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي ووجه الاستدلال ما ذكر عن الخليل انه قال القلس ما خرج
من الفم ملاء الفم او دونه وانما قدم الاستدلال بالقياس على الاستدلال بالحديث لان الخصم
مقر بصحة القياس لانزاع له فيها وكان اقطع في الالزام ولنا قوله عليه السلام ليس
في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا اي ليس في القطرة والقطرتين
بالقوة من الدم وضوء لكن اذا سال الدم ففيه الوضوء وحاصل معناه لا وضوء في الدم القليل
لكن في الكثير وضوء وهو السائل فالاستثناء منقطع لان الحقيقة ليست مرادة لحصولها بعد
السيلان والمجاز وهو القليل لا يتناول السائل فلا يكون متصلا فان قيل لانه ان الحقيقة
ليست مرادة لجواز ان يكون المراد منه قطر الدم من راس الجرح من غير ان يسيل الى موضع
يلحقه حكم التطهير فالجواب ان هذا لغو لا يصرفنا لان الاستثناء لا يخرج به عن كونه منقطعا
وهو ظاهر قوله وقوله على رضي الله عنه حين عد الاحداث جملة او دسعة اي دفعة من القيء استدل لان
بالاثر والظاهر انه قاله سماعا من النبي عليه السلام فصار قوله كقوله عليه السلام وقوله واذا

تعارضت ١٥

الاخبار يعني ان الاصل في الدليلين المتعارضين ان يعمل بهما ما امكن والا فيرجح احدهما ان امكن
وان لم يمكن يتساقطان فيصار الى القياس وان تعارض القياسان يعمل المجتهد بايهما شاء وفي ستلتنا
هذا تعارض ما رواه الشافعي من قوله عليه السلام قاء فلم يتوضأ وما رواه زفر من قوله القلس
حدث والعمل بهما ممكن ما رواه الشافعي على القليل وما رواه زفر على الكثير وذلك لان القيء ملاء الفم
من كثرة الاكل ورسول الله عليه السلام كان غرضه ذلك بخلاف القول والفرق بين المسلكين اي المخرج المعتاد
وغير جواب لو فرض اعتبار غير المعتاد بالمعتاد وقد بيناه عند قوله غير ان الخروج الى الخارج فالقيء
ولو قاء متفرقا بحيث لو جمع ملاء الفم فعند ابي س يعتبر اتحاد المجلس لانه لم اتى في جميع المتفرقات
ولهذا تتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وساير العقود باتحاد المجلس وكذلك التالاوة
المتعددة لآية السجدة تتحد باتحاد المجلس وعند محمد يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان قيل وهو
الاصح لان الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده الا يرى انه اذا
جرح جراحات ومات منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل البرء اختلف وتفسير الاتحاد في الغثيان
ان يقيء ثانيا قبل سكون النفس عن الغثيان الاول فان سكنت ثم قاء فهو حدث جديد ثم ما لا يكون
حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن ابي س وهو مروي عن ابن عمر ذكره في جامع الكرخي وهو
الاصح وهو اختيار بعض مشايخنا اختاره المصنف واختار في بقوله هو الاصح عن قول محمد فانه نجس
عنده واختار بعض المشايخ احتياطا وفائدته تظهر فيما اذا اخذ بقطنة فالقاه في الماء
لا ينجس الماء عند ابي س خلافا لمحمد وقول ابي س ارفق خصوصا في حق اصحاب القروح ووجه الصحة
ما ذكره في الكتاب بقوله لانه ليس بنجس حكما حيث لم ينقض الطهارة ومعناه ان الخارج النجس
من بدن الانسان لحي يستلزم كونه حدثا فاذا لم يكن حدثا فقد انتفى اللازم وانتفاؤه يستلزم انتفاء
الملزوم وفي كلامه نظر من وجهين احدهما ان الضمير في قوله لانه راجع الى ما لا يكون حدثا وفي قوله
لم ينقض به الطهارة ليس بحدث فكان معنى كلامه لان ما لا يكون حدثا ليس بنجس حكما لانه ليس
بحدث وهو مصادرة على المطلوب مرتين والثاني انه لا يستدل بعدم نقض الطهارة على عدم النجاسة
لان عدم النقض يجوز ان يكون لكونه غير خارج لا لكونه غير نجس فان علة النقض ذات
وصفين وصف الخارج ووصف النجاسة فيجوز ان يكون انتفاؤه لكونه غير خارج دون انتفاء الوصف
الآخر والجواب عن الاول ان تقرير كلامه هكذا ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا لان ما لا يكون حدثا
ليس بنجس حكما وقوله حكما اشارة الى ان النجس هو ما يحكم الشرع بنجاسته والشرع لم يحكم بنجاسته
لان حكم بالنجاسة يستلزم كونه حدثا وليس بحدث لما دل عليه من الدليل فلا يكون نجسا

ومن الثاني

ومن الثاني بان غير الخارج لا يعطى له حكم النجاسة لكونه في محله فان من صلى وهو حامل سخلة او بيضة
حال جهاده ما جازت صلوته فكان انتفاء الخروج مستلزما لانتفاء النجاسة ونوقض بدم الاستحاضة
والجرح السايل فانه ليس بنجس وهو بخس واجيب بانا لا نسلم انه ليس حدث بل هو حدث لكن لا يظهر
اثره حتى يخرج الوقت وقوله وهذا اي الذي ذكرنا من انتقاض الطهارة بملاء الفم اذا قاء مرة
او طعاما او ماء فانه قاء بالفا يعني صرفا لا يشوبه طعام فاما ان نزل من الرأس او ارتقى من الجوف
والاول غير ناقض بالاتفاق لان الرأس ليس بموضع النجاسة وكذا الثاني عندهما خلافا لابي س
لانه بخس بمجاورة ما في المعدة من النجاسة وقد خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير فيكون ناقضا
كالطعام والصفراء ولهما ان البلغم لزج لا يتحلله النجاسة وما يتصل به قليل والقليل في القيء
غير ناقض فان قيل ينتقض ببلغم يقع في النجاسة ثم يرفع فانه يحكم بنجاسته اجيب بانه لا رواية
في هذه المسئلة والذي سلم فالفرق بينهما ان البلغم ما دام في الباطن تزداد نخامته فيزداد
لزجه فاذا انفصل عن الباطن تقل نخامته فيقل لزجه اذ ادت رقته ولم يذكر ما اذا اختلط
البلغم بالطعام قالوا يعتبر فيه الغلبة فان كان الطعام غالبا نقض كالدم والا فلا ولو قاء دما
فاما ان يكون منجمدا وهو العلق او مائعا فان كان الاول يعتبر فيه ملاء الفم محترقة وهي تخرج
من المعدة والخارج منها حدث اذا كان ملاء الفم وان كان الثاني فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر
انواعه قيل هي خمسة الطعام والماء والمرة والصفراء والسواد وعندهما اذا سال بقوته نقض
وان قل لان المعدة ليست محل الدم فيكون خارجا في الحلق ظاهرا فيعتبر بالخارج من الفرجة
الظاهرة والمعتبر هناك السيلان لا محل الدم فيكون خارجا فكذلك ههنا ذكر في مبسوط
شيخ الاسلام ان قول ابي س في هذه المسئلة مضطرب منهم من جعله مع محمد ومنهم من جعله
مع ابي حنيفة واختار المصنف وقوله ولو نزل الى ما لان اي الذي لان من الانف يعني المارن
فان قيل حكم هذه المسئلة قد علم من قوله في اول الفصل والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع
يلحقه حكم التطهير وكان ذكره تكرارا اجيب بان ذكره ههنا ليس لبيان حكم لكونه معلوما من ذلك
اذا وصل الدم الى قصبة الانف وانما ذكر ههنا بيانا لان عند زفر لا ينقض
بوصوله الى قصبة الانف وانما ينقض اذا وصل الى ما لان واليه اشار بقوله بالاتفاق وقوله
لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير يعني بالاتفاق لعدم الظهور قبل ذلك عند زفر قال رح
والنوم مضطجعا لما فرغ من بيان نقض الوضوء بما يخرج من البدن حقيقة ذكر ما يقتضي بايوجب ذلك حكما
والنوم مضطجعا وهو ان يضع النايم جنبه على الارض ينقض الوضوء لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل

فلا يخلو عن خروج ريح عادة و الثابت عادة كالمتيقن به الا يرى ان من دخل المستراح ثم شك
في وضوئه فانه يحكم بنقض وضوئه لان العادة جرت بعدم الدخول في الخلاء بالتبرز بخلاف ما اذا شك
بدون الدخول وكذلك النوم متكئا اي على احد وركيه والاتكاء افتعال من وكا معتل الفاء مهموز اللام مقلوب
لامتقبل قابل التاء في اتكاء من الواو اذ الاصل اوتكاء فان التاء تبدل من الواو في افتعل وغيره لان
الاتكاء يزيل اسكة اليقظة اي التماسك الذي يكون لليقظان وكذلك الاستناد الى شيء كجدار
او حايط بحيث اذا أزيل سقط وهو ليس من اصل رواية المبسوط وانما هو مما اختاره الطحاوي لان
الاسترخاء يبلغ غايته بهذا النوع من الاستناد غير ان السند يفهم من السقوط والمروي عن ابي حنيفة
انه لا ينتقض وضوئه على كل حال لان مقعده مستقر على الارض فيما من خروج شيء منه فقوله بخلاف حالة
القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة يعني اذا كان على هيئة يسجد الصلوة من تجافي البطن
عن الفخذ وعدم افتراش الذراعين اما اذا كان بخلافه فينتقض وقوله وغيرها هو الصحيح احتراز
عما ذكر ابن شجاع انه لا يكون حدثا في هذه الاحوال اذا كان في الصلوة فاما اذا كان خارج الصلوة
فهو حدث و الذي صحح هو ظاهر الرواية لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء
واذا لم يتم لم يكن النوم في هذه الاحوال سببا لخروج شيء عادة فلا يقام مقامه لان السبب انما يقام
مقام المسبب اذا كان غالب الوجود بذلك السبب اما اذا لم يغلب فلا لانه حينئذ يقع
الشك في وجود الحدث و الوضوء كان ثابتا بقين فلا يزال بالشك و الاصل فيه اي في
كون النوم غير ناقض للوضوء في هذه الاحوال قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قايما
او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت

مفاصله رواه الترمذي مسندا الى ابن عباس عن رسول الله صلعم قال قيل هذا الحديث
غير صحيح لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف عند النقلة روى عن ابن سيرين انه قال
حدث عمن شئت الا عن ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد
اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن و ابراهيم النخعي و الشعبي و كونه لا يبالي على احد
ان يروي في مراسيله دون مسانيده وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس ووجه التمسك بهذا الحديث
من وجهين الاول نفي الوضوء عمن نام قايما او راكعا و الثاني اثباته على من نام مضطجعا موكدا بانما
فان قيل انما للحصر و لا حصر ههنا لان الوضوء لم ينحصر على من نام مضطجعا بل هو واجب على المستند
او المتكئ كما مر واجيب بانا لا نم انه للحصر بل هو لتاكيد الاثبات و لئن سلمنا فضعفه افاد الحصر
في المضطجع و المتكئ و المستند يلحق به بطريق الدلالة و الثالث التعليل وهو قوله فانه اذا نام استرخت

مفاصله

فاصله فانه يدل على عدم الوجوب على من نام قايما او راكعا او ساجدا لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على المضطجع ومن
هو بمعناه لوجوده فيه قيل وفي قوله استرخت مفاصله بلوغ الاسترخاء غايته لان الاصل الاسترخاء
يوجد فيمن نام قايما فحينئذ يتناقض اول الحديث واخره وربما يشير الى هذا قوله من قبل لان بعض
الاستمساك باق وقوله يتم الاسترخاء قال رح و الغلبة على العقل بالاغماء والجنون الجنون
مرفوع عطفا على قوله و الغلبة والجر خطأ لان العقل في الاغماء مغلوب وفي الجنون مسلوب ولهذا
جاز الاغماء على الانبياء دون الجنون و الاغماء ضرب مرض يضعف القوى و لا يزيل الحي و سببه
امتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ وقوله لانه اي لان كلا واحد من الاغماء والجنون فوق النوم
مضطجعا في الاسترخاء لان النايم يتنبه بالتنبيه دونهما و الاغماء حدث في الاحوال كلها يعني حالة
القيام والقعود والركوع و السجود لوجود الاسترخاء وهو القياس في النوم لزوال المقعد عن الارض
ووجود اصل الاسترخاء ولكن تركنا هذا القياس في النوم بقوله عليه السلام لا وضوء على من نام
قايما الحديث والاغماء فوق كامل فلا يقاس عليه ولا يلحق به دلالة اذ لا يلزم من ان لا يكون ادنى
الفضلة ناقضا ان لا يكون اعلاها ناقضا و السكر ان احصل به في الجملة تمايل كالاغماء قيل ولم يعلل
المصنف للجنون ومن المشايخ من علله بغلبة الاسترخاء ورد بان الجنون قد يكون اقوى من الصحيح
والاولى ان يقال انه ناقض باعتبار عدم مبالاته وتميز الحدث من غيره قوله والقهقهة في كل صلوة
ذات ركوع وسجود واحتراز عن صلوة الجنازة وكلامه واضح ولنا قوله عليه السلام الاضحك سكم
الحديث رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن بن معبد الزهري ان النبي عليه السلام
كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وفي بصره سوء اي ضعف فوقع في ركية فضحك بعض
اصحابه فلما فرغ من صلوته قال الا من ضحك منكم الحديث ورواه اسامة بن زيد عن ابيه ورواه
ابو العالية مرسلا ومسندا الى ابي موسى الاشعري وعنده اي بمثل هذا الحديث الذي عمل به الصحابة
والتابعون وكان رواية معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد فابى موسى رضي الله يترك القياس
قيل التعلق به لا يصح لانه لم يكن في مسجد النبي صلعم ركية فكان موضوعا واجيب بانه ليس
في خبر الزهري انه كان يصلي في المسجد فيجوز ان يكون في الموضع الذي كان يصلي فيه ركية وراوي
المسجد ابو موسى واساة ثقة وهو مثبت فهو اولى قيل لا يصح من وجه آخر وهو انه لا يتوهم على اصحاب
رسول الله صلعم الضحك في الصلاة قهقهة والذين كانوا خلفه اصحابه واجيب بان كان يصلي
خلفه الصحابة وغيرهم من المنافقين والاعراب للجهاد وهذا من باب حسن الظن بهم رضي الله عنهم والا
فليس الضحك كبيرة وهم ليسوا من الصغاير بعصومين و لا عن الكباير على تقدير كونه كبيرة قوله

والغلبة على العقل بالاغماء والجنون
لانه فوق النوم كما مر وهو الغالب من حال النايم و في النوم
حدث في الاحوال كلها وهو الاغماء فوقه فلان يكون
عليه و الهقهقة ذات ركوع وسجود في كل صلاة ذات ركوع وسجود
والقياس ان لا تنقض في كل صلاة لانه ليس بخارج نجس و لهذا لم يكن
منكم فيما قبل هذا في صلاة الجنازة و سجدتي التلاوة
وخارج الصلاة فالمعهود الوضوء و الصلاة
جميعا وبمثله نترك القياس
والاثر ورد في صلاة مطلقة
فيقتضي عليهما والقهقهة ما يكون
مسموعا له وجيرانه و الضحك
ما يكون مسموعا له دون جيرانه
وهو على ما قيل لغير الصلاة
دون الوضوء هداية

والاثر ورد في صلوة مطلقة اي كاملة فيقتصر عليها فلا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة الضحى وصلوة
الباني بعد الوضوء على احدى الروايتين وصلوة النايم فان الوضوء لا يفسد في جميع ذلك وفرق بين القهقهة
والضحك وهو واضح ولم يذكر التبسم لانه ليس بمفسد للصلوة ولا للوضوء فليس له ههنا مدخل فالاجابر
عبد الله رضه ما رآني رسول الله صلعم الا تبسم ولو في الصلوة قال رح والدابة تخرج من الدبر تنقض
الوضوء الدودة التي تنشاء في البطن اذا خرجت من الدبر نقضت الوضوء والتي تنشاء في الجرح اذا خرجت منه او لم يسقط
منه لم ينقض لان نفس الدودة الميتة ليست بنجسة ولهذا لو غسلت جازت الصلوة معها فلم يبق من النجس
الا ما عليها وذلك قليل وهو حدث من السبيلين دون غيرها فاشبه الخارج من الجرح الجاف في عدم النقض
والخارج من الدبر الفا في نقض الوضوء قيل انما فسر الدابة بالدودة لان الدابة ما يدب على الارض
مزيلا يتوهم ان المراد بها ما يدخل الجرح كالذباب فيخرج منه فانه لا ينقض ففسر بيانا لذلك وقيل قد تقدم
في كلام المصنف ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهو الصحيح وقال ههنا لان النجس ما عليها وذلك يناقض
واجيب بان ما تقدم كان على قول ابي ح ويجوز ان يكون هذا على قول من اطلق النجس بطريق الفرض
يعني لو كان ثم نجس فهو ما عليها وهذا ليس بصحيح لان تقدير الشرطية ان كان على هذا الوجه لكن ثم
نجس فيكون ما عليها لم يستقم في الجرح ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهو ليس بحدث في الجرح فلا
يكون نجسا وان كان على هذا الوجه لكن لم يكن نجس ما عليها وهذا ليس بصحيح لان ما لا يكون نجسا لم يستقم في الدبر لانه نجس
وحدث والاقرب صواب ويجوز ان يكون يقال اطلق النجس على ما يخرج من الجرح بطريق المشاكلة فانه لما
كان بالنسبة الى الدبر نجسا ذكر في الجرح بلفظ النجس قوله بخلاف الريح الخ قد تقدم المرأة متصل
بالفاء يعني انه ناقض بخلاف الريح الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل لانها لا تنبعث من محل النجاسة
حتى لو كانت مفضاة وهي التي صار سبيلاها واحدا يستحب لها الوضوء لاحتمال ان يكون فا
واختلف في ان عين الريح نجس ام يتنجس بمرورها على النجاسة وعثرته يظهر فيما لو خرج منه الريح وعليه
سراويل مبتلة فمن قال بنجاسة عينها قال يتنجس السراويل ومن قال بطهارة عينها لم يقل به كما لو مرت الريح بنجاسة
ثم مرت بثوب مبتل فانه لا يتنجس بها قيل اذا كان للخروج من الدبر محتملا ينبغي ان يكون الوضوء واجبا
واجيب بان يكون متوضيئا ثابت ببقين واليقين لا يزول بالمحتمل كالمشكوك في الحدث وقال ابو حنيفة الكثير
يجب عليها الوضوء وهو رواية هشام عن محمد وقيل ان كانت منتنة يجب والا فلا وقوله نقطة قشرت
في نونها الحركات الثلاث وهي بثر يخرج باليد ملآن ماء من قولهم انتطه فلان اي امتلا غضبا فاذا
قشرت فاما ان يسيل الماء عن رأس الجرح او لا وسماه جرحا لانه قشرها جرح لها فان كان الاول
نقض وان كان الثاني لم ينقض وانما اعاد هذه المسئلة وان كانت تعلم مما تقدم ليعلم الفرق بين الخارج

والمخرج

قال والدابة تخرج من الدبر ناقض فان خرجت من راس الجرح او اسفل الا تنقض والمراد بالدابة الدودة وهذا لان الخارج من الجرح
قليل وهو حدث والسبيلية دون غيرها فانه نجس وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين وهي ينقض في الوجهين وهي
مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر فان خرجت نقطة فسال منها ماء او دم او صديد او غير ذلك
لم ينقض وقال زفر ينقض في الوجهين وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين وهو على الخلاف بيننا وبينه في الخارج
من السبيلين لان الخارج ينقض لكونه نجسا وهو نجس لكونه حدثا فيصير كما اذا اقشرها خرج بصر الا ينقض
ثم يصير ما هو ناقض اذا اقشرها خرج بصر ناقض وهو ظاهر

والخرج او ليعلم ان حكم الماء حكم غيره لان الماء لم يذكر قبل فربما ظن يتوهم ان الماء ليس كغيره وهذه
الجملة يعني قوله ماء او صديد او غيرها وقوله هذا اي الذي ذكره انه اذا سال نقض انما هو اذا قشرها فخرج
بنفسه اما اذا عصرها فخرج بعصره ولو لم يعصرها لم يخرج لا ينقض لانه مخرج وليس بخارج وهذا
مختار بعض المشايخ اختاره المصنف وقال غيرهم نقض قال بعض الشارحين وهذا هو المختار عندي
لان الخروج لازم الاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم وفيه نظر لان الاخراج ليس بمنصوص
عليه وان كان يستلزم فكان بثبوت غير قصدي ولا معتبر به والله تعالى اعلم

فصل في الغسل

معنى الفصل في اللغة ظاهر وقد تقدم تعريفه بانه طايفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة
الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب فان وصل الى ما بعده بوت والا فالا وانما ذكر فصل الغسل
بعد الوضوء لان الحاجة الى الوضوء اكثر او لان محل الوضوء جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء
قبل الكل او اقتداء بكتاب الله تع فانه وقع على هذا الترتيب والفرض بمعنى المفروض والواو في قوله
وفرض الغسل اما للاستيناف واما واو المختصر للعطف على قوله فرض الوضوء والغسل اسم منه الا
وهو غسل تمام الجسد قوله وغسل سايرالبدن اي الباقي وقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي السنة
قيل خمس منها في الرأس وهي في الجسد فالتي في الرأس الفرق والسواك والمضمضة والاستنشاق
وقص الشارب والتي في الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء
بالماء ولنا قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمونث لانه اسم
جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقوله فاطهروا خطاب للارادة كما اخا العينين اي اغسلوا ابوالكم
على وجه المبالغة وهو امر بتطهير جميع البدن الا ان ما تقدر ايصال الماء اليه خارج من الارادة كما اخا العينين
لما في غسلهما من الضرر والاذى ولهذا سقط غسلهما عن حقيقة النجاسة بان كحل عينيه بكحل نجس والمضمضة
والاستنشاق لا تقدر فيهما ولهذا افترض غسلهما عن النجاسة الحقيقية فيفترض ايضا في الجنابة قوله
بخلاف الوضوء جواب عن قياس الشافعي الغسل بالوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه لا جميع البدن والمواجهة
فيها اي محل المضمضة والاستنشاق معلومة وقوله والمراد بما روى جواب عن حديث الشافعي بحمله
على الوضوء بدليل ما روى ابن عباس وجابر انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء قال رح
وسنتان ان يبداء المغتسل بسنن الغسل ان يبداء المغتسل فيغسل يديه وفرجه وينزيل نجاسة ان كانت
على بدنه قال في النهاية وهو منقول عن الامام حميد الدين الضرير انه اصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس

وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن
اي السنة وذكر في الهداية المضمضة والاستنشاق وليذا لانا
انهما فرضان في الجنابة ولنا قوله ع وان كنتم جنبا
فاطهروا والمراد بالوجه والواجه
الحدث بدليل انه لا يجب فيه غسل الوجه والواجه
فيهما منه وقوله ع عشر من الفطرة
ليصال الماء اليه خارج
لان الواجب فيه غسل الوجه والواجه
في الوضوء هو ما

بصحيح لان لام التعريف اما ان تكون للعهد او الجنس لا وجه للاول لان كلمة الشك تاباه فان العهد يقتضى التقرر اما ذكرا او علما ولا وجه للثانى لان كون النجاسات كلها فى بدنه محال واقلها وهو الجزء الاول الذى لا يتجزى غير مراد ايضا لانه علل ذلك فى الكتاب بقوله كيلا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذى ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الا ان الرواية بالالف و اللام قد ثبتت فى النسخ فوجهه ان يحمل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين اذا انحصر اللام فى التعريفين وليس كذلك لجواز ان يكون اللام لتعريف الماهية وليس بشىء لان الماهية من حيث هى لا توجد فى الخارج فاما ان توجد فى الاقل او غيره وذلك فاسد لما مر وقوله ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه احتراز عما روى الحسن بن زياد عن الى حنيفة ان الجنب يتوضأ ولا يمسح راسه لانه لا فايدة فيه لوجود اسالة الماء من بعد وذلك يعدم معنى المسح بخلاف ساير الاعضاء لان التسييل هو الموجود فلم يكن التسييل من بعد مبطلا له وقيل انما قال ذلك دفعا لما يتوهم ان المراد بالوضوء غسل اليدين الى الرسغين فانه قد يسمى وضوءا وقوله ويبدا بازالة النجاسة تكرار واعادة لبيان التعليل والظاهر انه اراد بها النجاسة المعهودة وذلك الحال وهو الموضع الرطب فان ميمونة قالت توضأ رسول الله صلعم وضوءه للصلوة غير رجليه وغسل فرجه وما اصابه من الاذى وقوله وليس على المراة ههنا ان تنقض الضفاير وبلها اما نقضها فليس بواجب اذا بلغ الماء اصول الشعر بالاتفاق لقوله صلعم لام سلمة حين قالت يا رسول الله انى امراة اشد ضفر راسى افانقضها اذا اغتسلت اما يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك لا يقال خبر واحد فلا يجوز به الزيادة على قوله تع فاطهروا لان الشعر ليس من كل وجه بدن والامر بالتطهير له او لان مواضع الضرورة مستثناة كداخل العينين واما بلها فكذلك فى الصحيح لما فيه من الحرج وقوله فى الصحيح احتراز عما روى الحسن عن ابى حنيفة انها تبل ذوائبها ثلاثا مع كل بلة عصرة ليبلغ الماء شعب قرونها بخلاف اللحية فانه لا حرج فى ايصال الماء الى تناثيها وفى تخصيص المراة اشارة الى ان حكم الرجل بخلافها قال فى المبسوط الرجل اذا ضفر شعره كما تفعله العلويون والاتراك هل يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر ظاهر الحديث يدل على انه لا يجب وذكر صدر الشهيد انه يجب قال رح والمعانى الموجبة للغسل اى العلل الموجبة و اختار لفظ المعانى لما تقدم فى الوضوء قال فى النهاية هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل فانها تنقضه فكيف توجبه وذكر فى مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الاغتسال ارادة ما لا يحل

فعل

فعل بسبب الجنابة عند عامة المشايخ ورد بان الغسل يجب اذا وجد احد المعانى المذكورة سواء وجدت الارادة او لم توجد وفيه نظر وعند بعضهم السبب الجنابة واورد عليه الحيض والنفاس ولو دفع او ما فى معناها لاندفع وعلى هذا تكون المعانى الموجبة علة العلة قوله انزال المنى على وجه الدفق والشهوة قيل هذا اللفظ باطلاقه يستقيم على قول ابى يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة حال الخروج ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا يجب الغسل اذا زايل المنى على هذا الوجه يوجب الغسل بالاتفاق واما ان يجب الغسل اذا زايل المنى من مكانه عن شهوة فان خرج من غير دفق فليس فى كلام المصنف ما ينافيه ولا يحصره على الاول وهذا جيد لكن كلام المص يوهم ترك بعض موجباته عندهما فى موضع بيانها وربما ينبى قوله ثم المعتبر عند ابى حنيفة ومحمد الى اخره بعض بيان وقال الشافعى المنى كيف ما كان يعنى سواء كان بشهوة او بحمل ثقيل او سقطة من مكان مرتفع او غير ذلك يوجب الغسل لقوله صلعم الماء من الماء اى الغسل من المنى ولنا ان الامر بالتطهير تناول الجنب لقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا والجنب فى اللغة من خرج منه المنى على الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المراة فالامر بالتطهير تناول من خرج منه المنى على وجه الشهوة وغيره ليس فى معناها فلا يقاس عليه ولا يلحق به وقوله من المراة قيل انما ذكره ليخرج قضاء شهوة البطن فان قاضيها لا يسمى جنبا وقيل ذكره اتفاقا لوجوبه على المحتلم وقيل الجنابة فى اللغة موضوعة لذلك و المحتلم وجب عليه الغسل بحديث ام سليم فى بعض الفاظها انها لما سالت النبى صلعم عن المراة ترى فى منامها مثل ما يرى الرجل فقال عليه السلام اتجد لذلك لذة قالت نعم قال عليه السلام فلتغتسل والحديث يعنى قوله الماء من الماء محمول على خروج المنى عن شهوة توفيقا بين الادلة ولان قوله من الماء يتناول المذى و الودى وليس ثم غسل بالاجماع يراد به الخصوص ويحمل على حالة الشهوة لحديث ام سليم وقوله ثم المعتبر ظاهر وثمرته تظهر فيمن مسك ذكره بعد الانفصال بشهوة عن مكانه حتى سكن الشهوة ثم ترك حتى خرج المنى من احليله بلا شهوة لا يجب الغسل عنده خلافا لهما هو قاس الخروج بالمزايلة بجامع تعلق الغسل ولهما انه متى وجب من وجه معناه انا ذكرنا ان للشهوة مدخلا فى وجوب الغسل وقد وجدت فى حالة وهو الانفصال دون الاخرى وهو الخروج فبالنظر الى الاولى يجب وبالنظر الى الثانية لا يجب والباب باب العبادة فتوجبه احتياطا وقد وقع فى النهاية فى بيانه ذلك ان الخروج على وجه الشهوة قد وجد فيهما والظاهر انه سهو لانه لو كان كذلك لارتفع النزاع فان قيل دار الغسل بين الوجوب وعدمه فلا يجب كما اذا خرج الخ

قال والمعانى الموجبة للغسل انزال المنى على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمراة حالة النوم واليقظة وعند الشافعى خروج المنى كيف ما كان يوجب الغسل لقوله عم الماء من الماء اى الغسل من المنى ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة فى اللغة خروج المنى على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المراة والحديث محمول على الخروج عن شهوة ثم المعتبر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابى يوسف رح ظهوره ايضا اعتبارا للخروج بالمزايلة اذ الغسل يتعلق بهما ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط فى الايجاب والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عم اذا التقاء الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه تغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه وكذا الايلاج فى الدبر لكمال السببية ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة وما دون الفرج لان السببية ناقصة

هدايه

من المفضاة اجيب بان جرثة الوجوب هنا راجحة لان الموجب اصل اذا الخروج بناء على المزايلة بالشهوة وعدم الخروج
بالشهوة بعد المزايلة من العوارض النادرة فلا معتبر به وقيل قوله قياس وقولها استحسان والخائف من
الرتبة ياخذ بقول ابى ح قوله و التقاء الختانين الختان موضع القطع من الذكر والانثى ومن عاد تهم
ختان الانثى قوله من غير انزال لو انزال ليس بشرط لوجوب الغسل فانه لو انزل وجب بالاجماع
واما ذكره نفيا لقول الانصار فانهم قالوا لا يجب الاغتسال بالاكسال واستدلوا بظاهر قوله عليه السلام
الماء من الماء ولنا قوله صلعم اذا التقى الختانان وتوارت الخشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل وهذا
مفسر فى هذا المعنى لا يقبل التاويل ولا منافاة بين الحديثين فنعمل بكل واحد منهما ونقول الجنابة
تثبت بانفصال المنى عن شهوة بقوله الماء من الماء ماذكرنا من تاويله وبالايلاج فى الاخرى بقوله اذا
التقى الختانان الحديث وقد قررنا هذا الحديث فى التقرير بتاييد الله تع وفى قوله وتوارت الخشفة اشارة
الى ان مجرد التلاقى لا يوجبه ولكن يوجب الوضوء عندها خلافا لهما فانهما علقا الحكم بالتقاء الختانين
من رأس الذكر وقوله ولانه سبب الانزال بيانه ان الشيء الذى يترتب عليه حكم اذا كان
خفيا وله سبب ظاهر يقام السبب الظاهر مقام ذلك الامر الخفى ويرتب عليه الحكم وههنا التقاء
الختانين سبب الانزال ونفس الانزال الذى يترتب عليه الغسل يتغيب عن بصر المنزل وقد يخفى
الانزال لقلة المنى فيقام الالتقاء مقام الانزال كما فى السفر مع المشقة التى يترتب عليها القصر
فى السفر والالتقاء مجاز للايلاج لانه سببه ولكنا الايلاج فى الدبر لكان سببا حتى ان الخشفة
يرجحون قضاء الشهوة من الدبر على قضاء الشهوة من القبل لما يرجع فيه من الليس والحرارة
والضيق وعن هذا ذهب بعضهم الى ان محاذاة الامرد فى الصلوة تفسد صلوة غير المأمور ويجب
على المفعول به احتياطا اما عند ابى ح ومحمد فانها يوجبان فيه الحد الذى الاحتياط فى تركه فلان
يوجبا الغسل الذى الاحتياط بان وجوبه لا تركه اولى واما عند ابى حنيفة فلانه يحتاط فى الحد
فيتركه ويحتاط فى الغسل فيوجبه والاحتياط فى كل باب بما يناسبه وقوله بخلاف الجنابة فانه لا يجب
الغسل بمجرد الايلاج من غير انزال وبخلاف ما دون الفرج وهو التخييل والتبطين فانه لا يجب
فيه الغسل ايضا لنقصان السببية اذا لم ينزل قال رح والحيض لقوله ع حتى يطهرن
اختلف الشارحون فى تفسير كلامه فمنهم من حمله على ظاهره وقال نفس الحيض يوجب الغسل لانه فى
معنى الجنابة من حيث المنع عن الصلوة والقراءة ودخول المسجد ومنهم من حمل على ان معناه انقطاع
الحيض يوجب الغسل لانه لا يجب الا عند انقطاعه وقال لانه يلازمه ومنهم من حمل على ان معناه

ان

ان الخروج عن الحيض يوجب الغسل لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل والخروج عن الحيض مستلزم لوجوب الاتصال
فصحت الاستعارة وعزى هذا الى الامام حميد الدين الضرير وفى الكل نظر اما فى الاول فلان الحيض اسم لدم
مخصوص وقد تقدم ان الجوهر لا يصح ان يكون سببا للمعنى واما الثانى فلان الانقطاع طهر والطهر لا يوجب
الاطهار والملازمة بينهما لوجود الحيض قبل الانقطاع ووجود الانقطاع بعد فكان احدهما منفكا
عن الآخر قال الملازمة بينهما على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه بفيد الشرطية لا العلية ولكن الخروج
عن الحيض عبارة عن انقطاعه فيرد عليه مثل ما ورد على ذلك ويجوز ان يقال معناه خروج الحيض
وهو الدم المخصوص يوجب الغسل لما تقدم ان خروج النجس من بدن الانسان يوجب تطهير جميع البدن
واكتفى بالاعضاء الاربعة فيما كثر وقوعه دفعا للحرج ووقوع الحيض ليس بكثير فيبقى على الاصل الخروج
المنى فكان مجازا بالحذف من باب واسأل القرية اذ لا يلتبس ان نفس الدم لا يوجب شيئا
ووجه التمسك بقوله ع حتى يطهرن بالتشديد على وجوب الاغتسال اما بالنسبة الى القربان
فلانه ع غيا حرمة القربان الذى كان حالا الى الاغتسال فينفى ان تنتهى الحرمة به ويكون ما هو به
والا كانت حرمة موثرة فى ذلك نقض لما شرعه بقوله فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله
وبقوله فاتوا حرثكم انى شئتم واما بالنسبة الى الصلوة فلان الاغتسال لما صار شرطا لحل القربان
بهذه الاية مع ان الطهارة ليست بشرط لحل القربان عما سوى الحيض والنفاس فى صورة
من الصورة فلان يشترط الاغتسال لحل الصلوة والحال انها شرط لها من جميع النجاسات الحقيقة
والحكمية دايما اولى واما النفاس فانما وجب الاغتسال فيه بالاجماع وقوله سن رسول الله صلعم
بيان للفعل المسنون فلان يشترط الاغتسال لحل الصلوة والحال نفس يعنى القدورى على السنة
يعنى فى هذه الاربعة وقد قيل هذه الاربعة مستحبة يدل على ذلك تسميته محل الغسل يوم الجمعة
فى الاصل حسنا وهو اقواهم حيث ذهب الى وجوبه مالك لقوله عليه السلام من اتى منكم الجمعة فليغتسل
رواه ابن عمر رض ولنا قوله صلعم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل رواه
سمرة ابن جندب وقوله فبها ونعمت اى بالسنة اخذ نعمت للصلة هذه اى الاخذ بالسنة
وبهذا اى بهذا الحديث حمل ما رواه مالك على استحباب توفيقا بينهما او على النسخ بدليل ما روى
عن عائشة وابن عباس رض الله عنهم انهما قالا كان الناس عمال انفسهم وكانوا يلبسون
الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب السمك وكان يتاذى بعضهم برائحة بعض فامروا
بالاغتسال ثم انتسخ حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بايديهم وقوله هو الصحيح احتراز

عن قول الحسن فانه يقول غسل يوم الجمعة لليوم اظهارا لفضيلته قال عليه السلام سيد الايام يوم الجمعة ومعنى
قوله لزيادة فضيلتها انها تؤدي بجمع عظيم فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها وسيادة اليوم باعتبار
وقوع هذه الصلاة فيه وفائدة الاختلاف تظهر فيمن اغتسل يوم الجمعة ثم احدث فتوضأ وصلى
الجمعة فانه ليس بمقيم للسنة عند ابي يوسف خلافا للحسن ووقع في بعض الروايات ذكر محمد في موضع
الحسن بن زياد والعيد ان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي
بالرائحة واما في عرفة والاحرام فسنيته في المناسك ان شاء الله تع وليس في المذي والودي
غسل وفيهما الوضوء لقوله صلع كل فحل يمذي وفيه الوضوء رواه ابو داود باسناد صحيح
فان قيل اذا كان الواجب الوضوء كان الواجب ان يذكرهما في فصل الوضوء اجيب بانهما
يشابهان المني فذكرهما في فصل الغسل والاوجه ان يقال انما ذكره ههنا لان احمد يقول
بوجوب الغسل في رواية فذكرهما ههنا نفيا لما يقوله فان قيل اذا كان حكم الوضوء كان
ذكره مستغنى عنه بالكلية لانه علم من قوله كل ما خرج من السبيلين اجيب بانه ذكره للتاكيد
وقيل ذكره تصريحا بالنفي لقول مالك فانه لا يقول بوجوب الوضوء فيهما فان قيل نقض الوضوء
بالودي غير متصور على التفسير المذكور في الكتاب لانه انما يخرج على اثر البول وقد وجب
الوضوء بالبول فلا يجب بالودي بعد اجيب باجوبة منها انه اذا بال فتوضأ ثم ادرى
فانه يجب عليه الوضوء وشبهها به سلس البول اذا توضأ للبول ثم ادرى حال بقاء
الوقت ينتقض طهارته وشبهها الوضوء بحيث في الودي لو تصور الانتقاض به وفيه ضعف
والتفسير ماثور عن عائشة رضي الله عنها وانما رادفها مني الرجل حاصة لان مني المرأة ليس
فاترا ولا بيضا وانما هو رقيق اصفر كما جاء في الحديث وليس ينكسر منه الذكر والتفريق
الجامع لمني الرجل والمرأة ان يقال ماء دافق يخرج من بين صلب الرجل وترائب المرأة والله اعلم

باب الماء الذي يجوز به الوضوء

معنى الباب في اللغة النوع وقد يعرف بانه طائفة من المسائل الفقهية اشتمل عليها كتاب وانما بينت
كذا لما فرغ من بيان الطهارة بين ذكر ما يحصل به الطهارة وهو الماء المطلق الطهارة عن الاحداث
غليظا كان كالحدث او خفيفا جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار وماء البحار لقوله تع
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الحديث ووجه التمسك

ان

بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار لتواتر انزاله من السماء وتواتر نبعه من العيون
ماؤه والحل ميتته وسيأتي الاسم يتطلق على هذه المياه وللاجوز بالماء المضاف الغير المقيد
فلا تجوز الى الغير المنصوص عليه اما الاول فلان الكلام فيه فاخرجه من طبع الماء كالاشربة
والاجوز بماء تغلب عليه غيره فاخرجه من طبع الماء كالاشربة وللآن الله تع
يعون الطهور يجوز التوضي به ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر
فالمختص بماء الورد يجوز التوضي به عند ابي يوسف بمنزلة ماء
باء الاعفران واشباهها وليس من جنسي الارض لانه ماء مقيد

ان الله تع ذكر الماء في الآية مطلقا والمطلق ما يتعرض للذات دون الصفات ومطلق الاسم ينطلق على هذه
المياه ولا يقال الآية تدل على ان الماء المنزل من السماء طهور وليس غير المطر منزلا من السماء لان الله
تع قال الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها وسياتي الكلام على الحديث وذكر الاحداث ليس للتخصيص لان الطهارة من
الخبث ايضا تحصل بهذه المياه لكن لما طاده التبويب لما يحصل به الوضوء ذكر ذلك والاجوز
بما اعتبر بالقصر على انها موصولة هكذا المسموع قوله لانه ليس بماء مطلق لانه عند اطلاق
الماء لا ينطلق عليه وتحقيق ذلك انا لو فرضنا في بيت انسان ماء بئر او بحر او عين وما اعتصر
من شجر او ثمر فقال هات ماء لا يسبق الى ذهن المخاطب الا الاول ولا نفي بالمطلق والمقيد
الا هذا والحكم وهو الطهارة عند فقد اي فقد الماء المطلق منقول الى التيمم قال الله تع فلم تجدوا
ماء فتيمموا وقوله والوظيفة الى آخره جواب عما يقال الماء المعتصر من الشجر والثمر وان لم يكن ماء
مطلقا لكنه في معناه في الازالة فيلحق بالمطلق ووجهه ان الوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية
فالتعدي الى غير المنصوص عليه ومعناه ان شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس وليس فيما نحن فيه كذلك فلا يصح القياس بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية فانها
معقولة المعنى لوجودها حسا فجاز فيها الالحاق على قول ابي حنيفة وابي يوسف ولقايل ان يقول
هب انه لا يمكن التعدية بطريق القياس فيلحق بالدلالة فان كونه معقولا ليس بشرط فيها
والجواب ان سائر المايعات ليس في معنى الماء من كل وجه لان الماء منزل اعادة لا يبالى بجنسه
وسائر المايعات ليس كذلك فان قلت فيلحق به في النجاسة الحقيقية قلت قياسا
لا دلالة لانه معقول المعنى فان قلت من شرط الدلالة ان يكون الملحق في معنى الاصل في الوصف
الذي هو مناط الحكم من كل وجه لا غير والوصف فيما نحن فيه هو ازالة النجاسة والماء والمايع
في ذلك بسيان وكون الماء منزلا لا مدخل له في ذلك قلت انهما بسيان في ازالة
النجاسة الحقيقية او مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع وقوله وفي
الكتاب يعني مختصر القدوري وقوله فاخرجه عن طبع الماء كالتغير لقوله غلب عليه غيره
وقوله كالاشربة الى آخره ان اراد بها الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرمان والخاص
وبالحل الحل الذي هو الخل كانا من نظير المعتصر من الشجر والثمر وكان ماء الباقلاء والمرق نظير
الماء الذي غلب عليه غيره وكان فيه صفة اللف والنشر وان اراد بالاشربة الحلو المخلوط

ان

بالماء كالدبس والشهد المخلوط به وخل الخل المخلوط بالماء كانت الاربعة كلها نظير الماء الذي غلب عليه
غيره والباقي قال اذا شمد اللام فهو مقصور واذا خففت فمد ودقاء الزرنج ما يخرج من العصفر
المنقوع وقوله ما تغير بالطبخ قيل المراد بالتغير النخونة فانه يصير مرقا وقوله فغير احد اوصافه التي
هي اللون والطعم والريح اشارة الى انه اذا غير الوصفين لا يجوز التوضي به قال في النهاية لكن
المنقول عن الاساتذة انه يجوز حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيتغير مائها
من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضأون منها من غير نكير وكذا اشار في شرح الطحاوي
اليه ولكن شرط ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب عليه غيره وصار به ثخينا فلا يجوز
فان قيل قد تقدم من قوله النبي صلعم الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وذلك يقتضي عدم جواز التوضي
عند تغير احد الاوصاف اجيب بان معنى قوله عليه السلام لا ينجسه شيء لا ينجس شيء
وكلامنا في المختلط الطاهر وقوله اجرى في المختصر ماء الزرنج مجرى المرق اي في عدم جواز التوضي
بهما والمروي عن ابي س انه بمنزلة ماء الزعفران وسنذكر حكمه وقوله هو الصحيح لانه خالطه طاهر
فغير احد اوصافه كماء الزعفران واعلم ان ما ذكر في المختصر ان كان على اطلاقه كما يفهم من
ظاهر لفظه كان بين رواية المختصر والمروي عن ابي س خلاف وان كان المراد به ما اذا كان الماء
مغلوبا باجزاء الزرنج فلا اختلاف بينهما والامام الناطفي والامام السرخسي اختارا المروي
عن ابي س وقوله وقال الشافعي ظاهر وقوله واضافتم الى الزعفران كاضافتم الى البئر يعني انها
للتعريف لا للتقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا من المضاف اليه بالعلاج فالاضافة
للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل وان كان خارجا منه فهي للتقييد
كماء الورد وغيره مما تقدم فبقي الاعتبار للخالط ويعتبر فيه الغلبة بالاجزاء فان كانت اجزاء
الماء غالبة ويعلم ذلك ببقائه على رقته جاز الوضوء به وان كانت اجزاء المخلوط غالبة بان
صار ثخينا زائلا عن رقته الاصلية لم يجز وقوله هو الصحيح نفى لقول من قال فانه يعتبر الغلبة بتغير
اللون والطعم وبيان ذلك ما قيل الطاهر المختلط بالماء اما ان يكون لونه كلون الماء او لا
فان كان الثاني كالنبق والزعفران والعصفر فالعبرة للون فان غلب لون الماء جاز الوضوء به وان
غلب لم يجز وان كان الاول كماء البطيخ والاشجار فالعبرة للطعم على ما ذكرنا وان لم يكن له طعم
فالعبرة للكثرة الاجزاء وانما كان الاول صحيحا لان الغلبة بالاجزاء غالبة حقيقة اذ وجود الشيء
المركب باجزائه فكان اعتبارها اولى وقوله بعد ما خالط به غيره انما قيد به لان الماء اذا طبخ

وحل

والذي رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤه كان جاريا في الباقيين وما رواه الشافعي ضعفه ابو داود وح اوهو نضعف عن احتمال النجاسة هدايه
قلتين لقوله ع اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ولنا حديث المستيقظ من منامه وقوله ع لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة من غير فصل
قال وكل ماء وقعت فيه النجاسة لم يجز الوضوء به قليلا كانت النجاسة او كثيرا وقال مالك يجوز ما لم يتغير احد اوصافه لما روينا وقال الشافعي يجوز ان يكون الماء

وحل وتغير به جاز الوضوء به وقوله الا اذا طبخ فيه استثناء من قوله لا يجوز التوضي به وانما جاز
بذلك لان السنة وردت به في غسل الميت بالماء الذي اغلي بالسدر الا اذا صار غليظا لا يمكن
تسييله على العضو لزوال اسم الماء عنه قال رح وكل ما وقعت فيه النجاسة لم يجز الوضوء به
اراد بالماء ما لا يكون جاريا وله في حكم وهو التدبير العظيم لذكي ذلك بعد هذا وقد وقع
في بعض نسخ الهداية قليلا كانت النجاسة او كثيرا وفي بعضها قليلا كان او كثيرا وهو لفظ
المختصر وتوجيه الاولى ان يقال شبه فعيلا بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول في حذف علامة
التانيث كما في قوله تع ان رحمة الله قريب من المحسنين وفي قوله قليلا احتراز عن قول مالك
فانه لا يتنجس الماء عنده اذا لم ير لها اثر وقوله كثير مستدرك لان قليل النجاسة اذا كان
مانعا فالكثير اولى وتوجيه الثانية الماء الراكد قليلا كان او كثيرا اذا وقعت فيه نجاسة
لا يجوز الوضوء والقليل ما يكفي للوضوء والغسل كما قيل وقوله قليلا احتراز عن قول مالك وقوله
كثيرا احتراز عن قول الشافعي فان مالكا يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه نجاسة ما لم يتغير احد اوصافه
ويستدل بما روينا من قوله صلعم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا واضطربت اقوالهم في مقدار
القلة فقيل القلتان خمس قرب كل قربة خمسون منا وقيل ثلثمائة قربة تقريبا للاكثر وقيل
وقيل القلة جرة تحمل من اليمن تسع فيها قربتان شيء وانا حديث المستيقظ من منامه
وهو قوله صلعم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا وجه
التمسك به انه لما ورد النهي عن الغمس لاجل احتمال النجاسة فتحقيقه النجاسة اولى ان يكون مجنسا
وقوله صلعم لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ورواه ابو هريرة
وهو حجة على الفريقين اما على مالك فلانه نهى عن الاغتسال وانه لا يغير احد الاوصاف بيقين
واما على الشافعي فلانه نهى عن البول في الماء الدايم ومطلق النهي يقتضي التحريم لا سيما على مذهبه
ولو لم يكن متنجسا كان كسلب الماء فيه وانه ليس بمحرم ولم يفصل بين دايم ودايم فكان القلتان
وغيرهما سواء لا يقال يجوز ان يكون النهي للتنزيه لان تاكيد وتغليظ بالدوام ينافيه
فان الماء الجاري يشاركه في ذلك المعنى فان البول كما انه ليس بادب في الماء الدايم فكذلك
في الجاري فلا يكون للتقييد فايدة وكلام الشارح مصروف عن ذلك فان قيل الاستدلال
باطلاق الحديث حجة عليكم لان الغدير العظيم ما دام دايما فيدخل تحت الاطلاق اجيب بانه في
حكم الجاري في عدم اختلاط بعضه ببعض قوله والذي رواه مالك جواب عن حديث مالك

الماء طهور لا ينجسه شيء للحديث والشافعي يجوزه اذا طال الماء قلتين لقوله صلعم

بانه ورد في بير بضاعة وهي بكسر الباء وضمها بير قديمة بالمدينة يلقى فيها الجيف ومحايض النساء فذكر
ذلك لرسول الله صلعم حين توضأ منها فقال الماء طهور الحديث وقد كان ماؤها جاريا في البساتين
يسقى منه خمس بساتين والماء الجاري لا ينجس بوقوع النجاسة قيل عندنا فان قيل العبرة لعموم اللفظ
دون خصوص السبب فكيف اختص ببئر بضاعة مع وجود ليل العموم وهو الالف واللام اجيب
بانه ليس من باب الخصوص في شيء وانما هو من باب الحمل للتوفيق فان الحديثين اذا تعارضا وجهل تاريخهما
جعل كانهما ورد امعا ثم بعد ذلك ان امكن العمل بهما عمل كل منهما بمحل حمل وان لم يمكن يطلب الترجيح
وان لم يمكن يتساقطان وههنا امكن العمل بان يحمل هذا الحديث على بئر بضاعة وحديث المستيقظ
وقوله عليه السلام لا ينبغي لاحدكم الحديث على غيرها فعملنا كذلك دفعا للتناقض فان قيل
استدل المصنف في اول الباب بهذا الحديث على طهورية المياه المذكورة هناك وحمله ههنا على بئر بضاعة
فان كان اللام في قوله الماء للجنس صح الاستدلال وبطل الحمل وان كان للعهد صح الحمل وبطل الاستدلال
اجاب العلامة علاء الدين عبد العزيز بانه للجنس والاستدلال صحيح والحمل ليس بباطل
لان الحديث مشتمل على قضيتين احدهما الماء طهور والثانية لا ينجسه شيء والاستدلال بالاولى
لانها تفيد المقصود من غير افتقار الى الثانية والحمل للثانية ورد باب الضمير في لا ينجسه راجع الى
ما دخل عليه اللام فكان المراد به الجنس فكيف يصح حمله على معنى وأجاب باب اللفظ اذا احتمل معنيين
واريد به احدهما ثم اريد بضمير الآخر جاز وليسمى ذلك استخداما كما في قول الشاعر اذا نزل
السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا وهو كلام حسن من باب قوله صلعم هو الطهور ماؤه
والحل يستتبع في كونه جاريا زايدا على مقدار الحاجة فان الحاجة كانت في دفع النجاسة عن بئر بضاعة
وكان ذلك يحصل بقوله لا ينجسه شيء الا انه زاد على قوله الماء طهور ويكون تقرير الكلام هكذا
الحقيقة من شانها التطهير وماء بئر بضاعة لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الى اخره لكونه جاريا
ولا يلزم ان يكون الماء البالغ قلتين طاهرا اذا وقعت فيه نجاسة لوجود الدليل على نجاسته وهو
حديث المستيقظ وقوله ولا يبولن احدكم الحديث وقوله رواه الشافعي يريد به حديث القلتين
ضعفه ابو داود ومعناه لا يصح التعلق بهذا الحديث لمالك في اسناده ضعفا ضعفه ابو داود وسليمان
بن الاشعث السجستاني قال حديث القلتين ما ليس بثبت وهكذا قال ابو المدني استاد محمد بن
اسمعيل البخاري وقال الشافعي في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني ثم ذكره ومثل هذا دون المرسل
وفي متنه اضطراب فانه قال في بعض الروايات اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا وفي بعضها اربعين قلة هكذا رواه

جابر

قال والماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها تستقر مع جريان الماء والاثر هو الطعم او الرايحة او اللون
والماء الجاري ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب تبنة والقدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك طرفه الآخر اذا وقعت نجاسة
في احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه اذا اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة ثم عن ابي حنيفة
انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول ابي يوسف وعنه بالتحريك باليد وعن محمد بالتوضي وجه الاول ان الحاجة اليه في الحياض اشد منها
الى التوضي وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى والمعتبر في العمق ان يكون بحال
جابر واخذ ابراهيم النخعي والقلة في نفسها مجهولة لانها تذكر ويراد بها قامة الرجل وتذكر ويراد بها رأس الجبل لا ينحسر بالاغتراف وهو الصحيح
وتذكر ويراد بها الجرة والتعيين بمثل هذا لا يثبت بقول جريح لان جريحا من لا يقبل فبقي محتملا وكذلك قوله وفي الكتاب جاز الوضوء
لا يحمل جنبا محتمل يحتمل ما قاله الشافعي اذ لا يقبل النجاسة ويدفعها ويحتمل اذا قل الماء حتى انتهى الى من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع
القلتين فانه يضعف عن احتمال الجنب فينجس واذا كان كذلك لم يكن التمسك به صحيحا قال رح وعن ابي يوسف انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه
والماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة اختلف الناس في تعريف الماء الجاري فمنهم من قال هو ما لا يتكرر كالماء الجاري هدايه
استعماله وذلك بانه اذا غسل يده وسال الماء منها الى النهر فاذا اخذ ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء
الاول وقيل ما يذهب بتبنة وقيل هو ما اذا كان بحيث لو وضع رجل يده في الماء عرضا لم ينقطع جريانه
قيل والاصح ما يعده الناس جاريا وحكم ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر وقوله اذا لم ير لها اثرا يشير
لها اثر اشارة الى ان النجاسة لو كانت مرئية لا يتوضأ من جانب الوقوع قال في المحيط اذا وقعت النجاسة
في الماء الجاري فان كانت غير مرئية كالبول لا ينجس ما لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وان كانت مرئية
كالجيفة والعذرة فان كان النهر كبيرا لا يتوضأ من اسفل الجانب الذي فيه الجيفة ويتوضأ من جانب آخر
وان كان صغيرا فان لاقاها اكثر الماء فهو نجس وان كان اقل فهو طاهر وان كان النصف جاز الوضوء
في الحكم والاحوط ان لا يتوضأ قوله والقدير العظيم القدير فعيل بمعنى مفعول من غدر اي ترك وهي الذي
تركه ماء السيل وقيل بمعنى مغادر اي مغادر وقيل بمعنى فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة
الحاجة اليه واعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان الماء اذا اختلط بعضه اي وصل الى بعض كان قليلا
واذا لم يختلط كان كثيرا لا ينجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير لونه او طعمه او ريحه كالماء الجاري
ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون الى انه يعرف بالتحريك فانه اذا حرك طرف منه
ولم يتحرك الجانب الآخر فهو ما لم يخلص بعضه ببعض والمراد بالتحريك هو التحريك بالارتفاع والا
ساعة تحريكه لا يبقى الكثب ولا معتبر بالحباب فان الماء وان اكثر يعلوه ويتحرك ثم اختلف
هو الآتي سبب التحريك فروى ابو يوسف عن ابي ح انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو ان يغتسل انسان
في جانب من اغتسالا وسطا ولم يتحرك الجانب الآخر وبه اخذ ابو يوسف وروى ابو يوسف عن ابي ح انه يعتبر
التحريك باليد لا غير وروى عن محمد انه يعتبر التحريك بالتوضي ووجه القول الاول ما ذكره في الكتاب
ان الحاجة الى الاغتسال في الحياض اشد من الحاجة الى التوضي لان الوضوء يكون في البيوت عادة ووجه
الثاني ان التحريك يكون الاغتسال وبالتوضي ويفعل اليد الا ان التحريك بفعل اليد اخف
فكان الاعتبار به اولى توسعة على الناس ووجه الثالث ان مبنى الماء في حكم النجاسة على الخفة

تخاضى ٥

فان القياس ان يتجسّن وان كثر الماء الا انه اسقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفا فاعتبر التحريك الوسط وهو التحريك بالوضوء وذهب المتأخرون الى انه يعرف بشيء آخر غير التحريك فمنهم من اعتبر بالكوزة فقال اذا اغتسل فيه وتكدر الماء فان وصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو ماء يخالطه والا فلا وروى عن ابي حنيفة الكبير انه اعتبر بالصبغ فقال يلقى زعفران في جانب منه فان اثر الزعفران في الجانب الآخر كان ماء يخالطه والا فلا وروى عن ابي سليمان الجوزجاني اعتبر بالساحة ان كان عشرا في عشر فهو ماء لا يخالطه وعن محمد في النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو ماء لا يخالطه بعضه الى بعض فلما قام سبع مسجد فكان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية وبقول ابي سليمان الجوزجاني اخذ عامة المشايخ ثم الفاظ الكتب قد اختلفت في تعيين الذراع فجعل الصحيح في فتاوى قاضي خان ذراع المساحة وهي سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة والمصنف اختار الاقوى ذراع الكرباس وهي سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة توسعة الامر على الناس والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينخفض بالاغتراف وقيل هو الصحيح احترازا عن قول بعضهم ان المعتبر فيه ان يكون ذراعا وقول آخرين ان يكون قدر شبر وقوله في الكتاب يعني مختصر القدوري وقوله اشارة الى انه يتنجس مع موضع الوقوع لم يفرق بين كونها مرئية وغير مرئية وهو المحكي عن مشايخ العراق ومشايخ بخارا وبلخ فرقوا بينهما فقالوا في غير المرئية يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية وعن ابي يوسف انه لا يتنجس الا اذا ظهر انرها فيه اي في موضع الوقوع طاهر الماء الجاري وعلى هذا اذا غسل وجهه في حوض كبير فوقع غسالة وجهه في الماء فرفع الماء من موضع الوقوع قبل التحريك لا يجوز عند العراقيين وجوزه مشايخ بخارا وبلخ توسعة للناس لعموم البلوى به قال رح وموت ما ليس له نفس سايلة اذا مات ما ليس لدم سايل كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها في الماء لم ينجسه وانما جمع الزنابير دون غيرها لانها انواع شتى وقال الشافعي ينجس لانه حرام بقوله ع حرمت عليكم الميتة والتحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة وقوله لا بطريق الكرامة احترازا عن الادوي فان قيل وقد الخل وسوس الثمار اذا مات فيها ميتة ولا ينجس الخل والثمار اجاب بقوله لان فيه ضرورة ولنا ما روى ابو بكر الرازي باسناده الى سعيد بن المسيب عن سلمان انه صلعم قال فيما اي في مثل هذه الحادثة فانه سئل عليه السلام عن انا فيه اشراب يموت فيه ما ليس له دم سايل فقال هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه ولان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه والدم في هذه الاشياء اذا فرض كذلك فلا ينجس هنا

فان

قال وموت ما ليس له نفس سايلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوه وقال الشافعي رح ينجسه لانه حرام للاطلاق الكرامة الخ النجاسة مخالفة لدود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة ولنا قوله ع في هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه والحلال لا يكون نجسا ولان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم المسفوح فيه والدم في هذه الاشياء ليست من جنس ما له دم فلا ينجسها

فان قيل لانم ان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح فان ذبيحة المجوسي ليس دم مسفوح وهي نجسة وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم بعارض بان اكلت ورق العنب حلال مع ان الدم لم يسل فالجواب ان القياس في ذبيحة المجوسي الطهارة كذبيحة المسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح بقوله صلعم سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبايحهم فجعل الشرع ذبحه كلا ذبح وكما جعل ذلك كذلك جعل ذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم كذبيحة اذا سال اقامة لاهلية الذابح واستعمال آلة الذبح مقام الاسالة لا يتأتى بما هو المأمور به الزاهم تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية وانما قيد بقوله عند الموت لانه اذا كان حيا لا ينجس ولهذا قلنا المصلي اذا استصحب فارة او عصفورة حية لم تفسد صلاته ولو طارت نجستة لفسدت ولو ماتت حتف انفها فاستصحبها فسدت وهذا لان الدم الذي في الحي في معدنه وبالموت ينصب عن مجاريها فتنجس اللحم بتشربه اياه ولهذا لو قطعت العروق بعد ما لم يسل منه الدم وقوله والحية ليست من صورتها النجاسة جواب عن استدلال الشافعي فان الطين حرام للكراهة وليس بنجس قال رح وموت ما يعيش في الماء فيه لا يفسد ما يعيش في الماء يعني ما يكون مولده ومثواه فيه اذا مات في الماء لا يفسد كالسمك والضفدع والسرطان قيل انما قال في المسئلة الاولى لا ينجسه وفي هذه لا يفسد لان الموت في المسئلة الاولى في غير معدنه فيتوهم التنجس فناسب نفيه وفي الثانية في معدنه فلا يتوهم تنجيسه بواسطة الضرورة لكن احتمل تغير صفة الماء فنفاه بقوله لا يفسد وقال الشافعي لا يفسد الا السمك لما مر يعني من قوله لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة قيل في هذا التعليل اشكال وهو ان الضفدع والسرطان يجوز اكلهما عند الشافعي على ما روي عنه في كتاب الذبايح على ما سيأتي والجواب انه المذكور في كتاب الذبايح وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله فيجوز ان تكون هذه رواية اخرى عنه فيكون الالزام عليهما ولنا انه مات في معدنه وهو طاهر وكل ما مات في معدنه طاهر نجسا في معدنه وكل ما كان نجسا في معدنه لا يعطى حكم النجاسة كبيضة حالها محمرة دما اي تغير صفرتها دما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة تجوز الصلاة معها لان النجاسة في معدنها بخلاف ما اذا صلى وفي كمه قارورة وفيها دم لا تجوز صلوته لان النجاسة ليست في معدنها قيل هذا التعليل يقتضي ان لا يعطى للدجاج والطيور حكم النجاسة اذا ماتت في البر لانه معدنها الذي يظهر من كلامهم انهم يعنون بالمعدن ما يكون محيطا فانهم يمثلون بالدم في العروق واللحم في البيضة واشباههما وليس البر كذلك

قال وموت ما يعيش في الماء فيه لا ينجسه كالسمك والضفدع والسرطان وقال الشافعي رح ينجسه لانه حرام للاطلاق الكرامة الخ النجاسة مخالفة لدود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة ولنا قوله ع في هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه والحلال لا يكون نجسا ولان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم المسفوح فيه والدم في هذه الاشياء ليست من جنس ما له دم فلا ينجسها

وقوله والا نه لادم فيها اى فى هذه الحيوانات اى الدموى لايسكى الماء والدم هو المنجس كما تقدم واذا مات
فى غير الماء كالخل والعصير والحليب ونحوها قيل غير السمك يفسد لانعدام المعدن وهو قول نصير بن
يحيى ومحمد بن سلمة وهو رواية عن ابى س وقيل لايفسد وهو قول محمد بن مقاتل وهو رواية الحسن
عن ابى ح وهشام عن محمد لعدم الدم وهو الاصح لاطراده قيل فى كل واحد من التعليلين نظر اما فى
الاول فلان التعليل بالعدم على وجود الشيء لايجوز واما فى الثانى فلان انتفاء العلة لايستلزم
انتفاء المعلول لجواز ان يثبت بعلة اخرى والجواب عن الاول انه ليس بتعليل بل هو بيان انتفاء المانع
فانا قد كرناه ان النجاسة لاتعطى حكم النجاسة فى معدنها وكان المعدن مانعا عن ترتب الحكم عليها وعن
الثانى ان العلة الشخصية يستلزم انتفاؤها انتفاء الحكم وههنا كذلك لان كونه دما مسفوحا هو
النجس لاغير والصفدع فى البرى والبحرى فيه سواء وانما يوصف البحرى من البرى بان البحرى مايكون
بين اصابعه سترة وقيل البرى مفسد لوجود العلة وهو الدم وانتفاء المانع وهو المعدن وقوله
مايعيش فى الماء بيان ان المراد بما يعيش فى الماء ماكان توالده ومثواه فيه كما ذكرناه فى اول
البحث ومأوى العائش دون مأوى المولد كالبط والاوز ونحوها مفسد قال ح

والماء المستعمل لايجوز استعماله فى طهارة الاحداث قدم الكلام فى حكم الماء المستعمل لانه هو
المقصود وقيل يقوله فى طهارة الاحداث اشارة الى انه يجوز استعماله فى طهارة الانجاس فيما
روى محمد عن ابى ح وهو الموافق لمذهبه فان ازالة النجاسة العينية كسائر المايعات
يجوز عنده قوله خلافا لمالك والشافعى للشافعى فى الماء المستعمل ثلاثة اقوال اظهرها كقول
محمد وفى قول طاهر وطهور كقول مالك وفى اخر كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور
وان كان متوضيا فهو طاهر وطهور وهو قول زفر هما اى مالك والشافعى يقولان ان الطهور
مايطهر غيره مرة بعد اخرى كالمتطوع والايكون كذلك الا اذا لم يتخص بالاستعمال والجواب
انه المحكى عن ثعلب ورد عليه ان هذا ان كان لزيادة بيان لنهايته فى الطهارة كما سيجىء
ويعضد قوله تع وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل فى شىء
واذا كان بيانا لنهايته فيها لايستدل به على تطهير الغير فضلا عن التكرار فيه وقول زفر
لان الاعضاء طاهرة حقيقة معناه ان اعضاء الوضوء طاهرة حقيقة بخلاف حكما فالماء المستعمل
فيها بالنظر الى الاول طاهر وبالنظر الى الثانى نجس والحكم عليها باحدهما ابطال للاخر
اعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فقلنا بانتقاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا

بالشبهين وقول محمد وهو انه طاهر غير طهور رواية عن ابى ح وهو المختار للفتوى لعموم البلوى ولانه
لان ملاقاة الطاهر وهو الماء الطاهر وهو العضو المغسول لانه طاهر حقيقة لايوجب التنجس
كما لو غسل به ثوب طاهر الا انه اذا اقيمت به قربة ولاقاتها فاشير فى تغيير ما اقيمت به بتغيرت
به اى بالاستعمال صفة الماء كما لصدقة الذى اقيم به قربة وقد تغيرت صفته فلم يبق طهورا
وقد صح اصحاب رسول صلعم بادروا الى وضوئه فمسحوا به وجوههم فلو طاب نجسا لمنعهم
كما منع اباطيبة الحجام عن شرب دمه ووجه الاستدلال ان ابى ح وابى س بقوله صلعم لايبولن
احدكم فى الدائم الحديث انه عليه السلام كما نهى عن النجاسة الحقيقة وهو البول فكذلك نهى
عن الحكمية وهو الاعتمال فدل على ان الاغتسال فيه كالبول فيه وقوله ولانه ماء ازيل ولان الماء المستعمل
ماء ازيل به احد المانعين من جواز صلوة وهو النجس الحكمى فيتجزى قياسا على ما ازيل به المانع الاخر منه
وهو النجس الحقيقى ولقايل ان يقول المتوضى قبل استعمال الماء موصوف بكونه محدثا فاذا استعمل فالمحل
منه محل الحدث باتفاق العلماء العقلاء فتعين الثانى وحينئذ لاوجه للحكم بنجاسة الماء والجواب
ان كلامنا ليس فى المتوضى وصفته وانما هو فى ان الاعضاء الوضوء متصفة بالنجاسة حكما وقد
زالت شرعا بالوضوء الذى اقيمت به قربة وقد اقمنا الدليل آنفا على ان لاقاتها تأثيرا
فى تغيير ما اقيمت به فصار الماء حبيثا به شرعا كما لصدقة والنفى بصيرورة الماء نجسا الا
اتصافه بالحيث شرعا والانتقال على الاعراض الحقيقية لايجوز واما الامور اعتبارية
الحكمية فيجوز ان تعتبر قايمة بمحل بعد قطع الاعتبار عن قيامها بمحل آخر الا ترى ان الملك للبايع
امر اعتبارى حكمى وبعد ان قاله بعت وقبل المشترى انتقل الملك من البايع اليه وبعد ما ثبت
نجاسته اختلف الرواية فى غلظها وخفتها فروى الحسن عن ابى ح انه نجس نجاسة غليظة
اعتبارا بالمستعمل فى النجاسة الحقيقية فيقدر بالدرهم وروى ابو س عنه وهو قوله انه نجس
نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف فان اختلاف العلماء يورث التخفيف كما سيجىء وقوله والماء المستعمل
بيان لحقيقة وطاب خفة التقديم والكى قدم الحكم كما ذكرنا آنفا ولانه يتضمن بيان السبب فصار
من الوسايل فلم يجب تقديمه ثم سبب كون الماء مستعملا عند ابى س وابى ح هو ازالة الحدث
او قصد القربة وعند محمد فقط وعند زفر والشافعى ان ازالة الحدث لاغير فلو توضاء محدث
بنية القربة صار الماء مستعملا بالاجماع ولو توضأ رجل متوضى للتبرد صار مستعملا عندهما
ولو توضاء المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما وعند زفر خلافا لمحمد لعدم قصد القربة ولكنا

فقد القربة

لايخفى ان ما ذكره من الصفة منه الى الماء اولا
لاسيما والاصل عدم التغير الا بالمخالط

عند الشافعي لعدم ازالة الحديث عنده بالنية ولو توضأ المتوضئ لعصل القربة صار مستعملا عند
الثلاثة خلافا لزفر والشافعي استدل المحل بقوله لان الاستعمال بانتقال نجاسة الانام اليه اي الماء
المستعمل كما قررناه وانتقالها بازالتها عن محلها وازالتها بالقرب كما في مال الصدقة وابو يوسف يقول
اسقاط الفرض ايضا مؤثر لان التقرب عنها انما يكون بزوال نجاسة حكمية عن المحل وانتقالها الى الماء
وقد انتقلت الى الماء في الحالين جميعا كما تقدم من اعتبارها بالنجاسة الحقيقية فتثبت فساد الماء
بالامرين جميعا وقالا ومتى يصير مستعملا بيان لوقت اخذ حكم الاستعمال وقد اتفق علماؤنا على
ان الماء ما دام مترددا في العضو ليس له حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان
او انا اختلفوا فيه فقال سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي
انه يصير مستعملا وذهب اصحابنا الى انه كما زايل العضو صار مستعملا حتى لو اصاب ثوبه تنجس
وقالوا ان من نسي مسح راسه فاخذ من لحيته ماء وسيح به راسه لا يجوز واختاره المصنف وقال
الصحيح انه كما زايل العضو الكاف هذه تسمى كاف المفاجات كما تقول لما خرجت من البيت
رايت زيدا اي فاجات رويته زيدا ومعناه يصير الماء مفاجيا وقت زواله عن العضو وقت
الاستعمال من غير توقف الى وقت الاستقرار في مكان وهو اسناد الفعل الى الزمان فيكون
مجازا عقليا وقوله لان سقوط حكم الاستعمال ظاهر اورد فيه رجحا فكان ضرورة وقيل في
جوابه حكم الاستعمال مسقط في المنديل والثياب المخرج وهو مناقض للاهل المذهب ولعل المخلص
ان يقال يثبت حكم الاستعمال عند المزايلة عن العضو في الجميع ولا خرج فيه اذ المختار من الاقوال
للفتوى انه طاهر غير طهور قال رح والجنب اذا انغمس في البئر جنب ليس على
بدنه نجاسة انغمس لطلب البرد ولم يطهر ولم ينجس الماء عند ابي س وطهر الرجل ولم ينجس
الماء عند محمد ولم يطهر ومجنسا لما عند ابي ع وقيد بقوله لطلب البرد لانه لو انغمس للاغتسال
للصلوة فسد الماء عند الكل لابي س في بقاء الرجل بنجسا ان البئر عند شرط لان القياس
لا يقتضي التطهير بالغسل لتنجس الماء اول الملاقاة وانما حصل ضرورة خروج المكلف
عن الامر بالتطهير والماء الجاري اقرب الى ذلك لعدم استقراره والصب بمنزلته فيشترط
تحصيل المأمور به بقدر الامكان وهذا الشرط لم يوجد فيما نحن فيه وانتقاض يستلزم انتفاء
المشروط وفي بقاء الماء طاهرا ان سبب استعماله احد الامرين اسقاط الفرض ونية القربة
كما تقدم لا سبب لم غيرهما وقد انتفيا جميعا فينتفي الحكم فان قيل بانتفاء اسقاط الفرض

ممنوع

ممنوع فانه يسقط عندنا فان لم ينو فقد سقط وبه يصير الماء مستعملا لكونه احد الامرين اجيب
بانه ترك اصلا في هذه المسئلة ضرورة المخاجة الى طلب البرد فلو سقط الفرض تنجس وفسد
البئر وفيه ضرر لا يخفى والمحل في طهارة الرجل عدم اشتراط الصب فانه اذا لم يكن شرطا
لا يستلزم انتفاء انتفاء الحكم وفي طهارة الماء عدم نية التقرب فان السبب عندنا ليس
الا اقامة القربة بالنية ولم يوجد فكان هذا السبب متينا كالسبب في ولد الغصب فينتفي الحكم بانتفائه
وللبارح في نجاسة الماء اسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة فان الماء يصير به مستعملا
وان لم توجد النية لانها ليست بشرط لسقوط الفرض وفي بقاء الرجل نجسا لبقاء المحل في بقية
الاعضاء وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل لان النية لما لم تشترط لسقوط الفرض
عنده سقط الفرض بالانغماس وصار الماء مستعملا والرجل متلبس به فيتنجس بنجاسته وعنده ان
الرجل طاهر لان الماء لا يعطى حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو في الروايات عنه لكونه اكثر
مناسبة لاصله فعلى اول اقواله لا يجوز له الصلوة ولا قراءة القرآن وعلى الثاني يجوز له القراءة دون
الصلوة وفيه نظر وعلى الثالث يجوز كلاهما وانما قدم قول ابي س ولم يوسطم كما هو حقه لزيادة
احتياجه الى البيان بسبب تركه اصلا كما بينا قال رح وكل اهاب دبغ فقد طهر ما يتعلق
بدباغ الاهاب ثلاث مسايل طهارته وهي يتعلق بكتاب الصيد والصلوة بان يجعل قربة وهي يتعلق
بكتابات الصلوة والوضوء منه بان يجعل قربة وهي يتعلق بهذا الباب وانما قال والصلوة فيه بان يجعل
ثوبا ولم يقل عليه بان يجعل مصلى وان كان الحكم فيهما واحدا لان البيان في الثوب بيان في المصلى
لزيادة الاشتمال ولانه منصوص عليه بقوله يتوثيابك فطهر وطهارة المكان ملحقة به بالدلالة
وانما ذكر الحكمين الاخريين وان كان يلزم ذلك من الاول احترازا عن قول مالك فانه يقول يطهر
ظاهره دون باطنه حتى يصلى ويصلى عليه لا فيه وانما قدم الحنزير على الادمي لان الموضع موضع اهانة
لكونه في بيان النجاسة وتاخير الادمي في ذلك اولى واستدل على الطهارة دون الاخريين لان
ثبوتها يستلزم ثبوتها بقوله صلعم ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه لكونه نكرة اتصفت
بصفة عامة حجة على مالك في جلد الميتة فانه يقول بانه لا يطهر لكنه ينتفع به في الجامد من الاشياء
دون المايع فيعمل جرابا للحبوب دون السمن والخل وغيرهما فان قيل جلد الخنزير والادمي خارج
عن عمومه فيجوز ان يخصص منه جلد الميتة بالقياس عليه او بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة
باهاب اجيب بانه قياس فيه ابطال النص وهو قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ الحديث والنهي

قال وكل اهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلوة فيه والوضوء منه الجلد الخنزير والادمي والكلب
والمايع لقوله ايما اهاب دبغ الحديث وهو عام في كل اهاب خرج منه الخنزير والادمي بالاجماع
فبقي ما وراءه على العموم ولان الكلب يجب الكلب يجب الغسل من ولوغه ولو كان نجسا لما وجب
فخلال الخنزير لانه نجس العين كما قبل الدباغ فكذا بعده ولان الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة
وآثارها نجسا لا دون الدباغ في ازالة النجاسة الحكمية وهي الحدث والجنابة فلان لا يظهر
بالدباغ اولى ولنا انه لم يكن مأكول اللحم فيكون نجسا كالخنزير والادمي بيان ذلك ان

عن الانتفاع بالاهاب وهو اسم لجلد غير مدبوغ كذا قال الخليل والاصمعي وليس ذلك داخلا في عموم قوله
اهاب دبغ ليجوز تخصيصه والا تعارضا بينهما لاختلاف المحل قوله وحجة على الشافعي عطف على قوله
حجة على مالك فان الشافعي يقول بعدم طهارة جلد الكلب بالدباغ وتخصيص الكلب موافق لما ذكر
في الاسرار وذكر في المبسوط ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ عند الشافعي قياسا على جلد الخنزير
والادمي وعلى هذا لا فايدة في تخصيصه قوله وليس الكلب بنجس العين جواب عن قياس الشافعي الكلب
على الخنزير فان لم يذكر في الكتاب واختلف الروايات في كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك
قال شمس الايمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب
في قوله وليس الميت بالنجس من الكلب والخنزير قيل والاصح انه ليس بنجس العين لانه ينتفع به
ايقادا وغيره لانه انتفاع بالاهلاك حراسة واصطيادا وليس نجس العين كذلك ولا يشكل
بالسرقين فانه نجس للحالة وينتفع به ايقادا وغيره لانه انتفاع بالاهلاك وهو جايز
كالدبس من الخمر للاراقة وهو مختار المصنف وقوله بخلاف الخنزير متصل بقوله الاجلد الخنزير
لانه نجس العين اذا لها في قوله تع فانه رجس منصرف اليه لقربه فان قيل المقصود بالذكر في الكلام
هو المضاف فيجب ان يرجع اليه الضمير اجيب بان المضاف اليه قد يكون مقصودا مثل ان
يقول مثلا رأيت ابن زيد فانه يجوز ان يقال وحرصت على الاشتغال فيكون الضمير راجعا
الى المضاف لانه المقصود ويجوز ان يقال فاخبرته بان ابنك هذا فاصل فيكون راجعا الى المضاف اليه
كقوله تع الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فان الضمير يجوز ان يكون يرجع الى كل من
المضاف والمضاف اليه ورجوعه الى المضاف اليه فيما نحن فيه اولى لكونه اشمل للاجزاء واحوط في العمل
لان الضمير اذا يرجع الى اللحم لم يحرم غيره وان رجع اليه حرم فغير اللحم دار بين ان يحرم وان لا يحرم
فيحرم احتياطا وذلك برجوع الضمير الى المضاف اليه وقوله وحرمة الانتفاع باجزاء الادمي
متعلق بقوله والادمي ومعنى كلامه بخلاف جلد الخنزير فانه لا يطهر بالدباغ لنجاسة عينه
وجلد الادمي لكرامته لئلا يجترئ الناس على جزء كرمه الله بابتذال اجزائه فرجاعا عما روينا فيما
من قوله صلعم ايما اهاب دبغ الحديث فان قلت ما وجه خروجهما من المروي اهو تخصيص
فيحتاج الى التخصيص مقارن على ما هو المذهب ام نسخ فيحتاج الى ناسخ متأخر قلت علم
طهارتهما ثابت بالكتاب فان كان متأخرا عن الحديث فهو ناسخ للحالة وان كان متقدما
عليه منع التناول لتقرره في الشرع وخبر الواحد لا يعارضه فضلا ان ينسخه وان كان مقارنا

كان

كان مخصصا والخروج عن حكم الحديث ثابت في الجميع فصير بقوله فخرجا وقوله ثم ما يمنع النتن والفساد
بيان لما يدبغ به ذكره باستطراد ذكر الدباغة قال محمد في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن
ابراهيم قال كل شيء يمنع الجلد من الفساد فهو دباغ فيتناول التشميس والترتيب لان المقصود
وهو منع الفساد بازالة الرطوبات النجسة يحصل بذلك فلا معنى لاشتراط غيره من قرظ
او عفص او شث ونحوها كما شرط الشافعي وما يطهر جلد بالدباغ يطهر بالذكاة يعني الذكاة
الحاصلة من الاهل بالتسمية فان كان المجوسي ليست بطهرة وذكر الضمير في لانه لان الذكاة
بمعنى الذبح وانما تعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة لانه يمنع من اتصالها به والدباغ
يزيل بعد الاتصال ولما كان الدباغ بعد الاتصال مزيلا ومطهرا كان الذكاة المانعة من الاتصال
اولى ان تكون مطهرة وقوله وكذلك يطهر لحمه اي لحم ما ذبح حتى اذا صلى ومعه من لحم الثعلب
المذبوح او نحو الكثر من قدر درهم جازت وقوله هو الصحيح احتراز عما قال في الاسرار وغيره
انه نجس لان الحرمة فيما يصلح للاكل لا لكرامته دليل النجاسة ولزومهم طهارة الجلد الغليظ فلا يجس
والذي اختاره المصنف ومحمد هو المنقول عن الكرخي وصحح صاحب التحفة وذلك لان الجلد يطهر
باتفاق اصحابنا واللحم متصل به فكيف يكون نجسا وملاقاة الفسخ الطهارة منجسة فكيف بالاتصال
الذي لا يزول الا بالكيس وما قيل في الجلة الرقيقة متوهم وعلى تقدير تحققه فاما ان تكون
طاهرة او نجسة والا نجس عند السوك امر ثالث بين الجلد واللحم لا محالة فنرى اما متصل باللحم او الجلد
فان كانت متصلة باللحم فليس يتصور ان تكون طاهرة واللحم نجس فتكون نجسة والجلد الغليظ
متصل به اتصالا فلا يكون طاهرا لكن الفرض انه طاهر وان كانت متصلة بالجلد فليس
يتصور ان نجسة والجلد طاهر فتكون طاهرة واللحم متصل به اتصالا فليف يكون نجسا
وذلك واضح لا يخفى على المتأمل فهذا الذي حمل المصنف على تصحيح رواية طهارة اللحم والجواب
عن قولهم ان الحرمة فيما يصلح للاكل لا لكرامته دليل النجاسة انه مسلم ولكن علة النجاسة
وهو اختلاط الدم المسفوح باجزايه عند الموت كما تقدم وعلم بتيقنه قال انفقت هيهنا
بالذبح فينتفي كما قلنا في ولد المغصوب وقوله وشعر الميتة وعظمها وعصبها طاهر ذكره باعتبار
انه اذا وقع في الماء هل يجوز به الوضوء او لا بعد ما يجوز به الوضوء لكن منها طاهرة وقال الشافعي
نجس لانه اي كل واحد منها من اجزاء الميت والميتة نجس بجميع اجزايه قلنا لا نم ان كل جزء
من الميت نجس بل النجس منه ما كان فيه حياة زالت بالموت وهذه الاشياء لا حياة فيها

حتى لا يتالم بقطعها الحيوان فان قطع قرن البقرة لا يولمها وجز صوف الغنم كذلك فلا يجعلهما

الموت اذ الموت زوال الحياة وهذا يشير الى ان بين الحياة والموة تقابل العدم والملكة وقال

بعض المتكلمين هما صفتان وجوديتان لقوله تع خلق الموت والحيوة والمخلوق لا يكون

عدما واجيب بان المراد بالخلق التقدير والعدم مقدر لا يقال ماذكرتم من الدليل استدلال

في مقابلة النص لان الله تع قال من يحيي العظام وهي رميم والاحفاد في حالة تحلل في العظم

حياة لان المراد به من يحيي صاحب العظام وشعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعي

ينجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه مع امكان الانتفاع به فكان نجسا ولنا ان حرمة الانتفاع

به والبيع للكرامة فلا يدل على نجاسة وقد صح ان رسول الله صلعم خلق شعره وقسمه بين اصحابه

وذلك دليل طهارته

فصل في البئر

لما ذكر حكم الماء القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ماء البئر

نقضا في انه لا ينزح كله في بعض الصور فذكر ماء البئر في فصل على حدة بيانا للوجه المخالفة

قوله اذا وقعت في البير نجاسة نزحت قيل نزحت البير اى مائها بحذف المضاف لعدم

الالباس لما ان نزح عين البير غير ممكن وينزح النجاسة لا يتم جواب السئلة فتفهم ما قلنا

والتانيث باعتبار الاسناد الظاهري ولان قوله وكان نزح ما فيها دليل على ما قلنا فكان

هذا من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر كذا في النهاية وفيه نظر لانه حينئذ لم يكن

للاخراج النجاسة ذكر ولا تطهر البئر الا باخراجها وعن هذا ذهب بعض الشارحين الى ان الضمير

نزحت للنجاسة وجواب اذا هو المجموع من قوله نزحت الى قوله طهارة لها ويكون تقدير نزحت

النجاسة وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها واصول التركيب المجاز على هذا التقدير ان يقال

نزحت النجاسة والماء وكان نزح ما فيها الى آخره ولو جعلنا نزحت في الحقيقة مسندا الى ما حتى

يعود المعنى نزحت ما في البئر ليتعاول النجاسة والماء كلها وكان من باب جرى النهر اندفع

ذلك كله وقوله وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها اشارة الى انه يطهر بمجرد النزح من غير توقف

على غسل الاججار ونقل الاوحال والمراد بالسلف الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم ومسايل البئر

مبنية على اتباع الاثار دون القياس لان القياس احد الامرين اما ان يطم البئر طما لتجنب الاوحال

والحجارات واما ان لا تنجس ابدا اذا تبع الماء من اسفلها لكونه كالماء الجاري قال محمد رح اتفق

رايي ورای ابی ح ان ماء البئر في حكم الجاري الا انا تركنا القياس واتبعنا الاثار وقوله

وان

والياس والصحيح والمنكسر والروث الفرس والحمار وحشي البقر والحامر وبعر الابل والغنم لتشعو لها

الضرورة المذكورة في الكتاب لكي يفرق بين الابار الامصار والفلوات فان آبار الامصار لها رؤس

حاجزة والوجه الاخر ان البعرة شئ صلب على ظاهرها رطوبة الامعا لا يتداخل الماء في اجزائها

وعلى هذا لا يفرق بين الامصار والفلوات ويفرق بين الصحيح والمنكسر يتداخل اجزاء النجاسة

فيفسد والبعر والروث والحشي لان الروث والحشي لا صلابة لهما فيتداخل الماء في اجزائها فينجس الماء

اذا عرفت هذا فاعلم ان اختلاف اقوال المشايخ في جعل الكل غير نفس وجعل بعضه نفسا ادوت

بعض مرجعهم الى وجوب الاستحسان وقوله والاضرورة في الكثير هو ايضا على الوجه الاول واما الوجه الثاني

فيقتضي عدم التفرقة بين القليل والكثير لان الصلابة والاسالك في الجميع موجود وقوله هو ما يستكثره

الناظر اشارة الى ما هو المختار عندنا في حد الكثرة فان منهم من قال الكثير هو ان يقطع ريح وجه الماء

قيل وجه الكثرة وقيل ان لا يخلو دلو من بعرة وقال الامام الترتاشي ذكر البعر بين اشارة الى ان

القلة كثيرة وانما قال عليه الاعتماد لان اباحنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسايل التي

يحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه فلهذا قال عليه الاعتماد وقوله ترقى البقرة ويشرب

الليث معناه لا ينجس اذا رميت قبل ان يتغير لونه قال شيخ الاسلام في مبسوطه لا ينجس اذا رميت

من ساعته ولم يبق لها لون لامكان الضرورة لان من عادتها انها تبعر عند الحلب والضرورة اثر

في اسقاط حكم النجاسة وقوله وعن ابي ح انه اى الانا بمنزلة البير في عدم تنجس الاناء بالبعرة التي

كالبير قال رح فان وقع فيها خرء الحمام والعصفور خرء الحمام والعصفور طاهر عندنا

وقال الشافعي انه نجس وهو القياس لانه غذاء استحال الى نتن وفساد فان ما يحيله الطبع

من الغذاء على نوعين نوع يحيله الى نتن وفساد كالبول والغايط وهو نجس ونوع يحيله الى صلاح

كالبيض والعسل واللبن وهذا من النوع الاول فاشبه خرء الدجاج وهو نجس بالاتفاق واستدل

علماؤنا طهارته بابوالة الاجاج فان الصدر الاول ومن بعدهم اجمعوا اقتنا الحمامات في المساجد

حتى المسجد الحرام مع ورود الامر بتطهيرها بقوله تع ان طهرا بيتي وقوله صلعم جنبوا صبيانكم مساجدكم

وفي ذلك دلالة ظاهرة على عدم نجاسته واصله حديث ابي امامة الباهلي ان النبي صلعم

شكى له الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى سلمت فجازاها الله بان جعل المساجد

قال فان وقع خرء الحمام او العصفور لا يفسد خلافا للشافعي له انه استحال الى فساد فاشبه خرء الدجاج ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات

في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته الى نتن رايحة فاشبه الحياة فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابي ح وابي س وقال محمد لا ينزح

الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عندنا نجس عنده لما انه ع م امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها

ولما قلنا له ع م استنزهوا من البول فانه عامة عذاب القبر منه ولانه يستحيل الى نتن وفساد وصار كبول ما لا يؤكل لحمه وتاويل ما روى انه ع م

عرف شفائهم فيه وحيا نم عن ابي ح لا يحل شربه للتداوي ولا لغيره لانه لا يتيقن باشفاء فيه فلا يرخص من الحرمة وعن ابي س يحل للتداوي

لا لغيره للقصة وعند محمد يحل للتداوي وغيره لطهارته عنده هداية

وقيل ان يغطى وجه كل الماء

مأواها وقوله واستحاليته لا الى نتن جواب الشافعي ووجهه ان موجب التنجس النتن والفساد والنتن
ههنا غير موجود وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فان قال الفساد وحي مما يوجبه قلنا منقوض بالملح فانه
قل فسد وهو طاهر وسائر الاطعمة تفسد بطول المكث ولا تنجس على انه تنجس فيما نجس فيه سقط للضرورة
وقوله فاشبه الجامدة يعني في النتن دون الفساد وقوله فان بالت فيها اي في البئر شاة اصل هذه المسئلة
ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عندنا خلافا لمن وقع في الماء القليل لا ينجسه ويجوز الوضوء به الا ان يغلب الماء
فيخرجه عن طهوريته نجس عندهما ان وقع منه قطرة في الماء فاسدته والكثير الفاحش منه عندنا جواز
الصلوة لحديث العرنيين وقصتهم ما روى ان قوما من عرينة تصفير عرنة وادٍ بجنب ذات عرفات
سميت بها قبيلة ينسب اليها العرنيون بجزم الياء فعيلة كقولهم الجهنيون اتوا المدينة فاجتووها
اي لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلعم بان يخرجوا الى الابل الصدقة
ويشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل
فبعث رسول الله صلعم في اثرهم فما ارتفع النهار الا وهم بين يديه فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
في شق الحرة حتى ماتوا ووجه الاستدلال انه امرهم بشرب ابوال الابل والبانها ولو حرم بخسا لما امر
بذلك لكونه حراما وقد قال عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم والبانها قوله
صلعم استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه ووجه الاستدلال انه صلعم امر باستنزاله
البول من غير فصل والامر للوجوب وما يؤيده ما روى ان رسول الله صلعم شيع جنازة سعد بن
معاذ وكان يمشي على رؤس اصابعهم من زحام الملائكة التي حضرت الصلوة عليه الخامع فلما وضع
في القبر صفطته الارض صفطة طارت مختلف اضلاعه فقيل لرسول الله صلعم من سببه فقال انه كان
لا يستنزه البول ولم يرد به بول نفسه فان من لا يستنزههم لا يجوز صلاته وانما اراد بول الابل عند
معالجتها ولحمه ولانه يستحيل الى نتن دليل معقول وقد تقدم بيانه وما رواه محمد من حديث انس
فقد ذكر قتادة عن انس انه رخص لهم في شرب البان الابل ولم يذكر الابوال وانما ذكره في حديث
حميد عن انس فقد دار بين ان يكون حجة وان لا يكون فيسقط الاستدلال به وقيل انه منسوخ وقد
ذكرنا طرفا من هذا في التقرير شرح اصول فخر الاسلام فليطلب ثم قال المصنف وتاويل ما روى
انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا ولا يوجد مثله في زماننا فلا يحل شربه لانه لا يتيقن
بالشفاء فيه فلا يرخص في الحرمة وابو يوسف نظر الى القصة فقال يحل للتداوي لا لغيره ومحمد لما طهره
لم يبق فرق بينه وبين اللبن فيحل شربه للتداوي ولغيره قال ح وان ماتت

فيها

فيها فارة او عصفورة حاصل هذه المسائل ان الحيوان الواقع في البير لا يخلو اما ان يكون فارة
او شاة او دجاجة ونحوها او عصفورة ونحوها وكل منها اما ان يخرج حيا او ميتا والميت اما ان يكون منتفخا او لا
فما اخرج حيا لا ينجس في الفصول كلها الا الخنزير لكونه نجس العين والكلب عندي يقوله بنجاسة عينه والصحيح
عند المصنف انه ليس بنجس العين كما تقدم وما اخرج ميتا ففي الوجه الاول وهو ما اذا كان الميت فيها
فارة او عصفورة او صعوة قال المطرزي الصعو صغار العصافير الواحدة صعوة والسودانية طويلة
الذنب تاكل العنب والجاورسي وسائر ابرص الكبير حجم الوزغ ولم تنتفخ نزح منها ما بين عشرين دلوا الى ثلاثين
بحسب كبير الدلو وصغرها قيل الصالح كبير وما دونه صغير يعني ينقص عن العشرين في الكبير وبزيادة على
الثلاثين في الصغير قوله يعني بعد اخراج الفارة يعني ان النزح انما يكون معتبرا اذا كان بعد اخراج الفارة لان
سبب نجاسة البير حصول الفارة الميتة فيها فلا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء السبب الموجب للنجاسة
لحديث انس انه قال في الفارة ماتت في البير واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة
حكمها حكم الفارة وكذا حكم الفارتين حكم الواحدة الى الاربع وفي الخمس اربعون الى التسع وفي العشر ينزح
ماء البير كله فيما روى عن ابي ح قوله والعشرون بطريق الايجاب والثلاثون بطريق الاستحباب اشار بذلك
ذلك لان الرواية قد اختلف فيه اختلافا كثيرا فورد في بعض الروايات ينزح منها دلاء وفي رواية يخرج
وفي رواية ثلاثون وفي رواية اربعون فاذا بعضهم اوجب عشرين وبعضهم اقل من عشرين وبعضهم اكثر
من عشرين فاخذنا علما ونا بالعشرين لانه الواسط بين القليل والكثير وكان واجبا لتعينه وما وراه استحبابا
وفيه نظر لان هذا اللفظ هنا للتعيين موجود في ثلاثين فلم يتعين عشرون للوجوب والاولى ما قيل ان السنة جاءت
في رواية انس بن مالك عن النبي صلعم انه قال في الفارة اذا وقعت في البير فماتت فيها انه ينزح عشرون
دلوا او ثلاثون هكذا رواه ابو علي الحافظ السمرقندي باسناده واو للاحد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين
وهو معنى الوجوب والاكثر يوتى به ليلا يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب
وفي الوجه الثاني وهو ما يكون الميت فيها حائما او نحوها كالدجاجة والسنور ينزح منها ما بين اربعين
الى ستين وكلامه ظاهر وقوله وهو الاظهر قيل لان الجامع الصغير آخر التصنيفات فيكون القول المذكور فيه
هو المرجوع اليه وفي الوجه الثالث وهو ما يكون الميت فيها شاة او آدميا او كلبا ينزح جميع ما فيها وكلامه ظاهر
وقوله ثم المعتبر تفسير الدلو فانه ذكر مبهمة فاحتاج الى تفسيرها وقيل دلو يسع فيها صاع وهو رواية الحسن
عن ابي ح قوله ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود وهو نزح المقدار
الذي قدره الشرع قال في الاصل اذا وقع في البير فارة فجاءوا بدلو عظيم تسع عشرين دلوا فاستقوا به مرة

قال ـــ ح وان ماتت فيها فارة او عصفورة ونحوها او شاة ونحوها او دجاجة ونحوها وكل منها اما ان يخرج حيا او ميتا والميت اما ان يكون منتفخا او لا
فما اخرج حيا لا ينجس في الفصول كلها الا الخنزير لكونه نجس العين والكلب عندي يقوله بنجاسة عينه والصحيح
عند المصنف انه ليس بنجس العين كما تقدم وما اخرج ميتا ففي الوجه الاول وهو ما اذا كان الميت فيها
فارة او عصفورة او صعوة قال المطرزي الصعو صغار العصافير الواحدة صعوة والسودانية طويلة
الذنب تاكل العنب والجاورسي وسائر ابرص الكبير حجم الوزغ ولم تنتفخ نزح منها ما بين عشرين دلوا الى ثلاثين
بحسب كبير الدلو وصغرها قيل الصالح كبير وما دونه صغير يعني ينقص عن العشرين في الكبير وبزيادة على
الثلاثين في الصغير قوله يعني بعد اخراج الفارة يعني ان النزح انما يكون معتبرا اذا كان بعد اخراج الفارة لان
سبب نجاسة البير حصول الفارة الميتة فيها فلا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء السبب الموجب للنجاسة
لحديث انس انه قال في الفارة ماتت في البير واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة
حكمها حكم الفارة وكذا حكم الفارتين حكم الواحدة الى الاربع وفي الخمس اربعون الى التسع وفي العشر ينزح
ماء البير كله فيما روى عن ابي ح قوله والعشرون بطريق الايجاب والثلاثون بطريق الاستحباب اشار بذلك
ذلك لان الرواية قد اختلف فيه اختلافا كثيرا فورد في بعض الروايات ينزح منها دلاء وفي رواية يخرج
وفي رواية ثلاثون وفي رواية اربعون فاذا بعضهم اوجب عشرين وبعضهم اقل من عشرين وبعضهم اكثر
من عشرين فاخذنا علما ونا بالعشرين لانه الواسط بين القليل والكثير وكان واجبا لتعينه وما وراه استحبابا
وفيه نظر لان هذا اللفظ هنا للتعيين موجود في ثلاثين فلم يتعين عشرون للوجوب والاولى ما قيل ان السنة جاءت
في رواية انس بن مالك عن النبي صلعم انه قال في الفارة اذا وقعت في البير فماتت فيها انه ينزح عشرون
دلوا او ثلاثون هكذا رواه ابو علي الحافظ السمرقندي باسناده واو للاحد الشيئين فكان الاقل ثابتا بيقين
وهو معنى الوجوب والاكثر يوتى به ليلا يترك اللفظ المروي وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب
وفي الوجه الثاني وهو ما يكون الميت فيها حائما او نحوها كالدجاجة والسنور ينزح منها ما بين اربعين
الى ستين وكلامه ظاهر وقوله وهو الاظهر قيل لان الجامع الصغير آخر التصنيفات فيكون القول المذكور فيه
هو المرجوع اليه وفي الوجه الثالث وهو ما يكون الميت فيها شاة او آدميا او كلبا ينزح جميع ما فيها وكلامه ظاهر
وقوله ثم المعتبر تفسير الدلو فانه ذكر مبهمة فاحتاج الى تفسيرها وقيل دلو يسع فيها صاع وهو رواية الحسن
عن ابي ح قوله ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود وهو نزح المقدار
الذي قدره الشرع قال في الاصل اذا وقع في البير فارة فجاءوا بدلو عظيم تسع عشرين دلوا فاستقوا به مرة

واحدة اخراجهم وهو احب الى لان القطر الذى يعود منه الى البير اقل وعن الحسن انه لا يطهر بترة واحدة لان بتواتر الدلاء يصير الماء فى معنى الجارى وقلت الماء قدر الشرع الدلو فيقدر خامز عرضنا ان المعتبر القعر المخروط وان معنى الجريان ساقطه وذلك يحصل بالدلو العظيم هذا كله اذا لم يتنجس الحيوان فان انتفخ او تفسخ فيها نزح جميع ما فيها صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة فى اجزاء الماء وذلك لا يدرى عند انتفاخ والتفسخ تتفصل بلة بخسة فكان كالقطرة من الدم او القرقتسة فى الماء ولهذا قال محمد فى ذنب الفارة وقعت فى البير ينزح جميع الماء لان الماء من موضع القطع ينفك عن نجاسة مايعة بخلاف الفارة الصحيحة الجسد وقوله وان كانت البير معينا يجوز ان يكون من عنت اى بلغت العيون ويجوز ان يكون اصليا من معنت الارض اى رويت وماء معين اى جار ويكون فعيل وكان ينبغى ان يقال معينة لان البير مؤنثة واما ذكر حملا على اللفظ او ترجم انه فعيل بمعنى مفعول وقوله لا يمكن نزحها صفة وقوله ارجوا جواب المسئلة وقوله مقدر ماكان فيها اشارة الى ان الاعتبار للماء الذى كان زمن وقوع النجاسة وقوله فينزح الكل قدر منها عشرة آلاء حتى اذا كان طول الماء عشر قبضات وانتقص بعشرة آلاء قبضة واحدة يعلم ان كل الماء مائة دلو فينزح تسعون دلوا اخرى وقوله بنى جوابه على ما شاهد فى بلده لان بلد بغداد وغالب مياه آبار بغداد لا تزيد على ثلثمائة دلو وقوله ولم تقدر الغلبة بشئ لانها متفاوتة والنزح الى ان يغلب الظن ظهر الخ احرصحيح فى الشرع لان الطاعة بحسب الطاقة وقوله كما هو دابه اى عادته فان عادته ان يفوض مثل هذا الى الرأى المبتلى به كما تقدم من قوله هو ما يستكثره الناظر وكما فى جنس الغرم وحد التقادم وقوله هذا شبيه بالفقه اى بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة لان الاخبار يقول الغير هو المرجع فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقليد يرقال السروج فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون كما فى جزاء الصيد حيث قال يحكم ذوا عدل منكم والشهادة حيث قال واشهدوا ذوى عدل منكم وشرط البصارة لها فى امر الماء لان الاحكام انما تستفاد من معانيها علم بها ليدخل تحت اهل الذكر وهذا القول اى الاخير بقول رجلين مروى عن ابى نصر محمد بن سلام قال رح وان وجد فى البئر فارة او غيرها كالهرة ظاهر وقوله لان اليقين لا يزول بالشك بيانه ان الماء كان طاهرا بيقين ووقع الشك فى نجاسته فيما مضى واليقين لا يزول بالشك فلا يحكم بالنجاسة الا ان يتيقن بوقوع الحس لان اليقين يزول بيقين مثله وهذا هو القياس كما لو رأى فى ثوبه نجاسة لا يدرى متى اصابته فانه لا يلزمه اعادة شئ من الصلوة والا بى رح ان لموت الحيوان فى البير سببا ظاهرا وهو الوقوع فى الماء وهو ظاهر وكل ما له سبب ظاهر يحال به عليه كمن جرح انسانا فلم يزل صاحب فراش حتى مات يحال

بموته

بموته على الجراحة لانه هو السبب الظاهر ويمكن التوقف على عفته حية فانه يحال بموته على نهشها وان احتمل ان يكون الموت بغير الجرح والنهش لان الموهوم فى مقابلة المحقق غير معتبر الا ان الانتفاخ دليل تقادم المعهد وادنى حد التقادم فى ذلك ثلاثة ايام الا ترى ان من دفن بلا صلوة يصلى على قبره الى ثلاثة ايام وللاولى بعد ذلك لانه يتفسخ فى هذه المدة فيقدر بالثلاث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم لان اقل المقادير فى باب الصلوة يوم وليلة فان ما دونه ساعات لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى الى آخره ظاهر والله تعالى اعلم بالصواب

فصل فى الاسآر وغيرها

لما فرغ من بيان فساد الماء بعدم باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرها باعتبار ما يتولد منها والسور وهو بقية الماء التى يبقيها الشارب فى الاناء ثم حرم استعماله فيه وفى الطعام والحق الاسار وهى اربعة عندنا طاهر كسور الادمى وما يؤكل لحمه ومكروه كسور الهرة وبخسى كسور الحمير وسباع البهائم ومشكوك فيه كسور البغل والحمار قال رح وعرق كل شئ معتبر بسوره قيل كان الواجب ان يقول وسور كل شئ معتبر بعرق لان الكلام فى السور لا فى العرق وليس بصحيح لان المصنف اراد ان يبنى فى ضمن الاسار العرق فلذا قال وسور كل شئ معتبر بعرقه لوجب ان يقول بعد عرق الآدمى كذا وعرق الكلب كذا وعرق الخنزير كذا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسور ولا يقتضى بسور الحمار فانه مشكوك عرقه طاهر لان الشك فى طهوريته لا فى طهارته وقوله لانها اى اللعاب والعرق اضر على اللعاب وان لم يذكره لان السور هو ما خالط اللعاب فكان ذكر السور ذكرا له وسور الادمى وما يأكل لحمه كالابل والبقر والغنم ونحوها طاهر قيل يعنى بغير كراهة ليدخل فيه سور الدجاجة المخلاة فانه ماكول اللحم وسورها مكروه كما سيأتى وليس بشئ لانه ماكول اللحم طاهر السور فلا مانع من الدخول فيه وقوله لان المختلط به اللعاب واضح وقوله ويدخل فى هذا الجواب الجنب لكونه آدميا والجنابة لا اثر لها فى ذلك لما روى ان النبى عليه السلام ولى جنبة فدية ليصلى فى قميص يده وقال انى جنب فقال صلى المؤمن لا ينجس وبهذا يسقط ما قيل ينبغى ان يكون سور الجنب نجسا على انه فى حال الضرورة فيسقط حكم النجاسة كقولهم عند ادخال اليد الاناء والحايض لما روى انه عليه السلام شربت من اناء فى حال حيضها فوضع رسول الله صلعم فمه على موضع فمها وشرب والكافر لما روى ان رسول الله صلعم انزل وفد ثقيف فى المسجد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسا لما فعل ذلك ولا يعارض بقوله تع انما المشركون نجس لان المراد به الخبث فى الاعتقاد وقوله وسور الكلب نجس ظاهر وقوله فاذا نجس

قال ـــ وان وجد فى البئر فارة او غيرها لا يدرى متى وقعت وقد توضؤا منها ولم يتفسخ توضؤا وصلوا اعادوا صلاة ثلثة ايام ولياليها وما دون ذلك اعادوا صلاة يوم وليلة اذا كان لم ينتفخ ولم يتفسخ لان هذا يدل على ان الموت حديث فيعيدون صلاة ثلثة ايام ولياليها لان ما دونه ملحق بالكل فى حكم الطهارة والنجاسة لان الانتفاخ والتفسخ لا يكون فى اقل من ثلثة ايام ولياليها فى الشتاء وفى الصيف يوم وليلة لان التغير يسرع فى الحر ويبطئ فى البرد فقدرنا بيوم وليلة وتوسط فالغينا فى الطرفين وتوسطنا فى الوسط

صدر

الاناء فالماء اولى بتشير الى انه ثابت بالدلالة فان الاجماع لما انعقد على وجوب غسل الاناء بولوغ وسائر لم يلاقه وانما لاقى الماء فكان دليلا على تنجس ما يلاقيه فيه بطريق الاولى قيل يجوز ان يكون المراد بولوغ الكلب في الاناء لحسه فيكون لسانه ملاقيا الاناء فلا يتم الاستدلال بالاولوية واجيب بان الولوغ حقيقة في شرب الكلب وأشباهه الما يقال باطراف لسانه والكلام للحقيقة اذا لم يصرف عنها قرينة وقوله وهذا اى هذا الحديث يفيد النجاسة نفى لقول مالك والعنبري نفى لقول الشافعي في اشتراط السبع وقوله لان ما يصيبه بولوغ يطهر بالثلاث اى بالاتفاق وقوله فما يصيبه سورة وهو دونه لان ما لا يقول بطهارة سورة ولم يقل احد بطهارة بولوغ فاذا طهرت بولوغ بالثلاث فلان يطهر سورة اولى قيل فيه نظر لان عند الشافعي بولوغ ودمه وسائر ما هو منه نجس لا يطهر الا بالغسل سبعا ذكره في التهذيب ويجوز ان يكون غير رواية عنه اطلع عليها اصحابنا فيكون الالزام عليها وقوله والاحر الوارد بالسبع جواب عما استدل به الشافعي بما روى عبد الله بن مغفل انه عليه السلام قال اذا ولغ الكلب في اناء فاغسلوه سبعا وعفروه الثامنة بالتراب بانه محمول على الابتداء منعا لهم عن الاقتناء على ما روى عنه صلعم قال من اقتنى كلبا الا ماشية او صيد نقص من اجره كل يوم قيراط والدليل عليه انه قال وعفروه الثامنة والتعفير ليس بواجب بالاتفاق فان قيل يجوز ان يكون المراد بغسل الاناء هنا غسل موضع الاناء المتصل لازالة النجاسة اجيب بانه لو كان كذلك لوجب غسل غير موضع النجاسة كما في الحديث والواجب هنا غسل موضع الاضافة بالاجماع فكان الغسل لازالة النجاسة لا للتعبد وسور الخنزير نجس لانه نجس العين فكان لحمه نجسا واللعاب متولد منه وسور سباع البهايم نجس خلافا للشافعي فما سوى الكلب والخنزير لما مر في سور الخنزير واستدل الشافعي بما روى عن ابن عمر ان النبي صلعم سئل فقيل انتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع كلها والجواب انه مرسل لا يصح له الاحتجاج به لان الرواية دارت بين حصين عن جابر وجابر بن حصين لم يلق جابرا كذا قال الحصاص ولئن صح فتأويله ان المراد به حمر الوحش وسبع الطير والمراد به الماء الكثير او هو محمول على ما قيل بحرمتها توفيقا بين الادلة لم يذكر محمد ان نجاسة غليظة او خفيفة فاروى عن ابي حنيفة انه نجاسة غليظة وعن ابي يوسف انه كبول ما يؤكل لحمه لان الناس اختلفوا في سور ما لا يؤكل لحمه من السباع كما اختلفوا في بول ما لا يؤكل لحمه فاوجب اختلافهم تخفيفا هنا كما اوجب هناك وسور الهرة طاهر مكروه وهو لابي يوسف غير مكروه وروى النبي عليه السلام فانه يصغي لها الهر الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ به قال كيف ابو سم

اكوم

اكره يعني هذا الحديث ولهما قوله صلعم الهرة سبع والمراد به بيان الفقه دون الخلقة والصورة لانه صلعم بعث لبيان الشرايع فان قيل فلما وجب القول بنجاسة اجاب بقوله اسقطت النجاسة لعلة الطوف فبقيت الكراهة وقوله لعلة الطوف يجوز ان يكون اشارة الى الضرورة فان حكم النجاسة يسقط بها كما مر غير مرة ويجوز ان يكون اشارة الى ما روى عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تصغى لها الهرة قصعة من هريسة فجاءت هرة فاكلت منها فلما فرغت من صلاتها دعت جارية لها فكلي يحايين من موضع فمها فدنت يدها واخذت موضع فمها واكلت قالت سمعت رسول الله صلعم يقول الهرة ليست بنجسة انها هي من الطوافين والطوافات عليكم فالكلي لا تاكلي فان قيل حديث ابي هريرة يدل على النجاسة فهو محرم فمن اين الترجيح فالجواب ان حديث ابي هريرة تاول لورود حديث عايشة فتقوى حديث عايشة بقوة حالها وقوة دلالته فعارض المحرم وهو وحمل ما رواه ابو سم من اصغاء الاناء لها على ما قبل التحريم وقوله كراهتها لحرمة اللحم وهو قول الطحاوي وهو يدل على انه الى التحريم اقرب وقيل لعدم تحاميها النجاسة لانها تتناول الجيف وهو قول الكرخي وهو يدل على ان كراهته كراهة تنزيه قيل وهو الاصح والاوجب الى موافقة الاثر وقوله ولو اكلت يعني الهرة طاهر وقوله والاستشفاء على مذهب ابي ح و ابي س يعني قوله الا اذا مكثت ساعة لغسل فمها بلعابها لانها يجوز ان الازالة النجاسة بالمايعات الطاهرة ولكن الصب شرط عند ابي س التطهير في العضو وسقط هنا للضرورة

قال رح وسور الدجاجة المخلاة مكروه المخلاة هي الجايلة في خرزات الناس والمجوسة على خلافها والمجوسة على وجهين احدهما ان تكون مجوسة في بيت نفسها والثاني ان تكون مجوسة للتسمين ويكون رأسها واكلها وشربها خارج البيت والاول يحمل في خرزات نفسها دون الثانية وانما قيد بقوله بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها اشارة الى الوجه الثاني فانها اذا كانت كذلك وقع الامن عن مخالطة النجاسة بخلاف غيرها وقوله وكذا سور سباع الطير معطوف على قوله وسور الدجاجة المخلاة ليكون داخلا في حكم الكراهة وفي القياس يحنس اعتبارا بسباع الوحش والاستحسان انها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف بخلاف سباع البهايم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها واستدل المصنف على كراهته بما يشبه المخلاة هو اكل الميتات لحاقا لها بها وعن ابي س انها اي سباع الطير اذا كانت مجوسة ويعلم صاحبها انه لا قدر على منقارها لا يكره واستحسن المشايخ هذه الرواية قال الفقيه ابو الليث روى الحسن بن زياد عن ابي ح انه قال ان كان هذا الطير لا يتناول الميتة مثل البازي الاهلي ونحو ذلك فلا يكره الوضوء وقوله وسور ما يسكن البيوت طاهر

قال سور سباع الطير لانها تاكل الميتات وكذا سور الدجاجة المخلاة لانها تاكل النجاسات ولكن سور ما يسكن البيوت طاهر لانه لو كان نجسا لكان مجوسة بيت الصلاة وانه غير مستقيم لان سور الهرة طاهر مع انها تاكل النجاسات وسور ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه لانه لا يخلو فمها عن النجاسة غالبا وقيل الشك في طهارته لانه لو لاقى طعاما او ماء قليلا نجسه وقيل الشك في الكراهة وسور الهر والبغل والحمار طاهر وكذا لبنه ولحمه وعرقه للبلوى وسور الحمار نجس عند ابي ح وقالا طاهر وهو رواية عن محمد فخطاياه

وقد ابن التنبيه على العلة في الهرة قيل معناه وبقي التنبيه على العلة التي كانت في الهرة وقيل هو جواب سؤال تقريره
ماذا الذي دلكم على كون الطواف علة لسقوط النجاسة ووجه ذلك ان النبي صلعم علل سقوط النجاسة
عن سور الهرة بعلة الطوف بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات دفعا للحرج وقد وجد
الطوف في سواكن البيوت ازيد منه في الهرة فان ثلثي البيت اذا شربت لا يمكن ان تدخل الهرة فيه
واما سواكن البيوت كالحية والفارة فانه لا يمكن سقوطها عن الطوف فكان تنبيها على سقوط النجاسة فيها
بطريق الاولى وكان العلامة الكردري يقول انما تبع علل لسقوط وجوب الاستبذان بعلة الطوف في قوله
تع ليس عليكم ولا عليهم جناح الى قوله طوافون عليكم بعضكم على بعض واستدل النبي عليه السلام في سور
الهرة بتعليل فيه على سقوط النجاسة ثم استدل ابو يوسف بتعليم عليه السلام في سور الهرة على سقوط
نجاسة سور سواكن البيوت بعلة الطوف وقوله وسور البغل والحمار شكوك فيه هذه عبارة اكثر الشارح
وابو طاهر الدباس انكر ان يكون شيء من احكام اسئلة فيه وقال وسور الحمار طاهر لو غمس فيه
الثوب جازت الصلوة معه الا انه محتاط فيه فامر بالجمع بينه وبين التيمم والشايخ قالوا المراد بالشك
التوقف لتعارض الادلة والشافعي يجعله طاهرا وطهورا لان كل حيوان ينتفع بجلده فسوره طهور
عندي واختلف في ان الشك في طهارته او طهوريته فقيل في طهارته لانه لو كان طاهرا كان طهورا
مالم يغلب الطهور اللعاب لان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن الطهورية مالم يغلب كما اذا كاثره
اختلط ماء الورد بالماء وقيل في طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق لم يجب عليه غسل راسه يعني
بعد ما مسح راسه بسور الحمار ولو كان الشك في طهارته لوجب واما عيسى الراسي لان غيره
من اللعضاء يطهر بصب الماء عليه وقوله وكذا لبنه طاهر وللاكل قيل هذا ليس بظاهر الرواية
والذاهر فيه نجس والمذكور في الكتاب انما هو رواية خرجها وقوله وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وهو
نجس هو احدى الروايتين عن ابي ح وفي رواية هو نجس نجاسة خفيفة وفي رواية نجس نجاسة غليظة
والمشهور هو المذكور في الكتاب قال القدوري عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة وقوله فكذا
سؤره يعني ان اللبن والعرق والسور تتولد كلها منه فاذا كانا طاهرين كان السور كذلك
وقوله وهو اللاحق اي القول بان الشك في طهوريته اصح وقوله نص محمد على طهارته هو ما روى
عن محمد انه قال اربع لو نجس فيه الثوب لم ينجس وهي سور الحمار والماء المستعمل ولبن الاتان
وبول ما يوكل لحمه وقوله وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته اختلف المشايخ في سبب الشك
في سؤره فمنهم من قال هو تعارض الادلة في اباحته وحرمته فانه روي ان غالب بن ابجر سال رسول الله صلعم

قال

قال لم يبق لي مال الا الحمرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك وروى ان رسول الله صلعم حرم
لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر قال شيخ الاسلام هذا لا يقوى لان لحمه حرام بالاشكال لانه اجتمع فيه
الحرم والمبيح كما لو اخبر عدل ان هذا اللحم ذبيحة مجوسي واخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله لغلبة
الحرمة فكان لحمه حراما بالاشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بالاشكال وفيه نظر لانه يستلزم
نجاسة لبنه وقد تقدم من قول المصنف انه طاهر فالجواب بالالتزام فانه في ظاهر الرواية نجس
كما تقدم وسنذكر من قال اختلاف الصحابة في طهارته فانه روي عن ابن عمر انه كان يكره الوضوء
بسور الحمار والبغل وروي عن ابن عباس انه قال لا باس بالتوضي به ولم يترجح احد القولين
على الآخر فاوجب شكا قال شيخ الاسلام ولكن هذا لا يقوى لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته
لا يوجب الاشكال كما في انا اخبر عدل انه طاهر واخبر آخر انه نجس فانه الماء لا يصير مشكلا
وان اختلفا في طهارة الماء ونجاسته وقد استوى الخبران فكذا هذا ثم قال والاصح ان دليل
الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والاقنية فكان فيه الضرورة الا
انها دون ضرورة الهرة والفارة لدخولها المضايق دون الحمار فلو لم تكن ضرورة اصلا كان
كالسباع في الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة كضرورتها كان شكها في سقوط
النجاسة وحيث ثبتت الضرورة من وجه دون وجه ويستوي ما يوجب النجاسة والطهارة
تساقطا للتعارض ووجب المصير الى الاصل والاصل شيآن الطهارة في جانب الماء والنجاسة
في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما باولى من الآخر فبقي الامر مشكلا
نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان اشكال سؤره عند علمائنا بهذا الطريق لا لاشكال لحمه ولدمه
ولا لاختلاف الصحابة في سؤره هذا الحاصل ما نقله صاحب النهاية عن شيخ الاسلام وههنا
نكتة لا باس بالتنبيه عليها وهي ان طهارة اللعاب ونجاسته دائرتان على طهارة لحمه ونجاسته
وقد قال المصنف في اول هذا الفصل وهو المعتبر في الباب قال يخلو اما ان يكون المراد بالنجاسة
النجاسة قبل الذبح او بعده فان كان الاول كانت الشاة مساوية الكلب في ان لحم كل واحد
منهما نجس بالمجاورة وان كان الثاني فكذلك في ان لحم كل واحد منهما طاهر بعد الذبح وذلك
يقتضي شمول الطهارة او النجاسة وحكمها ان المراد باللحم الطاهر المتولد منه اللعاب ما يحل
اكله بعد الذبح وبالنجس ايقابله طهارة سور البغل والحمار في رواية والمرة للضرورة وهما
لانهما اشتركا في النجاسة المجاورة بالدم المسفوح قبل الذبح فان الشاة لا توكل اذا ماتت

حتى انفرنا واشتركا في الطهارة بعد لزوال المنجس وهو الدم فلا فرق بينهما الا ان الشاة توكل بعد الذبح دون الكلب وقد دل الدليل على طهارة سور الشاة دون الكلب ولا فرق بينهما ايضا في الظاهر الا اختلاط اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن المناقضة فظاهر هذا ما سنح لي والله اعلم بالصواب قوله وعن ابي ح انه اي سور الحمار والبغل نجس وقوله ترجيحا للحرمة والنجاسة يجوز ان يكون الحرمة متعلقة بتعارض الادلة والنجاسة متعلقة باختلاف الصحابة ويجوز ان يكون معناه ترجيحا للحرمة لان المحرم مرجح والنجاسة لانه اذا ترجح المحرم تترجح النجاسة ايضا لا تساع الحرمة واستشكل كل بما اذا اخبر عدل بحل طعام واخر بحرمته فانه يرجح خبر الحل وبما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته ترجح الطهارة واجيب بان تعارض الخبرين في الطعام يوجب التهاتر والعمل بالاصل وهو الحل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط لاستلزامه تكذيب المخبر بالحل من غير دليل فاما ادلة الشرع في حل الطعام وحرمته فتوجب الترجيح بدليل وهو تقليل النسخ الذي هو خلاف الاصل على ما عرف في الاصول والعمل بالاحتياط واجب عند عدم المانع وكذا تعارض الخبرين في الماء يوجب التهاتر والعمل بالاصل لوقوع الشك في اختلاط النجاسة به والاصل عدمه فبقي الماء على الاصل وهو الطهارة فاما ههنا فقد اختلط اللعاب المتولد من اللحم بالماء بيقين وقد ترجح جهة الحرمة فيه باتفاق الروايات عن اصحابنا وهي مبنية على النجاسة على ما بينا فيجب ترجيح النجاسة بهذا التعليل قوله والبغل من نسل الحمار طاهر وقوله فان لم يجد غيرهما ظاهر وقوله لنا ان المطهر احدهما يعني ان المطهر في الواقع اما السور او التراب فان كان الاول فلا فائدة في استعمال الثاني تقدم او تأخر وان كان الثاني فلا يضر التقديم والتاخير فوجب الضم دون الترتيب والضمير في فيتقيد راجع الى قوله يتوضأ بهما ويتيمم في قول محمد وقوله وسور الفرس طاهر عندهما معناه ظاهر وقوله في الصحيح احتراز عن الروايات الباقية فانه ذكر في المحيط في سور الفرس عن ابي ح اربع روايات قال في رواية احب الي ان يتوضأ بغيره وهو رواية البلخي عنه وفي رواية الحسن عنه انه مكروه كلحمه وفي رواية هو مشكوك كسور الحمار وفي رواية كتاب الصلوة هو طاهر وهو الصحيح **قال** رح فان لم يجد الا نبيذ التمر انما ذكر نبيذ التمر في فصل الاسار لان له شبها خاصا بسور البغل والحمار على قول محمد فانه يقول يضم التيمم الى الوضوء به احتياطا كما سنذكره والكلام فيه في ثلاثة مواضع في وقت الجواز وفي جواز الوضوء به وفي نفسه فاما الاول فهو الوقت الذي يجوز فيه التيمم واليه اشار بقوله فان لم يجد الا نبيذ التمر يعني اذا عدم الماء المطلق واما الثاني فقد اختلف فيه وقد روي عن ابي ح ثلاث روايات ذكر

في

في الجامع الصغير والزيادات انه يتوضأ به ولا يتيمم وذكر في كتاب الصلوة انه ان توضأ به وتيمم احب الي قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى انه لو توضأ به ولم يتيمم جاز ولو عكس لم يجز والجمع بينهما مستحب وفي الثالثة هي ما روى نوح ابن ابي مريم والحسن بن زياد انه يتيمم ولا يتوضأ به وبه اخذ ابو يوسف اما وجه الرواية الاولى فما ذكره في الكتاب من قوله لحديث ليلة الجن وهو ما روى ابو رافع وابن المقيم عن ابن عباس ان النبي صلعم خطب ذات ليلة ثم قال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله رسول الله صلعم مع نفسه فقال عبد الله ابن مسعود خرجنا من مكة وخط رسول الله صلعم حولي خطا وقال لا تخرج عن هذا الخط فانك ان خرجت به لم تلقني الى يوم القيامة ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر ثم رجع بعد طلوع الفجر وقال لي هل معك ماء اتوضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال رسول الله صلعم تمرة طيبة وماء طهور واخذ وتوضأ به وصلى الفجر ووجه قول ابي يوسف وهو قول الشافعي العمل باية التيمم فانها تنقل التطهير عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ماء من وجه فيكون الحديث مردودا بها لكونها اقوى من الحديث او هو اي الحديث منسوخ بها اي باية التيمم لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم قوله او هو منسوخ باية التيمم اجيب بان ذلك جواب ابي يوسف خاصة والمشترك بينهما هو قوله عملا باية التيمم وقال محمد يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحريث روى عنه ابو فزارة وكان نبّاذا روى هذا الحديث ليروج على الناس امر النبيذ وابو زيد كان مجهولا عند النقلة ولانه روي عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه قيل له هل كان ابوك مع النبي ليلة الجن فقال وددت ان لو كان ابي صاحب رسول الله صلعم ولو كان مع النبي لكان فخرا عظيما ومنقبة له ولعقبه بعده فانكر كون ابيه مع النبي عليه السلام ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة فانهم اختلفوا في انتساخ هذا الحديث لجهالة التاريخ فقال بعضهم ذلك باية التيمم وقال بعضهم لم تنسخ لان اية التيمم نزلت في شان الاسفار والنبيذ يستعمل في المعادات فيما قرب من الامصار فيجب الجمع احتياطا قلت الليلة الجن غير واحدة يعني انها تكررت قال في التيسير ان الجن اتوا رسول الله صلعم دفعتين فيجوز ان يكون الدفعة الثانية في المدينة بعد اية التيمم فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور ثبت بطرق مختلفة وعملت به الصحابة كعلي روي عنه الحادث انما قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروي عنه [illegible]

من طرق مختلفة انه كان لا يرى باسا بالوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وروى عنه ايضا من طرق مختلفة انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء روى عن عبد الله ابن مسعود انه كان يجوز الوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وهم كبار اهل الفتوى فيكون قولهم حجة لانه لا يقال ذلك الا توقيفا وبه نأخذ اى بمثل هذا الحديث الذى يزاد على الكتاب قال ابو حنيفة ان اشتبه كون عبد الله مع رسول الله صلعم ليلة الجن فالناقل الباب ما يكفى للاعتماد عليه وهو رواية هؤلاء الكبار من الصحابة رض وقد لزم اما الاختلاف به اى بنبيذ التمر على قول الجمع فقد اختلف فيه فمنهم من جوزه اعتبارا بالوضوء لوجود المقتضى وهو وجود الحلاوة وعدم الماء ومنهم من لم يجوزه لان الاترجاد فى الوضوء خاصة والفعل فوقه فالا يلحق به وقوله وفى النبيذ المختلف فيه بيان الموضع الثالث ذكر محمد فى النوادر هو ان يلقى تمرات حتى صار الماء حلوا رقيقا والا يكون مشتدا ومسكرا وما اشتد منها وصار مسكرا لا يجوز الوضوء به بالاجماع لانه صار مسكرا حراما وان غيرته النار ما دام حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء فهو على الاختلاف وان اشتد جاز الوضوء به عند ابى حنيفة رح خلافا لهما وقد مر عنه ولم يجز عنده محمد رح عنده ولا يجوز التوضى بما سواه من الانبذة كنبيذ الزبيب والتين وغيرهما لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس فيبقى الباقى على موجب القياس ولانه علل بعلة قاصرة وهى كونها تمرة طيبة معلل باسم وصفة وهو لا يوجد فى غيره اعلم ان المقدر بما ذكر فى شرح مختصر الطحاوى ان التوضى بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء فالتيمم حتى لا يجوز التوضى به حال وجود الماء ولو توضأ بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء والله تعالى اعلم

باب التيمم

لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع فى التيمم لما ان حق الخلف ان يعقب الاصل او نقول ابتداء بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تاسيا بكتاب الله فان قيل كيف ترك الناس بكتاب الله فى تقديم المسافر وخارج المصر على المريض مع ان الله تعالى قدم المريض على المسافر فى قوله وان كنتم مرضى او على سفر اجيب بان التيمم مرتب على عدم الماء وهو فيهما حقيقى وفى المريض حكمى والتيمم فى اللغة القصد وفى الشريعة هو القصد الى الصعيد للتطهر فالاسم الشرعى فيه المعنى اللغوى وثبوته بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وكان نزولها فى غزوة المريسيع حين عرس رسول الله صلعم ليلة فسقطت من عايشة قلادة لاسما فلما ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله صلعم فبعث رجلين فى طلبها فنزلوا ينتظرونها فاصبحوا وليس معهم ماء فاخذ ابو بكر على عايشة وقال حبست رسول الله والمسلمين فى غير ماء فنزلت فلما صلوا بالتيمم جاء اسيد بن الحضير الى مضرب عايشة فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا آل ابى بكر وفى رواية يرحمك الله يا عايشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله فيه للمسلمين فرجا واما السنة فما روى عن رسول الله صلعم انه قال جعلت لى فى الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتنى الصلوة يممت وصليت وقوله صلعم التيمم طهور المسلم ولو الى عشر حجج بالم يجد الماء والمراد بالماء ما يكفى لرفع الحدث الذى به لان ما دونه يستوى وجوده وعدمه اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان كالمعدوم لا يقال ما فى قوله تع فلم تجدوا ماء نكرة فى سياق النفى تتناول ما يسمى به قليلا كان او كثيرا وذلك يقتضى ان لا يجوز التيمم الا بعد استعمال ما معه من الماء وان كان لا يكفى الوضوء كما فى ازالة النجاسة الحقيقية كما هو مذهب الشافعى لانا نقول المراد به ما تحل به الصلوة الا ترى ان وجود الماء النجس لا يمنع وان تتناول النكرة المذكورة والمحل موقوف على ما يكفى بالاتفاق فقوله او خارج المصر منصوب لكونه حالا معطوفا على قوله وهو مسافر كما فى قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا ويجوز ان يكون معطوفا لا فيه وهو رد لقول من يقول لا يجوز التيمم الا للمسافر ومعناه ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرا اذا كان بينه وبين المصر وفى بعض النسخ بين الماء وهو اولى ميل او اكثر وفيه اشارة الى نفى جواز التيمم فى الامصار الا فى المواضع المستثناة على ما سياتى وذكر فى الاسرار لو عدم الماء فى الامصار جاز فيها ايضا لان الشرط عدمه فاينما يتحقق بعد وجود المقتضى جاز وعلى هذا يكون قوله او خارج المصر اتفاقيا بحسب العادة لما ان عدم الماء فى الامصار نادر عادة قيل قوله او اكثر مستغنى عنه وهو ظاهر واجيب بانه تاكيد لان معنى التاكيد هو ان يستفاد من الثانى ما استفيد من الاول وهذا كذلك ورد بان تحلل العاطف ايا ما وقيل ذكره نفيا لرواية الحسن عن ابى الجراح ان الماء ان كان قدامه فالمسافة ميلان وان لم يكن فميل وغيرها من الروايات على ما ذكره وهو غير حسن وقيل مقدار البعد انما يعلم حزرا وظنا فان كان ظنه ان الماء من حيث هو فيه ميل او اكثر تيمم وان كان ظنه انه ميل او اقل لم يتيمم حتى اذا تحقق انه ميل يجوز وفيه نظر لانه بنى كلامه على انه يعلم حزرا وظنا فمن اين يتحقق ذلك والمراد من عدم الوجدان عدم القدرة على استعمال الماء وقوله الى عشر حجج للكثرة لا للغاية لجواز ان التيمم فى اكثر من ذلك ايضا اذا لم يجد الماء وقوله والميل هو المختار فى المقدار احتراز عن غيره من الاقوال فانه روى عن محمد رح انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين

وفى ليجوز الماء وهو ساقط فى بعض النسخ وبين المصر وبينه وبين المصر ميل او اكثر يشتمل طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما يكفى الماء والميل هو المختار فى المقدار لانه يجب ان يشتمل الماء الذى يجوز به التيمم فيما اذا كان خارج المصر على ما يكفى للوضوء والغسل ولو كان على الماء الا انه مريض يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم لما قلنا ولان الضرر فى زيادة المرض فوق الضرر بفقد الماء ولان الضرر الشاق خوف التلف وهو موجود عند الجراح خلافا لهما بما يقال ان تحقق هذه الحالة نادر فى المصر فلا يعتبر وله ان النادر ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره هذا ام

وعن الكرخي ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو قريب والا فهو بعيد وبه اخذ اكثر المشايخ وقدرنا آنفا
رواية الحسن عن ابي حنيفة وروى عن زفر انه ان كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت للا يجزئه
التيمم والا فيجزئه وان قرب الماء منه والميل ثلث فرسخ والفرسخ اثنا عشر الف خطوة وفسر ابن
شجاع الميل بثلاثة الآف ذراع وخمسمائة ذراع الى اربعة الآف ذراع فوجه المختار انه يلحقه الخروج
بدخول المصر بالوضوء الى الماء في هذا المقدار من المسافة والخروج بعد خروج وقوله والماء معدوم حقيقة
يجوز ان يكون تلويحا الى ما يقال النص مطلق عن ذكر المسافة فتقييده بالميل تقييد لمطلق الكتاب
بالراي وهو لا يجوز وتقريره ان المنصوص عليه كون الماء معدوما وما هو هنا معدوم حقيقة لكن
نعلم بيقين ان عدمه مع القدرة عليه بالخروج ليس بجواز للتيمم والا لطاف لمن سكن شاطئ الفرات
وقد عدم الماء من بيته فجعلنا الحد الفاصل بين البعد والقرب الخوف الخروج لان الطاعة بحسب
الطاقة قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت احتراز
عما ذكرنا من قول زفر آنفا قال التيمم شرع لضرورة الحاجة الى اداء الصلوة في الوقت وقد تحقق
فيما نحن فيه وقلنا التفريط جاء من قبله بتأخير الصلوة فليس له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه
وقوله تيمم لما قلنا يعني قوله تع وان كنتم مرضى وقوله ولان الضرر في زيادة المرض الى آخره لان في الماء
مال والمال خلق وقاية للنفس فكان تبعا والماء للخروج موضوع على الوقاية التي هي تبع معدوما
عن الوقت الذي هو اصل الى وقوله وللاخوف بيان يشتد مرضه بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال
كالجدري والحصبة وقوله واعتبر الشافعي خوف التلف اي تلف نفسه او عضو وهو اي اعتبار الشافعي مردود بظاهر
النص لان قوله تع وان كنتم مرضى باطلاقه يبيح التيمم لكل مريض الا انه خرج منه لا يشتد مرضه بسياق
الآية هو قوله تع ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فان الخروج انما يلحق من يشتد مرضه فبقي الباقي
على ظاهره فان قيل لانم اطلاق النص لتقييده بالعدم اجيب بان العدم شرط في حق المسافر
دون المريض وقوله ولو خاف الجنب الى آخره ظاهر ولم يذكر المحدث اذا خاف هلاك من الوضوء
في المصر وقال في الاسرار هما سواء وذكر في المحيط اختلاف الرواية فيه فجوزه شيخ الاسلام
ولم يجز الامام الحلواني قال ع والتيمم ضربتان قيل في قوله ضربتان اشارة
الى ان نفس الضرب داخل في التيمم فمن ضرب يديه على الارض للتيمم واحدث قبل ان يمسح بهما وجهه
وذراعيه ثم مسحها بهما لم يجز لانه احدث بعد ما اتى ببعض التيمم وكان كمن احدث في خلال
الوضوء وذكر الامام الاسبيجابي جوازه كمن مالا كفيه ماء للوضوء ثم احدث ثم استعمله واختيار

لفظ
والتيمم ضربتان عن ابي حنيفة ومحمد وبالاخرى يمسح وجهه وبالاخرى يديه الى المرفقين
وقال ابو يوسف ضربة للوجه والذراعين وضربة لليدين الى المرفقين
وقال زفر ضربة واحدة للوجه واليدين الى المرفقين
وقال الشافعي ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال مالك ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال احمد ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال الاوزاعي ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال الثوري ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال الليث ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال الحسن البصري ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال عطاء ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال طاوس ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال مجاهد ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن سيرين ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن المسيب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن شهاب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن جريج ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عيينة ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن وهب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن القاسم ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن الماجشون ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن حبيب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عبد الحكم ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عبد البر ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن حزم ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن تيمية ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن القيم ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن كثير ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن حجر ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن رجب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن مفلح ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن قدامة ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن النجار ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن بدران ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عثيمين ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن باز ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن جبرين ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عقيل ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن الجوزي ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن رجب ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن مفلح ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن قدامة ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن النجار ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن بدران ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن عثيمين ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن باز ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين
وقال ابن جبرين ضربة واحدة للوجه واليدين الى الكوعين

لفظ الضرب وان جاز الوضع ايضا للمبالغة في ايصال التراب الى اثناء الاصابع وقوله وبالاخرى
يديه الى المرفقين نفى لقول الزهري فانه يمسح الى الآباط وهو رواية عن مالك ولرواية الحسن
عن ابي حنيفة انه الى الوسغ وهو روي عن ابن عباس وقوله وينفض النفض تحريك الشيء
ليسقط ما عليه من غبار وغيره وقوله ما يتناثر التراب الى اشارة الى انه لا يقدر بمرة
كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الثاني فعل والا بر تبي كما روي عن ابي ع بل ان تناثر مرة
لا يحتاج الى الثاني لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهو يحصل بالنفض سواء كان مرة
او مرتين والمسئلة ما يمتثل به في تبديل خلقته وتغيير هيئته سواء كان بقطع عضو او تسويد
وجه وتغيير وقال حكى ابن عمر وجابر ويتيمم رسول الله صلعم وكيفيته ان يضرب يديه على الارض
ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع
اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى
باطن ذراعه اليمنى الى الوسغ ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل
بيده اليسرى كذلك وقوله ولا بد من الاستيعاب يعني ان الاستيعاب شرط في التيمم حتى اذا
ترك شيئا لم يجز كما في الوضوء وقوله في ظاهر الرواية احتراز عن رواية الحسن عن ابي ح قال الاكثر يقوم
مقام الكل لان في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس وجه الظاهر ان التيمم
قايم مقام الوضوء ولهذا قالوا يحال الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والاستيعاب في الوضوء
شرط فكذا فيما قام مقامه ولو لا الخلفية لكان المسح الى المناكب واجبا عملا بالمقتضى وهو ذكر الايدي
في الكتاب والسنة ولا يلزم اية السرقة لان النبي صلعم بين محل القطع وهو الزند بالقول والفعل
بخلاف ما نحن فيه فان قيل قد دل الدليل على ان حقيقة اليد ليست بمرادة فان الباء اذا دخل المحل
تعدى الفعل الى الآلة فالا يقتضي استيعاب المحل اجيب بان الباء صلة كما في قوله تع ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة فلا يقتضي تبعيض المحل وفيه بحث ذكرناه في التقدير والانوار وقوله والحدث والجنابة
فيه اي التيمم من حيث الجواز والكيفية والالة سواء وهو قول اصحابنا وعليه العلماء وهو المروي عن علي
وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم وقال بعض الناس لا يتيمم الجنب والحايض والنفساء وهو
المروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر ومنشأ الاختلاف فيما بينهم ان قوله تع او لامستم النساء
محمول على المس باليد او على الجماع فذهب الاولون الى الثاني والاخرون الى الاول قالوا القياس
ان لا يكون التيمم طهورا وانما اباحة الله تع المحدث فالا يباح للجنب لانه ليس بمعقول المعنى حتى يصح

القياس وليست في معناه ليلحق به بل هي فوقه وقال الاولون المراد استعمالهن بها الجماع مجازا بسياق
الآية فان التيمم يبين حكم الحدث والجنابة في اية الوضوء ثم تنقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر
الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغايط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر لتصير الطهارتان المذكورتان
مذكورين في آية البدل كما ذكرنا في آية الوضوء وليحلا يلزم التكرار لان الاصغر مذكور في قوله تع او جاء
احد منكم من الغايط فحق التيمم يحمل لامستم عليه تكرارا ولينا سلمنا ان الله تع شرع التيمم للحدث
فرسول الله صلعم شرعه للجنب ايضا لما روى ان نفرا جاؤا الى رسول الله صلعم وقالوا انا قوم نسكن
هذه الرمال والماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحايض والنفساء فقال عليه السلام عليكم
بارضكم وفي الاحاديث الدالة على ذلك كثرة حديث البخاري في صحيحه باسناده الى عمران بن
حصين ان رسول الله صلعم راى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي
في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه
يكفيك وقوله ويجوز التيمم عند الجرح ومحمل بيان لما يجوز به التيمم وقوله بكل ما كان من جنس
الارض قيل كلما كان لطيفة وهي ان الله تع خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه وصار
ترابا وتلطف منه فصار هواء وتلطف منه فصار نارا وطاب الماء اصلا ذكره المفسرون وهو منقول
عن التوراة فاذا تعذر الطهارة بالاصل انتقل الى التبع واقيم مقامه والنبات كالشجر
ونحوه والمعدني كالحديد وشبهه ليس بتبع للماء وحده حتى يقوم مقامه ولا للتراب كذلك
وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشيء منها حتى يقوم مقامه وقال ابو يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل ثم رجع عنه الى انه لا يجوز الا بالتراب الخالص وهو قول الشافعي
لقوله تع فتيمموا صعيدا طيبا اي ترابا منبتا هكذا فسره ابن عباس وهذا يقتضي القصر عليه
غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل في قول الاول عملا برواية انا قوم نسكن رمالا علينا
اسم لوجه الارض كذا روي عن الخليل وذكر صاحب الكشاف عن الزجاج ان الصعيد اسم
لوجه الارض وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة اختلافا في ان الصعيد
وجه الارض في الصحاح عن ثعلب ان الصعيد وجه الارض قال الله سبحانه وتعالى اي يصيرها
انه فعيل بمعنى فاعل واذا كان كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بالمقيد ليل والطيب
يحتمل الطاهر كما في قوله تع هذا لا طيبا فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة الا يرى انه لو كان
التراب المنبت نجسا لم يجز التيمم به اجماعا فعلم ان الاتيان ليس له اثر في هذا الباب وهذا

يدل

يدل على ذلك قوله تع ولكن ليطهركم وقوله او هو مراد بالاجماع دليل آخر وتقريره ان الطيب مشترك بين
الطاهر والمنبت والطاهر مراد بالاجماع كما مر آنفا فلا يكون المنبت مرادا لان المشترك لا عموم له
ثم لا يشترط ان يكون عليه اي على الصعيد غبار يلتزق باليد فيجوز التيمم بالكحل والآجر والمرداسنج
والياقوت والفيروزج والمرجان والزمرد والزبرجد وان كانت ملساء لا غبار عليها عند ابي حنيفة
ومحمد في احدى الروايتين عنه لاطلاق ما تلونا من قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا وفي رواية اخرى عنه وهو
قول ابي يوسف والشافعي واحمد لا يجوز بدون ما لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي من التراب وهو
كما يرى يوجب المسح بشيء من الارض لكون كلمة من للتبعيض والجواب ان الضمير يحتمل ان يعود الى الحدث
او يحمل من على ابتداء الغاية وكذلك يجوز بالغبار بان نفض ثوبه او اليد مع القدرة على الصعيد
عند ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف لم يجوزه مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب خالص ولكنه
من التراب من وجه الارض والمأمور به التيمم بالصعيد فعند القدرة عليه لا يجوز العدول عنه واما عند
العجز عنه فيجوز كالايماء عند العجز عن الركوع والسجود ولهما ما قلنا لانه تراب رقيق فانه من نفض
ثوبه يتأذى جار من التراب وكما يجوز التيمم بالخشن منه فكذا في الرقيق والشرط في التيمم بالغبار
المسح ببعض الوجه اصابة الغبار مع النية فلو اصاب وجهه وذراعيه غبارا ونوى التيمم ولكن
لم يمسح به وجهه وذراعيه لم يكن متيمما والنية فرض في التيمم خلافا لزفر هو يقول التيمم خلف عن
الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو الذي يجوز الاتيان به الا عند عجز ما في الاصل وما كان فيه
كذلك للحالة والخلف لا يخالف الاصل في وصفه اي في وصفه الذي هو الصحة فان الوضوء بدون
النية صحيح فلو لم يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفا للاصل في وصفه وهو لا يجوز لخروجه عن
الخلفية اذ ذاك ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه وقد تقدم البحث فيه وقد قيل ايضا
في تقرير التيمم يدل على القصد والقصد هو النية وامرنا بالتيمم والامر للوجوب فتشترط النية
بخلاف الوضوء فان الامر ثم ورد بالغسل والمسح والآلة تنبئ عما على النية وفيه نظر لان القصد
المأمور به هو قصد استعمال التراب وتفسير النية في التيمم ان ينوي الطهارة او رفع الحدث او الجنابة
او استباحة الصلوة وهذا غير ذلك للحالة فلا يلزم من كون احدها مأمورا به ان يكون الآخر
شرطا وقوله او جعل طهورا دليل آخر وتقريره جعل التراب طهورا بشرطين بشرط عدم الماء
وبشرط ان يكون التيمم للصلوة لان قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوا للصلوة فكذا قوله فتيمموا للصلوة فكما لا يفيد الطهارة حال
وجود الماء فكذا لا يفيد حال عدم النية وقوله والماء طهور ينقض جواب سؤال تقريره ان الماء ايضا

في الآية جعل طهورا في حالة مخصوصة كما ذكرتم وكان الواجب ان تكون النية شرطا فيه وتقريره ان الماء طهور
بنفسه اي عامل بطبعه كالنار فلا يحتاج الى النية كما في ازالة النجاسة العينية وقولنا ثم اذا نوى الطهارة
ظاهر وقولنا هو الصحيح من المذهب احتراز عما قال به ابو بكر الرازي فانه كان يقول يحتاج الى نية التيمم
للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما عن الآخر الا بالنية كصلوة الفرض
عن النافلة ووجه ما قال في الكتاب ان التيمم طهارة فلا يلزم نية اسبابها كما في الوضوء قال
رح فان التيمم نصراني يريد به الاسلام نصراني تيمم يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند الجمع
ومحمد وقال ابو يوسف هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة اما القربة فلان الاسلام اعظم القرب واما انها
مقصودة فلان المراد ههنا ما لا يكون في ضمن شيء آخر فالشروط واذا كان كذلك صح تيمم كالمسلم
تيمم للصلوة بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد وسجود التلاوة فانه لا يكون متيمما لان كل واحد
منهما ليس بقربة مقصودة لحصوله في ضمن شيء آخر ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة
قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك لانه يصح بدونها بخلاف سجدة
التلاوة لانها قربة مقصودة على التفسير الذي ذكرنا ولا يصح بدون الطهارة قال في النهاية في هذا
اللفظ اشارة الى ان الكافر لو نوى قربة بالتيمم لا تصح تلك القربة بدون الطهارة فكان متيمما وليس
الامر كذلك فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا تجوز الصلوة بذلك التيمم نص على هذا شيخ
الاسلام في مبسوطه بل المعول في التعليل ان يقال الكافر ليس باهل للنية لانها عبادة والتيمم
لا يصح بدون النية فكذلك لا يصح منه التيمم وعن هذا فرق ابو يوسف بين نيته الاسلام ونيته
للصلوة فقال يكون متيمما في الاول دون الثاني وقال لان الاسلام يصح منه فتصح نية التيمم منه
للاسلام بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة لان الصلوة قربة لا تصح من الكافر فلا تصح نية الصلوة
فيجعل وجود هذه النية وعدمها بمنزلة فيبقى التيمم من غير نية فلا يصح وان تقضاء النصراني
لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ عندنا لان النية ليست بشرط عندنا لعدم اهليته لا تقضر
وقال الشافعي ليس بمتوضئ لان النية شرط وهو ليس من اهلها فنقول بناء على اشتراط النية
دليل الشافعي ويفرع منه دليلتان فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيممه وقال
زفر يبطل تيممه لان الكفر ينافي التيمم ابتداء فكذا بقاء كالحدث بان كان رضيعا وقد
نوى كل واحد منهما بالاخر بوا هما ثم ارضعتها امراة فانه يرتفع النكاح واعترض بان الكفر ينا
في التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنية وليست بشرط عندزفر فيكون الاعتراض
الكفر على التيمم كاعتراضه على الوضوء واجيب بانه روى عن زفر رواية اخرى اشترط فيها النية
فان الكافر يتوا لاستدام النية منه هذا ايه

للتيمم

قال ـــ فان تيمم نصراني يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابي يوسف وقال ابو يوسف هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة لان الاسلام اعظم القرب وانها مقصودة فلان المراد ههنا ما لا يكون في ضمن شيء آخر فالشروط واذا كان كذلك صح تيمم كالمسلم تيمم للصلوة بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد وسجود التلاوة فانه لا يكون متيمما لان كل واحد منهما ليس بقربة مقصودة لحصوله في ضمن شيء آخر ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك لانه يصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة على التفسير الذي ذكرنا ولا يصح بدون الطهارة قال في النهاية في هذا اللفظ اشارة الى ان الكافر لو نوى قربة بالتيمم لا تصح تلك القربة بدون الطهارة فكان متيمما وليس الامر كذلك فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا تجوز الصلوة بذلك التيمم نص على هذا شيخ الاسلام في مبسوطه بل المعول في التعليل ان يقال الكافر ليس باهل للنية لانها عبادة والتيمم لا يصح بدون النية فكذلك لا يصح منه التيمم وعن هذا فرق ابو يوسف بين نيته الاسلام ونيته للصلوة فقال يكون متيمما في الاول دون الثاني وقال لان الاسلام يصح منه فتصح نية التيمم منه للاسلام بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة لان الصلوة قربة لا تصح من الكافر فلا تصح نية الصلوة فيجعل وجود هذه النية وعدمها بمنزلة فيبقى التيمم من غير نية فلا يصح وان تقضاء النصراني لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ عندنا لان النية ليست بشرط عندنا لعدم اهليته لا تقضر وقال الشافعي ليس بمتوضئ لان النية شرط وهو ليس من اهلها فنقول بناء على اشتراط النية دليل الشافعي ويفرع منه دليلتان فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر يبطل تيممه لان الكفر ينافي التيمم ابتداء فكذا بقاء كالحدث بان كان رضيعا وقد نوى كل واحد منهما بالاخر بوا هما ثم ارضعتها امراة فانه يرتفع النكاح واعترض بان الكفر ينا في التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنية وليست بشرط عند زفر فيكون الاعتراض الكفر على التيمم كاعتراضه على الوضوء واجيب بانه روى عن زفر رواية اخرى اشترط فيها النية فان الكافر يتوا لاستدام النية منه هذا ايه

ولنا ان الباقي حكم كونه طاهرا فاعتراض الكفر لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء النية منه هذا ايه

للتيمم وقيل المنافاة بينهما باعتبار عدم الاهلية لانه شرع للصلوة والكافر ليس باهل لها وكان فعله كفعل البهيمة فيكون تيمم باطلا لو نوى اولم ينو ويستوي فيه الابتداء والبقاء لما ذكرنا والباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا ومعناه ان التيمم عدم كما وجد لكونه فعلا فعدم الكفر لا يكون التيمم موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه بل الباقي صفة كونه طاهرا والكفر لا ينافيه فاعتراضه عليه كالاعتراض على الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وليس البقاء منه كذلك لوجودها فان قيل الردة تحبط العمل لقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو متوضئ ويتيمم من عمله فكيف يبقيان بعد الردة اجيب بان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا ينفع ذا لحدث كمن توضاء رياء فان الحدث يزول به وانه كان لا يثاب على وضوئه قال رح وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء قد تقدم ان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فاحكام ناقضا للاقوى كان ناقضا للاضعف بطريق الاولى فكل ما ينقض الوضوء تنقض التيمم وينقضه ايضا رؤية الماء عند القدرة على الاستعمال شرط بعد الحدث السابق عملها عملها والناقض حقيقة هو الحدث السابق بخروج النجس قوله لان القدرة هي المرادة قد ذكرناه من قبل وقوله هو غاية لطهورية التراب سماه غاية من حيث المعنى اذ ليس في لفظ الكتاب العزيز ما يدل على ذلك والمذكور في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم عالم يجد الماء كلمة المدة اي ما دام غير واجد للماء ولكن معناهما يلتقيان فان الحكم بعد ذلك للوقت بخلاف ما قبله فسمي باسم الغاية قيل لما يلزم من انتهاء طهورية التراب انتهاء الطهارة الحاصلة به كالماء فانه يصير نجسا بالاستعمال وتنتهي طهوريته وتبقى الطهارة الحاصلة به واجيب بان الطهارة الحاصلة به صفة راجعة الى المحل فكل ما هو كذلك فالابتداء والبقاء فيه سواء وخائف العدو سواء كان خائفا على نفسه او على مالكنا في شرح الطحاوي والسبع والعطشى عاجز حكما لان صيانة النفس اوجب من صيانة الطهارة بالماء فان لها بدلا والبدل للنفس والنائم يعني من لم يكن مضطجعا والمستند في المحل فانه اذا كان كذلك ينتقض تيممه بالنوم فلا يتاتى هذه المسئلة قادر تقديرا اي حكما عند الجمع فينتقض به تيممه لانه عاجز عن الاستعمال بعذر جاء من قبل فلا يكون معذورا وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به يجوز تيممه عند الكل وقال الترجماني وفي زيادات الحلواني في انتقاض تيمم النائم للماء بالماء واتيان من غير ذكر خلاف وقوله والمراد ما يكفي للوضوء يعني الماء الذي يرى عليه النائم وقوله لانه قبل وقوله لان الطيب يعني قوله تع صعيدا طيبا اريد به الطاهر بالاجماع كما تقدم وقوله

قال ـــ وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء لان خلف عن الوضوء فيكون الوضوء اقوى منه لان الخلف حكم والمراد بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب ما يكفي للوضوء والعطش عاجز حكما قال ـــ وخائف العدو قادر تقديرا والمراد ما يكفي لوضوئه والنائم عند ابي حنيفة ومحمد رح قادر تقديرا فكما انتهاء قال ـــ والنائم كالمتيمم يبطل تيممه بالنوم وعند ابي يوسف لا يبطل لانه معذور بالنوم فلا يبطل تيممه كالمتيمم لمرض لا يقدر معه على استعمال الماء وهو ظاهر الرواية لان النوم ليس بعذر لانه يزول بادنى تنبيه ولهذا يبطل الوضوء والتيمم وصلى بتيممه الاداء ثم انتبه فوجد الماء فعليه ان يتوضأ ويعيد الصلاة التي صلاها بذلك التيمم لان النوم ناقض للتيمم كالحدث وهو الاصل في هذا الباب ان كل ما ينقض الوضوء ينقض التيمم لان التيمم خلف عن الوضوء والخلف يثبت حكم الاصل ولان التيمم طهارة ضرورية فيبطل بما يبطل الطهارة الاصلية وهو الحدث والجنابة وبما يبطل الصلاة التي تيمم لها وهو الحدث والجنابة وبما يبطل قدرته على استعمال الماء وهو وجود الماء وبما يبطل عجزه عن استعمال الماء وهو المرض وخوف العدو والعطش وبما يبطل عجزه حكما وهو النوم وبما يبطل عجزه تقديرا وهو رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة وبعده وبما يبطل عجزه عن استعمال الماء وهو المرض وخوف العدو والعطش وبما يبطل عجزه حكما وهو النوم وبما يبطل عجزه تقديرا وهو رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة وبعده وبما يبطل عجزه عن استعمال الماء وهو المرض وخوف العدو والعطش وبما يبطل عجزه حكما وهو النوم وبما يبطل عجزه تقديرا وهو رؤية الماء قبل الدخول في الصلاة وبعده

ويستحب لعادم الماء ظاهر قيل هذه المسئلة تدل على ان الصلوة في اول الوقت افضل عندنا ايضا الا اذا تضمن التأخير فضيلة لا تحصل بدونه لتكثير الجماعة والصلوة باكمل الطهارتين ورد بان هذا ليس مذهبا لاصحابنا الا يرى الى ما صرح به صاحب الهداية وغيره من المتقدمين في كتبهم بقولهم ويستحب الاسفار بالفجر والابراد بالظهر في الصيف وتأخير العصر ما لم تتغير الشمس وتقديم المغرب وتأخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل على ما سياتي وقوله لعادم الماء ليس باحتراز عن غير عادمه بل هو احتراز عن قول الشافعي فان عنده ان عادم الماء وان رجا ان يجده في آخر الوقت يقدم الصلوة وكذا قوله كالطامع في الجماعة ليس باحتراز عن غير الطامع بل هو الزام على الشافعي لان مذهبه ان التأخير يستحب اذا كان طامعا في الجماعة ونظيره قول الاصحاب في موجبات الغسل والتقاء الختانين من غير انزال فانه ليس احترازا عن الانزال لعدم الوفق بين الانزال وعدمه في الموجبة للحالة وانما هو احتراز عن قول الانصار وقوله في غير رواية الاصول رواية الاصول رواية الجامعين والزيادات والمبسوط ورواية غير الاصول رواية النوادر والامالي والرقيات والكيسانيات والهارونيات وقوله لان غالب الراى كالمتحقق الا يرى ان الله تع سمى غالب الراى علما قال فان علمتموهن مؤمنات الاية ووجب العمل بخبر الواحد والقياس لذلك قال الشيخ عبد العزيز هذا التعليل مشكل لانه يقتضي ان يجب التأخير عند التحقق في آخر الوقت مع بعد المسافة في الروايات الظاهرة ليصح مقيسا عليه وليس كذلك فانه ذكر في اول الباب ان من كان خارج المصر يجوز له التيمم اذا كان بينه وبين الماء ميل او اكثر وفي الخلاصة وعامة النسخ المسافر اذا كان على تيقن من وجود الماء في آخر الوقت او غالب ظنه ذلك جاز له التيمم اذا كان بينه وبين الماء ميل وان كان اقل لا يجوز وان خاف فوت الصلاة فلو حمل هذا يعني التعليل على ان المراد ان التيمم لا يجوز في المحقق في غير رواية الاصول فالحق به غالب الظن في هذه الرواية لم يستقم ايضا لانه علل وجه ظاهر الرواية بان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله وذلك يقتضي ان حكم العجز وهو جواز التيمم يزول عند التيقن بوجود الماء في ظاهر الرواية وليس كذلك على ما بينا ولو حمل على ان هذا فيما اذا كان بينه وبين ذلك الموضع اقل من ميل لم يستقم ايضا لانه لا فرق في تعليل ظاهر الرواية بين غلبة الظن واليقين فيما اذا كانت المسافة اقل من ميل في عدم جواز التيمم كما انه لا فرق بينهما فيما اذا كانت المسافة اكثر من ميل في جواز التيمم وقد صرح في آخر هذا الباب انه اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لا يجزيه التيمم كما لو تيقن بذلك فعلم انه مشكل بقي وجه آخر وهو ان يحمل هذا على ما اذا لم يعلم ان المسافة قريبة او بعيدة فلو ثبت انه تيقن

بوجود

[illegible]

بوجود الماء في آخر الوقت فعل امن من الفوات وما لم يثبت بعد المسافة للتشكيك فيه لم يثبت جواز التيمم فيجب التأخير اما لو غلب على ظنه ذلك فكذلك عندهما في غير رواية الاصول لان الغالب كالمتحقق وفي ظاهر الرواية لا يجب التأخير لان العجز ثابت لعدم الماء حقيقة وحكم هذا العجز وهو جواز التيمم لا يزول الا بيقين مثله وهو التيقن بوجود الماء في آخر الوقت ولم يوجد فلا يجب التأخير ولكن هذا الوجه لا يخلو عن نظر لانه يلزم عليه انه فرق ههنا بين غلبة الظن واليقين في ظاهر الرواية ولم يفرق بينهما فيما اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء في عدم جواز التيمم ولا فيما اذا كانت المسافة بعيدة في جواز التيمم كما بينا قال فالاظهر بقاء الاشكال ويصلي بتيممه اى بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل في وقت واحد واوقات متعددة ما لم يجد الماء او يحدث وعند الشافعي يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية اذ التراب ملوث في نفسه ولهذا يعود حكم الحدث السابق عند رؤية الماء فلم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع الحدث لم يعد الا بحدث جديد ولكن ابيحت الصلوة للضرورة فاذا صلى الفرض فقد ارتفعت الضرورة ولا تعود الا بمجيء وقت آخر وهي في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها فتبقى بالنسبة اليها ولنا انه اى التراب طهور بشرط عدم الماء بالنص وكل ما هو طهور بشرط يعمل عمله ما بقي شرطه كالماء فانه طهور بشرط كونه طاهرا ويعمل عمله ما دام شرطه موجودا فان قلت هذه العبارة تقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك لا محالة فالجواب ان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للآخر لا محالة فجاز ان يستلزمه

قال رح ويجوز التيمم للصحيح في المصر الاصل ههنا ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداؤه بالتيمم مع وجود الماء وصلوة الجنازة كذلك لانها لا تعاد عندنا وكذلك صلوة العيد تفوت لا الى بدل وقوله للصحيح احتراز عن المريض فانه يجوز له التيمم عند تمام في المصر وغيره ولياً كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقوله في المصر احتراز عن المفازة لان التيمم فيها جائز ولياً كان او غيره لعدم الماء فيها غالبا وقوله اذا حضرت جنازة لان الوجوب انما هو بحضورها وقوله والولي غيره لان المتيمم اذا كان وليا لا يجوز له التيمم لانه لا يخاف الفوت لان له حق الاعادة وقوله لخاف ان تفوته الصلوة لانه اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم وقوله وهو اى عدم جواز التيمم للولي رواية الحسن عن ابي حنيفة وقوله وهو الصحيح عن ظاهر الرواية فان الجواب فيه جواز التيمم للولي لما روي عن ابن عباس انه قال اذا فجئتك جنازة وانت على غير وضوء فتيمم وصل عليها ولم يفصل بين الولي وغيره وروي عن ابن عمر في صلوة العيد مثله فان احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد وكان شروعهم بالوضوء تيمم وبنى عند ابي ح وقالا لا يتيمم للبناء لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام وذلك في حكم الصلوة بالجماعة فلا يخاف الفوت ولابي ح ان الخوف باق لانه يوم ازدحام فلا يؤمن من اعتراض

[illegible]

عارض يعتريه مثل ان يسلم عليه احد فيرد السلام او يهنئه بالعيد فيجيبه وما اشبه ذلك فتفسد عليه صلوته
وهي لا تقتضي لانها لم تشرع الا بجماعة وكان خوف الفوت حاقيا وان كان شروعه بالتيمم يتيمم وبنى بالاتفاق
لانا لو اوجبنا عليه الوضوء كان واجدا للماء في صلوته فتفسد صلوته كمتيمم وجد الماء في خلال صلوته فانه يستانف
الصلوة قيل هذا اختيار بعض المتأخرين وسنهم من قال يتوضا ويبني لقدرته على الماء والاصح والاظهر
ان اللاحق يصلي الى اخر وفرق هذا وبين متيمم يجد الماء في خلال الصلوة بان التيمم ينتقض هناك
بصفة الاستناد الى ابتداء وجود الحدث عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق اذ الاصابة
ليست بحدث وفيما نحن فيه لم ينتقض التيمم عند اصابة الماء بصفة الاستناد بل بالحدث الطارئ
على التيمم والا تيمم الجمعة وان خاف الفوت لو توضاء فان ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر وفي بعض
النسخ صلى الظهر اربعا قيل هو تاكيد وقطع لارادة الجمعة بالظهر مجازا لكونها خلفه وقوله لانها
اي الجمعة تفوت الى خلف وهو الظهر جعل الظهر خلفا عن الجمعة وان كان فرض الوقت هو الظهر
عند ابي ح وابي س والجمعة خلف عنه قيل اشارة الى ان قول محمد هو المختار وقيل لانه متصور
بصورة الخلف فان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر وقوله بخلاف العيد يعني بخلاف صلوة العيد
فانه يتيمم لها اذا خاف الفوت لانها تفوت لا الى خلف حيث لا تقضى وقوله وكذا اذا خاف فوت
الوقت لو توضاء يعني لا يتيمم لسائر الصلوات المكتوبة اذا خاف فوت الوقت لانها تقضى لا يقال
هذا قد وقع مكررا لانا ان هذا الحكم عرف في اول الباب من قوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت
لان ذلك كان قول صاحب الهداية وهذا قول القدوري وقيل لانه علل بتعليل غير التعليل السابق
وفيه نظر قال رح والمسافر اذا نسي الماء في رحله اذا صلى المسافر بالتيمم والماء في رحله
قلنا ان كان عالما به بان وضعه بنفسه او غيره باحره او لم يكن بان وضعه غيره بغير امره فان كان
الثاني فلا اعادة عليه بالاتفاق لان المرء لا يخاطب بفعل غيره وان كان الاول وصلى بالتيمم ظنا منه
ان الماء قد تقل فعليه الاعادة بالخلاف لان التفريط جاء من قبله وان كان نسيانا منه ثم تذكر
فلا اعادة عليه عند ابي ح ومحمد وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء تذكر في الوقت او بعده وهو
قول الشافعي لان التيمم لعدم الماء وهذا ليس بعدم لم يزل هو واجد لم عادة لان الماء في رحله ورحله
في يده والنسيان لا يضاد الوجود بل يضاد الذكر فلا ينتفي به الوجدان فصار كما اذا كان في رحله
ثوب فنسيه وصلى عاريا والرحل المسافر معدن الماء عادة وهذا ظاهر وكل ما هو معدن الماء عادة
يفترض على المتيمم طلب الماء فيه كمن كان في القرات فانه يفترض عليه طلب الماء لكونه في معدنه حتى لو جاء
قوما ولم ير عندهم ماء فتيمم قبل طلبه منهم وصلى ثم علم انه كان عندهم ماء لم يجز صلوته ولهما ان الاذن

انه

انه واجد لان المراد بالوجود القدرة كما تقدم ولا قدرة الا بالعلم وقوله وماء الرحل جواب عن النكتة الثانية
وتقريره ان رحل المسافر معدن الماء عادة مقدرا للشرب او الاستعمال والاول مسلم غير مفيد والثاني ممنوع
وقوله وسئلة الثوب على الاختلاف جواب عن المقيس عليه وتقريره ان الحكم فيه عندنا فالا يمنع صحة وليس
سلمنا انه على الاتفاق فرض الستر يفوت لا الى خلف بخلاف صورة النزاع وهذا بطريق المفارقة يعني
ان الفرق بينهما موجود فلم لا يجوز ان يكون الحكم مضافا الى الفارق دون المشترك فلا يصح القياس
والاولى ان يجعل لنا نقضا اي شرط القياس المساواة بين المقيس والمقيس عليه والا نع وجودها في صورة
النزاع لان فرض الستر يفوت لا الى خلف الى آخره وليس على المتيمم طلب الماء اذا لم يغلب على الظن
ان يقربه ماء وقال الشافعي الطلب شرط بينة وسيرة لقوله تعالى فلم تجدوا وعدم الوجدان لا يتحقق
الا بعد الطلب ولنا ان قوله تع فلم تجدوا يقتضي عدم الوجدان مطلقا عن قيد الطلب فيعمل باطلاقه
وهذا عادم لان الغالب عدم الماء في القلوات ولا دليل على الوجود ليجعل واجدا حكما فان الفرض
انه ليس ذلك في غالب ظنه حتى لو غلب على ظنه ان يقربه ماء لم يجز التيمم حتى يطلبه لانه واجد
نظرا الى الدليل وهو غلبة الظن لانها قامت مقام العلم في العبادات ولو علم بان يقربه ماء لم يجز له التيمم
فكذا اذا غلب على ظنه والغلوة مقدار رمية سهم وقيل ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ذراع وقوله وان
كان يع رفيقه ماء ظاهر وقوله ولو تيمم قبل الطلب اجزأه عند ابي ح ذكر الاختلاف في الايضاح والتقريب
وشرح الاقطع بين ابي ح وصاحبيه كما ذكر في الكتاب وقال في المبسوط وان كان يع رفيقه ماء فعليه
ان يسأله الا على قول الحسن ابن زياد فانه كان يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع الا لدفع
الحرج قوله ولو ابى ان يعطيه الا بثمن المثل هذا على ثلاثة اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع
من المواضع الذي يعز فيه الماء او بالغبن اليسير او بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجزئه
التيمم لتحقق القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الماء فيمنع جواز التيمم كما ان القدرة على ثمن الرقبة
يمنع التكفير بالصوم وفي الوجه الثالث جاز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر
في نفسه مسقط فكذا في المال واختلف في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر جعل في ذلك تضعيف الثمن وقال بعضهم
هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقول الحسن البصري يلزم الشراء بجميع ماله افراط كما ان قول الشافعي
الزيادة على ثمن المثل عذر في ترك السؤال قليلة كانت او كثيرة تفريط نظرا الى اعتبار خوف التلف
في النفس والفصل بين الغبن الفاحش واليسير مقرر في الشرح فالمصير اليه اولى

باب المسح على الخفين

انما اعقب المسح على الخفين التيمم لان كل واحد منهما طهارة مسح او لانهما بدلان عن الغسل او من حيث
انهما رخصة موقتة الى غاية وكان التيمم بدل الكل والمسح على الخفين بدل البعض والمسح على الخفين جائز

بالسنة اى يقوله النبى صلعم وفعله والاخبار فيه مستفيضة اى كثيرة شايعة فعلا وقولا اما الفعل فقد رواه ابوبكر
وعمر وابن عباس وجماعة كثيرة من الصحابة انه صلعم مسح على الخفين واما القول فقد روى عمر وعلى وجماعة
من الصحابة انه صلعم قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها وقال المغيرة بن شعبة
توضأ رسول الله صلعم فى سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت
ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين فقال بهذا امرنى ربى وعن صفوان بن عسال قال كان
رسول الله صلعم يأمرنا اذا كنا سفرا او مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن لا من جنابة
ولكن من غايط وبول ونوم وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب النبى صلعم كلهم يرون المسح
على الخفين والكثرة الاخبار فيه قال ابو يوسف ما قلت بالمسح حتى جاءنى مثل ضوء النهار وقال ابو حنيفة
المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وعن هذا قيل من لم ير المسح على الخفين اى لم يعتقد جوازه كان مبتدعا
وقال الكرخى عليه الكفر لان الآثار فيه جاءت فى حيز التواتر وهذا يدل على انه مستدرك ما روى عن ابى حنيفة
انه سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان يفضل الشيخين يعنى ابا بكر وعمر على ساير الصحابة
وان يحب الختنين يعنى عثمان وعليا وان يرى المسح على الخفين فان قلت فالجواب عما نقل عن بعض الصحابة
انهم انكروا المسح على الخفين قال ابن عباس لان اسبق على ظهر غير فى الفلانة احب الى من ان اسبق
على الخفين وقالت عايشة رضى الله عنها لان يقطع قدماى احب الى من ان اسبق على الخفين قلت ما صح
من رجوعهم الى الجواز اما ابن عباس فقد روى تلميذه عطا بن ابى رباح انه رجع الى قول العامة واما
عايشة فقد صح انها قالت ما زال يسبق رسول الله صلعم على الخفين بعد نزول المايدة وروى رجوعها
ايضا شريح ابن هانئ فقوله لكى مرآة استدراك من قوله ان من لم ير ه كان مبتدعا وقوله
كان ماجورا قيل هذه رواية حالفت رواية الاصول الفقه فان فيها المسح على الخفين رخصة اسقاط
كالصلوة فى السفر والرخصة لم تكن مشروعة فيها فكيف يؤجر على غير المشروع واجيب بانه انما يكون
كذلك ما دام المكلف به متخففا فاما اذا نزع خفيه واحدهما ولم ذلك لا الى حالة لحقه فلا يجوز
المسح حينئذ فلم يكن من ذلك النوع وصار ذلك كمن ابطل سفره فانه سقط عنه سبب رخصة
سقوط شطر الصلوة وهذا اللفظ اعنى قوله كان ماجورا اتى به شيخ الاسلام جواهر زاده فى مبسوطه
فتابعه الحسن ونعم المتبوع فان قلت ذكر فى الذخيرة ان ابا الحسن الوستغفنى سئل عن الرجل يمسح
على الخفين الا انه يحتاط وينزع خفيه عند الوضوء ولا يمسح عليهما فقال احب الى ان يمسح على خفيه
اما لنفى التهمة عن نفسه ان يكون من الروافض واما لان قوله تعالى وارجلكم قرئ بالخفض والنصب فيبقى
ان يغسل حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حال اللبس ليصير عاملا بالقرأتين فمن الحق منهما قلت
ان حملت قول ابى الحسن على ان يمسح احيانا لا يتركه بالكلية توافقا فانه ليس فى كلام المتقدمين ما يدل على

ان

المسح على الخفين جايز بالسنة والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم ير كان مبتدعا
قال ويجوز نسخ الكتاب بمثله وما ذكر من ان المسح ثبت بالكتاب فنسخ بخبر لا يقبل
ان نسخ الكتاب بالسنة جايز ولو جوزنا ما ذكر من ان المسح ثبت بالكتاب فنسخ بخبر لا يقبل
كان راضيا وقوله اذا لمسح بها على ظهارة كاملة وقت الحدث الخ قال فى الذخيرة اشترط الكمال وقت الحدث
وليس حنيفة انما اشترط الطهارة واصوب منه ما ذكره المسح وهو ان الخف ما نع وصول الحدث الى القدم
حتى لو كانت ناقضة عند ذلك كان الخف ناقضا صح اه

ان مراده ان لابس الخف اخذا بالعزيمة على الدوام ونفى التهمة يحصل بالمسح احيانا فيحمل على ذلك دفعا
للتدافع قال رح ويجوز نسخ كل حدث موجب للوضوء خص القدورى المسح للوضوء
فلا يكون موجبا لكنه شرط لوجوبه فجاز ان يضاف الايجاب اليه كما صدقة الفطر قوله ويحدث
متأخرا وخصه بحدث متأخر عن الوضوء لان الخف عرف ما نعا بسراية الحدث الى القدم لا رافعا
للحدث لان الرافع هو المطهر والخف ليس كذلك قوله ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة
اذا لبست والدم يسيل ثم خرج الوقت وتوضأت فانها لا تمسح لان الماء ظهر الحدث السابق
فلو جاز المسح كان الخف رافعا وليس كذلك وقوله ثم خرج الوقت اشارة الى ان له ان يمسح ما دام
الوقت باقيا وليس هذا الحكم مختصرا فيما ذكره وهو اللبس على السيلان بل لو كان الدم سائلا
عند الوضوء دون اللبس او عندهما جميعا فالحكم كذلك واما اذا كان منقطعا وقت الوضوء
واللبس جميعا فانها والصحيحة سواء وقول القدورى اذا لبسها على طهارة كاملة لا يفيد
اشتراط كمالها وقت اللبس لان الثابت من المذهب عندنا خلاف ذلك وهو اشتراط الطهارة
الكاملة وقت الحدث واعلم ان مراد المص من قوله لا يفيد اشتراط الكمال ان كان هذا التقرير
فى كلام القدورى تسامح وان كانت غير ذلك فيحتاج الى بيان لان ظاهر كلام القدورى
يفيد ذلك فتامل وقوله حتى لو غسل رجليه قيل لا يصح ان يكون نتيجة ما ذكر من اشتراط اللبس
على طهارة كاملة فان عدم جواز المسح هنا باعتبار ترك الترتيب فى الوضوء لا باعتبار
اشتراط الطهارة الكاملة وقت اللبس وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما ذكره فى المبسوط وهو ما قال
ولو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الرجل الاخرى ولبس الخف ثم احدث
جاز له المسح لان الشرط ان يكون لبسه بعد اكمال الطهارة ويجوز ان يقال لما اثبت المص
بالدليل فيما تقدم ان الترتيب فى الوضوء ليس بشرط صح ان يبنى هذا النزع على هذا
الاختلاف واستدل على ما هو المذهب بقوله لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم وهو
ظاهر ما مر وكل ما هو مانع حلول الحدث بالقدم يراعى كمال الطهارة فيه وقت المنع عن حلول
الحدث لانها لو كانت ناقضة عند ذلك كان الخف رافعا حدثا كان بالرجلين من حيث الحكم
وهو شرع مانعا لا رافعا واقائل ان يقول لانه انه يكون رافعا بل يكون مانعا حلول الحدث
بالقدمين الطاهرتين بالفعل فاذا انضم اليه غسل بقية الاعضاء ارتفع الحدث بمجموع
الغسلين الاول والثانى عن اعضاء الوضوء وكان مانعا للرافع والجواب انا قد اتفقنا
ان المسح لا يجوز الا بعد طهارة كاملة ان اختلفنا فى وقتها فلو كانت الطهارة ناقضة

حدث موجب للوضوء اخذا من
الاية على ما سبق وجعل الحدث
موجبا مجازا فانه ناقض مع

وان نسخ المسح عندنا وقال الشافعى انما نسخ للخف لا لاقال المجوز المسح

عند حلول الحدث لزم ان يكون الخف رافعا للحدث الحكمي الحال بالقدم لانه وان زال بالماء حقيقة لكنه
باق حكما لعدم التجزي ومع بقيتها الاعضائه ايضا ليرد المسح على طهارة كاملة وكان رافعا للما نافا
ولزم الخلف فان قلت هذا يقتضي وجود الطهارة الكاملة وقت الحدث ونحن لا نمنع ذلك وانما
نقول انها لا تكفي بل يحتاج الى وجودها وقت اللبس ايضا وما ذكرتم لا يدفع ذلك قلت هذا
ناهض والدافع له في كلا المحلين ودافعه ان وجودها يحتاج اليه عند طريان ما ينقضها وهو
الحدث تحقيقا للازالة واما قبل ذلك فهي مستغنى عنها فالافاية في اشتراطها قال ٥٧

ويجوز للمقيم يوما وليلة بجوز المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة وليالیها وقال مالك
في رواية عنه المقيم لا يمسح ابدا والمسافر يمسح مؤبدا وفي رواية عنه ان المقيم كالمسافر
واحتج الاولى في المقيم بان المسح للضرورة ولا ضرورة في المقيم وفي المسافر بحديث عمار بن ياسر
قال قلت يا رسول الله أمسح على الخفين يوما قال نعم فقلت يومين قال نعم حتى انتهيت الى سبعة
ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك وللثانية بما روى سعد بن ابي وقاص وجرير
ابن عبد الله وجذيفة بن اليمان وجماعة من الصحابة فانهم ردوا المسح على المقيم غير موقت
ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ولنا الحديث المشهور وهو قوله صلعم يمسح المقيم
يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها رواه عمر وعلي وجابر وخزيمة وصفوان وعوف
ابن مالك وابو بكرة وغيرهم من الصحابة والمشهور لا يترك بالشاذ قال احمد بن حنبل رجاله
لا يعرفون وقال ابو داود قد اختلف في اسناده وليس بقوي وقال الدارقطني اسناده
لا يثبت وقال يحيى بن معين اسناده مضطرب وقال البخاري حديث مجهول على ان تأويله
ان مراده صلعم بيان ان المسح مؤبدا غير منسوخ لا ان ينزع خفيه فيصلي فيهن المدة وعدم الفرقة
في المقيم ممنوع فانه يلبس الخف حتى يصح ويخرج لحاجه ويشق عليه النزع قبل ان يعود
الى بيته ليلا وابتداؤها اي ابتداء مدة المسح عقيب الحدث لا من وقت اللبس كما ذهب
اليه الحسن البصري مستدلا بان جوازه بسببه فيعتبر من وقته ولا من حين المسح كما ذهب اليه الحسن
الاوزاعي وابو ثور واحمد في رواية محتجين بان التقدير للاجل فيعتبر من وقته وبيانه
ذلك فيمن توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح
بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم الثاني وهو ما بعد طلوع الشمس
من يوم الثاني وعلى القول الثاني الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول الثالث
الى ما بعد الزوال من اليوم وهو وقت المسح والصحيح قول العامة لما مر سراية الحدث اي قوله

الى

قال ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها وبه قال
الشافعي رحمه الله وقال مالك رحمه الله المسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من رؤوس
الاصابع الى الساق لحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان النبي صلعم وضع يديه على خفيه
وكان الظاهر الذي يلي المسح على الخف ما مر به المسح فيراد بالوضع المسح جمعا بين الدليلين
قال ولنا ما روى علي رضي الله عنه قال لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من
ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر خفيه رواه ابو داود والترمذي وقال
حديث حسن صحيح والمعنى فيه ان الخف يلاقي الارض بباطنه فيتنجس فيجب غسله
والظاهر يلاقي اليد فيتنجس فيجب غسلها والمسح يسقط الغسل فيسقط فيما يلاقي الظاهر
دون ما يلاقي الباطن ولان الخف يبلى بالمشي والمشي يقع على باطن الخف فيصير
كالمتخرق والمسح على المتخرق لا يجوز والمسح على ظاهر الخف يجوز لانه لا يبلى بالمشي
عادة ولان المسح على ظاهر الخف يتكرر في اليوم والليلة فيلحقه الحرج بخلاف باطنه
والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع مبدأ من رؤوس
الاصابع الى الساق لحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ان النبي صلعم وضع يديه على خفيه ومسح
ما يلي الاصابع الى اعلاها مسحة واحدة ولان الفرض في المسح على الخف هو المسح على ظاهرهما
وهو مقدر بالاصابع لما روى ان رسول الله صلعم مسح على الخف واسفله وفي قوله خطوطا بالاصابع
وهو منصوب على الحال بمعنى مخططا احترازا عن قول عطاء فانه يقول بتثليث المسح اعتبارا بالغسل
وذلك لان الخطوط انما تبقى اذا مسح مرة واحدة كيفيته ذلك ان يبدأ فيضع اصابع يده اليمنى على مقدم
خف الايمن واصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمرهما الى الساق فوق الكعبين ويفرج بين
اصابعه ولو وضع الكف مع الاصابع قيل كان احسن لان الدليل الدال على المسح على ظاهرهما وهو حديث
المغيرة ان النبي صلعم وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاها يشير الى ذلك حيث قال
وضع يديه ولم يقل اصابعه وما رواه من انه عليه السلام مسح اعلى الخف واسفله فقد طعن فيه
ائمة الحديث مثل ابي داود والترمذي وغيرهما وان صح فمعناه ما يلي الساق وما يلي الاصابع
توفيقا بين الادلة ثم مسح على ظاهرهما اي واجب حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه خلافا للشافعي
في قوله وقوله لا معنى له عند القياس اذ القياس ان لا يقوم المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام
الغسل الذي يزيلها كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخفين دون باطنهما وانما كان
الرأي ذلك لان الخف يلاقي الارض بباطنه فيتنجس بطين وتراب وقذر بباطنه لا يظاهره فاذا كان
معدولا به عن القياس يراعى جميع ما ورد به الشرع والبداءة من الاصابع استحباب حتى لو بدأ
من الساق جاز ايضا ووجه الاستحباب الاعتبار بالغسل لان الله تعالى جعل الكعبة غاية ولقائل ان يقول
الشرع ورد بمسح اليدين من الاصابع الى اعلاها وكان الواجب ان تكون البداءة بالاصابع حتما
لا مسحا على ظاهرها فالاعتبار بالاصل ترك لما ورد به الشرع وكذلك التقدير بثلاثة اصابع على ما ذكرنا
ترك لما فانه عليه السلام مد من الاصابع الى الساق والجواب ما روى انه عليه السلام مسح على خفيه من غير ذكر
مد الى الساق فجعل المفروض اصل المسح مقدار ثلاثة اصابع والبداءة سنة جمعا بين الادلة واما
التقدير بثلاثة اصابع فباشارة قوله عليه السلام خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلاثة واختلف في الاصابع
فذهب عامة علمائنا الى انها اصابع اليد وقال الكرخي اصابع الرجل لان المسح يقع عليه وهو اكثر
الممسوح فيقوم مقام الكل كما في الحلق والاول اصح اعتبارا للآلة المسح فان المسح فعل يضاف الى الفاعل
لا الى المحل فتعتبر الآلة كما في الرأس وذكر ابن رستم عن محمد اذا وضع ثلاثة اصابع موضعا اجزاه
قال القدوري وهذا يدل على انه مقدر باصابع اليد وعن هذا قال في التحفة سواء كان المسح طولا او عرضا
لان قوله لو وضع ثلاثة اصابع موضعا لا يقيد بشيء من الطول والعرض قال ٥٨ ولا يجوز المسح

قال والمراد بالكعبين العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم وهذا قول اكثر اهل العلم وقال
الشافعي رحمه الله الكعبان هما اللذان في وسط القدم عند معقد الشراك لان الكعب في اللغة
كل عظم ناتئ وهذا ناتئ في وسط القدم فيكون هو الكعب ولنا ان الكعب في عرف الفقهاء
هو الناتئ عند مفصل الساق والقدم وهو الذي يقع به التحديد في الوضوء وفي الحج ايضا
وهو الذي يحرم لبس الخف عليه في حق المحرم وهو الذي يجب غسله في الوضوء دون ما
ذكره الشافعي رحمه الله وهو الذي يجب غسله في الوضوء دون ما ذكره الشافعي رحمه الله
وهو الذي يجب غسله في الوضوء دون ما ذكره الشافعي رحمه الله

على خف فيه خرق كثير روى كثير بالثاء المنقوطة من فوق وكبير بالباء المنقوطة من تحت والاول يقابل القليل
والثاني يقابل الصغير وقولهم من بعد وان كان اقل من ذلك يرجح الاول وفي هذه المسئلة اربعة اقوال
الاول شمول المنع في القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعي والثاني شمول الجواز فيهما وهو مذهب
سفيان الثوري وقد روي عن مالك والثالث الفصل بين القليل والكثير وهو قول علمائنا وهو
استحسان والرابع القول بغسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو قول الاوزاعي وجه الاول
القياس لان الكثير لما كان مانعا كان اليسير كذلك كالحدث ووجه الثاني ان الخف ينبع سراية
الحدث الى القدم فادام ينطلق عليه اسم الخف جاز المسح عليه ووجه قولنا وهو الاستحسان
ان الخفاف لا تخلو عن الخرق القليل عادة فان الخف واكان جديدا فآثار الدروز والاسقاط خرق
فيه ولهذا يدخل التراب فيلحقهم الحرج في النزع فجعل عفوا ويخلو عن الكثير فلما خرج ما ذكرنا
من اعتبار اصابع الرجل هو رواية الزيادات لان الخرق اذا كان مقدار ثلاثة اصابع منع
قطع السفر وقطع السفر انما يتحقق بالرجل فيعتبر اصابعها وقوله هو الصحيح احترازا عن شيء
عن رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المعتبر ثلاث اصابع من اصابع اليد لانه آلة المسح وعما قال شمس الائمة
الحلواني المعتبر في الخرق اكبر الاصابع ان كان الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها
وقوله لان الاصل دليل على المقدار والصغر وقوله ولا يعتبر بطول الانامل ظاهر ولم يذكر
اذا كان يكمن قدر ثلاث انامل من اصابع الرجل قال بعضهم يمنع المسح واليه اشار شمس
الائمة الحلواني وقال في النهاية وهو الاصح وقوله ويعتبر هذا المقدار في كل خف على حدة يجمع الخرق
في خف واحد لانه يمنع قطع السفر به ولا يجمع في الخفين لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر
بالاثر وأصح قيل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين صارتا كعضو واحد لدخولهما
تحت خطاب واحد واجيب بانهما صارا كعضو واحد في حق حكم الشرعي والحرج احرجي
فلا يكونان فيه كعضو واحد كما في قطع المسافة ولهذا لو بل الماء من الاصابع الى العقب جاز ولم يظهر
حكم الاستعمال لانه عضو واحد ولو بل الماء من احدى الرجلين الى الاخرى لم يجز والحاصل ان للرجلين
شبها بعضو واحد من حيث دخولهما تحت خطاب واحد وبعضوين من حيث قطع المسافة فعملنا
بالشبهين وقلنا بعدم الجمع نظرا الى الشبه الثاني وبعدم غسل ما فيه الخرق دون الاخر نظرا الى الشبه
الاول ليلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو واحد وقوله بخلاف النجاسة يعني اذا كان
في احد الخفين نجاسة قليلة وفي الاخرى كذلك يجمع بينهما لما ذكر في الكتاب وانكشاف العورة
نظير النجاسة في ان المانع انكشاف عين العورة وقد وجد كما ان المانع حمل النجاسة وقد وجد ووجه
الرابع واضح وقوله ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل قيل صورته رجل توضأ ولبس الخف ثم جنب

ثم

ثم وجد الماء يكفي للوضوء ولا يكفي للاغتسال فانه يتوضأ ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم للجنابة
وقال شمس الائمة السرخسي الجنابة الزمته غسل جميع البدن وبيع الخف لا يتأتى بخلاف الحدث الاصغر
فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين مسح الخف وعسال بالعين المهملة بياع العسل
والاستدلال به ظاهر لكن يقتضي التصوير فان السلب يقتضي تصور الايجاب الحادث سراية المسح
لدن في الحرج والحرج فيما يتكرر وهو الحدث دون الجنابة قال رح وينقض المسح كل شيء
ينقض الوضوء ينقض المسح لانه بعض الوضوء فلو لم ينتقض به لكان ما فرضناه ناقضا للوضوء
لم يكن ناقضا بل ناقضا لبعضه هذا خلف باطل وكذا ينقضه نزع الخف لان الحدث السابق
بخروج النجاسة من بدن الانسان كان تمنع العمل بوجود المانع وهو الخف فاذا زال المانع سرى
الحدث الى القدم وعمل عمله وهذا كما نرى على طريقة تخصيص العلل والمخلص معلوم وكذا نزع
احدهما ينقض المسح ويوجب غسل الرجلين لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة
وهو غسل الرجلين وقيل بالواحدة لانهما في غيرهما يجتمعان كغسل الوجه واليدين ومسح الرأس
والرجلين وكذا مضي المدة لما روينا من رواية صفوان ان لا ينزع خفافنا ثلاثة ايام وقال
ابن ابي ليلى المسح على الخفين قايم مقام غسل القدمين ولو غسل قدميه ولبس خفيه ثم نزع
لم يجب عليه غسل الرجلين فكذا هذا والجواب انه قايم مقامه شرعا في وقت مقدر فاذا مضى
لا يقوم مقامه كطهارة التيمم بانه ذكره تمهيدا لما رتب عليه من قوله نزع خفيه وغسل رجليه
الى آخره وقوله وليس عليه اعادة بقية الوضوء احترازا عن قول الشافعي فانه يقول عليه ان يعيد
الوضوء لان طهارة الرجلين قد انتقضت بمضي المدة المسح وانتقاض الطهارة ما لا يتجزى
فصار كالمنتقض بالحدث والجواب ان الحدث اسم لخارج نجس والمضي ليس كذلك وانما سرى
حدث كان قبل ذلك الى الرجلين خاصة لان غسل ساير الاعضاء قد وجد عن ذلك سراهما
فلا يجب غسلهما ثانيا مالم يوجد الحدث في حقهما وكان هذا كمن توضأ ولم يغسل رجليه يجب
غسلهما وقد روي عن ابن عمر انه كان في غزوة فنزع خفيه وغسل قدميه ولم يقل الوضوء
وهكذا روي عن اصحاب رسول الله صلعم وقوله وكذا اذا نزع قبل المدة معناه ليس عليه اعادة
بقية الوضوء وقوله لان عند النزع دليل مضي المدة والنزع قبل المدة وقد قررناه آنفا
في نزع الخف وجواب الشافعي وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا مسح الرأس ثم حلق الشعر
حيث لا يلزمه اعادة المسح واجيب بان الشعر من الرأس خلقة فمسح مسح الرأس بخلاف
الخف فانه مانع سراية الحدث الى ما تحته شرعا فاذا زال سرى الحدث اليه وحكم النزع وهو

وينقضه ايضا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة وكذا مضي المدة قبل لبس الآخر لما روينا ولان مدة المسح ثبت على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص وهو ما اذا نزع احدهما بعد مضي المدة قبل لبس الآخر لانه لا يتمكن من نزعهما معا وحكم النزع يجري في الرجل اليسرى كما يجري في اليمنى وكذا ان نزع اكثر القدم الى الساق هو الصحيح

وهو النقض يثبت بخروج القدم الى الساق لانه اى الشان او الساق على تأويل المذكور لا معتبر به فى حق
المسح لانها ليست بمحل له وما لا معتبر به فى حقه فالخروج اليه ناقض كخروجها من الخف وقوله وكذا باكثر
القدم الخ يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى ساق الخف هو الصحيح هذا هو المروى عن ابى ح وهو
قول الحسن بن زياد ووجهه ان الاحتراز عن خروج القليل متعذر لانه ربما يحصل بدون القصد
كما اذا كان الخف واسعا اذا رفع القدم يخرج العقب واذا وضعها عادت العقب الى مكانها
فلو قلنا بنقض المسح فى مثله وقع الناس فى الحرج بخلاف الكثير فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر
وروى عن ابى ح اذا خرج اكثر العقب منه وضعه الى الساق بطل مسحه يعنى به اذا بدا له
نزع الخف فحكم للنزع حتى زال عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعا دفعا للحرج
كما ذكرنا ووجه قوله ان المسح انما يبقى ببقاء محل الفعل فى الخف من القدم وقد رأيا يجوز عليه المسح
جاز والا فلا يعنى اذا قصد النزع كما ذكرنا اعتبر فى ذلك بقاء مقدار محل ما يكفى للمسح لان
خروج ما سواه كلا خروج قال وفى ابتداء المسح وهو يقيم هذا على اوجه ثلاثة
فى وجه تتحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا سافر قبل ان تنتقض الطهارة التى لبس
عليها الخفين وانتقضت الطهارة وهو مسافر فانه تتحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وفى وجه
لا تتحول بالاتفاق وهو ما اذا سافر بعد ما احدث وبعد ما استكمل مدة المقيم وفى وجه وهو
ما اذا سافر بعد ما احدث قبل استكمال مدة المقيم تتحول عندنا خلافا للشافعى قال المسح
عبادة شرع فيها على حكم الاقامة وكل ما شرع فيها على حكم الاقامة لا تتغير بالسفر كما اذا شرع
فى الصوم وهو مقيم ثم سافر وكما اذا شرع فى الصلوة فى سفينة ثم تسير السفينة فلا يصير مسافرا
فى صلوته فانها لا تتغير لان حال الاقامة حال العزيمة وحال السفر حال رخصة فاذا اجتمعتا فى عبادة
غلبت العزيمة على الرخصة ولنا اطلاق الحديث فانه لم يفصل بين مسافر ومسافر فيسحّ كسائر المسافرين
ولانه حكم متعلق بالوقت وكل ما هو كذلك يعتبر فيه آخر الوقت كالحايض اذا طهرت فيه تجب عليها
الصلوة والظاهرة اذا حاضت فيه سقطت عنها والمسافر اذا اقام فى آخر الوقت يتم والمقيم اذا
سافر فيه قصر وليس كالصوم والصلوة لانهما لا يتجزيان فاعتبار الاقامة فى اول الصوم لا يسحّ
الفطر واعتبار السفر فى آخر يسحّ فيترجح جانب الحرمة وكذلك فى الصلوة يترجح جانب الاقامة
للاحتياط واما الوقت فما يتجزى فلم يجتمع الاقامة والسفر فى وقت واحد فكان الاعتبار للموجود
وهو السفر وقوله بخلاف ما اذا استكمال الى آخره ظاهر قوله ومن لبس الجرموق يعنى قبل ان
يحدث مسح عليه وبالجرموق ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف وقال الشافعى لا يمسح عليه لان

الجرموق

لان الخف يدل الرجل والبدل لا يكون له بدل يعنى بالرأى فان الشرع ورد بالمسح على الخفين بدلا عن
الرجلين لا غير فتجويز المسح على الجرموق اقامة بدل عن بالرأى وهو لا يجوز ولنا ما روى عن عمر رضى الله
قال رأيت رسول الله يمسح على الجرموقين وقال محمد فى كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
انه كان يمسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا اما الاستعمال فانه يدور مع الخف
مشيا وقياما وقعودا وارتفاعا وانخفاضا واما الغرض فانه وقاية للخف كما ان الخف وقاية للرجل
فصار الخف ذى طاقين قيل لو كان كذلك ما وجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين كما لو
مسح على خف ذى طاقين ثم نزع احد طاقيه او طار الخف مشوا فمسح عليه ثم حلق الاشعر فانه
لا يجب اعادة المسح واجيب بان الجرموق ليس بتبع من حيث الاصل الا يرى انه لو لبسه منفردا
جاز المسح عليه بالاجماع وتبع من حيث الاستعمال والغرض كما ذكرنا فاذا لبس على الخف صار تابعا
وكان المسح عليه كالمسح على الخف واذا زال بالنزع زالت التبعية وحل الحدث بالمحتم فيجب اعادة
المسح واما طاقا الخف فلشدة اتصال احدهما بالاخر ظانا كالشعر مع البشرة وقد تقدم انه اذا
مسح على الرأس ثم حلقه لا يجب عليه الاعادة وقوله وهو بدل عن الرجل للاعن الخف جواب عن قول
الخصم البدل لا يكون له بدل وتقريره انا لا نسلم انه بدل الخف وانما هو بدل عن الرجل كالخف لان
الخف لم ينعقل فيه حكم المسح بعد فيقال لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما فى نزع
الخفين وليس كذلك وكانه بدل الخف ولزم بدل البدل وأجيب بانه بدل الرجل ما لم يحل
الحدث بالخف فاذا نزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالخف فكان الخف بدلا عن الرجل اذ ذاك
ولزمه المسح عليه وقوله ولو كان الجرموق مخرقا الخ ظاهر قال ولا يجوز المسح
على الجوربين عند ابى حنيفة المسح على الجوربين على ثلاثة اوجه فى وجه يجوز بالاتفاق وهو ما
اذا كانا ثخينين منعلين وفى وجه لا يجوز بالاتفاق وهو ان لا يكونا ثخينين ولا منعلين فى وجه
لا يجوز عند ابى ح خلافا لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين غير منعلين يقال جورب منعل ومنعل
اذا وضع على اسفله جلد كالنعل للقدم والمجلد هو الذى وضع الجلد اعلاه واسفله وقوله
لا يشفان تاكيد للثخانة من شف الثوب اذا رق حتى رأيت ما وراءه من باب ضرب لهما حديث
ابى موسى الاشعرى ان النبى صلعم مسح على الجوربين ولانه يمكنه المشى فيه اذا كان ثخينا بحيث
يستمسك على الساق من غير ربط فاشبه الخف فيلحق به ولابى ح ان الالحاق انما يصح اذا كان
فى معناه من كل وجه وليس كذلك لان الخف يمكن مواظبة المشى فيه دون الجورب الا اذا كان
منعلا وهو محمل حديث ابى موسى على ان اباد اود طعن فيه وقال ليس بالمتصل ولا بالقوى
وعن ابى ح مسح على جوربيه فى مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنتم ابتم الناس عنه فاستفتوا به

قال والمجبر المسح على الجبائر اى على
جبيرة قال فى الصحاح الجبيرة العيدان
التى يجبر بها العظام تمامه

قوله ولا يجوز المسح على الجوربين اى عند
ابى ح قال فى الصحاح الجورب الذى
يلبس فوق الخف فوقت فوقت قال
وفى نسخة الجرموق بدل الجورب
وهو غلط قال ومن لبس الجرموق
فمسح عليه ثم احدث ثم سافر
فانه يمسح يوما وليلة مسح
مقيم ثلاثة ايام ولياليهن
هذا اذا كان ثخينا ويمكنه
متابعة المشى فيه
فان لم يكن
كذلك
فلا
يجوز
المسح
عليه
اصلا
وعند
ابى ح
يجوز
المسح
اذا
كان
ثخينا
وان
لم
يمكنه
المشى
فيه

على رجوعه الى قولهما قال المص وعليه الفتوى قوله ولا يجوز المسح على العمامة الى آخره فيه نفي قول من يجوز المسح على العمامة كالاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر قالوا صح ان رسول الله صلعم مسح على عمامته وخفيه وقلنا المسح على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع هذه الاشياء والتمسك بالحديث ضعيف لان قوله تع وامسحوا برؤسكم يقتضي عدم جواز غير الرأس فالعمل بالحديث يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز او هو منسوخ قال محمد اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رايت صفية ابنة ابي عبيد توضأ وتنزع خمارها ثم تمسح برأسها قال نافع وانا يومئذ صغير قال محمد بهذا ناخذ لا تمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان فترك والقفاز بالضم والتشديد شيء يعمل لليدين يحشى بالقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في يديها كذا في الصحاح قوله ويجوز المسح على الجبائر قال قاضي خان اذا كان يضره المسح على الجراحة واما اذا لم يضره فلا يمسح على الجبائر والجبائر جمع جبيرة وهي العيدان التي تجبر بها العظام وانما قال وان شدها على غير وضوء لانها انما ترتبط حالة الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة يفضي الى الحرج فلا يعتبر والاصل في ذلك ما قال في الكتاب ان النبي صلعم فعل وامر عليا به حين كسر زنده يوم احد وقيل يوم خيبر فانه كان حامل راية رسول الله صلعم فكسر زنده وسقط اللواء من يده فقال عليه السلام اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة فقال ما اصنع بالجبائر فقال امسح عليها من غير فصل بين الغاسل وغيره وقوله ولان الحرج فيه ظاهر وارى ان في قوله ويجوز المسح اشارة الى ان مسح الجبائر ليس بفرض ولا واجب وذلك لان الروايات قد اختلفت فقال في شرح الطحاوي والتجريد المسح على الجبائر ليس بفرض عند ابي ح وان لم يضره بل هو مستحب وفي المحيط انه واجب عنده وتجوز الصلوة بدونه خلافا لهما قالا امر عليا به والامر للوجوب وقال المسح يقوم مقام غسل ما تحتها وغسل ما تحتها لم يكن واجبا فكذا المسح وهذا يرشد الى ان الامر للاستحباب وقوله ويكتفي بالمسح على اكثرها لم يذكر في ظاهر الرواية انه اذا مسح على بعض الجبائر دون بعض هل يجزئه او لا وذكر في املاء الحسن بن زياد انه اذا مسح على الاكثر اجزأه وان مسح على النصف لا يجزئه والفرق بينه وبين مسح الرأس والمسح على الخفين حيث لا يشترط فيهما الاكثر ان مسح الرأس شرع بالكتاب والباء دخلت المحل فاوجبت تبعضه والمسح على الخفين ان كان بالكتاب كان حكمه حكم المعطوف عليه وان كان بالسنة فهي اوجبت مسح البعض فاما المسح على الجبائر فانما ثبت بحديث علي رض وليس فيه ما ينبئ عن البعض الا ان التقليل سقط اعتباره دفعا للحرج واقيم الاكثر مقامه وقوله ولا يتوقف بيان الفرق بين مسح الخف

والجبيرة

والجبيرة وذلك بامور منها ما تقدم من قوله وان شدها على غير وضوء فان مسح على الخف من غير طهارة لا يجوز كما تقدم ومنها انه لا يتوقت بوقت معين لعدم التوقيف بالتوقيت حيث لم يرد فيه اثر والاخبار في المقادير لا تعرف الا سماعا فيمسح الى وقت البرء ومنها ان الجبيرة ان سقطت عن غير برء لم يبطل المسح بخلاف الخف فانه اذا نزع بطل المسح لان العذر قائم والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الاخرى لئلا يكون جامعا بين الغسل حكما وبين المسح وان سقطت عن برء بطل لزوال العذر وان كان سقوطها في الصلوة استقبل لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فصار كالمتيمم يجد الماء في خلال صلوته فانه يستقبلها كذلك قيل يشكل على هذا ما اذا صلى ركعة او ركعتين بالتحري ثم تبينت جهة الكعبة فانه يبني ولا يستقبل مع ان جهة التحري بدل عن جهة الكعبة اجيب بان ذلك بطريق النسخ لما قبله كاهل قبا ان اصله كان بطريق النسخ فيبقى في حق المتحري كذلك والنسخ يظهر في حق القائم لا في حق الفائت فلذلك يبني ولا يستقبل والله اعلم

باب الحيض

اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من ذهب الى الاول وهو الانسب لان المص يقول بعد هذا باب الانجاس وتطهيرها ولما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه حالة معهودة في بنات آدم دون النفاس والحيض لغة هو الدم الخارج ومنه حاضت الارنب وعند الفقهاء دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر قوله السليمة عن الداء احتراز عن النفاس وقوله والصغر احتراز عما تراه الصغيرة وشرطه تقدم نصاب الطهر حقيقة او حكما وفراغ الرحم عن الحبل واقل الحيض اي اقل مدته ثلاثة ايام ولياليها وما نقص من ذلك فهو استحاضة عندنا وروى ابن سماعة عن ابي يوسف ان الاكثر من اليوم الثالث وقال مالك ما يوجد ولو ساعة وقال الشافعي يوم وليلة لنا ما روى ابو امامة الباهلي وعائشة وواثلة وانس وابن عمر انه صلعم قال اقل الحيض للجارية والبكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن ابي العاص وانس ابن مالك والمروي عنهم كالمروي عن النبي عم لان المقادير لا تعرف قياسا ولابي يوسف ان الدم لا يسيل على الدوام بل يسيل تارة وينقطع اخرى فيقام اكثر من اليوم الثالث وهو سبع وستون ساعة على ما ذكره في النوادر مقام الكمال

وعلى مالك ان هذا نوع حدث فلا يعتبر اقل شيء كسائر الاحداث والشافعي ان السيلان لما استوعب جميع الساعات عرفنا ان الدم من الرحم فلا حاجة الى الاستظهار بشيء اخر والجواب انه نقض على تقدير الشرح وذلك لان اقل الطهر عشرة ايام والخالص استحاضته وقال الشافعي خمسة عشر يوما وهو قول الحج الاقل لقوله صلعم في نقصان دين المرأة تمكث احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي والمراد به زمان الحيض والشطر هو النصف ولنا ما روينا من قوله صلعم واكثره عشرة ايام لان تقدير الشرع يقع للحاق غير به وليس المراد بالشطر حقيقته لانه في عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس والاتحيض في شيء من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر حيضا واذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار كان مقاربا للشطر وحصل التوفيق ومن المتاخرين من التزم انه المراد بالشطر حقيقته وقالوا هو حاصل فيما قلنا فان المرأة اذا بلغت بحر عشرة سنة ثم حاضت من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد ستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها قوله وما تراه المرأة بيان الوانه وهي ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والحضرة والتربية ولم يذكر السواد لانه لا اشكال في كونه حيضا لقوله صلعم دم الحيض اسود غليظ تحتدم اي طرئ شديد الحمرة يضرب الى السواد واما الحمرة فهي اللون الاصلي للدم الا ان عند غلبة السواد يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء فيضرب الى الصفرة وتبيين ذلك لمن افتصد فالصفرة القز واما الكدرة فلان لونها كلون الماء الكدر وهي حيض في قول الحج ومحمد حتى ترى البياض خالصا سواء رات في اول ايامها وفي اخرها وقال ابو ح لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم لانه لو طاف من الرحم لتاخر خروج الكدر عن الصافي لان الكدرة من كل شيء تتبع صافيه فلو جعلناها حيضا ولم يتقدم عليها دم كانت مقصودة لا تبعا ولهما ما روي ان عايشة جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا حدث مالك في موطاه عن علقمة ابن ابي علقمة عن امه مولاة عايشة ام المؤمنين رضي الله عنها قالت كانت النساء يبعثن الى عايشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسألنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد شيء يخرج من اقبال النساء بعد انقطاع الدم شبه الحيض الابيض قيل ويعتبر اللون هي الحيض شبهت الوطوبة الصافية بعد الحيض بالجص يعني شرع الخرقة التي تحشى بها فالجص الابيض قيل ويعتبر اللون حين ترفع الخرقة وهي طرية لا بعد الجفاف لان اللون يتغير بالاياب وهذا يعني ما فعلت عايشة لا يعرف الا سماعا فيحمل على انها سمعت ذلك من رسول الله صلعم فان قيل قوله صلعم دم الحيض اسود غليظ عبيط يدل على ان هذه الاشياء ليست بحيض وهو اقوى من فعل عايشة فلا يجوز تركه به اجيب بانه من باب تخصيص الشيء بالذكر ولا دلالة له على نفي ما عداه وقوله وهو في الرحم منكوس يشير جواب عن قول ابي ح لتاخر خروج

الكدر

قال وما تراه المرأة من ثلثة والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض حتى ترى البياض خالصا وقال ابو ح لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتاخر خروج الكدر عن الصافي وانها ما هيئ اذا نقت استعملها واما الصفرة فالصحيح انها حيض وعلى الاصح انها ليست بحيض ولا تكون حيضا ولا تكون الكدرة حيضا

الكدر عن الصافي وكانه قول بالموجب اي نعم هو كذلك اذا لم يكن الخارج من اسفل اما اذا طال الطريق تقب اسفلها فان الكدرة تخرج اولا واما الحيضية فقد انكر بعض مشايخنا وجوده وقال مستبعدا طالما اكلت تفصيلا وذكر ابو علي الدقاق ان الحضرة نوع من الكدرة قال المصاب ان طالت المرأة من ثوبات الا قرآ كانت حيضا ويحمل على فساد الغذا آكالها اكلت غذا آفاسد افسد صورة دمها وان طالت كبيرة اي آيسة وهي ان تكون في خمس وخمسين سنة على ما هو المختار وقيل في ستين وقيل في سبعين لا يكون حيضا ويحمل على فساد المنبت فان الدم في الاصل لا يكون اخضر ولم يذكر المصنف التربية وهي ما يكون لونه كلون التراب وهي نسبة الى التراب لانها نوع من الكدرة فهي على الاختلاف المذكور وروي التربية بوزن التريمة والتربية بوزن التريمة وهي لون خفي يسير اقل من صفرة وكدرة وقيل هي الرثية لانها على لونها ولم يذكروا ان الحيض واختلفوا في ادنى مدة يحكم ببلوغها اذا رات الدم فيها قال ابو نصر بن سلام بنت ست سنين اذا رات الدم وتمادى بها ثلاثة ايام وبعضهم قدره بسبع سنين ومحمد بن مقاتل قدره بتسع سنين وابو علي الدقاق بثنتي عشرة سنة والكرخي على ما قال محمد بن مقاتل

قال والحيض يسقط عن الحايض الصلوة هذا بيان احكام الحيض قال في النهاية وغيره انها اثنا عشر ثمانية يشترك فيها الحيض والنفاس واربعة تختص بالحيض دون النفاس ما ما الثمانية فترك الصلوة لا الى قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة الطواف بالبيت وحرمة قرآة القرآن وحرمة مس المصحف بدون الغلاف وحرمة جماعها والتامن وجوب الغسل عند انقطاع الحيض والنفاس واما الاربعة المخصوصة فانقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة فالسبعة الاولى تتعلق ببروز الدم عند بجاوزته موضع البكارة وعند محمد انها تتعلق بالاحساس بالبروز فلو توضات ووضعت الكرسف ثم احست بنزول الدم من الرحم الى الكرسف قبل غروب الشمس ثم رفعت الكرسف بعد غروبها فالصوم قايم وعند محمد في غير ظاهر الرواية انها تقضيه والتامن يتعلق بنصاب الحيض وتستند الى ابتدا يه والاربعة الباقية تتعلق بانقضايه قوله لم يسقط على مذهب القاضي ابي زيد على حقيقته لان عند نفس الوجوب ثابت عليها كالصبي والمجنون لقيام الذمة الصالحة للايجاب لكن يسقط بالعذر واما على قول غيره فيكون يسقط مجازا للمنع والا قال يحرم عليها الصوم ولم يقل يسقط اشارة الى انه يقضي قيل المبتدأة اذا رات دما تركت الصلوة والصوم عند اكثر مشايخ بخارا وعند الجرجاني حتى يستمر الدم ثلاثة ايام وتقضي الصيام ولا تقضي الصلوة الحيض لقول عايشة رض روي ان امرأة سالتها قالت ما بال احدانا تقضي صيام ايام الحيضة ولا تقضي الصلوة فقالت

قال والبيض يسقط عن الحايض الصلوة وعليها الصوم وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوة لقوله صلعم بعد ما سئل عن ذلك اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم فذلك نقصان دينها فقضاء الصوم ولا تقضي الصلوة لان الصوم يتكرر في السنة فيشق قضاؤه بخلاف الصلوة وتحت الدم ثلاثة ايام فما دونها حكم الحيض وما فوقها حكم الاستحاضة وما بين ذلك فيه روايتان والاصح ان ما رات من يوم واحد الى ثلاثة ايام حيض وما رات يومين او ثلاثة ايام حيض وما رات يوما او يومين او ثلاثة ايام استحاضة وما رات اقل من يوم وليلة فهو دم فساد وما رات اكثر من عشرة ايام فما زاد على العادة ان كانت ايسة كبيرة لم ترى على غير حيض

هدايه

في الموطا والدارقطني فان قلت ما بال المصنف لم يستدل بقوله تع لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه
الا المطهرون فانه ظاهر في النهي عن مس المصحف الطاهر قلت لان بعض العلماء حملوه على الكرام البررة
فكان محتملا فترك الاستدلال به وقوله ثم الحدث والجنابة حالا اليه الى آخره لبيان مشاركتها في حرمة
المس وافتراقهما في حكم القراءة وتقدير ما ثبت حكم الحدثين في اليد لم يجز مس المصحف باليد لهما جميعا
والما لم يثبت حكم الحدث في الفم حيث لم يجب غسله وثبت حكم الجنابة فيه حيث وجب غسله جازت قراءة
الحدث دون الجنب قال في الاسلام في شرح الجامع الصغير فان غسل الجنب فمه ليقرأ او يدخل ليمس
او غسل الحدث يده ليمس لم يطلق القراءة ولا المس للجنب ولا المس للحدث هذا هو الصحيح
لان ذلك لا يجزئ وجودا ولا زوالا وغالبا فمه ما كان متجافيا عنه اى متباعدا بان يكون شيئا
ثالثا بين الماس والملموس ولا يكون متصلا به كالجلد المشعر فينبغي ان لا يكون تابعا للماس
كالكم ولا للملموس كالجلد المشعر قال صاحب التحفة اختلف المشايخ في الغلاف فقال بعضهم هو
الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الحريطة وهو الصحيح لان الجلد تبع للمصحف
والكم تبع للحامل والحريطة ليست بتبع لاحدهما فقوله هو الصحيح الاول رد للاول وقوله وهو
الصحيح الثاني رد للثاني وقوله بخلاف كتب الشريعة يعني كتب الحديث والفقه حيث يرخص
لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة وفيه اشارة الى ان مسها بلا طهارة مكروه وقوله ولا باس
بدفع المصحف الى الصبيان معناه لا باس بان يدفع الطاهر وهو المصحف الى الصبيان المحدثين لانه
لو لم يكن كذلك فاما ان يمنع عنهم المصحف وفيه تضييع حفظ القرآن او يؤمروا بالتطهير وفيه
حرج عليهم لانهم لم يكلفوا بذلك ويجوز ان يكون معنى قوله وفي الامر بالتطهير وفي امر الاولياء
بتطهير الصبيان كنهيهم عن الباس المذكور منهم الحرير حرج بالاولياء والمعلمين الذا فيهم
وقوله وهو الصحيح احترز عما روي عن بعض مشايخنا ان دفع المصحف واللوح الذي كتب فيه القرآن
اليهم مكروه بناء على ان الدافع مكلف بعدم الدفع قال رح واذا انقطع دم الحيض
اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام وكان عند تمام عادتها لم يحل وطئها حتى تغتسل
لان الدم يدر بكثرة زاد على زمان عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطئها لصيرورتها من
الطاهرات حقيقة ولو لم تغتسل ومضى عليها صلوة ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على
الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلوة صارت دينا عليها فصارت من الطاهرات حكما
لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب الصلوة والصحة حال كونها حائضا دل انه حكم بطهارتها

قال ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان الخ وليس للحائض والجنب قراءة القرآن وكذا مس المصحف
لقوله صلعم لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن وهو حجة على الشافعي في اباحة قراءة
الحائض وليس لهم اي للحائض والجنب مس المصحف الا بغلافه والمراد درهم غير معدة من القرآن
هو الصحيح ويكره مس بالكم او الصحيح لانه تابع كذا في كتب الشريعة حيث يرخص في مسها بالكم للمشقة
ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان لان في المنع تضييع حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير حرج وهو ابو يوسف
رحمه الله

احرموا بحجة انتم كانت احكاما على عهد رسول الله صلعم اذا طهرت تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فان قيل
وجوب القضاء يبقى على وجوب الاداء في الاحكام فكيف تخلف هذا الحكم ههنا اجيب بان الاصل ذلك
لكن هذا ثبت بالنص على خلاف القياس قوله ولان في قضاء الصلوة حرجا ظاهرا وعدم وجوب
قضاء الصلوة ليس بمحتاج الى الدليل لانه على الاصل وانما المحتاج الى ذلك قضاء الصيام وقد انضاف
الى النص عدم اشتمال على الحرج فوجب ولا تدخل المسجد وكذلك الجنب لما ذكر في الحيض مستدلا الى
عايشة ان النبي صلعم قال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحايض ولا جنب وهو
باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور والمرور فانه لم يفصل بين الدخول للمرور
وبين للمقام والاعتكاف لم يقل ولا جنبا الا عابري سبيل لان اهل التفسير قالوا الا ههنا
بمعنى ولا او لان المراد بالصلوة حقيقتها اذ الكلام للحقيقة وقوله الا عابري سبيل اي الا مسافرين
والمسافر يسمى عابرا فيكون معناه والله اعلم الا مسافرين فانه يباح لهم الصلوة قبل الاغتسال
بالتيمم وصورة هذه المسئلة ما قال في المبسوط مسافر مر بمسجد فيه عين ماء وهو جنب ولا يجد
غيره فانه يتيمم لدخول المسجد عندنا وقال الشافعي جاز ان يدخل مجتازا ولا يطوف بالبيت
لان الطواف في حكم المسجد قيل فاذا كان الطواف في المسجد كان للحكم معلوما من قوله ولا تدخل
المسجد واجيب بانه صرح بذلك لان الدخول قد يكون عند الطهارة فيوهم جواز الطواف
وليس كذلك حتى لو طاف خارج المسجد لم يجز وجاز للطاهر ولو عمل بقوله لان الطواف بالبيت
صلوة كان اشمل واندفع السوال وقوله ولا يأتيها زوجها اي لا يطأها ظاهر وليس للحايض
والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله صلعم لا تقرا الحايض والجنب شيأ من القرآن وهو حجة على
مالك فانه يجوز لها الحايض لكونها معذورة محتاجة الى القراءة عاجزة عن تحصيل الطهارة بخلاف
الجنب فانه قادر عليه بالغسل او التيمم وهواى الحديث باطلاقه اي يعمهم لان شيأ نكرة في سياق
النفي تتناول ما دون الآية فيمنع من قرآنه ما الآية فيكون حجة على الطحاوي في اباحة قراءته ما دون
الآية للحايض والنفساء والجنب مستدلا لما بان المتعلق بالقرآة حكمان جواز الصلوة ومنع الحايض
عن القرآة في احد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها فكذلك في الحكم الاخر وقال الكرخي يمنع
عن القرآة ما دون الآية ايضا على قصد قرآة القرآن كما يمنع عن قرآة الآية التامة لان الكل قرآن
فان لم يقصد القراءة لخوان يقرا الحمد لله شكرا للنعمة لا باس به وذكر الحلواني عن ابي حنيفة لا باس
للجنب ان يقرا الفاتحة على وجه الدعاء قال البرنكاني لا افتي بهذا وان نوى عند قيل والمختار
الجواز وليس لهم اي للحايض والنفساء والجنب مس المصحف الى آخره وقوله لقوله عم رواه مالك

في

يريد به آية تامة فما دون الآية فلا باس به
وحكم النفاس كالحيض الا ان العدة لا تنقضي به
منكلات

وفي بعض النسخ او يمضي عليها وقت صلوة كامل وقيل عليه ان كان كامل صفة للوقت فالجر اولى كان
مرفوعا وليس بمروي وان كان صفة للصلوة كان الواجب كاملة واجيب بانه صفة للوقت والجر للجوار
كما في جحر ضب خرب ومعناه الكمال في السببية فانه اذا انقطع الدم في آخر الوقت بحيث تتمكن ان تغتسل
وتتحرم للصلوة كان ذلك المقدار كاملا في ايجاب الصلوة عليها كما ان معنى كمال الوقت عليها
وهي منقطع الحيض كامل في ذلك وليس معناه ان مضي كمال الوقت على معنى انه انقطع دمها
في اول الوقت ودام الانقطاع حتى مضى الوقت شرط في كونها من الطاهرات في حل القربان
ووجوب الصلوة وعلى هذا لا فرق في العبارتين من حيث المعنى الا ان الاولى اوضح في تاديته
وقوله ولو كان انقطع الدم دون عادتها ظاهر وقوله فوق الثلاث مستغنى عنه خارج مخرج
الغالب وان انقطع الدم لعشرة ايام حل وطيها قبل الغسل وحل الوطي ليس بمتوقف على
انقطاع الدم لكن ذكره بمقابلة قوله او لا واذا انقطع وذلك لما ذكر انه لا مزيد للحيض على
العشرة وتجب عليها الصلوة لانا تيقنا بمجرد انقطاع الدم بخروجها من الحيض فاذا ادركت
جزءا من الوقت قليلا كان او كثيرا كان عليها قضاء تلك الصلوة بخلاف ما اذا كان ايامها
دون العشرة فان فيه مدة الاغتسال من جملة حيضها فلا بد من الوقت مقدار ما يمكنها ان
تغتسل فيه وتتحرم للصلوة لتصير مدركة لجزء من الوقت بعد الطهارة ليجب عليها قضاء
تلك الصلوة وقوله الا انه لا يستحب استثناء من قوله حل وطيها يعني لا يستحب وطيها
قبل الاغتسال للمنهي في القراءة بالتشديد فان ظاهر النهي فيها يوجب حرمة القربان قبل
الاغتسال في الحالين بالاطلاق كما قال زفر والشافعي قال ره والطهر المتخلل بين
الدمين في مدة الحيض اذا احاط الدم طرفي مدة الحيض كان كالدم المتوالي في رواية
محمد عن ابي ح ووجهه ما ذكره في الكتاب ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط
فيعتبر اوله وآخره والطهر المتخلل بينهما تبع لهما كالنصاب في باب الزكاة فان شرط وجوبها
كمال النصاب في طرفي الحول والنقصان في خلاله لا يضر مثاله مبتداة رات يوما
دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها كالدم المتوالي لاحاطة الدم بطرفي العشرة
فلو رات يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا وعن ابي س وهو رواية
عن ابي ح وقيل هو آخر قول ابي ح ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل بين
الدمين وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد لا يصلح للفصل بين الحيضتين لان
اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصلح للفصل بين الدمين لان الفاسد

لا يتعلق

لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي مثاله مبتداة رات يوما دما واربعة عشر
طهرا ويوما دما فالعشرة من اول ما رات عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رات يوما
دما وتسعة طهرا ويوما دما قوله والاخذ بهذا القول اي قول ابي س ايسر يعني للمفتي والمستفتي
لان في قول محمد تفاصيل يشق ضبطها واعلم ان احاطة الدم للطرفين شرط بالاتفاق لكن عند
محمد لطرفي مدة الحيض كما تقدم وعلى هذا لا يجوز بداءة الحيض ولا ختم بالطهر لان الطهر
ضد الحيض والشيء لا يبداء بضده ولا يختم به وعند ابي س لطرفي الطهر المتخلل وعلى هذا
يجوز بداءة الحيض بالطهر وختم به ايضا فيجوز بداءته به اذا كان قبله فقط ولا يختم به
حينئذ ويجوز ختمه به اذا كان بعده دم لا قبله مثال قول ابي س من المسايل امراة عادتها
في اول كل شهر خمسة فرات قبل ايامها بيوم يوما دما ثم طهرت خمستها ثم رايت يوما دما
فعنده خمستها حيض اذا جاوز المرئي عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم تر
فيه شيئا واما اذا لم يجاوز فيكون جميع ذلك حيضا ولذلك لو رات قبل خمستها يوما دما
ثم طهرت اول يوم من خمستها ثم رات ثلاثة ايام دما ثم طهرت اخر يوم من خمستها ثم
استمر الدم فحيضتها خمستها عنده وان كان ابتداء الخمسة وختمها بالطهر لوجود الدم قبله
وبعده وان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة لا يكون فاصلا بالاتفاق
وما دون خمسة عشر كذلك عند ابي س كما مر آنفا وعند محمد اذا بلغ ثلاثة فصاعدا
فان استوى الدم والطهر في ايام الحيض او غلب الدم فكذلك وان غلب الطهر صار
فاصلا وحينئذ ان لم يمكن جعل واحد منهما بانفراده حيضا لا يكون شيء منه حيضا وان
امكن ذلك جعل حيضا سواء كان المتقدم او المتاخر وان امكن ذلك جعل حيضا
كل واحد منهما جعل اسرعهما امكانا حيضا فقط اذ لم يتخلل بينهما طهر تام مثاله مبتداة
رات يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض ولو رات يوما دما وثلاثة طهرا
ويوما دما لم يكن شيء منها حيضا لغلبة الطهر وان رات يوما دما وثلاثة طهرا ويومين
دما فالستة كلها حيض لاستوائهما فغلب الدم لما ان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم
والصلوة واعتبار الطهر يوجب حل ذلك فاذا استوى الحلال والحرام يغلب كما في التحري
في الاواني فان الغلبة اذا كانت للنجاسة او كانا سواء لا يجوز التحري فهذا مثاله
وان رات ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فحيضها الثلاثة الاولى لان الطهر غالب

فصار فاضلا والمتقدم بانفراده يمكن ان يجعل حيضا فجعلناه حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة
دما فحيضها الثلاثة الاخيرة لما بينا ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى
لانه اسرع عودها امكانا فان قيل قد استوى الدم بالطهر فلم يجعل كالدم المتوالي اجيب بان استواءها
انما يعتبر في مدة الحيض بخمسة عشر واكثر الحيض عشرة والمرئي في العشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم
دم فكان الطهر غالبا فلهذا صار فاصلا قال رح واقل الطهر خمسة عشر يوما
اقل الطهر الذي يكون بين الحيضتين خمسة عشر يوما هكذا روي عن ابراهيم النخعي والظاهر انه
منقول عن النبي صلعم لانه مقدار والمقادير لا تعرف الا سماعا وذكر في المحيط ان اسم تمام
الشهر في حق الايسة والصغيرة مقام الطهر والحيض وما اضيف الى شيء ينقسم عليهما نصفين
فينبغي ان يكون نصف الشهر حيضا ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض عن
النصف فبقي الطهر على ظاهر القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
وفيه نظر لما ان المقادير لا تعرف الا توقيفا وكذا ما ذكر في المبسوط من ان مدة الطهر نظير
مدة الاقامة خمسة عشر يوما فكذلك اقل مدة الطهر ولهذا قدرنا اقل مدة الحيض بثلاثة
ايام اعتبارا باقل مدة السفر فان كان كل واحد منهما يوثر في الصوم والصلوة لكن ما ذكر
في المبسوط يمكن ان يستند الى السماع بجعل الاخبار الواردة في مدة الاقامة واردة
فيه لتساويهما فيما ذكرنا فكان من باب الدلالة وفيه بعد قوله والاغاية لاكثره اي
لاكثر الطهر ومعناه انها تصلي وتصوم ما ترى الطهر وان استغرق عمرها وقوله لانه
اي الطهر يحتمل سنة وسنتين فلا يتقدر بتقدير الا اذا استمر بها الدم فاحتيج الى نصب
العادة فانه يكون حينئذ لاكثر غاية عند عامة العلماء خلافا لابي عصمة سعد بن معاذ المروزي
والقاضي ابي خازم فانه لاغاية لاكثره عندهما على الاطلاق لان نصب المقادير بالسماع ولا
سماع ههنا وعلى هذا اذا بلغت امراة فرأت عشرة دما وخمسة وستة او سنتين طهرا
ثم استمر بها الدم فعندهما طهرها ما رأت وحيضها عشرة ايام تدع الصلوة من اول
زمان الاستمرار عشرة ايام وتصلي سنة او سنتين فان طلقها زوجها تنقضي عدتها
بثلاث سنين او ست سنين وثلاثين يوما واما العامة فقد اختلفوا في التقدير
فقال محمد بن شجاع طهرها تسعة عشر يوما لان اكثر الحيض في كل شهر عشرة والباقي طهر
وتسعة عشر بيقين وقال محمد بن سلمة طهرها سبعة وعشرون فانه نهاية لان اقل الحيض ثلاثة

ايام

ايام فترفع من كل شهر فيبقى سبعة وعشرون يوما وقال محمد بن ابرهيم الميداني طهرها ستة اشهر الا ساعة وعليه
الاكثر لان اقل المدة التي يرتفع الحيض فيها ستة اشهر وهو اقل مدة الحمل الا ان ما عليه الاصل ان مدة
الطهر اقل من مدة الحبل فنقصنا منه شيئا يسيرا وهو ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات
لجواز ان يكون وقوع الطلاق عليها في حالة الحيض فيحتاج الى ثلاثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة وكل
حيض عشرة ايام وقال الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن سماعة عن محمد لان العادة ما تؤخذ من
المعاودة والحيض والطهر ما يتكرر في الشهرين عادة ان الغالب ان النساء يحضن في كل شهر مرة فاذا طهرت
شهرين فقد طهرت في ايام عادتها والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك الطهر عادة لها فوجب التقدير به
قيل والفتوى على قول الحاكم لانه ايسر على المفتي والنساء وهو قول ابي علي الدقاق وفيه اقوال اخرى تركتها
مخافة الاطناب ولما كان فيه في الاقوال فيه كثرة اعرض المصنف عنها وقال ويعرف ذلك في كتاب الحيض
قال رح وعدم الاستحاضة كالوعاء كلامه واضح وقوله بنتيجة الاجماع قيل اي بدلالته
وتقريره اجمع المسلمون على وجوب الصلوة وهو يوجب وجوب الصوم وحل الوطء بطريق الاولى
لانه لما جعل الدم عدما في حق الصلوة مع المنافيات الثابتة بينهما لكونه منافيا لشرطها فلان يجعل
عدما في حق الصوم والوطء اللذين لا منافاة بينهما اولى قال في الكافي تغيير نتيجة الاجماع بدلالته غير
صحيح لفظا لا معنى والتغيير بالحكم اشد طباقا قال الشيخ عبد العزيز فيجوز ان يسمى نتيجة من حيث ان
دلالة النص او الاجماع لا تكون الا بم يستحيل ان يثبت قبلهم وطائفها نتيجتهم والنص والاجماع اصل ولو فسرت
بالحكم لاوهم ان الاجماع منعقد عليه قصدا وليس كذلك فلذلك فسرت بالدلالة وقوله ولو زاد الدم
على عشرة ايام تعرض منه لما هو المتفق عليه فان الدم اذا زاد على عشرة ايام ولها عادة معروفة دون
العشرة ردت الى ايام عادتها باتفاق اصحابنا واما اذا زاد على عادتها المعروفة دون العشرة فقد اختلف
فيه المشايخ فذهب ابو بكر الى انها تتوضأ بالاغتسال والصلوة لان حال الزيادة متردد بين الحيض
والاستحاضة لانه ان انقطع الدم قبل العشرة كان حيضا وان جاوز العشرة كان استحاضة فالا
تترك الصلوة مع التردد وقال مشايخ بخارا لا يتوضأ بالاغتسال والصلوة لانا وجدنا ها حايضا
بيقين ودليل بقاء الحيض وهو رؤية الدم قايم ولا تكون استحاضة حتى يستمر فتجاوز العشرة والدليل
على ذلك فلا تتوضأ بالاغتسال والصلوة حتى يتبين امرها فان جاوز العشرة امرت بقضاء ما تركت
من الصلوة بعد ايام عادتها قال في المجتبى وهو الاصح وقوله والذي زاد يعني على العادة المعروفة استحاضة
لقوله صلعم المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وقد وجد الاستدلال ان من زاد دمها على عشرة

وروى فعل الدم على الحيض واذا زاد على كل الصوم والوطء بنتيجة الاجماع قال
واذا زاد الدم على عشرة ايام وليلياته مرة دون المرة مرت الى ايام عادتها والذي زاد
على العادة يكون استحاضة لقوله صلعم المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ولان الزايد على العادة يجانس ما قبل
الزيادة فيكون استحاضة بم قال والبقيات مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام من كل شهر
والباقي استحاضة للنافي كالعاجز عن الصوم والصلوة والوطء لقوله صلعم توضأي وصلي

فهي استحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقرآنها وايام اقرآنها عادتها الموروثة فاذا دعت عليها الا تدعها فيه والدم يبقى
للاضافة فايدة وقوله ولان الزايد دليل اخر وتقريره ان الزايد على العادة يجانس الزايد على العشرة وكل ما يجانس
الزايد على العشرة يلحق به فالزايد على العادة يلحق بالزايد على العشرة اما ان الزايد على العادة يجانس الزايد على العشرة
فمن حيث النذرة وكونهما زايدين على العادة الموروثة وعورض بان الزايد على العادة يمكن ان يكون حيضا بخلاف
الزايد على العشرة فانه يتجانسان وبعبارة اخرى وهي ان ما زاد على العادة يجانس العادة في كونها في مدة الحيض
فتعارض التجانس بين الزايدين من وجهين والجواب انهما لو اتحدا في امكان الحيض وعدمه كانا متماثلين ولم
ينفع ذلك وان التجانس بين الزايدين من وجهين كما ذكرنا وبين الزايد والعادة من وجه واحد كما ذكرتم
فكان ما ذكرناه راجحا واما ان كل ما يجانس الزايد على العشرة يلحق به فلان الجنسية علة الضم وقوله وان
ابتديت مع البلوغ مستحاضة تردى مبنيا للفاعل ومبنيا للمفعول واختار صاحب النهاية وجعل الاضافة
من باب جن وافى لانه لا اختيار لها وجعل مستحاضة نصبا على الحال المقدرة كقوله تع فادخلوها خالدين
لان الاستحاضة حال ابتداء رؤيتها الدم لم تثبت وانما تثبت بالزيادة على العشرة ولكي يعلم عند الزيادة
على العشرة انها كانت مقدرة الاستحاضة عند ابتداء رؤيتها الدم وقوله لانا عرفناه حيضا اى عرفنا
الدم المرئي في العشرة حيضا فلا يخرج عن كونه حيضا بالشك وتقريره ان المرئي في العشرة حال كونه
وجوده حكمنا بكونه حيضا ولهذا لو انقطع الدم على العشرة حكمنا بكون كله حيضا فاذا زاد على العشرة
وقع الشك في كون الزايد على الثلاثة حيضا او لا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي
حدث الآن **فصل** لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانه اكثر وقوعا
من النفاس باعتبار كثرة اسبابها فانها تكون مستحاضة بما اذا رات الدم حالة الحبل او زاد الدم على
العشرة او زاد على معرفتها وجاوز العشرة او رات ما دون الثلاث او رات قبل تمام الطهر او رات
قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس فان سببه شئ واحد وقدم حكم المستحاضة
وحد بعناها على تعريفها لان المقصود بيان الحكم وحد سلس البول هو الذي لا يقدر على امساكه والرعاف
الدم الخارج من الانف والجرح الذي لا يرقا اى الذي لا يسكن دمه من رقا الدم سكن وقوله يتوضأ وقت
كل صلوة هو حكم المسئلة فيصلي بذلك الوضوء في الوقت ما شاء وابن الفرايض والنوافل
والنذور والوجبات عندنا وقال الشافعي يتوضأ لكل صلوة مكتوبة واستدل بقوله صلعم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وبان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة والضرورة تبطل
اداءها فلا اعتبار لها بعد الفراغ منها وقوله كل صلوة اعم من كونها مكتوبة او غيرها

فالتقدير

فالتقييد بالمكتوبة تحكم وكما انه لا ضرورة بعد اداء المكتوبة لا ضرورة في النوافل اذ لا حرج في تركها فاعتبار عدمها
بالنسبة الى المكتوبة دونها ايضا تحكم اجيب بان قوله لكل صلوة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو
المكتوبة فينصرف اليها وان الحاجة في حق النوافل لم ترتفع لانها خير موضوع في كل وقت وفي التزام الطهارة
حرج بين وترد بانا لا نلم ان صلوة ههنا مطلق بل عام بدخول كلمة كل فلا يتمشى ما ذكرتم وبان طهارتها
بعد اداء المكتوبة ان طابت باقية تساوت الفرايض والنوافل في جواز الاداء بها وان لم تبق تساوتا في عدم جوازه
بها وفيه نظر وانما قوله عدم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة وهو اى الوقت مراد بالاول اى بما رواه
الشافعي لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوة الظهر اى وقتها فكان ما رواه نصا محتملا للتاويل
وما رويناه مفسرا لا يحتمل فيترجح عليه كما عرف في موضعه على ان الحفاظ اتفقوا على ضعف حديثه حكاه النووي
في المهذب قوله ولان الوقت اقيم مقام الاداء دليل معقول والمشار اليه قوله ما ذكره شمس الايمة في المبسوط
الصغير وهو قوله ثم في تقدير طهارتها بالصلوة بعض الجهالة والحرج لان الناس يتفاوتون في اداء الصلوة
فمنهم غير مطول لها فلم يكن ضبطه فقدرنا طهارتها بالوقت دفعا للحرج وفيه نظر لانا اذا قدرنا طهارة
كل شخص باداياه ارتفعت الجهالة والحرج والجواب ان ارتفاع الحرج ممنوع فاذا قدرنا طهارة كل شخص
باداياه وقفنا الرائح عنه واوجبنا عليه وضوءا اخر لكل ما يصلي من قضاء او واجب او نذر في وقته او
مكتوبة اخرى في وقت آخر تحقق الحرج في موضع التخفيف فان اعتبار طهارتها ليس الا رخصة وتخفيفا
وذلك خلف باطل واذا قام الوقت مقام الاداء يدار الحكم عليه لان الشئ اذا اقام مقام شئ اخر كان
المنظور اليه ذلك الشئ وقد عرف ذلك في موضعه فاذا خرج الوقت بطل وضوئها واستأنفوا الوضوء
لصلوة اخرى عند علمائنا الثلاثة قيل قوله واستأنفوا الوضوء لصلاة اخرى مستدرك لان بطلان الوضوء
يستلزمه واجيب بانه قد لا يستلزمه كالمتيمم لصلوة الجنازة في المصر فانه اذا صلى عليها بطل تيممه بالنسبة
الى غير صلوة الجنازة وبقيت في حق جنازة اخرى حضرت وتفوته الصلوة عليها اذا اشتغل بالوضوء وفيه
تحمل كما يرى ويجوز ان يكون تاكيدا ويجوز ان يكون الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول زفر فانه
يقول استأنفوا اذا دخل الوقت ويجوز ان يكون كالتفسير للاول فانه لما قال بطل وضوئها ربما يقول متعنت
اذ الوضوء كان باطلا بالحديث السابق فنبه على ان المراد ببطلان الوضوء وجوب استيناف وضوء
آخر لا البطلان المعهود قوله فان توضأ في وقت الضحى حتى طلع الشمس اجزاه حتى يذهب وقت الظهر بيان موضع
الخلاف فعند الجماعة ومحمد ما ذكر وعند ابي يوسف حتى يدخل وقت الظهر والا فان ذكر ابي يوسف
في هذه المسألة طالما ناقض لما ذكره في قوله فاذا خرج الوقت بطل وضوئها واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى

عند علمائنا الثلاثة احتاج الى بيان الاصل المبني عليه فقال حاصله اى حاصل ماذكرنا من الاختلاف فى هذه المسئلة
ان الطهارة المعذور تنتقض بخروج الوقت اى عند خروجه بالحدث السابق عند ابى ح ومحمد وبدخوله فقط عند
زفر وبايهما كان عند ابى يوسف وانما قلنا اى عندهما لان خروج الوقت ليس من صفات الانسان فضلا عن ان يكون
حدثا فكان الانتقاض بالحدث السابق لكن الوقت مانع فاذا ازال ظهر اثر الحدث فكانت النسبة الى الخروج
مجازا واعترض بان الانتقاض لو استند الى الحدث السابق لما وجب القضاء على من شرع فى التطوع ثم خرج
الوقت لانه ظهر انه شرع فيها بلا طهارة والجواب ماذكرنا ان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم
عليه واذا كان الحكم دايرا عليه كان الانتقاض مقتصرا من ذلك الوجه فكان اقتصارا من وجه فعملنا بالوجهين
جميعا فجعلناه اقتصارا فى القضاء وظهورا فى حق المسح حتى ان المستحاضة لا تمسح على خفيها بعد خروج الوقت
بعد خروج الوقت اذا كان الدم سايلا وقت الوضوء واللبس او عند احدهما لان طهارتها اذا انتقضت
استند الى الحدث السابق ولم نعكس الاقتصار والظهور عملا بالاحتياط فان الاحتياط فيه دون عكسه
وقوله وفايدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال كما ذكرنا او قبل طلوع الشمس انما انحصرت فيهما لان فى الاولى
دخولا بلا خروج فلا ينتقض عند ابى ح ومحمد حتى يذهب وقت الظهر وينتقض عندهما وفى الثانية خروجا
بلا دخول فينتقض عند ابى ح وابى يوسف ومحمد ولا ينتقض عند زفر هذا ما يدل عليه ظاهر كلام المص كما ترى وقال
الامام فخر الاسلام طهارتها لا ينتقض عند ابى يوسف بدخول بلا خروج وتنتقض بخروج بلا دخول كما هو قولهما
وقال انتقضت فيما اذا توضأت قبل الزوال ودخل وقت الظهر انما يحتاج للطهارة لاجل الظهر عنده
لا لان طهارتها انتقضت بدخول الوقت عنده بل لان طهارتها ضرورية لا ضرورة فى تقديمها على الوقت
وقال فى طرف زفر الصحيح من مذهبه ان شيئا من ذلك يعنى الخروج والدخول ليس بحدث وانما لم تنتقض
الطهارة بطلوع الشمس لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهته حتى لو قضى صلوة الفجر قضاها مع سنتها
فكان كمال الخروج بدخول وقت آخر ولم يوجد بقيت شبهته فصلحت لبقاء حكم العذر انما يعمل عند خروج
الوقت للغير الا ان عند ابى يوسف تقديم الطهارة على الوقت غير معتبر لعدم الحاجة فيجب عليها الوضوء ثانيا
بعد دخول الوقت وعند زفر لم يوجد الخروج من كل وجه ما لم يدخل وقت مكتوبة اخرى فلذلك يجب الوضوء عليها
بعد دخول الوقت عنده ايضا واقول لم يظهر لذلك فايدة فى المسايل لانها لا تظهر الا فى الصورتين المذكورتين
فان اعتبرت ماذكره المص صح وان اعتبرت ماذكره فخر الاسلام صح فلم يكن الاختلاف بينهما الا فى التخريج والنقل بل
على تصحيح النقل لو زفر ان اعتبار الطهارة مع المنافى للطهارة للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت
فلا يعتبر فان قيل فغير المعتبر كيف يوصف بالانتقاض بدخول الوقت اجيب بان عدم الاعتبار انما هو بالنسبة
الى الوقتية

الى الوقتية لا مطلقا فانها معتبرة فى حق قضاء الفوايت والنوافل فكان نقضها باعتبارها ولابى يوسف ان الحاجة
مقصورة على الوقت لقيامه مقام الاداء كما تقدم فلا يعتبر قبله وبعده ولابى ح ومحمد انه لا بد من تقديم
الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت وليس الكاف للتشبيه بل للمفاجاة اى ليفاجى عكى
الاداء دخول الوقت وهذا لان الوقت قايم مقام الاداء كما مر وتقديمها على الاداء واجب فكان
تقديمها على خلفه جايزا حفظا لرتبة الاصل فان قلت ففى عبارة المص تسامح لانه قال لا بد من تقديم
الطهارة وذلك يستعمل فى الوجوب لا محالة وليس التقديم واجبا والجواب ان المضاف محذوف اى لا بد من جواز
تقديم الطهارة واذا كان كذلك لم يكن الدخول صالحا للظهور عنده وقوله والمراد بالوقت وقت المفروضة اى المراد
بالوقت الذى اعتبر خروجه ودخوله وقت المفروضة وقوله وعندهما اى عند ابى ح ومحمد وقوله وهو الصحيح احتراز
عما قال بعضهم ليس له ان يصلى الظهر به لانه خرج وقت صلوة واجبة لان صلوة العيد واجبة وقوله لانها
يعنى صلوة العيد بمنزلة الضحى من حيث انها ليست بمفروضة حتى قال بعض المشايخ انها صلوة الضحى اديت بجماعة
وقوله فعندهما اى عند ابى ح ومحمد وانما خصهما بالذكر وان كان الحكم عند الجميع كذلك لان الشبهة
تاتى بالحق لهما لان عندهما له ان يقدم الطهارة على الوقت ولا ينتقض بالدخول ومع ذلك ليس له ان يصلى
العصر بهذه الطهارة لان هذا دخول مشتمل على خروج فهى ان لم تنتقض بالدخول ومع ذلك انتقضت
بالخروج قيل انما وضع المسئلة فى الظهر ليتبين انه ليس بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل وما روى
اسد بن عمرو عن ابى ح ان ظل كل شىء اذا كان مثله خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر ليس بصحيح

قال رحمه والمستحاضة هى التى لا يمضى عليها وقت صلوة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد
فيه قال الامام التمرتاشى والمرغيتانى والامام حميد الدين الضرير وغيرهم ان هذا تعريف المستحاضة فى
حالة البقاء واما فى الثبوت فيشترط دوام السيلان من اول الوقت الى اخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى
ينقطع فى الوقت كله وهو مشكل على كل حال لانه ان كان تعريفا لها فى الابتداء والانتهاء على ما يدل عليه
ظاهر كلام المص فانه ينتقض بالحايض لانها قد تكون على وجه لا يمضى عليها وقت صلوة الا والحدث
الذى ابتليت به يوجد فيه وبما اذا رات الدم فى اول الوقت ثم انقطع وتوضأت ودام الانقطاع حتى خرج
الوقت فان التعريف صادق عليها وليست بمستحاضة بدليل عدم انتقاض طهارتها بذلك والدليل
على عدم انتقاض طهارتها ماذكره شمس الائمة السرخسى فى الجامع الكبير وقال اذا توضأت المستحاضة فى
العصر والدم منقطع وصلت ركعتين ثم دخل وقت المغرب ثم سال الدم فعليها ان تتوضأ وتبنى على صلاتها
لان انتقاض الطهارة كان بالحدث لا بخروج الوقت ولم يوجد منها اداء شىء من الصلوة بعد الحدث

فجازلها ان تبنى وان كان توقيفا فى الانتهاء فقط كما قالوا فكذلك ويلزم اختلاف حقيقة الشئ بالنسبة الى الحالتين
والحقايق لاتختلف ولعل الصواب ان يقال فى تعريفها المستحاضة من ثبت عذرها باستمرار الدم من فرجها
وقت صلوة كاملة ليس من اوقات الحيض والنفاس ثم لايخلو عنه منذ توضأت فيه ان دام فقوله من ثبت
عذرها بمنزلة الجنس وقوله باستمرار الدم احتراز عما اذا ثبت عذرها بما سيجئ وقوله من اوقات الحيض
وانطلاق بطن وغيرها وقوله من فرجها احتراز عما اذا ثبت عذرها باستمرار الدم من انفها اوجرح لها
فانها بعناها وقوله وقت صلوة كاملا لبيان ثبوت عذرها ابتداء وقوله ليس من اوقات الحيض و
النفاس احتراز عما ورد على التعريف الاول من النقض بصورة الحايض والنفساء كالحايض فى الورود وقوله
ثم لايخلو اى المستحاضة عنه اى عن الدم منذ توضأت فيه اى فى الوقت لبيان الاستمرار ليس بشرط فى البقاء
والخارج ما ورد من النقض بقوله وبما اذا رات الدم فى اول الوقت ثم انقطع فان الدم فيه كما قبل الوضوء
والمعتبر ان يكون بعده اوعنده وقوله ان دام يعنى الحدث لبيان ان ثبوت كونها مستحاضة لايتوقف
على قوله ثم لايخلو عنه الى اخره وانما ذلك البقاء وباستمرار الدم فى وقت كامل يثبت ذلك وان انقطع
فى الوقت الثانى بالكلية وقوله وكذلك كل من هو فى معناها اى فى معنى المستحاضة اى يكون حكم حكمها
وقوله وهو من ذكرناه يعنى قوله ومن به سلس البول والعاف الرايح والجرح الذى لايرقا وقوله ومن به
استطلاق بطن اوانفلات ريح عطف على قوله من ذكرناه واستطلاق البطن مشيه والانفلات خروج
الشئ فلتة اى بغتة لان الضرورة بهذا اى باذكرنا من الاصناف يتحقق وهى اى الضرورة تعم الكل
فيكون حكم الكل حكم المستحاضة ولو اريد تعريف المعذور قيل هو من حصل به دوام حدث وقت صلوة
كامل ثم لايخلو عنه منذ توضأ فيه ان دام والقيود تعرف مما تقدم والله تعالى اعلم

فصل فى النفاس

الدماء المختصة حيض واستحاضة ونفاس والنفاس آخر ما ترتيبا لما دل على ذلك فيما تقدم من ترتيب الحيض و الاستحاضة
والنفاس مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهى نفساء وهى نفاس وفى الاصطلاح النفاس
هو الدم الخارج عقيب الولادة وقوله عقيب الولادة صفة للدم لانه لم يرد به معين فهو فى معنى النكرة
وقوله لانه مأخوذ فيه تسامح لانه تعليل فى موضع التعريف ويتدارك بانه جعل من باب التسمية كانه قال سمى
الدم الخارج عقيب الولادة بالنفاس لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بسكون الفاء بمعنى
الولد او بمعنى الدم من قولهم انه نفث سايله قال صاحب المغرب واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس
بمعنى الولد فليس بذاك وذكر فى المجتبى انه مشتق من تنفس الرحم او النفس فى الولادة على ما قال شاعرهم اذا نفس

المولود

والسقط الذى استبان بعض خلقه ولو حتى تصير المرأة به نفساء وتصير الامة به ام ولد
وكذلك العدة تنقضى به هداية

الحيض والنفاس بهما الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس
الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم قال الشافعى
رحمه الله فى حيض استحبارا بالنفاس اى لو كان النفاس يعرف بالاستقراء
ولما ان الحبل الولد والحيض الدم الخارج من الرحم فيكون الحيض
الدم الخارج من الرحم بسبب الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج الولد
فيما يروى عن ابى ح ومحمد لان فم الرحم ينفتح فيقتضى بالدم هذا اذا خرج اكثر الولد فاما اذا خرج اقله
فلا تصير نفساء وان خرج الدم لان النفاس ما يعقب الولد ولم يوجد الولد لاحقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه
ليس للاقل حكم الكل ولنا ابهام البعض للاختلاف وقع فى الرواية روى خلف عن ابى يوسف عن ابى ح عن ابى س
ان الدم الذى تراه المرأة بعد خروج اكثر الولد نفاس وروى المعلى عن ابى س بعد خروج بعض الولد وروى
هشام عن محمد بعد خروج الراس ونصف البدن او الرجلين واكثر من نصف البدن وعنه انها لاتصير نفساء
حتى يخرج جميع ولدها وذكر الشيخ الاسلام فى مبسوطه ان ابا يوسف مع ابى ح فى خروج الاكثر وهو صحيح
على ما روى خلف ابن ايوب واما محمد فلم يذكر انه مع ابى ح وليس على قياس مذهب محمد فان مذهبه ان
النفاس انما يثبت بوضع الحمل فالم يوجد وضع الحمل كله لايثبت النفاس فلعل المص اطلع على رواية
فنقلها وقوله والسقط الذى استبان بعض خلقه كاصبع مثلا ولو تصير المرأة به نفساء وتصير الامة ام ولد
ان ادعاه المولى والعدة تنقضى به والذى لم يستبن من خلقه شئ فلا نفاس لها ولكن يمكن جعل المروى
من الدم حيضا بان يدوم الى اقل مدة الحيض وتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يكن كان استحاضة

قال ح واقل النفاس للحمل للاقل النفاس قال شيخ الاسلام فى مبسوطه اتفق اصحابنا
على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها تصوم وتصلى
وكان ما رأت نفاسا لاخلاف فى هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس فى انقضاء
العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتى اى مقدار يعتبر لاقل النفاس ح
ثلاث حيض عند ابى ح يعتبر اقل بخمسة وعشرين يوما وعند ابى س باحد عشر يوما وعند محمد بساعة
وهذا كما ترى يقتضى وجود الدم فان ولدت ولم تر دما فهى نفساء فى رواية الحسن عن ابى س وهو قول ابى ح ثم رجع
ابو س وقال هى طاهرة وثمرة الخلاف تظهر فى وجوب الغسل فاما الوضوء فواجب بالاجماع كذا فى المحيط وأكثر
المشايخ اخذوا بقول ابى ح وبعضهم اخذ بقول ابى س وهو القياس لان النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة
فاذا لم يكن لها نفاس كيف تكون نفساء وقول ابى ح احوط والعالم يقدر اقله بحيث لان تتم العلامة

قال واقل النفاس للحمل للاقل النفاس فى اعتبار السنين
وهو بخلاف ما بينا فى الحيض وان لم يكن جمعا نفاسا تاما
عادتها ما بينا فى الحيض وان لم يكن جمعا نفاسا تاما فان ولدت ولم تر دما فهى طاهر
فلا تصير نفساء لانها لا تجلس للنفاس ما لم ترالدم

علم الخروج من الرحم فاغنى عن اعتياد جعل علما عليه بخلاف الحيض فانه اشترط فيه اعتياد الدم ثلاثة ايام ليعلم
ان ذلك الدم من الرحم اولا اذ لا دليل على كونه من الرحم وفى النفاس قد علم ذلك بانفتاح فم الرحم بخروج الولد
وقوله واكثره اربعون يوما ظاهر ومذهبنا مروى عن ابن عمر وعايشة وام سلمة وام حبيبة وابى هريرة
ومثله لا يعرف الا سماعا وهو الموافق للمعقول لانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر الحيض
وقد ثبت فى باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعون يوما وانما
كان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الزوج لا تحل فى الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع
الدماء اربعة اشهر واذا دخل الزوج صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم
اربعة اشهر فى كل شهر عشرة ايام وقوله وان جاوز الدم الاربعين ظاهر وقوله وان ولدت ولدين
فى بطن واحد يعنى ان يكون بينهما اقل من ستة اشهر وقوله وان كان بين الولدين اربعون يوما احتراز
عما قال بعض المشايخ فيما اذا كان بين الولدين اربعون يوما ان النفاس فيه يكون من الولد الثانى عند
ابى ح وابى س وليس بصحيح وانما الصحيح ما اختاره المصنف لان اكثر مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت
فلا يجب النفاس بعدها ودليل كل واحد على ما ذكره فى الكتاب واضح وقوله والعدة تعلقت بوضع
حمل جواب عن قياس محمد النفاس على انقضاء العدة ووجهه ان الحقيقة العدة تنقضى بوضع حمل
مضاف اليها لقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والحمل اسم لكل ما فى البطن وما بقى
الولد فى بطنها موجودا كانت حاملا فلا تنقضى العدة حتى تضع الجميع والله تع اعلم بالصواب

باب الانجاس وتطهيرها

لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع فى بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها لان الاولى اقوى
لكون قليلها يمنع جواز الصلوة بالاتفاق وكان بالتقدم اولى وتقديم كلامه باب بيان الانجاس
والنجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو فى الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالى
انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقى يطلق على الحكمى الا انه لما تقدم بيان الحكمى ابين اللبس
فاطلقه وقوله وتطهيرها اى تطهير محلها من البدن والثوب والمكان الا انه لما اضافه الى ضمير النجاس
انثه والكلام فى هذا الباب فى مواضع فى الدليل الموجب للتطهير وفى آلة التطهير وفى بيان انواع
النجاسة وفى كيفية التطهير فى القدرى الذى يصير المحل به نجسا وفيما يتقدر التطهير به قوله تطهير
النجاسة اى تطهير محل النجاسة باثبات الطهارة فيه كما ذكرنا وقيل تطهير النجاسة اى ازالتها واجب
من بدن المصلى وثوبه والمكان الذى يصلى عليه لقوله تع وثيابك فطهر امر بتطهير الثياب مطلقا
وهو للوجوب فان قيل قد قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم دليلا على ازالة النجاسة اجيب بان ذلك

مجاز

فلم يجوزه فى البدن بغير الماء هذا ثم
واحدى الروايتين عن ابى س وعنه انه فرق بينهما
وجواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن وهو قول ابى ح

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلى وثوبه والمكان الذى يصلى عليه لقوله تع وثيابك فطهر وقال عليه السلام
حديث تنزه من البول فانه عامة عذاب القبر يمكن ان يستدل بالماء واذا وجب التطهير بما ذكرنا فى الثوب وجب فى البدن والمكان
لان الاستعمال فى الحال السلف ينسحب الكل قال ويجوز تطهير النجاسة بالماء وبكل مايع طاهر
والشافعى للجمود الا بالماء لانه يتخلى باول الملاقاة والخبث للاتفاق على ان هذا القياس
ترك فى الماء للضرورة وهما ان الماء قالع والمطهر به ايضا قالع والقلع والازالة والنجاسة اجزاء فاذا
انتهت اجزاء النجاسة بقيتا طاهرا

لان غسل البدن طريقة العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقة ازالة النجاسة فلم يختص بالماء
كالخف وهو ضعيف لان الكلام فيما اذا كان على النجاسة قاية بالبدن ولا فرق بين ازالة النجاسة وازالتها
من الثوب قال رح واذا اصاب الخف نجاسة النجاسة اذا اصابت الخف فاما ان يكون لها جرم
كالروث والعذرة والدم والمني او يكون كالبول والخمر ونحوهما والاول اما ان حصل لها جفاف او لا فان حصل لها
ذلك فذلكم بالارض جاز اى طهر في حق جواز الصلوة استحسانا واما اذا اصابه الماء بعد هل يعود نجسا
كما كان ففيه روايتان وقال محمد لا تجوز الصلوة به وهو القياس اى على الثوب والبساط بجامع ان النجاسة
تداخلت في الخف تداخلها فيهما وآليه اشار بقوله لان المعدة اخلى في الخف الى آخره الا في المني فانه يطهر على
ما سنذكره وقيل بالدلك بالارض رواية الاصل وذكر في الجامع الصغير انه ان حكه او حته بعد ما يبس
طهر وهما سحنا بالاثر وهو ما روى ابو سعيد الخدري في حديث خلع النعال انه صلعم صلى يوما فخلع
نعليه في الصلوة فخلع القوم نعالهم فلما فرغ سألهم عن ذلك فقالوا رأيناك خلعت نعليك
فخلعنا نعالنا فقال عم اتاني جبريل عم واخبرني ان بهما اذى فخلعتهما ثم قال اذا اتى احدكم المسجد فليقلب نعليه
فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور والاذى هو ما يستقذر كانه يؤذي
من يقربه نزهة وكراهة جعل المسح طهورا وهو يفسر لا يقبل التاويل لا يقال الحديث ساقط العبرة
لانه عم لم يستقبل الصلوة لجواز ان الخطر مع النجاسة نزل في ذلك الوقت ولاحتمال ان يكون اقل
من قدر الدرهم قوله ولان الجلد لصلابته استدلال بالمعقول وهو ظاهر وان لم يحصل لها جفاف
لا تطهر حتى يغسل لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر الرواية وروى عن ابي س انه قال اذا مشى على الوحل
ثم مسح خفه على الارض حتى لم يبق فيه اثر النجاسة لا رائحتها تطهر لعموم البلوى والطلاق ما
يروى يعني قوله فليمسحهما بالارض الحديث فانه لم يفرق بين الوطب واليابس وعليه مشايخنا
قال الشمني الغاية السرخسي وهو صحيح وعليه الفتوى للضرورة فان قيل الحديث كما لم يفرق بين الوطب
واليابس لم يفرق ما لم جرم وبين ما ليس لم جرم وكان الواجب ان يستوي في الحكم اجيب بانه فرق
بينهما واخرج التي لا جرم لها بالتقليل وهو قوله عم فان الارض لهما طهور اى تزيل نجاستها وعن
نعلم ان الخف اذا تشرب البول او الخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه عن اجزاء الجلد وكان اطلاقه مصروفا
الى القدر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما لا جرم له والثاني اعني الذي لا جرم له لا يطهر الا بالغسل
لان الاجزاء يشرب فيه والاجاذب يجذبها وقد روى عن ابي س ان ما يتصل به من الوحل والرماد جرم له
فاذا جف فذلكم بالارض كالذي لها جرم واذا اصاب الثوب لا يطهر الا بالغسل لان الثوب لتخلخله اي لكونه

غير

غير متكاثر يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل واما المني اذا اصاب الثوب فان كان رطبا
فهو نجس يجب غسله وان جف على الثوب اجزاء فيه الفرك استحسانا والقياس ان لا يطهر بالفرك لانه دم
الا انه نضح يخيني فهو كسائر انواع الدم لا يطهر الا بالغسل ووجه الاستحسان قوله صلعم لعايشة فاغسليه
ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة على الشافعي في جعله طاهرا مستدلا بحديث ابن عباس رضي الله
انه قال المني طاهر فامطه عنك ولو بإذخرة فان قيل اذا استدل الشافعي بحديث ومحي بحديث
فما وجه قول المصنف والحجة عليه ما رويناه فالجواب ان وجه ذلك ان حديثه لا يدل عليه لان قوله طاهر
لا يقتضي ان يكون طاهرا لجواز ان يكون التشبيه في اللزوجة وقلة التداخل وطهارته بالفرك والاماطة
مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون نجسا لان ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة على انه
موقوف عليه فلا يصح به الاحتجاج وقوله قال عم دليل آخر على نجاسته روى انه صلعم مر بعمار بن ياسر
وهو يغسل ثوبه من النجاسة فقال عم ما خامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء
وانما يغسل الثوب من خمس من البول والغائط والدم والمني والقيء وفي رواية الاسرار الامكان القيء
لا يقال الاستدلال به يقتضي غسله رطبا ويابسا ولستم قايلين به فكان متروكا لان حديث عايشة
مفسر فجواز ترك اليابس وهذا يحتمل ان يكون المراد به الوطب فحمل عليه توفيقا بينهما ولو
اصاب المني البدن قال مشايخنا قيل يرش شيء منها وراء الذكر يطهر بالفرك لان البلوى فيه
اشد لانفصال الثوب عن المخدوك البدن وروى عن ابي ح انه يطهر الا بالغسل لان حرارة
البدن جاذبة فلا يعود ما تشرب منه البدن الى الجرم ولئن عاد فانما يطهر بالفرك نصا والبدل لا يكون
فرعه قال رح والنجاسة اذا اصابت المرأة جسما مكتسر الاجزاء صقيلا كالمرآة والسيف والسكين
وعرضها الكتفي بمسحه لانه لا تتداخل النجاسة فلا يحتاج الى الاخراج من الداخل وما على ظاهره يزول بالمسح
والا فصل في ذلك بين الوطب واليابس كالعذرة والبول وذكر في الاصل ان البول والدم لا يطهر الا بالغسل
والعذرة الرطبة كذلك واليابسة تطهر بالحت عند ابي ح وابي س وعند محمد لا تطهر الا بالغسل
والمحض كانه اختار ما ذكر الكرخي ولم يذكر خلافا فمحمد وهو المختار للفتوى لان الصحابة كانوا يقتلون الكفار في
بيوتهم ثم يمسحون نعالهم ويصلون فيها واذا اصابت الارض نجاسة وذهب اثرها وهو اللون والرائحة بالجفاف
جازت الصلوة على مكانها وقوله بالشمس ليس بشرط في طهارتها وانما وقع اتفاقا فان الارض في العادة
تجف بالشمس وقال زفر والشافعي لا يجوز لان النجاسة حصلت في المحل والمزيل لم يوجد ولهذا لم يجز
التيمم به ولنا قوله صلعم ذكاة الارض يبسها اي طهارتها جعفانها اطلاقا لاسم السبب

قال وان اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلاة

قال واذا اصاب الخف نجاسة الجامع كالروث والعذرة والدم والمني فجفت فذكر بالارض جاز وهو الاقياس الا في المني خاصة لان المتداخل في المني لا يزيله المسح والدلك بخلاف ما تقدم وهو الذي ذكره وقوله عم فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ولان المسح بالارض يكثر ولا يطهر ما لم يزل العين والاثر قال وفي الكتاب لا يجوز حتى ينقل لان المسح بالارض لا يطهر ما لم يزل العين والاثر وهذا لان النجاسة تتشرب في الخف فلا تزول بالمسح ولا بد من الغسل وان لم يبق فيه اثر ولا لون لان الخف لا يخلو عن شيء من اجزاء النجاسة فلا تزول الا بالغسل الا ان يقال ان مشايخنا اعتبروا الاثر في الخف لما كثر من اجزاء النجاسة فلا يخلو عنها

قال واذا اصاب الخف نجاسة فجفت فذكر بالارض جاز وهو القياس الا في المني خاصة لان المتداخل في المني لا يزيله المسح والدلك بخلاف ما تقدم وهو الذي ذكره وقوله عم فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ولان المسح بالارض يكثر ولا يطهر ما لم يزل العين والاثر قال وفي الكتاب لا يجوز حتى ينقل لان المسح بالارض لا يطهر ما لم يزل العين والاثر وهذا لان النجاسة تتشرب في الخف فلا تزول بالمسح ولا بد من الغسل وان لم يبق فيه اثر ولا لون لان الخف لا يخلو عن شيء من اجزاء النجاسة فلا تزول الا بالغسل الا ان يقال ان مشايخنا اعتبروا الاثر في الخف لما كثر من اجزاء النجاسة فلا يخلو عنها

قال والمني نجس يجب غسل رطبه فان جف اجزأ فيه الفرك نقوله عم لعايشة اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وقال ان كان يابسا اجزأ فيه الفرك فان كان رطبا لا بد من الغسل وهو حجة على الشافعي في قوله طاهر لما تلونا ولقوله عم المني بمنزلة المخاط فامطه عنك ولو بإذخرة والاذخر نبات طيب الرائحة فدل على انه نجس وهو حجة على مالك في قوله طاهر لان البلوى فيه لا تعم

قال والخف اذا اصابه البول او العذرة اليابسة او الرجيع اليابس فدلكه بالارض جاز لما روينا ولان النجاسة تتداخل في الخف تداخلا لا يمكن ازالتها بالغسل لان الخف لا يتشربها الا انها تتجفف على وجه الارض بالمشي عليها فيزول بالدلك وكذا اذا جف على ظهره لان الظهر يجري مجرى الارض في التجفيف

قال والخف اذا اصابه البول او العذرة اليابسة او الرجيع اليابس فدلكه بالارض جاز لما روينا ولان النجاسة تتداخل في الخف تداخلا لا يمكن ازالتها بالغسل لان الخف لا يتشربها الا انها تتجفف على وجه الارض بالمشي عليها فيزول بالدلك وكذا اذا جف على ظهره لان الظهر يجري مجرى الارض في التجفيف

قال والبساط اذا اصابته النجاسة فجفت فذكر بالارض جاز لما روينا ولان النجاسة تتداخل في البساط تداخلا لا يمكن ازالتها بالغسل لان البساط لا يتشربها الا انها تتجفف على وجه الارض بالمشي عليها فيزول بالدلك وكذا اذا جف على ظهره لان الظهر يجري مجرى الارض في التجفيف

قال والبساط اذا اصابته النجاسة فجفت فذكر بالارض جاز لما روينا ولان النجاسة تتداخل في البساط تداخلا لا يمكن ازالتها بالغسل لان البساط لا يتشربها الا انها تتجفف على وجه الارض بالمشي عليها فيزول بالدلك وكذا اذا جف على ظهره لان الظهر يجري مجرى الارض في التجفيف

قال والبساط اذا اصابته النجاسة فجفت فذكر بالارض جاز لما روينا ولان النجاسة تتداخل في البساط تداخلا لا يمكن ازالتها بالغسل لان البساط لا يتشربها الا انها تتجفف على وجه الارض بالمشي عليها فيزول بالدلك وكذا اذا جف على ظهره لان الظهر يجري مجرى الارض في التجفيف

على السبب لان الذكاة وهي الذبح سبب الطهارة في الذبيحة وجعل صاحب الاسرار هذا الحديث موقوفا
عايشة وقال واما الذي روى عن النبي صلعم في هذا الموقوف ايما ارض جفت فتي ذكت وصاحب المؤيد جعله
قول محمد بن الحنيفة ولقايل ان يقول معناها واحد فيجوز ان يكون تقال بالمعنى فيكون مرفوعا فوكم
واما يجوز التيمم هو كاهو قولها ولهذا لا يجوز التيمم بها لان طهارة الصعيد شرط بنص الكتاب
قال السرخسي فيتيمم اصعيد طهيبا فالي يتادى بما يثبت بخبر الواحد لانه لا يفيد القطع فلا تكون الطهارة
قطيعة بجاف الارض و الكتاب تقتضي ذلك فان قلت اليس قد تقدم ان طهارة المكان ثبتت
بدلالة قوله تع و ثيابك فطهر و الثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة في كونه قطعيا حتى تثبت الحدود
و الكفارات بدلالة النصوص فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم بها اجيب بان الآية
هنا ظنية لان المفسرين اختلفوا في تفسيرها فقيل المراد به تطهير الثوب وقيل تقصيرها للمنع
عن التكبر والتجمل فان العرب كانوا يجرون اذيالهم تكبرا وقيل المراد تطهير النفس عن المعايب
و الاخلاق الرديئة واذا كانوا كذلك كان ظني الدلالة و لهذا لم يكفر منكر اشتراط طهارة
الثوب وهو عطاء فتكون الدلالة كذلك فان قيل فالطيب ايضا يحتمل الطاهر و المنبت وعلى
الثاني حمله ابو يوسف و الشافعي و لا يجوز ان يكون مرادين لعدم عموم المشترك فيكون مجملا و هو
مذهب الظنية فالعام فيجب ان يجوز التيمم اجيب بالان الاحتمال في الطيب مسلم لكن الطاهر مراد
بالاجماع كما تقدم انما الخلاف في اشتراط الانبات فيكون اشتراط الطهارة قطعيا فلا يتادى
بطهارة تثبت بخبر الواحد قال ح و مقدار الدرهم و ما دونه من النجاسة المغلظة
النجاسة اما ان تكون غليظة او خفيفة فان كانت غليظة وهي ما ثبت بدليل مقطوع به كالدم
و البول و الخمر و زرق الدجاجة و بول الحمار اذا كانت قدر درهم جازت الصلوة معه و قوله و ما دونه
مستفتى عنه فان زاد لم يجز و قال زفر و الشافعي قليل النجاسة و كثيرها سواء لان النص الموجب
للتطهير وهو قوله تع و ثيابك فطهر لم يفصل بين القليل و الكثير و قلنا القليل منها لا يمكن التحرز عنه
فان الذباب يقعن على النجس ثم يقعن على الانسان و كذلك دم البراغيث غير ممكن التحرز فكان في القليل
ضرورة و مواضع الضرورة مستثناة في الدليل الشرع فجعل عفوا و قدرناه اي القليل بقدر الدرهم يعني
ذلك لا غير فان زاد عليه بنع وهو قول الشعبي اخذ نابه لانه اوسع و كان النخعي يقول اذا بلغت
مقعر الدرهم موضع وضوء الحدث و قال النخعي استقبحها اذكر المقاعد في مجالس الرهم فكنى عنه بالدرهم
و وجه الاخذ ما قال صاحب الاسرار ان النبي عم قال من استجمر فليوتر و من لا فلا حرج و الاستجمار

هو

هو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء غير واجب بالحجارة و لا حرج في ذلك فعلم انه سقط حكم العلة النجاسة
و ان ذلك القدر عفو و ما ثبت انه الصحابة كانوا يكتفون بالاحجار في الاستنجاء و ذلك لا يزيل النجاسة
حتى لو جلس المستنجي به في الماء القليل نجسه فالتفاوت به دليل على ان القليل من النجاسة عفو ثم يروى عن محمد
اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف ويروى
من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في كتاب الصلوة فقال
الفقيه ابو جعفر لا توفيق بين الفاظ محمد فنقول ان الاولى يعني رواية المساحة في الرقيق منها و الثانية
يعني رواية الوزن في الكثيف قال و انما كانت نجاسة هذه الاشياء يعني المذكورة في اول البحث مغلظة
لانها ثبتت بدليل مقطوع به قيل بالاجماع و قيل التغليظ عند ابي ح يثبت بنص لا معارض له و عندهما
يثبت بالاجماع و في الكتاب اشارة الى ذلك و قيل المراد بالدليل القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة
للتخفيف من تعارض النصين و تجاذب الاجتهاد و الضرورات المخففة و ان كانت خفيفة و هي ما ثبت
بغير مقطوع به كبول ما يوكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي ح وهو رواية
عن محمد ايضا لان التقدير بالكثير الفاحش و الكثير الفاحش ما يستكثره الناس و يستفحشونه و الربع ملحق
بالكل في بعض الاحكام كمسح الرأس و انكشاف العورة و غيرها فيلحق به ههنا و بالكل يحصل الاستفحاش
فكذا بقام مقامه ثم اختلف في تقدير الثوب فقيل ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالمئزر وهو روى
عن ابي ح و يقربه ما قال ابو بكر الرازي يعتبر السراويل احتياطا لانه اقل الثياب و قيل ربع الموضع
الذي اصابه كالذيل وهو ما يفهم من قول الوجيز فان شمر الذيل و الكم و المخرجين و عن ابي ح شبر
في شبر اي شبر طولا و شبر عرضا اخذا من باطن الخفين يعني ما يلي الارض من الخف فان باطنها
يبلغ شبرا في شبر فيجوز تقدير الكثير الفاحش به وهذا لان حكم النجاسة التي لها جرم ساقط العبرة
في الخفاف لطهارتها بالمسح على قول ابي ح و ابي س و في رواية عن محمد و بالمسح ان زالت العين فلا شك
في بقاء الاثر و حيث لم يعتبر ذلك قدر به الكثير الفاحش كما قدر الدرهم بموضع الاستنجاء حتى
سقط اعتبار ما على السبيل من النجاسة و انما كان يعني بول ما يوكل لحمه مخففا عند ابي ح و ابي س
لكان الاختلاف في نجاسته على اصل ابي س فان تخفيفها عنده انما ينشأ من سوغ الاجتهاد
و المتعارض النصين على اصل ابي ح فان تخفيفها عنده ينشأ من تعارض النصين وهو معنى
قوله على اختلاف الاصليين قال في النهاية انما اخر اصل الجمع رعاية لعين اصل الالفاظ فانها ما تراعى
فاري ان تقديم ما كان ينافي ذلك و لعله من باب الترقي و ثمرة ذلك تظهر في الارواث

وان كان مخففا كبول ما يوكل لحمه جازت الصلوة معه حتى تبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي ح لان التقدير فيه بالكثير الفاحش والربع ملحق بالكل في حق بعض الاحكام وعنه ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالمئزر وقيل ربع الموضع الذي اصابه كالذيل والمخرجين وعن ابي س شبر في شبر وان كان مغلظا كالمخفف عند ابي ح وابي س لكان الاختلاف في نجاسته اولتعارض النصين على اختلاف الاصليين ١٢ منه

على ما سنذكر وانما خص الاصل الاول بابي س وان كان اصل محمد ايضا لان الكلام في بول ما يوكل لحمه وليس بنجس عند محمد فمن في هذه المسئلة خاصة اصل ابي س وحده فخصصه بهذا اسقط ما اورده صاحب النهاية واذا اصاب الثوب من الروث او اخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة فيه عند ابي ح لما ذكر في الكتاب وهو واضح وقوله ولان للاجتهاد فيه مساغا لان مالكا يقول بان البعر والخروث وحتى البعر طاهر وقال ابن ابي ليلى السرقين ليس بشئ قليله وكثيره لا يمنع لان ذلك وقود اهل الرئيس ولو كانت نجاسا استعملوها كالعذرة وقوله ولان فيه ضرورة بيان ان التخفيف عندهما يثبت بشئ اخر وهو البلوى والضرورة والجواب ان اختلاف العلماء لا يخرج النجاسة عن كونها غليظة لانها لم يرد نص مخالف ظاهر بناء على الراى وهو لا يعارض النص وكذلك البلوى لا تعتبر في موضع النص الا ترى ان البلوى في بول الحمار اكثر لانه يترشش فيصيب الثياب ومع ذلك لا يعفى اكثر من قدر الدرهم وكذلك بول الآدمي ورد بان الضرورة لو لم تعتبر في مقابلة النص بالنجاسة لما قال ابو ح بنجاسة بول ما يوكل لحمه لانه منصوص بقوله صلعم استنزهوا من البول الحديث واجيب بانه لم يقل بذلك للضرورة والبلوى بل للتعارض بحديث العرنيين وقوله بخلاف بول الحمار جواب عما يقال الضرورة في بول الحمار كالضرورة في زرقه وقد قلتم بتغليظه وقوله انا لا نم ذلك لان الارض تنشفه فلا يبقى على وجه الارض منه شئ يبتلى به المار بخلاف الروث والجواب ان الضرورة انما هي في التعال وقد اثرت في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكفي مونتها بذلك التخفيف فلا يخفف في نجاستها ثانيا الحاقا للروث بالعذرة فان الحكم فيهما كذلك بالاتفاق والفرق بين ما كول اللحم وغيره عند العلماء الثلاثة وفرق بينهما فوافق ابا حنيفة في غير الماكول ووافقهما في الماكول فانه قاس الخارج من احد السبيلين بالخارج من السبيل الاخر والخارج من السبيل الاخر وهو البول يختلف باختلاف كونه ما كول اللحم وغيره فكذا الخارج من هذا السبيل قوله وعن محمد ظاهر وقوله قاسوا عليه طيبي بخارا يعني قال المشايخ لا يكون الكثير الفاحش منه ما نعا وان كان مختلطا بالعذرات وعند ذلك اي عند دخوله في الراي رجوعه عن الرواية المشهورة عنه في الخف انه لا يظهر بالدلك بالارض روى قال رح وان اصابه بول الفرس لم يفسد حتى يفحش كل واحد من ابي س ومحمد رح في هذه المسئلة على اصله في بول ما يوكل لحمه فان الفرس ما كول عندهما وبول ما يوكل لحمه نجس نجاسة مخففة عند ابي س لا ينع حتى يفحش وطاهر عند محمد لا ينع وان فحش واما ابو ح فانه حرم اكله وجعل بوله نجسا تحقيقا لتعارض الاثار وهو حديث العرنيين وقوله عم استنزهوا من البول الحديث واعترض بان التعارض انما يتحقق اذا جهل التاريخ وفي حديث العرنيين دلالة التقديم لان فيه المثلة

فيكون منسوخا فلا تعارض بين الناسخ والمنسوخ سلمنا ان فيهما تعارضا ولكنه في بول ما يوكل لحمه والفرس عندهم غير ما كول والكراهة فيه كراهة التحريم فيكون بوله نجسا مغلظا واجيب عن الاول بان الدلالة دون العبارة وفي عبارته تعارض فترجح جانب العبارة وتحقق التعارض وهو فاسد لان اشتمال القصة على المثلة يدل على ان العبارة منسوخة فلا تعارض وبان انتساخ المثلة لا يدل على انتساخ طهارة بول ما يوكل لحمه لانهما حكمان مختلفان فلا يلزم من انتساخ احدهما انتساخ الآخر وهو ايضا فاسد لان حديث العرنيين الدال على طهارة بول ما يوكل لحمه يقول عم استنزهوا البول عندهم والامر بخلافه وعن الثاني بان حرمة القرن عندهم لكونه نجاسة بل لحرمة اكله تغليظا مادة للجهاد وكان طاهرا عندهم ولهذا قال بطهارة سؤره وهذا يلزم منه الانقطاع لان اول الكلام كان مبنيا على ان بول غير ما كول اللحم عندهم نجس غليظ فاذا ورد عليه ما ذكر قيل يكون طاهرا لحرمة النجاسة وقد عرف بطلان ذلك في اصول الفقه ولصعوبة التقصي عن عهدة هذا المقام ذهب بعض المحققين الى ان المراد بتعارض الآثار التعارض في لحمه فانه روى انه صلعم نهى عن لحوم الخيل والبغال وروى انه عم اذن في لحوم الخيل وهذا يوجب التخفيف في بوله لانه ما كول من وجه فلا يكون كبول الكلب والحمار والكلام فيه كالكلام فيما قبله لان المسخ منسوخ كما في الحمار فان اصابه خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور كالصقر والباز والحداة اجزأت الصلوة فيه عند ابي ح وابي س وقال محمد لا يجوز وقد قيل ان الاختلاف في النجاسة يعني انه طاهر عندهما وهو المنقول عن الكرخي ونجس عند محمد كالنجي وقد قيل في المقدار يعني انه نجس بالاتفاق لكنه خفيف عند ابي ح غليظ عندهما وهو المنقول عن ابي جعفر الهندواني ويفهم من لفظ التخفيف المصير ان ابا يوسف مع ابي ح في الروايتين جميعا وهكذا ذكره في الجامع الصغير وهو خلاف ما هو المنقول عنه والمختلف فان فيهما ان ابا يوسف مع ابي ح على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني وقوله هو يقول التخفيف للضرورة على طريقة الهداية وفي الاسلام وهو ظاهر ولم يقع في الاذهان يفسد للامكان صوم الاولى عنه وبه اخذ ابو بكر الاعمش وقيل لا يفسد لتعذر صوم الاولى فيخرج عنه وبه اخذ الكرخي وان اصابه دم السمك ظاهر وقوله ليس بدم على التحقيق لان الدم على التحقيق يسود اذا شمس ودم السمك يبيض ولهذا يحل تناوله من غير ذكاة وروى المعلى عن ابي س انه اعتبر الكثير الفاحش فان انتضح عليه البول مثل رؤوس الابر فذلك ليس بشئ اي بشئ يوجب الغسل على المصلي لانه لا يستطاع الامتناع عنه لا سيما في مشرب الوضع وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال انا ارجو من عفو الله اوسع من هذا وعن ابي جعفر الهندواني ان قول محمد مثل رؤوس الابر دليل على ان الجانب الاخر من الابرة معتبر وغيره من المشايخ قالوا بل لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج قال رح والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية

قال وان اصابه بول الفرس لم يفسد حتى يفحش عند ابي ح وابي س وعند محمد لا ينع وان فحش لان بول ما يوكل لحمه طاهر عنده فخففت نجاسته عند ابي س ولحمه ماكول عندهما واما عند ابي ح التخفيف لتعارض الاثار هداية

قال وان اصابه بول ما يوكل لحمه من الانعام كالبقر والشاة والبعير فيه اجزأت الصلوة عند ابي ح وابي س وعند محمد لا تجزئ وهو قول الشافعي لان بول ما يوكل لحمه نجس نجاسة غليظة وهو قول الشافعي لان النجاسة المغلظة لا تعرف الا بالنص ولا نص في بول ما يوكل لحمه ولنا ان الامر بالتنزه عن بول ما يوكل لحمه ورد عاما فيخص منه ما لا يمكن التحرز عنه لقوله عليه السلام انما حرم عليكم الخبيث للضرورة وللضرورة تاثير في التخفيف دون التغليظ والخبث بتغير احد اوصافه هداية

قال ولو وقع في الاناء قبل ان يفسد وقبل الانفصل صوم الاولى نظم هداية

الحرج ضروري لدورانه بين النفي والاثبات وذلك لان النجاسة بعد الجفاف اما ان تكون مستجسدة كالغايط والدم او غيرها كالبول ونحوه فطهارة الاولى زوال عينها من غير اشتراط عدد فيه لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها وقوله الا ان يبقى من اثره لونه ورايحته ما يشق ازالته بالاحتياج في الازالة الى غير الماء كالصابون والاشنان فان ذلك لا يمنع الجواز وهو استثناء العرض من العين وهو العين فيكون منقطعا والاصل في ذلك ان ازالة مثل ذلك حرج وهو موضوع وفيه اشارة الى ان عينها ان زالت بمرة واحدة لا يحتاج الى الغسل بعده وقوله وفيه كلام اى اختلاف المشايخ كان ابو جعفر يقول بعد زوال عين النجاسة يغسل مرتين لانه التحق بغير مرئية غسل مرة فيغسل مرتين وطهارة الثانية ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر وكلامه ظاهر وقوله وتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه فانه ذكر فيه حتى يغسلها ثلاثا وقد تقدم وقوله في ظاهر الرواية احترازا عما روى عن محمد في غير رواية الاصول اذا اغتسل ثلاث مرات وعصر في المرة الثالثة يطهر وفي غير رواية الاصول ايضا انه يكتفي بالغسل مرة وهذا فيما ينعصر بالعصر اما في غيره كالحصير مثلا فان ابا يوسف يقول يغسل ثلاثا ويجفف في كل مرة فيطهر لان للتجفيف اثرا في استخراج النجاسة فيقوم مقام العصر اذ لا طريق بسواه والحرج موضوع ومحمد يقول لا يطهر ابدا لان الطهارة بالعصر وهو مما لا ينعصر والله اعلم

فصل في الاستنجاء

قيل لم يذكر محمد الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوى سننه لانه اراد هذا الوضوء الوضوء من النوم لا من البول والغايط والاستنجاء لهذا الوضوء ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى بداء بالوضوء من النوم هكذا جاء عن بعض الصحابة فانه كان يقراء يا ايها الذين امنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة واقول انما ذكره ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية فذكره ههنا انسب وفي المغرب نجا وانجا اذا احدث واصله من النجوة وهو المكان المرتفع لانه يستتر بها وقت قضاء الحاجة ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله وهو سنة لان النبي صلعم واظب عليه والمواظبة مع الترك دليل السنة ويجوز فيه ينقيه بالحجر وما يقوم مقامه من المدر واللبن والقطن وغيرها في التنقية وكيفيته ان يمسح الموضع حتى ينقيه لان الانقاء هو المقصود فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي لا بد من التثليث لقوله عم في حديث ابي ايوب الانصاري وليستنج بثلاثة احجار والامر للوجوب فالحديث يدل على وجوبه بكيفية معلومة ولنا ما روى ابو هريرة من قوله صلعم من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج وهو دليل على نفي الوجوب والعدد لانه قال فليوتر والايتار

يقع

58

يقع على الواحد وقال ومن لا فلا حرج نفي الحرج عمن ترك الاستنجاء اصلا فدل على انه لا يفترض وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف جاز بالاجماع فلا يصح الاستدلال به او يحمل الامر على الاستحباب توفيقا بين الحديثين وغسله بالماء افضل لقوله تع فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء يعني اهل قباء وقوله ثم هو اى غسله بالماء ادب لان رسول الله صلعم كان يستنجي بالماء مرة ويتركه اخرى وهذا حد الادب وقيل هو سنة في زماننا لان اهل الزمان الاول كانوا يبعرون بعرا واهل زماننا يثلطون ثلطا هكذا روى عن الحسن البصري وقوله الا اذا كان موسوسا بالكسر والوسوسة حديث النفس وانما قيل موسوس لانه يحدث بما في ضميره فيقتصر بالثلاث في حقه كما في غير المرئية لان البول غير مرئي والغايط وان كان مرئيا لكن المستنجي لا يراه وكانت بمنزلة البول وقيل بالسبع اعتبارا بالحديث الذي ورد في ولوغ الكلب وقوله ولو جاوزت النجاسة مخرجها قيل بان يتلطخ نفسه وما حوله من موضع الشرج لم يجز الا الماء وفي بعض نسخ المختصر الا المايع وقيل وهذا يعني قوله الا الماء والا المايع يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء يعني ان قوله الا الماء يدل على ازالة النجس الحقيقي عن البدن لا يجوز الا بالماء وقوله الا المايع يدل على ان ازالته يجوز بالمايع الذي يمكن به ازالة النجاسة وقوله عاما بيناه اى في اول باب الانجاس وقوله وهذا اى الذي قلناه من اشتراط المايع اذا جاوزت النجاسة مخرجها لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتعدى الى غيره فلا يجوز الا الماء او المايع وقوله ثم يعتبر المقدار المانع ظاهر وقوله اعتبارا بساير المواضع يعني ان في ساير المواضع قدر الدرهم عفو فاذا دخل عليه يكون مانعا فكذا في موضع الاستنجاء والباقي ظاهر الى اخره والله اعلم

كتاب الصلوة

قد تقدم في اول الكتاب وجه تقديم الصلوة على ساير المشروعات بعد الايمان وهي في اللغة عبارة عن الدعاء والشريعة عبارة عن الاركان المعهودة والافعال المخصوصة وسميت بالصلوة لاشتمالها على المعنى اللغوي فهي من المنقولات الشرعية وسبب وجوبها او قاتها والامر طلب اداء ما وجب في الذمة بسبب الوقت وقد ذكرنا وجه ذلك في التقرير وشرايطها الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والوقت والنية وتكبيرة الافتتاح فان قيل جعلت الوقت سببا فكيف يكون شرطا قلت هو سبب للوجوب وشرط الاداء واركانها القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الاخيرة مقدار التشهد وحكمها سقوط الواجب بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود

في الآخرة وهي فرض قاية وشريعة ثابتة عرفت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تع واقيموا الصلوة
وقوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فانه يدل على فرضيتها وعلى كونها خمسا لانه امر
بحفظ جمع من الصلوة وعطف عليها الصلوة الوسطى واقل جمع يتصور معهم وسطى وهو الاربع
وبالسنة وهو قولهم ان الله فرض على كل مسلم وسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات وهو من
المشاهير واما الاجماع فقد اجمع الامة من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا على فرضيتها غير منكر
ولا مرتد لجدة في انكر شرعيتها كفر بلا خلاف

باب المواقيت

المواقيت جمع ميقات والميقات ما وقت به اى حدد من زمان كمواقيت الصلوات او مكان
كمواقيت الاحرام وانما وانما ابتدا ببيان الوقت لانه سبب للوجوب وشرط للاداء وطال لم
جهتان في التقديم وقدم من بينهما وقت الفجر لانه متفق عليه في اول واخر ولان صلوة الفجر اول
من صلاها آدم عم حين اهبط من الجنة واظلم عليه الدنيا وجن الليل ولم يكن يرى قبل
ذلك فخاف خوفا شديدا فلما انشق الفجر صلى ركعتين شكرا لله تع الركعة الاولى للنجاة من ظلمة
الليل والثانية
اول صلوة صلاها الانسي قدمها في الذكر واول وقتها اذا طلع الفجر الثاني اى الفجر الصادق
وهو البياض المعترض في الافق واحترز به عن الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء
ويعقبه ظلام وتسميته الغرب ذنب السرحان واخر وقتها ما لم تطلع الشمس قيل هذا من قبيل اطلاق
اسم الكل على الجزء ولان قوله ما لم تطلع الشمس يتناول اخر وقت طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس
بل المراد جزء قبيل طلوع الشمس وهو جزء من جميع الوقت وحديث جبريل عم هو ما روى ابن عباس
ان رسول الله صلعم قال اتاني جبريل عند البيت مرتين وصلى بي الظهر في اليوم الاول حين زالت
الشمس وصار الفيء مثل الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي المغرب
حين غابت الشمس وصلى بي العشاء حين غاب الشفق صلى بي الفجر حين طلع الفجر وصلى بي الظهر
في اليوم الثاني حين زالت الشمس صار ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء
مثليه وصلى بي المغرب حين غربت الشمس كوقته بالامس وصلى بي العشاء حين مضى ثلث
الليل او قال نصف الليل وصلى بي الفجر حين طلع الفجر كادت الشمس ان تطلع ثم قال يا محمد
هذا وقتك ووقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين فالمخصص
ما بين هذين الوقتين يقتضي ان لا يكون الاول والاخر وقتا وذلك خلاف المطلوب واجيب
بانه لو اقتضى ذلك كانت الصلوة فيهما واقعة في غير الوقت فلم يكن ذلك تعليما للوقت
وانما معناه ليس الوقت مختصا فيهما بل فعلنا بيانا للحاضرين وما بينهما وقت ايضا فكان الفعل

بيانا

قال ... اول وقت الظهر اذا زالت الشمس للامام جبريل عم في اليوم الاول حين زالت الشمس واخر وقتها
عند ابي حنيفة رح اذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال وقالا اذا صار كل شيء مثله وبه رواية عن ابي حنيفة رح
الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال ايها اما تجبر يلعم في اليوم الاول في هذا الوقت
ولو اوجبه ابرد وا بظهركم في الصيف فان شدة الحر من فيح جهنم واشدها في ديارهم
في هذا الوقت واذا اقامت الانار لا ينقضي الوقت بالشك

واخر

بيانا للطرفين والفصل بينهما وقوله والمعتبر بالفيء الكاذب ظاهر وقوله اذا زالت الشمس قيل اصح
ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شجاع انه تغرز خشبة في مكان مستو ويجعل على مبلغ الظل منه
علامة فادام الظل ينقص من الخط فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينقص فهو ساعة
الزوال التي هي عبارة عن فيء الزوال فاذا اخذ الظل في الزيادة فقد علم ان الشمس قد زالت كذا
في المبسوط وفي المحيط اذا اخذ الظل في الزيادة فالشمس قد زالت يخط على رأس موضع الزيادة
فيكون من رأس الخط الى العود في الزوال فاذا صار ظل العود مثليه من رأس الخط لا غير العود
خرج وقت الظهر عند ابي ح ثم هو يختلف باختلاف الامكنة والاوقات حتى قيل انه في اطول ايام
السنة لا يبقى بمكة في ذلك الوقت ظل على الارض وكذا بالمدينة تاخذ الشمس الحيطان الاربعة
وذلك الذي غير معتبر في التقدير بالظل بل المعتبر ما سواه وقوله واخر وقتها عند ابي ح اذا صار
ظل كل شيء مثليه اعلم ان الزيادة الروايات عن ابي ح اختلفت في اخر وقت الظهر روى محمد
عنه اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه
ابو حنيفة وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل وقت
العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي وروى اسد بن عمرو وعلي بن جعد عنه اذا صار
ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه وعلى هذا
يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر قال الكرخي وهذا اعجب الروايات الى لموا
لظاهر الاخبار وقوله اخر الوقت اذا صار ظل كل شيء مثليه فيه تسامح لان آخر الشيء منه واذا صار
ظل كل شيء مثليه خرج وقت الظهر عنده وكذا اذا صار مثله عندهما الا يرى الى ما في المنظومة ان
والعصر حين المرء يلقى ظله وقد صار مثليه وقالا مثله وتاويله اخر الوقت الذي يتحقق عنده
خروج الظهر بدليل قوله فيما بعد بخطوط واخر وقت المغرب حين يغيب الشفق ولا شك ان بغيبوبته
الشفق يتحقق الخروج وقوله فيهما اما تجبر يل اختلف نسخ الهداية فيه ففي بعضها في اليوم الاول
اى اما مته للعصر في اليوم الاول فهذا الوقت وفي بعضها في اليوم الثاني اى اما مته للظهر وفي بعضها
اما مته للعصر في اليوم الثاني فهذا الوقت اى الوقت الذي جعله ابو حنيفة وقت الظهر وهو ما
اذا صار ظل كل شيء مثليه وقوله ولم قوله عم اى ما روى ابو سعيد ابردوا بالظهر فان شدة
الحر من فيح جهنم اى ادخلوا الصلوة في البرد يعني صلوها اذا سكنت شدة الحر وقوله من فيح جهنم
اى من شدة حرها واشدها الحر في ديارهم كان في هذا الوقت يعني اذا صار ظل كل شيء مثليه وهذا معارض

لحديث امامة جبريل لانه امامته عم في صلوة العصر في اليوم الاول فيما اذا صار ظل كل شيء مثله دلت على خروج وقت
الظهر والامر بالايراد بالظهر دال على عدم خروجه لان شأنه الخير في يارهم طافت في ذلك الوقت واذا تعارضت
الآثار لا ينقضي الوقت الثابت بيقين بالشك قيل اول من صلى بعد الزوال ابراهيم عم حيث امر بفرج
الولد صلى اربعا الاولى شكرا لذهاب غم الولد والثانية شكرا لنزول الفداء والثالثة لرضى الله تع
حيث نودي قد صدقت الرؤيا والرابعة لصبره ولد على محنة الذبح وطاب ذلك منه تطوعا وقد
فرض علينا وقبله واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين اي قول ابي ح في الرواية المشهورة
عنه وقول صاحبيه فعندهما اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال دخل وقت العصر وعندهما اذا صار
ظل كل شيء مثله وآخر وقتها وقت غروب الشمس لقوله صلعم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب
الشمس فقد ادركها ذكره في الصحيحين قيل واول من صلى العصر يونس عليه عم حين اجاه الحوت
من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شكرا
تطوعا واخرنا بها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس واخر وقتها ما لم يغب الشفق وقال الشافعي
وقت المغرب مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات وهو احد قوليه قال الفراء في وقت المغرب قولان احدهما
انه يمتد الى غروب الشفق اليه ذهب احمد بن حنبل والثاني انه اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء
واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضى الوقت وقال في الحلية قدر ثلاث ركعات وعلى
هذا فما ذكره المصنف من جهته ليس بكاف واستدل بامامة جبريل في اليومين في وقت واحد وذلك
لان الوقت لو طال فتحل لم يوم جبريل في اليومين في وقت واحد لانه طال يعلم اول الوقت وآخره
ولنا حديث ابي هريرة اول المغرب حين تغرب الشمس وآخر حين يغيب الشفق وما رواه من امامة
جبريل في اليومين في وقت واحد طال للتحرز عن الكراهة لان تاخير المغرب الى آخر الوقت مكروه ثم اختلف
العلماء في الشفق فقال ابو ح هو البياض في الافق بعد الحمرة وهو قول ابي بكر وعاذ وانس وابن
الزبير وقال الاهو الحمرة وهو رواية عن ابي ح رواه عنه اسد بن عمرو وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس
وعبادة ابن الصامت وبه اخذ الشافعي واستدل ابو ح بان الشفق هو الحمرة ولابي حنيفة ما رواه
ابو هريرة ان النبي صلعم قال واخر وقت المغرب اذا اسود الافق ولا يحصل اسوداد الافق الا
بعد زوال البياض وما رواه يعني قوله عم الشفق هو الحمرة موقوف على ابن عمر ذكره في الموطا
والموقوف لا يصلح حجة وفيه اي في الشفق اختلاف الصحابة لا يحتج كما ذكرناه قيل معنى كلامه ان
التمسك بالحديث فيما اختلف فيه الصحابة لا يجوز لان عدم التمسك به او عدم القبول دليل

انقطاعه

انقطاعه فكيف يجوز التمسك في ذلك بالموقوف وفيه نظر لانه ح مشترك الالزام قيل واول وقت من
صلى المغرب عيسى عم حيث خاطبه الله تع بقوله انت قلت للناس اتخذوني الآية وطاب ذلك بعد
غروب الشمس فالاولى النفي الالوهية عن نفسه والثانية لنفيها عنه والثالثة لاثباتها الله تع
وفيه نظر واول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها ما لم يطلع الفجر لما روى ابو هريرة انه
صلعم قال آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر قال المصنف وهو حجة على الشافعي في تقديره بذهاب
ثلث الليل ووجه ذلك انه يدل على قيام الوقت الى الفجر وحديث امامة جبريل يدل على ان آخر
الوقت هو ثلث الليل فتعارضا واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت الثابت يقينا بالشك
كما تقدم او نقول امامة جبريل لم تكن لنفي ما وراء وقت الامامة عنه وقت الصلوة بل الاثبات
ما طاب فيه الايرى انه عم ام في اليوم الثاني حين اسفر والوقت يبقى بعد الى طلوع الشمس
واذا لم يكن للنفي بقي ما روينا سالما عن المعارض فيكون حجة قيل واول من صلى العشاء موسى عم
حين خرج من مدين وضل الطريق وطاب في غم المراة وغم اخيه هرون وغم عدو وغم عدوه وغم ولده
فلما اتجاه الله من ذلك كله ونودي من شاطئ الوادي صلى اربعا تطوعا واخرنا بذلك وهذا القول
التي ذكرتها عقيب كل صلوة وجدتها في شرح شيخي العلامة قوام الدين الكاكي منقولة عن ابي الفضل
مع زيادات فنقلتها مختصرة واول وقت الوتر بعد العشاء واخره ما لم يطلع الفجر عندهما لقوله صلعم
فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر وعند ح وقته وقت العشاء لان الوتر عندهم فرض عملي
والوقت اذا جمع صلوتين واجبتين طاب وقتا لهما جميعا كالغاية والوقتية فاقيل لو طاب وقت
الوتر وقت العشاء لجاز تقديمه على العشاء اجاب بقوله الا انه لا يقدم عليه عند التذكر
يعني اذا لم يكن ناسيا للترتيب وعلى هذا اذا اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر بالاخلاف
وان اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر لا يعيد عندنا لان النسيان يسقط الترتيب ويعيد
عندهما لانه سنة العشاء كركعتي العشاء ولو قدم الركعتين على العشاء لم يجز عامدا كان
او ناسيا وكذلك الوتر والله تع اعلم بالصواب

فصل

لما فرغ عن ذكر مطلق الاوقات شرع في بيان الكامل منها والناقص وجعل لكل منها فصلا على
حدة وقدم الاوقات المستحبة على المكروهة ووجه ذلك ظاهر ويستحب الاسفار بالفجر
اسفر الصبح اضاء ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية فقوله
ويستحب الاسفار باطلاقه يدل على ان البداءة والختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة

هو المستحب وهو ظاهر الرواية وقال الطحاوي
يبدأ بالتغليس ويختم بالاسفار ح

ووجه الظاهر قوله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وحمل الاسفار ان يبدأ بالصلاة بعد انتشار البياض بقرأة مسنونة فان ظهر له حاجة الى الوضوء بعد الصلوة امكنه ان يتوضأ ويصلي الفجر قبل طلوع الشمس وقال الشافعي يستحب التعجيل وهو ان يكون الاداء في النصف الاول في كل صلوة واستدل بما قالت عايشة رضي الله عنها كانت النساء ينصرفن من الصلوة مع رسول الله صلعم وهن متلففات بروطهن ما يعرفن من شدة الغلس قال المصنف والحجة عليه ما رويناه يعني من حديث رافع بن خديج وهو قوله عم اسفروا بالفجر الحديث وذلك لانه امر بذلك واقل الندب ما رواه حكاية فعل لا تعادل قوله عم وقوله وما يرويه اشارة الى قوله واذا كان في الصيف ابردوا بها وذلك لانه يؤدي التعجيل في كل صلوة فاذا ثبت التأخير في البعض كان حجة عليه وقوله والابراد بالظهر عطف على قوله الاسفار بالفجر وقوله لما رويناه يعني ما روي قبل هذا الفصل من قوله عم ابردوا بالظهر فان شدة الحر الحديث وقوله لما رويناه متعلق بقوله والابراد بالظهر وقوله ولرواية انس قال كان النبي صلعم اذا كان في الشتاء بكر بالظهر واذا كان في الصيف ابرد بها يتعلق بالمسئلتين جميعا وتأخير العصر في الصيف والشتاء عالم تتغير الشمس لما في تأخيره من تكثير النوافل لكراهتها بعد العصر ولهذا كان تعجيل المغرب افضل لان اداء النافلة قبلها مكروه وتكثير النوافل افضل من المبادرة الى الاداء الاول الوقت والمعتبر تغير الفرض وهو ان يصير بحال لا تحار فيه العين اي يذهب الضوء فلا يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة وقوله هو الصحيح احتراز من قول سفيان وابراهيم النخعي ان المعتبر تغير الضوء الذي يقع على الجدران قال شمس الائمة اخذنا بقول الشعبي وهو تغير الفرض لان تغير الضوء يحصل بعد الزوال وعما فسر تغير الفرض به وهو ما قيل اذا قامت الشمس للغروب قدر رمح لم تتغير واذا كان اقل من ذلك تغيرت وما قيل يوضع طست ماء في الصحراء وينظر فيه فان كان الفرض يبدو للناظر فقد تغيرت وكان قوله هو الصحيح لبيان ان تغير الفرض بهذا التفسير هو الصحيح وتغير الضوء وتغير الفرض بالتفسيرين الاخيرين ليس بصحيح والتاخير اليه اي الى هذا الوقت مكروه قالوا واما الفعل فغير مكروه لانه مأمور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به ويستحب تعجيل المغرب لان تأخيره مكروه لما فيه من التشبه باليهود وفيه نظر لان كل ما هو مكروه يكون تاخيرها مكروها لا يستلزم ان يكون تعجيلها مستحبا لجواز ان يكون مباحا الا يرى ان تاخير العشاء الى النصف الاخير مكروه ولا يلزم من تركه الاستحباب لان التاخير الى نصف الليل مباح على ما سيجيء والجواب ان التأخير

مكروه

مكروه لما فيه من التشبه باليهود وما فيه التشبه باليهود فتركه مستحب لان الاباحة فيه قد تقضي الى المالحة وما ذكره في النهاية وغيره في جواب هذا السؤال مبنيا على المرضيين او النقيضين لا يتمشى فليتامل قوله وقال صلعم لا تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب وأخروا العشاء دليل منقول على استحباب تعجيل المغرب معناه لا يزال امتي بخير حالة تعجيلهم المغرب ووجه التمسك ان الشرع رتب استمرار الخير على تعجيل المغرب والمباح لا يترتب على فعله خير شرعي واعترض على المصنف في تأخير الحديث عن الدليل العقلي واجيب بانه فعل ذلك لان الحديث فيه دلالة على تأخير العشاء فكره الفصل بينه وبين الحديث بدليل عقلي وليس بطايل فان قلت روي ان رسول الله صلعم قرأ سورة الاعراف في صلوة المغرب وذلك يدل على ان التاخير ليس بمكروه اجيب بان ذلك ليس مما نحن فيه فان كلامنا فيما اذا اخر الى وقت الكراهة ثم شرع والذي فعله رسول الله صلعم كان من باب الملحق والملحق في اول الوقت الى آخره مفوض ويبطل استدلال عيسى بن ابان على جواز التاخير ويستحب تاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل لقوله صلعم لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وطوب بالفرق بينه وبين قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانها تنبيه واحد وذلك اثبت السنة وهذا اثبت الاستحباب واجيب بانا لا نم انهما على نمط واحد بل في حديث السواك ينتفي الامر بانتفاء المشقة فاذا انتفى الامر به وكان مقتضاه الوجوب ثبت ما دون الوجوب وهو السنة وفيما نحن فيه المنتفي للمانع هو التاخير ونفس التاخير لم يكن الموجب بل للندب و الاستحباب ولان فيه اي في التاخير قطع السمر المندوب بعد والسمر حديث الاجل المؤانسة وقالوا السمر بعد العشاء والمعنى فيه ان يكون اختتام الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتداء الصحيفة بها يمحي ما حصل بينهما من الزلات قال النبي ع ان الحسنات يذهبن السيات قوله وقيل في الصيف يعجل يعني يستحب تاخير العشاء الى ثلث الليل شتاء وصيفا وقيل في الصيف يعجل كيلا يثقل الجماعة والتاخير الى نصف الليل يعني في الشتاء والصيف قال في النهاية في الشتاء وفيه نظر لانه لو كان ذلك لكان في الصيف مكروها وليس كذلك لان دليل الاباحة وهو ما ذكره بقوله لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحد اي بالكلية مشترك بينهما فثبتت الاباحة فيهما والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله اي قبل النصف الاخير يعني ان الاباحة في آخر النصف الاول انما ثبت لمعارضة دليل الندب اصلا لانقطاع السمر دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة

قوله عم لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل مباح لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحد فثبتت الاباحة والتاخير الى نصف الليل الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله لزواله

وفي النصف الاخير لم يوجد ذلك الذنب اصلا لانقطاع السير قبل لان الغالب ان لا يكون في النصف
الاخير سير فثبتت الكراهة لبقاء دليلها سالما عن المعارض واعترض بتعجيل الفرض في اول الوقت فانه
مباح ودليل الكراهة وهو تقليل الجماعة سالم عن معارضة دليل الذنب واجيب بان المعارض هناك
موجود ايضا وهو قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المسارعة الى العبادة بعد وجوب السبب
مندوب اليها لو لم يكن في التأخير معنى تكثير الجماعة وكان فيه تعارض دليل الذنب وهو المسارعة
الى العبادة مع دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة فثبتت الاباحة لذلك بخلاف تأخير العشاء الى
النصف الاخير فان دليل كراهته سالم عن معارضة دليل الذنب اصلا لانه ليس فيه المسارعة
الى العبادة ولا تكثير الجماعة ولا قطع السمر لانقطاعه قبله ويستحب في الوتر لمن يالف الصلوة آخر الليل
روى آخر الليل بالنصف وتقدير انه يوتر آخر الليل فيكون طرفا ورُوِي مرفوعا وهو معقول فاقيم
مقام الفاعل يستحب وفي بعض النسخ ويستحب لمن يالف صلوة الليل تاخيرها الى آخر الليل فان لم يثق
بالانتباه اوتر قبل النوم وهو ظاهر وقوله فاذا كان يوم غيم يعني هذا الذي قلنا من بيان الاستحباب
فيما اذا كانت السماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فالظابط العيني مع العيني يعني كلما فيه عيني يعجل
كالعصر والعشاء وما عداها كالفجر والظهر والمغرب يؤخر اما وجه تعجيل العصر والعشاء فاذكره
في الكتاب وكذلك وجه تأخير الفجر وقوله لان الحرة مديدة يعني ان ما بين السحر وطلوع الشمس
مدة مديدة فيومن ان يقع الاداء وقت طلوع الشمس واما تأخير الظهر فلانه لو عجل في يوم الغيم لم
يومن ان يقع قبل الوقت وكذلك تاخير المغرب وروى الحسن عن ابي ح التاخير في الكل كما ذكر في الكتاب

فصل في الاوقات التي يكره فيها الصلوة

لما فرغ من بيان احد قسمي الوقت شرع في بيان القسم الاخر ولما كان الفضل بما يكره مع ان فيه ذكر
ما لا يجوز فيه الصلوة اعتبارا للغالب قوله لا يجوز الصلوة اعلم ان الفرائض لا يجوز عندنا في هذه الاوقات
وكذا النوافل عينه في بعض الروايات وعند الشافعي يجوز الفرض في هذه الاوقات في جميع البلدان ويجوز
النوافل عند فيها بمكة فقوله لا يجوز الصلاة اراد بها الفرض والنفل جميعا بجعل اللام واللام
للجنس لانه ان لا يجوز النفل واذا لم يجز فان شرع فيه وافسد ينبغي ان لا يجب عليه قضاؤه لكن
يجب عليه قضاؤه وذكر شمس الائمة في اصوله بالذكر خلاف وفي التمرتاشي في الجامع الصغير عند الجرح
وابي ٣ وان اراد به الفرض وحده وان النفل جايز مكروه لم يستقم جعل الحديث حجة على الشافعي
في تجويز النوافل فصاحب النهاية جعل اللام للجنس متناولا للفرض والنفل واجاب عن ورود النفل

ووجوب

ووجوب قضائه بالشروع بان معنى قوله لا يجوز لا يجوز فعله شرعا واما لو شرع لزمه كما نقول لا يجوز مباشرة
البيع الفاسد اما لو باشر وقبض المبيع ثبت الملك ويلزم عليه ان يكون عدم الجواز في الفرائض
بمعنى وفي النوافل بمعنى آخر فانه يحمل فيها من قبيل نهي يقتضي القبح لعينه في غير محل ورد به جمعا وذلك
يقتضي الكراهة كما عرف في اصول الفقه وغيره جعل اللام لنوع مخصوص وهو الفرض وقال لو صلى النوافل
في الاوقات المكروهة جاز وكره ونقل ذلك عن الكرخي والاسبيجابي ويلزمه ان لا يكون جعل الحديث
حجة على الشافعي مستقيما كما ذكرنا آنفا لا يقال المراد بقوله المص لا يجوز الصلوة الفرض والحجة على الشافعي
الحديث فانه قال نهانا ان نصلي والمراد بالصلوة الفرض والنفل جميعا والدليل يجوز ان يكون اعم من
المدلول لانا نقول ان كان المراد بالنهي عدم الجواز في الفرض والنفل جميعا لزم عليه ما نقله الكرخي والاسبيجابي
وان كان الجواز مع الكراهة فيهما لم يكن الحديث حجة لنا على الشافعي الا اذا ثبت ان اصحابنا
يقولون بالجواز مع الكراهة فيهما وهو يقول بالجواز بلا كراهة ولم اطلع على ذلك فيما وجدت
من النسخ وان كان عدم الجواز في الفرض والجواز مع الكراهة في النفل لزم اختلاف معنى اللفظ الواحد
لا على سبيل الكناية وهو غير جايز واري ان المراد عدم الجواز في الفرض والنفل على بعض الروايات
كما ذكرنا ولا يلزم ما نقل عن الكرخي والاسبيجابي لانه اختار خلافه واسا علم واذا ظهر لك
ما قررنا تبين ان النسخ الصحيحة هو ان يقال حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض ومكة لانه هو الذي
يفيل ما ذكرنا من مذهبه وان كان فيه اغلاق دون ما علاه وهو ما وقع في بعضها من قوله في تخصيص
الفرائض والنوافل بمكة وفي بعضها في التخصيص بمكة وفي بعضها لم يذكر النوافل حجة الشافعي قوله
صلى من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو مطلق في تخصيص مكة ما روى ابو دا
النهي عن الصلوة في هذه الاوقات مقرونا بقوله الا بمكة والجواب عن الاول ان المبيح والحاظر اذا تعارضا
جعل الحاظر متاخرا وقد عرف في الاصول وعن الثاني ان هذه الزيادة لم يثبت لانها شاذة او نعناه
الا بمكة كما في قوله تع الا خطاء والاخطاء ثم اختلف العلماء في الارتفاع الذي تحل الصلوة عنده
قال في المصل اذا ارتفع الشمس قدر رمح او رمحين قال الفضلي ما دام الانسان يقدر على النظر
الى قرص الشمس في الطلوع فالوقت باق فاذا عجز عن النظر حالت وقوله حيي تتضيف للغروب بعني
ما قبل التضيف بالثلاثة يفيل الاختصار وقد ذكر الاصحاب غيرها من الاوقات ما يكره فيها الصلوة
وذلك يستلزم ابطال العدد المنصوص عليه شرعا واجيب بان غيرها ليس بمعناه لانه يجوز
قضاء الفوايت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة فيها بخلاف الثلاثة المذكورة فان ذلك لا يجوز فيها

وهو ابن ح التاخير في الكل لما ذكرنا او لانها انما تجوز الاداء بعد الوقت لا قبله والله اعلم
الوقت الذي تفسد فيها الصلوة وللمندوب فيها وللمندوب فيها والمديث يفيد ما ذكرنا
فيه ان تقضي فيها من نام عند طلوع الشمس
الى ان ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تتضيف للغروب حتى تغرب والمراد بقوله ان تغرب صلاة
العصر لان الغرض بيان المكروه والحديث باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض
وبمكة في النوافل وحجة على ابي ح في باب القضاء لهم

كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان فاسدا اى ناقصا بان يكون منسوبا الى الشيطان كالعصر
يستانف وقت الاحمرار وجب المؤدى به ناقصا فيجوز ان يتادى ناقصا لانه اداه كما وجب
بخلاف غيرها من الصلوات الواجبة باسباب كاملة فانها لا تقضى فى هذا الوقت لان ما وجب كاملا
لا يتادى ناقصا وقد ذكر نادرا لك فى الانوار والتقرير مستوفى بعون الله تعالى وتاييده واذا عرفت
ذلك فقوله لان السبب هو الجزء القايم من الوقت فيه تسامح لان السبب اما اول جزء او الجزء الذى يلى
الاداء او الجزء المضيق او كل الوقت عند خروجه كما عرف فى الاصول واما قوله فالموجود فى اخر الوقت
قاض فقال صاحب الكافى انه مشكل لانه غير قاض بالاجماع باعتبار بقاء الوقت وايضا يلزمه على تقرير جواز
قضاء العصر يوم الجمعة فى هذا الوقت لان الجزء القايم من الوقت الناقص يجب به العصر ناقصا فينبغى
ان يجوز كعصر يوم والجواب عن الاول ان كلامنا فيمن اخر العصر الى الغروب والاشك ان السبب فى حقه
هو الجزء القايم من الوقت وهو المعبر عنه بالجزء المضيق وعن الثانى بان الجزء اذا تعين للسببية بحيث لا ينتقل
الى غيره كان التاخير عنه تفويتا للواجب بالاستقراء فى قوانين الشرع كالجزء الاخير من الوقت فى الصلوة والجزء
الاول من اليوم فى الصوم هكذا اجاب شيخ شيخنا العلامة عبد العزيز وردّ عليه بان الفوات بالتفويت عن
الجزء الاخير من الوقت انما هو باعتبار خروج الوقت لا باعتبار تعيينه للسببية وكذلك عن الجزء الاول من
اليوم لان وقت الصوم كل النهار واذا فات البعض فات الكل واقول فى الجواب عن السؤال ان كل ما كان سببا
للوجوب فهو شرط للواجب ولا يمكن ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان فى الاداء فى الوقت تقديم المشروط
على الشرط وهو باطل كتقديم المسبب على السبب فلا بدّ وان يكون الجزء القايم اذ لو كان الجزء الماضى كان المصلى
فى اخر الوقت قاضيا لفوات شرط الاداء وعن الثالث بان قوله بخلاف غيرها من الصلوات يقتضى ان العصر
الفايتة لان العصر الفايتة خير عصر يوم فى الجملة وقد قال لانها وجبت كاملة وكل ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا
غير انه لم يذكر وجه وجوبها كاملة ووجه ما ذكرناه **قال** رح والمراد بالنفى المذكور فى صلاة الجنازة
يعنى ان المراد بالنفى المذكور فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بقوله ولا صلاة جنازة ولا سجدة تلاوة هو
الكراهية يعنى به نفى عدم الجواز بخلاف الفرايض فى هذه الاوقات الثلاثة سوى عصر يوم فان قوله
لا تجوز الصلاة عند طلوع الشمس الى آخره يجرى على حقيقة عدم الجواز فان قلت فعلى هذا يكون قوله
لا يجوز مستعملا فى عدم الجواز بالنسبة الى الفرايض وفى الكراهة بالنسبة الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة
وهو جمع بين الحقيقة والمجاز قلت يقدر الفعل فى المعطوف اعنى الكراهة حتى يكون مرادين بلفظين والمحذور فيه
فان قلت فاذا تفضل فى الدليل وهو قوله عقيبه نهانا فانه يعنى عدم الجواز ويعنى الكراهة حينئذ قلت حكاية فعل

قال والمراد بالنفى المذكور فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة حتى لو صلاها فى هذه الاوقات كان مؤديا كما وجب اداؤه الوجوب بخصوص الجنازة والتلاوة

قال اما اذا اديت كاملة فلا تودى الا كاملة رح

قال ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس لما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك رواه

اذا كان المعنى مختلفا لا يلزم الابطال بل يكون كل واحد منهما ثابتا بدليل على حدة فاما الثلاثة المذكورة
فبالحديث عقبة واما غيرها فلما جاء فى الاحاديث من قوله صلعم للصلوة بعد حتى تطلع الشمس وللابعد
العصر حتى تغرب الشمس وكذلك غيرها وقوله حجة على ابى س فى اباحة النفل يوم الجمعة روى عن ابى س انه
قال لا بأس بالصلوة وقت الزوال يوم الجمعة لحديث ابى سعيد الخدرى ان النبى صلعم نهى عن الصلوة
فى نصف النهار الا يوم الجمعة واجيب بانه منقطع او مضاف والا يوم الجمعة كما تقدم فى جواب الشافعى وقوله والصلاة
جنازة معطوف على اول الكلام وقوله لما روينا يعنى قوله وان تقبروا موتانا وقوله ولا سجدة تلاوة لانها
فى معنى الصلوة فانها يشترط لها ما يشترط للصلوة يعنى لما كانت فى معنى الصلوة كانت داخلة تحت
النهى عن الصلوة فى قوله ثلاث اوقات نهانا رسول الله صلعم ان نصلى فيها فان قيل ما بالها لم تلحق بها
فى قوله عم الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا فينتقض وضوء الضاحك فى سجدة
التلاوة كما فى الصلوة اجيب بان اللام فى قوله فليعد الوضوء والصلوة للعهد اى التى وجدت فيها
القهقهة لا للجنس والمعهود صلاة ذات ركوع وسجود والسجود المجرد ليس فى معناه من كل
وجه فلا يلحق به واما النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات فانما لا يقع التشبه بالصلوة بعبدة الشمس والسجود
المجرد يحصل به ذلك فكان فى معناه فالحق به كذا فى الشروح ولو قيل لانها فى معنى الصلوة من حيث
وقوع التشبه به بعبدة الشمس وقوعه بالصلوة وقد خلت تحت نهى ورد عن الصلوة لذلك كان
احصر واحكم وقوله الا عصر يوم عند الغروب مستثنى من قوله والا عند غروبها وقوله لان السبب هو
الجزء القايم من الوقت قد تقدم ان سبب الصلوات اوقاتها ولكنى لا يمكن ان يكون كل الوقت سببا
لانه لو كان كل سببا لوقع الاداء بعد الوجوب لتقدم السبب بجميع اجزايه على المسبب فلا يكون
اداء وليس دليل يدل على قدر يعين منه كالربع او الخمس او غيرها فوجب ان يجعل بعض منه سببا
واقل ما يصلح لذلك الجزء الذى لا يتجزى والجزء السابق لعدم ما يزاحمه اولى فان اتصل به
الاداء تعين لحصول المقصود وهو الاداء وان لم يتصل انتقل الى الجزء الذى يليه ثم وثم الى ان يتضيق
الوقت ولم يتقوم على الجزء الماضى لانه لو لم تقرر كان الصلوة فى اخر الوقت قضاء وليس كذلك
لما سنذكر فكان الجزء الذى يلى الاداء هو السبب او الجزء المضيق او كل الوقت اذا لم يقع الاداء فيه
لان الانتقال من الكل الى الجزء كان لضرورة وقوع الاداء خارج الوقت على تقدير سببية الكل
وقد زالت فيعود كل الوقت سببا ثم الجزء الذى يتعين سببا تعتبر صفته من الصحة والفساد
فان كان صحيحا بان لا يكون موصوفا بالكراهة والا منزلا الى الشيطان كالظهر منزلا وجب المسبب

فجاز ان يكون النهي مكروها في معنى عدم الجواز مرة وفي معنى الكراهة اخرى واما قوله لا يجوز الصلاة متنفلا ولا للفرض والنفل وانما يستقيم على غير ظاهر الرواية وهو ان النفل ايضا لا يجوز في هذه الاوقات وجب عليه القضاء ولو مضى عليه فرض عمر وجب عليه بالشروع ذكره في نوادر المبسوط وكذا لو قطعها وأداها في وقت آخر مكروه مثله جاز ولا نه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانه لا يجوز قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس لما روى انه صلعم نهى عن ذلك والحديث في الصحيحين واستشكل بانه غيا الكراهة الى الطلوع والغروب وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب الى اداء المغرب والجواب انه تشبث بمفهوم الغاية وهو غير لازم على اصلنا لمخالفة ثابتة اذ الكراهة بعد الطلوع والغروب بمعنى آخر والحق ان يقال معناه حتى يقرب طلوع الشمس وحتى تغير للغروب فانه لو طاف على حقيقة كانت الكراهة لمعنى في الوقت وهو خلاف مراده وقوله ولا بأس بان يصلي في هذين الوقتين يعني بعد الفجر والعصر الغوايت ويسجد للتلاوة ويصلي على الجنازة لان الكراهة لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به وما كان لحق الفرض للايظهر في حق حقيقة الفرض فان شغل الوقت بحقيقة الفرض اولى من الشغل بحقه فلا يظهر في حق الفرائض وما هو بمعناها في الوجوب لعينه كسجدة التلاوة فانها تجب لعينها لكون وجوبها غير موقوف على فعل العبد بدليل وجوبها بالسماع فصارت كالفرائض وكذلك صلاة الجنازة لكون وجوبها غير موقوف على فعل العبد وظهرت في حق المنذور وركعتي الطواف وفي التي شرع فيه ثم افسده لتعلق وجوب المنذور بسبب من جهته اي جهة الناذر بدلالة المنذور عليه لا من جهة الشرع وكان كالصلوة شرع فيها تطوعا ولان الوجوب لغيره وهو حق الطواف الحاصل بفعله وكان كالنفل ولصيانة المؤدى لئلا يلزم ابطال العمل واذا ظهرت في حق المنذور الواجب وركعتي الطواف والفاسد بعد الشروع الواجبين فلان يظهر في حق النوافل اولى وقوله لا لمعنى في الوقت تأكيد لحق الفرض وفيه اشارة الى الفرق بين النهي الوارد في هذين الوقتين والوارد في الاوقات الثلاثة المذكورة بان ذلك لمعنى في الوقت وهو كونه منسوبا الى الشيطان فيظهر في حق الفرائض والنوافل وغيرهما وهذا لمعنى شغل الفرض وشغله بالفرض التقديري اولى من النفل دون الفرض الحقيقي فظهر في حق النفل دون الفرض فان قيل ركعتا الطواف واجبتا عندنا على ما يجيء في كتاب الحج بوجوبه من جهة الشرع بعد الطواف كوجوب سجدة التلاوة بعد التلاوة فينبغي ان يوتى بهما كسجدة التلاوة في هذين الوقتين وعندزفر بان الوجوب لحق الطواف يقتضي بسجدة التلاوة فان وجوبها للتلاوة ايضا وهي فعلها ايضا فالجواب ما اشرنا اليه ان السجدة قد تجب بتلاوة غيره اذا سمعه من غير قصد

ولا

لما كان الاذان اعلاما بدخول سبب الصلاة ناسب ان يذكر عقيبه والاذان في اللغة الاعلام قال الله تع واذان من الله ورسوله اي اعلام وفي الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب مشروعيته ابتداء رؤيا جماعة من الصحابة منهم عمر نزول الملك من السماء وتعليم الالفاظ المخصوصة وبقاء دخول وقت الصلاة المكتوبة وصفته ماذكره في الكتاب وهو قول عامة المشايخ انه سنة للصلوات الخمس والجمعة وذكر الجمعة لدفع وهم من يتوهم ان الاذان لها كصلاة العيدين بجامع انهما يتعلقان بالامام والمصر الجامع والا فهي داخلة تحت الخمس وقوله للنفل المتواتر يعني ثبت متواترا ان رسول الله صلعم اذن للصلوات الخمس والجمعة دون ماسواها من الوتر وصلاة العيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء وصلاة الجنازة والسنن والنوافل وقال بعض مشايخنا انه واجب لما روى عن محمد ان اهل بلدة في الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة قوتلوا والقتال انما يكون على ترك الواجب دون السنة والجواب انه قال ذلك لانه وان كان سنة الاذان تركه بالاصرار يستخفاف بالدين فيلزم القتال وصفة الاذان اي كيفيته معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء واختلف في ذلك الملك فقيل نزل به جبرئيل عم وقيل كان غيره قوله ولا ترجيع فيه وهو اي الترجيع ان يرجع وهو ظاهر وقوله وقال الشافعي فيه ذلك اي في الاذان الترجيع قوله لحديث ابي محذورة ظاهر الى قوله فظنه ترجيعا ذكر في الاسرار ان النبي صلعم امر بذلك لحكم رؤيت في قصته وهي ان ابا محذورة كان ببعض رسول الله صلعم قبل بعضا شديدا فلما اسلم امره رسول الله صلعم بالاذان فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته حيادة من قوله فدعاه رسول الله صلعم وعرك اذنه وقال له ارجع واعد بها صوتك اما ليعلم انه لاحياء في الحق او ليزيد في محبته للرسول صلعم بتكرير كلمات الشهادة وقوله لان بلالا رؤي ان بلالا اذن لصلاة الفجر ثم جاء الى باب حجرة عايشة فقال الصلاة يا رسول الله فقالت عايشة الرسول نايم فقال بلال الصلاة خير من النوم فلما انتبه اخبرته عايشة فاستحسن رسول الله صلعم وقال له اجعله في اذانك وقوله وخص الفجر ظاهر وقوله ثم هو حجة على الشافعي في قوله انها مرادي فانه يقول يشفع الاذان ويوتر الاقامة لحديث انس ان النبي صلعم

صورة بالترجيع وبيان انه لا يخفى حسنه ومن ذكر ان الترجيع في الاذان يدل على ان الشافعي يقول بالترجيع فقد اخطأ

قال الصلاة خير من النوم مرتين بعد الفلاح فقد اصاب السنة

امر بلالا بذلك قلنا المعتمل ما فعل الملك النازل والمشهور فيه التكرار ومعنى حديث انس ان يوذن بصوتين
ويقيم بصوت واحد بدليل ان في الاقامة قد قامت الصلوة وهو مشفوع كلمة مرتين صوتا وروى ان عليا
مر بمؤذن يوتر الاقامة فقال اشفعها لا ام لك وقوله ويترسل في الاذان بيان السنن التي فيه وهي نوعان
ما يرجع الى نفس الاذان وما يرجع الى صفات المؤذن فالاول هو ان ياتي به رافعا صوته ويفصل بين كلمتي الاذان
بسكتة مطولا غير مطرب وهو الترسل من ترسل في قراءته اذا تمهل فيها او توقر او لا يفصل بين كلمتي الاقامة
بل يجعلهما كلاما واحدا وهو الحدر ويكون صوته اخفض من صوت الاذان ويرتب بين كلمات الاذان و
الاقامة كما شرع فان قدم بعضا واخر بعضا فالافضل الاعادة مراعاة للترتيب وان يوالي بين كلمتي الاذان
والاقامة حتى لو ترك الموالاة فالسنة ان يعيد الاذان ويستقبل بهما القبلة الا في الصلاة والفلاح والثاني
هو ان يكون ذكرا عاقلا صالحا عالما بالسنة وباوقات الصلاة فاذان الصبي العاقل صحيح من غير كراهة في
ظاهر الرواية واذان البالغ افضل واذان غير العاقل والسكران يعاد وكذلك اذان المرأة وقوله ويستقبل بهما
اي بالاذان والاقامة القبلة لما ذكره في الكتاب وهو ظاهر وقوله ويحول وجهه للصلاة والفلاح يعني عند قوله
حي على الصلاة حي على الفلاح يمنة ويسرة لانه خطاب للقوم فيواجههم به قيل لو كان كذلك لحول وراه ايضا
لان القوم كما يكونون في يمينه كذلك يكونون في خلفه واجيب بانه انما لم يحول وراه لان فيه استدبار القبلة فيما هو
دعاء الى توجه اليها فاكتفى فيه بما يحصل لهم من بلوغ الصوت عند تحويل الوجه يمنة ويسرة وان استدار في صومعته
فحسن ظاهر وقوله وان لم يفعل فحسن اي الاذان حسن لانه ترك الفعل لانه وان لم يكن من السنن الاصلية حيث لم يذكر
في حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل في باب الاذان لكنه فعل امر به النبي صلعم بلالا فلا يليق ان يوصف تركه بالحسن
ولم ير في نزول الحسن المتمكن في نفس الاذان الذي هو من سنن الهدى فكان معناه ان الاذان بذلك الفعل احسن
وبتركه حسن وقوله والتثويب في الفجر مبتدأ وقوله احسن خبره وقوله وكره في سائر الصلوات لما روي ان عليا راى
مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وروى مجاهد قال دخلت مع ابن عمر مسجدا نصلي فيه
الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب وقال قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع فما كان التثويب على عهد رسول الله صلعم
الا في صلاة الفجر وقوله ومعناه اي معنى التثويب في الاصطلاح العود الى الاعلام بعد الاعلام وهو في اللغة عبارة
عن الرجوع ومنه سمي الثواب لانه منفعة عاد تعود اليه وهو اي التثويب على حسب ما تعارفه اهل كل بلدة من
التنحنح او قوله الصلاة الصلاة او قوله قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما تعارفوه وقوله
وهذا اشارة الى قوله حي على الصلاة حي على الفلاح تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا
الفجر به لما ذكرنا انه وقت غفلة ولم يذكر التثويب القديم ههنا وذكر في الاصل ان التثويب الذي كان في صلاة الفجر

بعد

بعد الاذان الصلاة خير من النوم فاحدث الناس هذا التثويب يعني به قوله حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين والمتأخرون
استحسنوه اي التثويب المحدث في الصلوات كلها لظهور التوالي في الامور الدينية ولكن لم يشترطوا غير ذلك اللفظ
الذي هو على الصلاة بل ذكروا ما تعارفوه آنفا ويكون هذا اختيارا بعد اختيار لان التثويب الاصلي كان
الصلاة خير من النوم للاعير في اذان الفجر او بعد اذان الفجر فاحدث علماء الكوفة حي على الصلوة حي على الفلاح
بين الاذان والاقامة في الفجر خاصة مع ابقاء الاول واحدث المتأخرون التثويب بين الاذان والاقامة
على حسب ما تعارفوه في جميع الصلوات سوى المغرب مع ابقاء الاول وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وقوله وقال ابو يوسف كلام يتعلق بالتثويب المحدث في سائر الصلوات بزيادة اختصاص بين يكون مشتغلا
بامور المسلمين وهو ظاهر قال ح ويجلس بين الاذان والاقامة اي في المغرب لاختلاف وصل الاذان
بالاقامة مكروه لان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت ليتاهبوا للصلاة بالطهارة فيحضر والمسجد
لاقامة الصلاة وبالوصل ينتفي هذا المقصود فان طالت الصلاة مما يتطوع قبلها مسنونا كان او مستحبا يفصل
بينهما بالصلوة لقوله صلعم بين كل اذانين صلاة قالها ثلاثا وقال في الثالثة لمن شاء فان لم يصل يجلس بينهما
ليحصل المقصود به واما اذا طالت في المغرب فقد اتفقوا على ان الفصل لا بد منه ايضا لكنهم اختلفوا في مقداره فعند
ابي ح المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قاعدا مقدار ما يتمكن فيه من قراءة ثلاث آيات قصار او آية
طويلة وفي رواية عنه مقدار ما يخطو ثلاث خطوات ثم يقيم وعندهما يفصل بينهما بجلسة خفيفة مقدار الجلسة
بين الخطبتين والوجه ما ذكر في الكتاب وهو واضح وقوله والفرق قد ذكرناه اشارة الى قوله ان التاخير مكروه
بخلاف سائر الصلوات فان التاخير فيها ليس بمكروه والاشتغال بالركعتين يودي الى التاخير فلذلك لا يفصل
بينهما والمذكور هنا مذهب الشافعي مناف لما تقدم في باب المواقيت من وقت المغرب وهو ان يصلي فيه
ثلاث ركعات قال يعقوب رايت ابا حنيفة يوذن في المغرب ويقيم ولا يجلس وهذا يفيد ما قلنا ان الاجلوس
عنده في اذان المغرب وانما اورده ليوكد قول ابي ح بفعله قيل وانما ذكر محمد في الجامع الصغير ابا يوسف ان
يذكره باسم جده كنيته دفعا لوهم التسوية في التعظيم بين الشيخين وكان ما مر من جهة ابي ح ان يذكره
باسم جده حيث يذكر ابا حنيفة وقوله وان المستحب معطوف على ما قلنا يعني يفيد ما قلنا ويفيد استحباب كون
المؤذن عالما بالسنة اي باحكام الشرع لقوله صلعم ويوذن لكم خياركم وخيارهم من كان عالما باحكام الشرع وهذا
يرد على قول من يقول الاحسن للامام ان يفوض الاذان والاقامة فيه الى غيره فان النبي صلعم ما كان يباشر
الاذان والاقامة بنفسه وكان اماما لهم في الصلوة قلنا اذن واقام صلى الله عليه وسلم احيانا روى عقبة بن
عامر قال كنت مع رسول الله صلعم في سفر فلما زالت الشمس اذن واقام وصلى الظهر وقوله غداة ليلة التعريس

قال

وهو اي عند ابي ح وقالا يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة
لانه لا بد من الفصل اذ الوصل مكروه والقطع بالسكتة
لوجود هما بين كلمات الاذان فيفصل بالجلسة
كما بين الخطبتين ولابي ح ان التاخير يكره
فيكفي ما دون الفصل احتراز اعنه وكذلك القوم فيقع الفصل
بسكتة خفيفة وكذلك الاقامة وقال الشافعي
بركعتين ولا كذلك الخطبة وقال يعقوب رايت
فصل بركعتين ذكرناه قال يعقوب ينبغي الفصل
والفرق قد ذكرناه ويوذن في المغرب على
ابا حنيفة يوذن قاعدا وان المستحب كون
المؤذن عالما بالسنة لقوله صلعم
ويوذن لكم خياركم وخيارهم علماؤكم

قال

ويوذن للفائتة ويقيم لانه صلعم نهى المؤذن
عن الاقامة في الكفاية بالاقامة لقوله صلعم
غداة ليلة التعريس

التراويح النزول في اخر الليل روى البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه قال سرنا مع رسول
الله صلعم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يا رسول الله قال اخاف ان تناموا عن الصلوة قال بلال انا اوقظكم
فاضطجعوا واسند بلال ظهره الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي صلعم وقد طلع حاجب الشمس
فقال يا بلال اين ما قلت قال ما القيت على نومة مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها
عليكم حين شاء يا بلال قم فاذن الناس بالصلوة فتوضا فلما ارتفعت الشمس وابيضت قام فصلى بالناس
جماعة وهو اى قضاء النبي صلعم باذان واقامة حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة لا يقال قد روى ان النبي صلعم
امر بلالا فاقام بدون ذكر الاذان لان القصة واحدة فالعمل بالزيادة اولى وفيه نظر لان ذلك انما يكون
اذا كان راويهما واحدا ولم يثبت ههنا ذلك والجواب ان الراوي اذا كان متعددا انما يعمل بالخبرين
اذا امكن العمل بهما وههنا لا يمكن ذلك لكون القصة واحدة فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما رويناه
من حديث ليلة التعريس وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان
شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم حضور فلا حاجة اليه فان قيل اذا كان الوقت
متضيقا في احد الاخرين فالاخير بينهما كما في قصر صلاة المسافر وههنا الوقت متضيق في الاقامة فاوجه
التخيير اجيب بان ذلك بين الشيئين الواجبين لا في السنن والتطوعات قال ومن محمد روى في غير رواية
الاصول عن محمد اذا فاتته صلوات يقضي الاولى باذان واقامة والبواقي بالاقامة دون الاذان قال ابو بكر
الرازي يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا والمذكور في الكتاب محمول على الصلوة الواحدة فيرتفع الخلاف بين
اصحابنا قال ره وينبغي ان يوذن ويقيم على طهر ينبغي للموذن ان يوذن ويقيم على طهر
لان لهما شبها بالصلاة على ما سياتي فان اذن بغير وضوء جاز بلا كراهة في ظاهر الرواية لانه ذكر وكان
الوضوء فيه مستحبا كالقراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلاة بالاشتغال
باعمال الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلاة ويروى انه اذا ذكر لا تكره الاقامة ايضا لانها
احد الاذانين والاخر وهو الاذان لا يكره بلا وضوء وكذا الاقامة ويروى يكره الاذان ايضا وهو رواية الكرخي لانه
يصير داعيا الى ما يجب بنفسه ويكره ان يوذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين اي بين
اذان الجنب والحدث على الرواية التي لا يكره اذانه ان للاذان شبها بالصلاة في انهما يفتتحان بالتكبير ويوديان
مع الاستقبال وترتب كلمات الاذان كاركان الصلاة ويختصان بالوقت ولا يتكلم فيهما الا ان ليس
بصلاة على الحقيقة ولو كان صلاة على الحقيقة لم يجز مع الحدث والجنابة فاذا كان شبها بهما كره مع الجنابة
اعتبارا للشبه ولم يكره مع الحدث اعتبارا للحقيقة ولم يتكمس لانا لو اعتبرنا في الحدث جانب الشبه لوجب اعتبارا

في

في الجنابة بطريق الاولى لان الجنابة اغلظ الحدثين وكان ينبغي ان يبطل جانب الحقيقة وذكر رواية الجامع الصغير
لاشتمالها على الاعادة وعدمها وقوله اما الاول يعني عدم اعادة اذان الجنب واقامته وقوله واما الثاني
يعني استحباب الاعادة بسبب الجنابة وقوله روايتان في ظاهر الرواية يستحب وفي رواية الكرخي
يجب والاشبه اعادة الاذان فقط لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في الجمعة بخلاف الاقامة
وقوله يعني هما الصلاة انما فسره بهما لانه قال في الايضاح ويحتمل ان يكون المراد من الجواب
اصل الاذان لان رفع الصوت زائل في الباب وقوله وكذلك المرأة توذن عطف على قوله والجنب
اي على وجه البدعة لانها ان رفعت صوتها في اعلى موضع ارتكبت بدعة والا لم توذن على وجه
السنة وترك وجه هذه السنة بدعة وليس على النساء الاذان والاقامة لانهما سنتا الصلاة
بالجماعة وجماعتهن منسوخة وان صلين بجماعة صلين بغير اذان ولا اقامة لحديث رابطة قالت
كنا جماعة من النساء امتنا عايشة بلا اذان ولا اقامة وقوله ولا يوذن لصلاة ظاهر وقوله
والحجة على الكل اي على ابي ح والشافعي واهل الحديث يعني ان الحديث حجة على الآخذ والماخوذ
منه فان قيل جاء في الحديث لا يغرنكم اذان بلال ويعلم به انه كان يوذن قبل الوقت اجيب
بانه حجة لنا حيث لم يعتبر النبي صلعم اذانه ونهاهم عن الاغترار به واعتبار ما قلنا ذكر في المبسوط
ان اذان بلال انكره عليه السلام واخر ان ينادي على نفسه الا ان العبد قد نام يعني نفسه اي انه
اذن في حال النوم والغفلة وكان يبكي ويطوف حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلدني امه وابتل من
نضح دم جبينه وانما قال ذلك لكثرة معاتبة رسول الله صلعم اياه وقوله لعوانكم لابني ابي مليكة
قال في النهاية ذكر هذا الحديث في المبسوط بخطاب غيرها وقال روى عن النبي صلعم انه قال لمالك بن
الحويرث وابن عم لما اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما الكبير كما قرآنا وروى في الاسلام وليؤمكما
الكبير كما سنا وقوله فان تركهما جميعا يكره ظاهر وقوله لقول ابن مسعود روى ان ابن مسعود صلى
بعلقمة والاسود بغير اذان واقامة لنصبهم اياه لذلك وكان المصلي في الحي بغير اذان واقامة حقيقة
مصليا بهما حكما فلا يكره بخلاف المسافر صلى وحده بغير اذان واقامة يكره لكونه تاركا لهما حقيقة وحكما
فهو تارك للجماعة حقيقة وتشبيها وترك الصلاة بجماعة مكروه فكذا ترك التشبيه كما اذا عجز عن
الصوم وقدر على التشبيه فانه كره لم تركه

باب شروط الصلاة التي تتقدمها

لما فرغ من ذكر السبب وما هو علامة عليه ذكر بقية الشروط والشروط جمع شرط وهو العلامة

في الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا فيه وقوله التي تتقدم بها صفة ملكة للحرة
اذ ليس من الشروط ما لا يكون متقدما حتى يكون احترازا عنه وهو قريب من اسلوب قولهم تيمم بها
البيتوت الذين اسلموا وقوله يجب على المصلي ان يتدارك الطهارة انما اعاده وان كان قد علم ما تقدم
كونها شرطا للصلاة ليكون الباب مشتملا على جملة الشروط وقوله اى ما يواري عورتكم عند كل
صلاة يعني لاجل الصلاة لا لاجل الناس لان الناس في الاسواق اكثر منهم في المساجد فلو كان لاجلهم
لقال عند دخول الاسواق فكان معناه خذوا ما يواري عورتكم من الثوب الذي تحصل به الزينة
وهي ستر العورة عند كل صلاة لان اخذ الزينة نفسها وهي مصدر لا يمكن الا بهذا الطريق فكان
من باب اطلاق اسم الحال على المحل وقوله عند كل مسجد اطلاق اسم المحل على الحال فان قيل روي
عن ابن عباس انها نزلت في شان الطواف التي حق الصلاة فلا تكون حجة في وجوب الستر في حق
الصلوة اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقوله عند كل مسجد عام فلا يختص
بالمسجد الحرام وقوله قالوا عدم للاصالة الحايض الايخار اى لبالغة لان الحايض للصلاة لها
للبخار والا بغير فكان كذا زا عن البالغة لان الحيض يستلزم البلوغ وفي دلالة الاية والحديث
على فرضية ستر العورة نظر اما الاية فانها تفيد الوجوب في حق الطواف ولهذا كان طواف العاري
معتدا به فلو افادت الفرضية في حق الصلاة لكان لفظ خذوا مستعملا في الوجوب والافتراض
وذلك لا يجوز واما الحديث فلانه خبر واحد وهو لا يفيد الفرضية واجيب بان الاية قطعي الثبوت
دون الدلالة على ذلك التقدير والحديث قطعي الدلالة لاداة الحصر ظني الثبوت لكونه خبر الواحد
فيجمع بينهما فيحصل الدلالة على الافتراض فتامل وقوله وبهذا تبين ان السرة ليست من العورة
لانه قال ما بين سرته الى ركبته وقال ما دون سرته والمفهوم من ذلك ان لا يكون السرة عورة
وقوله والركبة معطوف على السرة وفيهما خلاف الشافعي فان قيل كلمة الى للغاية وهي في هذا
الموضع لم تحكم اليها فلا تدخل اجاب بقوله وكلمة الى تحكمها على كلمة مع كما في قوله تع ولا تاكلوا
اموالهم الى اموالكم على ما بكلم حتى في قوله حتى يجاوز ركبته او على ما يقول عدم الركبة من العورة وفيه
نظر لان حتى اذا دخل الفعل كان بمعنى الى وفي هذا الموضع فالفرق بينهما وكان ينبغي ان يقول
وعلى ما يقول عدم بالواو لان المعارضة قايمة بكل منهما والجواب عن الاول انه بمعنى الى لكن مع دخوله
الغاية وقد قررناه في التقرير وعن الثاني بان كلمة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فلا يكون منافيا فافهم
المشايخ اختلفوا في ان الركبة مع الفخذ عضو واحد او كل منهما عضو على حدة قال المصنف في التجنيس

ثم

ثم الركبة الى اخر الفخذ عضو واحد حتى لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته لان
نفس الركبة من الفخذ اقل من الربع قال وقد قيل انها بانفرادها عضو ولكن الاول اصح لانه ليس لبعض
على حدة في الحقيقة بل هي ملتقى عظم الفخذ والساق وانما حرم النظر اليها من الرجال لتعذر التمييز فعلى
الاول بتبعيضه وعلى الثاني بما نية قال رح وبدن الحرة كلها عورة كلمها تاكيد للبدن
وتانيثه لتانيث المضاف اليه كما في قولهم ذهبت بعض اصابعه قوله وكفيها يشير الى ان ظهر الكف
عورة وهو ظاهر الرواية لان الكف عرفا لا يتناول ظهره وفي مختلفات قاضي الفق ظاهر الكف وباطنه
ليسا بعورتين وقوله صلع المرأة عورة مستورة خبر بمعنى الامر ومثل يفيد التاكيد وقيل معناه
من حقها ان تستر وقوله واستثناء العضوين يعني الوجه والكف للابتداء بابدائهما لان المرأة
لا تجد بدا من مناولة الاشياء بيدها وفي كشف وجهها لا سيما في الشهادة والحاكم قوله وهذا
اى قول القدوري وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها تنصيص منه على ان القدم عورة لانه لم يستثنها
وروى الحسن عن ابي ح لانها ليست بعورة وبه قال الكرخي قال الحلم وهو الاصح لانها تبتلى بابداء
القدم اذا مشت حافية او مشتملة فربما لا تجد الخف على ان الاشتهاء لا يحصل بالنظر الى القدم كما
يحصل بالنظر الى الوجه فاذا لم يكن الوجه عورة مع كثرة الاشتهاء فالقدم اولى ولما كانت رواية
الجامع الصغير مما يدل على ان القدم ليست بعورة رتبها على ما قبلها بالفاء فقال فان صلت
وذلك لانه جوز الصلاة مع كشف ما دون ربع الساق فكانت القدم مكشوفة بالاولى فان قيل
قوله صلع المرأة عورة مستورة عام في جميع بدنها وليس في قطع استثناء العضوين فاستثناء
العضوين او الصلاة او الثلاثة بالابتلاء تخصيص بالاقل ابتداء وهو لا يجوز عندنا كما عرف
في موضعه فالجواب ان قوله تع ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية اما ان يكون ورد قبل الحديث او
بعده فان كان بعده نسخ عموم الحديث وان كان قبله فالحديث لكونه خبر الواحد لا يبطل شيئا مما تناوله
وقوله وثلث ساقها او ربع ساقها مكشوف قيل ما وجه الجمع بين الثلث والربع وذكر الربع يغني عن ذكر
الثلث واجيب بانه سهو من الكاتب ولهذا لم يكتبه في الاسلام وعامة المشايخ لعدم الفايدة
وبانه شك وقع من الراوي عن محمد وبانه اذا ذكر الربع علم ما فيه الثلث بالدلالة والتنصيص
على ما يثبت دلالة بالتصريح غير قبيح قال الله تع فذلك يومئذ يوم عسير على الكافرين غير يسير
وبان الربع مانع مع القدم والثلث بدونها وبان ابا حنيفة سئل عن هذه المسئلة على هذا الوجه
فاورد هما محمد كذلك اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان قليل الانكشاف معفو وكثيره ليس بمعفو واختلفوا

وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها
لقوله صلع المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما قال رح الم
وهذا تنصيص على ان القدم عورة ويروى انه
ليس بعورة وهو الاصح رح

قال

فان صلت وربع ساقها او ربع فخذها مكشوف
تعيد الصلاة عند ابي ح اذا كان اقل الربع
لان الشيء اذا ضم الى ما دونه يصير له حكمه
وقال ابو يوسف ومحمد لا يعيد ان كان
الربع بالتفريق وهو ان يكون ربع الساق
مع ربع الفخذ او اكثر من الربع بالتفريق
لان الربع حكمي فيما يتجزأ كالكل حتى
ان الربع حكمي في باب الاحرام وفي
الرأس والملاقي في باب الحدث حتى
اي وجه غسل جزء من الربع من الرأس
او الملاقي اجزاء الاربعة
اجزاء

في الربع الفاصل بينهما فقال ابو حنيفة وقدر الربع كثير وما دونه قليل وقال ابو يوسف ما دون النصف قليل لان الشيء لا يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه لان القليل والكثير من اسماء المقابلة يريد به تقابل التضايف والاضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى هيئة اخرى كالابوة والبنوة والذي في الشروح ان التقابل بينهما تقابل الضدين ليس بشيء اجتماعهما في محل واحد فان الشيء الواحد يجوز ان يكون قليلا بالنسبة الى شيء وكثيرا بالنسبة الى غيره وعلى هذا اورد في المنصف ابى سع روايتان وقوله واعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضد دليل الروايتين يعني ان النصف لما خرج عن حد القلة لان مقابله ليس بكثير منه كان داخلا تحت حد الكثرة وانه لما لم يدخل في ضد اي ضد القليل وهو الكثير فان مقابلة وهو النصف الآخر ليس بقليل منه لم يكن داخلا تحت حد الكثرة وكان قليلا لا يجب الاعادة وقوله في ضد اي في مقابلة وكانه هو الذي حمل الشارحين على تفسير المقابلة بالتضاد وقوله ان الربع يحكي حكاية الكمال يعني ان ربع الشيء اقيم مقام الكل في مواضع كثيرة من الاحكام واستعمال الكلام كمسح الرأس والحلق في الاحرام ويقال رايت فلانا وانه لم ير منه الا وجهه احتج الجواب الاربعة فكذا ههنا احتياطا في باب العبادة واعترض بان اعتبار هذا بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح كل الرأس لم يكن واجبا حتى يقوم الربع مقامه بل الواجب منه بعض الرأس واجيب بان الاصل في الرأس غسل كله كما في غسل الوجه لان التطهير المقصود بالوضوء يحصل به الا ان الشرع اكتفى بالمسح عن الغسل ثم اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للضرورة فكان الربع قائما مقام الكل في هذا الوجه وقيل هذا تشبيه المقدر بالمقدر لا تشبيه الواجب بالواجب كما في قوله صلى الله عليه وسلم ستر ما بين اعين الجن وعورات بني آدم اذا وضع احدهم ثوبه اذا اراد ان يتغوط وقوله صلى الله عليه وسلم ستروا ابوالكم فانه يعلم الحديث فان فيه تشبيه الدوية بالدوية لا تشبيه المرئي بالمرئي والشعر والبطن والفخذ كذلك يعني على هذا الاختلاف اي الذي تقدم ذكره ان الربع مانع او النصف لان كل واحد عضو على حدة والمراد به النازل من الرأس قيل وجعل الشعر من الاعضاء للتغليب او لانه جزء من اللحية حتى لا يجوز بيعه والمراد به النازل من الراس المسترسل وقولهم الصحيح احترازا عن احتمال الصدغ الشهيري وغيره ان المراد بالشعر ما على الرأس واما المسترسل وهو ما نزل الى اسفل من الاذنين فحكمه حكم عورة روايتان واختار الفقيه ابو الليث كونه عورة احتياطا لان تلك الرواية تقتضي ان يجوز فكان الاحتياط في الاخذ بهذه الرواية وقوله وانما وضع غسله جواب عما يقال لو كان الشعر النازل من الرأس عورة لكان باعتبار انه من جنس البدن وليس كذلك

لان غسله في الجنابة موضوع وليس شيء من جنس البدن كذلك ووجهه ان سقوط غسله ليس باعتبار انه ليس من جنس البدن بل من جنس البدن خلقة لاتصاله به ولكن سقط غسله لمكان الحرج والعورة الغليظة على هذا الاختلاف يعني الذي تقدم من انكشاف الربع او النصف والعورة الغليظة هي القبل والدبر وهذا التقسيم انما يستقيم على اختيار الكرخي حيث ذكر في كتابه انه يعتبر في النسوتي قدر الدرهم وفيما عدا ذلك الربع وانما قال ذلك لان العورة نوعان غليظة وخفيفة فالنجاسة ثم في النجاسة الغليظة يعتبر الدرهم وفي الخفيفة الربع فكذا في العورة واما على اختيار عامة العلماء فلا فائدة في تقسيمها اذ في كل منهما يعتبر انكشاف الربع مانعا عنده خلافا لابي سع سواء كان ذلك عضوا صغيرا او كبيرا وذاهب اليه الكرخي وهم لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة فخفف لانها اعتبر في الدبر قدر الدرهم وهو لا يكون اكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز الصلاة وان جميع الدبر مكشوفا وهو تناقض والذكر يعتبر بانفراده عضوا يمنع انكشاف ربعه جواز الصلاة وكذا الانثيان وهذا هو الصحيح دون الضم طا في الدبة احتياطا وهو احتراز عما قيل ان للحشيين ربع الذكر عضو واحد لانهما تبع للذكر فيعتبر ربع المجموع عندهما قال شيخ الاسلام هذا كله عندنا واما عند الشافعي فان القليل والكثير في ذلك سواء في المنع عن جواز الصلاة فكان الخلاف في هذا كالخلاف في قليل النجاسة قال ح وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة ما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة قال في شرح الطحاوي ومن طا في رقبتها شيء من الرق فهي في معنى الامة وهذا لان حكم العورة في الاناث اغلظ فاذا كان الشيء من الرجل عورة في الانثى اولى وظهرها وبطنها عورة لانها محل الشهوة وما سوى ذلك من بدنها فليس بعورة لقول عمر اقلق عنك الحارة يا دفار اتتشبهين بالحرائر حين رأى جارية متقنعة فعلاها بالدرة اي ضربها بالدرة وقوله يا دفار بالدال المهملة اي يا منتفخة وروي ان جواريه كانت تلبس الضفائر مكشوفات الرؤس مضطربات الثديين والمهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال في مهنة القوم خدمتهم وانكر الاصمعي الكسر وقوله في حق جميع الرجال اي سوى مولاها قوله وان لم يحل ما ينزل النجاسة بالقصر ليتناول المائعات ومعناه على الوجه الذي ذكره في الكتاب ظاهر وقوله لان في الصلاة فيه اي في الثوب الذي يكون الطاهر فيه اقل منع الربع ترك فرض واحد وهو الطهارة وفي الصلاة عاريا ترك الفرائض كستر العورة والقيام والركوع والسجود وقوله لان كلا واحد منهما اي من الانكشاف والنجاسة مانع جواز الصلاة حالة الاختيار ويستويان اي وهما يستويان

جميع الاحوال فصار كالنجاسة الغليظة ولو كان عليه من النجاسة الخفيفة ما دون الدرهم جاز بالاتفاق لان الخفيفة عفو في حق الصلاة وليست بعورة ولو كان عليه من النجاسة الغليظة ما دون الدرهم جاز بالاتفاق لان الغليظة ليست بعورة ولو كان عليه من العورة ما دون الربع جاز بالاتفاق لان العورة ليست بنجاسة ولو كان عليه من النجاسة الغليظة والعورة ما دون الربع جاز بالاتفاق لان كلا منهما ليس بمانع على حدة وهذا اذا كان كل واحد منهما دون الربع فان كان احدهما ربعا والآخر دونه فالمعتبر هو الربع لان الدون تابع له وان كان احدهما ربعا والآخر اكثر من الربع فالمعتبر هو الاكثر لان الدون تابع له وان كان كل واحد منهما اكثر من الربع فالمعتبر هو الاكثر لان الدون تابع له وان كان احدهما ربعا والآخر اكثر من الربع فالمعتبر هو الاكثر لان الدون تابع له وان كان كل واحد منهما اكثر من الربع فالمعتبر هو الاكثر لان الدون تابع له

خبر مبتدا محذوف ليكون عطف جملة اسمية على اسمية وقوله في حق المقدار يجوز ان يكون معناه ان القليل من كل
واحد غير مانع والكثير مانع فلما كان كذلك ثبتت المساواة بينهما في المانعية من غير رجحان لاحدهما
على الاخر فيختار ايهما شاء ويجوز ان يكون معناه في مقدار الربع فان المانع في النجاسة الحقيقية مقدر
بالربع وكذا المانع في العورة الربع فلما استويا في المانعية وفي المقدار استوى احتمال المصلي ايضا في
ان يصلي فيه او يصلي عريانا وحاصله انهما يستويان في الموضعين في المنع في المقدار فيجب ان يستويا
في حق الصلاة في ذلك الوقت اي في حق اثبات اختيارا يضا وقوله وترك الشيء الى خلف لا يكون
تركا جواب عن قوله وفي الصلاة عريانا ترك الفروض لكن قوله ترك الفروض وجوابه المذكور انما يستقيم
على تقدير ان يصلي العاري قاعدا واما اذا صلى قائما فانما يكون تاركا لفرض واحد وهو السنن و
ان ترك فرضا واحدا فقد اقام فرضا باداء وهو ترك استعمال النجاسة وكان تارك فرض باداء
الاتيان بفرض آخر فيتخير وكان محمد بنى كلامه على ما هو الافضل وهو الصلاة قاعدا لما الحال المسلم
على ما هو الظاهر فان قيل سلمنا انه اتى بفرض وترك فرضا لكن لم لم تكن المساواة بينهما فان فرضية الستر
اقوى من فرضية ترك استعمال النجاسة لما ذكر في الكتاب بقوله لعلهم اختصاص الستر بالصلاة وخصوصا
الطهارة بها فالجواب انا لا نلم ان فرضية الستر اقوى فان خطاب الستر في حق الصلاة انما هو
في الستر بالطاهر لا بالنجس واذا كان كذلك تساويا وليس سلمنا ذلك لكنه اذا صلى قاعدا فقد
اتى ببعض الستر وما قام الاركان وترك استعمال النجاسة واذا صلى بالثوب قائما فقد استعمل
النجاسة واتى بالاركان فيستويان فيتخير وحتى لم يجعل ثوبا صلى عريانا قاعدا يومئ بالركوع والسجود
هكذا فعله اصحاب رسول الله صلعم روى انس بن مالك انه قال ان اصحاب رسول الله صلعم ركبوا
في السفينة فانكسرت بهم السفينة فخرجوا الى البر عراة فصلوا قعودا وهذا قول روى عنهم ولم يرو
عن اقرانهم خلاف فحل محل الاجماع وقوله وان صلى قائما اجزأه ظاهر وقوله الاان الاول يعني
الصلاة قاعدا افضل لان الستر وجب لحق الصلاة وحق الناس وما كان كذلك كان آكد
وللان الايمان حلف عن الاركان فتركه كلا ترك بخلاف الستر فانه لا خلف له فان قيل هذان
المعنيان يقتضيان احضار الحوائل في العقود فلا وجه للجواز قائما والجواب انه ممنوع فان وجد
الجواز قائما موجود وهو الاتيان بالاركان فنسيها والاتيان بها خير من الاتيان بخلافها
والستر وان كان اعم وجوبا ونفعا لكنه لم يحصل بجميعه واذا لم يحصل بجميعه لم يعتبر في مقابلة
ترك الركوع والسجود الذي هو الركن الاصلي في الصلاة وهذا يقتضي ان لا يجوز قاعدا فتسا وا

فيميل

فيميل الى ايهما شاء ولكن القعود افضل لان اصحاب رسول الله صلعم فعلوا ذلك على ما ذكرنا وذلك اعتبر
من الستر يصلي لترجيح جانب القعود لان الستر وان كان قليلا فهو اولى من الاركان لقيام الخلف مقامها

قال رح وينوي الصلاة التي يدخل فيها بنيته لا يفصل بينهما بنيته ويين التحريمة بعمل الكلام
ههنا في مواضع في نفس النية وفي الاصل الذي وجبت به وفي وقتها وكيفيتها والمص بين الاصل النائبة
هي به فقال والاصل فيه اي في اشتراط النية قوله صلعم الاعمال بالنيات فالصلاة بالنية اي حكم الاعمال
او ثوابها ملصق بها وقيل تقديره الصلاة عمل والاعمال بالنيات فالصلاة بالنية فالا يكون بالنية لا تكون
صلاة وفيه نظر ولان ابتداء الصلاة بالقيام وهذا ظاهر وهو اي القيام متردد بين العادة والعبادة
فابتداؤها متردد بينهما فلا بد من التمييز بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية ثم ذكر وقتها بقوله والمتقدم
على التكبيرة القائم عندها اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق بالصلاة وهذا على سبيل الجواز فانه
روى عن محمد انه لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس
من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة ولم يحضره النية جازت صلاته بتلك النية
واما الافضل فان يكون مقارنة للشروع ولا يكون شارعا بنية متاخرة قوله ولا اعتبر بالمتاخرة
منها عنه اي من النية عن التكبيرة رد لقول الكرخي فانه يجوزها بنية متاخرة عن التحريمة واختلفوا على قوله
فقيل الى انتهاء الثناء وقيل الى التعوذ وقيل الى الركوع وقيل الى ان يرفع رأسه من الركوع وقوله لان
ما مضى يعني من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم يجز بخلاف الصوم
فان النية فيه جوزت متاخرة عن اول جزء للضرورة لان ذلك وقت نوم وغفلة فانها يعسر ايقاعها
في وقت التنبه ويقظة فالاضيق في اشتراط النية عندي ثم ذكر لفسر النية بانها هي الارادة
اي الارادة الجازمة القاطعة وذلك لان النية في اللغة العزم والعزم هو الارادة الجازمة القاطعة
والارادة صفة توجب تخصيص المفعول بوقت حال دون غيرها فالنية هو ان يجزم بتخصيص الصلاة
التي يدخل فيها ويميزها عن فعل العادة ان كانت نفلا وعما يشاركها في اخص او صافها وهو
الفرضية ان كانت فرضا وقوله والشرط ان يعلم بقلبه اي صلاة يصلي قيل واما ترى علم بذلك انه
لو سئل عن ذلك امكنه ان يجيب على البديهة فان توقف في الجواب لم يكن عالما به واعترض بان هذا
ينزع الى تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح لانه لا يلزم من العلم بالشيء نيته الا ترى ان من علم الكفر
لا يلزمه شيء وحتى ينوي الكفر واجيب بان معنى كلامه والشرط قصد بعد ان يعلم وهو بعيد
اذ ليس في كلامه ما يشير اليه ولا يلوح واقول اري انه اراد بذلك ما ذكرت آنفا وهو ان يجزم

قال رح وينوي الصلاة التي يدخل فيها بنيته لا يفصل بينهما بنية اخرى ويين التحريمة بعمل والاصل فيه
قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ولان ابتداء الصلاة وهو متردد بين العادة والعبادة
بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة والمتقدم على التكبيرة
فلا يقع التمييز الا بالنية والمتقدم على التكبيرة
كالقيام عنده اذا لم يوجد ما يقطعه
وهو عمل لا يليق بالصلاة وللاعتبار
بالمتاخر عنها عند الان ما مضى لا يقع
عبادة لعدم النية وفي الصوم
جوزت للضرورة والنية
هي الارادة والشرط ان يعلم
بقلبه اي صلاة يصلي اما الذكر
باللسان فالمعتبر به ويحسن
ذلك لاجتماع عزيمته ثم
ان كانت الصلاة نفلا
يكفيه مطلق النية وكذا
ان كانت سنة في الصحيح
وان كانت فرضا لا بد
من تعيين فرض كالظهر
مثلا لاختلاف الفروض
بالاداء

بتخصيص الصلاة الحد التي يدخل فيها ويميزها الى آخره لان التخصيص والتميز بدون العلم لا يتصور
وقوله اما الذكر باللسان فلا معتبر به اى فى حق الجواز لكنه حسن لاجتماع عزيمته وقوله ثم ان كان الصلوة
نفلا بيان لكيفية النية وذلك لان الصلوة التى يدخل فيها اما ان تكون فرضا او غيره والثانى
يكفى فيه مطلق النية نفلا كانت او سنة فى الصحيح لان النية فى النفل للتميز عن العادة وهو حاصل
بمطلق النية وقوله فى الصحيح احتراز عما قيل انه لابد من ان ينوى سنة الرسول عليه السلام لان فيها صفة
زايدة على النفل المطلق كالفرض والاول المصلى فيه اما ان يكون منفردا او مقتديا بالامام والمنفرد
يلزمه تعيين الفرض الذى يدخل فيه كالظهر مثلا ولا يكفيه ان يقول نويت الفرض لاختلاف الفروض
فلا بد من التعيين ومنهم من يقول اذا نوى الظهر او العصر مثلا ولم ينو ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلى
فى الوقت لا يجزيه لجواز ان يكون عليه ظهر صلاة فايتة فلا يتعين المقضوة والاول اظهر لان ظهر
الوقت مشروع الوقت والفايتة ليست كذلك بل انما يوجد بعارض فظلمه ينصرف الى ظهر الوقت
فاقول الشرط المتقدم وهو ان يعلم بقلبه اى صلاة يصلى يحسم مادة هذه المقالات وغيرها فان
العلم عليه لحصول التميز به وهو المقصود والمقتدى يغير ينوى الصلوة على الوجه المذكور ومتابعته
لانه يلزم فساد صلوة المقتدى من جهة ذلك الغير وهو الامام فلا بد من التزام الاقتداء حتى
لو ظهر فساد صلوة الامام كان ضررا ملتزما وانما لم يذكر الامام وان اشترط لم امامة النساء لان حضورهن
الجماعة مكروه ونادر الوقوع فى عامة الامصار قال رح ويستقبل القبلة استقبال القبلة
ايضا من شروط الصلاة لقوله تع فولوا وجوهكم شطره اى شطر المسجد الحرام ووجه الاستدلال ان امر
تع فالمعنى لينك قبلة ترضاها ثم امر بالتوجه شطر المسجد الحرام ثم المصلى اما ان يكون بمكة غايبا
عنها او لا والاول فرضه اصابة عينها لان النبى صلعم صلى فى المسجد الحرام متوجها الى الكعبة ومضى على ذلك
الصحابة والتابعون وكان اجماعا على ذلك والثانى فرضه اصابة جهتها لان امر تع امر النبى صلعم
والمؤمنين بالتوجه الى المسجد الحرام وهم بالمدينة دون الكعبة وفيه اشارة الى ان اصابة عينها للغايب
غير لازمة لان التكليف بحسب الوسع وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الشيخ ابى عبد الله الجرجانى
ان فرضه اصابة عينها يريد بذلك اشتراط نية عين الكعبة لان اصابة عينها وهو غايب عنها غير
لا يطيق عليه فكان التكليف بها تكليفا بالميسور فلا يجوز اشتراطها وما كان الشرط عندنا
اصابة الجهة فليس له حاجة الى النية واما نية الكعبة بعد التوجه اليها فكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
يشترطها والشيخ ابو بكر بن حامد لا يشترطها وقال المصنف فى التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط فى الصحيح

من الجواب لان استقبال البيت شرط من الشروط فلا يشترط فيه النية كالوصف وقوله ومن كان خايفا يصلى
الى اى جهة قدر بيان ان التوجه الى القبلة يسقط بعذر الخوف لاسباب مثل من اختفى من عدو او غيره ومثل
انه اذا تحرك واستقبل القبلة ينشر به العدو فانه يجوز له ان يصلى قاعدا بالايماء او مضطجعا حيث
ما كان وجهه وكذا لو كان مريضا لا يقدر على التحول الى القبلة وليس له من يحوله وكذا اذا انكسرت السفينة
وبقى على لوح وخاف انه لو استقبل القبلة سقط فى الماء جاز له ان يصلى حيث كان وجهه لتحقق العذر
فاشبه حال الاشتباه ومن اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من اهل ذلك الموضع من يسئاله الا
فى امر القبلة وانما عليه السؤال وقال اجتهد لانه ليس له ان يصلى بلا اجتهاد لان الصحابة اشتبهت
عليهم القبلة فتحروا وصلوا ثم ذكر ذلك لرسول الله صلعم ولم ينكر عليهم وقوله والدليل العمل بالدليل
الظاهر واجب ظاهر وقوله وليس فى وسعه الا التوجه الاجهة التحرى الى آخره قيل هذا لا يصح جوابا
للشافعى لان له ان يقول سلمنا ان التكليف مقيد بالوسع لكن حال العمل بان يأتى بما فى وسعه
مما امر به ولا يأثم به عند ظهور الخطاء وليس كلامنا فيه وانما كلامنا اذا ظهر خطاؤه بيقين اكان فعله
كلا فعل فى حق وجوب الاعادة ام لا ليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه ولنا ما يدل على ثبوته من الاستقراء
كما اذا صلى فى ثوب باجتهاده على انه ظاهر فاذا هو نجس وكما اذا توضأ بالتحرى بماء فى الاوانى على انه
ظاهر فكان بخلافه وكما اذا حكم الحاكم باجتهاده فى حكم ثم وجد نصا بخلافه فان عليه الاعادة فيها
كلها الظهور الخطاء بيقين مع جواز العمل بما فى وسعه عند توجه الخطاب بالعمل به فالمن ذلك فيما نحن فيه
واجيب بالفرق بان النجاسة وامثالها مما لا يحتمل الانتفاء من محل الى محل فلم يجز العمل الا بظاهر
ما ادى اليه تحريه فاذا ظهر ما هو اقوى منه ابطله لانه غير قابل للانتقال حتى يقال انه كان فى ذلك
الوقت طاهرا ثم تنجس بعد بيقين بل هو حين صلى كان ذلك الثوب موصوفا بالنجاسة
وكذا فى حكم القاضى بالاجتهاد فيما فيه نص بخلافه واما القبلة فهى من قبيل ما يحتمل الانتقال
الا يرى انها انتقلت من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى الجهة اذا بعد من مكة
ومن جهة الكعبة الى سايل الجهات اذا كان راكبا فانه يصلى حيث ما توجهت اليه راحلته فبعد ما
صلى الى جهة بالتحرى اذا تحول رايه ينتقل فرض التوجه الى تلك الجهة وكان تبدل الراى فيه
بمنزلة النسخ يعمل به فى المستقبل ولا يظهر به بطلان ما مضى كما فى النسخ الحقيقى لان الشرط ان يكون
مبتلى بالتوجه عند القيام الى الصلوة وهو المقصود فى الامر بالتوجه الى الكعبة لان اسم تع
لا جهة له حتى يتوجه اليه وانما يتحقق هذا اذا صلى الى الجهة التى وقع عليها تحريه وقوله

قال اذا اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد وصلى لان الصحابة رض اجتهدوا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله صلعم ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل اقوى منه والاستخبار فوق التحرى ابداء

قال فان علم انه اخطأ القبلة بعد ما صلى لا يعيد بها وقال الشافعى يعيد بها اذا استدبر لتبعة بالخطاء بعد ما فرغ لان التوجه ليس فى وسعه الا التوجه المقدور وهو التحرى والتكليف مقيد بالوسع وبنا ان فرض القبلة استدار الى القبلة بتحول النبى صلعم فلما سمع وتحته انه النبى صلعم كرهتهم واستحسنه الى جهة اخرى وكذا اذا تحول رايه الى جهة يوجب العمل فيها يستقبل من غير نقض المؤدى قبله بداله

وان علم ذلك في الصلوة ظاهر قياد بالضم والمد من قرى المدينة يُنوب ولا يُنوَد وقوله من غير نقض المودى
قبل لما ذكرنا ان دليل الاجتهاد بمنزلة دليل النسخ واثر النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي وقوله
ومن ام قوما في ليلة مظلمة ظاهر وقوله ومن علم منهم اى من القوم المقتدين بحال الامام قال في النهاية
وهذا القيد وهو علم المقتدين حال كون امامهم مائما بين ليس بلازم في حق فساد صلاتهم فانه
لو علم حال الامام قبل الاقتداء فالحكم كذلك وان كان الامام في وقت الاقتداء على الصحة
وفيه نظر لان قوله ومن علم منهم اى من القوم المقتدين حال امامهم اعم من ان يكون علم قبل الاقتداء
به او بعده واما ان العلم قبل الاقتداء ثم علم دخول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلوته وقعد
على حالة الاولى لا تجوز صلاة الداخل لانه دخل في صلاته وعلم ان الامام كان على الخطا في اولى
صلاته ولو علم من اول صلاته ان الامام على الخطا ودخل في صلاته لم يجز فكذا هذا وقد اشتكلت
صورة هذه المسئلة لانه وضعها في الليلة المظلمة والصلاة فيها جهرية تخ فيعلم حال الامام
بصوته واجيب بكون الصلاة قضاء ويكون الامام ترك الجهر نسيانا وبانهم عرفوا امامهم
بصوته انه قام الى كم لم يُميز واحد صوته انه الى اى جهة توجه وقد ذكرنا غير ذلك في التقرير
والله اعلم

باب صفة الصلوة

لما فرغ من ذكر الوسايل شرع في بيان المقصود والوصف والصفة مترادفان عند اهل اللغة
والفقهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة وعند المتكلمين من اصحابنا ان الوصف هو كلام
الواصف والصفة هي المعنى القايم بذات الموصوف والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة
للصلاة باركانها وعوارضها فلم فرايض الصلاة ستة القياس ان يقال ستٌ لان الفرايض
جمع فريضة لكن قالوا على تاويل الفروض الذي هو جمع فرض وفي بعض النسخ ستٌ وانما قال
فرايض الصلاة ولم يقل اركانها لان الفرايض اعم يتناول الاركان وغيرها وهو المذكور
في الكتاب التحريمة وهي فرض وليست بركن والتحريم جعل الشيء محرمًا والفقهاء لتحقيق الاسمية
وانما اختصت التكبيرة الاولى بهذه التسمية لانها تحرم الاشياء المباحة قبلها بخلاف
سايرالتكبيرات وهي فرض لقوله تع وربك فكبر اى وخص ربك بالتكبير وهو الوصف
بالكبرياء وان يقال الله اكبر روى انه لما نزل قال رسول الله صلعم الله اكبر فكبرت خديجة
وفرحت وايقنت انه الوحي فان سورة المدثر اول سورة نزلت ودخلت الفاء لمعنى الشرط
كانه قيل اى شيء كان فلا تدع تكبيرة ووجه الاستدلال ان المراد به تكبيرة الافتتاح باجماع

اهل

فرايض الصلاة اربعة تكبيرة الافتتاح والقيام والقراءة وقوله تع فكبر والمراد تكبيرة الافتتاح والقيام
لقوله تع وقوموا لله قانتين والقراءة لقوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن والركوع
والسجود لقوله تع واركعوا واسجدوا والقعدة في اخر الصلاة مقدار التشهد
لقوله صلعم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك ووجه الاستدلال
انه صلعم علق التمام اى تمام الصلوة بالفعل قراءة او لم يقراء لانه علقه باحد الامرين من قرائة التشهد
والقعود واحدهما وهو القراءة لم يشرع بدون الاخر حيث لم يفعل رسول الله صلعم الا فيه وانعقد على ذلك
الاجماع فكان الفعل موجودا على تقدير القراءة البتة وكان هو المعلق به في الحقيقة للاستلزام الآخر
وكل ما علق بشيء لا يوجد هو بنفسه فتمام الصلوة لا يوجد بدون الفعل وتمام الصلوة واجب وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فالقعدة واجبة اى فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو بصراحته لا يفيد
الفرضية فكيف مع هذا التكلف العظيم اجيب بان قوله تع اقيموا الصلوة مجمل وخبر الواحد حق
بيانا به والمجمل من الكتاب اذا لحقه البيان الظني كان الحكم بعد نضافا الى الكتاب لا الى البيان
في الصحيح وقد قررنا ذلك في التقرير لا يقال فليكن الامر في قراءة الفاتحة كذلك واجيب لان فرض
القراءة ليس بمجمل خبر الواحد بل حاصل فتكون الزيادة عليه نسخا بخبر الواحد وهو لا يجوز وفيه وجه آخر
وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركنية به فاولى ان يجوز اثبات الفرضية
لان درجات الركنية اعلى وقد ثبت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلعم الحج عرفة والوقوف معظم
اركان الحج لا محالة والمعظم جعل القعدة من فرايض الصلوة حيث ذكرها فيها فجاز ان يثبت بخبر يُتلقى بالقبول

قال رح وما سوى ذلك فهو سنة اى ما سوى ما ذكر ناه من الفرايض فهو سنة اطلق يعني
القدوري اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة الى اخره فلا يكون اطلاقا صحيحا والعذر ما ذكره
بقوله وتسميتها سنة في الكتاب اى القدوري لما انه ثبت وجوبها بالسنة واعلم ان المراد بالواجب
ههنا ما يجوز الصلوة بدونه ويجب بتركه ساهيا سجدتا السهو وبالسنة ما فعله رسول الله صلعم
بطريق المواظبة ولم يتركها الا بعذر كالثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود والصلاة آداب

وما سوى ذلك فهو سنة الطلق اسم السنة وضم السورة اليها
وتكبيرات العيد في الزوايد وتكبيرات التشريق في ايامها
والقنوت في الوتر وتكبيرات العيد في الزوايد وتكبيرات التشريق في ايامها
وما سوى ذلك فهو سنة الطلق اسم السنة وضم السورة اليها

والادب فيها ما فعله رسول الله صلعم مرة او مرتين ولم يواظب عليه كزيادة التسبيحات في الركوع والسجود على الثلاث والزيادة على القراءة المسنونة قوله ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا يعني في الركعة الواحدة كالسجدة الثانية في الركعة الاولى فان ترك تركها ساهيا وقام واتم صلاته ثم تذكر فان عليه ان يسجد السجدة المتروكة ويسجد للسهو لترك الترتيب وقوله فيما شرع مكررا احتراز عما شرع وغير مكرر فيها كالركوع فانه بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع وقوله هذا هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في تكبيرات العيدين وقنوت الوتر فانه للمتحب السجود على من تركها ساهيا لانها سنة فتركها لا يتمكن كثير نقصان في الصلوة كما اذا ترك التناء والتعوذ لان مبنى الصلوة على الافعال دون الاذكار وجه الاستحسان وهو الصحيح ان هذه السنة تضاف الى جميع الصلوة يقال تكبيرات العيد وقنوت الوتر فاما تكبيرة الركوع وتناء الافتتاح ففي رمضان الى جميعها فيتركها لا يتمكن النقصان فيها كذا في الشروح وفيه نظر لانهم قالوا المراد بالواجب ههنا ما يجوز الصلوة بدونه جواز فتكون واجبة وليست كذلك والجواب ان ذلك على وجه القياس ويوقف من هذا ان كل ما هو واجب يجب سجود السهو بتركه ساهيا وبالعكس على وجه القياس واما على وجه الاستحسان فلا ينعكس فانه ليس كل ما يجب السجود بتركه واجبا فانها يجب بتركه سنة مضافة الى جملة الصلوة ما ذكرنا فان قيل قراءة التشهد في القعدة الاولى واجبة ذكره في باب سجود السهو من هذا الكتاب ولم يذكره ههنا وكذلك نقل يدل الاركان عند الجرح ومحل الواجب فان مقصوده ههنا لم يكن ذكر جميع الواجبات بل بيان ان ما سوى المذكور ليس بخصوصه في السنة وذلك يحصل باداة صورة واحدة وقيل قوله وشيئها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة ليس بحيد لانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه يكون المراد به السنة والواجب ايضا لانه بعض الواقفين والشيخ ابو الحسن الكرخي عراقي فلا يرد عليه واما صاحب الهداية فقد تبعه في ذلك وحاصله ان الحق ظاهر وليس من باب الجمع بينهما بل المراد بقوله فهو سنة ثابت بالسنة والواجبات والسنن المذكورة في هذا الباب داخلة تحت هذه اللفظة بطريق الحقيقة وقوله واذا شرع في الصلوة كبر اراد الشروع لان التحريمة ليست بعين الشروع بل الشروع يتحقق بها قال محمد في المبسوط اذا اراد الرجل الدخول في الصلوة كبر وقوله لما قلنا اراد به قوله تع وربك فكبر وقوله وربك فكبر معطوف على قوله لما قلنا ونا معنى والتحريمة مصدر حرم وهو مضاف الى فاعله وهو الصلوة وله يتعدى له مفعول لان المقصود اثبات التحريم لها لا ايقاعه على شيء آخر وقوله التكبير لا يصلح ان يكون محمولا على تحريمها ولا يصلح العكس ايضا على ظاهر الكلام لان تحريم

الصلوة

قال واذا شرع في الصلوة كبر لما قلنا وقد مر ما فيه التكبير وهو شرط عند خلافا للشافعي حتى ان من كبر للوضوء كان له ان يفتتح بها الصلوة هو يقول انه شرط لها بما ثبت بالكتاب وهو قوله تع وربك فكبر والفاء للتعقيب والتكبير الاول يقع بعد الطهارة فيكون شرطا لا ركنا لان الركن ما يكون داخلا في الشيء والتكبير الاول ليس كذلك ولنا ان النبي صلعم واظب عليه مع الترك وهو علامة السنة بخلاف ما اذا كان بالامر ترك فان ذلك دليل الوجوب على ما سيأتي واختلفوا في افضلية وقت الرفع فقال شيخ الاسلام وقاضي خان ٣

الصلوة غير افعال الصلوة على المصلي ليس عين التكبير والعكس فيكون معناه تحريم الصلوة بالتكبير ولكن جعل التكبير عين التحريمة مبالغة وهو اي التكبير شرط عندنا خلافا للشافعي فوله حتى ان من تحرم بناء فاية الاختلاف فعندنا لما كانت التحريمة شرطا جاز ادآء النفل بتحريمة الفرض وعنده لما كانت ركنا لم يجز ذلك فان اداء الصلوات بشروط واحد يجوز وبركن واحد لا يجوز فان قيل الاقسام العقلية ههنا اربعة بناء الفرض على الفرض وبناء النفل على النفل وبناء النفل على الفرض وبناء الفرض على النفل وهو المذكور في الكتاب فهل يجوز غيره من الاقسام شرع في الظهر واتمها ولم يسلم وبنى عليه عصر فات عنه اجزاه ونقله القاضي ابو زيد في الاسرار وفخر الاسلام في اول الجامع الصغير وبناء النفل على النفل يجوز واما بناء الفرض على النفل فقيل لم يوجد فيه رواية والظاهر عدم الجواز لانه بناء المثل على المثل والاضعف على الاقوى معقول وموافق للاصول لان الشيء يجوز ان يتبع مثله او ما هو دونه واما ان يتبع ما هو فوقه فلا يجوز لان فيه جعل الاقوى تابعا للادنى فان قلت قولهم الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا يقتضي جواز هذه الصورة كالصور الباقية فالجواب ان وجود الشرط لا يوجب المشروط والمانع وهو ما ذكرنا منع ابتلاع القوي الضعيف موجود فكان متنعا هو اي الشافعي يقول يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والنية والوقت وهو ظاهر وكل ما يشترط لم ما يشترط لسائر الاركان ركن قياسا على كل واحد من الاركان ولنا قوله تع وذكر اسم ربه فصلى عطف الصلوة على الذكر والواو ان ركنا لما جاز ذلك لانه يلزم عطف الكل على الجزء وفيه عطف الشيء على نفسه لاشتمال الكل على جزئه ولهذا اي ولانه ليس بركن لا يتكرر كتكرر الاركان في كل صلوة كالركوع والسجود وقوله ومراعاة الشرائط جواب عن قوله يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان ووجهه ان اشتراط ذلك ليس للتحريمة نفسها وانما هو لما يتصل به من القيام الذي هو ركن الا يرى ان الاداء لما انفصل عن الاحرام في باب الحج لم يشترط للاحرام سائر شرائط الاركان فان الوقت شرط للاداء سائر الاركان ولا يشترط للاحرام عندنا والاضافة فيها على نسق واجب قال ط ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة رفع اليدين في اول الصلوة سنة بالاخلاف لان النبي صلعم واظب عليه مع الترك وهو علامة السنة بخلاف ما اذا كان بالامر ترك فان ذلك دليل الوجوب على ما سيأتي واختلفوا في افضلية وقت الرفع فقال شيخ الاسلام وقاضي

مقارنا للتكبير ولفظ الكتاب يشير اليه وهو المروي عن ابي يوسف والحلواني عن ابي حنيفة والمروي عنه عبارة عن القول والحلواني عبارة عن الفعل وقال شمس الائمة السرخسي والذي عليه اكثر مشايخنا انه يرفع يديه اولا

فاذا استوى في موضع المحاذاة كبر وجعل المص اصح لان في فعله و قوله معنى النفي والاثبات لانه ينفي بفعله الكبرياء عن غير الله تع و يثبت بقوله تع فيكون النفي متقدما على الاثبات كما في كلمة الشهادة ولا يتكلف للتفريق بين الاصابع عند رفع اليد بل يتركهما على ما هي عليه من الضم و التفريق و ما روى انه صلعم كبر ناشرا اصابعه معناه ناشرا عن طيها قوله و يرفع يديه حتى يحاذي بابهاميه شحمتي اذنيه ظاهر و مذهبنا قول ابي موسى الاشعري و مذهب الشافعي قول ابن عمر ذكره شمس الائمة السرخسي وقوله و لان رفع اليد لاعلام الاصم قال في النهاية كان يجب ان يقول و رفع اليد لاعلام الاصم ايضا بزيادة قوله ايضا لدفع التناقض صورة لانه ذكر اولا ان معنى رفع اليد نفي الكبرياء عن غير الله فلا يكون لغيره وكانه يحوم حول ان المعلول الواحد لا يكون علتان مستقلتان ويجوز ان يكون علة مركبة فاذا قال ايضا كان نفي الكبرياء و اعلام الاصم علة واحدة مركبة لرفع اليد ثم اعتذر بان المص تابع شمس الائمة وقد ذكره كذلك فان دابهم ترك التكلف وتفهيم المعنى وقيل لو كان للاعلام الاصم لما اتى به المنفرد واجيب بان الاصل هو الاداء بالجماعة قال الله تع واركعوا مع الراكعين فيكون الانفراد نادرا على ان حكمة الحكم لا تراعى في كل فرد فان قيل فعلى هذا يجب ان لا ياتي به المقتدي اجيب بان الاصم يجوز ان يكون في اخر الصفوف و قوله وهو بما قلناه اي اعلام الاصم بما قلناه من رفعهما حتى يحاذي بابهاميه شحمتي اذنيه وقوله و ما رواه يعني من حديث ابي حميد يحمل على حالة العذر روى عن وايل بن حجر انه قال قدمت المدينة فوجدتهم يرفعون ايديهم الى الاذنين ثم قدمت عليهم من القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهم يرفعون ايديهم الى المناكب وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن ابن زياد عن ابي ح انها ترفع يديها حذاء اذنيها كالرجل لان رفع اليدين انما يكون بكفيها و كفها ليست بعورة فكانت هي والرجل في رفع اليدين سواء بخلاف ساير الاعضاء و وجه الصحيح ما ذكره انه استر لها وقوله فان قال بدل التكبير يدل على ان وكذلك الاصل هو التكبير اعلم ان الشارع في الصلاة اذا قال الله اكبر كان شارعا في الصلاة بلا خلاف و كذلك اذا قال الله اكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله اكبر خلافا له وللشافعي واما اذا قال الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او قال الحمد لله او سبحان الله او لا اله غيره فقد قال ابو ح ومحمد اجزاه وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اي يمكنه ان يقول الله اكبر او الله اكبر او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز مالك يقول الاصل في ذلك التوقيف والمنقول فيه هو الاول فلا يجوز غيره و الشافعي يقول ادخال الالف واللام فيه اي في الخبر وهو اكبر ابلغ في الثناء لان تعريف الخبر يقتضي حصره في المبتدا كما في قولك زيد العالم وقد عرف في موضعه فيكون ما زاد فيه من المبالغة في مقابلة ما فاته من كونه منقولا فالخبر الغايت بما زاد فقام مقامه وابو يوسف يقول ان افعل و فعيلا في صفاته تع سواء لان اثبات الزيادة ليس بمراد في صفات الله تع لعدم مساواة احد اياه في اصل الكبرياء

في صفاته
حتى

حتى يكون افعل للزيادة كما يكون في اوصاف العباد فكان افعل و فعيل سواء ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة قال الله تع فلما راينه اكبرنه اي عظمنه وهو حاصل بما ذكرنا من الالفاظ وهذا بناء على ان الفرض عمل اللسان والتكبير الذي يجوز ان يلحق به غيره اذا كان في معناه وقد قررناه في التقرير وعلى هذا اذا قال الله يصير شارعا لان فيه معنى التعظيم لكونه مشتقا من التاله وهو التحير وقال ابو يوسف ومحمد لا يصير شارعا لان تمام التعظيم انما يكون بذكر الاسم والصفة جميعا والجواب ان مناط الحكم حصول التعظيم لا تمامه ولم يذكر انه اذا شرع بتلك الالفاظ هل يكره اولا قال بعضهم لا يكره وقال بعضهم يكره قال في النهاية وهو الاصح كذا في المحيط قال رح واذا افتتح الصلاة بالفارسية اعلم ان الافتتاح بالفارسية والقراءة بها في الصلاة والتسمية بها على الذبيحة جايز عند ابي ح سواء كان قادرا على العربية او لم يكن وقال ابو يوسف ومحمد ان احسن العربية لا يجزيه الا في الذبيحة وان لم يحسنها اجزاه في الجميع ومحمد مع ابي ح في الافتتاح في العربية فانه جوزه باي لفظ كان من اسماء الله على ما تقدم ومع ابي يوسف بالفارسية حيث لم يجوزه بالفارسية قال لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها قال صلعم في معرض تفضيل لسان العرب على غيره انا عربي والقرآن عربي ولسان اهل الجنة عربي واما الكلام في القراءة فوجه قولهما ان القران اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص وهو قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن هو المامور بقراءته في الصلاة قال الله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن على ما سيجي وهذا يقتضي ان لا يترك حالة العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى كيلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جاز له الايماء بخلاف التسمية فان المقصود بها الذكر قال الله تع و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو يحصل بكل لسان سواء كان يحسن العربية او لم يحسن في قولهم جميعا وكذلك الشهادة عند الحكام واللعان والعقود تصح بالاجماع وروى عن الشافعي في القراءة كقولهما و روى انه لا يجوز لكنه اذا كان لا يحسن العربية فهو امي يصلي بغير قراءة ولو قراه بالفارسية فسدت صلاته لانها من كلام الناس ولابي ح قوله تع وانه لفي زبر الاولين وصفه بكونه في زبر الاولين ولم يكن القرآن بنظمه فيها لا محالة فتعين ان يكون بمعناه فيها والمقرو بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون جايز الحاقا به فان قيل قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا محكم لا يقبل التاويل وقوله تع لفي زبر الاولين محتمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي صلعم فكيف يترك المحكم به اجيب بانه تاويل بعيد يفضي الى التعقيد اللفظي بتفكيك الضماير في قوله تع وانه لتنزيل رب العالمين الى اخر الكلام المعجز مصون عن ذلك فان قيل سلمنا تساويهما في الاحكام لكن يكونان متعارضين فمن اين تقوم الحجة فالجواب بان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله وانه لفي زبر الاولين على حالة الصلاة لانها حال المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقة ويحمل قوله انا انزلناه قرآنا عربيا على غير حالة الصلاة وقد قررناه في التقرير ابسط

من هذا وقد لم ولهذا اى ولكون القرآن لم يكن فى الزبر بهذا النظم جازت القرآءة بالفارسية عند النبى ولا شك ان النبى لا يجهل غير القرآن قرآنا وقوله اللا انه يصير شيئا استثناء من قوله اجزاؤه عند ابى ح لمخالفته السنة المتواترة وهى القرآءة بالعربية وقوله هو الصحيح احتراز عن قول ابى سعيد السرخسى فانه قال انما جوز ابو ح القرآءة بالفارسية دون غيرها من الالسنة لقرب الفارسية من العربية قال الكرخى والصحيح النقل الى اى لغة طابت وقوله لما تلونا يعنى من قوله وانه لفى زبر الاولين فانه كما لم يكن فيها بلغة العرب كذلك لم يكن فيها بالفارسية ولان الاعتماد على المعنى عند النقل والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقوله والخلاف فى الاعتماد اى فانه اذا قرأ بالفارسية هل يكون محسنا بامر فرض القرآءة اولا والخلاف فى عدم الفساد وقوله ويروى رجوعه روى ابو بكر الرازى ان ابا حنيفة رجع الى قولهما وعليه الاعتماد لتنزله منزلة الاجماع والخطبة والتشهد على هذا الخلاف اى يجوز قرآءتها بالفارسية عند ابى ح خلافا لهما وقوله وفى الاذان يعتبر التعارف قيل جواب عما يقال قرآءة القرآن فى الصلاة لكونها ركنا اعظم خطرا من الاذان لكونه سنة والاذان لا يجوز بغير العربى فكيف جازت قرآءة القرآن ووجهه انا لا نم عدم جواز الاذان مطلقا بل يعتبر فيه التعارف فان الحسن روى عن ابى ح انه لو اذن بالفارسية والناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا لا يعلمون لا يجوز لعدم حصول المقصود وهو الاعلام وكذا ذكر فى الاسرار وقوله وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لى بيان انه الشروع بغير اللفظ المنقول انما يصح اذا كان ثناء خالصا واما اذا كان مشوبا بحاجته فلا يجوز بالاتفاق ففى قوله اللهم اغفر لى لا يكون شارعا لانه مشوب بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا وان قال اللهم فقد اختلف فيه قيل يجزيه لان معناه يا الله فتحض ذكرا وهو قول اهل البصرة وقيل لا يجزيه لان معناه يا الله انا بخير اى قصدنا بالخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيما خالصا وان قال اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ولو كان معناه اقصدنا بالخير فعل المعنى قال ح ويعتمد بيديه اليمنى على اليسرى الاعتماد الاتكاء وتفسير الاعتماد ان يضع ويبسط كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى وقوله ويعتمد الى آخره يشير الى الاعتماد وهو الوضع كما ذكرنا وفيه خلاف لمالك فانه يقول بالارسال روى عنه انه جعل الارسال عزيمة والاعتماد رخصة والى موضع الوضع وهو تحت السرة وعند الشافعى الافضل ان يضع يديه على الصدر لقوله ع فصل لربك واخر فان اهل التفسير قالوا المراد به وضع اليمين على الشمال على الصدر ولنا ما روى انس ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك فى ارساله وعلى الشافعى فى الوضع على الصدر والمراد بقوله ع واخر نحر الاضحية بعد صلاة العيد ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وابعد من السنة باهل الكتاب وهواى التعظيم هو المقصود ثم الاعتماد سنة القيام عند ابى ح وابى يوسف

وعند محمد

وعند محمد ان سنة القرآءة وغيرة تظهر فى المصلى بعد التكبير فعندها لا يرسل حالة الثناء وعند محمد يرسل فاذا اخذ فى القرآءة اعتمد والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الفضلى واصحابه قال الفضلى ان السنة فى صلاة الجنازة وتكبيرات العيد والقنوت التى يكبر الركوع والسجود هو الارسال وقال اصحابه السنة فى هذه المواضع الاعتماد والصحيح ما قاله شمس الائمة الحلوانى وهو الذى اشار اليه فى الكتاب ان كل قيام فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الاعتماد كما فى حالة الثناء والقنوت وصلاة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال فيرسل فى القومة عن الركوع وبين تكبيرات الاعياد وبه كان يفتى شمس الائمة السرخسى وبرهان الائمة والصدر الشهيد وذكر فى فتاوى قاضيخان وخواهر زاده التكبيرات يضع يده اليمنى على اليسرى تحت السرة وكذا فى تكبيرات العيد وتكبيرات الجنازة والقنوت ويرسل فى القومة وقوله ثم يقول اى المصلى سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ومعناه سبحتك يا الله بجميع الاسماء وبحمدك سبحت وتعاظم اسمك عن صفات المخلوقين وتعالى عظمتك ولم يزد على ذلك عند ابى ح ومحمد وهو قول ابى س اولا وعنه انه يضم اليه قوله ع وجهت وجهى الذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتى وتسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين قال شيخ الاسلام ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ فيه منهم من يقول تفسد صلاته لانه كذب فى صلوته ومنهم من يقول لا تفسد لانه يحمل على انه اراد به قرآءة القرآن لا الاثناء عن نفسه وقوله يضم اشارة الى انه ان شاء قدم على الثناء وان شاء اخر عنه لان الضم صادق عليهما وهو رواية عن ابى س وعنه ان البرآءة بالتسبيح اولى لقوله ع وسبح بحمد ربك حين تقوم ووجه قوله ما روى عن على انه صلع كان يقول ذلك فاذا ورد الاخبار بهما يجمع بينهما عملا بالاخبار ووجه قولهما ما روى انس ان النبى صلع كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم الى آخره ولا يزيد على هذا فيحتاج الى تاويل ما رواه وهو انه محمول على التجلى فان الامر فيه واسع فاما فى الفرائض فلا يزيد على اشتهر فيه الاثر ولهذا لا يوتى بقوله وجل ثناؤك فى الفرائض لانه لم يذكر فى المشاهير وقوله والاولى ان لا ياتى بالتوجه اى بقوله وجهت وجرى بعد التعيين قبل التكبير لتتصل النية به اى بالتكبير وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعض المتاخرين انه يقولها قبل التكبير منهم الفقيه ابو الليث لانه ابلغ فى العزيمة وليكون عملا بما روى فى الاخبار ووجه الصحيح انه يؤدى الى تطويل مكثه فى الحراب قياما مستقبل القبلة ولا يصلى وهو مذموم شرعا فانه روى انه صلع قال ما لى اراكم سامدين وقوله ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم خلافا لمالك فانه لا يرى بذلك لما روى

وعن محمد ان سنة القرآءة وغيرة تظهر فى المصلى بعد التكبير فعندها لا يرسل حالة الثناء وعند محمد يرسل فاذا اخذ فى القرآءة اعتمد والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الفضلى واصحابه قال الفضلى ان السنة فى صلاة الجنازة وتكبيرات العيد والقنوت التى يكبر الركوع والسجود هو الارسال وقال اصحابه السنة فى هذه المواضع الاعتماد والصحيح ما قاله شمس الائمة الحلوانى وهو الذى اشار اليه فى الكتاب ان كل قيام فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الاعتماد كما فى حالة الثناء والقنوت وصلاة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال فيرسل فى القومة عن الركوع وبين تكبيرات الاعياد وبه كان يفتى شمس الائمة السرخسى وبرهان الائمة والصدر الشهيد وذكر فى فتاوى قاضيخان وخواهر زاده التكبيرات يضع يده اليمنى على اليسرى تحت السرة وكذا فى تكبيرات العيد وتكبيرات الجنازة والقنوت ويرسل فى القومة وقوله ثم يقول اى المصلى سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ومعناه سبحتك يا الله بجميع الاسماء وبحمدك سبحت وتعاظم اسمك عن صفات المخلوقين وتعالى عظمتك ولم يزد على ذلك عند ابى ح ومحمد وهو قول ابى س اولا وعنه انه يضم اليه قوله ع وجهت وجهى الذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتى وتسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين قال شيخ الاسلام ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ فيه منهم من يقول تفسد صلاته لانه كذب فى صلوته ومنهم من يقول لا تفسد لانه يحمل على انه اراد به قرآءة القرآن لا الاثناء عن نفسه وقوله يضم اشارة الى انه ان شاء قدم على الثناء وان شاء اخر عنه لان الضم صادق عليهما وهو رواية عن ابى س وعنه ان البرآءة بالتسبيح اولى لقوله ع وسبح بحمد ربك حين تقوم ووجه قوله ما روى عن على انه صلع كان يقول ذلك فاذا ورد الاخبار بهما يجمع بينهما عملا بالاخبار ووجه قولهما ما روى انس ان النبى صلع كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم الى آخره ولا يزيد على هذا فيحتاج الى تاويل ما رواه وهو انه محمول على التجلى فان الامر فيه واسع فاما فى الفرائض فلا يزيد على اشتهر فيه الاثر ولهذا لا يوتى بقوله وجل ثناؤك فى الفرائض لانه لم يذكر فى المشاهير وقوله والاولى ان لا ياتى بالتوجه اى بقوله وجهت وجرى بعد التعيين قبل التكبير لتتصل النية به اى بالتكبير وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعض المتاخرين انه يقولها قبل التكبير منهم الفقيه ابو الليث لانه ابلغ فى العزيمة وليكون عملا بما روى فى الاخبار ووجه الصحيح انه يؤدى الى تطويل مكثه فى الحراب قياما مستقبل القبلة ولا يصلى وهو مذموم شرعا فانه روى انه صلع قال ما لى اراكم سامدين وقوله ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم خلافا لمالك فانه لا يرى بذلك لما روى

عن انس قال صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابى بكر وعمر وكانوا يفتتحون القرآة بالحمد لله
رب العالمين ولم يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرات القرآن فاستعين بالله الآية وظاهر يقتضى ان يكون فرضا قال به
عطاء الا ان السلف اجمعوا على انه سنة وانما قال معناه اذا اردت قرآة القرآن نبينا لقول بعض اصحاب
الظواهر انه يتعوذ بعد القرآة عملا بحرف الفاء فانه ليس بصحيح لما روى ابو سعيد الخدرى انه
صلعم كان يتعوذ قبل القرآة وقيل الفاء ههنا للحال كما يقال اذا دخلت على الامير فتاهب اى
اذا اردت الدخول وليس بواضح وقوله والاولى بيان لفظ يتعوذ به فان فيه للقراء اختلافا
واختار الفقيه ابو جعفر الهندوانى ان يقول استعين بالله ليوافق القرآن اى الدليل الدال على التعوذ
من القرآن وهو قوله تع فاستعين فانه امر بالاستعاذ ويترتب عوذ للاشتراكهما فى الحروف الاصول
وكانه احتراز عن قول من يقول اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم وهو رواية حفص
من طريق هبيرة لان قوله ان لم هو السميع العليم ثناء وبعد التعوذ محل القرآة لا محل الثناء ثم التعوذ
تبع للقرآة دون الثناء عند الجمع ومحل ما تلونا من قوله تع فاذا قرأت القرآن الآية فيأتى به
المسبوق دون المقتدى ويؤخر عن تكبيرات العيد وعند ابى سم هو تبع للثناء لانه شرع بعد الثناء
انه من جنسه لانه دعاء كالاول وتبع الشئ ما طان بعده فينبغى ان يأتى المقتدى به ويقراء بسم الله الرحمن
الرحيم معطوف على قوله ويستعين وقوله هكذا نقل فى المشاهير احتراز عن قول مالك وما احتج به فانه
يقول لا يأتى المصلى بالتسمية لا سرا ولا جهرا لما روينا من حديث انس وقوله وسرا بهما اى بالتعوذ
والبسملة لقول ابن مسعود اربع يخفيهن الامام وذكر منها التعوذ والتسمية وآمين وقال الشافعى
يجهر بالتسمية عند الجهر بالقرآة لما روى ان النبى صلعم جهر فى صلاته بالتسمية رواه ابو هريرة قلنا
هو محمول على التعليم كما شرع الجهر بالتكبير للاعلام كما روى عن عمر انه جهر بالثناء بعد التكبير للتعليم
لان انسا قال صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر
بسم الله الرحمن الرحيم واذا تعارضت الاثار وجب التاويل هو كما قلنا من الحمل على التعليم وقيل كان الجهر
فى الابتداء قبل نزول قوله تع ادعوا ربكم تضرعا وخفية فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقرآة ايضا حتى
نزل قوله ولا تجهر بصلاتك فان قيل خبر الاخفاء بالتسمية ما يعم به البلوى كحديث مس الذكر فان
الصلاة التى يجهر فيها بالقرآة ثلاث فى كل يوم وليلة فلو كان هو الخبر ثابتا فى الصدر الاول لاشتهر
ولو اشتهر لما بقى الاختلاف فى الصدر الاول ولما بقى الاختلاف فيه مع عموم البلوى دل على زيافته كما
فى خبر الزكاة فى مال الصبى اجيب بان الاحاديث التى تدل على ثبوت الجهر وتوجب الاختلاف قد ذكرنا

تاويلها

هو تاويلها والتاويل يرفع الاختلاف فلم يكن ح فى الصدر الاول اختلاف وفيه نظر لان رفع التاويل الاحق للاختلاف
السابق ممنوع والصواب ان يقال هذا الاعتراض ساقط بالمعارضة فان لنا ان نقول خبر الجهر بالتسمية ما يعم به
البلوى الى آخره وقوله يشهرهما الباء زايدة وقع سهوا لانه يقال اشهر الحديث بلا باء قال الله تع سواء منكم
من اسر القول ثم عن ابى ح لانه لا ياتى بهما فى كل ركعة كالتعوذ وهو رواية الحسن عنه لانهما ليست بآية
من اول الفاتحة وانما تفرق الافتتاح الصلاة والصلاة الواحدة كالفعل الواحد ولهذا يؤثر الفساد الواقع
فى اولها فى آخرها فيكتفى بهما مرة واحدة وعنه اى عن ابى ح وهو رواية ابى س انه ياتى بهما احتياطا
لان العلماء اختلفوا فى التسمية انها من الفاتحة ام لا وعليه قرآة الفاتحة فى كل ركعة وطان عليه قرآتها
فى كل ركعة ليكون ابعد عن الاختلاف قال المصم وهو قولهما ولا ياتى بهما بين السورة والفاتحة الاعند
محمد فانه ياتى بهما فى صلاة الخافتة لانه اوجب فى متابعة المصحف ولا ياتى بهما فيما يجهر ليتلا يختلف
نظم القرآة قال ثم يقراء فاتحة الكتاب وسورة اختلف العلماء فيما هو الاولى فى القرآة
فذهب علماؤنا الى ركنية قرآة آية والشافعى الى ركنية الفاتحة ومالك الى ركنية وضم سورة معها لم قوله
صلعم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها ووجه الاستدلال به ظاهر والجواب ان الاولى لا ينبئ
الا بدليل قطعى وخبر الواحد ليس بقطعى لكنه يوجب العمل به قلنا به وللشافعى قوله صلعم لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب وهو طالاول ولنا قوله تع فاقراوا ما تيسر من القرآن ووجه الاستدلال ان قوله من
القرآن ينطلق على ما سمى قرآنا فيكون ادنى ما ينطلق عليه القرآن فرضا لكونه مامورا به فان قرانه خارج
الصلاة ليست بفرض فتعين ان يكون فى الصلاة فى الآية كالام سئل الاولا جوابا ذكرناه فى التقرير وقوله
والزيادة بخبر الواحد جواب لمالك والشافعى كما ذكرنا فان قيل لانم انه خبر واحد بل هو مشهور تلقته الامة
بالقبول فتجوز الزيادة به اجيب بالمنع لان المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلفوا فى هذه المسئلة
وبانه ما قال لاحتمال كونه مذكورا لنفى الحسن او لنفى الفضيلة كما فى قوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد
وكان ظنى الدلالة فلا تجوز به الزيادة واذا قال الامام ولا الضالين قال اى الامام امين وانما قال
ذلك نفيا لشبهة القسم التى يقتضيها ظاهر الحديث وهو قوله صلعم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا
آمين كما هو مذهب مالك لانه عم قال فى آخره فان الامام يقولها اى كلمة آمين ويخفونها اى الامام
والمقتدى لما روينا من حديث ابن مسعود يريد به ما تقدم من قوله لقول ابن مسعود اربع يخفيهن
الامام وذكر منها التعوذ والتسمية وآمين ولانه دعاء فيكون بناؤه على الاخفاء كما فى خارج الصلاة
قال استجب ادعو ربكم تضرعا وخفية قيل هذا من مذهب الجح ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعى

فى قرآة فاتحة الكتاب وسورة معها وفى ثلاث ركعات من الرباعيات من سورة تقدم
ذلك فى قرآة الفاتحة للتعين وكان عند ابى ح الاصل فى السورة المعها حالا للفاتحة فى الفاتحة
فلذلك قوله ثم يقراء فى الاخريين بام الكتاب ولانه لما تعين الكتاب وسورة معها بالنص فى
قرآة الاخريين لم يجب العود فقلنا يوجب العود بها

وقوله الفرض لا يتأدى الا بالقراءة فى الاوليين قال ابن
الهمام لقوله ع لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب فى الاوليين او فى احداهما
وقوله ع من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقال ابن الهمام اسنده
الدارقطنى والبيهقى وقال الزيلعى قال ابن عبد البر هذا حديث
لا يعرف له اسناد يثبت به

لا يؤمن فكيف يستقيم القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة عرف ان بعض الائمة لا يأخذ في بقوله لحرمة
قول علي وابن مسعود فخرج الجواب على قولهما كما في باب المزاعة على ما سيجئ والحق ان ذلك غير ظاهر الرواية
واما على ظاهر الرواية فما ذكره في الكتاب بانه يقولها ويخفيها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود قال ابن
مسعود ترك الناس الجهر بالتامين وما تركوا الا لعلمهم بالنسخ والجواب عن قوله الدائي لا يؤمن انه فتوح
فان التامين دعاء باجابة الدعاء الاول والفرق في ذلك بين ان يكون من الدائي او غيره وما استدل
به الشافعي على سنية الجهر بالتامين في الجهرية من قوله صلعم اذا امن الامام فامنوا بانه علق تامين القوم
بتامينه وهو يدل على كون تامينه مسموعا والحق والقصر فيه ليس بقوي لان تامينه يوقع اذا فرغ
من قوله ولا الضالين فلا يلزم ان يكون تامينه مسموعا والحق والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء
فاحش قال في التجنيس تفسد به صلاته وقيل عندهما لا تفسد لانه يوجد في القرآن في قوله ولا الضالين
ولا آمين البيت الحرام قال ثم يكبر ويركع المصلي بعد ما فرغ من قراءته يكبر ويركع
وهذه الرواية القدوري وهذا يقتضي ان يكون التكبير في حضن القيام وبه قال بعض مشايخنا ومن
دأب المصنف في هذا الكتاب ان يصرح بلفظ الجامع الصغير اذا وقع نوع في لغة بين روايته بخلاف
رواية القدوري فذكر قوله وفي الجامع الصغير يكبر مع الانحطاط فانه يقتضي مقارنة التكبير للركوع
لان مع تحكم في المقارنة وبه قال بعض آخر وقوله لان النبي صلعم كان يكبر عند كل خفض ورفع دليل
قوله ثم يكبر والمراد بالخفض والرفع ابتداء كل ركن وانتهاؤه ومعناه الله اعظم من ان يودى حقه
بهذا القدر من العبادة لا يقال هذا الحديث يدل على ان ما يفعل عند رفع الرأس من تسميع الامام
وتحميد المقتدي ليس بمشروع لم يفعله النبي عم لان هذا حكاية فعله عم من الراوي
فلا تعارض قوله صلعم اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد فيحمل قولهم على ان
المراد بقولهم ورفع بعضهم لاحتماله ولان كلهم كل لم يباشر فان قيل فاذا تفعل بما روى بنوائية
وعملوا به ان رسول الله صلعم ما كبر حال الركوع وانما كبر اذا رفع راسه منه اجيب بانه على
تقدير ثبوته رجحنا ما روينا لانه اثبت متنا واتقى رواة لانه رواه علي وابن مسعود
وجماعة من الصحابة وما رووه فراويه عبد الرحمن بن ابزى ويحتمل انه صلعم كبر اذانا عبد الرحمن
لم يسمع وسمع غيره وهو مما يعم به البلوى فلا يكون قوله وحده فيه حجة وقوله ويحذف التكبير
خطأ اي لا يعد في غير موضع الحذف لان الحذف خطأ حيث الذين لكونه استفهاما وما وكذا شاكا
في كبريائه لله وهو كفر اذا تعمد به وفي آخر لحن حيث اللغة اي عدول عن سنن الصواب في اللغة

لان

وقالا يقولها في نفسه لما روى ابو هريرة ان النبي صلعم كان يجمع بين الذكرين وكان غالب احواله
الامامة وقوله ولانه اى الامام حرض غيره فلا ينسى نفسه ولقوله صلعم اذا قال الامام سمع الله
لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد ووجه الاستدلال ما قال هذه قسمة وانها تنافي الشركة فان قيل
هذا الحديث يعارض ما روى عن ابن مسعود اربع يخفيهن الامام وعد منها التحميد اجيب بانه
قال في الاسرار انه غريب او بان المجان لحديث القسمة لانه مرفوع الى النبي برواية موسى الاشهلي
وفيه نظر لانه ان كان غريبا او مرجوحا لم يكن مجة وقد

بدونها لان الساجد اسم لمن وضع الوجه على الارض وقد روى انه صلعم قال مثل الذي يصلي وهو عاقص
شعره كمثل الذي يصلي وهو مكتوف فالتمثيل يدل على نفي الكمال دون الجواز وقوله عندنا احترازا عن قول
زفر وهو قول الشافعي وختار الفقيه ابي الليث انه واجب لقوله صلعم امرت ان اسجد على سبعة اعضاء
والجواب ما تقدم ان هذا الحديث يدل على كل السجدة لا على ان وضع الجميع لازم واما وضع القدمين
فقد ذكر القدوري انه فرض في السجود فاذا سجد ورفع اصابع رجليه عن الارض لا يجوز كذا ذكره
الكرخي والخصاف ولو وضع احدهما جاز قال قاضي خان وبكفي وذكر الامام الترجماني ان اليدين
والقدمين سواء في عدم الفريضة وهو الذي يدل عليه كلام شيخ الاسلام في مبسوطه وهو الحق وقوله
وان سجد على كور عمامته ظاهر وكور العمامة دورها وكل دور كور والوضع بالسكون للاخير الفضل
ويجافي بطنه اى يباعد والبهمة ولد الشاة بعد السخلة فان اول ما تضعه سخلة ثم تصير بهمة
وقوله واذا سجد احدكم بالواو معطوف على اذا ركع احدكم لانها في حديث واحد وقوله ثم يرفع راسه
ويكبر الرفع فريضة لما ان السجدة الثانية فرض فلا بد من رفع الراس ليتحقق الانتقال اليها
والتكبير سنة وقوله لما روينا اشارة الى قوله لان النبي صلعم كان يكبر عند كل خفض ورفع وقوله
وتكلموا اى المشايخ في مقدار الرفع فقال بعضهم اذا زايل جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك
عن السجدتين وقال الحسن بن زياد اذا رفع راسه بقدر ما يجري فيه الريح جاز وهو قريب من الاول
وقال محمد بن سلمة لا تكون عنها ما لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع وأسه ليسجد
اخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون عن سجدة واحدة وفي القدوري انه يكتفي بادنى
ما يطلق عليه اسم الرفع وجعل شيخ الاسلام هذا اصح وقال الرفع الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى
ما يتناوله اسم الرفع بان رفع جبهته كان مؤديا للمذكور قال الصدر والاصح انه اذا كان
الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا
فتتحقق السجدة الثانية يعني بعد ذلك المقدار من الرفع وهو المروي عن ابي حنيفة ذكره في شرح
الطحاوي وتكلم مشايخنا في كون الركوع في كل ركعة مرة والسجود مرتين فذهب الكرخي الى
انه توقيفي واتباع للشرع من غير ان يعقل له معنى وقد تعبدنا الشرع بالانفعال له معنى تحقيقا
للابتلاء ومنهم من ذكر لذلك حكما فقال انما كان السجود مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة
فلم يفعل فحتى يسجد مرتين ترغيما له واليه اشار صلعم في سجود السهو فقال هما ترغيما ان للشيطان وقيل
في السجدة الاولى اشارة الى انه خلق من الارض وفي الثانية يشير الى انه يعاد اليها قال الله تعالى منها خلقناكم وفيها

نفيكم وقوله وقد ذكرناه قبل اراد به قوله كان يكبر عند كل خفض ورفع والمناسب لذلك ان يقول ما رويناه
ولعله اشارة الى قوله لما رويناه وقوله ولا يفعل اى لا يجلس جلسة خفيفة ولا يعتمد بيديه على الارض بل على ركبتيه
وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لما روى في حديث مالك بن الحويرث
ان النبي صلعم كان اذا رفع راسه من السجود فعل ثم نهض ولنا حديث ابي هريرة ان النبي صلعم كان
ينهض في الصلاة على صدور قدميه وما رواه محمول على فعله صلعم على حالة الكبر يعني فعل ذلك حين ما كبر
واسن على ما روى انه صلعم كان يقول لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدنت وما رويناه محمول
على حالة القدرة فيوفق بين الاخبار من هذا الوجه او تترك الاخبار كلها للتعارض ويعمل بالقياس وهو
قوله في الكتاب ولان هذه فعلة استراحة لانه لا ياتي بها للفصل فان الفصل بالقعدة انما شرع اما
بين السجدتين او بين الشفعين والحاجة الى واحد منهما والصلاة ما وضعت لها قال ح
ويفعل في الثانية مثل ما يفعل في الاولى يفعل المصلي في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الاولى لانه اى
الركعة الثانية وذكر الضمير باعتبار الخبر تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة الاول الا انه لا يستفتح
قيل اى لا يقول سبحانك اللهم الى الاخر ويسمى هذا دعاء الاستفتاح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة لان
الذي روى صلاة النبي صلعم ما رواه الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وقال الشافعي
يرفعهما عند الركوع وعند رفع الرأس منه لما روى في حديث ابن عمر وغيره ان النبي صلعم فعل كذلك
ولنا ما روى الطحاوي باسناده الى ابن عمر وابن عباس ان النبي صلعم قال لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن في افتتاح الصلاة وفي التكبير للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا
والمروة وبجمع وعرفات وعند المقامين عند الجمرتين اراد بهما الاولى والوسطى دون العقبة والمتنازع
فيه ليس من ذلك وما رواه محمول على الابتداء اى انه كان ثم نسخ كذا نقل عن عبد الله بن الزبير
وروى عنه انه راى رجلا يصلي في المسجد الحرام يرفع يديه في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس
منه فلما فرغ من صلاته قال له لا تفعل فان هذا شيء فعله رسول الله صلعم ثم تركه وفي المسئلة حكاية
روى ان الاوزاعي لقي ابا حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع
وعند رفع الرأس منه وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر انه صلعم كان يرفع يديه عندهما
فقال ابو ح حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلعم كان يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا منك يا ابا ح احدثه بحديث الزهري عن سالم وهو
يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم فرجع حديثه بعلو اسناده فقال ابو ح اما حماد فكان افقه من الزهري
وابراهيم

وابراهيم كان افقه من سالم ولو لا سبق ابن عمر لقلت بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح
حديثه بفقه الرواة وهو المذهب فان الترجيح بفقه الرواة لا يقل الاسناد والكلام في هذا الموضع كثير
وهذا المختصر لا يحتمل خلال ان المعتمد على الرواة ورواة اخبارنا البدريون من اصحاب رسول الله صلعم
الذين كانوا يلون النبي صلعم في الصلاة ورواته ابن عمر ووائل بن حجر كانوا يقومون ببعض منه عدم والاخذ
بقول الاقرب اولى وروى عن ابن عباس انه قال ان العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلعم بالجنة
لم يكونوا يرفعون ايديهم الا عند افتتاح الصلاة وقوله واذا رفع راسه من السجدة الثانية ظاهر
وقوله ويبسط اصابعه وتشهد وهل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى الشهادة او لا لم يذكره في المشايخ
من يقول بانه لا يشير لان في الاشارة زيادة رفع لا يحتاج اليها فالترك اولى لان مبنى الصلاة
على السكينة والوقار ومنهم من يقول يشير بها وقد نص محمد بن الحسن على هذا في كتاب المشيخة حدثنا
عن رسول الله صلعم انه كان يفعل ذلك اى يشير ثم قال نصنع كما صنع رسول الله ونحن نفعل وهذا
قول ابي ح وقولنا ثم كيف يشير قال يقبض اصبعيه الخنصر والتي يليها ويحلق الوسطى مع الابهام
ويشير بسبابته وكلام المصنف وهو قوله ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة يشير الى انه لا يحلق
شيئا من الاصابع قال ح والتشهد التحيات لله اعلم ان لعمر تشهدا ولعلي تشهدا
ولعبد الله ابن عباس تشهدا ولعبد الله ابن مسعود تشهدا والشافعي ولعائشة تشهدا ولجابر تشهدا
ولغيرهم ايضا تشهدا وعلماؤنا اخذوا بتشهد ابن مسعود والشافعي بتشهد ابن عباس وهو ما ذكر
في الكتاب التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله قال والاخذ بما
رواه ابن عباس اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة كلمة وهي المباركات والثاني انه يوافق
القرآن على ما قال التحية حيث منه عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الالف واللام
واكثر تسليما القرآن منكور بغير الالف واللام قال الله تع سلام عليكم طبتم قالوا سلاما قال سلام وسلام
عليه يوم ولد واشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متاخر عن خبر ابن مسعود لان ابن عباس كان
صغير السن وكان ينقل ما تاخر من الشرع واصحابنا قالوا الاخذ بتشهد ابن مسعود وهو التحيات لله والصلوات
والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اولى بوجوه ذكر بعضها في الكتاب فانه قال اخذ رسول الله صلعم
بيدي وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله الى آخره فقوله قل امر واقل مرتبته

الاستحباب وقوله السلام عليك بالالف واللام يفيد الاستغراق وقوله والصلوات بالواو يفيد تجريد الكلام
كما في القسم وقوله اخذ بيدي علمني يفيد زيادة تاكيد وقوة فذلك اربعة اوجه وقد ذكر وجوها اخرى منها
التحيات عام يتناول كل قربة الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير واو صار مخصصا وبيانا انه اراد به
الصلوات الاخير ومتى قال بالواو ويبقى الاول عاما فيكون ابلغ في الثناء فكان اولى ومنها تقديم اسم الله تع
فانه اذا قدم عُلم المدوح في ابتداء الكلام ومتى أخر كان محتملا وازالة الاحتمال باول الكلام اولى ومنها
انه علق به تمام الصلاة فدل على ان التمام لا يوجد بدونه ومنها ان تشهد ابن مسعود احسنها اسنادا
هكذا قاله الائمة الحديث ومنها ان عامة الصحابة اخذوا بتشهد فانه رُوي ان ابا بكر علم الناس على منبر
رسول الله صلعم التشهد مثل ما قاله ابن مسعود هكذا رُوي سلمان الفارسي وابن جابر ومعاوية ومنها
اشتمال تشهده على لفظ العبد الذي يدل على ما يدل من كمال الحال قال الله تع سبحان الذي اسرى بعبده
ذكره بلفظ العبد في الموضع الذي هو بيان اعلى مراتبه عم ومنها حسن ضبطه فان ابا حنيفة قال اخذ
حماد بيدي وقال حماد اخذ ابراهيم بيدي وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدي وقال علقمة اخذ ابن مسعود
بيدي وقال ابن مسعود بيدي اخذ رسول الله صلعم بيدي وعلمني التشهد والجواب عن قوله فيه زيادة
كلمة ان الزيادة لو كانت مرجحة فان تشهد جابر اولى وبه قال الثوري لان فيه زيادة بسم الله الرحمن
الرحيم وفي خبرنا زيادة الواو والالف واللام وقوله عبده فكان اولى وعن قوله يوافق القرآن انه ليس
بمرجح لان قراءة القرآن في الصلوة مكروهة فيكف يستحب ما يوافقه وعن قوله اكثر التسليمات بغير الف ولام
انه يستلزم الموافقة وقد قلنا مكروهة على ان السلام في القرآن جاء بالالف واللام ايضا قال الله تع
والسلام علي يوم ولدت والسلام علي من اتبع الهدى وعن قوله ان خبر ابن عباس معارض انه ليس كذلك
روى الكوفي في حديث ابن مسعود قال كنا نقول في اول الاسلام التحيات الطاهرات المباركات الزاكيات
لله السلام على جبريل والملائكة فدل على ان خبره معارض ما رواه ابن عباس وقوله لان ابن عباس يروي آخر
السنن ليس بشيء لان احدا لم يرجح رواية اصاغر الصحابة على اكابرهم ولان ابن مسعود ان تقدمت هجرته
فقد دامت صحبته الى ان قبض رسول الله صلعم وقيل في تفسير التحيات اي العبادات القولية لله والصلوات
اي العبادات البدنية لله والطيبات اي العبادات المالية لله وقوله السلام عليك حكاية السلام الذي رده الله تع على نبيه
عم ليلة المعراج لما اثنى على الله بثلاثة اشياء رد الله عليه في مقابلتها ثلاثة اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة
بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات والبركة هي النماء والزيادة وقوله ولا يزيد على هذا اي على مقدار التشهد
وقال الشافعي في الجديد تسن الصلاة على النبي في القعدة الاولى بحديث ام سلمة في كل ركعتين تشهد وسلام على المرسلين

ولنا

و لنا قول ابن مسعود علمني رسول الله صلعم التشهد في وسط الصلاة واخرها فاذا كان في وسط الصلاة نهض
اذا فرغ من التشهد واذا كان اخر الصلاة دعا لنفسه بما شاء وما رواه محمول على التطوع فان كل شفع من التطوع
صلاة على حدة او مراده سلام التشهد قال رح ويقرأ في الركعتين الاخيرين فاتحة الكتاب ويقرأ
في الركعتين الاخيرين فاتحة الكتاب وحجتنا الحديث ابي قتادة وهو ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى ابي
قتادة ان النبي صلعم كان يقرأ في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الاخريين بام الكتاب وهذا
بيان الافضل فقوله هو الصحيح احتراز عما روي الحسن عن ابي ح ان القراءة في الاخريين واجبة حتى لو تركها ساهيا
لزمه سجود السهو لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا كما في الركوع والسجود
وجه الصحيح ما ذكره ان القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك بعد ان شاء الله تع وقوله ويجلس في الاخيرة
كما يجلس في الاولى قيل انما قيل في الاخيرة لينتاول قعدة الفجر وقعدة المسافر وليس بواضح لان قوله كما
جلس في الاولى ينبو عن ذلك وقوله لما روينا من حديث وايل بن حجر يريد به قوله يروى ذلك في حديث
وايل وقوله وعائشة اي حديث عائشة وهو قوله هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله صلعم وقوله وللانها اي
الجلسة يقعد متوركا بان يخرج رجليه من جانب ويفضي باليتيه الى الارض في القصد تين جميعا وما كان
اشق فهو افضل والذي يرويه مالك ان النبي صلعم قعد متوركا ضعفه الطحاوي قال هذا من حديث
عبد الحميد بن جعفر وهو ضعيف عند نقلة الحديث وليس صح فان محمولا على الكبر وقوله وتشهد معطوف
على قوله جلس وهو واجب عندنا وصلى على النبي صلعم وهو ليس بفرض عندنا خلافا للشافعي فيهما اي
في قراءة التشهد والصلاة على النبي فانهما فرضان عنده اما التشهد فلما روى ابن مسعود كنا نقول قبل ان
يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فقال النبي عم قولوا التحيات لله الى ان قال في آخره
اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك اطلق اسم الفرض على التشهد وقال لم قل والامر للوجوب
وعلق التمام به فدل ايتم بدونه واما الصلاة على النبي صلعم فلقوله تع صلوا عليه والامر للوجوب وللوجوب
خارج الصلاة فكذا فيها ولنا على عدم فرضية التشهد حديث ابن مسعود فانه علق التمام باحد
الامرين واجمعنا على ان التمام معلق بالقعدة فانه لو تركها لم يجز فلا يتعلق بالثاني ليتحقق التخيير
فان موجب التخيير بين الشيئين الاتيان باحدهما او كذلك على عدم فرضية الصلاة عليه لانه علق
باحدهما في علق بثالث غيرهما وهو الصلاة فقد خالف النص والجواب عن استدلاله بالحديث ان معنى
الفرض التقدير اي قبل ان يقدر التشهد والامر محمول على سبيل التعليم فلا يفيد الفرضية فانه لم يفرضها في
بعض الكلمات فان الفرض عندهم ضم كلمات وقد اجبنا عن قوله علق التمام به آنفا وعن الآية انا لا نم ان

للوجوب خارج الصلاة فانها واجبة فيه اما صيرورة مرة واحدة كما ذكره الكرخي او كلما ذكر النبي صلعم كما
اختاره الطحاوي فكفينا مؤنة الامر لان وجوب الذي يقتضيه الامر قد حصل فانه لا يدل الآية على كونها
في الصلاة البتة وهو مختار صاحب التحفة وقول الكرخي مختار شمس الائمة وكيفية الصلاة على النبي صلعم
ان يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل
محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد كذا نقل عيسى بن ابان عن محمد بن الحسن عن
النبي صلعم وعن علي وابن مسعود وابن عباس وجابر انهم قالوا لرسول الله عرفنا السلام عليك
فكيف الصلاة عليك فقال لهم قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد وارحم
محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد وحكى
عن محمد بن عبد الله بن عمر انه كان يقول كما امرنا بتعظيم الانبياء وتوقيرهم وفي قوله وارحم محمدا نوع
ظن بالتقصير واليه ذهب شيخ الاسلام فيترك ذلك وقال شمس الائمة السرخسي انه لا باس لان الاثر
ورد به من طريق ابي هريرة ولا عتب على من اتبع الاثر ولان احدا لا يستغني عن رحمة الله وقوله
والغرض المروي اشارة الى ما ذكرنا من الجواب عن استدلال قال رح ودعا بما يشبه
الفاظ القرآن والادعية المأثورة هذا معطوف على قوله وصلى على النبي صلعم وما يشبه الفاظ القرآن مثل
ان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ومثل قوله اغفر لابي والادعية المأثورة يجوز بالنصب عطفا على الفاظ
ويجوز بالجر عطفا على القرآن والمأثورة هي المروية عن رسول الله صلعم منها ما روي عن ابي بكر انه قال لرسول
الله صلعم علمني يا رسول الله دعاء ادعو به في صلاتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر
الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور الرحيم وكان ابن مسعود يدعو بكلمات منها
اللهم اني اسئلك من الخير كله ما علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم
وقوله لما روينا من حديث ابن مسعود يزيد به قوله واذا كان آخر الصلاة دعا لنفسه بما شاء وقوله وقال
لم النبي صلعم يعني حين قال لم اذا قلت هذا الى آخره ثم قال لم ثم اختر من الدعاء اعجبه واطيبه اليك
بتذكير الضمير هو الموافق لما ذكر في السنن وفي نسخ الهداية اعجبها واطيبها قالوا وليس بشيء وليس
صحيحا بالتاء فعلى تاويل الدعوات لحصول الاستيفاء في الدعاء بدخول اللام وقيل على تاويل الكلمات
وقوله ليكون اقرب الى الاجابة وذلك لانه يستحب الدعاء للنبي صلعم والمحسن من الكرم ان يستحب
بعض الدعاء دون بعض اخر فيستحيي المجيب ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا من فساد
الجزء المتاخر لكلام الناس للجمع الصلاة بالاتفاق لان حقيقة كلام الناس بعد التشهد لا يفسد

الصلاة

الصلاة فكيف ما يشبهه وهذا عندهما ظاهر وكذا عند ابي يوسف لان كلام الناس صنع من المصلي فتتم به
صلاته فكان بالبناء الذي يشبه كلام الناس بعد التشهد من خارج الصلاة لا منسلا لها ثم فسر
ما يشبه كلام الناس وما لا يشبهه فقال ما لا يستحيل سؤاله من العباد كقوله اللهم زوجني فلانة يشبه
كلامهم وما يستحيل كقوله اللهم اغفر لي ليس من كلامهم ولقائل ان يقول بين هذا التفسير وبين
ما تقدم من قوله ما يشبه الفاظ القرآن منافاة لانه لو قال اللهم اغفر لاخي ينبغي ان لا يجوز
نظرا الى الاول وقد نقل عن ابي بكر محمد بن الفضل وانه يجوز به نظرا الى الثاني ويمكن ان يجاب عنه
بان ذلك ليس اختيار المصنف اذ ليس المراد ان يكون الفاظ الدعاء عين الفاظ القرآن
فلا يمتنع اللهم اغفر لاخي لانه مما يستحيل سؤاله من الناس واختلف في قولهم اللهم ارزقني فمنهم من
يقول لا باس به لان الارزاق هو الله ليس الا ومنهم من يقول تفسد به الصلاة واختاره المصنف
وفي بعض النسخ هو الصحيح لاستعمالها فيما بين الناس يقال رزق الامير الجيش وقوله ويسلم عن يمينه
فيقول السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره مثل ذلك التسليم وعلى هذا الوجه قال جمهور العلماء
وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وروى ابن مسعود ان النبي صلعم كان يسلم على يمينه حتى يرى
بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر والاخذ بقول كبار الصحابة اولى لما قال
به مالك انه يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت عائشة وسهل بن سعد الساعدي ان
النبي صلعم فعل كذلك ولان كبار الصحابة كانوا يرون نعم وعائشة كانت في صف النساء وسهل
كان من جملة الصبيان فيحتمل انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على روي انه نعم كان يسلم احداهما
من الاولى وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة وهذا وضع الجامع الصغير
وفي وضع الاصل قدمت الحفظة وليس في ذلك دلالة على ان بني آدم افضل من الملائكة والاعكس لان الواو
لمطلق الجمع وانما ينوي عند التسليمة لانها اقامة سنة فليكن بالنية كما في سائر السنن وهكذا اقالوا
في التسليم خارج الصلاة ينوي السنة وكذا في الثانية اي ينوي فيها ما نوى في الاولى وقال لان الاعمال
بالنيات فان قيل قد ابنتم اشتراط النية في الوضوء بهذا الحديث فكيف استدل بهما ههنا فالجواب
انا انما بينا اشتراطها للاستلزام الزيادة على الكتاب كما تقدم وههنا ما جعلناها شرطا وانما
استدللنا بظاهر لفظ على سنية ما لا يخالف كتاب ولا سنة حتى يستلزم الزيادة قال صدر الاسلام
هذا شيء تركه الناس لانه قل ما ينوي احد شيأ ولا ينوي النساء في زماننا يعني ان ما قالهم كان
كان في زمنهم واما في زماننا فلا ينوي النساء لان حضورهن الجماعات متروك بالجملة المتاخرين والاخر شركة له

في صلاته من المؤمنين القريب قوله هو الصحيح احتراز عما قال الحاكم الشهيد انه ينوي جميع الرجال والنساء من يشاركه
ومن لا يشاركه ليكون على وفق سلام التشهد يعني قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ووجه الصحيح
ان سلام التحليل خطاب والخطاب خطاب الحاضرين بخلاف سلام التشهد لانه تحيته عامة للحضور والغيب
الصالحين من عباده على ما قال صلعم اذا قال المصلي السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اصاب كل عبد
صالح من أهل السماء والارض قال ح ولا بد للمقتدي من نية امامه قيل تخصيص الامام بالذكر
يوهم قوله من يقول ينوي من يشاركه في الصلاة دون غيره وقوله فان كان الامام في الجانب الايمن ظاهر وقد لم
وهو الصحيح احتراز عما قال بعضهم ان الامام ينوي بالتسليمة الاولى الخارجين كذا ذكره قاضي خان ترجيحا
لجانب الايمن والاصح الجمع لان الجمع عند التعارض ممكن فلا يصار الى الترجيح وعما قيل الامام يجب ان لا
ينوي لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة الى النية وقوله ولا ينوي في الملائكة يشير الى
ان المراد بالحفظة ليس الكرام الكاتبين فقط كما زعم بعضهم انه ينوي بذلك وهم اثنان واحد عن يمينه
يكتب الحسنات وآخر عن يساره يكتب السيئات بل المراد بهما من معه من الملائكة ولا حصر في ذلك عددا
معلوما لان الاخبار في عددهم قد اختلفت روى ابن عباس انه قال مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه
يكتب الحسنات وآخر عن يساره يكتب السيئات وآخر امامه يلقنه الخيرات وآخر ورائه يدفع عنه
الحمار وآخر عند ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلعم يبلغه الى الرسول صلعم وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن
ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون واذا كان كذلك فينبغي ان لا يحصرهم في عدد ليدخل فيهم ما شبهم الايمان
بالانبياء عليهم السلام نوين بكلام ولا يحصرهم في عدد ليدخل فيهم من هو منهم ولا يدخل فيهم
من ليس منهم وقولهم هو يتمسك بقولهم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وجه التمسك به ان اللام
واللام ليس للعهد لعدم معهود فكان للاستغراق في الجنس فقد جعل جنس التحليل في الصلاة بالسلام
فما ثبت بغيره فقد خالف النص لانه لا مدخل للقياس في ذلك كالتحريمة ولنا ما روينا من حديث
ابن مسعود اذ قال النبي صلعم لما علم التشهد قال له اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك
فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد ووجه التمسك انه عم حكم بتمام الصلاة قبل السلام
وخير بين القعود والقيام وهذا ينافي فرضية امر آخر ووجوبه لانا انما اثبتنا الوجوب بما روناه احتياطا
دون الفرضية لانه خبر واحد ومثله لا يثبت الفرضية والله اعلم

فصل في القراءة

لما فرغ من بيان صفة الصلاة وكيفيتها وبيان اركانها وفرائضها وواجباتها وسننها اذكر احكام القراءة
في فصل على حدة لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر الاركان وابتداء بذكر الجهر والاخفاء دون ذكر القدر

وان

وان كان العكس متعينا لان القدر يعني راجع الى الذات والجهر والاخفاء راجع الى الصفة والذات قبل الصفة
لان الجهر من صفات الاداء الكامل والقدر يعم والقاصر ايضا فكان الابتداء بذكر صفة تختص بالاداء الكامل
الذي هو الاصل في شرعية الصلاة اولى ثم المصلي ان كان اماما يجهر في الفجر وفي الركعتين الاوليين من المغرب
والعشاء ويخفي في الاخريين هذا هو المأثور المتوارث اي المنقول عن النبي صلعم والصحابة والتابعين ثم الجهر
فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة وهو ما روى عن ابي هريرة انه قال في كل صلاة نقرأ فما اسمعنا
رسول الله صلعم اسمعناكم وما اخفى علينا اخفينا عليكم واجماع الامة فان الامة اجمعت من لدن رسول الله صلعم
الى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت وبالمعنى الفقهي فانها تركن من اركان الصلاة
يجب اظهارها في الصلاة كلها كسائر الاركان ولهذا كان رسول الله صلعم يجهر بالقرآة في الصلاة كلها
في الابتداء الا ان الكفار لما افوا عن القرآة وغلطوا في الظهر والعصر تركا الجهر فيهما بهذا العذر والعذر
وان زال بكثرة المسلمين بقيت المخافتة كالرمل في الطواف واما في المغرب والعشاء والفجر فالكفار كانوا
متوقين دنيا ما يجهر رسول الله صلعم بالقرآة في هذه الصلوات على ما هو الاصل وان كان منفردا فهو
مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام في حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس معه من يسمعه ٤ ب
فلما تجاذب موجب الجهر والاخفاء ثبت التخيير وانما ذكر قوله واسمع نفسه دفعا لما يقال فايدة جهر الا اسمع
ولا اسمع هنا اذ ليس معه احد يسمع ووجه ان الفايدة لم تنحصر في اسماع الغير بل من فايدته اسماع
نفسه فجهر لذلك وبيانا للحكم وهو ان لا يجهر هنا كل الجهر اذ ليس معه احد يسمعه بل يأتي بادنى الجهر
فكان معناه ان شاء جهر واسمع نفسه ولا يسمع غيره والجهر افضل ليكثر الاداء على هيئة الجماعة ويكفي
الامام القرآة في الظهر والعصر وان كان يروى لقوله صلعم صلاة النهار عجماء اي ليست فيها قرآة مسموعة
انما فسرنا بهذا احترازا عن قول ابن عباس وتفسيره فانه يقول لا قرآة في هاتين الصلاتين لقوله صلعم
صلاة النهار عجماء اي ليس فيها قرآة والدليل على عدم صحة تفسيره ما روى انه قيل لحباب بن الارت
هم عرفتم قرآة رسول الله صلعم في صلاة الظهر والعصر قال باضطراب لحيته وبما روى عن ابي قتادة كان رسول
الله صلعم يسمعنا الاية والآيتين في الظهر احيانا وقال مالك يجهر الامام بهما في غرفة لان الصلاة هناك
تقام بجمع عظيم كما في الجمعة والحجة عليه ما روياه وآخر جعليه بانه ليس بحديث وانما هو من كلام الحسن البصري
ذكره في الموسيقي والفايق للزمخشري ولئن سلم فهو عام فهو خصوص خص منه الجمعة والعيد فيجوز تخصيصه
بالقياس على الجمعة وأجيب بان اصحابنا ملأوا الكتب به ونقلوا ان عباسا كان يفسره لعدم القرآة
كما تقدم وليس من اهل الاهواء والبدع ولا ثبت عند اسناد المتون بذلك وعن الثاني

باب الجمعة والعيدين ليست بمخصوصة لان الجمعة فرضت بالمدينة وكانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول
الله صلعم فيها بالقرآة وكان نسخا للتخصيصا والنسخ بالقياس لايجوز وكذا في الاجياد وبه عرف حكم الجمعة
والعيدين والنفل المستفيض اى الشايع المنتشر ما روى ابوحنيفة في مسنده باسناده الى النعمان بن بشير
النبي صلعم كان يقرا في الجمعة سبح اسم ربك الاعلى وهل اتيك حديث الغاشية وهو يدل على انه كان يجهر
حتى تسمع قرآته وفي التطوع بالنهار يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض في حق المنفرد وهذا يدل على
ان الجهر افضل لان الفرض في حق المنفرد كذلك وروت عايشة ان النبي صلعم كان في تهجده يوئس
اليقظان والنائم ويوقظ الوسنان ولايظن انه عليه السلام كان يفعل الا الافضل وليس في بعض النسخ فقد لم
وخ فاتتهم العشاء الى قوله وخ قراءة في العشاء والصواب ذكرها لانها من اصل مسايل الجامع الصغير
حيث قال فخر الاسلام في الجامع الصغير هذه المسئلة مسئلة هذا الكتاب والمصنف التزم ذكر مسايل
الجامع الصغير وقوله وان كان وخ وان خافت حتما هو الصحيح مخالف لما ذكر شمس الايمة السرخسي وفخر
الاسلام وقاضيخان والترتاشي والمحبوبي في شروحهم للجامع الصغير فانهم قالوا الجهر افضل لان القضاء
يكون على وفق الاداء وفي الاداء المنفرد مخير بين الجهر والمخافتة والجهر افضل فكذلك في القضاء واما
تعليل المصنف فتقريره ان الجهر اما ان يكون واجبا او جايزا وسبب الاول الجماعة والفرض هنا عدمهم
وسبب الثاني الوقت والفرض عدمه فتعين الاخفاء ومنع بان السبب ليس بمنحصر في ذلك لم لايجوز ان يكون
موافقة القضاء الاداء سببا للجواز ايضا في حق المنفرد ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكره المصنف من سببي
الجهر ثابت بالاجماع وقد انتفى كل منهما فينتفي الحكم واما موافقة القضاء الاداء فليس على سببيتها اجماع
وللنافي عليها ان يجعلها سببا يكون اثبات سبب بالراى ابتداء وهو يفرع الى الشركة في وضع الشرع
ذلك باطل ولعل هذا احمل المصنف على الحكم بكونه حتما هو الصحيح فيكون معنى قوله هو الصحيح هو الصحيح درايته
لا رواية فان اكثر الروايات على الجواز كما ذكرنا آنفا وخ قراءة في العشاء في الاوليين السورة ولم يقراء
فاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين وان قراء الفاتحة ولم يزد عليها قراء في الاخريين الفاتحة والسورة
وجهر يعني بهما على الصحيح كما نذكره وهذا عند ح ومحمد وقال ابو يوسف لايقضي واحدة منهما لان كل واحد
منهما واجب ولهذا لو ترك احداهما ساهيا وجب عليه سجدة السهو فقضاها في الشفع الثاني
ولم يقض والواجب اذا فات عن وقته لايقضي الا بدليل وهو ليس بموجود لان الدليل هو ان يكون ما له
مشروعا ليتصرف الى ما عليه والسورة في الاخريين غير مشروعة ولهذا وهو الفرق بين الوجهين ان قرآة
الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة

اذ التقدير انه قراء السورة ثم يقضي الفاتحة في الشفع الثاني والذي وقع في الشفع الثاني بعد الذي وقع
في الشفع الاول فتكون الفاتحة بعد السورة وهو خلاف الموضوع ونقض بترتب الفاتحة التي في الشفع
الثاني على السورة التي في الركعة الثانية من الشفع الاول فانه تترتب الفاتحة على السورة وهو مشروع لا محالة
واجيب بان ذلك على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام في قرآة الفاتحة على وجه قرآة القرآن
وقايل ان يقول الفاتحة الواقعة في الشفع الثاني بجعلها كالواقعة في الشفع الاول فالتعذر انها وقعت
قبل السورة حكما لان ذلك يجعلها فتكون السورة مترتبة على الفاتحة دون العكس والجواب ان تقديرها
كالواقعة في الشفع الاول لضرورة تدارك الفارط ان امكن وليس بممكن للاستلزام تغيير المحسوس
والضروري ضعيف لا يثبت به تغيير المحسوس على الفاتحة والجواب عن قول ابي يوسف انا لا نسلم ان السورة
في الاخريين غير مشروعة قال الامام فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان السورة في الاخريين مشروعة
لغيره ولهذا لو قراء فيهما لا يلزمه سجود السهو وقوله ثم ذكر هنا اى في الجامع الصغير ما يدل على الوجوب
لانه قال قراء فيكون بمنزلة الاربع كلها وفي الاصل بلفظ الاستحباب لانه قال اذا ترك السورة في
الاوليين احب الي ان يقضيها اما وجه ما ذكره في الجامع الصغير فقد بينا واما وجه ما ذكر في الاصل
فما قال في الكتاب لانها اى السورة ان طالت مؤخرة عن الفاتحة فغير موصولة بالفاتحة الاولى لوقوع الفصل
بالفاتحة الثانية فلم يبق مراعاة موضوعها من كل وجه ولم يذكر الشق الآخر وهو ان يكون مقدمة على
الفاتحة لبعد لانه يقتضي الخبر بشروع آخر وهو تقديم السورة على الفاتحة وان ذهب اليه بعضهم
وقوله ويجهر بهما هو الصحيح احتراز عما روى ابن سماعة عن ابي ح وابي س انه يجهر بالسورة خاصة
لانه في الفاتحة مودٍ فيراعي صفة اداءها وفي السورة قاض فيجهر بها كما كان يجهر بالاداء ولا يكون جمعا
بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة تغليبا لان القضاء يلتحق بحال الاداء وعما روى هشام عن محمد
انه لا يجهر اصلا لانه لا يجهر بالفاتحة لما قلنا فلو جهر بالسورة كان جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة
صورة وحقيقة وذلك غير مشروع ووجه الصحيح ما ذكر ان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة مشروع
فاما ان يخفيهما كما روى هشام عن محمد وفي ذلك تغيير صفة الواجب وهو السورة لاجل مراعاة صفة النفل
وهو الفاتحة وهو ابتلاع الادنى واما ان يجهر بهما وفيه تغيير صفة النفل لاجل صفة الواجب فهو
اولى قال رح ثم المخافتة ان يسمع نفسه اعلم ان اجزاء الكلمة المستعملة على اللسان على نوعين
كلام وقرآة لان الغرض منه اما ان يكون افادة النسبة الى المخاطب او لا فان كان الاول فهو الكلام والا
فهو القراءة وكل منهما على نوعين جهر ومخافتة وقد اختلف علماؤنا في الحد الفاصل بينهما فذهب

الفقيه ابو جعفر الهندواني الى ان الخافتة هو ان يسمع نفسه وما دون ذلك مجهرة ودنو ته ليس بكلام
ولا قرآة والجهر هو ان يسمع غيره فهو كما ترى جعل كل واحد منهما بتوعيته من الكيفيات المسموعة وقال
ان مجرد حركة اللسان بدون الصوت لا تسمى قرآة يعني لا لغة ولا عرفا وفيه نظر فان من رأى المصلي الاطروش
من بعيد يحرك شفتيه يخبر عنه انه يقرأ وان لم يسمع منه شيئ وقال الكرخي ادنى الجهر اداء يسمع نفسه
وادنى الخافتة تصحيح الحروف وقال لان القرآة فعل اللسان دون الصماخ فان الاطروش يتكلم ولا يسمع
وهو كما ترى جعل الخافتة من الكيفيات المبصرة والجهر من الكيفيات المسموعة واعترض عليه بان الكناية يوجد
فيها تصحيح الحروف ~~مطلقا قرآة~~ بل بتصحيح الحروف ولا تسمى قرآة لعدم الصوت وهو فاسد لانه لم يجعل
تصحيح الحروف مطلقا قرآة بل تصحيح الحروف باللسان قرآة الا يرى الى قوله لان القرآة فعل اللسان قوله
وفي لفظ الكتاب قيل يعني في مختصر القدوري وهو يأتي في اول الفصل بقوله مخير ان شاء جهر واسمع نفسه
وان شاء خافت وقيل في المبسوط حيث قال وان كان وحده وكان صلاة يجهر فيها بالقرآة قراءة في نفسه
ان شاء وان شاء جهر واسمع نفسه وشيخ الاسلام اول هذا الكلام نصرة لما يجئ بانه اراد بقوله
وقراءة في نفسه ان يسمع نفسه لا غير وبقوله وان شاء جهر ان يسمع نفسه وغيره فصار كانه قال المنفرد
فيما يجهر فيها بالقرآة بالخيار ان شاء اسمع نفسه لا غير وان شاء اسمع غيره واسمع نفسه وهذا
كما ترى تاويل بغير محتمل اذ ليس في كلام محمد ما يحتمله وقوله وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق
يعني اذا قال انت طالق او انت حر ولم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا
للهندواني وكذا اذا جهر بهما وخافت بالاستثناء والشرط بحيث انه لم يسمع نفسه لم يقعا في
الاستثناء اصلا وتاخرا الى وجود الشرط عند الكرخي وعند الهندواني يقعان في الحال وعلى هذا التسمية
على الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة قال رح وادنى ما يجزئ من القرآة في الصلاة ما
القرآة في الصلاة اما ان تكون في الحضر او في السفر فان كانت في الحضر فهي على ثلاثة اقسام قسم يتعلق به
الجواز وقسم يخرج به عن حد الكراهة وقسم يدخل به في حد الاستحباب وان كانت في السفر فاما ان
يكون المصلي في عجلة من السير او آمنة وقرار والحكم ما ذكر خلافا في العجلة تأثيرا في التخفيف وادنى
ما يجزئ من القرآة في الصلاة سواء كانت في الحضر او في السفر عند ابي رح آية واحدة ان كانت كلمتان
فصاعدا بالاتفاق بين المشايخ وان كانت كلمة واحدة كهاتان او حرفا واحدا اكثر فيه اختلاف
بين المشايخ وقالا ثلاث آيات قصار او آية طويلة كآية الكرسي وآية المداينة لان الرجل
لا يسمى قاريا بدونه اي بدون المذكور من ثلاث آيات او آية طويلة فاشبه قرآته ما دون الآية

قرآة

وقرآة ما دون الآية غير مجزية فكذلك قرآة الآية وحقيقة كلامهما ان الآية الواحدة وان كانت
قرآنا حقيقة الا انه في العرف ينطلق على ثلاث آيات او آية طويلة فيصار اليه وللابي رح قوله تعالى فاقرأوا
ما تيسر من القرآن من غير فصل بين آية وما فوقها وهذا لان الآية الواحدة قرآة حقيقة وحكما اما
حقيقة فظاهر واما حكما فلانها تحرم قرآتها على الحايض والجنب فيدخل في اطلاق قوله من القرآن قوله
الا ان ما دون الآية خارج جواب عما يقال لو كان المراد من قوله ما تيسر من القرآن مطلقه من غير
فصل لجاز لما دون الآية كما جاز بالآية لان الاطلاق يتناولهما تناولا واحدا ولكنه لم يجز بما دون
الآية فكذلك بالآية ووجهه ان ما دون الآية لم يدخل في الاطلاق بالاجماع لان المطلق
ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن ما هو قرآن حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرآنا
حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قرآته للجنب والحايض فلا ينصرف المطلق اليه وعلى هذا التقرير يكون
قوله خارج بمعنى لم يدخل لانه ابرز الكلام مبرز الحكايم الاطلاق والتقييد لا العموم ولا الخصوص ولهذا
قال فيما تقدم والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز ولان التخصيص عندنا ليس بطريق الاخراج بل بطريق
ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة على ما عرف في اصول الفقه وله زيادة تقرير قررناها في التقرير وقوله
والآية ليست في معناه اي في معنى ما دون الآية مستغنى عنه الا انه ذكره لدفع ما عسى ان يتوهم ان ما دون
الآية اذا لم يدخل تحت الاطلاق فتلحق الآية به في ذلك فقال الآية ليست في معناه فيلحق به قوله في السفر
انما قدم الكلام في السفر مع انه من العوارض وهو اليق بالتاخير اما لانه مظنة قلة القرآة فكان انسب لذكر
قرآة الآية الواحدة واما لان شعب بحث الحضر كثيرة فاراد ان يفرغ من بحث السفر ليدخل في بحث الحضر
على فراغ وكلامه في السفر ظاهر والامنة بفتح الميم هو الامن ولما كان السفر مظنة التخفيف اشير الحكم عليه
وخفف في القرآة وان كان المسافر حال الامن الا يرى انه اثر في اسقاط شطر الصلاة وان كان على
امنة وقرار فالاولى ان يوتر في تخفيف القرآة اولى فان قيل هذا التعليل في الف لما ذكر في طرق ابي رح في مسئلة
الاوراث في باب الانجاس حيث استدل ههنا بوجود التخفيف مرة على التخفيف ثانيا والى ذلك هناك
اجيب بالفرق بين الموضعين بان العمل بتخفيف القرآة عمل بالدلالة لان كل شئ ظهر تاثيره في الاصل
كان ظهور تاثيره في الوصف اولى لكونه تابعا للاصل بخلاف الاوراث فان الضرورة عملت في صفة
التخفيف مرة وكفت مؤنتها بها فلا تعمل ثانية ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين اربعين آية او خمسين
سوى فاتحة الكتاب ويروى ما بين الاربعين الى الستين ويروى ما بين الستين الى مائة وبكل ذلك وردت الآثار
قال مورق العجلي تلقنت سورة ق واقتربت مني في رسول الله صلعم لكثرة قرآته لها في صلاة الفجر وقد

خمس واربعون آية واقتربت خمس وخمسون آية اوست وخمسون وروى عن ابن عباس ان النبي صلعم قراء
في الفجر يوم الجمعة الم تنزيل السجدة وهل اتى على الانسان والاولى ثلاثون والثانية احدى وثلاثون فلما
اختلفت مقادير قرآة رسول الله صلعم اختلفت روايتي فيها وفي لفظ الكتاب اشارة الى ان هذه
المقادير ايما تكون في الركعتين لا في ركعة واحدة حتى تكون على رواية الاربعين في كل ركعة عشرون
قوله ووجه التوفيق يعني بين الروايات وهو ظاهر وقوله وفي الظهر مثل ذلك اي مثل ما قراء في الفجر الا ستوائهما
في سعة الوقت وروى ان النبي صلعم كان يقراء في الظهر الم السجدة وقدرنا انه كان يقراء قال ابو سعيد
الخدري سجد رسول الله صلعم في الظهر فظننا انه قراء الم السجدة وقدرنا انه كان يقراء في صلاة الفجر
الم تنزيل السجدة وفي الثانية هل اتى على الانسان فدل على انه قراء في الظهر ما قراء في ركعتي الفجر وقال في
الاصل او دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وروى ابو سعيد الخدري انه كان يقراء
في الظهر قدر ثلاث آية وهو في سورة الملك وقوله والعصر والعشاء سواء يعني في سعة الوقت على وجه الاستحباب
يقراء فيهما باوساط المفصل لما روى جابر بن سمرة ان النبي صلعم كان يقراء في الركعتين الاوليين من العصر
والسماء ذات البروج والسماء والطارق ولحديث معاذ بن جبل ان قومه شكوا الى رسول الله صلعم تطويل
قرآته في العشاء فقال له النبي صلعم افتان انت يا معاذ اين انت من سبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها
وفي المغرب بقصار المفصل لما روى انه صلعم صلى بالمعوذتين وطوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة
والسماء ذات البروج والاوساط منها الى لم يكن والقصار منها الى الاخر وقيل طواله من الحجرات الى عبس
واوساطه من ركعت الى والضحى والقصار منه الى الاخر المصحف وقوله ويطيل الركعة الاولى من الفجر به جرى التوارث
من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا وفيه اعانة للناس على ادراك الجماعة والا يطيل في غيرها عندهما
وقال محمد احب الي ان يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوات كلها لما روى ابو قتادة ان النبي صلعم
كان يطيل القراءة في الركعة الاولى في الصلوات كلها ولانها ان ركعتي الصلاة مطلقا استوتا في استحقاق القراءة
لكونها ركنا في الجميع وكلما كان كذلك يستويان في المقدار الا بعارض غير اختياري لان سبب الحدوث محدث
وسبب التفاوت غير موجود وقلنا بعارض غير اختياري ليخرج صلاة الفجر لان تطويل الركعة الاولى متفق عليه
فيها وليس المراد ما يقال في جانب محمد ان معنى تطويل الركعة الاولى على الثانية موجود في سائر الصلوات
الا ان الغفلة في الفجر بسبب النوم وفي غيره باشتغال الناس بالكسب لان غفلتهم تلك باختيارهم بخلاف
النوم ثم المعتبر في التطويل بالآيات ان كانت متساوية او متقاربة من حيث الكلمات والحروف واما اذا كانت
متفاوتة من حيث ذلك فالمعتبر بالكلمات والحروف في مقدار زيادة احداها على الاخرى فنهم من اعتبر الثلث والثلثين

بان يكون الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وقال في شرح الطحاوي ينبغي ان يقراء في الاولى بثلاثين آية
وفي الثانية بقدر عشر آيات او عشرين وهذا بيان الاولوية واما بيان الحكم فالجواز وان كان التفاوت فاحشا
بان قراء في الاولى باربعين وفي الثانية بثلاث آيات واما اطالة الركعة الثانية على الاولى فمكروه بالاتفاق
والمعتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث آيات لان النبي صلعم قراء في المغرب بالمعوذتين والثانية
اطول بآية وما قال في الكتاب من قوله لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج والحرج مدفوع وهذا في الفرائض
واما في غيرها فعن ابي سهل ان زيادة احدى الركعتين على الاخرى مكروهة وقيل ليست بمكروهة لان امر
النوافل اسهل الا يرى انها جازت قاعدة مع القدرة على القيام قال ح ليس في شئ من
الصلوات قرآة سورة بعينها اما هذه المسئلة والتي بعدها يتراء انهما في افادة الحكم واحد وليس كذلك بل كل
منهما متغايران وصفا وبيانا اما الوضع فلان الاولى من مسايل القدوري والثانية من مسايل الجامع
الصغير وقد التزم الاتيان بهما اذا اختلفت الروايتان واما البيان فلان معنى الاول ليس في شئ من
الصلوات مطلقا تعيين قرآة سورة بعينها لا تجوز الصلاة بغيرها وهو احتراز عن مذهب الشافعي فانه
يرى قرآة الفاتحة لجواز الصلوات وقال لا تجوز الصلاة بغيرها من السور وقلنا انه باطل لاطلاق ما
تلونا من قوله تع فاقراوا ما تيسر من القرآن لا يقال ففي هذا يلزم التكرار من وجه آخر لما تقدم ان قرآة
الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا خلافا للشافعي لان ما تقدم كان من لفظ الهداية وههنا ذكر على انه من لفظ
القدوري ومعنى الثانية كره ان يعين المصلي شيئا من القرآن مثل الم السجدة وهل اتى على الانسان لشئ
من الصلوات كالفجر يوم الجمعة لاعلى انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا احتراز عن مذهب الشافعي فانه يستحب ذلك
لحديث ابن مسعود ان النبي صلعم كان يقراء هما في صلاة الفجر فكيف يكون مكروها وقلنا ان في ذلك
نحو الباقي وايهام التفضيل بالا دليل وذلك مكروه لقوله ع قال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا
القرآن مهجورا شكى الرسول صلعم قومه الى ربه باتخاذهم القرآن مهجورا وهو يوجب الحرمة لو لا رؤية الجواز
بغيرها فمهما يكون مكروها لا يقال ليس في ذلك حجر وانما هو تفصيل بدليل وهو ما روينا من حديث
ابن مسعود لانه معارض بما روى جابر بن سمرة ان النبي صلعم كان يقراء في الفجر ق وبما روى انه اقام ع
بتبوك اربعين ليلة وكان يقراء في الفجر الفاتحة واذا زلزلت فعلم انه عدم مواظبته على ذلك فنفى استحباب
المواظبة تحاشيا عن عدم وصول الصلاة على غير المستحب والكراهة اعظم من ذلك نعم لو فعل ذلك احيانا
كما فعلم عدم قلنا باستحبابه لتبرك بقرآة النبي صلعم والايقراء الموتر خلف الامام سواء كان في الصلاة الجهرية
او غيرها خلافا للشافعي في الفاتحة فانه يقول يجب عليه قرآتها في صلاة السر وفي الركعات التي لا جهر فيها

وكذا فيما يجهر فيه على الصحيح من مذهبه قال اصحابه ويستحب للامام على هذا القول ان يسكت بعد الفاتحة قدر ما يقرأ المقتدي الفاتحة واستدل على ذلك بان القرآة ركن من الاركان فيشترك ان فيه كما في سايرالاركان ولنا قوله صلعم من كان له امام فقرآة الامام له قرآة حدث به ابوبح في مسنده عن موسى بن عايشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله لايقال هذا الحديث معارض بقوله صلعم لاصلاة الا بقرآة فيسلم استدلاله بالقياس سالما لانقول بالموجب اي سلمنا ان صلاة الا بقرآة ولكن ليس الكلام فيه وانما الكلام في ان قرآة الامام قرآة له اولا وحديثهم لايدل على نفي ولا على اثبات وحديثنا يدل على ثبوته فقلنا به حذرا عن الالغاء ولهذا لم يذكر المصحح شيئا في الاستدلال لعموم الغاية في ذكره وقوله وعليه اجماع الصحابة قيل فيه نظر لان منهم من يقول بوجوب قرآة الفاتحة على ما روى عن عبادة بن الصامت واجيب بان المراد اجماع اكثر الصحابة فانه روى عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منع المقتدي عن القرآة خلف الامام وقال الشعبي ادركت سبعين بدريا كلهم ينهون المقتدي عن القرآة خلف الامام وليس بشئ لان هذا للقرار ليس اكثر الصحابة وايضا المذهب عندنا ان خلاف الواحد لايضر لكن الاقل وقيل المراد به اجماع مجتهدي الصحابة وكبارهم وقد روى عن عبد الله بن يزيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي صلعم ينهون عن القرآة خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله عباس رضي الله عنهم ويجوز ان يكون رجوع المخالف ثابتا فتم الاجماع ويجوز ان يقال لما ثبت نهي العشرة المذكورة ولم يثبت رد احد عليهم عند تواتر الصحابة كان اجماعا سكوتيا وقوله وهو ركن مشترك جواب عن قوله القرآة ركن وتقريره سلمنا انها ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدي منها الاستماع والانصات لقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لما روى عن ابن عباس ان اصحاب رسول الله صلعم قراوا خلفه فخلطوا عليه القرآن فنزلت ولما روى ابوهريرة انه صلعم قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قراء فانصتوا الحديث وقوله ويستحسن اي قرآة الفاتحة على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد لما روى من حديث عبادة بن الصامت ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وهو ما روى انه صلعم قال من قراء خلف الامام فمي فيه جمرة وقال فقد اخطا السنة وقيل المراد به ما روى عن سعد بن ابي وقاص انه قال من قراء خلف الامام فسدت صلاته وما روى ان عمر بن الخطاب قال ليت في فم الذي يقراء خلف الامام جمرا وغير ذلك والمنافاة في ذلك فجاز ان يكون الكلام مرادا وقوله ويسمع وينصت وان قراءة الامام آية الترغيب اي الجنة والترهيب اي من النار ودليل المذكور في الكتاب ظاهر الا في الفرض والا في النفل وهل يسمي ويتعوذ الامام او المنفرد او لم يذكره ههنا فاما الامام فلا يفعل ذلك لا في الفرض ولا في النفل

لانه لم ينقل ذلك عن النبي صلعم ولانه يؤدي الى تطويل الصلاة على القوم وهو مكروه وكذلك المنفرد اذا كان في الفرض لانه منقول عن النبي صلعم ولانه لايتعبه وامااذا كان في التطوع فهو حسن لحديث حذيفة قال صليت مع رسول الله صلعم صلاة الليل فامر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسال الله الجنة ومامر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من النار وكذلك اذا كان الخطيب في الخطبة يستمع القوم وينصتون لما روى ابوهريرة ان النبي صلعم قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلاة له وكذلك ان صلى على النبي صلعم يسمعون ويُنصتون سال ابو سع اباحاج اذا ذكر الامام هل يذكرون ويُصلون على النبي صلعم قال احب الي ان يسمعوا ويُنصتوا ولا يقل لا يذكرون ولا يصلون فقد احسن في العبارة واحتشم من ان يقول لا يذكرون ولا يصلون على النبي صلعم وانما كان الاستماع والانصات احب لان ذكر الله والصلاة على النبي صلعم ليس بفرض واستماع الخطبة فرض ولا يجوز ترك الفرض للاقامة ما ليس بفرض وقوله الا ان يقراء الخطيب استثناء من قوله وكذلك ان صلى يعني اذا قراء الخطيب قوله تع يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع في نفسه لان الخطيب حكى عن الله انه يصلي وعن الملايكة انهم يصلون وحكى امر الله بذلك وهو قد اشتغل بذلك فكان على القوم ان يشتغلوا بالصلاة تحقيقا لما طلب منهم وقد روى هذا عن ابي سع وهذا كان قريبا من المنبر واذا كان نائيا عنه بحيث لا يسمع الخطبة فقد اختلفوا في ان قرآة القرآن اولى ام الانصات روى محمد بن سلمة انه قال الانصات اولى وهو اختيار الكرخي وقد اختاره المصنف لان المامور به عند قرآة الخطبة شيآن الاستماع والانصات فاذا تعذرا لم العمل باحدهما عمل باستثنا الامر بحسب الامكان وقال بعضهم قرآة القرآن اولى وهو اختيار الفضلي لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وحيث فات ذلك يقراء القرآن احترازا لثوابه والله اعلم

باب الامامة

لما فرغ من ذكر افعال الامام من بيان وجوب الجهر والمخافتة ومن تقدير القرآة بما هو سنة قرآة الامام وذكر افعال المقتدي من وجوب الاستماع والانصات اتبعه ذكر صفة شرعية الامامة بانها الحلى اي صفة هي من المشروعات فذكر ما يصلح لها وما يتلوها من خواص الامامة فقال الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمواظبتها على وجوب الايمان بخلاف سايرالمشروعات وهي التي تسميها الفقهاء سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة واشار الى ذلك قوله صلعم الجماعة من السنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد بالمنافق المنافق المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان والا لكانت الجماعة فريضة لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة وكان آخر الكلام مناقضا للاول فيكون المراد به العاصي والجماعة من خصايص الدين فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان والاصح لقول من يجعلها فرض عين كاحمد وبعض اصحاب الشافعي

ويقول لو صلى وحده لم يجز والاقول من يقول انها فرض كفاية كاكثر اصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم يستدلون
بآية ما ولم لقوله تع وارکعوا مع الراکعين او بخبر واحد وذلك لا يفيد الفرضية قوله واولى الناس بالامامة
اعلمهم بالسنة اى بالفقه والشريعة اذا طابق يحسن من القرآة ما يجوز به الصلاة وعن ابى س اء والاهم بها
اقراهم لكتاب الله اى اعلمهم بالقراة وكيفية اداء حروفها ووقوعها لان القرآة ركن في الصلاة لابد منها والحاجة
الى العلم انما تكون اذا نابت نايبة اى اذا عرض عارض مفسد ليمكنه اصلاح صلاته وقد يعرض وقد لا يعرض
وحتى تعلم القرآة مفتقر اليها لكن واجب والعلم يحتاج اليها لسايرالاركان والخطا المفسد للصلاة لا يؤمن
الا بالعلم والمصلح لها كذلك فان تساووا يعني في العلم بالسنة فاقراءهم لقوله صلعم ويؤم القوم اقراؤهم
لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة ووجه الاستدلال ظاهر واعترض بوجهين احدهما ان قوله م
يؤم القوم بمعنى الامر والامر للوجوب فيكون الترتيب الواقع في الحديث واجب الرعاية سواء طابق المراد
ما وقع في ظاهره من تقديم الاقرا او ما وقع في الكتاب من تقديم الاعلم بالسنة وليس كذلك فان الترتيب
المذكور للافضلية دون الجواز والثاني ان الاستدلال به على خلاف المدعى فان المدعى تقديم الاعلم
بالسنة والحديث يدل على تقديم الاقراء بالكتاب اسم واجيب عن الاول بانه ليس بمعنى الامر بل هو صيغة
اخبار لبيان الشريعة وهو حقيقة فلا يصار الى المجاز مع امكان العمل بها سلناه ولكنه للاستحباب
بالاجماع وعن الثاني بان اقراهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه على ما روى عن عمر انه حفظ
سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا لا يقال هذا يفضي الى التكرار اذ قول
معنى الحديث الى يؤم القوم اعلمهم فان تساووا فاعلمهم بالسنة لان المراد اقرؤهم اى اعلمهم باحكام
كتاب الله دون السنة وقوله اعلمهم بالسنة اى اعلمهم باحكام كتاب الله والسنة لانه قال فان تساووا
في العلم باحكام كتاب الله فاعلمهم بالسنة فعلم ان قوله اعلمهم بالسنة هو اعلمهم بكتاب الله والسنة فكان
الاعلم الثاني غير الاعلم الاول وقوله فان تساووا فاورعهم ليس في لفظ الحديث في ترتيب الامامة انما
في الحديث بعد ذكر الاعلم ذكر اقدمهم هجرة لكي اصحابنا جعلوا امكان الهجرة الورع والصلاح لان
الهجرة كانت منقطعة في زمانهم فجعلوا الهجرة عن المعاصي مكان تلك الهجرة والورع الاجتناب عن
الشبهات والتقوى هو الاجتناب عن المحرمات فان تساووا فاسنهم ظاهر ولم يذكر ان تساووا في
السن وذكر غيره احسنهم خلقا ثم احسبهم ثم اصبحهم وجها وجملة القول ان المستحب في التقديم ان
يكون افضل القوم قرآة وعلما وصلاحا ونسبا وخلقا وخلقا اقتداء برسول الله صلعم فانه كان
هو الامام في حياته لسبقه سايرالبشر بهذه الاوصاف ثم امهم الافضل فالافضل قال رح ويكره

تقديم العبد ط العبد لا يتفرغ لتعلم احكام الصلاة فيكره الصلاة خلفه وقال الشافعي لا يترجح الحر عليه اذا استويا
في القرآة والعلم والورع لقوله صلعم اسمعوا واطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع والجواب ان تقديم يودي
الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون عن متابعته ويودي اليه مكروه والمراد بالحديث الامارة ويكره
تقديم الاعرابي لغلبة الجهل فيهم والفاسق لانه لا يهتم بامر دينه وقال مالك لا تجوز الصلاة خلفه لان
الظاهر منه الخيانة في الامور الدينية لا يؤتمن في امور الدنيا فكيف في امور الدين وقلنا عبد الله بن عمر وانس بن مالك وغيرهما
من الصحابة والتابعين صلوا خلف الحجاج وقد كان افسق اهل زمانه على ما ذكر في الكتاب وقوله الزنا لا
ليس له اب ينتفي اى يودبه ويعلم وان تقدموا وصلوا جازت الصلاة لقوله صلعم صلوا خلف كل بر وفاجر
ووجه الاستدلال ان كل واحد من هؤلاء المذكورين اما ان يكون برا او فاجرا فتجوز الصلاة خلفه على كل حال
ولا يطول الامام بهم اى بالقوم الصلاة لقوله صلعم انم فتانا الحديث وحديث معاذ بن جبل حيي شكى
قومه تطويل قراته وعروف وصح انه صلعم قراء بالمعوذتين في صلاة الفجر يوما فلما فرغ قالوا اوجزت
قال اعم سمعت بكاء صبي فخشيت على امه ان تفتتن وذلك اوضح دليل على ان الامام ينبغي له ان يراعي
حال قومه ويكره للنساء ان يصلين جماعة لانهن في ذلك لا يخلون عن ارتكاب محرم اى مكروه لان
امامهن اما ان يتقدم على القوم او يقف وسطهن وفي الاول زيادة الكشف وهي مكروهة وفي الثاني
ترك الامام مقامه وهو مكروه والجماعة سنة فتركها وترك ما هو سنة اولى من ارتكاب مكروه
وصار حالهن كحال الرجال في انهم اذا اراد وا الصلاة بجماعة وقف الامام وسطهم كيلا يقع بصرهم
على عورته فانه مكروه تترك السنة للجهل وفي الفضل لكان من النساء والقراة ان يصلي وحده
خلافا ان القراة يصلي كلا منهم منفردا قاعدا بايماء دون النساء وقوله فان فعلن اى صلين بجماعة قامت الامام
وسطهن لما ذكر في الكتاب من الاثر والمعقول فان قيل تعارضت ههنا حرمتان زيادة الكشف في التقدم
وترك مقام الامام بالتوسط فلم رجحت رعاية جانب الكشف على جانب ترك المقام اجيب
بان الاحتراز عن الكشف فرض والاحتراز عن ترك مقام الامام سنة والفرض مرجح للحالة وقوله
وحمل فعلها بالجماعة على الابتداء السلام جواب عما يقال اذا كانت امامتهن مكروهة فكيف فعلت
عايشة ووجهه انها فعلت ذلك في الابتداء السلام وكانت جايزة سنة تقف الامام وسطهن فنسخت
سنتها دون الجواز فانهن لو صلين جماعة جازت بالاجماع تقدمت الامام او توسطت للاستجماع
شرايط الجواز ولكن الافضل التوسط لوجحان جانب الستر كما ذكرنا وههنا بحث من اوجه
الاول ان النبي صلعم اقام بمكة ثلاثة عشر سنة ثم تزوج عايشة بالمدينة فكيف يصح قوله حمل

فعلها الجماعة على ابتداء السلام الثاني ان المذهب عندنا ان انتفاء صفة الوجوب تستلزم انتفاء صفة
الجواز كما عرف والفرق بين الوجوب والسنة في ذلك لوجود الموجب فيها كوجوده فيها فيه وهو واضح للمزا
في علم آخر وقد قررنا طريق ذلك في التقرير فاذا نسخت السنة نسخ الجواز والاستدلال بالمنسوخ غير
صحيح والثالث ان امامتهن في صلاة الجنازة غير مكروهة وارتكاب اهون المحرمين فيها موجود الرابع
ان التعليل بزيادة الكشف غير صحيح لبقاء الحكم بدونها فان المرأة لو لبست ثوبا حشوا من قرنها
الى قدمها وامت النساء خاصة والرجال ثم فانه لا كشف هناك اصلا فضلا عن الزيادة وتقدمها
مكروه وبقاء الحكم بدون العلة غير صحيح والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد بابتداء الاسلام
ما قبل زمان الانتساخ فانه ابتداء بالنسبة الى ما بعده وعن الثاني بان الجواز الباقي جواز في ضمن الكراهة
والذي كان في ضمن السنة نسخ نعم والاستدلال بفعلها لبيان انها كانت سنة ونسخت وانما
جوزت في زماننا بمقتضى الجواز الذي كان من اجتماع شرائطه وانتفاء موانعه مع ما يوجب كراهة
من ارتكاب المحرم وعن الثالث بان تركهن للجماعة انما كان لاجتماع السنة مع الكراهة فتركت
السنة لاجل الكراهة وفي صلاة الجنازة اجتمع الفرض مع الكراهة فقدم ابتلي بترك الفرض
تحرزا عن ارتكاب المكروه او اقامته مع ارتكابه واقامته مع ارتكابه اولى وانما قلنا ذلك لانهن
ان صلين جماعة وقامت الامام وسطهن اثمن فرضا لكون الصلاة فرضا على الكل وان تكبن
مكروها وان صلين فرادى وتركن المكروه لكن على وجه يودي الى فوات الصلاة عن بعضهن لان
الفرض يسقط باداء الواحدة وقد يتفق فراغ واحدة قبل الباقيات فتكون الصلاة من الباقيات
نفلا والنفل في صلاة الجنازة غير مشروع وعن الرابع بان ذلك نادر لا حكم له على ان ترك التقديم
ثابت بالسنة والتعليل لايضاحها قال ويصلي مع واحد اقامه عن يمينه ما ثما
اذا صلى الامام مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس وهو ما قال بت عند خالتي ميمونة لاراقب
صلاة النبي صلعم وبالليل فانتبه فقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قرأ
آخر سورة آل عمران ان في خلق السموات والارض الى آخرها ثم قام الى شن معلق فتوضأ وافتتح
فقمت وتوضأت ووقفت على يساره فاخذني باذني وادارني خلفه اخبرنا مني عن يمينه وفي
مسوط شيخ الاسلام فقمت خلفه فاخذ في ذؤابتي واقامني عن يمينه فعدت الى مكاني فاخذني
ثانيا وثالثا فلما فرغ قال ما منعك يا غلام ان تثبت في الموضع الذي اوقفتك قلت رسول
الله لم ينبغ لاحد ان يساويك في الموقف فقال صلعم اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل واحادة رسول

صلعم

الى الجانب الايمن دليل على انه هو المختار اذا كان مع الامام رجل واحد واعترض بان الجماعة في صلاة النفل
بدعة وصلاة الليل كانت نافلة واجيب بان التهجد كان فرضا على النبي صلعم فكان اقتداء متنفل بمفترض
ولا يناخر المقتدي الواحد عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام ولا معتبر
بطول المقتدي الذي بحيث يقع سجوده قبل الامام بل العبرة للموقف قوله لانه خالف السنة يعني ما ذكر في
حديث ابن عباس ولم يفصل بين ما اذا وقف خلف او عن يساره وهو اختيار بعض المشايخ ومنهم
من فرق وقال لا يكون مسيئا اذا كان خلف الامام لان ابن عباس فعل ذلك وقد دعا النبي صلعم
كما ذكرنا آنفا بخلاف ما اذا قام عن يساره فان حذيفة فعل ذلك ونهاه ورد عليه النبي صلعم وقوله
ونقل ذلك عن ابن مسعود روى ان ابن مسعود صلى بعلقمة والاسود فقام وسطهما وقال انا انه صلعم
تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما وعن انس بن مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله صلعم
لطعام صنعته فاكل منه ثم قال قوموا فاصلي بكم قال انس فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس
فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلعم وصففت انا واليتيم ورواه والعجوز من ورائنا فصلى بنا رسول الله
صلعم ركعتين ثم انصرف فهذا اي تقدم النبي صلعم دليل الافضلية والاثر دليل الاباحة ولم يعكس
ليكون من باب تعليم الجواز والاباحة كما هو زعم ابي س حمال لفعل النبي صلعم على الافضلية وقال ابراهيم
النخعي وما روي عن ابن مسعود كان لضيق فاذن لا يكون ثبتا وقيل اليتيم اخو انس لابيه اسمه
عمير وفي كتب الحديث الصحيح ان اسمه ضميرة بن سعد الحميري المدني واليتيم علم غالب لم كالنجم للثريا
ووجه الاستدلال بقوله من حيث اخرهن الله ما قال ابو زيد في الاسرار حيث عبارة عن المكان والامكان
يجب تاخيرهن فيه الامكان الصلاة وقيل يجوز ان يكون للتعليل يعني كما اخرهن الله في الشهادة والارث
والسلطنة وسائر الولايات وقوله واما الصبي فلانه متنفل واضح لانه غير مكلف وقوله فلا يجوز اقتداء المفترض
به يصحح بيانه وقوله السنن المطلقة يعني به السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلاة العيد
على احدى الروايتين والوتر عندهما وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما وقوله جوزه مشايخ
بلخ لانهم قاسوا هذه المسئلة بمسئلة المظنون لانهما سواء بعلة ان الفعل في حق الصبي غير مضمون فصار
كنفل البالغ اذا كان غير مضمون وهي في مسئلة المظنون لانهما سواء في هذا الوصف ولم يجوزه مشايخنا يعني مشايخ
ما وراء النهر بخارا وسمرقند ومنهم اي من المشايخ من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي س ومحمد فقال
ابو س لم يجوز اقتداء البالغ بالصبي في النفل المطلق ومحمد جوزه والمختار انه لا يجوز في الصلوات كلها
وهذا اختيارهم لمذهب مشايخ ما وراء النهر لان نفل الصبي دون نفل البالغ حيث لا يلزمه القضاء بالافساد

بالاجماع وقوله بخلاف المظنون جواب عن قياس مشايخ بلخ على المظنون وتقريره قياس اقتداء البالغ بالصبي على الاقتداء بالظان فاسد لان المظنون مجتهد فيه لان عدم نقض الاجتهاد نقض والمانع عن القبول يوجب به مطلقا انما هو العارض وهو ظن الامام وهو عارض غير محتمل للعروض بعد ان لم يكن فجاز اعتبار عدمه وح يكون المظنون واجب القضاء مطلقا وكان اقتداء ضامن بضامن بخلاف الصبي فان عدم القضاء عليه بالاجماع لاحتمال كونه مضمونا والصبا ايضا عارض غير محتمل للعروض بعد فكان اقتداء ضامن بغير ضامن وهو بناء القوي على الضعيف وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلاة محترمة لعدم الضمان على واحد منهما فكان بناء الضعيف على الضعيف قال رح ويصف الرجال ثم الصبيان ط هذا بيان ترتيب القيام خلف الامام وقوله وليلني امر من الولي وهو القرب والالحلام جمع الحلم بالضم وهو ما يراه النائم وغلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ والمراد ليلني البالغون منكم والنهى جمع نهية وهي العقل فان قيل هذا الحديث يدل على تقديم الرجال على الصبيان واما على تقديم الصبيان على النساء فلا دلالة عليه اجيب بان الصبيان تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم ويجوز ان يقال تقديمهم عليهن ثابت بفعل النبي صلعم فانه اقام الجدة وراء اليتيم ولكن لم يذكره في الكتاب قوله ولان المحاذاة دليل معقول وتمهيد لذكر مسئلة المحاذاة وقوله وان حاذته امرأة اعلم ان المحاذاة المفسدة هي ان يحاذي قدم المرأة عضوا من الرجل في الصلاة وشرائطها ان تكون المرأة مشتهاة حالا بينهما حايل وذكر المرأة مطلقة ليتناول المحارم والحليلة والاجنبية وذكر الحال ليتناول الصغيرة المشتهاة واختلف في حد الشهوة فقدره بعضهم بتسع سنين وبعضهم بتسع سنين والاصح ان لا معتبر بالسن فان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة والا فلا وذكر الماضي ليتناول العجوز التي تنفر منها الرجال لما انها كانت مشتهاة وشرط نية امامتها لان اقتداءها لا يصح بدونها فلا تفسد صلاة الرجل ووصف الصلاة بكونها مطلقة احتراز عن صلاة الجنازة فان المحاذاة لا تفسدها لانها ليست بصلاة على الحقيقة وانما هو دعاء للميت وانما لا يصح اقتداء الرجل بالمرأة فيها لشبهها بالصلاة المطلقة في اشتمالها على التحليل والتحريم وشرط الاشتراك وهو تحقق باتحاد الفرضية باقتداء المتطوع بالمتطوع وبالمفترض وان يكون الاشتراك تحريمة واداء حتى لا تكون المحاذاة في اداء ما سبقا مفسدة لان المسبوق في اداء ما سبق منفرد بدليل وجوب القراءة وسجدة السهو فلم يكونا مشتركين اداء بخلاف اللاحق لانه يودي مع الامام تقديرا فان قيل اذا اقتدت ناوية للعصر برجل يصلي الظهر لم يصح اقتدائها فرضا وانما يصح نفلا فقد وجد الشروط ولم تفسد الصلاة

احب

اجيب بالمنع وشرط عدم الحايل لانه اذا كان بينهما مثل موخرة الرحل وقد ظهر من هذا انه اذا فات شرط من شروطها لا تفسد لما قال انها رفعت مغفرة بالنص وهو ما روى انس ان جدته مليكة صنعت طعاما الى اخر ما روينا بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به ولما اذا وجد هذه الشروط كلها فانها تفسد عندنا خلافا للشافعي وهو القياس اعتبارا بصلاتها فانها لا تفسد ووجهه ظاهر لان المحاذاة لما لم توجب فساد صلاة المرأة الرجل لان المحاذاة فعل يتحقق من الجانبين ووجه الاستحسان وهو الذي اليه ذهب علماؤنا ان هذا ترك فرض مقام الامام ومن ترك المقام فسدت صلاته اما انه ترك فرض المقام فلان تاخير المرأة فرض على الرجل في صلاة يشتركان فيها لما روى عبد الله بن مسعود ان رسول الله صلعم قال اخروهن من حيث اخرهن الله امر الرجال بالتاخير والامكان يجب تاخيرهن في غير الصلاة فتعين التاخير فيها فان قيل هذا خبر واحد ولا يثبت به الفرضية اجيب بانه من المشاهير واليه اشار المصنف بقوله وانه من المشاهير ولان تاخيرها في الصلاة المشتركة فرض بدلالة الاجماع لانا اجمعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة مع اتحاد فرضهما وهو اما ان يكون لنقصان حالها في ذلك كالصبي او لعدم صلاحيتها كالذي اولغوات شرط من شروط الصلاة كالعاري او لفوات ترتيب المقام كما في امامة المتاخر بالاستواء لعدم مجاوزة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعا وليس للنقصان لانه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقا لجواز امامة العبد والفاسق واللكي مع نقصان احوالهم بل انما تمنع اذا لزم من ذلك محظور كامامة الصبي فانها تستلزم بناء القوي على الضعيف واللزوم الصلاحية لجواز امامتها للفساد متقدمة ومتوسطة والا لانتفاء شرط من الشروط لان الفرض عدمه فلم يكن ذلك الا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بقوله صلعم اخروهن الحديث فلما اجمعنا هنا يثبت الفساد في المتنازع فيه ايضا لانعدام التاخير اما من ان ترك فرض المقام فسدت صلاته فكالمقتدي اذا تقدم على امامه وقوله وهو المخاطب به جواب عن وجه القياس وتقريره لا يلزم من عدم صلاتها عدم فساد صلاته لانه هو المخاطب به اي بقوله اخروهن فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلاته دون صلاتها كالمأموم اذا تقدم على الامام واعترض بانه اذا كان مامورا بالتاخير كانت مامورة بالتاخر ضرورة واجيب بالمنع فانه يكفي تاخير الرجل بان يتقدم عليها خطوة او خطوتين ولا تاخير هنا سلمنا ذلك لكنه ضمني فلا يساوي القصدي وقوله وان لم ينو امامتها بيان لتاثير النية وقولهم لم تصر اي لم تصر المحاذاة المصلي وقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها اي دون النية عندنا خلافا لزفر فان عنده نية امامتها ليست بشرط لفساد صلاة الرجل بعد ما دخلت في صلاته لان الرجل صالح لامامة الرجال والنساء ثم اقتداء الرجل صحيح بالنية امامته فكذلك اقتداء المرأة وقوله الا يرى توضيح لقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها وتقريره الامام يلزمه الترتيب في المقام بالنص وكل من يلزمه شيء يتوقف على التزامه كالاقتداء فان لزوم فساد

عن الرجال طلاكم حرام
وليلة مشتهاة فخالفها الاخبار
وقد ثبت بالعيان والمشاهدة ان الفاجرة
فيزداد الفاجر فجورا والصالح
ان مرط الشيخ حاذى فرج الشاب
لشدة الشهوة فلا يكون كذلك
والله اعلم بالصواب

صلاة المقتدى لما طان من جانب الامام محتملا لم يصح الاقتداء الا بالتزام اما يكون بالنية فكما ان الاقتداء لا يصح
بدون النية ليكون الضرر اللازم من جانب الامام ضررا مرضيا كذلك لا يصح امامة النساء بدون النية للنساء
ليكون الضرر اللازم للامام من جانبهن ضررا مرضيا وهذا واضح جدا وفيه بحث من وجهين احدهما ان كل هذا
موقوف على ثبوت اشتراط الاشتراك وثبوته ممنوع لان النص لم يفصل بين ان يكون المحاذاة في صلاة مشتركة
او غيرها والثاني انه منقوض على قول ابي ح باقتداء القارئ بالامي فان صلاة الامي تفسد بسبب اقتداء القارئ به
ومع ذلك لا يشترط للامي نية امامة القارئ والجواب عن الاول بانه تشكيك في المسلمات فان كل من يقول بمسئلة المحاذاة
يشترط الاشتراك وانما الخلاف بيننا وبين زفر انه يقول الاشتراك يثبت بدخولها في صلاته نوى امامتها
او لم ينو ونحن نقول لا يثبت الاشتراك دونها كما ذكرنا آنفا والتشكيك في المسلمات غير مسموع على ان النص
يدل على ترتيب المقام والقيام وترتيبها انما يتصور في صلاة ادديت بجماعة لان الامام تقدما على المأموم بالرتبة
والصلاة بالجماعة يستلزم الاشتراك وعن الثاني بانه على قول الكرخي ممنوع فانه لا يصح عنده بالنية بدون
النية ولئن سلمنا فنقول كلامنا في فساد يحصل بسبب الاقتداء حالتي في اقتداء المحاذية فان صلاة الامام
انما تفسد بسببه وصورة النقض ليس كذلك لان القارئ لو صلى وحده والامي وحده وامكن الامي الاقتداء به
فسدت صلاته فلم يكن الفساد بسبب اقتدائه حتى يدفع عن نفسه بترك النية وقوله وانما يشترط نية الامام
اذا ايتمت محاذية اي اذا اقتدت بالامام محاذية لم يشترط بنية الامام لفساد الصلاة واما اذا وقعت خلفه
فاما ان يكون بجنبها رجل او لا فان كان فالصواب ان اقتداها لا يصح الا بالنية من جهة الامام لانه يلزم
الفساد على من بجنبها وذلك يستدعي النية من بجنبها على الاصل المار الا انه مولى عليه من جهة امام
فيتوقف ما يلزمه على التزام امامه والتزام الامام التزام وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان في رواية
لا يصح اقتداؤها لاحتمال الفساد من جهتها بالمشي للمحاذاة فيحتاج الى الالتزام وفي رواية يصح وعلى هذه
الرواية يحتاج الى الفرق وهو ان الفساد في الاول وهو ما اذا كانت محاذية لازم اي واقع وفي الثاني وهو
ما اذا كانت خلفه وليس بجنبها رجل يحتمل لاحتمال ان تمشي فتحاذي ولكن الظاهر عدم ذلك فلم تشترط
نية الامام هنا في صلاة يشترطان فيها واما في صلاة لا يشترطان فيها فالتقديم عليه ومحاذاتها اياه تورث
الكراهة وقوله ويكره لهن حضور الجماعات كانت النساء يباح لهن الخروج الى الصلوة ثم لما صار سببا
للوقوع في الفتنة منعن عن ذلك جاء في التفسير ان قوله تع ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا
المتاخرين نزلت في شان النسوة حيث كان المنافقون يتاخرون للاطلاع على عوراتهن ولقد نهى
عمر النساء عن الخروج الى المساجد فشكون الى عايشة فقالت لو علم النبي صلعم ما علم عمر ما اذن لكن

في الخروج فاخذ به علماؤنا ومنعوا الشواب عن الخروج في الظهر والعصر دون المغرب والعشاء والفجر واجازوا
في الصلوات كلها لانتفاء الفتنة بقلة الرغبة في الجايز كما اجيز لهن ذلك في العيد بالاتفاق اما الصلوة
كما روى الحسن عن ابي ح انهن يخرجن للصلاة ويقفن في اخر الصفوف فيصلين مع الرجال لانهن من
اهل الجماعة تبعا للرجال او لتكثير السواد كما روى المعلى عن ابي س عن ابي ح ان خروجهن لتكثير السواد
يقين في ناحية ولا يصلين لانه صح انه صلعم امر الحيض بذلك وليست من اهل الصلاة ولان فرط الشبق
حامل على الوقايع فتقع الفتنة والفرط بسكون الراء مجاوزة الحد والشبق بفتحتين شدة شهوة الضراب غير
ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء فهم نايمون وفي المغرب بالطعام مشغولون
جعل المصنف الجمعة من قبيل صلاة الظهر وهو المذكور في المبسوط والمحيط حتى لا يباح لهن الخروج اليها وشيخ
الاسلام جعلها من قبيل صلاة العيدين حتى يباح لهن الخروج والمغرب جعله المصنف من قبيل
العشاء وهو المذكور ايضا فيهما وجعله شيخ الاسلام من قبيل الظهر وقوله والجنازة ملتسقة جواب عن
قياسهما على صلاة العيد والفتوى اليوم على كراهة حضورهن في الصلوات كلها لظهور الفساد قال ح
ولا يصلي الطاهر بما الاصل في جنس هذه المسايل قوله صلعم الامام ضامن يعني تفسد صلاته صلاة المقتدي
لانا نعلم يقينا ان معناه ليس الضمان في الذمة فان صلاة المقتدي ليست في ذمة الامام فيكون معناه
صلاة الامام تتضمن صلاة المقتدي وصلاة المقتدي اذا كان اقوى حالا من الامام فوق صلاته والشيء انما
يتضمن ما هو دونه او مثله لا ما هو فوقه وعلى هذا لا يجوز اقتداء الطاهر بمن هو في معنى المستحاضة
ومن به سلس البول وانطلاق البطن وانفلات الريح والوعاف الدايم والجرح الذي لا يرقا والطاهر
خلف المستحاضة لنقصان حال هؤلاء عن حال المقتدي والمكتسي بالعاري والمالي بالاخرس لقوة
حالهما اذ المراد بقوة الحال اشتمال على مالم يشتمل عليه صلاة الامام مما يتوقف الصلاة عليه والمالي
يقدر على الافتتاح دون الاخرس واختلفوا في جواز اقتداء المتوضي بالتيمم فجوزه ابو ح وابو س
ومنعهم محمد وقال لانه طهارة ضرورة والطهارة بالماء اصلية ولا شك ان حال من اشتمل على الطهارة
الاصلية اقوى من حال من اشتمل على الطهارة الضرورية ولهما انه طهارة مطلقة اي غير موقتة
بوقت كطهارة المستحاضة ولهذا لا تتقدر بقدر الحاجة فكان المتيمم كالمتوضي واعلم ان التيمم طهارة
ضرورية باتفاق علمايا لانه في الحقيقة تلويث ولا يصار اليه الا عند العجز عن استعمال الماء مطلقة
باتفاقهم لانه ليس موقتا بوقت ويثبت به ما يثبت بالطهارة بالماء من استباحة الصلاة وسجدة
التلاوة ومس المصحف وانما الشان في التعليل بكل منهما فيما يصح ان يكون علة فيه فاختار ابو ح

وفي زماننا اختار ائمة بلخ جوازه لفساد الزمان والناظر بالخواتيم اختيار

قال يعني الطاهر خلف من به سلس البول لانه في معنى المستحاضة
والاظهر ان يقول لانه خلف المستحاضة او من لا يجد الركوع
والسجود لانه ليس في معناها فتدبر صلاة القاعد خلف القائم جايزة عندنا

قال ويجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم وبمن به سلس البول وانطلاق البطن وبالمستحاضة وبمن به رعاف دايم
خلف العريان لقوة المتوضي ومن ذكر معه لان طهارة التيمم ضرورية
والطهارة بالماء اصلية ولهما انه طهارة مطلقة
ولهذا لا تتقدر بقدر الحاجة ويوم الماسح القاعد وماء
لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم وماء
الجبيرة يزيل المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث
لا يعتبر شرعا مع قيام معنى الحدث

وابو يوسف جهة الاطلاق في حق الصلاة لان الشارع اعطاه حكم الطهارة المطلق وافتتح بنفي الحرج بقوله تع ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم من غير فصل وتوقيت وفي نفي جواز الاقتداء مخالفة للاطلاق وقد الى نفي من الحرج واختار اجهة الضرورة في حق انقطاع الوجعة اذا انقطع دمها في الحيضة الثالثة فيما دون العشرة وقالا لم تنقطع الوجعة يجوز التيمم من غير اداء تصلي لان الشرع لم يذكر كونها طهارة في باب الوجعة وكان المقصود من طهارة اداء الصلاة فلم يترتب عليه ما هو المقصود منه لم يكن طهارة بالنسبة الى غيره واما محمد فقد عمل في كل واحد من البابين بالاحتياط في باب الصلاة القول بعدم جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم لانه لما لم يجز له ذلك لا بد له ان يقتدي بالمتوضئ او يصلي منفردا حتى تكون صلاته بالوضوء فيخرج عن عهدة الصلاة على الوجه الاكمل وفي باب الوجعة القول بالانقطاع لانه لما انقطعت الوجعة لم يكن له ان يراجعها والمحل لم يطهرها وانقطاع الوجعة مما يوخذ فيه بالاحتياط احتياطا للابضع انها لو اغتسلت وبقي على بدنها لمعة انقطعت الوجعة عنها احتياطا واذا تصور التيمم على هذا الوجه انه رفع ما يتراءى لان كل واحد من العلماء تر اصلا وناقض كلامه ويمسح الماسح الفاسليس لانه غسل قديمه وليس الخف والخف ينفع سراية الحدث الى القدم فهو باق على كونه غاسلا قال فيل لانم انه باق على كونه غاسلا لان الخف قام مقام بشرة القدم والحدث قد زال فكيف اجاب بقوله واحكم الخف بزيادة المسح فكان المسح على الخف كغسل الرجل وقوله ويصلي القائم خلف القاعد ظاهر وقوله انه عدم صلى آخر فيه قال مروا ابا بكر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام وهو ما روى انه عدم لما ضعف في مرضه الذي قبض فيه قال مروا ابا بكر يصلي بالناس فقالت عايشة لحفصة قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره فقالت ذلك مرتين فقال عدم انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر الصلاة وجد رسول الله صلعم في نفسه خفة فخرج يهادى بين علي والعباس ورجلاه يخطان الارض خطا فلما دخل المسجد فسمع ابو بكر حس في النبي صلعم فتاخر وتقدم النبي وجلس يصلي وابو بكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاة ابي بكر يعني ان ابا بكر كان يسمع تكبير رسول الله صلعم فيكبر والناس يكبرون بتكبير ابي بكر وهذا اخر صلاته صلعم فكان ناسخا لما قبله فان قيل هذا الحديث مضطرب فان بعض الروايات تدل على ان الامام كان ابا بكر وبعضها على انه كان النبي صلعم فكيف يصح الاستدلال به اجيب بان الامام الخطابي في شرح الصحيح رجح هذه الروايات التي اخذ بها ابو يوسف وهي رواية عبد الله بن عتبة لفقهه واتقانه وموافقة ابن عباس فانه قال دخلت على

عبد الله

عبد الله بن عباس فقلت اعرض عليك ما حدثتني عايشة عن مرض رسول الله صلعم فقال هاتِ فعرضت عليه حديثها فما انكر منه شيئا وقوله ويصلي الموتى خلف مثلهم ظاهر وقوله لان القعود معتبر فتبت به القوة دليل ان صلاة المطوع مستقيما بالايماء مع القدرة على القعود لا يجوز قال ح ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف الموتى قال زفر تصح امامة الموتى بن يركع ويسجد لان الركوع والسجود سقطا الى البدل كالمتادى بالاصل ولهذا قلنا ان المتيمم يوم المتوضئين ولنا ان حال المقتدي اقوى بناء على ما ذكرنا من الاصل فيمتنع الاقتداء ولانم ان الايماء بدل عن الركوع لا بعضه وبعض الشيء لا يكون بدلا عنه فلما كان بعض الاصل فوجاز الاقتداء لكان مقتديا في بعض الصلاة دون البعض وذلك لا يجوز قوله ولا يصلي المفترض خلف المتنفل هذه ثلاثة اقسام اقتداء المفترض بالمتنفل وعكسه واقتداء المفترض بالمفترض مختلفين فاما الاول فلا يجوز لان الاقتداء بناء اخر لانه عبارة عن متابعة شخص آخر في افعاله بصفاتها وهو مفهوم وجودي لا سلب فيه وبناء الامر الوجودي على المعدوم غير متحقق ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فيما نحن فيه واما الثالث فكذلك لان الاقتداء شركة يعني في التحريمة وموافقته يعني في الافعال ولا شركة ولا موافقة الا عند اتحاد ما نحن فيه وفعاله ويجوز ان يكون معناه شركة في التحريمة على قول الجمع وموافقة فيها على قولهما وفيه نظر لان الشركة تقتضي المعية في الاشتراك والبناء يقتضي التقدم فيكون بين الدليل الاول والثاني تنافٍ والجواب لان الاشتراك انما هو بالنسبة الى التحريمة والبناء بالنسبة الى الافعال فلا منافاة بينهما والشافعي جوز الاقتداء في الصورتين جميعا قال المصلان الاقتداء عندنا ادآء على سبيل الموافقة يعني ان كل واحد يصلي بذاته الا انه يوافق الامام في الاركان والانتقال من حيث الوقت وفيه نظر لانه استدل بالموافقة على عدم جواز الاقتداء واستدل بها ايضا الشافعي على جوازه وذلك ظاهر الفساد والجواب ان المراد بالموافقة في دليلنا موافقة بتمييز وفي دليله موافقة في تطبيق افعاله الصادرة منه على الوجه الذي طابقه افعال الامام ليس الا وهذا غير ذلك لا محالة وقوله ومعناه يتضمن مراعي اشارة الى قوله صلعم الامام ضامن على ما تقدم من معناه وكون الشيء لا يتضمن ما فوقه فان قيل قد صح ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي صلعم ثم يرجع فيصليها بقومه في بني سلمة وكان صلاة قومه فرضا وصلاته نفلا اجيب بان ذلك لانم لان معاذا جاز ان يكون ينوي مع النبي عدم نفلا ويصلي مع قومه الفرض وصح اقتداء المتنفل بالمفترض وهو القسم الاول الثاني لان الجابة في حقه اي في حق المتنفل الى اصل الصلاة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء وهذا بناء على ان المطلق ينزل على الكامل والفرض فيشتمل عليه فيصح

الاقتداء بخلاف العكس والحاصل ان الشركة لابد منها في صحة الاقتداء واما تمامها جواز بناء احدهما على الاخر
للمنفرد في المختلفيين والمنفرد لا يصح له ان يبني فرضا على فرض آخر فلا يقتدي بغيره كذلك وكذا لا يصح لم
ان يبني الفرض على النفل واما بناء النفل على تحريمة الفرض فقد يجوز وان كان مكروها فيصح الاقتداء
بغيره ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد وانما قيد بالعلم بعد الاقتداء لانه لو علم بذلك
قبله لم يجز الاقتداء به اجماعا وقال الشافعي لا يجب عليه الاعادة بناء على ما تقدم ان الاقتداء عندنا اداء
على سبيل الموافقة من غير معنى التضمن ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه ثم تذكر جنابة
فاعادها وقال من امام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلاته واعادوا وعورض بما روي
انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل في صلاته فكبر وكبرنا معه ثم اشار الى القوم ان امكثوا
كما انتم فلم نزل قياما حتى اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اغتسل ورأسه يقطر ماء فصلى بهم ولو لم تكن
منعقدة لم يكلفهم استدامة القيام فدل على ان عدم طهارة الامام لا تمنع انعقاد صلاة المقتدي
اذا لم يعلم بحال الامام واجيب بان الامر بالمكث لا يدل على الانعقاد لجواز ان يكون ذلك منعا
لهم عن التفرق الا يرى ان محمد بن سيرين ذكر هذه القصة وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم اوحى اليهم ان
اقعدوا ولو انفقدت صلاتهم لم يأمرهم بذلك على انه يجوز ان يكون ذلك قبل تعلق صلاة القوم
بصلاة الامام على ان ذلك حكاية فعل لا تعارض القول وقوله ونحن نعتبر معنى التضمين معناه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال الامام ضامن وليس المراد به انه ضامن لصلاة نفسه وللافاية في ذلك
لان كل واحد كذلك اوضامن لصلاة القوم وهو صحيح ثم انه اما ان يكون ضامنا لصلاتهم وجوبا
واداء او صحة وفسادا والاولان غير مرادين بالاجماع فتعين الآخران على معنى انه يتحمل السهو
والقراءة عن المقتدي وتفسد صلاة المقتدي بفساد صلاة الامام وقوله واذا صلى امي منسوب الى الامام
اي هو كما ولدته امه والمراد به حيث ما ورد في الكتاب والحديث ولسان من لا يحسن الخط ولا القراءة
شيئا ومن احسن قراءة آية من التنزيل خرج عن كونه اميا عند الجمع او ثلاث آيات او آية طويلة
عندها فيجوز اقتداء من يحفظ التنزيل به لان فرض القراءة يتم باذكر ناما من المقدار وما ذكره في
الكتاب ظاهر وقوله وهذا اشارة الى ترك فرض القراءة وقوله تكون قراءته قراءة له يعني لما روينا
من قوله من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله بخلاف تلك المسئلة يريد ما استشهد به
من العاري اذا ام قارئا والمبسي واشباهها يريد به الاخرس ام قوما قارئين وخرسا
وصاحب الجرح والموتى اذا ام الحي هو بمثل حالهما والحي هو على حال نفسها والمذكور في الكتاب

احد

اجد طريق ابي ح والطريق الآخر ما ذكره الكرخي ان افتتاح الكل قد صح لانه اوان التكبير والامي قادر عليه كالقارئ
فيصح الاقتداء صار الامي متحملا فرض القراءة عن القارئ ثم جاءت اوان القراءة وهو عاجز عن الوفاء
بما تحمل فتفسد صلاته وبفساد صلاته تفسد صلاة القوم بخلاف سائر الاعذار فانها قائمة عند الاقتداء
ولا يصح اقتداء من لا عذر به بصاحب العذر وقوله ولو كان يصلي الى فيه شابة الجواب عما يقال
لو كان النظر الى القدرة على جعل الصلاة بقراءة بالاقتداء بالقارئ معتبرا لما جاز صلاة الامي وحده
والقارئ وحده للاقتدار ان يجعل صلاته بقراءة بالاقتداء بالقارئ ووجهه انه لم يعتبر ذلك
لانه لم يظهر منها رغبته في الجماعة والشرع انما جعل قراءة الامام قراءة المقتدي اذا اقتدى بخلاف
ما نحن فيه فان كلامنا في الاقتداء وقوله وهو الصحيح احتراز عما ذكره ابو حازم ان قياس قول
ابي ح ان لا تجوز صلاته وهو قول مالك وقوله وقدم في الاضحية اميا اي احدث فاستخلف
اميا فسدت صلاتهم وقال زفر وهو رواية عن ابي س في غير الاصول لا تفسد صلاتهم لان فرض
القراءة قد تأدى وكان استخلاف القارئ والامي سواء ولنا ان كل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة
بالدليل الدال على وجوبها اما تحقيقا كما في الركعتين الاوليين واما تقديرا كما في الاخريين فان
القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث وليس شئ منهما بوجود في حق الامي اما تحقيقا
فظاهر واما تقديرا فلعدم الاهلية والشئ انما يقدر اذا امكن تحقيقه وقوله وكذا على هذا الوقيد
اي الامي في التشهد يعني قبل ان يقعد قدر التشهد لم تفسد صلاته عند زفر وفسدت عندنا واما
اذا قعد مع بعد ما قعد قدر التشهد فسدت صلاته عند ابي ح خلافا لهما وهي من الاثنى عشرية
وقيل لا تفسد عند الكل اما عندهما فظاهر واما عنده فلو جرد الخروج من الصلاة بصنعه وهو الاصح
كما لو قهقه او تكلم لان هذا من فعله وهو منافٍ فانقطعت صلاته وانما الاختلاف فيما ليس من فعله
مثل طلوع الشمس قيل وهذا هو الصحيح والله اعلم

باب الحدث في الصلاة

لما ذكر احكام السلامة عن العوارض في الصلاة انفرادا وجماعة لانها هي الاصل ذكر في هذا الباب
ما يعرض لها من العوارض وينعم من المضي والاصل اولى بالتقديم ومن سبقه الحدث في الصلاة انصرف
على الفور لانه لو مكث ساعة صار خارجا من الصلاة موديا مع الحدث وادآوها معه لا يجوز فيفسد
ما ادى فيفسد الباقي ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يتجزى صحة واداء فان كان اماما استخلف
وتفسير الاستخلاف ان ياخذ بثوبه ويجره الى المحراب وتوضاء وبنى والقياس ان يستقبل وهو
قول الشافعي لان الحدث ينافي الصلاة لانها تستلزم الطهارة والحدث ينافي الطهارة ومنافي اللازم

منافٍ للمزوم والشيء لا يبقى مع المنافي ولان المشي والانحراف عن القبلة يفسدان الصلاة وكل ما يفسدها لا تبقى
معه كالحدث العمد فالصلاة لا تبقى مع المشي والانحراف وقوله فاشبه الحدث العمد يخدم في الدليلين ولنا
قوله صلعم من قاء او رعف او امذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم وقوله عم اذا
صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيء ووجه الاستدلال انه قال وليبن
على صلاته وادنى مرتبة الامر الاباحة فيكون البناء مباحًا وهو المطلوب فان قيل الامر في قوله فليتوضأ
للوجوب فيكون في ليبن كذلك ولم تقولوا به فالجواب ان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم وقد اجمع
الخلفاء الراشدون وفقهاء الصحابة كعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وانس بن مالك وسلمان
الفارسي على ما قلنا ومثله من الاجماع يترك القياس اذا لم يكن هناك نص فكيف اذا كان وانما
ذكر الحديث الثاني لان فيه بيان الاستخلاف وقال من لم يسبق بيانا للافضل لانه اقدر على اتمام الصلاة
من المسبوق فتقليده يكون خيانة وقوله والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به قيل هو جواب
عن قياس الشافعي الحدث السابق بالحدث العمد وتقريره ان قياس الحدث السابق على الحدث العمد
فاسد لوجود الفارق لان السابق فيه البلوى لحصوله بغير فعله فجاز ان يجعل معذورا بخلاف العمد
فلا يجوز الحاق السابق به هكذا في الشروح وفيه نظر لانه قال والقياس ان يستقبل وذلك اعتراف
بصحة القياس الا انه ترك بالنص فالاشتغال ببيان فساده تناقض والظاهر ان مراده ترك
الحاق العمد بالسابق فان لقايل ان يقول السابق والعمد في كونهما منافيين للصلاة سواء
فاذا بني في السابق بما ذكرتم من الدليل فليبن في العمد الحاقًا به فقال في السابق بلوى دون العمد
والشيء انما يلحق بغيره اذا كان في معناه والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وهو ظاهر
واعلم ان البناء المذكور انما يصح في الاحداث الخارجة من بدنه الموجبة للوضوء لا الغسل
من غير قصد منه للحدث او لسببه ولا من غيره اذا لم يات بعده بما ينافي الصلاة من توقف
في موضع الصلاة وكلام وحدث وكشف عورة من غير ضرورة فلا يبنى اذا انصرف لغسل نجاسة
في ثوبه او للوضوء من الاغماء ونحوه او للغسل للاحتلام او لتعمد الحدث او عصر جراحة فسال منها
نجس او رماه انسان بحجر او سقط من السقف فادماه او مكث ساعة في موضع الصلاة بعد سبق
الحدث كما ما او تكلم او بال او تغوط او كشف العورة عند الاستنجاء او الوضوء او الوضوء من غير
ضرورة وقيل ان المنفرد يستقبل الى الافضل له ذلك والامام والمقتدي يبني كذلك والمنفرد
ان شاء اتم في منزله الذي توضأ فيه بعد الانصراف وهو اختيار بعض مشايخنا لما فيه من تقليل

المشي

المشي وان شاء عاد الى مكانه وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام خواهر زاده ليكون جميع الصلاة
مؤداة في مكان واحد واعترض بان في العود الى مكانه مشيًا في الصلاة من غير حاجة اذ الاداء في المنزل صحيح
وذلك مفسد للصلاة واجيب بان المشي غير موجود حكما لان حرمة الصلاة تجعل الاماكن المختلفة كمكان
واحد ولهذا صح التنفل على الدابة وقوله والمقتدي يعود الى مكانه يعني حتمًا حتى لو اتم بقية صلاته في موضع
وضوئه لم يجز لان بينه وبين امامه ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهر او حائط ولهذا اذا فرغ الامام
او لم يكن بينهما حائل جاز ان يبني في منزله فان ادرك امامه في الصلاة فهو مخير بين ان يقضي ما سبقه
الامام في حال اشتغاله بالوضوء بغير قراءة ثم يقضي آخر صلاته وبين ان يتابع الامام ثم يقضي ما سبقه
الامام بعد تسليمه لان ترتيب افعال الصلاة ليس بشرط خلافا لزفر كذا في شرح الطحاوي
قال رح ومن ظن انه احدث المصلي انصرف عن مكان صلاته على ظن انتفاء شرط جواز
صلاته اما ان يكون انصرافه على قصد اصلاح الصلاة او على قصد رفضها فان كان الاول فاما ان خرج
من المسجد او لا فان خرج استقبل الصلاة وان لم يخرج اتمها والقياس فيهما الاستقبال ~~فيهما رواية~~
~~عن محمد قال في النهاية وخلاف محمد~~ لوجود الانصراف من غير عذر كما اذا كان على قصد الاعراض على
ما ياتي وهو اي الاستقبال فيهما رواية عن محمد قال في النهاية وخلاف محمد فيما اذا كان باب المسجد
على غير حائط القبلة يتحقق الانصراف واما اذا كان يمشي في المسجد ووجهه الى القبلة بان كان
باب المسجد على حائط القبلة لا تفسد صلاته بالاتفاق وجه الاستحسان انه انصرف على قصد
الاصلاح الا يرى انه لو تحقق ما توهم بنى على صلاته وقصد الاصلاح ملحق بحقيقة الاصلاح
شرعا كما اذا تترس الكفار باسارى المسلمين فانه يباح الرمي اليهم بشرط ان يكون قصده
الرمي الى الكفار فيجعل كانهم رموا الى الكفار ثم لو تحقق ما توهمه من الحدث ما فسدت صلاته بالانصراف
لاصلاحها فكذا اذا انصرف على قصده واعترض بان قصد الاصلاح لو الحق بحقيقته لما اشترط عدم
الخروج من المسجد فان في حقيقته لم يشترط بذلك واجيب بان الحكم ثبت بقدر دليله وفي الحقيقة
وجد القصد وقام العذر فانحط عن درجتها وان كان قد استخلف فتبين انه لم يحدث فسدت
صلاته وان لم يخرج من المسجد لوجود العمل الكثير من غير عذر بخلاف ما اذا تحقق ما توهمه فان
العمل غير مفسد لقيام العذر وكان الاستخلاف كالخروج من المسجد يحتاج في الصحة الى قصد الاصلاح
وقيام العذر فان كان الثاني فسدت حيث انصرف خرج من المسجد او لم يخرج لان الانصراف
على سبيل الرفض ملحق بحقيقته الا يرى انه لو تحقق ما توهم يستقبلها فهذا اي هذا الذي ذكرنا

ان الانصراف اذا كان على قصد الاصلاح لم تفسد صلاته مالم يخرج او يستخلف واذا كان على قصد الاعراض والرفض فسدت هو الذي في اي الاصل في جنس هذه المسايل فمن انصرف على ظن انه لم يمسح او على ظن انه لم يصل التي قبلها او على ظن ان مدة المسح قد انقضت ثم علم انه لم يكن كذلك استقبل لانه انصرف على قصد الرفض وقوله ومكان الصفوف لبيان انه اذا لم يكن في المسجد ما اذا لم يكون حكمه وهو واضح وان جن او نام فاحتلم او اغمي عليه استقبل الصلاة لانه يندر وجود هذه العوارض في الصلاة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو قوله صلعم من قاء او رعف في صلاته الحديث وكذلك اذا قهقه لانه اي فعل القهقهة بمنزلة الكلام في ان كلا منهما ينقل المعنى من صريح الى فهم السامع وهو اي الكلام قاطع لانه عم قال مالم يتكلم وهذا اذا وجدت هذه العوارض قبل ان يقعد قدر التشهد فاما اذا وجدت بعد فلا استقبال لانه لم يبق عليه شيء من الاركان فان قيل سلمناه ولكن لا يدل للخروج من فعل المصلي على قوله ابي ح ولم يوجد اجيب بانه لا يخلو الموصوف بها عن اضطراب او مكث وكيف ما كان فالصنع منه موجود اما في الاضطراب فظاهر واما في المكث فلانه يصير به مودياً جزءاً من الصلاة بعمل الحدث والاداء صنع منه وقد تقدم ما هو من شروط البناء قبل هذا باكثر مما ذكره فلا يكفي على ذكر منك قيل واذا قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بفسخ وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسنة فجمع بينهما بيانا للمراد قال ح فان حصر الامام عن القراءة ما كان يمنع عن شيء لم يقدر عليه فقد حصر عنه فان مجن الامام عن القراءة ينسحب ان جميع ما كان يحفظ فاستخلف غيره جاز عند ابي ح وقال لا يجزيهم قال في النهاية يدل بتمامها بدون القراءة كالامي اذا امم قوما اميين ونسبه بعض الشارحين الى السهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح الامام فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وقوله لانه اي الحصر عن القراءة نادر الوجود كالجناية في الصلاة فلم يكن في معنى ما ورد به النص من الحديث الذي يقيم به البلوي والبي ح ان الاستخلاف في باب الحدث جائز للعجز المضي والعجز ههنا الذم لان الحدث قد يحل ماء فيمكنه اتمام صلاته من غير استخلاف اما الذي نسي جميع ما يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتكرير والتذكير والتعليم كذا ذكره قاضيخان وذكر ابو اليسر انما يجوز الاستخلاف اذا كان يحفظ القرآن الا انه لحقه نحو اوضف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي فصار اميا لم يجز الاستخلاف وقوله والعجز عن القراءة غير نادر جوابا عن قولهما انه يندر وجوده وقوله ولو قراءة مقدار ما يجوز به الصلاة ظاهر وكذا قوله وان سبقه الحدث وقوله في هذه الحالة يعني بعد التشهد وقوله وقدر ما قبل يعني في باب التيمم حيث قال

وينقضه

وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله وقوله وان رآه بعد ما قعد بيان مسايل تسعى باثنى عشرية وهي مشهورة وقوله بعمل يسير بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه الى المعالجة وانما قيد به لانه اذا كان ضيقا فعالج بالنزع تمت صلاته بالاتفاق وقوله فتعلم سورة قيل تذكره بعد النسيان لان التعلم لا يدل من التعليم وذلك فعل ينافي الصلاة فتتم صلاته بالاتفاق وقيل سمعها بلا اختيار وحفظها بلا اصغاء وقوله او تذكر فاية قبل هذه يعني اذا كان في الوقت سعة وقوله او احدث فاستخلف اميا قيل هو اختيار المص واما على اختيار خ الاسلام فلا فساد في الاستخلاف بعد التشهد بلا خلاف وقوله او دخل وقت العصر في الجمعة قيل كيف يتحقق هذه الخلاف ودخول العصر عندي اذا صار ظل كل شيء مثليه وعندهما اذا صار مثله واجيب بان هذا على قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر وقتا مهملا فاذا صار ظل الشيء مثله تحقق الخروج عندهم وتمت الصلاة عندهما وعند باطلة وهذا يخالف قول المص او دخل وقت العصر في الجمعة وقيل يكفي ان يقعد في الصلاة بعد ما قدر التشهد الى ان يصير الظل مثليه خ يتحقق الخلاف وهو بعيد كما يرى ولكن يكفي توجيهه على الحكي المروي عن ابي ح ان الخروج والدخول يكون ظل الشيء مثله كما هو مذهبهما فانه ح يتحقق الخلاف واعلم ان نسبة المهمل في الوقت الى الحسن بن زياد انما هي على ما نقل في مبسوط شمس الايمة واما في مبسوط شيخ الاسلام وغيره فهي منسوبة الى رواية اسد بن عمرو عن ابي ح والمنسوب الى الحسن رواية الموافقة في المذهب على ما تقدم وقوله ما لم يستحاضة ومعناها يعني اذا استوعب الانقطاع وقتا كاملا او انقطع الدم بعد التشهد ثم سال في وقت صلاة اخرى فالصلاة الاولى جايزة عند ابي ح وان لم تسل فهي باطلة لتحقق الانقطاع بعد التشهد وهو ما لا انقطاع في وسط الصلاة وعندهما جايزة لانه كالانقطاع بعد تمام الصلاة قيل قوله وقيل الاصل فيه قول ابي سعيد البردعي وعليه العامة وفيه اشارة الى ان المختار عند المص غيره وهو قول الكرخي فان فسادها بالاسفار كوة عند ابي ح ليس كذلك عند الكرخي لان الفعل قد يوجد معصية بان قرنه او كذب ولا يجوز ان تكون المعصية فرضا بل الخروج بفعل المصلي ليس بفرض بالاتفاق وانما عند هو الواجب لكم ان ذكر الاشياء مفيرة للصلاة ووجود المفير بعد التشهد كوجوده قبله لما انه في حرمة الصلاة ولهذا اذا نوى المار في هذه الحالة الاقامة اتم والمعنى بالمفير ما يجب الصلاة بعد وجوده على غير الصفة الواجبة هي عليها قبل فان الصلاة تجب بعد رؤية الماء وانقضاء مدة المسح وجريان الدم وتقع السورة بالوضوء والغسل واللبس والقراءة بعد ان كانت واجبة بطهارة التيمم المسح

قال وان سبقه الحدث بعد التشهد توضا وسلم لانه السلام واجب فلابد من التوضي لبقاء به والا تعود الحدث فيفضي الى الفساد ثم اكمل على بنائه لان الصلاة لم تفسد بالحدث لوجود القاطع لكن للاعادة عليه لانه اوتكم او عمل عملا ينافي الصلاة تمت صلاته لانه لم يبق عليه شيء من افعال الصلاة بطلت صلاته بالسهو او كلام ناسيا بالقضاء فصلاته تطلق من الاداء قدر ما قعد قدر السهو او كلام ناسيا فيقضيها بعد فراغه قدر سهو او كلام ناسيا فيقضيها بعد فراغه قدر سهو او قرا ناسيا في الاخريين او تركه فتعلم سورة او سجود او تذكر فاتيه فقدر على الركوع والسجود او تذكر فاتيه فقدر على الركوع والسجود في الاخريين او طلعت الشمس في الفرض او دخل وقت العصر في الجمعة او كان ناسيا على الاربع فاستطاع ايما او طلعت الشمس في الفرض او دخل وقت العصر في الجمعة او كان ناسيا على الاربع فاستطاع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها يطلب الصلوة وقيل في قول ابي ح الزوج وليس بفرض عند الاصل فرض عند ابي ح وليس بفرض عند المص فرض عندهما فاعتراضها في حال الصلاة عندها كاعتراضها في هذه الحالة كاعتراضها بعد التسليم عندهما وعندها من حديث بن مسعود ولهما ما روينا من حديث ابي سعيد ان لم يكن اداء الاصلاة اخرى الا الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قولهم تمت اي قامت التمام والاستخلاف

والعرى وعدم القراءة وقيل المعنى به كون الصلاة جايز الاجتماع به وبضده فانها تصح بالتيمم والمسح والايماء واضدادها وقوله لهما مارويناه من حديث ابن مسعود يريد به قوله عم اذا قلت هذا او فعلت الحديث علق عدم التمام باحدهما فمن علق بثالث فقد خالف النص وله ان اداء صلاة اخرى في وقتها واجب للحالة وهو لا يمكن الا بالخروج منها وكان الخروج منها وسيلة الى الفرض باقتضاء قوله تعالى اقيموا الصلاة وما لا يتوسل الى اداء الفرض الا به كان فرضا وهذه النكتة منقولة عن الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي واعترض بوجهين احدهما ان المرأة لو حازت رجلا في هذه الحالة تمت صلاتها بالاتفاق ولا منع منه والثاني انه على ما قررتم يكون فرضا لغيره كالسعي الى الجمعة فيجب ان تتم صلاته في الصور المذكورة لحصول المقصود من الصنع وهو الخروج من الاولى كما لو دخل الجامع يوم الجمعة قبل دخول الوقت واجيب عن الاول بان المحاذاة مفاعلة لا تتحقق الا من فاعلين وكان منه صنع اذ ناه اللبث في مكانه وعن الثاني بان الخروج عن الاولى يجب ان يكون على وجه تبقى صحيحة لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم والا لفات الترتيب فرض ولم تبق بعد الخروج صحيحة لا يقال انما لم تبق صحيحة لان الخروج لم يكن بصنع المصلي وكان بقاؤها صحيحة موقوفا على الخروج بصنع المصلي فلو توقف الخروج على بقائها صحيحة دار لانا نقول الخروج بصنع المصلي موقوف على ما اعتبره الشرع رافضا للتحريمة على ما سياتي ويلزم منه بقاؤها صحيحة ولا معتبر بالضعيفات وقوله ومعنى قوله عم جواب عن استدلالهما بحديث ابن مسعود وهو قوله عم من وقف بعرفة فقد تم حجه اي قارب التمام سماه تماما بما يؤول اليه وقوله والاستحلاف غير مفسد جواب عما يقال استحلاف الامي صنع المصلي وكان الواجب ان لا تفسد به عندنا ايضا وتقريره على وجهين احدهما ماذهب اليه الشارحون قالوا سلمنا انه صنع منه لكنه ليس بفعل بل ليكل انه لو استحلف قاريا في خلال الصلاة لم يضره والمعتبر من الصنع ما كان مفسدا ليكون عملا منافيا للصلاة رافضا للتحريمة ورد بانا لا نم ان الاستحلاف ليس بفعل فان المصنف قال فيما ظن انه احدث فاستحلف انه تفسد صلاته لانه عمل كثير والحق ما قاله فخر الاسلام ان صلاته تامة في هذه الحالة لكونه عملا منافيا للصلاة والثاني ان معناه ان الفساد في هذه الصورة عندنا ليس للاستحلاف لانه ليس بمفسد انما الفساد ضرورة حكم شرعي وهو عدم صلاحية الاولى للامامة والوجه منه دوده لانه قال هناك عمل كثير من غير عذر وهو هنا في المسئلة فيما اذا كان بعذر ولا يلزم من كونه مفسدا اذا لم يكن عذر كونه مفسدا عند العذر وكذلك ما اشرنا اليه في مطلع البحث من قول بعض الشارحين ان قول المصنف وقيل الاصل فيه اشارة الى ان ما اختاره غير مردود

لان

لان تركه ذكر المختار وذكر غيره والاحتجاج عليه غير متوقع في مسئلة قال ومن اقتدى بامام اذا اقتدى الرجل بمن صلى ركعة فاحدث الامام فقد مر فقد صح الاستحلاف لان صحته بالشارع في التحريمة وقد وجدت والاولى ان يستحلف مدركا لانه اقدر على اتمامها لعدم احتياجه الى استحلاف غيره للتسليم والاقدر اولى للحالة وقوله وهو الاصح احتراز عن رواية ابي حفص ان صلاته ايضا تامة لانه مدرك اول صلاته فيكون كالقاعد بقعدة الامام قدر التشهد ووجه الاصح انه قد بقي عليه البناء وضحك الامام في حقه في المنع من البناء كضحكه ولو ضحك هو في هذه الحالة فسدت صلاته فكذا اذا ضحك الامام قوله فان لم يحدث الامام الاول وقد قدر التشهد واما قيد بذلك لان القهقهة والحدث العمد اذا وجدا قبله فسدت صلاة الجميع بالاتفاق وقيد بفساد صلاة المسبوق لان صلاة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلاة اللاحق روايتان وقوله ولو ان القهقهة مفسدة لانها كالحدث في ازالة شرط الصلاة وهي الطهارة فتكون مفسدة للجزء الذي تلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدي لابتنائها عليها وقوله لانه منع المنهي ما اعتبره الشرع رافضا للتحريمة عند الفراغ من الصلاة بالتسليم والخروج بفعل المصلي فان الشرع اعتبرها كذلك قال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال ابن تع فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وقوله والكلام في معناه يعني من حيث ان السلام كلام مع القوم يمنة ويسرة لوجود كاف الخطاب وقوله وينتقض وضوء الامام يعني عند ابي حنيفة الثلاثة خلافا لزفر فان عند ابي يوسف قهقهة توجب اعادة الصلاة توجب الوضوء وما قال لانه في معنى المنصوص عليه من كل وجه ولهم انها وجبت في حرمة الصلاة لانه لو سها في هذه الحالة وجب عليه سجوده فتكون مفسدة للوضوء ولا يعتل وفي بعض النسخ يعيد وهما متقاربان لان عدم الاعتداد يستلزم الاعادة لان التمام الركن بالانتقال مع الحدث لا يتحقق لان المتنفل اليه جزء من الصلاة واداء جزء منها يعد سبق الحدث مفسد فالاولى ان يعتد بالاعادة والقياس ان ينتقض بالحدث جميع ما ادى تركنا بالاثر الوارد في البناء فبقي انتقاض الركن الذي سبقه الحدث فيه على القياس ولزم اعادة ما كان الحدث فيه بالقياس وقوله امام المقتدي المقدم على ركوعه اي ملك راكعا قدر ركوعه لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة لان الاستدامة فيما يستدام بالانشاء فلا يحتاج الى انشاء الركوع اصله قوله تع فلا تفعل بعد الركن الذكر مع القوم لظالمين ومن ذكر في ركوعه او سجوده ان عليه سجدة فالمحفظ ركوعه او رفع راسه من سجوده فسجدة التي ذكرها صلاتية كانت او تلاوة

اعاد الركوع والسجود لتقع الافعال مرتبة بقدر الامكان وهذا بيان الاولى لان مراعاة الترتيب
فى افعال الصلاة ليست بركن الا يرى ان المسبوق يبدأ بما ادرك مع الامام ولو كان الترتيب ركنا
لما جاز له تركه بعذر الجماعة كالترتيب بين الصلوات فلو ترك الاعادة جاز لان ذكر السجدة لا ينقض
الركوع فيصح الاعتداد به بخلاف سبق الحدث فانه ينقضه كما تقدم وهو معنى قوله لان الانتقال
مع الطهارة وعن ابى يوسف انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة عنده فرض فحيث انحط من الركوع
ولم يرفع راسه فقد ترك الفرض فعليه الاعادة وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا اعاد الى
السجدة الصلبية بعد ما قعد قدر التشهد فانه ترتفض القعدة وكذا لو تذكر فى الركوع انه لم يقرأ
القرآن فعاد لقراءة القرآن ارتفض الركوع واجيب بان القعدة اعا ترتفض بالاتيان بالسجدة
لان النبى صلعم علق تمام الصلاة بالقعدة فى قوله اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلاتك فلو قلنا بجواز تاخير غيرها عنها كان تمام الصلوة بذلك الغير وهو خلاف النص
وكذلك لا يجوز تاخير القيام او الركوع عن السجود لان الركوع وسيلة الى السجود
وسيلة الى السجود حتى ان من لم يقدر على الركوع و السجود لا يجب عليه القيام والوسائل تتقدم
على المقاصد والقراءة زينة القيام فكانت تابعة له ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج
من المسجد فالمأموم اما نوى الامام ذلك او لم ينو لما فيه اى فى تعيينه اما ما صيانة صلاة المقتدى
لانه لو لم يصر اماما خلا مكان الامامة عن الامام وهو يوجب فساد صلاة المقتدى فان قيل التعيين
لا يتحقق بالتعيين ولم يعين اجاب بقوله و تعيين الاقل لقطع المزاحمة و لا مزاحم و قال التعيين
موجود حكما و اذا تعين لذلك كان كالمستحق حقيقة فتم صلاته مقتديا به و لم يكن خلوة الصبى
او امرأة اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد صلاة الامام فقط لاستحقاق من يصلح للامامة حكما فانه لما
تعين للامامة كان الامام مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة فسدت صلاته وقيل لا تفسد
صلاته لان الاستحقاق انما يكون حقيقة او حكما لا شئ منهما بموجود اما حقيقة فظاهر لان الغرض
عدمه و اما حكما فلانه يقتضى صلاحيته للامامة و الغرض عدمها و منهم من يقول تفسد صلاتهما
لانه صار كما لو تعين صار كانه استخلفه فتفسد صلاة الكل و منهم من يقول تفسد صلاة المقتدى خاصة
وهو الصحيح لانه لما لم يصر مستخلفا لا حقيقة و لا حكما لما ذكرنا بقى الامام منفردا فلا تفسد صلاته
وتفسد صلاة المقتدى لخلو مكان امامه عن الامامة والله اعلم

باب ما يفسد الصلاة وما لا يكره فيها

هذا الباب لبيان العوارض التى تعرض فى الصلاة باختيار المصلى فكانت متكبة

واجع

تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها ولو صرح بذكر الجنة والنار فقال اللهم انى اسالك الجنة واعوذ بك من النار لم يضر ولو صرح باظهار الوجع فقال انى مصاب فسدت صلاته فكذلك بالاولى اذ ليس ثم صريح يخالفها وعن ابى يوسف انه اذا قال آه لم تفسد فى الحالين سواء كان من ذكر الجنة والنار او من وجع ومصيبة واوه وقيل الاصل عندنا ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زايدتان او احدهما الا تفسد وان كانتا اصليتين تفسد وهذا لان اصل كلام العرب ثلاثة احرف لاحتياجه الى حرف يبتدا به وحرف يوقف عليه وحرف يفصل بينهما فالحرف الواحد اقل الجملة فلا يطلق عليه اسم الكلام والحرفان ان كانت احداهما من الزوايد كذلك لانه نظرا الى الاصل على حرف واحد واما اذا كانتا اصليتين فقد وجد الاكثر وهو يقوم مقام الكل والحروف الزوايد على معنى ان كل زايد لابد ان يكون منها لا عكسه جمعوها فى قولهم اليوم تنساه وعلى هذا قولهم آه لا تفسد لانها من الزوايد واوه تفسد لانه زايد على حرفين فانه فى الزايد على حرفين لا ينظر الى الاصالة والزيادة قال المصنف وهذا لا يقوى لان كلام الناس هو المفسد وكلام الناس فى متعارفهم العرب يتبع وجود التهجا وافهام المعنى ويتحقق ذلك فى حروف كلمتها ذوايد قال فى النهاية فانك ان قلت انتم اليوم سالتمونيها فان هذا مبتدا وخبر وفعل وفاعل ومفعول به ومفعول فيه وكلها من حروف الزوايد وهو مفسد بالاتفاق قلت هذا لا يرد علينا لان كلامنا فى الحرفين الذين فى الزايد عليهما فان فى الزايد عليهما قولهم كقولها وتابعه الشارحون واقول قول المصنف فى حروف كلمتها زوايد يجوز ان يكون المراد بالجمع فيه التثنية وح يكون معنى كلامه كلام الناس فى العرف عبارة عن وجود التهجا وافهام المعنى وذلك يتحقق فى الكلام فيه حرفان من حروف الزيادة فيكون من كلام الناس لغير فيكون مفسدا وان تنحنح وحصل به حروف واما ان يكون بعذر او لا فان كان الثانى وهو ان لم يكن مرفوعا اليه اى لم يكن بحيث لا يستطيع الامتناع عنه ينبغى ان تفسد عندهما قيل اتفاقا ينبغى لان المشايخ اختلفوا فيما اذا كان التنحنح لاصلاح الصوت للقرآة فقال شيخ الاسلام لا تفسد لانه يصير بمعنى القرآة معنى ما لمشى للبناء فانه لكونه لاصلاح الصلاة صار من الصلاة وكذا ذكره شمس الايمة وقال فى المحيط وان لم يكن مرفوعا اليه فى التنحنح الا انه فعل لاصلاح الحلق ليتمكن من القرآة ان ظهر له حروف نحو قوله اخ اخ وتكلف لذلك كان العقيم اسمعيل الزاهد يقول يقطع الصلاة عندهما لانها حروف مهجاة وفيه نظر لان اختلاف المشايخ لا يستلزم ذلك ولا وقوع فى هذا الكتاب فى موضع من اختلاف المشايخ كذلك وقوله عندهما ايضا فيه نظر لانه قال وحصل به حروف بلفظ الجمع ومذهبه ح كمذهبهما كما مر فلا حاجة لافرادهما بالذكر فان حمل الجمع ههنا ايضا على التثنية اندفع النظر الثانى ويقال فى دفع الاول انه لم يثبت فيه نقل

ع الايتم

عن الائمة والقياس يقتضى ان يكون مفسدا فقال ينبغى وان كان الاول فهو عفو اى معفو كالعطاس فى الخنا فان ذلك لا يقطع الصلاة وان حصل به حروف مهجاة قال ح وعن عطسس فقال له آخر يرحمك الله ما واذا عطس الرجل فقال له آخر يرحمك الله وهو القايل فى الصلاة فسدت صلاته لانه يجرى فى مخاطبات الناس وكان من كلامهم وانما قيل يقول له آخر لانه اذا قال العاطس لنفسه لا تفسد صلاته لانه بمنزلة قوله يرحمنى الله وبه لا تفسد كذا فى الفتاوى الظهيرية بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله فانه لا تفسد على ما قالوا وفى هذا اللفظ اشارة الى خلاف البعض وذكر فى المحيط روى عن ابى حنيفة ان العاطس يحمد فى نفسه ولا يحرك لسانه فلو حركه فسدت صلاته وجه الاول ما ذكره انه لم يتعارف جوابا بقوله وان استفتح ففتح عليه الاستفتاح طلب الفتح والاستنصار قال الله تع وهم كانوا يستفتحون اى يستنصرون ويجوز ان يكون كل واحد منهما هنا مرادا او الاستفتاح اربعة اقسام بحسب القسمة العقلية وذلك لان المستفتح والفاتح اما ان لا يكونا فى الصلاة وليس هو ممن فيه او يكونا فيها او يكون المستفتح فيها دون الفاتح او بالعكس من ذلك فان كانا فى الصلاة فاما ان تكون الصلاة متحدة بان يكون المستفتح اماما والفاتح مامومًا او لا يكون فى الثانى فسدت صلاة كل منهما لانه تعليم وتعلم وكان من كلام الناس قال فى الاصل اذا فتح غيره فسدت صلاته وفيه اشارة الى انه لم يتكلم لا تفسد قال لانه ليس من اعمال الصلاة فيعفى القليل منه ولم يشترط فى الجامع الصغير التكرار لان الكلام فى نفسه قاطع وان قل فيها وهو الصحيح وفى الاول لا يكون كلا ما استحسانا اما بالاثر وهو ما روى ان رسول الله صلعم قرا فى الصلاة الم تمنى فترك منها كلمة فرغ منها قال الم يكن ابى بن كعب فقال بلى يا رسول الله فقال عم هلا فتحت على فقال ظننت انها نسخت فقال عم لو نسخت لانبانكم واما ما قال فى الكتاب من انه مضطر الى اصلاح صلاته فكان هذا من اعمال صلاته معنى ثم اختلف المشايخ بان المقتدى ينوى الفتح على امامه او قرآة القرآن فمنهم من قال ينوى بالفتح التلاوة ومنهم من قال ينوى الفتح دون القرآة قال المصنف هو الصحيح اشارة الى ان الاول ليس بصحيح لان المقتدى رخص له فى الفتح على امامه ومنع عن القرآة فلا يدخل ما رخص له الشارع عنه وانما هذا اذا اراد ان يفتح على غير امامه فانه ينوى القرآة دون التعليم على ما يذكر ولم يعرف فى الكتاب بين ما اذا قرا الامام مقدار ما يجوز به الصلاة وبين ما لم يقرا وان اختلفوا فيه اختيارا منه للصحيح فانه اذا فتح بعد ما قرا ذلك صح ولا تفسد صلاة واحد منهما ولو كان الامام انتقل الى اية اخرى تفسد صلاة الفاتح وصلاة الامام ايضا لان اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وهذا ايضا قول المشايخ اختاره المصنفون منهم من يقول لا تفسد وينبغى للمقتدى ان لا يعمل بالفتح وينبغى للامام ان لا يجيبهم اليه بان يرد

الاية م

او يقف ساكتا بل يركع اذا جاء او انه وانما اطلق الاوان لاختلاف المشايخ فيه فمنهم من اعتبر الاستحباب
فقال ينبغي للامام اذا اراد ان يجاوز الى سورة اخرى او يركع اذا كان قراءة المستحب صيانة للصلاة عن
الزوايد ومنهم من اعتبر الفرض فقال يكره للامام ان يتردد فيلحق القوم الملل يفتي اعليه اذا كان قراءة مقدار
ما يتعلق به الجواز وان كان المستفتح وحده في الصلاة وفتح عليه الخارج وافتى منه فسدت صلاته لوجود
التلقين والتلقن وان كان بالعكس فان نوى تعليمه فسدت وان نوى قراءة القرآن لم تفسد واشتراط
التكرار يدل عليه قال ولو اجاب رجلا في الصلاة بالآلم الا اسم اذا قيل بين يدي
المصلي الم مع الله فقال لا اله الا الله فانه لا يخلو اما انه اراد جوابه او اعلامه انه في الصلاة فان كان الاول
فسدت صلاته عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تفسد لان هذا الكلام ثناء بصيغته اي عما وضع له بصيغته
وكل ما هو كذلك لا يتغير بزعم المتكلم كما اذا اراد به اعلامه انه في الصلاة ولهما انه كلام يحتمل الثناء
والجواب فكان كالمشترك والمشترك يجوز تعيين احد محامله بالقصد والنيه كالتشهد فانه لا شك
انه ذكر بصيغته ويحتمل الخطاب وقد لحقه النبي صلعم بكلام الناس حين قصد به خطاب العاطس فان
قيل روي ان رسول الله صلعم قال في جواب ابن مسعود حين استاذن على الدخول وهو يصلي في الصلاة
ادخلوها بسلام آمنين اراد جوابه ولم تفسد صلاته قيل اجاب شمس الائمة السرخسي بانه محمول
على انه انتهى بالقرآة الى هذا الموضع وقياسه على ارادة الاعلام فاسد لانه ثبت بالنص على نذكر واذا قيل
بين يدي المصلي مات فلان قال انا لله وانا اليه راجعون اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال هو على الخلاف وهذا
القايل لا يحتاج الى بيان فارق وهو الصحيح ومنهم من قال هو على الفارق الوفاق بين ابا بس و افتراهما
في ان الاسترجاع مفسد والفرق لهم ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتهليل
للتوحيد والتعظيم والصلاة شرعت لهما وان كان الثاني لم يفسد بالاجماع لقولهم اذا نابت احدكم نايبة
في الصلاة فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء قولهم وخر صلى ركعة من الظهر يعني اذا صلى رجل
ركعة من صلاة ثم افتتح افتتاحا ثانيا فلا يخلو اما ان تكون الثانية عين الاولى او غيرها فان كان الثاني
فقد نقض الاولى وهي المسئلة المذكورة في الكتاب اولا لانه صح شروعه في غير وخرج عن صيرورته الخارج عن الاولى
فيبطل فان بطلتا فرضين فلا يخلو اما ان يكون المصلي صاحب ترتيب او لا فان كان وقعت الثانية نفلا
وان لم يكن وقعتا فرضين وان كان الاول وهي المذكورة في الكتاب ثانيا فقد لغت نيته وبقي المنوي الاول على حاله لانه
نوى تحصيل الحاصل ويكون ما صلى من الاولى محسوبا حتى لو صلى بعدها ثلاث ركعات خرج عن الفريضة ولو
صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم يقعد في الثالثة فسدت صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة
وفيه فالصحيح انه لا يفسد صلاته بالاجماع بخلاف ما اذا خلف لا يقرء كتاب فلان حيث
يجب بالغرض عند محمد لان المقصود هنا لك الفرض اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير هداية

وذكر

قال ... والواجب في الصلاة ... بصيغته فلا يتغير بتغيير ... في الصلاة لما فيه من ... على حاله واذا قراءة الامام من المصحف فسدت صلاته ... المصحف والتقليب الاوراق ... وتقليب الاوراق كثير ... لانه تلقن من المصحف ...

وذكر في الخلاصة هذا اذا نوى بقلبه اما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلي الظهر انتقضت ما صلى ولا يجزيه
وقوله واذا قراءة الامام من المصحف قيل الامام اتفاقي لان حكم المنفرد كذلك قيل ويحتمل انه قيد به الامام
لانه المحتاج الى تطويل القرآة فربما يحتاج الى النظر في المصحف ولم يذكر في الكتاب مقدار ما يقرأ وهو مختلف
فيه فمنهم من يقول اذا قراءة مقدار آية تامة لان ما دونه غير متعين قرآة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة
والظاهر ان القليل والكثير عندنا في الافساد وعندهما في عدم سواء فلهذا اطلقه في الكتاب لهما
انها اي القرآة عبادة وهو واضح انضافت اي انضمت الى العبادة وهي النظر في المصحف لقولهم صلعم
اعطوا عينكم من العبادة حظها قيل وما حظها من العبادة قال النظر في المصحف والعبادة الواحدة
غير منفسدة فكيف اذا انضمت الى اخرى الا انه يكره لانه تشبيه بصنيع اهل الكتاب ونحن نهينا
عن التشبيه بهم فيما لنا منه بد ولا بد ان حمل المصحف والنظر فيه ويتيسر حرف بعد حرف وتقليب
الاوراق عمل كثير وهو مفسد للحالة ولانه تلقن من المصحف وهو كالتلقن من غيره في تحصيل ما
هو حاصل عندنا والتلقن من الغير مفسد للحالة وكذا من المصحف وعلى هذا اي على الوجه الثاني
لا فرق بين الموضوع في مكان والمحمول لانهما في التلقن سواء على الاول يفترقان لانه اخذ فيه الحمل فاذا
فات بالوضع فات بعض الدليل وشمس الائمة السرخسي جعل التعليل بالتلقن اصح وقوله ولو
نظر الى المكتوب يعني اذا نظر الى المكتوب سوى القرآن فانه اذا كان قرآنا لا خلاف لاحد في جوازه فاما
غير القرآن فقد قال بعض مشايخنا لا تفسد على قول ابي يوسف وتفسد على قول محمد كما لو حلف لا يقرأ كتاب
فلان فنظر فيه حتى فهمه ولم يقرأ بلسانه فانه لا يجب عند ابي يوسف خلافا لمحمد لان الغرض من القرآة باللسان
الفهم وكان التفهم كالقرآة ولابي يوسف ان القرآة انما تكون باللسان لانه من باب الكلام قال المصنف الصحيح
انه لا تفسد صلاته بالاجماع وليس هذا كمسئلة اليمين لان المقصود هناك الفهم واما فساد الصلاة
فبالعمل الكثير ولم يوجد قال ... وان مرت امرأة بين يدي المصلي ... اذا ذكر هذه المسئلة
وان لم يصدر من المصلي شيء يوجب فساد الصلاة ردا لقول اصحاب الظاهر ان مرور المرأة بين يدي
المصلي تفسد صلاته لقوله صلعم تقطع المرأة الصلاة والكلب والحمار قلنا انكرته عايشة حين بلغها
قالت يا اهل العراق والشقاق والنفاق قرنتمونا بالحمر والكلاب كان رسول الله صلعم يصلي وانا
معترضة بين يديه اعتراض الجنازة فاذا سجد غمزني رجلي واذا قام مددتها واعترض بان الكلام
في المرور بين يدي المصلي لا الاعتراض واجيب بان الاعتراض بدوامه اذ لم يكن عفوا فالمرور اولى
ثم الكلام في هذه المسئلة في مواضع اولها هذا وهو ان مرور شيء لا يقطعها لقوله صلعم لا يقطع الصلاة

يتبع

مرور شيء والثاني ان المار آثم لقوله صلعم لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين
قال الراوي لا ادري قال اربعين عامًا او شهرًا او يومًا وقيل صح من حديث ابي هريرة ان المراد اربعين
سنة والثالث ان مقدار موضع يكره المرور فيه هو موضع السجود على ما قيل وهو اختيار شمس الائمة السرخسي
وشيخ الاسلام وقاضي خان وقال فخر الاسلام اذا صلى رابيا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره
لا يكره ومنهم من يقدر بمقدار صفين او ثلاثة ومنهم من قدر بثلاث اذرع ومنهم من قدر بخمسة
ومنهم باربعين هذا اذا كان في الصحراء اما اذا كان في المسجد فقيل لا ينبغي للاحد ان يمر بينه وبين
قبلة المسجد وقيل يمر ما وراء خمسين ذراعا وقوله ولا يكون بينهما حائل اي بين المصلي والمار حائل
كاسطوانة او جدار اما اذا كان فلا بأس ويحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الارض حتى
لو كان الارض بقدر قامة الرجل كان سترة فلم يأثم وبين هذين القيدين اعني قيد عدم الحائل وقيد
المحاذاة وبين قوله امر في موضع سجوده منافاة لان الجدار والاسطوانة لا يتصوران تكون بينه وبين
موضع سجوده وكذلك اذا صلى على الارض لا يتصور المرور في موضع سجوده ولعل معنى قوله في موضع
سجوده في موضع قريب من موضع سجوده فيؤول الى ما اختاره فخر الاسلام انه اذا صلى رابيا ببصره الى
موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لا يكره وهذا منافاة فيه فلهذا قال فخر الاسلام انه حسن لكونه
مطردا فانه ما اختار شيئا الا وهو مطرد في الصور كلها فهو الامام الذي حاز قصبات السبق في ميدان
التحقيق جزاه الله خير الخلق وقوله ان يأخذ سترة اذا صلى في الصحراء لقوله صلعم اذا صلى
احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة والخامس في مقدارها وذلك ان يكون ذراعا فصاعدا لقوله
صلعم اذا صلى احدكم الى سترة فليدن منها ولقوله صلعم اذا صلى احدكم الى سترة فليجعل
وهي الخشبة الغليظة التي تحازي رأس الراكب وتشمل على الخاء خطأ وهي يجوز ان تكون مقدار ذراع
وسنذكر انه صلعم صلى الى عنزة وهي مقدار ذراع وقول ينبغي بيان غلظه روي عن ابي ابن سعود انه
قال يجزي من السترة السهم والسادس ان يقرب من السترة لقوله صلعم من صلى الى سترة فليدن
منها والسابع ان يجعل السترة على حاجب الايمن او الايسر لان الاثر ورد به روي انه صلعم ما صلى
الى شجرة ولا الى عمود ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن ولم يصمد صمدا اي لم يقصد قصدا
الى المواجهة والثامن ان سترة الامام سترة للقوم لانه صلى بابطح مكة الى عنزة ولم يكن للقوم
سترة اي عصى ذات نزج والنزج الحديدة في اسفل الرمح وهو بالتنوين لانه اسم جنس تكره وقال
في الكافي ان اريد بها عنزة النبي صلعم كان غير منصرف وللعلمية والتأنيث فيكون منصوبا والتاسع

ان

ان المعتبر هو العذر لا الالقاء والخط قيل هذا اذا كانت الارض رخوة اما اذا كانت صلبة لا يمكنه الغرز
فانه يضع طولا لئلا يكون على هيئة الغرز فان لم يكن معه حشبة قال بعض مشايخنا المتأخرون يخط خطا طويلا
وهو قول الشافعي ولم يعتبر المصلان المقصود وهو الحيلولة بينه وبين المار لا يحصل به فيكون وجوده
كعدمه وهو المروي عن ابي حنيفة ومحمد وروى هشام عن ابي يوسف انه كان يطرح سوطه بين يديه ويصلي
فان قيل الوضع والخط قد رويا مثل الغرز فما وجه المنع اجيب بان ذلك لم يصح عنه لما في الحديث
ولم يذكر السترة لا بأس به اذا المروي لما ان اتخاذ السترة للحجاب عن المار والحاجة بها
عند عدم المار روي عن محمد انه ترك في طريق الحجاز غير مرة والعاشر الذراع اذا لم يكن بين يديه
سترة او مر بينه وبين السترة لقوله صلعم ادرؤا ما استطعتم ويدرأ اي يدفع بالاشارة كما فعل
النبي صلعم بولد ام سلمة حيث كان يصلي بيتها فقام وله بها عمر يمر بين يديه فاشار اليه فوقف
فوقف ثم قامت بنتها زينب لتمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت فمرت فلما فرغ من صلاته
قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كوسف يغلبن الكرام ويغلبهن
اللئام او يدفع بالتسبيح للمار دينا من قبل وهو قوله عم اذا نابت احدكم نائبة في الصلاة فليسبح
ويكره الجمع بينهما اي بين الاشارة والتسبيح لان باحدهما كفاية وهذا في حق الرجال واما النساء
فيصفقن بضرب ظهور اصابع اليد اليمنى على صفحة اليسرى لما مر ان لهن التصفيق لان
في صوتهن فتنة فلا يستحب لهن التسبيح

فصل

فصل ما يكره للمصلي عما ينقص صلاته
واخر ذكر العقص والكف ويكره للمصلي ان يعبث قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه
غرض لكنه ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه
غرض صحيح والنزاع في الاصطلاح ولما كانت العبث بالثوب او الجسد اكثر وقوعا قدمه والاعتبار
بما قيل انما قدمه لانه كلي يشمل ما بعده لان العبث بالثوب لا يشمل بعده من تقليب الحصى وغيره
لقوله صلعم ان اسوأ كم كله لكم ثلاثا وذكر منها العبث في الصلاة والباقيان هو الوقث في الصوم
والضحك في المقابر وقوله لان العبث خارج الصلاة حرام فاظنك في الصلاة قيل ففي هذا كان كالقرقعة
فينبغي ان يفسد الصلاة وهو ساقط لان افساد القرقعة لفساد الوضوء بها وليس في العبث
ذلك قوله ولا يقلب الحصى ظاهر قيل وحاصله ان كل عمل يفعله المصلي لا باس به لما روي انه
صلعم عرق في صلاته ليلة فسلب العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه فكان يفعله واذا
قام من سجوده في الصيف ينفض ثوبه عنه وتيرة كيلا تبقى صورة وقوله ولم يفرقع اصابعه القرقعة تنفيض

وكره للمصلي ان يعبث بثوبه او بجسده لقوله صلعم اذا قام احدكم الى الصلاة فان الرحمة تواجهه فلا يمسح
الحصى ولا يعبث بثوبه ولا بلحيته ولا بجسده ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يبزق ولا يتنخم
ولا يتمخط ولا يقلب الحصى ولا يفرقع اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه
ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم
لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله
قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد
بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة او لتخطفن ابصارهم
ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه
ولا يبصق عن يمينه ولا بين يديه لقوله صلعم اذا قام احدكم في الصلاة فان الله قبل وجهه فلا يبصقن
قبل وجهه ولا عن يمينه ولكن عن يساره او تحت قدمه اليسرى فان عجل فعل هكذا وبصق في ثوبه
ثم مسح بعضه ببعض ولا يبصق في المسجد لقوله صلعم البزاق في المسجد خطيئة ودفنها في المسجد
توبة ولا يتنخم ولا يتمخط ولا يبزق ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يقلب الحصى ولا يفرقع
اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء
ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت
ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة
خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة
او لتخطفن ابصارهم ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه
ولا يبصق عن يمينه ولا بين يديه لقوله صلعم اذا قام احدكم في الصلاة فان الله قبل وجهه فلا يبصقن
قبل وجهه ولا عن يمينه ولكن عن يساره او تحت قدمه اليسرى فان عجل فعل هكذا وبصق في ثوبه
ثم مسح بعضه ببعض ولا يبصق في المسجد لقوله صلعم البزاق في المسجد خطيئة ودفنها في المسجد
توبة ولا يتنخم ولا يتمخط ولا يبزق ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يقلب الحصى ولا يفرقع
اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء
ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت
ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة
خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة
او لتخطفن ابصارهم ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه
ولا يبصق عن يمينه ولا بين يديه لقوله صلعم اذا قام احدكم في الصلاة فان الله قبل وجهه فلا يبصقن
قبل وجهه ولا عن يمينه ولكن عن يساره او تحت قدمه اليسرى فان عجل فعل هكذا وبصق في ثوبه
ثم مسح بعضه ببعض ولا يبصق في المسجد لقوله صلعم البزاق في المسجد خطيئة ودفنها في المسجد
توبة ولا يتنخم ولا يتمخط ولا يبزق ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يقلب الحصى ولا يفرقع
اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء
ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت
ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة
خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة
او لتخطفن ابصارهم ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه
ولا يبصق عن يمينه ولا بين يديه لقوله صلعم اذا قام احدكم في الصلاة فان الله قبل وجهه فلا يبصقن
قبل وجهه ولا عن يمينه ولكن عن يساره او تحت قدمه اليسرى فان عجل فعل هكذا وبصق في ثوبه
ثم مسح بعضه ببعض ولا يبصق في المسجد لقوله صلعم البزاق في المسجد خطيئة ودفنها في المسجد
توبة ولا يتنخم ولا يتمخط ولا يبزق ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يقلب الحصى ولا يفرقع
اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء
ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت
ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة
خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة
او لتخطفن ابصارهم ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه
ولا يبصق عن يمينه ولا بين يديه لقوله صلعم اذا قام احدكم في الصلاة فان الله قبل وجهه فلا يبصقن
قبل وجهه ولا عن يمينه ولكن عن يساره او تحت قدمه اليسرى فان عجل فعل هكذا وبصق في ثوبه
ثم مسح بعضه ببعض ولا يبصق في المسجد لقوله صلعم البزاق في المسجد خطيئة ودفنها في المسجد
توبة ولا يتنخم ولا يتمخط ولا يبزق ولا يتثاءب ولا يتمطى ولا يضحك ولا يقلب الحصى ولا يفرقع
اصابعه ولا يتخصر ولا يصفق ولا يعقص شعره ولا يكف ثوبه ولا يشمر كمه ولا يتقنع ولا يشتمل الصماء
ولا يحتبي ولا يفترش ذراعيه ولا يلتفت لقوله صلعم لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت
ولو نظر بمؤخر عينه فان التفت ابصر ما يشغله قال ولا يغمض عينيه لقوله صلعم من غمض عينيه في الصلاة
خيف عليه ان يسلب بصره ولا يرد بصره الى السماء لقوله صلعم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم في الصلاة
او لتخطفن ابصارهم ولا يطأطئ رأسه جدا لقوله صلعم من طأطأ رأسه في الصلاة فقد اساء الادب ولا يفتح عينيه

تنفيض الاصابع بالغمز او لمد حتى تصوت وقوله لانه صلعم نهى عن الاحتصار فى الصلوة وقوله ولا يلتفت
ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز عن تفسير الاخر للاقعاء وهو ان ينصب قدميه كما يفعل فى السجود ويضع اليتيه
على عقبيه لان الكلب لا يقعى كذلك وانما يقعى مثل ماذكر فى الكتاب الا انه ينصب يديه والادمى ينصب
ركبتيه الى صدره وقوله ولا يرد السلام ظاهر وقوله فان اكل او شرب عامدا او ناسيا فسدت
صلاته فرضا كانت او نفلا وعن سعيد بن جبير انه شرب وعن طاووس يجوز شربه فى النفل وهو
رواية عن احمد وقوله لانه اى لان كل واحد من الاكل والشرب عمل كثير لا محالة وهو مفسد وقوله
وحالة الصلاة مذكرة جواب عما يقال ينبغى ان يكون النسيان عفوا كما فى الصوم ووجهه انها ليست
كالصوم لان حالة الصلاة مذكرة بخلاف حالة الصوم فان اكل ما بين اسنانه فمنهم من يقول اذا كان
مادون ملاء الفم لا يفسد ومنهم من يقول ان كان قليلا فما دون الحمصة لا يفسد كما فى الصوم وان كان اكثر
من ذلك فسدت **قال** رح ولا باس بان يكون مقام الامام فى المسجد شرع من هيهنا فى بيان
مسايل الجامع الصغير والطاق هو المحراب والمذكور فى الكتاب فى وجه الكراهة احد الطريقين والطريق
الاخر وهو المروى عن الفقيه الى جعفر ان حاله تشتبه على من يساره ~~على حاله فلا باس به والمراد بالقيام~~ عن يمينه و صح
~~المذكور فى الكتاب~~ وعلى هذا اذا كان بجنبى الطاق عمودان فوق ذلك فرجة يطلع فيهما من عن يمينه
ويساره على حاله فلا باس به والمراد بالقيام المذكور فى الكتاب مكان الاقدام فاذا كانت قدماه
خارجتين فلا باس به وانما اختار المص الوجه الاول لانه مطرد بخلاف الثانى فانه اذا امكن
الاطلاع على حاله بالفرجة على ماذكرنا لم يطرد فيه وانما قيد قوله ان يكون الامام بقوله وحده
اشارة الى انه لو كان معه بعض القوم لم يكره وانما قال على القلب فى ظاهر الرواية احترازا عما ذكره
الطحاوى انه لا يكره لزوال المعنى الاول وهو التشبه بصنيع اهل الكتاب فانهم لا يفعلون ذلك
ولم يذكر فى الكتاب مقدار ارتفاع الدكان وذكر الطحاوى انه مقدر بقامة الرجل وهو مروى
عن ابى يو وقيل مقدار ما يقع به الامتياز وقيل بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد هذا
اذا لم يكن عذر واما اذا كان كما فى الجمعة يقوم على الرفوف والامام على الارض والجامع لضيق المكان
المكان فلا يكره وقوله ولا باس بان يصلى الى ظهر رجل قاعد يتحدث ظاهر انما والمكروه ان يصلى
الى وجه غيره لما روى ان عمر رضى راى رجلا يصلى الى وجه غيره فعلاهما بالدرة قال
للمصلى استقبل الصورة فى صلاتك وقال للقاعد استقبل المصلى بوجهك فقال ان ذلك
يكره ويعلم من قوله الى ظهر رجل انه ~~لا يكره الى~~ رجل يتحدث انه لا باس بان يصلى وبقربه

ماروينا **قال** ويكره عد الاى والتسبيحات باليد فى الصلاة وكذا عد السور لان ذلك ليس من اعمال الصلاة
وعن ابى يو ومحمد لا باس بذلك فى الفرايض والنوافل جميعا مراعاة لسنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة
قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغنى عن العد بعده هداية

قوم

قوم يتحدثون ومن الناس من كره ذلك لما روى ان رسول الله صلعم نهى ان يصلى الرجل وعنده قوم يتحدثون او نايمون
وتاويله عندنا اذا رفعوا اصواتهم على وجه يخاف وقوع الغلط فى الصلاة او يخاف ان يظهر صوت من
النايمين فيضحك فى صلاته فان لم يكن كذلك فلا باس والدليل على انه لا يكره عند الامن من ذلك ما روى
ان اصحاب رسول الله صلعم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يقرؤون وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم
كانوا يذكرون المواعظ ولم ينههم عن ذلك رسول الله صلعم وقوله ولا باس بان يصلى وبين يديه مصحف
معلق انما اورد هذه المسئلة لان من العلماء من كره ذلك فقال السيف آلة الحرب وفى الحديد باس
شديد فلا يليق تقديمه فى مقام التضرع وقيل هو قول ابن عمر وفى استقبال المصحف تشبه باهل
الكتاب فانهم يفعلون ذلك بكتبهم وقيل هو قول ابرهيم النخعى وما ذكر فى الكتاب من الدليل
ظاهر وقوله ولا باس بان يصلى على بساط فيه تصاوير التصاوير ما تصور مشبها بخلق
الله تع اعم من ان يكون من ذوات الروح اولا وقوله واطلق الكراهة فى الاصل اى لم يفصل فى
المبسوط فى حق الكراهة بين ان يسجد على الصورة او لا يسجد والمذكور فى الجامع الصغير انه ان كان
فى موضع سجوده يكره لما فيه من التعظيم له واذا كان فى موضع جلوسه وقيامه لا يكره لما فيه من الاهانة
ووجه ما فى الاصل ما ذكره ان المصلى معظم بلفظ المفعول فيهما ومعناه ان البساط الذى اعد للصلاة
يعظم من بين ساير البسط فاذا كان فيه صورة كان نوع تعظيم لها ونحن امرنا باهانتها ولا ينبغى
ان تكون فى المصلى مطلقا يسجد عليها او لم يسجد وقوله لحديث جبريل روى ان جبريل استاذن
على رسول الله صلعم فقال له ادخل فقال كيف ادخل بيتا فيه ستر عليه فيه تماثيل حيوان او رجال
اما ان تقطع راسها او تجعل بساطا توطا انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة
وقوله لان الصغار جدا لا تعبد روى انه كان على خاتم ابى موسى ذبابتان وكان لابن عباس
كانون محفوف بصور صغار قوله واذا كان التمثال مقطوع الراس اى ممحوة انما فسره بهذا اشارة
الى انه لو قطع راسه بخيط من الحلقوم كانت الكراهة باقية لان من الطير ما هو مطوق اما ما
محى راسه بحيث لا يرى لا يكره لما ذكر انه لا يعبد بلا راس فكان كالجمادات فصار كالصلاة
الى شمع او سراج فى انهما لا يعبدان وانما قال على ما قالوا اشارة الى ان بعضهم قال يكره ذلك
كما لو كان بين يديه كانون فيه جمر او نار موقدة والصحيح ما قالوا لما ذكر انهما لا يعبدان وقوله
ولو كانت الصورة على وسادة ظاهر ويحكى عن الحسن البصرى وعطا انهما دخلا بيتا فيه بساط
عليه تصاوير فوقف عطا وجلس الحسن وقال تعظيم الصورة فى ترك الجلوس عليها وقوله واشدها
اما الاول فلان كل شفع من التطوع صلاة على حدة وكما ترك القراة فيه اخل للصلاة عن القراة فتكون فاسدة

اى اشد الصور كراهة يشير الى ان الكراهة معقولة بالتشكيك تختلف آحادها بالشدة والضعف وقيل
اذا كانت خلف المصلى لا يكره الصلاة ولكنه يكره كونه فى البيت لان تنزيه مكان الصلاة عما يمنع دخول
الملائكة مستحب وقوله وتعاد على وجه غير مكروه اى تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه
كراهة وهو الحكم فى كل صلاة ادّيت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة وقوله
ولا يكره تمثال غير ذى الروح لما رُوى عن ابن عباس انه نهى مُصوّرا عن التصوير فقال كيف اصنع
وهو كسبى قال ان لم يكن لك بد ففعليك بتمثال الاشجار وفى هذا اشارة الى ان التمثال والصورة
واحد ومنهم من قال التمثال ما يُصور على الجدار والصورة ما يُصور على الثوب وليس بواضح
وقوله ولا باس بقتل الحية والعقرب فى الصلاة لم يُفرق بين ما اذا امكنه القتل بضربة واحدة
وبين ما اذا احتاج الى ضربات وهو اختيار شمس الائمة السرخسى لان قوله صلعم اقتلوا الاسودين
ولو كثرت فى الصلاة لم يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل بضربة فعل وان ضرب ضربات استقبل
الصلاة لانه عمل كثير والجواب انه عمل رخص فيه للمصلى فهو كالمشى بعد الحدث والاستقاء من البير
والتوضى وفى كلام المصنف ما يبنى عن هذا لانه قال ولان فيه ازالة الشغل فاشبه دَرْأ المار فانه
يشير الى انه ليس كالمشى بعد الحدث وغيره لان ذلك لاصلاح الصلاة دون هذا وقوله ويستوى
جميع انواع الحيات وغيرها يعنى التى تسمّى جنية وغيرها وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الفقيه
ابى جعفر ان الحيات منها ما سواكن البيوت وهى جنية ومنها ما لا يكون منها والادنى هى
التى تكون صورتها بيضاء لها صفيرتان تمشى مستوية وقتلها لا يباح لقوله صلعم اياكم والحية
البيضاء فانها من الجن من غير فصل بين الصلوات وغيرها فلا تقبل فى غيرها ايضا الا بعد الاعذار
والانذار بان يقال خل طريق المسلمين فان ابى قتل والثانية هى التى يضرب لونها الى السواد
وفى مشيتها التوآء وقال الطحاوى الفرق بينهما فاسد لان النبى صلعم اخذ على الجن العهد والمواثيق
بان لا يظهروا للانام فى صورة الحية ولا يدخلوا بيوتهم فاذا نقضوا العهد يباح قتلها وهو مختار
شمس الائمة والعم للاطلاق ما روينا وقوله ويكره عدّ الآى والتسبيحات فى الصلاة اطلق الصلاة
اشارة الى ان العدّ مكروه فى الفرائض والنوافل جميعا وكذا عدّ السور باتفاق اصحابنا فى ظاهر
الرواية لان ذلك ليس من اعمال الصلاة ورُوى عن ابى يوسف فى غير ظاهر الرواية ان العد
باليد لا باس به وقيد باليد لان العقد برؤوس الاصابع او الحفظ بالقلب غير مكروه بالاتفاق
واحترز عن العد باللسان فانه يُفسد الصلاة وقيد بالصلاة احترازا عن خارج الصلاة كما ذكر فى الاسلام
ان عدّ التسبيح فى غير الصلاة بدعة وكان السلف يقولون تذنب ولا تُحصى وتُسبّح وتُحصى وقيل

بالنبح

بالتسبيح والآى احترازا عن عدّ الناس وغيرهم فانه يكره بالاتفاق وكلام المصنف يدل على ان الخلاف بينهم فى الفرائض
والنوافل جميعا وقيل الخلاف فى المكتوبة واما النوافل فلا خلاف انه لا يكره وقيل الخلاف فى النوافل والاتفاق
فى المكتوبة انه يكره لهما ان المصلى قد يحتاج الى ذلك عملا بما هو السنة وهى اربعون آية او ستون آية فى الفرائض
وعملا بما جاءت به السنة فى صلاة التسبيح فى تسبيحاتها عشرا عشرا فلا باس بالعدّ وللاول انه يمكنه ان يفعل
ذلك قبل الشروع فى الصلاة واما فى صلاة التسبيح فلا ضرورة ايضا الى العدّ باليد لانه يحصل بغمز رؤس
الاصابع فيستغنى عن العد باليد. فصل لما فرغ عن بيان الكراهة فى الصلاة شرع فى بيانها خارج
الصلاة والمراد بالمرور بين يدى المصلى المتوسط والمقصود البيان ويكره استقبال القبلة لمن بالغرض فى الخلاء لان النبى صلعم
نهى عن ذلك رواه سلمان وانما قيد بالخلاء وان كان فى الصحراء كذلك لما فيه خلاف الشافعى لانه يقول انما يكره اذا
كان فى الفضاء فاما فى الابنية فلا وفى الاستدبار عن الجرح روايتان ضعّف احدى الروايتين فرق بين الاستقبال
والاستدبار بما ذكر فى الكتاب من قوله لان المستدبر فرجه غير موازٍ للقبلة وما يخط منه يخط الى الارض
بخلاف المستقبل لان فرجه موازٍ لها وما يخط منه يخط اليها فان قيل كيف يعارض هذا ما جاء فى حديث
ابن عمر وابى هريرة ان النبى صلعم قال لا تستقبلوا القبلة بغائط او بول ولا تستدبروها ولكن شرقوا
او غربوا اجيب بانه محمول على ان المراد به اهل المدينة لانهم استدبروا صاروا متوجهين الى بيت المقدس
وكان مكروها تعظيما لبيت المقدس او على انه يكون رافعا ذيله عند التغوط وقوله وتكره المجامعة فوق
المسجد واضح وقوله لانه لم يأخذ حكم المسجد يعنى لعدم الخلوص حتى يباع ويورث وان بنا ابيا الى
اتخاذ المسجد فى البيت فانه يستحب لكل انسان ان يُصلى فى بيته للصلاة مكانا يصلى فيه النوافل والسنن
قال الله تعالى فى قصة موسى عم واجعلوا بيوتكم قبلة وقال عم لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك
الصلاة فى البيت وقوله لانه اى الغلق يشبه المنع من الصلاة وهو حرام قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد
الله ان يذكر فيها اسمه وقيل لا باس اى يغلق باب المسجد اذا خيف على متاعه فى غير اوان الصلاة
لاختلاف احوال الناس بحسب اختلاف الزمان الا ترى ان النساء كن يحضرن الجماعة ثم منعن عن
ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد فى زماننا والتدبير فيه الى اهل المحلة فانهم
اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضى يكون متوليا وقوله ولا باس بان ينقش المسجد
بالجص انما ذكره هذه المسئلة بهذه العبارة لاختلاف الناس فيها فمنهم من كره ذلك لان عليا رض
قال حين مرّ بمسجد مزخرف لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهة هذا الصنيع فى المساجد وعندنا
لا باس بذلك لان عمر رض زاد فى مسجد رسول الله صلعم وزينه فى خلافته ولان فى تزيينه ترغيب الناس

لانه عم نهى عن ذلك والاستدبار يكره فى رواية للنهى من غير فصل الى الارض بخلاف الاستقبال
وجه ظاهر الرواية ان الاستدبار لا يخط منه شيء الى الارض بخلاف الاستقبال
تالله ويكره الجامعة فوق المسجد والمراد بالمسجد الحرام والفعل لان سطح المسجد لحكم المسجد حتى صح الاقتداء منه بمن فى المسجد
والا باس بالبول فوق بيت فيه مسجد والمراد بالمسجد للصلاة لا لاعتكاف وقيل لا باس به اذا خاف على متاع
المسجد فى غير اوان الصلاة قال ـــ ولا باس بان ينقش المسجد بالجص والساج وبالذهب والفضة وقيل يكره وقيل يكره فى زماننا لا فى زمن
الصحابة رض لانه يشغل المصلى ويلهيه عن الخشوع والاصل فيه ان كل ما يرجع الى الخشوع فى الصلاة يكره وما لا فلا
وقيل يكره فى زماننا لا فى زمن الصحابة رض لان الناس فى زماننا يقصدون بذلك الرياء والسمعة وفى زمن الصحابة رض
كانوا يقصدون بذلك اعلاء كلمة الله تعالى

في الاعتكاف والجلوس في المساجد لانتظار الصلاة وذلك لا يحل حتى وقال شمس الائمة السرخسي
في قوله لا باس اشارة الى انه لا اجر عليه ولا يأثم به وقيل هو قربة لان السرج حشا على عمارة المسجد بقوله انما
يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر والكعبة مزخرفة بماء الذهب والفضة مستورة بالديباج
والحرير وقوله وهذا اشارة الى لا باس يعني انما يكون لا باس به اذا فعل ذلك من فضل من مال نفسه
اما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء كالتجصيص دون ما يرجع الى احكام النقش
حتى لو فعل ذلك ضمن والله اعلم

باب صلاة الوتر

لما فرغ من بيان المفروضات وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية اداياها والاداء الكامل والقاصر
شرع في بيان صلاة هي دون الفرض وفوق وهي صلاة الوتر والدليل على ان قصد هذه المناسبة ايراد
النوافل بعدها ليكون الواجب بين الفرض والنوافل كما هو حقه الوتر عندنا واجب وقيل ليس في الوتر
رواية منصوص عليها في الظاهر وكلي روى يوسف بن خالد السمتي عن ابي ح انها واجبة وهو الظاهر
من مذهبه وروى نوح بن ابي مريم عنه انها سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد والشافعي وروى حماد بن
ابي عنه انها فريضة وبه اخذ زفر قالوا ظهر اثار السنن فيها حيث لا يكفر جاحدها ولا يؤذن لها فيكون
سنة ونحتج عليه بانه مشترك الالزام فان القايل ان يقول ظهر اثار الواجبات فيه حيث لا يكفر جاحد
ولا يؤذن له فيكون واجبا كصلاة العيد واجيب بانا لا نسلم ان صلاة العيد واجبة سلمنا لكن
المجموع من اثار السنن ولانم ان صلاة العيد ليس لها اذان بل قولهم الصلاة الجامعة اذان لها
وفيه نظر والحجج قوله صلعم ان الله تع زادكم صلاة الا وهي الوتر رواه ابو بصرة الغفاري
ووجه الاستدلال من اوجه احدها انه اضاف الزيادة الى الله والسنن انما تضاف الى رسول الله صلعم
والثاني انه قال زادكم والزيادة انما تتحقق في الواجبات لانها محصورة بعدد لا في النوافل لانه لا نهاية
لها والثالث ان الزيادة على الشيء انما تتحقق اذا كان من جنس المزيد عليه لا يقال زاد في ثمنه
اذا وهب هبة مبتدأة ولا يقال زاد على الهبة اذا باع والمزيد عليه فرض فكذا الزايد الا ان الدليل غير
قطعي فصار واجبا والجواب الامر فانه للوجوب قوله ولهذا اي ولكونه واجبا وجب القضاء بالاجماع
فان السنن لا يجب قضاؤها بالاجماع قيل المراد بالاجماع اجماع اصحابنا على ظاهر الرواية فانه نقل عن ٣
انه لا يقضي خارج الوقت وعن محمد انه قال احب الي ان يقضي وقيل المراد بالاجماع اجماع السلف
لكنه لم يثبت الا بطريق الآحاد وقوله وانما لم يكفر جواب عن قولهما حيث لا يكفر جاحده ووجه ان الجاحد
انما يكفر اذا كان الدليل قطعيا وههنا ليس كذلك لان وجوبه ثبت بالسنة يعني بخبر المتواتر والمشهور وكما انه يشير

الى ان

المصريين لم يقرؤا وانما يتسر انما هو على وجوب مطلق القراءة واما على تعيين الفاتحة وضم السورة اليها
فلا دلالة للآية على ذلك نعم ما روى بنا من حديث ابن مسعود دليل على ذلك واما انه لا يقرأ سورة
بعينها يقرأها على الدوام فتقديم الكلام فيه ولو اراد الترك بما ورد من حديث ابن مسعود
في بعض الاوقات كان حسنا فاذا اراد ان يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت من حقيقة القراءة
الى شبهها والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات كالقيام والركوع والسجود قبل التكبير
مشروع في اختلافها افعالا كالخفض والرفع لا قوالا الا ترى انه لا يكبر عند الانتقال من
الاستفتاح الى القراءة وان اختلف الحال من الثناء الى القراءة واجيب بانه ثبت رفع اليدين في هذه
الحالة بقوله صلعم لا ترفع الا يدي الا في سبع مواطن ورفعها بغير تكبير غير مشروع في الصلاة
كما في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين وكان التكبير ثابتا به وهو من باب الاستحسان
بالاثر لان القياس يقتضي خلافه لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار وقد ذكرنا
المواطن السبعة في صفة الصلاة وانما قال في سبع وان كان المواطن مذكورا على تاويل البقاع
والمراد بنفي رفع الايدي على سبيل الحصر ان لا ترفع على وجه سنة الهدى الا في سبع
مواطن لا نفيه مطلقا لان رفعها عند الدعاء مستحب وعليه العمل في عامة البلدان
وليس في القنوت دعاء معين سوى قوله اللهم انا نستعينك فان الصحابة اتفقوا على هذا في القنوت
والاولى ان يأتي بما علم رسول الله صلعم الحسن بن علي في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت
الى آخره ولا يقنت في صلاة غيرها خلافا لمالك في قوله الشافعي قال ابو نصر البغدادي القنوت في الفجر
سنة عند الشافعي وفي غيرها ان حديث حادثة وان لم تحدث فلم تقو لاد واستدل بحديث
انس كان النبي صلعم يقنت في صلاة الفجر الى ان فارق الدنيا ولنا ما روى ابن مسعود ان النبي
صلعم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب وهكذا روى عن انس قال قنت
رسول الله صلعم في صلاة الفجر شهرا وقال اربعين يوما يدعو على رعل وذكوان وعصيه حيين
قتلوا القراء وهم سبعون رجلا او ثمانون فيما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
ترك ذلك فان قنت الامام في صلاة الفجر يسكت من خلفه عند الجمهور ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه
لان الاصل المتابعة والقنوت مجتهد فيه فلا يترك الاصل بالشك ولهما انه منسوخ لما روينا
انه عليه السلام قنت شهرا ثم ترك والمتابعة في المنسوخ واذا لم يتابعه ما اذا يفعل قال بعضهم
يقف قائما ليتابعه فيما يجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان السكات شرك الذي

الامري

الامري ان المقتدي لا ياتي بالقراءة وهو شريك الامام لا يقال كيف يفعل تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة
للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان او الشرائط مفسدة لا في غيرها ولا يقال السكات اذا كان
شريك الواجب ينبغي ان لا يفعل لان السكوت موجود في القعود ايضا لان السكوت انما يكون دليل
الشركة اذا لم توجد المخالفة وقد وجدت لانه قاعد وامامه قائم قال المصنف والاول اظهر لان فعل
الامام يشتمل على مشروع وغير مشروع وما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه وقال
بعضهم يسلم قبل الامام لان الامام اشتغل بالبدعة فلا معنى لانتظاره ولم يذكره المصنف لانه مخالفة
ظاهرة للامام فيما هو مشروع وهو السلام ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية يعني
ان هذه المسئلة تدل على شيئين باحدهما ان اقتداء حنفي المذهب بشافعي المذهب جائز والثاني
ان المقتدي يتابع امامه في قراءة القنوت في الوتر وذلك لان الخلاف في المتابعة في قنوت الوتر
صواب يقين وقال ابو اليسر الاقتداء بشافعي المذهب غير جائز من غير ان نطعن في دينهم لما روي
مكحول النسفي في كتاب سماه كتاب الشفاء عن ابي ح ان من رفع يديه عند الركوع وعند رفع
الرأس منه تفسد صلاته وجعل ذلك عملا كثيرا فصلاتهم فاسدة عندنا فلا يصح الاقتداء بهم
وفيه نظر لان فساد الصلاة عند رفع الرأس من الركوع برفع اليدين لا تمنع صحة الاقتداء في
الابتداء لجواز صلاة الامام اذ ذاك ثم قوله بالشفعوية خطاء من حيث اللغة لان النسبة
الى الشافعي شافعي على من قرأ في النسبة من المنسوب اليه وقوله واذا علم المقتدي ما يزعم به
فساد صلاته يعني ان الاقتداء به انما يصح اذا تحاشى مواضع الخلاف بان يتوضأ في الخارج
النجس من غير السبيلين وبان لا يخرج من القبل احرازا فاحشا ولا يكون شاكا في ايمانه وان
لا يتوضأ في الماء الراكد القليل وان يقل ثوبه من المني ان كان رطبا او يمسح اليابس منه
وان لا يقطع الوتر ويراعي الترتيب في الفوائت وان يمسح ربع رأسه فان علم منه شيئا من هذه
الاشياء لا يصح الاقتداء وان لم يعلم جاز ويكره هذا حكم الفساد الراجع الى زعم المقتدي ولم يذكر
حكم الفساد الراجع الى زعم الامام وقد اختلف مشايخنا في ذلك فقال الهندواني وجماعة ان
المقتدي ان رأى امامه مس امرأة ولم يتوضأ لا يصح الاقتداء به وذكر القرطاشي ان اكثر مشايخنا
جوزوه قال صاحب النهاية وقول الهندواني اقيس لما ان زعم الامام ان صلاته ليست
بصلاة وكأنه الاقتداء بناء الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء
والمختار في القنوت الاخفاء مطلقا سواء كان القانت اماما او مقتديا او منفردا لانه دعاء وخير

الدعاء الحنفي ومنهم من يقول يجهر بالقنوت لان له شبهة القراءة فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا

في اللهم انا نستعينك انه من القراءة او لا والله اعلم

باب النوافل

لما فرغ من بيان الفرض والواجب شرع في بيان السنن والنوافل وترجم الباب بالنوافل لكونها اعم واشمل وقدم السنن على النوافل وهو في مختصر القدوري بدأ بذكر سنة الفجر لكونها اقوى قال صلوها ولو طرقكم الخيل او المناسبة ذكر المواقيت فانه قدم ذكر وقت الفجر على غيره وفي المبسوط قدم ذكر سنة الظهر لان السنة تبع للفرض واول صلاة فرضت على النبي صلعم صلاة الظهر ثم اختلف بعد سنة الفجر في الاقوى فقال الحلواني سنة المغرب لان النبي صلعم لم يدعها في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر لكونها متفقا عليها والتي قبلها مختلف فيها ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي قبل الظهر آكد من غير بعد سنة الفجر قيل وهو الاصح لان فيها وعيدا معروفا قال ولو صلى ما ترك اربعا قبل الظهر لم تتم شفاعتي وقال الحلواني الافضل في السنن المنزل الا التراويح لان فيها اجماع الصحابة وقيل الصحيح ان الكل سواء ولا تختص الفضيلة بوجه دون وجه ولكن الافضل ما يكون ابعد من الرياء واجمع للاخلاص ثم ما ذكر في الكتاب واضح وقوله والاصل فيه اي في هذا العدد المذكور قوله صلعم من ثابر على المغابرة المواظبة فان السنة ما واظب عليه النبي صلعم مع ترك وفسر اي النبي صلعم على ما ذكر في الكتاب يعني المبسوط او مختصر القدوري قوله غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر بيان ما هو المذكور في حديث المثابرة فان المذكور في الكتاب زاد على ثنتي عشرة قوله فلذلك سماه اي الاربع قبل العصر محمد بن الحسن في الاصل حسنا وخيره بقوله وان شاء ركعتين للاختلاف الآثار لان ابن عمر قال قال رسول الله صلعم رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا وعليا قال ان رسول الله صلعم كان يصلي قبل العصر ركعتين قوله والافضل هو الاربع لانه اكثر عددا وادوم تحريمة فكان اكثر ثوابا وقوله ولم يذكر اي النبي صلعم الاربع قبل العشاء ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة في كلامه تسامح لانه قال ولهذا اي ولانه لم يذكر اي النبي صلعم الاربع قبل العشاء كان مستحبا قوله لعدم المواظبة علة اخرى لكونه مستحبا وهو غير صحيح ويجوز ان يقال انما لم يذكر في حديث المثابرة لعدم المواظبة وذكر فيه اي في حديث المثابرة ركعتين بعد العشاء في غير اي في غير حديث المثابرة وهو ما روى عن ابن عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي صلعم من صلى بعد العشاء اربع ركعات كن كمثلهن من ليلة القدر ذكر الاربع فلهذا فلاختلاف في الفاظ الحديث بين الاربع والركعتين خير محمد بن الحسن او القدوري بقوله واربع بعدها وان شاء ركعتين وقوله لان الاربع افضل خصوصا اشارة الى ما قال بعض مشايخنا ان ما ذكر في الكتاب

بعوله

بقوله ان يصلي اربعا وجعل هذا فرعا لمسئلة اخرى وهي ان صلاة الليل مثنى مثنى افضل او اربع بتسليمة واحدة عند الاربع افضل وعندهما مثنى مثنى وهي صحيحة لان عندهما بمنزلة صلاة الليل ولم يعلم من السنن الموقتة لانه قال ان فعل فحسن والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله النبي صلعم روى ابو ايوب الانصاري ان النبي صلعم كان يصلي بعد الزوال اربع ركعات فقلت ما هذه الصلاة التي تداوم عليها فقال هذه ساعة يفتح فيها ابواب السماء واحب ان يصعد لي فيها عمل صالح فقلت الى كل سورة قرأة قال لا نعم فقلت ابتسليمة ام بتسليمتين فقال بتسليمة واحدة وقال الشافعي يؤديها بتسليمتين وهو افضل واحتجاجا روى ابو هريرة ان النبي صلعم كان يصليها بتسليمتين وروى انه عدم قال صلاة الليل والنهار مثنى مثنى والجواب عن الاول ان معنى قوله بتسليمتين اي بتشهدين من باب ذكر الحال واراده المحل وقد روى هذا التأويل عن ابن مسعود وعن الثاني بان المشهور صلاة الليل مثنى مثنى والنهار غريب ولئن ثبت فمعناه شفع الاواحة نفيا للتبتر قال

ونوافل النهار

اختلف العلماء كيفية النفل ليلا ونهارا بحسب الاباحة والافضلية فاما الاباحة في النهار فهي ان يصلي ركعتين بتسليمة اربعا ويكره الزيادة على ذلك واما في الليل فان يصلي ثمان ركعات بتسليمة ويكره الزيادة على ذلك قال في النهاية للافاية في تخصيصه ابا حنيفة بهذا الحكم لان كلا الحكمين للجواز في نافلة الليل الى الثمان بغير كراهة والكراهة فيما وراءها اتفاق في عامة روايات الكتب وقلت يجوز ان يكون ذكروا بي حنيفة للاحتراز عن قول الشافعي فانه يقول لا يزيد على اربع ولو زاد كره له ذلك وقوله وقالا لا يزيد يا الليل على ركعتين بتسليمة يفهم منه انه لا يزيد على ذلك من حيث الاباحة وليس كذلك بل لا يزيد عليها من حيث الافضلية لان الزيادة عليها ليست بمكروهة بالاتفاق في الليل على ما ذكرنا وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلاة الليل وانما ذكر الست ودليل الكراهة ان النبي صلعم لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزاد على ذلك تعليما للجواز وهذا اختيار القدوري وفخر الاسلام وقال بعض الائمة الاصح انه لا يكره الزيادة على ثمان ركعات لانه روى انه عدم صلى ثلاث عشرة ركعة فتكون ثمان صلاة الليل وثلاث وترا وركعتان سنة الفجر وكان يصلي هذا كله في الابتداء ثم فضل البعض على البعض وفيه نظر لان كلا منا فيه يكره بتسليمة واحدة وليس فيما ذكر ما يدل على ذلك واما الافضلية فاذكر ان الافضل في الليل عند ابي ٣ ومحمد مثنى مثنى والتكرار للتأكيد لان معنى مثنى اثنين اثنين وفي النهار اربع اربع وعند الشافعي مثنى مثنى فيهما وعند ابي ح اربع اربع فيهما للشافعي قوله صلعم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى وكلامه ظاهر وقوله والتراويح تؤدى بجماعة جواب عن اعتبارها بالتراويح فيراعى فيها جهة التيسير بالقطع بالتسليم على

ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين ركعتين وان شاء صلى اربعا بتسليمة واحدة وهو افضل عند ابي حنيفة وقالا الافضل ركعتان ركعتان وهو قول الشافعي لقوله صلعم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى وله ان النبي صلعم كان يواظب على اربع قبل الظهر وبعدها وقبل العصر وقبل العشاء وبعدها وقبل الفجر وبعدها وهذا كان سنة لكل نبي وقد ورد الحث على الاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عند ابي داود والترمذي وعلى القلب خرج

راس الركعتين لان ما كان ادوم تحريمة كان اشق على الناس وقوله ومعنى ما رواه شفعا جواب عن
حديث الشافعي وقد ذكرناه **فصل** لما فرغ من بيان الصلوات المفروضات والواجبات والنوافل
على الترتيب شرع في بيان بيان التي يختلف وجوبها بحسب اختلاف هذه الصلوات واعلم ان مسئلة القراءة في الفرائض
الرباعية مختلفة فعندنا هي فرض في الركعتين وقال الشافعي في الركعات كلها وقال مالك في ثلاث ركعات
وقال الحسن البصري في ركعة واحدة وقال ابو بكر الاصم القراءة في الصلاة سنة كساير الاذكار وهو فاسد لان
ساير الاذكار حتى شرع سنة وجبت المخافتة به على كل حال وههنا وجب الجهر بالقراءة في اكثر الصلوات
بل كلها من حيث الاصل فلو كانت سنة لكانت مخافتة لان مبنى التطوعات على الخفية والكتمان على انه يخالف
لظاهر النص وخرق الاجماع ووجه قول الحسن قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن امر وهو لا يقتضي التكرار
ولا يلزم اركعوا واسجدوا فان التكرار فرض لانه ثبت ذلك بفعل النبي صلعم والجواب عنه القول بالموجب
وهو انا نسلم ذلك لا ينافيه فيجوز ان يثبت بدليل آخر كما سنذكره ووجه قول مالك ان القراءة يجب
ان تكون واجبة في جميع الركعات لقوله عم لا صلاة الا بقراءة لكنا اقمنا الاكثر مقام الكل تيسيرا ووجه
قول الشافعي الحديث وذلك لان كل ركعة صلاة بدليل انه لو حلف لا يصلي فصلى ركعة حنث ولنا
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ما تقدم والامر بالفعل لا يقتضي التكرار على ما عرف في الاصول
وما ذكرتم خبر واحد فلا يعارض ضعيف ولا يزاد به عليه وانما اوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى الحاقا
بها بالدلالة لانهما اي الاولى والثانية يتشاكلان من كل وجه فان قيل لا نسلم ذلك لانهما لا يفترقان
من حيث الثناء والتعوذ والبسملة اجيب بان ذلك امر زايد والاعتبار بالاركان فاما الاخريان
وفي بعض النسخ الاخراوان وهو لحن لان الالف اذا كانت ثالثة ردت الى اصلها في التثنية كعصوان
ورحيان وان كانت رابعة تقلب ياء لا غير فيفارقانها اي الاوليين في حق السقوط وصفة القراءة
وقدرها فانها لا تضم السورة الى الفاتحة فيها فلا يلحقان بهما وقوله والصلوة جواب عما روي من
الحديث وتقريره ان قوله لا صلاة مصدر منكور صريحا فكان كمن حلف لا يصلي صلاة لا كمن حلف
لا يصلي وذلك ينصرف الى الركعتين عرفا فكذا هذا فان قيل لا صلاة نكرة في سياق النفي فتعم كل فرد
قلنا تعم كل فرد من افراده لغة او شريعة لا سبيل الى الاول لان حقيقتها لغة الدعاء وليست القراءة
شرطا في فرد من افراد الدعاء والثاني مسلم لكن الركعة الواحدة ليست من الافراد شرعا للنهي عن
البتيراء ولنا ان نقول ايضا بموجب العلة سلمنا ان لا صلاة الا بقراءة لكن الكلام في ان القراءة في الاوليين
هل هي قراءة في الاخريين اولا وما ذكرتم لا يدل على نفيه ولنا دليل على ثبوته وهو قوله عم القراءة

في الثالثة واما الوتر فللاحتياط سدايه

في الاوليين

في الاوليين قراءة في الاخريين وهو مخير في الاخريين معناه ان شاء قرأ فاتحة الكتاب فيهما على جهة الثناء لا على
جهة القراءة وبه اخذ بعض المتاخرين من اصحابنا وان شاء سكت مقدار تسبيحة وان شاء سبح ثلاث
تسبيحات كذا روي عن ابي حنيفة وهو ماثور عن علي وابن مسعود وعايشة فقد روي عنهما انهما كانا
يسبحان في الاخريين وسال رجل عايشة عن قراءة الفاتحة في الاخريين فقالت اقرأ وليكن على جهة الثناء
الا ان الافضل ان يقرأ لان النبي صلعم داوم على ذلك يعني بترك القراءة والا لكان واجبا ولهذا
اي فلكون قراءة الفاتحة على وجه الافضلية لا تجب سجدة السهو بتركها في ظاهر الرواية وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه ان لم يقرأ ولم يسبح عمدا كان مسيئا وان سهى عن ذلك وجب عليه سجدة السهو لان القيام
في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة جميعا وظاهر الرواية اصح لان الاصل في القيام القراءة
فاذا سقطت بقي القيام المطلق فكان كقيام المقتدي ثم اعلم ان المص قال في اول فصل القراءة واجبة
في الركعتين ولم يقل في الاوليين لانها فرض في ركعتين لا باعيانهما ان شاء قرأ في الاوليين وان شاء
قرأ في الاخريين وان شاء في الاولى والرابعة وان شاء في الثانية والثالثة والافضل ان يقرأ في الاوليين
وقال في خلاصة الفتاوى واجبات الصلاة عشرة وذكر منها تعيين القراءة في الاوليين قوله والقراءة
واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع الوتر ظاهر وقوله ولهذا اي ولكون كل شفع منه صلاة على حدة
لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان وان نوى اكثر من ذلك في المشهور من اصحابنا وانما قيد بالمشهور
احترازا عن قوله ابي يوسف ولا على ما سياتي وقوله ولهذا اي ولان القيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتداة
قالوا يستفتح في الثالثة اي يقرأ سبحانك اللهم وبحمدك كما في الابتداء واستشكل هذا على قول ابي حنيفة
وابي يوسف فانهما يجوزان ترك القعدة الاولى من الشفع الاول في التطوعات فلو كان كل شفع منها صلاة
على حدة لما جازت تلك الصلاة لترك القعدة الاخيرة التي هي فرض والجواب انه وجه القياس وهو
قول زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان لا يفسد لان الفرض هو القعدة الاخيرة واذا قام الى الثالثة
وهو مشروع بالاجماع اشبه صلاته هذه صلاة الفجر من حيث ان كل شفع منها صلاة على حدة وصلاة
الظهر من حيث ان الاربع مشروع كالركعتين وقد دخل في الشفع الثاني فبالنظر الى الشبه الاول تفسد
صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وهي فرض وبالنظر الى الثاني لا تفسد لان القعدة المتروكة ليست
الاخيرة فلا تفسد بالشك ويؤمر بالعود الى القعدة ما لم يسجد نظرا الى الشبه الاول ولم يؤمر
بعد السجود لتاكد الشبه الثاني به واوجبنا القراءة على كل حال لانها ركن مقصود لعينها واما
القعدة فانما شرعت للختم او للفصل بين شفعين واعتبر فيها رعاية الشبهين ويؤيد هذا وجوب

القراءة في جميع ركعات الوتر فان القراءة في الصلاة ركن مقصود لعينها وكونه فرضا ثبت بالسنة ففيه احتمال
النقلية فتجب القراءة في الجميع احتياطا **قال** رح ومن شرع في نافلة ثم افسدها ه هذه هي المسئلة
المشهورة في ان الشروع في النفل صلاة كان اوصوما ملزم عندنا خلافا للشافعي والعلماء اورد واهذه
المسئلة في كتاب الصوم لان الآثار التي يحتج بها من الجانبين انما وردت فيه لكن الشيخ ابا الحسين القدوري
لما راى حكم المسئلة فيهما واحدا اوردها في كتاب الصلاة وتابعه المصنف قال الشافعي المتنفل متبرع
فيه اي في فعله وهو واضح واللزوم على المتبرع لقوله تع ما على المحسنين من سبيل لكن شرع في صلاة
النفل ناويا اربعا فصلى ركعتين كان مخيرا في الشفع الثاني والجواب انه لا لزوم على المتبرع قبل شروعه
او بعده والاول مسلم وليس الكلام فيه و الثاني عين النزاع و الاية محمولة على الاول وقد بينا ان كل
شفع من النفل صلاة على حدة فلم يوجد الشروع في الشفع الثاني حتى يكون ملزما ولنا ان المودى
وقع قربة بتسليمة الى مستحقه وكل ما وقع قربة لزم اتمامه ضرورة صيانة بطلان حق الغير قال الله تع
ولا تبطلوا اعمالكم فان قيل المودى لا يخلو اما ان يكون عبادة او لا فان كان الاول فلا حاجة الى الزام
الباقي لان المشروع فيه عبادة وصلت الى مستحقها وان كان الثاني فلا وجه للتسليم اليه الجواب انه
عبادة حتى انه لو مات اثيب عليه وليلا يلزم تركب الشئ من منافيه و الزام الباقي لانه التزم
عبادة صوما او صلاة مثلا ولا يكون كذلك الا بالزام الباقي لانه بهذا الاعتبار غير بحر قوله وان
صلى اربعا اي شرع في الصلاة ناويا اربعا وقرأ في الاوليين وقعد ثم افسد الاخريين قضى ركعتين
يعني الشفع الثاني لان الاول قد تم و القيام الى الثالثة كتحريمة مبتدأة فيكون ملزما اذا كان الافساد
بعد الشروع فيهما بالقيام الى الثالثة واما اذا كان قبل القيام الى الثالثة فلا يجب عليه قضاء شئ
وعن ابي س انه يقضي اعتبارا بالنذر وذلك لان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو الشروع
فيلزم القضاء كما اذا نذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب وهو النذر ولهما ان الشروع سبب
لوجوب ما شرع فيه وهو ركعة الاولى ولوجوب ما لا يصح ما شرع فيه الا به وهو الركعة الثانية
لان البتيراء منهي عنه والشفع الثاني ليس ما شرع فيه لان المفروض وللا ما يوقف صحة ما شرع فيه
عليه فلا يكون واجبا بالشروع في الشفع الاول وما لا يكون واجبا لا يجب قضاؤه وظهر من هذا
ان النية لم تقارن سبب الوجوب فيلزم القضاء بالافساد وهو الشروع لان الفرض انه لم يشرع
بخلاف النذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب فيلزم القضاء بالافساد وعلى هذا سنة
الظهر فان افسد الاخريين قبل الشروع يقضيهما عند ابي س وعندهما لا يقضي وقيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلاة واحدة **هداية**

احتياطا

احتياطا لانها بمنزلة صلاة واحدة حتى ان الزوج اذا حنث امرأته وهي في الشفع الاول من هذه الصلوات
او اخبرت بشفعة لها فانت اربعا لا يبطل خيارها والاشفعتها بخلاف سائر التطوعات **قال** رح وان صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا ه هذه المسئلة تلقب بمسئلة القائمة والوجه
الآتية فيه ستة عشر وهو انه قرأ في الجميع ه ترك في الجميع ه ترك في الشفع الاول ه ترك في الشفع الثاني ه ترك في الركعة
الاولى ه ترك في الثانية ه ترك في الثالثة ه ترك في الرابعة ه ترك في الشفع الاول والركعة الثانية ه ترك
في الركعة الاولى في الاول والرابعة ه ترك في الركعة الاولى والشفع الثاني ه ترك في الثانية والثالثة ه ترك
في الاولى والرابعة ه ترك في الاولى والثالثة ه ترك في الثانية والرابعة فهذه ستة عشر وجها والحكم ترك الوجه الاول لان كلام في افساد الفاسد لا يترك القراءة والتي تقرأ
في جميعها ليست منها وتداخلت منها سبعة اوجه في الباقية لاتحاد الحكم فعادت ثمانية فعليك بتمييز
المتداخلة بالتفتيش بالاقسام المذكورة في الكتاب والاصل فيها ما ذكره ان مخرج ترك القراءة في الاوليين
او في احداهما يوجب بطلان التحريمة لانها تقوم الافعال لكونها وسيلة اليها والافعال قد فسدت
بترك القراءة بالاجماع وعن ابي س ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة لانه يوجب
فساد الاداء الا يزيد على ترك الاداء بعد التحريمة بان لم يات بالاركان حال كونه منفردا وخالف الامام
اوسبقه الحدث فذهب ليتوضا وترك الاداء لا يبطل التحريمة فكذلك فساده وانا قلنا ان ترك
القراءة يوجب فساد الاداء لا بطلانه لانها ركن زايد بدليل ان للصلاة وجودا بدونها في المقتدي
والاخرس واللاحق والركن الاصلي ليس كذلك واذا كان ركنا زايدا لا يؤثر في ازالة اصل الصلاة حتى تقصر
بالطلاق وانما يؤثر في ازالة صفتها وهي صحة الاداء عملا بمقتضى الدليل فصار فاسدا فان قيل سلمنا انه اوجب
الفساد وان الفساد لا يزيد على تركه وان الترك لا يبطل التحريمة ولكن ما ذكرتم تاخير الترك فلا يكون مفيدا
اجيب بان هذا ترك قبل اشتغاله بالاداء وانما يعرف كونه تاخيرا اذا اشتغل بالاداء فقبل اشتغاله به يصح
اطلاق اسم الترك عليه وفيه نظر لان الصحيح ان يقول لانه ان الفساد لا يزيد على مثل هذا الترك فان قيل
ما الفرق بين الكلام والحدث العمد وبينه حيث يبطلان التحريمة دونه اجيب بانهما من محظورات التحريمة
وارتكابهما يقطع التحريمة لانه ينافي انعقادها في الابتداء فيجوز ان يقطعها بعد الصحة بخلاف ترك القراءة
فان قلت سلمنا ذلك لكن اتصاف الركن وهو ما يقوم به الشئ بالزيادة ليس بكلام يحصل فالجواب ما قررناه
في التقرير تقريرا لم يسبق اليه فعليك بتحصيله فان كثيرا من خصوم اصحابنا وبعض اصحابنا المتاخرين
انكروا هذه العبارة وعندي الجزم ان ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احداهما لا يوجب

قال ومن شرع في نافلة ثم افسدها قضاها وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيه واللزوم على المتبرع ممنوع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة
صيانة المتبرع فيه عن البطلان وان صلى اربعا فافسد في الاوليين وصح في الاخريين قضى ركعتين لان الشفع الثاني لا يقضي الاخريين ومن ابي س انه يقضي اعتبارا للشروع بالنذر ولهما
ان الشروع في الشفع الثاني لا يقضي الاخريين بعد الشروع فيهما ولو افسد قبل الشروع في الشفع الاول لا يقضي بخلاف الثاني بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضي
ما لم يقعد في الرابعة قدر التشهد وصح الشفع الاول لا يقضي بالاجماع لان الخروج بصنعه لا غير فصار كما لو صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا ه هذه المسئلة تلقب بمسئلة القائمة والوجه الآتية فيه ستة عشر وهو انه قرأ في الجميع ه ترك في الجميع ه ترك في الشفع الاول ه ترك في الشفع الثاني ه ترك في الركعة الاولى ه ترك في الثانية ه ترك في الثالثة ه ترك في الرابعة ه ترك في الشفع الاول والركعة الثانية ه ترك في الركعة الاولى في الاول والرابعة ه ترك في الركعة الاولى والشفع الثاني ه ترك في الثانية والثالثة ه ترك في الاولى والرابعة ه ترك في الاولى والثالثة ه ترك في الثانية والرابعة فهذه ستة عشر وجها والحكم ترك الوجه الاول لان كلام في افساد الفاسد لا يترك القراءة والتي تقرأ في جميعها ليست منها وتداخلت منها سبعة اوجه في الباقية لاتحاد الحكم فعادت ثمانية فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش بالاقسام المذكورة في الكتاب والاصل فيها ما ذكره ان مخرج ترك القراءة في الاوليين او في احداهما يوجب بطلان التحريمة لانها تقوم الافعال لكونها وسيلة اليها والافعال قد فسدت بترك القراءة بالاجماع وعن ابي س ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة لانه يوجب فساد الاداء الا يزيد على ترك الاداء بعد التحريمة بان لم يات بالاركان حال كونه منفردا وخالف الامام اوسبقه الحدث فذهب ليتوضا وترك الاداء لا يبطل التحريمة فكذلك فساده وانا قلنا ان ترك القراءة يوجب فساد الاداء لا بطلانه لانها ركن زايد بدليل ان للصلاة وجودا بدونها في المقتدي والاخرس واللاحق والركن الاصلي ليس كذلك واذا كان ركنا زايدا لا يؤثر في ازالة اصل الصلاة حتى تقصر بالطلاق وانما يؤثر في ازالة صفتها وهي صحة الاداء عملا بمقتضى الدليل فصار فاسدا فان قيل سلمنا انه اوجب الفساد وان الفساد لا يزيد على تركه وان الترك لا يبطل التحريمة ولكن ما ذكرتم تاخير الترك فلا يكون مفيدا اجيب بان هذا ترك قبل اشتغاله بالاداء وانما يعرف كونه تاخيرا اذا اشتغل بالاداء فقبل اشتغاله به يصح اطلاق اسم الترك عليه وفيه نظر لان الصحيح ان يقول لانه ان الفساد لا يزيد على مثل هذا الترك فان قيل ما الفرق بين الكلام والحدث العمد وبينه حيث يبطلان التحريمة دونه اجيب بانهما من محظورات التحريمة وارتكابهما يقطع التحريمة لانه ينافي انعقادها في الابتداء فيجوز ان يقطعها بعد الصحة بخلاف ترك القراءة فان قلت سلمنا ذلك لكن اتصاف الركن وهو ما يقوم به الشئ بالزيادة ليس بكلام يحصل فالجواب ما قررناه في التقرير تقريرا لم يسبق اليه فعليك بتحصيله فان كثيرا من خصوم اصحابنا وبعض اصحابنا المتاخرين انكروا هذه العبارة وعندي الجزم ان ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احداهما لا يوجب

الا الاول فلان كل شفع من التطوع صلاة على حدة وكان ترك القرآة فيه اخلالا للصلاة عن القرآة فتكون
فاسدة يجب قضاؤها وبطل تحريمتها واما الثاني فكان القياس فيه مثل الاول كما لو تركهما في احدى ركعتي
الفجر لكن فساد الصلاة بترك القرآة في ركعة واحدة مجتهد فيه لم يقل به الحسن البصري متمسكا بما هو دليل
على ما تقدم فمضينا بالفساد في وجوب القضاء كما في الفجر وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني
احتياطا في كل واحد من الحكمين فان قيل فساد الصلاة بتركهما في الركعتين ايضا مجتهد فيه لان ابا بكر الاعم
لا يقول بفسادها واجيب بان ذلك خلاف لا اختلاف لكونه مخالفا للدليل القطعي وهو قوله تع فاقرؤا ما
تيسر من القرآن قوله رحمه الله واذا ثبت هذا يعني الفصل المذكور ظاهر سوى اشياء نشير اليها وهو قوله فعليه
قضاء الاخريين يعني اذا فعل بينهما واما اذا يفعل فعليه ان يقضي اربعا لما ان الفساد في الشفع الثاني
يسري الى الاول اذا لم يفعل بينهما وقد تقدم وقوله لم يصح الشروع في الشفع الثاني يعني انه لا يكون صلاة
في قولها حتى لو اقتدى به انسان في الشفع الثاني لم يصح اقتداؤه ولو قهقه لم تنتقض طهارته وقوله واقرأ
في احدى الاوليين واحدى الاخريين فعند ابي س يقضي اربعا واما قال وكذا عند ابي ح اشارة الى انه
ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فضل اصاب فخر كما ترى وعند محمد يقضي
ركعتين بنا على اصله ان التحريمة قد بطلت بترك القرآة في احدى الاوليين وابو س ايضا على اصله
ان التحريمة باقية فيصح الشروع في الشفع وابو ح فتجرت محاورة بين ابي س ومحمد في مذهبهما
عرض عليه الجامع الصغير فقال ابو س رويت لك عنه ان عليه قضاء ركعتين وقال محمد بل رويت
لي محمد عليه قضاء اربع ركعات والاصل المذكور يساعد محمدا واعتذر لابي س بان ما حفظه هو قياس عثمان ان م
مذهب ابي ح لان التحريمة ضعفت بالفساد بترك القرآة في ركعة فلا يلزمه الشفع الثاني بالشروع
فيه وقوله قال يعني محمدا وتفسير قوله م لا يصلي بعد صلاة مثلها اورد بعد ذكر ان القرآة واجبة في جميع
ركعات النفل وما ترتب على ذلك من المسئلة الثمانية دليلا على ذلك بما اولم اليه من قوله يعني ركعتين
بغير قرآة وركعتين بغير قرآة وانما حمل على هذا لانه ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلي ركعتي
الفجر في وقت الفرض ويصلي اربعا قبل الظهر ثم الفرض بعد فيحتاج ان ياول على وجه مستقيم وهو ما ذكره ومن
مشايخنا من قال المراد به الخروج من الجماعات في المساجد وهو حسن ويكون حجة على الشافعي واستشكل
قوله لهم فيكون بيان فرضية القرآة في ركعات النفل كلها بانه خبر الواحد فكيف يفيد الفرضية وليس كذلك
مشهورا فهو ما اول كما ذكرنا وليس قيل انه بيان لمحمل الكتاب فصار كخبر المسح لا يستقيم ايضا لان فرض
القرآة ليس بمجمل اذ لو كان مجملا كان قرآة الفاتحة فرضا واجيب بانه قال بيان الفرضية ويجوز

عثمان م

كما ان خبر المسح على الخفين بيان لمجمل الكتاب كما بين في موضعه

ان يكون

ان يكون الفرضية ثابتة بقوله تع فاقرؤا على ما تقدم والحديث لبيان انها فرض في التطوع ركعة وركعة قال ح
ويصلي النافلة قاعدا ● يجوز للقادر على القيام ان يصلي النافل قاعدا لقوله عم صلاة القاعد على النصف
من صلاة القائم سماه صلاة ولا يخلو اما ان يكون المراد ما كان بعذر او بغير او لا سبيل الى الاول لان ذلك
وصلاة القائم سيار في الثواب فتعين ان يكون بغير عذر ولا يخلو اما ان يكون المراد بها الفرض او
التطوع لا سبيل الى الاول بالاجماع فتعين الثاني ولانه خير هو صنوع اي مشروع لك ورفوع عنك
لكونها غير واجبة وما كان بهذه المثابة لا يشترط فيه ما قد يفضي الى تركه لان ما يفضي الى ترك الخير لا يكون
خيرا والقيام قد يفضي الى ذلك لانه ربما يشق على المصلي فلا يشترط فيه كيلا ينقطع به اي بسببه عن
الخير واختلف في كيفية القعود روى محمد عن ابي ح انه يقعد كيف شاء لانه لما جاز له ترك اصل القيام
فترك صفة القعود اولى وعن ابي س انه يجثي لان عامة صلاة رسول الله صلعم في اخر عمره كان محتبيا
وعن محمد انه يتربع لانه اعدل وعن زفر انه يقعد كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه ابو
شجاع الليث وشمس الائمة السرخسي والمصنف لانه عهد مشروعا في الصلاة وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند
ابي ح وهو استحسان وعندهما لا يجوز وهو قياس لان الشروع عندنا معتبر بالنذر في الالزام ولو نذر
ان يصلي قائما لم يجز ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع قائما ولابي ح ما تقدم ان الشروع يلزم ما شرع فيه
وبالاصحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية وههنا لما شرع فيه وهو الركعة الاولى قائما صحة بدون القيام
في الثانية بخلاف النذر لانه التزم القيام نصا بتسميته فيلزمه حتى لو لم ينص على القيام في نذره لم يلزمه
القيام عند بعض المشايخ قال الفقيه ابو جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا نذر ان يصلي صلاة ولم يقل قائما
او قاعدا ماذا يجب قائما او قاعدا ثم اختلف المشايخ قال الامام فخر الاسلام لم يلزمه القيام لانه في النفل
وصف زايد فلا يلزم الا بالشرط وقال بعضهم يلزمه قائما لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تع وايما
اوجبها الله تع اوجبها قائما وقوله لم ينص الى آخره نظر لا يستقيم في الاستدلال على قول ابي ح اخذ قوله
بعض من تاخر عنه بازمنة كثيرة واعلم ان الدليل المذكور في الكتاب يفيد انه لو قعد في الركعة الاولى بعد
افتتاحها قائما لا يجوز لان الشروع يلزم ما باشره وما باشر الا قائما وذكر في الفوايد الظهيرية
ما يدل على جوازه حيث قال المتطوع في الابتداء كانت له الخيرة بين الافتتاح قائما وبين الافتتاح قاعدا
فكذلك في الانتهاء بالطريق الاولى لان حكم الاستدامة اخف بدليل ان الامام لا يجوز له استئناف الجمعة
بالاجمع ويجوز البناء وفيه نظر لان كون البقاء اسهل من الابتداء من المسلمات لا نزاع فيه لكن عارضه اصل
آخر وهو ان الشروع فيما باشره يلزمه فقوله ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته يعني سواء كان بعذر او بغير

قال ح ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عم صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم ولان القيام ركن مقصود والركن المقصود لا يسقط بالعذر كالقيام في حالة التشهد ولانه يتمكن من اداء ركعة قائما ثم قعد في حالة القيام يجوز له ان يقعد في حالة القيام ولو قعد في حالة القيام لا يجوز له ان يقوم فكذا هذا وانما افتتحها قائما لانه التزم القيام بالشروع والتزام القيام بالشروع كالتزام القيام بالنذر ولهذا لو افتتح الصلاة قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي ح وهو استحسان وعندهما لا يجوز وهو القياس لان الشروع عندنا معتبر بالنذر في الالزام ولو نذر ان يصلي قائما لم يجز ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع قائما ولابي ح ما تقدم ان الشروع يلزم ما شرع فيه وبالاصحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية وههنا لما شرع فيه وهو الركعة الاولى قائما صحة بدون القيام في الثانية بخلاف النذر لانه التزم القيام نصا بتسميته فيلزمه حتى لو لم ينص على القيام في نذره لم يلزمه القيام عند بعض المشايخ قال الفقيه ابو جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا نذر ان يصلي صلاة ولم يقل قائما او قاعدا ماذا يجب قائما او قاعدا ثم اختلف المشايخ قال الامام فخر الاسلام لم يلزمه القيام لانه في النفل وصف زايد فلا يلزم الا بالشرط وقال بعضهم يلزمه قائما لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تع وايما اوجبها الله تع اوجبها قائما وقوله لم ينص الى آخره نظر لا يستقيم في الاستدلال على قول ابي ح اخذ قوله بعض من تاخر عنه بازمنة كثيرة واعلم ان الدليل المذكور في الكتاب يفيد انه لو قعد في الركعة الاولى بعد افتتاحها قائما لا يجوز لان الشروع يلزم ما باشره وما باشر الا قائما وذكر في الفوايد الظهيرية ما يدل على جوازه حيث قال المتطوع في الابتداء كانت له الخيرة بين الافتتاح قائما وبين الافتتاح قاعدا فكذلك في الانتهاء بالطريق الاولى لان حكم الاستدامة اخف بدليل ان الامام لا يجوز له استئناف الجمعة بالاجمع ويجوز البناء وفيه نظر لان كون البقاء اسهل من الابتداء من المسلمات لا نزاع فيه لكن عارضه اصل آخر وهو ان الشروع فيما باشره يلزمه فقوله ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته يعني سواء كان بعذر او بغير

توجه عند افتتاح الصلاة الى القبلة او لم يتوجه لاطلاق المروى وكذلك لا فرق بين ان يكون على دابته في موضع جلوسه او في ركابيه نجاسة او لا لان الركوع والسجود اذا سقطا مع كونهما ركنين فلان يسقط طهارة المكان وهو شرط اولى وفيه نظر لانه يستلزم جوازه بلا وضوء وهو باطل ولا يلزم من سقوط الشيء الى خلف سقوط ما لا خلف له فكان ما قاله محمد ابن مقاتل وابو حفص الكبير اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس او الركابين اكثر من قدر الدرهم لا يجوز الصلاة هو القياس اعتبارا للصلاة على الدابة بالصلاة على الارض وان كانت عامة المشايخ على الجواز للضرورة وما في الكتاب ظاهر وقوله اما الفرائض فمختصة بوقت اشارة الى ان الفريضة لا تجوز على الدابة فلا يصلي المسافر المكتوبة على الدابة الا من عذر كخوف اللص والسبع وطين المكان وكون الدابة جموحا وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه وقوله ينزل لسنة الفجر قال ابن شجاع يجوز ان يكون هذا لبيان الاولى يعني ان الاولى ان ينزل لركعتي الفجر وقوله ينفي اشتراط السفر اشارة الى ما روى عن ابي ح وابي س ان جواز التطوع على الدابة للمسافر خاصة لان الجواز بالايماء للضرورة ولا ضرورة في الحضر والصحيح ان المسافر وغيره سواء بعد ان يكون خارج المصر واختلف في مقدار البعد عن المصر والمذكور في الاصل مقدار الفرسخين وقدر بعضهم بالميل ونفى الجواز في اقل من وقوله والجواز بالنصب معطوف على قوله اشتراط فان قيل التخصيص بالذكر لا يدل على النفي قلنا ذلك في النصوص دون الروايات وذكر في النوادر ونيات ان عند ابي ح لا يجوز التطوع على الدابة في المصر لان النص ورد خارج المصر على خلاف القياس والمصر ليس في معناه لان السير على الدابة فيه لا يكون معدا عادة فرجعنا فيه الى القياس وعند ابي س لا باس به لما روى ان النبي صلعم ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة وهو يصلي عليه وحكى ان ابا س احتج به على ابي ح فلم يرفع راسه قيل انما لم يرفع راسه رجوعا منه الى الحديث وقيل بل هذا حديث شاذ فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة ومحمد جوزه بالحديث لكنه كره لان الغلط يكثر في المصر فلا يؤمن من الغلط في القراءة ومن افتتح التطوع راكبا ثم نزل بيني وان صلى ركعة ثم ركب استقبل وانما قيد بقوله صلى ركعة بطريق الاتفاق فانه لو لم يصل ركعة فالحكم كذلك وتقرير دليله يحتاج الى تقديم مقدمة هي ان بناء بعض الصلاة على بعض انما يجوز اذا كانا متشابهين وفي تحريمة واحدة واما اذا لم يكونا كذلك فلا يجوز واذا ظهر هذا فاحرام الراكب انعقد جوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول بالاصل فكان ما صلى بايما وهو راكب وما يصلي بعد النزول بالركوع والسجود موجبي تحريمة واحدة فجاز بناء احدهما على الاخر فاذا اتى بهما اي بالركوع والسجود صح واحرام النازل لم ينعقد الا موجبا للركوع والسجود لانه لا يقدر على الركوب بالاصل لكونه

عمل

عمل كثيرا فلا يكون ما صلى نازلا لا بركوع وسجود وما يصلي بعد الركوع بايماء موجبي تحريمة واحدة فلا يجوز بناؤه عليه لانه يقال القدرة على الركوع بعد الافتتاح من غير بطلان مكن بان يرفعه شخص ويضعه في السرج وضعا لان الاقتدار على الشيء في التكليف لما يعتبر بقدرة غيره وعند ابي س انه يستقبل اذا نزل ايضا لان في البناء بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمريض اذا قدر في خلال الصلاة على الركوع والسجود فانه يستقبل لئلا يلزم بناء القوي على الضعيف والجواب بما ذكرنا من المقدمة وان احرام المريض العاجز عن الركوع والسجود لم يتناولهما لعدم القدرة عليهما فصار كاحرام النازل فلا يجوز بناء عالم يتناوله احرامه على ما تناوله بخلاف الراكب اذا نزل فكان هذا من باب تخصيص العلل في جوزه فان الكلام ومن لم يجوز يلجئ الى المخلص المعلوم في اصول الفقه وعند ابي ح اذا نزل بعد ما صلى ركعة يستقبل لانه صار صلاة فلا يبنى فيها القوي على الضعيف واما اذا لم يصلها فهو مجرد تحريمة وهي شرط والشرط المنعقد للضعيف شرط للقوي ايضا كالطهارة للنافلة طهارة للفريضة فليس بناء قوي على ضعيف والاصح هو الظاهر وهو ان الراكب اذا نزل بني والنازل اذا ركب استقبل لما ذكرنا والله اعلم بالصواب

فصل في قيام شهر رمضان

ذكر التراويح في فصل على حدة لاختصاصه بالليل لطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنة الختم وترجم بقيام رمضان اتباعا للفظ الحديث قال صلعم ان الله تع فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه والتروايحة اسم لكل اربع ركعات فانها في الاصل ايصال الراحة وهي الجلسة ثم سميت الاربع ركعات في اثرها التروايحة وقوله ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة يعني في حق الرجال والنساء وفيه نظر لانه قال يستحب ان يجتمع الناس وهذا يدل على ان اجتماع الناس مستحب وليس دالا على ان التراويح مستحبة والى هذا ذهب بعضهم فقال التراويح سنة والاجتماع مستحب وقوله لانه واظب عليه الخلفاء الراشدون انما يدل على سنيتها لقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي صلعم ولم يواظب اجاب بانه صلعم بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان يكتب علينا روى انه صلعم خرج ليلة من ليالي رمضان وصلى عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثانية اجتمع الناس فخرج وصلى بهم عشرين ركعة فلما كانت الليلة الثالثة كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت اجتماعكم لكني خشيت ان تكتب عليكم فكان الناس يصلون بها فرادى الى ان جمعهم عمر فقال عمر اني ارى ان اجمع الناس على امام واحد فجمعهم على ابي بن كعب فصلى بهم خمس ترويحات عشرين ركعة وقوله والمستحب في الجلوس بين التروايحة مقدار التروايحة كان حقه

يستحب ان يجتمع الناس في كل مسجد في رمضان بعد العشاء فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ويستريح فيه وهذا الجلوس يسمى الترويحة لان القوم كانوا يستريحون فيه بعد كل ترويحة وقد ظن بعض الناس ان الترويحة هي الجلسة نفسها وليس كذلك بل هي الصلاة التي قبلها وانما سميت الجلسة ترويحة لان القوم كانوا يستريحون فيها بعد كل ترويحة وقد ظن بعض الناس ان الترويحة هي الجلسة نفسها وليس كذلك بل هي الصلاة التي قبلها وانما سميت الجلسة ترويحة لان القوم كانوا يستريحون فيها بعد كل ترويحة وقد ظن بعض الناس ان الترويحة هي الجلسة نفسها وليس كذلك بل هي الصلاة التي قبلها وانما سميت الجلسة ترويحة لان القوم كانوا يستريحون فيها بعد كل ترويحة

ان يقول والمستحب في الانتظار بين الترويحتين لانه استدل بعادة اهل الحرمين على ذلك واهل
الحرمين لا يجلسون فان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين اسبوعا واهل المدينة يصلون بدل
ذلك اربع ركعات واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا وانما استحب الانتظار
بين كل ترويحتين لان التراويح ماخوذ من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للمسمى واستحب البعض
الاستراحة على خمس ترويحات تسليمات وهو نصف التراويح وليس بصحيح اى مستحب وقوله وبه اى
بان وقتها بعد العشاء قبل الوتر قال عامة المشايخ فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر لا تكون
تراويح لانها عرفت بفعل الصحابة وكان وقتها ما صلوا فيها وهم صلوا بعد العشاء قبل الوتر
وذهب متاخرو اشايخ بلخ الى ان جميع الليل الى طلوع الفجر قبل العشاء وبعد وقتها لانها سميت
قيام الليل فكان وقتها الليل والاصح ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبعد لانها نوافل
سنت بعد العشاء فلو صلى قبل العشاء لا تكون تراويح ولو صلى بعد الوتر قوله ولم يذكر قدر
القراءة ظاهر وقال بعضهم يقرا في كل شفع مقدار ما يقرا في صلاة المغرب لان التطوع اخف من
المكتوبة فيعتبر باخف المكتوبات قراءة وقال بعضهم يقرا مقدار ما يقرا في العشاء لانها تبع لها وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يقرا في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا على الناس ويحصل به
السنة لان عدد الركعات في ثلاثين ليلة ستمائة وآيات القرآن ستة آلاف وشيء فاذا قرا
في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم وقوله بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات يعني اذا علم ان قراءتها
تثقل على القوم يتركها وينبغي ان ياتي بالصلوات لكونها فرضا عند الشافعي فيحتاط في الاتيان
وقوله ولا يصلي الوتر بجماعة ظاهر واما الوتر بجماعة في رمضان فهو افضل لان عمر كان يؤمهم
في الوتر وذكر ابو علي النسفي ان علمائنا اختاروا ان يوتر في رمضان في منزله ولا يوتر بجماعة
لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كاجتماعهم على التراويح فان ابي بن كعب
ما كان يؤمهم فيها وتصح التراويح بمطلق النية ونية التراويح او سنة الوقت افضل والله اعلم

باب ادراك الفريضة

لما فرغ من بيان الفرائض والواجبات والنوافل شرع في بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة
ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت اى شرع الامام في الصلاة يصلي ركعة اخرى صيانة للموذى عن
البطلان لان البتيراء منهي عنها ثم يدخل مع القوم احراز الفضيلة الجماعة كما لو شرع في الظهر
ثم اقيمت الجمعة فان قيل كيف يجوز ابطال فرض صفة الفرضية لاقامة السنة اجيب بان النقض ليس

يصلي اخرى صيانة للموذى عن البطلان ثم يدخل مع القوم احترازا للفضيلة لان الجماعة
للاكمال فخالف ما اذا كان في النفل لانه ليس للاكمال ولو كان في السنة قبل الظهر
وان كان قبل الظهر يتمها لان الكل فرض كالكل فلا يحتمل النقض فخالف ما اذا كان في النفل
ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام واذا اتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد

لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه الكمال فان النقض للاكمال كهدم المسجد للبناء والصلاة بالجماعة فضل
على المنفرد بسبع وعشرين درجة فيجوز النقض لادراك ذلك فان قيل كيف يستقيم هذا على مذهب من فان الاصل
عنده ان صفة الفرض اذا بطلت بطل اصل الصلاة على ما سياتي فلا يكون المودى مصونا عن البطلان اجيب بان
ذلك مذهبه فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه من عهدة ما عليه بالمضي فيها كما اذا قيد الخامسة بالسجدة وهو
لم يقعد في الرابعة وههنا يتمكن من ذلك وفرق بينهما بان ابطال صفة الفرضية لاحراز الجماعة باطلاق من الشرع
لانه جاز قطعها لحطام الدنيا حتى قيل للاجير هم فالان يجوز لاحراز الفضيل اولى بخلاف ابطالها في
تلك الصلاة فانه ليس باطلاق من الشرع وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح
واليه مال فخر الاسلام لان بمجرد الرفض يعني له ولاية الرفع في الجملة ما لم يقيد بالسجدة الا يرى ان من
قام الى الخامسة ولم يقعد على الرابعة يرتفض الخامسة ما لم يقيد بها بالسجدة والقطع للاكمال وهو اكمال
وقال بعضهم يصلي ركعتين ثم يقطع واليه مال شمس الائمة لان ما اتى به ان لم يكن صلاة فهو قربة شرعت
الى مستحقها فلا يجوز ابطالها الا يرى انه لو شرع في التطوع ثم اقيمت الظهر لم يقطع التطوع فالفرض
اولى والجواب ان القطع في محل النزاع للاكمال دون ما ذكر تم واليه اشار المصنف بقوله والقطع للاكمال بخلاف
ما اذا كان في النفل لانه ليس للاكمال ولو كان في السنة قبل الظهر او السنة قبل الجمعة فاقيم للظهر او خطب
الامام لها وتشهد مستقيم يقطع على الاصح الركعتين احراز الفضيلة الجماعة مروي ذلك عن ابي يوسف
في المجمع عن ابي حنيفة في النوادر وقيل يتمها لان الاربع قبل الظهر بمنزلة صلاة واحدة كما تقدم وان قد صلى
ثلاثا من فرض الظهر يتمها لان للاكثر حكم الكل فيثبت به شبهة الفراغ ولو ثبت حقيقة لم يحتمل النقض فكذا
اذا ثبت شبهة بخلاف ما اذا لم يقيد الثالثة بالسجدة لانه بمجرد الرفض كما مر فيقطعها واذا اراد
القطع فهو بالخيار ان شاء عاد وقعد وسلم ليكون ختم صلاته على الوجه المشروع ثم اختلفوا في اهل التشهد
ثانيا او لا فقيل يتشهد لان القعدة الاولى لم تكن قعدة ختم وقد صارت فيتشهد وقيل يكفيه
التشهد الاول لان بالعود الى القعدة ارتفض القيام وجعل كانه لم يوجد اصلا وكانت هذه القعدة
قعدة ختم وقد تشهد فيها ويسلم تسليمتين عند بعضهم لانه المعهود في الحلل وقيل تسليمة واحدة
لان التسليمة الثانية للحلل وهذا قطع من وجه وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام
لانه مسارعة الى ادراك الفريضة وقال شمس الائمة الحلواني لو لم يعد الى القعدة فسدت صلاته
وهو المذكور في النوادر واختار شمس الائمة السرخسي لان القعدة الموداة لم تقع فرضا وركعتاه
لما انقلبتا نفلا لم يكن لهما بد من القعدة المفروضة وقال فخر الاسلام الاصح ان يكبر قائما لانه يختم
صلاته فاذا كبر قائما ينوي الشروع في صلاة الامام تنقطع الاولى في ضمن شروعه في صلاة الامام ثم هو

مخير ان شاء رفع يديه وان شاء لم يرفع وقوله واذا انهما معطوف على قوله يُتمها وقوله ويدخل مع القوم الدخول
ليس بحتم لانه الذي يصلي معهم نافلة والاولى فيها والافضل الدخول لانه في وقت مشروع وينال فيه
عنه تهمة انه ممن لا يرى الجماعة فان قيل يلزم اداء النفل مع الجماعة خارج رمضان وهو مكروه اجيب بان
الكراهة اذا طال للامام والقوم متنفلين واما اذا طال الامام مفترضا فلا كراهة روى ان رسول الله
صلعم فرغ من الظهر فراى رجلين في آخر يات الصفوف لم يصليا معه فقال على بهما فاتى بهما فزايضهما
ترقد فقال على رسلكما فاني ابن امراة طانت تاكل القديد ثم قال ما لكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا
في رحالنا فقال صلعم اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلاتكما
سبحة اي نافلة قال ح فان صلى ركعة من الفجر كما انه واضح في ظاهر الرواية احترازا
عما روي عن ابي يوسف انه يصلي اربعا خلافا لامام ركعة بعد ما يفرغ الامام لان مخالفة الامام
بعد فراغه لا تمنع الاقتداء كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر والمسبوق فانهما يقومان بعد فراغ الامام
والجواب على الظاهر انهما يفعلان ذلك لاداء ما عليهما وفيما نحن فيه يفعل لما له والاولى اقوى
ولا يلزم من جواز المخالفة للامر قوي جوازها لامر ضعيف قوله ومن دخل مسجدا قد اذن فيه
تفصيل وذلك ان من دخل مسجدا قد اذن فيه فاما ان يكون قد صلى او لم يصل فان لم يصل فاما
ان يكون مسجد حيه او لا فان كان كذلك له ان يخرج قبل الصلاة لان المؤذن دعاه ليصلي فيها وان
لم يكن فان صلى في مسجد حيه فكذلك لانه صار بالدخول فيه من اهله وان لم يصل فيه وهو يخرج لان
يصلي فيه فلا باس به لان الواجب عليه ان يصلي في مسجد حيه وان كان قد صلى وكانت الظهر او الغداة
فلا باس بالخروج الى آخر ما ذكره في الكتاب وهو واضح وقوله يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد اما
ان يصلي وان كانت الجماعة قد قامت لان سنة الفجر من اقوى السنن وافضلها قال عليه السلام صلوها
وان طردتكم الخيل وقال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وادراك ركعة من الفجر كادراك
الكل قال عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الصلاة فكان جمعا بين الفضيلتين واما انه
يصلي عند باب المسجد فلانه لو صلاها في المسجد كان مشتغلا فيه عند اشتغال الامام بالفريضة
وهو مكروه فان لم يكن على باب المسجد موضع للصلاة يصليها في المسجد خلف سارية من سواري
المسجد واشدها كراهة ان يصليها خالطا للصف خالفا للجماعة والذي يلي ذلك خلف الصف
من غير حايل بينه وبين الصف والوقت المستحب لها قبل كما طلع الفجر لوجود السبب وقيل يترب
من الفرض لانها تبع له وقوله وان خشي فوتها يشير الى انه ان كان يرجو ادراك الفعلة يدخل
مع الامام حكى عن الفقيه ابي جعفر انه على قول الجمع اسمعيل الزاهد وابي سم يصلي ركعتي الفجر لان

ادراك

لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بالترك الزم بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالتين لانه يكن اداؤها
في الوقت بعد الفرض هو الصحيح وانما الاختلاف بين ابي سم ومحمد في تقديمها على الوكعتين وتاخيرها عنهما
ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين ان شاء الله والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان
الامام في الصلاة والافضل في غاية السنن والنوافل المنزل هو المروي عن النبي عم

ادراك التشهد عندها كادراك الركعة اصله مسئلة الجمعة والفقيه اسمعيل الزاهدي كان يقول يشرع
في السنة فيقطعها ويدخل مع القوم حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وزيف الامام
السرخسي بان ما وجب بالشروع ليس باقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذور لا يؤدى
بعد الفجر قبل الطلوع وبان هذا امر بالافتتاح على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا واقول
اذا اراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزييف موجه وان اراد بعد ما قال والقصد
للقطع نقص للاكمال ولا باس به وقوله لان ثواب الجماعة اعظم لما روي انه عم قال صلاة الجماعة افضل
من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وقوله والوعيد بالترك الزم يريد به ما روي انه صلعم قال
لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس وانظر الى من لم يحضر الجماعة فآمر بعض الفتيان بان
يحرقوا بيوتهم وقوله في الحالتين يريد بهما حال خوف فوت كل الفرض وحالة خوف فوت البعض
وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم لانه يقضيها وهذا غير سديد لانه عم فاتته الاربع قبل
الظهر فقضاها بعده روته عايشة رضي الله عنها وقوله ولا كذلك سنة الفجر يعني لا يكفي اداؤها
بعد الفرض لحصول الفراق وقوله هو المروي عن رسول الله صلعم يعني قوله عم نوروا بيوتكم بالصلاة
ولا تجعلوها قبورا وما روي ان جميع سنن رسول الله صلعم وتراته كان في بيته قال ح
واذا فاتته ركعتا الفجر وخشي فوتها ركعتا الفجر قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا مطلقا
اذ السنة ما اداها رسول الله صلعم ولم يثبت انه اداها في غير الوقت على الانفراد انما قضاها
تبعا للفرض غداة ليلة التعريس وليس الكلام فيه وهو اي النفل المطلق مكروه بعد الصبح وقوله
وكذا بعد ارتفاعها عند الجمع وابي سم وقال محمد احب الي ان يقضيها قبل للخلاف بينهم في
الحقيقة لانهما يقولان ليس عليه القضاء فان فعل فلا باس به ومحمد يقول احب الي ان يقضي
وان لم يفعل فلا شيء عليه وبينهم من حقق الخلاف وقال الخلاف في انه لو قضى كان نفلا ابتداء
او سنة وقوله لاختصاص القضاء بالواجب لان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر وكلامه
واضح وقوله وفيما بعد اختلاف المشايخ اي مشايخ ما وراء النهر قال بعضهم يقضيها تبعا
ولا يقضيها مقصودة وقال بعضهم لا يقضيها مطلقا لان النص ورد عليها في الوقت المهمل
على خلاف القياس فلا يقاس عليه وقت فرض آخر قيل وهو الصحيح وقوله واما ساير السنن
سواها اي سوى سنة الفجر وفي بعض النسخ سواها اي سوى ركعتي الفجر لا تقضى بعد الوقت
وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها لانهم من شيخ يثبت ضمنا

قال ح واذا اتته ركعتا الفجر قضاها قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا مطلقا وهو مكروه عندنا
بعد ارتفاع الشمس عند الجمع وابي سم وقال محمد احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال للاثر ولانه وقت
بعد ارتفاع الشمس عند الجمع وابي سم وقال محمد احب الي ان يقضيها الى وقت الزوال للاثر ولانه وقت
والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض فبقي ما وراءه على الاصل وانا يقضي تبعا له وهو يصلي بالجماعة او وحده
الوقت الزوال وفي ابعد اختلاف المشايخ وانما سائر السنن سواها الانفل يقضى بعد الوقت وحدها
واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض وعن ادراك ركعة من الظهر ركعة ولم يدرك الثلث فانه لم يصل

وما لم يثبت قصرا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لما ضمنا وقال بعضهم لا يقضيها للاختصاص القضاء بالواجب
وهو الصحيح وقد لم ومن ادرك ركعة من الظهر من ادرك ركعة من الصلاة الرباعية ولم يدرك الثلاث
لم يصل تلك الصلاة بجماعة باتفاق بين اصحابنا وادرك فضيلة الجماعة اي صار محرزا الثواب صلاة
صليت بالجماعة باتفاق ايضا بينهم وعلى هذا يكون تخصيص قولهم بادراك فضل الجماعة غير مفيد
واجيب عن ذلك بانه انما خصه لدفع ما عسى ان يتوهم على قولهم في الجمعة ان مدرك الامام في التشهد
ليس بمدرك للجمعة فيتمها اربعا لانه لا يدرك فضيلة الجماعة وفي هذه المسئلة لانه مدرك للاقل
فبكاد ان ادراك الاقل حرمة ادراك الجمعة يحرمه ادراك فضيلة الجماعة فدفع هذا الوهم بتخصيصه بالذكر
وقوله ولهذا تفريع على ذلك بالاتفاق قال في الجامع اذا قال عبد حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق
ببعضها لم يحنث لانه لم يصل الكل بهم للانفراد بالبعض ولو قال ان ادرك الظهر حنث وان ادركهم
في التشهد لان المدرك لآخر الشيء مدرك لذلك الشيء فلما كان مدركا للجماعة بادراك ركعة
كامل ركعا كالثوابها قال — رح ومن اتى مسجدا قد صلى فيه • اذا فات الجماعة رجلا
ودخل في مسجد قد صلى فيه او اراد الصلاة المكتوبة في مسجد بيته فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة
ما بدا له من السنن والرواتب وغيرها بادام في الوقت وفي الوقت سعة اما اذا لم يكن يبدأ بالمكتوبة
كيلا يفوتهم الفرض عن وقته قيل هذا اي قول محمد لا باس بان يتطوع انما هو في غير سنة الظهر والفجر
لان التطوع قبل العصر والعشاء مكروه اليهم والناس في خيرة بين اتيانه وتركه فاذن لا باس
بالتطوع قبلهما واما التطوع قبل الفجر والظهر فاكد من ذلك لان لهما زيادة مزية قال صلهم
صلوها وان طرد تكم الخيل والاحر المذنب بدليل التاكيد بقوله وان طرد تكم الخيل وقالوا من ترك
الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي وهو وعيد عظيم ودلالته على وكادة الاربع اقوى من الاول
وهذا قول فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وصاحب المحيط وقاضي خان والتمرتاشي والمحبوبي وقيل
هذا اي قول محمد لا باس بان يتطوع في الجميع لقوله لانه صلهم انما واظب عليها عند اداء المكتوبات
بجماعة والا سنة دون المواظبة فان صلى لا يكون سنة انما يكون تطوعا وهو قول صدر الاسلام ونقله
مروزي الحسن بن زياد والكرخي قال المصنف والاولى ان لا يتركها اي السنن الرواتب في الاحوال كلها يعني
سواء صلى بالجماعة او منفردا مقيما او مسافرا هكذا فعل الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة والتابعون
ولان المنفرد احوج اليها لافتقاره الى تكميل الثواب الا اذا خاف فوت الوقت فانه يسيل من تركها
قوله ومن انتهى الى الامام اي ادركه في ركوعه فكبر يعني تكبيرة الافتتاح وقيل بالركوع لانه اذا انتهى

وهو

وهو قيام فكبر ولم يركع معه حتى رفع الامام راسه من الركوع ثم ركع انه مدرك لتلك الركعة بالاجماع واما اذا انتهى
اليهم الى القومة بعد الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة بالاجماع واما اذا انتهى اليه وهو راكع فكبر وركع
معه بعد ما كان متمكنا من الركوع او لم يكن وهو مسئلة الكتاب لا يصير مدركا لها عند العلماء خلافا لزفر
وهو قول سفيان الثوري وابن ابي ليلى وعبد الله بن المبارك قالوا ادرك الامام فيما حكم القيام لان
الركوع يشبه القيام حقيقة لان القيام يفارق القاعد في انتصاب الشق الاسفل وهو موجود في الركوع
وحكما لانه ياتي بتكبيرات العيد التي يوتى بها في حقيقة القيام وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت ان ادراكه
فيما لم حكم القيام كادراكه في حقيقة القيام وهو ممنوع ولنا ما تقدم ان الاقتداء شركة في افعال الصلاة
ولم يوجد في القيام وهو ظاهر ولانه في الركوع وكون الركوع يشبه القيام حكما غير معتبر هنا بحديث
ابن عمر اذا ادركت الامام راكعا فركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت تلك الركعة وان رفع قبل
ان تركع فقد فاتتك تلك الركعة ولو ركع المقتدي قبل امامه فادركه الامام فيه جاز فعلى ذلك
ولا تفسد به صلاته وان لم يعد الركوع وقال زفر لا تجوز اي الصلاة ان لم يعد الركوع لان ما اتى به قبل
الامام غير معتد به لكونه منهيا عنه قال عدم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فكذا ما
يشبه عليه لان البناء على الفاسد فاسد فصار كما اذا رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام
ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد وقد وجد فيجعل مبتدئا لا بانيا عليه فصار كما في الطرف
الاول وهو ان يركع معه ويرفع راسه قبل الامام وهذا لان الركوع طرفين والشركة في احدهما كافية
بخلاف ما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام لانه لم توجد المشاركة في شيء من الطرفين والله اعلم

باب قضاء الفوائت

لما فرغ من بيان احكام الاداء وما يتعلق به وهو الاصل شرع في بيان احكام القضاء وهو الخلف عنه
ومن فاتته صلاة اوفوتها عامدا وجب عليه قضاؤها اذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت والاصل
ان الترتيب بين الفوايت وفرض الوقت مستحق عندنا وقال الشافعي هو مستحب ولا يجب عليه تقديم
الفايتة على الوقتية لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره لان الشرط تبع فكان بين اصالتهم
وتبعيته منافاة وتقضى بالايمان فانه اصل الفرض الفرض وهو شرط لسائر العبادات والصوم
فانه فرض مستقل وهو شرط الاعتكاف الواجب بالاتفاق واجيب بان الاصل ان الشيء اذا كان مقصودا
بنفسه لا يكون شرطا لغيره لما ذكرنا من المنافاة الا اذا دل الدليل على كونه شرطا لغيره فيجعل شرطا له
مع بقائه مقصودا وما ذكرتم من ذلك فان الله تع قال في حق يعلم من الصالحات وهو مؤمن فان الاحوال

ومن فاتته صلاة قضاها اذا ذكرها وقدمها على فرض الوقت وعند الشافعي رح يستحب ان يبدا بالفائتة ولا يجب
وهو قول ابن عباس وابن الزبير وانس رضي الله عنهم لما روينا ومن نام عن صلاة او نسيها فليصل اذا ذكرها
لا كفارة عليه الا ان يصليها مع وقت كل صلاة فيستحب ان يصليها مع الامام ولو خاف فوت الوقتية يقدم الوقتية ثم يقضي الفائتة
لان الترتيب سقط بضيق الوقت وكذا بالنسبة الى كل الفوايت لان الفوايت كلها تسقط بضيق الوقت
فالوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجب لانها اقوى لان ما ثبت بالحديث

شروط وقال صلعم لا اعتكاف الا بالصوم فكانا شرطين بهذين النصين وتوفيق المنافاة باختلاف الجهة
فقلنا ومن ذلك محل النزاع لحديث ابن عمر من نام عن صلاة او نسيها فليذكرها الا وهو مع الامام
فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام ودلالته على وجوب الترتيب ظاهرة
حيث امر باعادة ما هو فيها عند التذكر وفيه بحث من اوجه الاول انه متروك الظاهر لانه يدل
على وجوب القضاء على النائم والناسي لاغير والوجوب ثابت على من فوت الصلاة عمدا ايضا
بالاجماع ومتروك الظاهر لا يكون حجة لا سيما في افادة الفرضية لا يقال يدل على ذلك بدلالته
لانه لما وجب على المعذور ففي غير المعذور اولى لان ذلك انما يستقيم ان لو كان قضاء الفائتة
عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة ولا يلزم من استحقاق المعذور ذلك استحقاق غيره وهو
العاصي الثاني انه خبر واحد لا يعارض المشهور فان الجواز ثبت به كما زالت الشمس مثلا
فلو كان الترتيب فرضا لما ترك ويتم بطل ما ثبت بالمشهور الثالث انكم عملتم بهذا الحديث ولم
تعملوا بخبر الفاتحة وهما خبرا واحد فكان تناقضا الرابع ان الترتيب يسقط بالنسيان
وضيق الوقت وكثرة الفوايت وشرايط الصلاة لا تسقط بشيء من ذلك كالطهارة بالماء
بالمؤنتين واستقبال القبلة والجواب عن الاول ان قضاء الصلاة رحمة والنبي صلعم موصوف
بالرافة بالمؤنتين ومن رافته ان يوجب على المفرط ما يتدارك به تفريطه بطريق الاولى
وعن الثاني بانا ما ابطلنا به العمل بالمشهور بل اجرناه عملا بالحديث الآخر احتياطا لكان ذلك
اهون من اهمال العمل بخبر الواحد اصلا على انهم قالوا ليس خبرا واحدا بل هو مشهور تلقته
الامة بالقبول فانهم اجمعوا على وجوب القضاء الثابت به وعن الثالث بان العمل بخبر الفاتحة
على وجه يلزم فساد الصلاة بتركها يوجب نسخ قولهم قاقرؤا ما تيسر من القرآن وذلك لا يجوز
كما تقدم بخلاف صورة النزاع فان فيها العمل بالكتاب والخبر جميعا وذلك لانه قولهم تواقم الصلاة
لدلوك الشمس يدل على ان هذا الوقت وقت الظهر ولا يتعرض لتقديم الفائتة عليه لا بنفي
ولا اثبات وخبر الترتيب يدل على التقديم فعملنا بهما وعن الرابع بان وقت النسيان ليس
بوقت للفائتة لان وقتها وقت التذكر وهو ناس واما ضيق الوقت فلم يكن متناولا
الحديث لان جعل قضاء الفائتة شرطا لادأ الوقتية انما هو لتدارك الفائتة وليس من
الحكيم تداركها بتفويت مثلها فلم يكن شرطا عند ضيق الوقت واما كثرة الفوايت فانها
في معنى ضيق الوقت لان الاشتغال بها مع كثرتها يفضي الى تفويت الوقتية الثابتة بالكتاب

بخبر

بخبر الواحد وقد ظهر مما ذكرنا قوله ولو خاف فوت الوقتية يقدم الوقتية وقوله ولو قدم الفائتة جاز اي جاز فعله
هذا وهو تقديم الفائتة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها اراد النهي يستفاد من الامر واضح هذا المعنى في المبسوط
فقال لو بدا بالفائتة اجزاه بخلاف الاول فان هناك هو مامور بالبداية بالفائتة ولو بدا يفوض الوقت لم يجز
لان النهي عن البداية يفوض الوقت هناك لمعنى في عينها الا ترى ان له ان يبتدء بالتطوع لانعدام الموجب للنهي
فنع الجواز لهذا وههنا النهي عن البداية بالفائتة ليس لمعنى في عينها بل لما فيه من تفويت فرض الوقت الا ترى
انه ينهى عن الاشتغال بالتطوع ايضا لوجود ذلك المعنى الموجب للنهي والنهي حتى ما لم يكن لمعنى في عين المنهي عنه
لا يمنع جوازه **قال** رح ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء **هذه** المسئلة لبيان ان الترتيب
كما انه فرض بين الوقتية والفائتة فكذلك بين الفوايت نفسها فاذا فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت
في الاصل لان النبي صلعم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق اي يوم حزة فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رايتموني
اصلي امر بالتشبيه مطلقا والكامل منه ما يقع على كمّ وكيف فدل ان الاداء بوصف الترتيب بشرط وانما
لم يقل كما صليت لسر وقوله الا ان ترتيب الفوايت على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء
ومعناه الا ان تصير الفوايت ستا واختلف الشارحون في تاويل كلامه لان ظاهره لا يفيد هذا المعنى
لاستحالة ان تكون الفوايت تسعا لانه ذكر الفوايت بلفظ الجمع والزيادة غير المزيد عليه والمزيد عليه
ست فيصير المجموع تسعة فقال صاحب النهاية المراد من الصلوات اوقاتها فان فوت الصلاة السابقة
ليس بشرط بالاجماع ورد بانه يقتضي ان ترتيب الفوايت على ست اوقات وذلك انما يكون بفوت السابقة
وليس بمراد وقيل اراد اوقات الفوايت بحذف المضاف ورد بانه يستدعي زيادة الاوقات على ست
صلوات وذلك انما يكون بفوت وقت السابقة وليس بمراد وقيل اراد بالفوايت الاوقات ومعناه
الا ان تزيد الاوقات على ست صلوات ورد برد يشتمل وما تقدم عليه من الوجهين وهو ان الزيادة
لا بد وان تكون من جنس المزيد عليه وذلك معدوم في هذه التاويلات كلها كما ترى والحق ان يقدر مضافا
وتقديره الا ان تزيد اوقات الفوايت على اوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها وانما سقط
الترتيب بين الفوايت بكثرة الفوايت لان الكثرة لما افادت سقوطه في احيانها فالاقل في نفسها اولى
وقيل لعدم القايل بالفصل وقوله وحد الكثرة ظاهر وما ذكرنا الا ان قوله لان الكثرة بالدخول في حد التكرار
فيه كلام وهو ان الكثرة امر اضافي جاز اطلاقها على ما هو اقل مما دونه فما وجه الدخول في حد التكرار
ويجوز ان يقول اصل ذلك القضاء بالاجماع وقد ثبت ان عليا اغمي عليه اقل من يوم وليلة فقضى
الصلوات وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة

فالقضاء كما وجبت في الاصل لانه النبي عن شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رايتموني
لان الفوايت فكثرت فيسقط الترتيب فينبغي ان يكون الفوايت ستا كما سقط بينها وبين الوقتية وحد الكثرة
وهو المراد بما ذكر في كتاب الصلوة وفي بعض النسخ وهو قوله وان فاتته اكثر من صلوات يوم وليلة يصير ستا
السادسة يوم وليلة اجزاه ان يبدا بايها شاء لانه اذا زاد على يوم وليلة يصير ستا
ومن ضرورة ان يعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحيح للاحتراز عن الدخول في حد التكرار
الوقتية يوم وليلة ذكر الحدين نظرا الى ان الفوايت وقتية ويجعل الناسي كالعامد في حق سقوط الترتيب

ثم يقضيها فدل على ان التكرار معتبر وقولهما لو اجتمعت الفوايت القديمة والحديثة صورته رجل ترك صلاة
شهر سنها ومجانة ثم ندم على ماصنع واشتغل باداء الصلاة فى مواقيتها فقبل ان يقضى تلك الفوايت ترك
صلوات دون الشهر وصلى صلاة اخرى وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتاخرين من مشايخنا
يجوز هذه الصلاة لكثرة الفوايت والاشتغال بالحديثة ليس باولى من الاشتغال بتلك والاشتغال
بالكل تفويت الوقتية عن وقتها قال فى النهاية وعليه الفتوى وقال بعضهم لا يجوز ويجعل الماضى
كان لم يكن زجرا لمن تهاون وان لا تصير المعصية وسيلة الى اليسر والتخفيف وقوله ولو قضى بعض
الفوايت صورته ان ترك الرجل صلاة شهر ثم يقضيها الا صلاة او صلاتين ثم يصلى صلاة دخل
وقتها وهو ذاكر لما بقى عليه هل يجوز الوقتية ام لم تجز ذكر فيه روايتان ومال الى عدم الجواز
الفقيه ابو جعفر واختار بعض المشايخ والمعم ومال الى الجواز ابو حفص الكبير واختار من المشايخ
فخر الاسلام وشمس الايمة وصاحب المحيط وقاضى خان وغيرهم كصاحب المغنى قال فى النهاية وعليه
الفتوى ووجهه ان الترتيب قد سقط بكثرة الفوايت والساقط لا يعود كماء مخبى قليل دخل عليه
الماء الجارى حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يصير نجسا قال المصنف الاول وهو الاظهر يعنى درايته
وروايته اما درايته فلان علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق بالعود الى القلة والحكم يدور
بانتهاء علته فكان لحق الحضانة اذا سقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية فان الحق يعود واما
رواية فلما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل اى شرع يقضى من الغد مع كل وقتية فايتة
فالفوايت جايزة على كل حال يعنى سواء قدمها على الوقتيات صارت او اخرها عنها والوقتيات
فاسدة ان قدمها لدخول الفوايت فى حد القلة لانه متى ادى صلاة من الوقتيات صارت هى سادسة
المتروكات الا انه لما قضى متروكة بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا فلا يعود الى الجواز
وان اخرها اى اخر الوقتيات عن الفوايت فكذلك اى لا تجوز الوقتيات الا الفناء الاخير
فانها جايزة اما فساد ما وراء العشاء الاخيرة من الوقتيات فلانه كلما صلى فايتة عادت
الفوايت اربعا فصارت الوقتية ضرورة واما جواز العشاء الاخيرة فلما ذكره انه لا فايتة عليه
فى ظنه حال اداءها والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطا والترتيب لا يوجب
الشافعى فكان ظنه موافقا لرايه وصار كما اذا عفا احد من له القصاص وظن صاحبه انه عفو صحيح
غير موتر فى حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان
متاولا ومجتهدا فى ذلك صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا فى المبسوط ونقض بما اذا

صلى

وهذا بناء على ان الوتر واجب عندهما والترتيب فيما بين الفرايض والسنن وعلى هذا
اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة عند ابى ح يعيد العشاء
والسنة دون الوتر وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء

سرائم

وجملة يقضى من الفى بكل وقتية فايتة والفوايت جايزة على كل حال والوقتيات فاسدة
لانه لا فايتة عليه فى ظنه حال اداءها ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فى
الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل فى العصر
وهذا عند ابى ح وعندهما يفسد ايضا لان الجواز لدخول وقتها لا يبقى مع فساد ما عليه

صلى الظهر على غير وضوء ناسيا ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا للظهر وهو يحسب انه يجزيه فعليه ان يعيدها
جميعا وعلى قياس ماذكر هنا انه لا فايتة عليه فى ظنه حال اداءها كان ينبغى ان لا يجب عليه قضاء العصر
ثانيا لما انه لما قضى الظهر فقد وقع فى ظنه انه قضى جميع ما عليه ولم يبق عليه شئ من الفايتة والترتيب
غير واجب على مذهب الشافعى فكان ظنه ههنا ايضا موافقا لمذهبه كما ذكرتم واجيب بان فساد الصلاة
بترك الطهارة فساد قوى يجمع عليه فظهر اثره فيما يؤدى بعد وافسادها بسبب ترك الترتيب فضعيف يختلف فيه
فلا يتعدى حكم الى صلاة اخرى وقوله ومن صلى العصر مسئلة الترتيب ولكنى ذكرها تمهيدا للاختلاف المذكور بعدها
وفى ضيق الوقت كلام لم نتكلم به فيما مضى فلنتكلم به ههنا وهو ان الاعتبار فى ضيق الوقت لاصل الوقت
او للوقت المستحب حكى عن الفقيه ابى جعفر الهندوانى ان عند ابى ح وابى س الاعتبار باصل الوقت
وعند محمد بالوقت المستحب وعلى هذا فيما نحن فيه من المسئلة ان امكنه اداء الظهر والعصر قبل تغير
الشمس فعليه مراعاة الترتيب وان كان لا يمكنه اداء الصلاتين قبل غروب الشمس سقط الترتيب
وعليه اداء العصر وان امكنه اداء الظهر قبل تغيرها ويقع العصر كلا او بعضا بعد تغيرها فعليه مراعاة
الترتيب عندها خلافا لمحمد لان معنى الكراهة يسقط الترتيب كخوف فوت اصل الوقت وان لم يمكنه
اداء الظهر قبل تغيرها سقط الترتيب لان اداء شئ من الظهر بعد تغير الشمس لا يجوز بالاتفاق لان
ذلك الوقت وقت عصر اليوم ليس الا وقوله واذا فسدت الفوضية لا يبطل اصل الصلاة يعنى تنقلب
نفلا عند ابى ح وابى س وعند محمد تبطل والفايدة تظهر ايضا فيما اذا قهقه قبل ان يخرج من
الصلاة فانه تنقض طهارته عندها خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفوضية وهو واضح وكل ما
عقد لاجل التحريمة اذا بطل بطلت التحريمة لان التحريمة وسيلة الى تحصيله واذا بطل المقصود بطل
الوسيلة ولهما ان التحريمة عقدت لاصل الصلاة موصوفا بوصف الفوضية وليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل وفيه بحث من وجهين الاول ان الوصف يجوز ان يكون محصلا للاصل فكان
كالفصل الممنوع فبطل الاصل ببطلانه والثانى ان وصف الفوضية اما ان يكون لم يدخل فيما انعقدت
التحريمة لاجله او لا لا سبيل الى الثانى لان وقت الصلاة ظرف فلا بد من التمييز بوصف يحصل به
تعيين ما احرم لم فلو لم يكن له مدخل فى ذلك لجاز الاحرام بدونه التعيين فلا يثبت تعريف الزمنة
فتعين الاول وكان جزءا والكل ينتفى بانتفاء جزئه والجواب عن الاول ان الوصف لا يجوز ان يكون
محصلا لان المحصل يجب تقدمه والوصف لا يتقدم على الموصوف وعن الثانى بان للوصف مدخلا
لما انعقدت لم التحريمة لا من حيث تحصيل حتى يكون جزءا بل من حيث فى غير ما يزاحم فى الوقت واذا لم يكن

جزء لا يلزم من انتفائه انتفاء الكل ثم اذا فسد العصر فسد فسادا موقوفا عند ابي ح حتى لو صلى ست صلوات
ولم يعد الظهر انقلب الكل جايزا وقالا فسادا باتا لا جواز له بحال لان سقوط الترتيب حكم
التكثير للكثرة وكل ما هو حكم لعلة يتاخر عنها سقوط الترتيب انما يكون فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة
لا فيما قبلها وهو القياس ولابي ح ان الكثرة علة لسقوط الترتيب وقد حصلت فيترتب عليها السقوط
وهي كما جاز ان تكون علة لما سياتي من الصلوات جاز ان تكون علة لكل واحد من آحاده لان يقال
كل واحد من آحادها جزؤها متقدم عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود
ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متاخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحد منها قبل الكثرة
وهذا استحسان وهو بمعنى معقول وثبوت الجواز للصلاة وفسادها بطريق التبعي غير عزيز في الشرع
الا يرى ان من صلى المغرب بعرفات يتوقف فان افاض الى المزدلفة في وقت العشاء ينقلب نفلا
ويلزمه اعادتها مع العشاء في المزدلفة فان لم يفض اليها بل توجه طريق آخر الى مكة صحت وكذلك
من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فان سعى اليها قبل فراغ الامام انقلبت الظهر نفلا والا بقيت فرضا
وكذلك العتادة اذا انقطع الدم لها دون عادتها وصلت ثم عاودها الدم تبين انها لم تكن حيضا
وان لم يعاودها كانت صحيحة فقوله وقد عرف ذلك في موضعه يعني في كتاب الصلاة وقوله واصلي
الفجر وهو ذاكر ظاهر وقوله والترتيب فيما بين الفرايض والسنن ان الترتيب المستحق هو ما يكون
بين الفرايض لا غير وقوله وعلى هذا اي على هذا الاختلاف وهو ان الوتر واجب عند ستة منهم
وقوله فعندي يعيد العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر اذا كان واجبا عندهم صار كانه صلى
فرضا بثلاثة فروض آخر وعندهما يعيد الوتر ايضا لان دخول وقته بعد اداء العشاء على وجه
الصحة ولم يوجد فكان مصليا قبل وقته والله اعلم

باب سجود السهو

لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا لنقصان يقع فيهما وهذه الاضافة اضافة
الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واختصاص واقوى وجوه الاختصاص
اختصاص المسبب بالسبب قوله يسجد للسهو ظاهر وقوله فتعارضت روايتا فعل فيبقى التمسك
بقوله اعترض عليه بوجهين احدهما ان في المعارضة بين الحجتين المصير الى ما بعدها وهنا صير
الى ما قبلهما وهو القول لانه موجب دون الفعل والثاني انه يلزم الترجيح بكثرة الادلة وهو
غير جايز واجيب عن الاول بان ذلك انما يكون اذا لم يكن حجة فوقهما واما اذا كان فقد
يصار اليه وهو خلاف ما عليه اهل الاصول كلهم وعن الثاني بانا لم نجعل القول مرجحا للفعل

حتى

يسجد للسهو للزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روى انه عم
سجد للسهو قبل السلام وتلا قوله عم الكل سهو سجدتان بعد السلام وروى انه عم سجد سجدتي السهو قبل السلام حتى
روايتا فعله وقوله تعارضتا فيسقط التمسك بقوله فلان سجد قبل السلام لا يكون قوله عم سجدتي السهو قبل السلام
في الاولوية وباقي بتلتيتي هو الصحيح لانه الرباعي من ضعف آخر الصلاة
السهو وهو الصحيح لان الزيادة من ضعف

حتى لزم ذلك وانما جعلناه حجة بعد تعارض الفعليين وترجحا وقال مالك اهال الفعليين جميعا لانكاد نصح
فيحمل ما رواه الشافعي على ما اذا كان السهو بالنقصان وما روى اصحابنا على ما اذا كان السهو بالزيادة
وهو مجموع بالعقل فانه لا يفصل روى ثوبان ان النبي صلعم قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وقوله
ولان سجود السهو مما لا يتكرر دليل معقول على اولوية التاخير وبيانه ان سجود السهو كان ينبغي ان
لا يتاخر عن زمان وجود العلة وهي السهو الا انه تاخر لضرورة ان لا يتكرر لانه اذا سجد زمان سهو
وامكن ان يسهو بعد فان سهو فاما ان يسجد ثانيا او لا فان لم يسجد بقي نقص لازم لا جبر له وان
سجد تكرر السجود وهو غير مشروع بالاجماع فيلزم التاخير وهذا المعنى الذي اقتضى التاخير عن
زمان العلة اقتضى التاخير عن السلام حتى لو سهى عن السلام بالقيام الى الخامسة لزمه السجود لتاخير
السلام فتوخر عنه ليجبر النقصان به وهذا الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاولوية واما لو اتى بها
قبل التسليم جاز عندنا ايضا في رواية الاصول وروى لا يجزيه لانه اداه قبل وقته وجه رواية
الاصول انا لو لم نجز لالزمنا بالاعادة وتكرر السجود ولم يقل به احد فلان يكون فعلا على وجه قال به
بعض العلماء اولى حتى ان يكون على وجه لم يقل به احد منهم وقوله هو الصحيح احتراز عما اختاره فخر الاسلام
وشيخ الاسلام وصاحب الايضاح وهو ان يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه عند فخر الاسلام لان
التحريف لمعنى التحية لا التحليل يعني ان للسلام حكمين التحية للقوم والتحليل والاول ليس بمراد في هذا
السلام لانه قاطع للاحرام والتحليل لا يتكرر فالحاجة الى تكرار السلام واذا بطل معنى التحية
لا يخرف وجه الصحيح ما قالوا المصروف للسلام المذكور يعني في الحديث المذكور الى ما هو المعهود
في الصلاة وسبب صدور الاسلام قايل التسليمة الواحدة الى البدعة وقوله وياتي بالصلاة على النبي صلعم
اختلفوا في الصلاة على النبي صلعم والدعوات انها في قعدة المصلوات او في قعدة السهو فقال الطحاوي
ياتي بهما فيهما لان كل قعدة فاخرها سلام ففيها صلاة على النبي صلعم وقال الكرخي في قعدة السهو
واختار فخر الاسلام والمصنف وقال وهو الصحيح لان الدعا موضعه آخر الصلاة ومنهم من قال
في المسئلة اختلاف بين العلماء عند ابي ح وابي ي في القعدة الاولى وعند محمد في الاخيرة بناء على اصل
وهو ان سلام لمن عليه السهو يخرجه من الصلاة عندهما فكانت القعدة الاولى قعدة الختم وعند
محمد على خلافه وفيه نظر لان الاصل المذكور متقرر فلو كان هذه المسئلة مبنية على ذلك لكان
الصحيح مذهبهما قال ح ويلزم السهو هذا البيان ماذكر في اول الباب بقوله يسجد
للسهو للزيادة والنقصان فانه لم يعلم من ذلك اي زيادة ونقصان يوجبه ففسره هنا بان المراد

قال ويلزمه اذا ترك فعلا سنونا قال في الاصل واذا ترك القنوت او ترك سجود السهو او ترك تكبيرات العيد
او التشهد او تكبيرات الركوع ساهيا فعليه سجود السهو لان هذه الاشياء واجبة والواجب يجبر بسجود السهو
ثم ذكر التشهد محتملا للاول والثاني والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها
للاخير في موضعه والله اعلم قوله ويلزمه اذا ترك قراءة الفاتحة لانها واجبة والقنوت
واجب بالسنة قال ـــ اوترك قراءة السورة لانها واجبة بخصها وذلك بالمواظبة
والمداومة وقد ذكرنا ان الواجب يجبر بسجود السهو والله اعلم قوله ويلزمه اذا ترك القعدة الاولى
حتى قام ساهيا ثم تذكر قبل ان استوى قايما عاد الى القعدة وتشهد ولا سهو عليه لانه لم يترك
واجبا وان استوى قايما ومضى في صلاته فعليه سجود السهو لانه ترك واجبا لان القيام
فرض والقعود عليه واجب فاذا عاد الى القعدة فقد ترك الواجب بالفرض فيسقط الواجب
ويبقى الفرض وان مضى في صلاته فعليه سجود السهو لانه ترك واجبا لان القيام
فرض والقعود عليه واجب فاذا عاد الى القعدة فقد ترك الواجب بالفرض فيسقط الواجب
ويبقى الفرض وان مضى في صلاته فعليه سجود السهو لانه ترك واجبا لان القيام

زيادة فعل من جنس الصلاة ليس منها كما اذا اتى بركوعين او بثلاث سجدات وهذا اى قوله يلزمه السهو
يدل على ان سجدة السهو واجبة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال منا اصحابنا انه سنة وقوله لانها
تجب ظاهر وقوله وانما وجب بالزيادة جواب عما يرد على قوله واذا كان واجبا لا يجب الا بترك
واجب او تاخير فان لقايل ان يقول تجب بالزيادة ايضا والترك هنا والتاخير فقال الزيادة
لا تتوى عن تاخير ركن او ترك واجب وقوله ويلزمه اذا ترك فعال سنونا بيان للنقصان الموجب
للسجدة وهو ظاهر وقيل المراد بالسنة المضافة الى جميع الصلاة كالتشهد في القعدة الاولى وقوله
او ترك فاتحة الكتاب لبيان انها كما تجب لترك الافعال تجب لترك الاذكار اعلم ان سجدة
السهو عرفت بفعل رسول الله صلعم وبما نقل عنه ذلك الا في الافعال فكان القياس ان لا يجب في
الاذكار لكنهم استحسنوا فيها لانها شرعت جبرا للنقصان ويثبت النقصان بتركها ايضا فلا بد
من الجبر بالسجدة وعلى هذا اذا ترك الفاتحة او القنوت في الوتر او التشهد في القعدة الاولى والثانية
او تكبيرات العيد تجب السجدة لانها واجبات لمواظبة النبي صلعم عليها من غير ترك وهي من
امارات الوجوب وقد ذكرنا انها تجب لترك واجب ولانها تضاف الى جميع الصلاة يقال تكبيرات
صلاة العيد وقنوت الوتر وتشهد الصلاة فدل على انها من خصايص الصلاة لان الاضافة دليل
الاختصاص والاختصاص انما يكون بالوجوب لان اختصاص الشيء بالشيء يقتضي وجوده معه
والوجوب طريق للوجود والخصايص جميع خصيصة بمعنى الخاص كالشريك بمعنى المشارك وقوله
وكل ذلك اى كل المذكور من القعدة الاولى والثانية والقراة فيها واجب وفيها سجدة واعترض
بان اطلاق الواجب على القعدة الاخيرة سهو لانها فريضة تفسد الصلاة بتركها واجيب بان
المراد بتركها تاخيرها بالقيام الى الخامسة فان في التاخير نوع ترك وتاخير الركن يوجب السجدة
وفيه نظر لانه يقتضي بان يكون المراد بالواجب الفرض والواجب بالترك التاخير والترك وفي
ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز في موضعين وقيل يحمل كلامه على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه قال
يجوز صلاته اذا رفع راسه من السجدة اى تتم صلاته بدون القعدة الاخيرة وقيل القعدة الاخيرة
واجبة بحسب الكيفية اى عدم تاخيرها واجب فاذا اخر فقد ترك هذا الواجب وفيه تحمل بما ترى
وقوله هو الصحيح احتراز عما قيل قراة التشهد في القعدة الاولى سنة وهو وجه القياس
ووجه الصحة ما ذكرنا من المواظبة بالترك وقوله لان الجهر في بعضه والمخافتة في بعضها
من الواجبات لان الجهر فيما يجهر بالقراة على الامام واجب ليستمع القوم لقراته لكونها اقيمت

مقام

مقام قراتهم لوجود المقصود وهو الاستماع وما قامت مقامها وجب ان تكون فرضا لكن لا بد من احتياط
مرتبة الفرع عن مرتبة الاصل وكان واجبا والمخافتة انما كانت صيانة للقراة عن لغو الكفار ولعظم وصيانتها
عن ذلك واجبة وما يتوسل الى الواجب الا به يكون واجبا فان قيل روى ابو قتادة ان النبي صلعم
كان يسمعنا الاية والايتين في الظهر والعصر فدل على ان الاخفاء لم يكن واجبا وبه اخذ الشافعي
اجيب بانه صلعم كان يعمل ذلك لبيان ان القراة مشروعة فيهما وعنهما لا تجب السجدة
اذا تعمل ذلك وقوله واختلفت الروايات في المقدار اى في مقدار ما يوجب جهرا واخفاء والسجدة
في ظاهر الروايات القليل والكثير في الفصلين سواء في وجوب السجدة وكان شمس الايمة الحلواني
وقاضيخان وروى ابن سماعة عن محمد انه اذا جهر باكثر الفاتحة سجد لان اليسير من الجهر
والخفاء غير محكن الاحتراز فاعتبر اكثر الفاتحة ثم رجع وقال ان جهر مقدار ما يجوز به الصلاة
تجب والا فلا قال المصنف والاصح قدر ما يجوز به الصلاة في الفصلين اختيار الهندواني في الروايات وجهه
ما ذكره في الكتاب وهو واضح وهذا اى وجوب السجدة في الفصلين انما هو في حق الامام دون المنفرد
لان الجهر والمخافتة اى وجوبهما من خصايص الجماعة قيل اما ان وجوب الجهر من خصايص الجماعة فمسلم
لان المنفرد مخير بين الجهر والاخفاء واما كون وجوب المخافتة من خصايصها فممنوع لان المنفرد تجب عليه
المخافتة فيجب عليه السهو بتركها واجيب بان ذلك وجه رواية النوادر روى ابو مالك عن ابي
عن ابي حنيفة في المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو لما ذكرنا واما على ظاهر الرواية فلا نسلم
ان المخافتة واجبة عليه لانها وجبت لنفي الملابسة وانما يحتاج الى ذلك في صلاة تؤدى على سبيل
الشهرة والمنفرد لم يؤد كذلك فلم تكن المخافتة واجبة عليه قال رح وسهو الامام
يوجب على المؤتم السجود ان سهى الامام وجب السجود على المؤتم وهو بناء على الامام لان السبب
الموجب للسجود في حق الاصل وهو الامام تقرر في حق المأموم ايضا بالتزامه المتابعة فان الصحة
والسداد والاقامة لما تعلقت بصلاة الامام الى صلاته حتى لو نوى الامام الاقامة في وسط الصلاة
صارت صلاتهم اربعا بالتزام المتابعة فكذلك النقصان وما يجبر فان لم يسجد الامام لم يسجد
المؤتم لانه يصير مخالفا للامام وما التزم الا اداء الا متابعا وبين المخالفة والمتابعة منافاة
فاذا تحقق احد المتنافيين انتفى الآخر واعترض على التعليل المذكور في الكتاب بالفائت
يجوز ويتوهم المؤتم كما اذا لم يرفع الامام يده عند الافتتاح فان القوم ترفع واذا لم يرفع
الامام فالمأموم يثني واذا ترك الامام تكبير الركوع وتسبيحه وتسميعه وتكبير الانحطاط

قال رح وسهو الامام لا يوجب على القوم سجود السهو لان القوم لم يلتزموا متابعته في السهو
والاصل ان من لا يلتزم المتابعة لا يجب عليه سجود السهو بسهو الامام

وقراءة التشهد والتسليم وتكبير التشريق فان المأموم يفعل ذلك كله وبان المخالفة بعد فراغ الامام ليست
بقادحة الا يرى ان المسبوق يقتضي ما فاته بعد فراغ الامام والمقيم اذا اقتدى بالمسافر يتم ركعتين
والجواب عن الاول ان الكلام فيما لزم بشئ باشر الامام تقدى الى الموتم وماذكرتم ليس كذلك بل انها
ثبت على المقتدي ابتدا كما ثبت على الامام وعن الثاني بان هذه المخالفة جوزت ضرورة اتمام الفرض
فلا يتعدى الى ما ليس كذلك لانه ليس في معناه وان سهى الموتم لا يجب على الامام السجود لان صلاته
ليست ببنية على صلاة المأموم فسادا ولا نقصانا فلا يجب نقصان صلاته بنقصان صلاة المأموم
واذا لم يجب على الامام لم يجب على المأموم لانه لو وجب فاما ان يسجد وحده وفيه مخالفة امامه
فيما ليس من اتمام الفرض وهو لا يجوز واما ان يسجد معه امامه وفيه قلب الموضوع فان قلت
اما ذكرت انفا ان المخالفة انما لا تجوز فيما لزم بشئ باشر الامام وتقدى الى الموتم وههنا ليس
كذلك بل المخالفة ان كانت للامر باشر الموتم فينبغي ان تجوز فالجواب انا نظنا ان المخالفة
فيما لزم بشئ باشر الامام لم يجز هكذا نقل ان فيما باشر بنفسه جازت المخالفة والذي يحسم هذه
المادة ان المخالفة ان كانت لاتمام الفرض بعد فراغ الامام جازت بالنص لقوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا
وقوله صلعم اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وان كانت لغير فان كانت فيما ثبت ابتدا كالمسائل
التسع المتقدمة جازت لانها كالا مخالفة حيث لم يتعلق بالاقتداء وان كانت فيما لزم عما باشره
احدها كالتي نحن فيها لم يجز لادائها الى قطع الشركة المنافي لوضع الامامة قال رح
ومن سهى عن القعدة الاولى اي ومن سهى عن القعدة الاولى في الفرائض الرباعية والثلاثية
ثم تذكر فلا يخلو اما ان يكون الى القعود اقرب بان لم يرفع ركبتيه او الى القيام بان رفعهما
فان كان الاول عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب الى الشئ ياخذ حكم كفنا المصر لحكم المصر
اي في حق صلاة الجمعة والعيدين واختلف في وجوب السجدة فقيل يسجد لانه اتم واجبا بقدر
ما اشتغل بالقيام وقيل لا يسجد وهو الاصح بناء على ان ما قرب من الشئ ياخذ حكم فصار كما اذا
لم يقم وان كان الثاني لم يعد لانه كالقيام معنى لما ذكرنا من الاصل ولو قام ما جاز له العود لئلا
يلزم ترك الفرض وهو القيام للاجل الواجب الذي هو القعدة الاولى ولا يلزم سجدة التلاوة
فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وهو ما
روى ان النبي صلعم والصحابة كانوا يسجدون ويتركون القيام لاجلها ويسجد السهو لانه
ترك الواجب وقد روى ان رسول الله صلعم قام الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا له فعاد وروى

قال في السنن ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حال القعود اقرب عاد وتشهد ولا سهو عليه لانه لم يترك الواجب قال في الجامع الصغير حتى قام الى القائم لانه كالقائم معنى وسجد للسهو لانه ترك واجبا وان قيد الحالة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رح لان عنده ما لم يسجد للسهو لا تصح صلاته وانما كان ذلك لان عاد دون الركعة بسجدة واحدة صلاة صحيحة حتى كفت بها في فريضة الجمعة وهذا لان الركعة بسجدة واحدة تصير شفعا وهو الوتر عنده فلم يكن تاركا للواجب بالكلية وانما يصير تاركا للواجب بالكلية اذا لم يسجد للسهو حتى سلم لانه لا شئ عليه لانه مخلوف لجبره بالسجود كما لو سها في سجود السهو لا يسجد له وقد مر في الحديث وفي الخلاصة اذا سها في سجدتي الركعة الاخيرة وهو في قعدة الفرض قبل ان يقعد قدر التشهد ثم قام الى الركعة الخامسة ثم تذكر فعاد الى القعدة الاخيرة وتشهد وسجد للسهو ثم قام فصلى ركعة سادسة ولو لم يعد الى القعدة الاخيرة حتى قام الى القائمة وسجد للسهو فسدت صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وهي فرض وترك الفرض يفسد الصلاة ولو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة لانه سبقه الحدث في السجود بنى عند محمد خلافا لابي يوسف قال في السنن ولو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة وسلم لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاتمام على وجهه بالقعود لان ما دون الركعة يحل الفرض فان قيد الخامسة بالسجدة ثم ذكر ضم اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها اخرى ليصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السلام عن البتيراء ثم لا تتنفل عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة هداية

انه لم يعد وسبح لهم فقاموا ووجهه التوفيق انه عاد حيث لم يتم قاعدا ولم يعد بعد ما تم قاعدا وان سهى
عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة في الرباعية والرابعة في الثلاثية والثالثة في الثنائية فالحكم
فيه ان يكون بعد ما قعد على الرابعة او لا فان لم يكن فالحكم اما ان يقيد الخامسة بالسجدة او لا فان كان
الثاني رجع الى القعدة لان اصلاح الصلاة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عليه احترازا عن البطلان
وانما قلنا انه ممكن لان ما دون الرابعة بحال الرفض لكونه ليس بصلاة ولا له حكمها ولهذا اذا خلف
لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة والفي الخامسة لانه رجع الى شئ محله قبله اي قبل ما فعل وهو الخامسة
وفي بعض النسخ قبلها وهو واضح وكل من رجع من فعل من افعال الصلاة الى شئ محله قبله يرتفض
ذلك الفعل المرجوع عنه كما اذا قعد قدر التشهد ثم تذكر السجدة الصلبية او التلاوة فسجد لها
ارتفضت القعدة لان محلها قبل القعدة الاخيرة وسجد للسهو لانه اخر واجبا وهو اصابة
لفظة السلام وقيل واجبا قطعيا وهو القعدة الاخيرة وان كان الاول بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي
لانه روى ان النبي صلعم صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه قعد في الرابعة ولانه
انه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال ان كان المكتوبة لانه اتى بما هو صلاة اخرى حقيقة
لاشتمالها على الاركان وحكما لانه حكم الشرع بوجودها واوجب الحنث على من حلف لا يصلي فصلى
ركعة وكل من استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة خرج عن الفرض لمنافاة بين الفرض
والنفل وقد تحقق احد المنافيين فينتفي الاخر ضرورة ولقايل ان يقول لا نسلم انه بوجود الركعة
الواحدة بعد اربع من المكتوبة استحكم الشروع في النفل ثم لا يمنع ما سبق من ركعات المكتوبة عن
الاستحكام سلمناه ولكن ما سبق من ركعات الفرض ان لم يكن اشد استحكاما لكونه كثيرا وفرضا
فلا اقل من المساواة وح لا يكون بطلان الفرض اولى من بطلان النفل والجواب عن الاول ان الاستحكام
انما يكون بالوجود في الخارج وقد تحقق وجوده فيه ولو كان ما ذكرتم منافيا لما تحقق وعن
الثاني بان المراد ببطلان الفرض بطلان وصف الفرضية لا شك ان بطلان وصف الفرضية وتحوله
نفلا اولى من بطلان اصل الصلاة ووصفها وفي ابطال النفل ذلك فكان الاول اولى
وتاويل الحديث انه عليه السلام قعد قدر التشهد في الرابعة بدليل قول الراوي صلى الظهر
خمسا والظهر اسم لجميع اركان الصلاة وسميها القعدة وانما قام الى الخامسة على ظن انها الثالثة
حملا لفعله عليه السلام على ما هو اقرب الى الصواب وقوله على ما مر اشارة الى ما ذكره في باب قضاء الفوايت
من الاختلاف بينهم وقوله فيضم اليها ركعة سادسة يعني عندها وهل يجب عليه سجدة السهو لم يذكره

واختلفوا فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجدة ولم يضم لا شيء عليه لانه مظنون والمظنون غير مضمون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابي يوسف لانه سجود كامل لكون السجود حقيقة في وضع الجبهة وعند محمد برفعه لان تمام الشيء بآخره وهو الرفع ولم يصح الرفع مع الحدث فلم يتم السجود وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في هذا السجود فذهب يتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة عند محمد يتوضأ ويعود الى القعدة ويبني على صلاته باتمامها بالتشهد والسلام وعند ابي يوسف لا يبني لان صلاته قد فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال فخر الاسلام المختار للفتوى قول محمد لانه اوفق واقيس لان السجود لو تم قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره لم ينقضه الحدث يعني بالاتفاق ان الحدث ينقض كل ركن قد وجد فيه حتى لو توضأ وبنى على صلاته وجب عليه اعادة ذلك الركن الذي وجد فيه الحدث ولو تم السجود بالوضع لما احتيج الى اعادته كما لو وجد الحدث بعد الرفع وان كان قعد على الرابعة فلا يخلو اما ان يقيد الخامسة بالسجدة او لا فان كان الثاني فحكمه كحكم فيما اذا لم يقعد عليها وان كان الاول ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباقي اصابة لفظة السلام وبتركها لا تفسد الصلاة لانها واجبة وقوله وانما يضم اليها ظاهر ولم يذكر ان الضم واجب او مستحب او جائز ولفظ الاصل يدل على الايجاب فانه قال فيه عليه ان يضيف وكلمة على للايجاب وقوله هو الصحيح احتراز عن قولهم بعضهم انهما ينوبان عن سنة الظهر وجه الصحيح ان السنة عبارة عن طريقة النبي صلعم وهو كان يتطوع في الظهر بتحريمة مبتداة قصدا وقوله ويسجد للسهو استحسانا يعني ان القياس ان لا يسجد لان هذا سهو وقع في الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سهى في صلاة لا يجب عليه ان يسجد في اخرى وجه الاستحسان ان النقصان قد تمكن في الفرض بالخروج منه لا على الوجه المسنون وهو الخروج باصابة لفظة السلام وهذا مذهب محمد رح وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون وهو الشروع فيه بتحريمة مبتداة وهذا مذهب ابي يوسف وكل منهما يوجب السجدة وانما قدم قول محمد لانه المختار للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمدا لم يعد ذلك نقصا في النفل لانه احد وجهي الشروع في النفل وانما هو نقص في الفرض ولما كان النفل بناء على التحريمة الاولى جعل في حق وجوب سجدة السهو كانها صلاة واحدة كمن تنفل ركعات بتسليمة واحدة وسهى في الاولى فانه يسجد للسهو في آخر الصلاة فان كان كل شفع منها صلاة على حدة لكون التحريمة واحدة ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون خلافا لزفر فانه يقول عليه

قضا

قضاء ركعتين لانه يبقى عنده في نفل لازم وان تبين انه لم يكن عليه قلنا شرع على انه مسقط لا ملتزم ثم تبين انه لم يكن عليه فسقط اصلا لئلا يلزم الزام ما لم يلتزم ولو اقتدى به انسان فيهما لزمه عند محمد ست ركعات ان اقتدى به في الخامسة ياتي بعد الامام باربع ركعات وان اقتدى به في السادسة ياتي بعده بخمس ركعات يصلي ركعة ثم يقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد لانه لما شرع في تحريمة الامام لزمه ما ادى بها الامام وقد ادى ستا وعندهما لزمه ركعتان لانه استحكم خروجه عن الفرض فلا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسد المقتدي لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بما اذا افسد الامام فان حال الامام المأموم لا يكون اقوى حالا من الامام ولا لزم زيادة الفرع على الاصل وعند ابي يوسف يقضي ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام تقريره ان المقتضي للوجوب وهو الشروع من المخاطب بالنهي عن الابطال قائم في حق الامام فكذا في حق المأموم لبناء صلاته على صلاة الامام وح يجب القضاء عليهما جميعا عملا بالمقتضي الا انه سقط عن الامام بعارض يخصه وهو شروعه في النفل لا عن قصد التطوع وما خص به لا يتعدى الى غيره وعلى هذا لا يلزم بناء القوي على الضعيف لان صلاة الامام ايضا بالنظر الى وجود المقتضي قوي وفرق ابو يوسف بين هذه وبين ما اذا لم يقعد على الرابعة بان هناك بطل فرضه فكان الاحرام في الابتداء منعقدا للست ركعات فاذا اقتدى به انسان لزمه موجب تلك التحريمة واما فيما فقد تم فرضه لما ذكرنا وشرع في النفل والمقتدي اقتدى به في النفل فلا يلزمه غير ركعتين والحاصل ان هناك صلاة واحدة فيلزم الجميع وههنا صلاتان فيلزم الاخير قيل كان من حق الكلام وعند ابي ح وابي يوسف بدليل ما تقدم في قوله وعندهما ركعتين وبدليل ما ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان وعندهما يقضي ركعتين وليس بواضح لانه ذكر في ... النوادر الاختلاف على ما وقع في الكتاب فقال المص قصر على صحة ذلك فنقله ولا يلزم من كونه منقوضا في مسئلة اخرى فانهما مسئلتان قال رح ومن صلى ركعتين تطوعا الاصل ان وقوع سجدتي السهو بين شفعي الصلاة غير مشروع ثم اما ان يكون الشفعان في صلاة التطوع او الفرض فان كان الاول كما اذا صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما فسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين وفي بعض النسخ اخراوين وليس بصواب ليس له ذلك لانه تبطل السجدة بلا ضرورة لان لما ادى صحة ما يبني فلا ضرورة في البناء بل فيه احراز فضيلة الدوام وفيه نقص الواجب والاحتراز عن نقص الواجب اولى ومع هذا لو بنى صح لبقاء التحريمة قال شيخ الاسلام

وان بنى على ذلك ينبغى ان يعيد سجدتى السهو لانه لما بنى جعلت السجدتان فى وسط الصلاة فلا يعتد بهما وكان عليه الاعادة وان كان الثانى كما اذا سجد المسافر للسهو ثم نوى الاقامة فلم ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلاته وفى البناء نقض الواجب ونقض الواجب ادنى فيتحمل دفعا للاعلى وقوله ومن سلم وعليه سجدة السهو اصل هذه المسئلة واخواتها ان سلام من عليه سجدة السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة عند محمد وهو قول زفر لانه خروج موقوف ولا بأتا وعندهما يخرجه خروجا موقوفا على معنى انه ان سجد بعد السلام حكمنا ببقاء الحرمة والا فلا لحمل اداء السجدة وجبت جبرا لنقصان تكى فى الوذى بالاتفاق والجبر انما يتحقق اذا كان المجبور قايما وقيامه ببقاء الحرمة فيحكم ببقائها تحصيلا للغرض المطلوب ولهما ان السلام محلل فى نفسه بالنص والاجماع وانما لا يحل ضرورة الحاجة الى اداء السجدة والضرورة اذا لم يعد فيحل عملا لتحقق المقتضى وزوال المانع وهذا يجر الى تخصيص العلة كما ترى والمخلص معلوم للاتقال اذا كان بقاء الحرمة ضرورة اداء السجدة ينبغى ان لا يتعدى الى جواز الاقتداء لانه تشكيك فى المجمع عليه فلا يكون مسموعا واذا عرفت هذا الاصل تجرى عليه الخروج منها مسئلة الكتاب فان عند محمد الاقتداء صحيح على سبيل البتات وعندهما على سبيل التوقف ومنها انتقاض الطهارة بالقهقهة عنده تنتقض لبقاء الحرمة خلافا لهما ومنها تغير الفرض بنية الاقامة فى هذه الحالة عنده يتغير لكونها فى حرمة الصلاة كما لو نوى قبل السلام وعندهما لا يتغير لانها لم تكن فى حرمة الصلاة فان قيل اذا كان الخروج موقوفا كان خارجا من وجه دون وجه فكيف يستقيم ان يكون حكم هذه المسايل عندهما الحكم احتياطا اجيب بانه ليس معناه الخروج من وجه دون وجه بل معناه الخروج من كل وجه لكن بوضية العود كما سنذكر وقوله ومن سلم يريد به قطع الصلاة يعنى فى عزمه ان لا يسجد للسهو فعليه ان يسجد للسهو فى مجلسه قبل ان يقوم او يتكلم وفى رواية قبل ان يتكلم او يخرج من المسجد وهذا تفسير ان الانحراف عن القبلة فى المسجد غير مانع عن السجود وقوله لان هذا السلام اى سلام من عليه السهو غير قاطع اى بالاتفاق اما عند محمد فلانه لم يشرع محللا واما عندهما فلانه ان كان محللا فهو محلل على سبيل التوقف لا على سبيل البتات وكل ما لم يشرع قاطعا لا يقطع الصلاة فدل على ان القطع لا يحصل بالسلام فبقيت نيته وهى للاتصل للقطع ايضا لانه ما ثبت ان السلام غير قاطع شرعا فجعله قاطعا بالنية تغيير المشروع وهو لا يتغير بالقصد والعزايم واعترض بوجهين احدهما ان السلام وجد مخرجا عن حرمة الصلاة وعندهما فكيف لا يكون مخرجا مع نية القطع وهذا هو الانتقاض فان غاية ما فى الباب ان لا تكون النية

معتبرة

معتبرة واما السلام وجد فوجود فكانهما قالا السلام مخرج السلام غير مخرج والثانى ان نية الاشتراك تغير افضل المشروعات ومع ذلك اذا نواه غير الايمان فى الحال والجواب عن الاول ان سلام من عليه السهو مخرج عن احرام الصلاة لكن على عرضية العود اليه بالسجود من غير توقف بين ان ينوى العود او ينوى عدم العود او لم ينو شيئا فانه لا معتبر لنيته والمسئلة الاولى كانت لبيان الاطلاق وهذه لبيان التقييد ولا تناقض فى ذلك وعن الثانى بان كلامنا ان الشرع جعل سلام الساهى غير قاطع وهو يريد ان يجعله قاطعا بقصده وعزيمته وليس لهذا لانه تغيير المشروع وليس من قصد من ينوى الاشتراك ان يجعل الايمان المشروع غير مشروع بقصده وعزيمته فليس ما مضى فيه فتامل يغنيك عما طولوا فى الكتب قال ومن شك فى صلاته ومن شك فى كمية ما صلى فلا يخلو اما ان يكون اول ما عرض له الشك او لا فان كان الاول استأنف الصلاة واختلفوا فى معنى قوله اول ما عرض له قال صاحب الاجناس معناه اول ما سهى فى عمره وقال شمس الايمة السرخسى معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اى فى هذه الصلاة وهو اقرب وان كان الثانى وهو ان يعرض له الشك كثيرا فلا يخلو اما ان يكون له راى او لا فان كان بنى عليه وان لم يكن بنى على الاقل وهذا لانه روى عن النبى صلعم انه قال اذا شك احدكم فى صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة وروى انه عم قال من شك فى صلاته فليتحر الصواب وروى انه صلعم قال من شك فى صلاته فلم يدر اثلاثا ام اربعا بنى على الاقل ومعلوم ان التوفيق لا بد منه بين الادلة منها امكن وقد امكن بحمل كل واحد منها على صورة من الصور المذكورة فيحمل الحديث الاول على الصورة الاولى لان فيه الامر بالاستقبال وذلك يناسب الصورة الاولى لعدم التكرار المفضى الى الخروج بتكرار الاستقبال ويحمل الثانى على الثانية لان فيه الامر بالتحرى الذى هو طلب الاحرى والاحرى هو ما يكون اكبر راية عليه وتحرى الثالث للثالثة مقتضى الشك والامر بالبناء على الاقل وقوله والاستقبال بالسلام اولى يتعلق باولى الصور يعنى اذا استأنف فالاستيناف بالسلام اولى لا بالكلام او بمجرد النية لانه اى السلام عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لفوات ما لم تتصل بالعمل القاطع وقوله وعند البناء على الاقل يتعلق باخرها وبيان ذلك ان الشك اذا وقع فى ذوات الاربع انها الاولى او الثانية عمل بالتحرى فان لم يقع تحريه على شئ يبنى على الاقل فيجعلها الاولى ثم يفعل لجواز انها ثانيته او العكس فيها واجبة ثم يقوم ويصلى ركعة اخرى ويقعد لجواز انها رابعتها ثم يقوم ويصلى ركعة اخرى ويقعد لانا جعلنا هاتين الركعتين رابعة والقعدة فيها فرض وذوات الثلاث على هذا القياس وان وقع الشك

قال ومن شك فى صلاته ولم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استأنف الصلاة ومن لم يكثر الشك يعرض له اذا شك احيانا صلى ركعة او ركعتين او ثلاثا او اربعا وان كان الشك يعرض له كثيرا بنى على غالب رايه وان لم يكن له راى بنى على اليقين لقوله عم من شك فى صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل والاستقبال يفسد الصلاة لانه عرف فى الصلاة لا يصير تاركا فرض القعدة

بعد الفراغ من التشهد او بعد السلام حمل على انه اتم الصلاة حملا للامر على الصالح وهو الراجح منها كما على وجه

التمام والله اعلم بالصواب

باب صلاة المريض

ذكر صلاة المريض عقيب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول اعم موقعا لانه يتناول

صلاة المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه اسبق فقدمه اذا عجز المريض بان يلحقه بالقيام ضرر

صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله صلعم لعمران بن الحصين صل قايما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع

فعلى الجنب تومى ايماء واذا كان قادرا على بعض القيام ولو قدر آية او تكبيرة دون تمامه قال ابو جعفر

الهندواني يوم بان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز فعل وان لم يفعل خفت ان تفسد صلاته هذا هو

المذهب والمروي عن اصحابنا خلافه لان الطاقة فان قدر على القيام متكيا قال سمس الايمة الحلواني

الصحيح انه يصلي قايما متكيا ولا يجزيه غير ذلك وكذلك لو قدر ان يعتمد على عصا او كان لحادم لو اتكا

عليه قدر على القيام فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعني قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده

اخفض من ركوعه لانه اى الايماء قام مقام الركوع والسجود فاخذ حكمهما ولا يرفع الى وجهه شيئا

يسجد عليه لقوله صلعم الركوع والسجود ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاومى برأسك

فان فعلت ذلك فاما الى يخفض رأسه للركوع والسجود او لا فان خفض جاز لوجود الايماء والا

فالى لعدمه فان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت راسه حتى يكون شبه القاعد

ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمريض لقوله صلى

المريض الحديث واختلف في معنى قوله عم فان احق بقبول العذر منه فمن لم يقل بسقوط القضاء عنه عند عدم

القدرة على الايماء قال احق بقبول عذر التاخير دون الاسقاط ومن قال بسقوطه عند ذلك قال احق

بقبول عذر الاسقاط وهو الاصح وقوله لما رويناه من قبل اى من حديث عمران بن الحصين الا ان الاولى

اى الرواية الاولى او الرتبة او الفعلة الاولى هي الاولى عندنا لانه لما تعارض حديث عمران بن الحصين

وحديث عبد الله بن عمر والحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما الا ان ما ذكرنا اولى لان المعقول معنا

فان اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قبلته وبه اى بوقوع الاشارة

الى هواء الكعبة يتادى الصلاة فان عجز عن الايماء برأسه اخرت عنه وقوله لما رويناه من قبل اشارة الى

قوله عم ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاومى برأسك اقتصر على الرأس في موضع البيان

ولو جاز غيره لبينه وقوله لا قياس على الرأس جواب عما يقال ليس هذا من باب نصب الابدال بالراى

بل بالقياس على الرأس وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من يقول الصحيح انه يسقط عنه الصلاة اذا كان الوجه

اكثر

بجانبيه خلافا لزفر فلما رويناه من قبل ولان نصب الابدال بالرأي ممتنع ولا قياس على الراي لانه يتادى به ركن الصلاة عند

دون العيني واختار قوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا

هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه

اكثر من يوم وليلة وهو اختيار فخر الاسلام وشيخ الاسلام وقاضي خان وغيرهم قال في فتاوى قاضي خان والاول اصح لان الحرج

الفعل لا يكفي لتوجه الخطاب **قال** وان قدر على القيام اولم يقدر على الركوع والسجود قال زفر والشافعي

اذا قدر على القيام دون الركوع والسجود لم يسقط عنه القيام لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ادراك ركن

آخر واما ان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة فانه بدونها غير مشروع عبادة بخلاف العكس فاذا كان

لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود فان عند الايماء قاعدا

تصير رأسه اقرب الى الارض من الايماء قايما فان قيل هذا تعليل على مخالفة النص لان حديث عمران بن الحصين

يدل على ان المصير الى القعود انما هو عند العجز عن القيام والمفروض خلافه اجيب بانه محمول على ما اذا كان قادرا

على الركوع والسجود حالة القيام بدليل انه ذكر الايماء في حال ما يصلي على الجنب فدل على ان المراد حالة القيام

القدرة على الاركان قوله وان صلى اى ذكر الايماء بعض صلاته قايما ظاهر وقوله بناء على اختلافهم في

الاقتداء يعني ان كل فصل جوز الاقتداء فيه جوز بناء آخر الصلاة على اولها هنا وما لا فلا فالقاعد عن القيام

القايم بالقاعد فكذا لا يبنى في حق نفسه وعند هما القايم يقتدي بالقاعد فكذا يبنى في حق نفسه وتنقض بما اذا

افتتح الصحيح التطوع قاعدا واداى بعض صلاته قاعدا ثم برا لم ان يقوم فقام وصلى الباقي قايما اجزاه

بالاجماع وهذا الاصل المذكور يقتضي ان لا يجوز على قول محمد واجيب بان تحريمة المريض لم تنعقد للقيام

لعدم القدرة عليه وقت الشروع في الصلاة فلم يبن على ما انعقدت لم تحريمته واما تحريمة المتطوع فقد

انعقدت للقيام ايضا لقدرته عليه عند فجاز بناؤه عليه لكونها متناولة تحريمته وقوله استانف

عند جميعا يعني العلماء الثلاثة فان لزفر فيه خلافا على ما مر ان من اصله جواز اقتداء الراكع بالمومي

وقوله في افتتح التطوع قايما ثم اعيا اى تعب لا باس بان يتوكا اى يتكئ يعني ان من شرع في النفل ثم

اتكا فلا يخلو اما ان يكون بعذر كالاعياء او بغير عذر فان كان بعذر كالاعياء لا باس به وان كان بغير عذر

قد اختلف المشايخ فيه فقيل يكره لانه اساء في الادب الا يرى انه لم يجز المتطوع في الابتداء بغير

وبين القيام كما خير بين القيام والقعود وقيل لا يكره عند ابي ح لانه لو قعد جاز عندنا ويكره مع كون

القعود مناقيا للقيام فالاتكاء الذي لا ينافيه يجوز ولا يكره ويكره عندهما لان القعود لا يجوز عندهما

فيكون الاتكاء الذي هو فوقه جايزا مكروها قوله وان قعد يعني بعد ما افتتح قايما بغير عذر يكره بالاتفاق

ويجوز الصلاة عنده وعندهما لا يجوز وفي كلامه تسامح لان ما لا يجوز يوصف بالكراهة وقد قال يكره

بالاتفاق واجاب الامام حميد الدين الضرير بان المراد من هذا انه لو صلى ركعة قايما ثم قعد في الثانية

ليعود الاعياء ثم قام واتم الثانية قايما فان هذه الصلاة جايزة مع صفة الكراهة وفيه نظر لان قعوده

اذا كان لاعياء فذلك قعود بعذر والكلام ليس فيه بل يجب ان لا يكون مكروها وكذا ان ترك ذكر الاعياء
والمسئلة بحالها كما قال بعض الشارحين على تقدير ان يثبت في النفل ان ذلك مكروه بالاتفاق لا يجوز
اطلاقه على ما لا يجوز فهو اولى المسئلة وكذلك قوله بالاتفاق يخالف قوله قبيل هذا لو قعد يجوز
عندهم من غير عذر من غير ذكر كراهة وكذا يخالف اطلاق ما ذكره في باب النوافل ويجوز ان يقال ذكر في
مبسوط خزانة الاسلام وجامع قاضي الحسين انه لو قعد في النفل لا يكره عندهم في الصحيح لان الابتداء على هذا
الوجه مشروع بلا كراهة فالبقاء اولى لان حكم البقاء اسهل من حكم الابتداء فقوله في الصحيح يدل
على ان ثم غير صحيح فالاطلاق ههنا وفي باب النوافل يكون على الصحيح وقوله بالاتفاق يكره على غير
الصحيح ولعل قوله بالاتفاق وقع سهوا من الكاتب قال ومن صلى في السفينة قاعدا
المصلي في السفينة اما ان يكون عاجزا عن القيام او لا فان كان عاجزا جاز ان يصلي قاعدا بالاتفاق فان لم يكن
فاما ان تكون السفينة سارية او راسية فان كانت راسية لم يجز الصلاة قاعدا بالاتفاق وان كانت
سارية جاز عند الجمع والقيام افضل وقالا لا يجوز وهو القياس لان القيام مقدور عليه والقعود
عليه لا يترك ولهم وجه الاستحسان ان الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام
والغالب كالمحقق الا يرى ان نوم المضطجع جعل حدثا لان الغالب من حاله ان يخرج منه شيء لزوال
الاستمساك الا ان القيام افضل ليبعد عن شبهة الخلاف وينبغي ان يتوجه الى القبلة كيف ما دارت
السفينة سواء كان عند الافتتاح او في خلال الصلاة لان التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر والخروج
افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة على ما بينا آنفا انها اذا كانت راسية
لم يجز المقعود بالاتفاق وهو المراد بقوله والمربوطة على ما بينا آنفا كالشط وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم
بانه ايضا على الخلاف والوثوقة باللبث في لجة البحر وهو تضطرب قيل يحتمل وجهين والاصح ان الريح ان كانت
تحركها تحريكا شديدا فهي كالسارية والا فهي كالراسية ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى وان زاد
على ذلك لم يقض والقياس ان لا يكون عليه القضاء اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كامل وهو قول
الشافعي لتحقق العجز فاشبه الجنون ووجه الاستحسان ما روي ان عليا اغمي عليه في اربع صلوات فقضاهن
ومحمد ابن عمر اغمي عليه في ثلاثة ايام فلم يقض شيا والفقه فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيخرج
في الاداء واذا قصرت قلت فالاحرج والكثير ان يربط على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار وقول الجنون
كالاغماء جواب عن قياس الاغماء على الجنون على زعم ان الجنون اذا استغرق وقتا كاملا اسقط القضاء
ووجهه ان الجنون كالاغماء ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكره ابو سليمان وقد نص عليه

في نوادر

ومن صلى في السفينة قاعدا من غير عذر اجزاه عند ابي حنيفة والقيام افضل وقالا لا يجزيه الا من عذر
وهو كالمختلف لان القيام افضل لانه اقدر على السجود والركوع افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة كالشط هو الصحيح ومن اغمي عليه خمس صلوات
او دونها قضى واذا كان اكثر من ذلك لا يقضي وهذا استحسان والقياس ان لا يقضي بحال لان الاغماء وجد عليه اذا استوعب وقت صلاة كامل لتحقق العجز فاشبه الجنون وجه الاستحسان
ان الدور اذا طالت كثرت الفوايت فيخرج في الاداء واذا قصرت قلت الفوايت فلا يخرج والكثير ان يربط على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره ابو سليمان
بخلاف النوم لانه ناقض بنفسه لان التكرار يتحقق به ومن ههنا من حيث السنة وهو الاثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهما
الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد

تظهر فيما اذا تلا آية سجدة في مكان فسجد لها ثم تلاها فيه مرات فانه يكفيه تلك السجدة المفعولة
اه لا ولم يكن التداخل في السبب لكان التلاوة التي بعد السجدة سببا وحكما وقد تقدم وذلك لا يجوز
وقوله وامكان التداخل اي الامكان الشرعي بيان لدليل الجمع وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات
الايرى الى شطري العقد يجمعهما المجلس وان تفرقا بالاقوال فاذا اختلف عاد الحكم الى اصله وهو وجوب
التكرار لعدم الجامع فان قيل ما بال الجامع لم يجمع بين الايات فيه في مجلس كما جمع بين المرات فيه قلنا
لعدم الحرج فان آيات السجدة محصورة والغالب عدم تلاوة الجميع في مجلس بخلاف التكرار للتعليم
فانه ليس بمحصور ويتفق في مجلس ثم اختلاف المجلس انما يكون بالذهاب منه بعيدا قال محمد ان
كان مشى خطوة من عرض المسجد وطوله فهو قريب وقيل ان مشى خطوتين او ثلاثا فهو قريب وان
كان اكثر من ذلك فهو بعيد والمختلف بمجرد القيام لانه مستحسن في الايتان بالسجدة لان
الحرف الوارد في القرآن سقوط من القيام بخلاف الخيرة فان خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه دليل
الاعراض فان من جزم بامر وهو قيام يعقل لكون المقصود اجمع للراي فاذا قامت دل على الاعراض
والخيار يبطل بالاعراض صريحا ودلالة في تسمية الثوب يتكرر الوجوب وكلامه واضح وقال صاحب
النهاية وهذا اللفظ يعني قوله وفي المتنفل من غض الى غض كذلك في الاصح وكذلك في الدراية وهذا
على ان اختلاف المشايخ لا في تسمية الثوب لانه قطعها بالجواب من غير تردد ثم شبه جواز الثاني
بتذكر الاصح وليس بواضح لجواز ان يكون قوله في الاصح متعلقا بالمسائل جميعا وقوله للاحتياط يجوز ان
يكون وجه الاصح في الصور الثلاثة المذكورة ووجهه انه بالنظر الى اتحاد العمل واتحاد اسم المجلس لا يتبدل
المجلس فلا يتكرر الوجوب وبالنظر الى حقيقة اختلاف المكان يتكرر الوجوب فقلنا بالتكرار للاحتياط
وقوله ولو بدل المجلس التالي واضح وقوله على ما قيل يعني به قول فخر الاسلام ان مجلس التالي اذا
تكرر دون السامع يتكرر الوجوب على السامع لان الحكم يضاف الى السبب فكانه اختار ان السبب هو
التلاوة والاصح انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا يعني ان السبب في حقه السامع وكان مجلسه
متحدا وهو قول الاسبيجابي قيل وعليه الفتوى ومن اراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم
كبر ورفع راسه اعتبارا بسجدة الصلاة ومن قوله اعتبارا بسجدة الصلاة اشارة الى ان التكبير فيها
سنة خلافا في المشبه وقوله ولم يرفع يديه احتراز عن مذهب الشافعي فان صفتها عنده ان يرفع يديه
ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم ولم يذكر ما ذا يقول في السجود فقيل يقرأ
فيها سبحان ربنا ان كان وعند ربنا لمفعول والاصح ان يقول فيها ما يقول في سجدة الصلاة وان لم يذكر

شيئا لم يضر لانها لا تكون اقوى من سجدة الصلاة ولو لم يذكر فيها شيئا جاز فكذلك هذا وقوله ولا تشهد عليه ولا سلام نفى لقول بعض اصحاب الشافعي الذين لم ياخذوا بقوله وقالوا المعدودة فان قيل لانم انها معدودة لانه قال كبر للتحريم بالنص اجيب بانه ليس كل تكبير للتحريم الا ترى تكبير السجود فانه ليس للتحريم وهذه السجدة لما اشبهت سجدة الصلاة سن فيها التكبير للمشابهة وقوله لانه يشبه الاستنكاف يعني ان الاستنكاف وجد لانه كفر فيكون ما يشبهه مكروها وقوله شفقة على السامعين قال في المحيط ان كان التالي وحده يقرأ كيف شاء من جهر واخفاء وان كان معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم متاهبين للسجود ويقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأ جهرا حتى يسجد القوم معه لان في هذا حثا لهم على الطاعة وان كانوا على ضد ذلك او وقع في قلبه انه يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأها في نفسه ولا يجهر تحرزا عن تاثيم المسلم وذلك منوط برأي المرء والله اعلم

صلاة المسافر

لما كان السفر من العوارض المكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة لان التلاوة ايضا كذلك وبين رحمه الله انها عبادة دونه والسفر في اللغة قطع المسافة وليس مراده ههنا بل المراد قطع خاص وهو ان يتغير به الاحكام فقيل بذلك وذكر القصد وهو الارادة الحادثة المقارنة لما عزم لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلاثة ايام لا يصير مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك فكان المعتبر اجتماعهما في حق تغير الاحكام فان قيل الاقامة ثبت بمجرد النية فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك اجيب بان السفر فعل ومجرد القصد لا يكفي فيه والاقامة ترك وهو يحصل بمجردها وسيجيء نظيره في كتاب الزكاة في العبد للخدمة ينوي ان يكون للتجارة وعكسه ان شاء الله تعالى والاحكام التي تتغير بالسفر هي قصر الصلاة واباحة الفطر وامتداد مدة المسح الى ثلاثة ايام وسقوط وجوب الجمعة والعيدين والاضحية وحرمة الخروج على المرأة بغير محرم فان قيل فكما ان القصد لا بد منه للتغير فكذلك مجاوزة بيوت المصر ولم يذكره اجيب بانه بصدد بيان تعريف السفر وباذكر تم من شرط تغيير ما سيذكره وقوله سير الابل بالنصب بدل عن قوله مسيرة ثلاثة ايام وقوله عم الرخصة للجنس ومن ضرورة عموم التقدير معناه ان الالف واللام في قوله ص المسافر للجنس لعدم معهود فيكون الرخصة وهو المسح عاما بالنسبة الى من هو من هذا الجنس وذلك يستلزم ان يكون التقدير بثلاثة ايام عاما بالنسبة الى ذلك والا لكان يقتضيه صادقا وهو بعض من هو مسافر لا يمسح ثلاثة ايام وليالها ويلزم الكذب المحال على الشارع ان كانت الجملة خبرية معنى ايضا وعدم الامتثال لامره ان كانت طلبية معنى وذلك

لا يجوز

لا يجوز واعترض بوجهين احدهما ان هذا انما يلزم ان لو كان ثلاثة ايام طرفا ليمسح ولم لا يجوز ان يكون طرفا لقوله والمسافر حتى يكون معناه والمسافر ثلاثة ايام وليالها يمسح وتخصيص الشيخ بالذكر لا يدل على نفي ما عداه فيجوز ان يكون المسافر يوما وليلة او اقل يمسح بالليل او وهو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صلعم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان والثاني انه متروك الظاهر لان ظاهره يقتضي استيفاء مدة ثلاثة ايام وليالها وذلك ليس بشرط بالاتفاق والجواب عن الاول ان راوي الحديث عبد الوهاب بن مجاهد وهو ضعيف عند النقلة جدا حتى كان سفيان يزريه بالكذب فبقي القول بالمسح للمسافر يوما وليلة قولا بلا دليل سلمناه لكن لا يجوز ان يكون ثلاثة ايام طرفا للمسافر والا لكان في قوله يمسح المقيم يوما وليلة كذلك فكان حكم المقيم والمسافر في مدة المسح واحدا في بعض الصور وفي ذلك التسوية بين حكم الراجحة والمشقة وهو خلاف موضوع الشرع وعن الثاني بان النزول للاستراحة ملحق بالسير في حق تكميل مدة السفر تيسيرا وقد روي وهو رواية المصلي عنه بعد يومين واكثر اليوم الثالث لان الانسان قد يسافر مسيرة ثلاثة ايام فيجعل السير فيبلغ قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك والشافعي قدر في قول بيوم وليلة وربما يستدل على ذلك بحديث عبد الوهاب وكفى بالسنة يعني ما روينا نحن خليلها وقوله وهو قريب من الاول اي التقدير بثلاث مراحل قريب الى التقدير بثلاثة ايام لان المعتاد في السير في كل يوم مرحلة خصوصا في اقصر ايام السنة وقوله هو الصحيح احتراز عن قول المشايخ فانهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فقال بعضهم احد وعشرون وتحاه وقال آخرون ثمانية عشر وآخرون خمسة عشر وقوله ولا يعتبر السير في الماء يعني اذا كان لموضع طريقان احدهما في الماء يقطع بثلاثة ايام وليالها اذا كانت الريح هادئة والثاني في السير يقطع بيوم او يومين لا يعتبر احدهما بالآخر فان ذهب الى طريق الماء قصر وان ذهب الى طريق السير لم يقصر وانعكس الحكم وانما المعتبر في البحر ما يليق بحاله يعتبر السير فيه ثلاثة ايام وليالها بعد ان كانت الريح مستوية لا ساكنة ولا عاصفة كما في الجبل فانه يعتبر ثلاثة ايام وليالها في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل تقطع بادون منها قال رح فرض المسافر في الرباعية ركعتان القصر في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وربما عبر عنه بعض المشايخ بالعزيمة ورخصة عند الشافعي اي رخصة ترفيه فرضه عندنا ركعتان لا يزيد عليهما وعنده فرضه الاربع واعتبره بالصوم قال هذه رخصة شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يأثم على تركه وهذه آية النافلة وهو ظاهر وقوله بخلاف الصوم جواب عن قياس الخصم لان الصوم يقضى يعني ان ترك الشيء بالاصل

في النافلة

وانم علامة كونها نافلة وماذكرتم ترك بدليل وهو القضاء فلا يرد علينا وفيه بحث من وجهين احدهما ان هذا
تعليل في مقابلة النص لان اسبغ قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ولفظة لاجناح تذكر للاباحة
دون الواجب ولان النبي صلعم سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه والثاني ان الفقير
لو لم يقبل ليس عليه قضاء ولا اثم واذا جاز ان وضعا فلم يكن ماذكرتم آية النافلة والجواب عن الاولين ان
النص مشترك الالزام اما الاية فلان اسبغ قال ان تقصروا من الصلاة ان خفتم علق القصر بالخوف
وهو ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ولابد من اعمال فكان متعلقا بقصر الاوصاف من ترك
القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف عدو او غيره وعندنا قصر الاوصاف
عند الخوف مباح لا واجب واما الحديث فلان التصدق بالمحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة
اولى وعن الثاني بانه لما اتى بمكة صار مستطيعا فيفترض عليه واثم بتركها كالاغنياء وقوله وان
صلى اربعا ظاهر وقوله وان لم يقعد قدرها اى قدر قعدة التشهد بطلت صلاته لاختلاط النافلة
بها قبل اكمال اركانها لان القعدة الاخيرة ركن وقد تركها قيل اصلح صلاة المسافر الى القراءة كما صححها
حيث الى القعدة واذا لم يقرأ في الركعتين وقام الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ في الاخريين جازت صلاته
عندها خلافا لمحمد فكيف تبطل بترك القعدة واجيب بان كلامنا فيما اذا لم يقعد في الاولى واتم
اربعا من غير نية الاقامة ليكون فيه اختلاط النافلة بالفرض قبل اكماله وفيما ذكرتم ليس كذلك فانه
اذا نوى الاقامة صار فرضه اربعا وصار قرأته في الاخريين قراءة في الاوليين والقعدة الاولى لم تبق فرضا
وانما يصير مسافرا بقصر الصلاة اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي يخرج منه وان كان في غير
من الجوانب بيوت لان المسقط ضد الاقامة والشيء اذا تعلق بشيء تعلق ضده بضده وحكم الاقامة
وهو الاتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر بالجاوزة عنه وفيه الاثر عن علي رضي انه خرج من المصر
يريد السفر فحان وقت الصلاة فاتمها ثم نظر الى خص اما ئه وقال لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والخص
بيت من قصب واختلفوا قدر الانفصال من المصر قال الامام قرناشي الاشبه ان يكون قدر غلوة واعترض
بان صلاة الجمعة والعيدين تجوز اقامتها في هذا المقدار من المصر وهي لا تقام الا في المصر فان كان
هذا الموضع من المصر كيف جاز القصر وان لم يكن منه كيف جازت هذه الصلاة واجيب بان فناء
المصر انما يلحق به فيما كان من حوائج اهله وقصر الصلاة ليس منها ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي
الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر يوما وقوله او اكثر ابدا وان نوى اقل من ذلك قصر عندنا وقال
الشافعي في قول اذا نوى اقامة اربعة ايام صار مقيما وفي قول آخر صار مقيما وان لم ينو واحتج الاول

بقوله

بقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة علق القصر بالضرب في الارض ومن
نوى الاقامة فقد ترك الضرب والمعلق بالشرط معدوم عند عدمه الا انا تركنا ما دون ثلاثة ايام بدليل
الاجماع والثاني بقول عثمان من اقام اربعة اتم ولم يذكر النية وليس بصحيح لان ترك الضرب يحصل
بنية ثلاثة ايام ايضا والاجماع على عدم جوازها في الاربعة كالاجماع على ما دونها ذكره الطحاوي وقد
روي عن عثمان خلاف ذلك ايضا فلا يكون حجة ولنا ماذكرنا انه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه
اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانها مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب اعادة ما سقط بالحيض
والاقامة توجب اعادة ما سقط بالسفر فلما قدر ادنى بثلاثة ايام لكونها مدة الطهر خمسة عشر يوما
فكذلك يقدر ادنى مدة الاقامة ولهذا قدرنا ادنى مدة الحيض والسفر بثلاثة ايام لكونها قطعتان
وهو اى التقدير بمدة الطهر ماثور روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا اذا دخلت بلدة
وانت مسافر وفي عزمك ان تقيم بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن
فاقصر والاثر في مثله من المقدرات الشرعية كالخبر المروي عن رسول الله صلعم لان العقل لا يهتدي
الى ذلك وحاشاهم عن الجزاف فكان قولهم معتمدا على السماع ضرورة لا يقال كلامه متناقض لانه
اعتبرها اولا بمدة الطهر وذلك راي منه ثم قال والاثر في مثله يعني ما لا يعقل من المقدرات الشرعية
كالخبر لان ذلك اظهار معنى بعد ثبوت اصله بالاثر لا ان يثبت ذلك بالراي لانه لا مدخل له فيه
وقوله وهو الظاهر اى الظاهر من الرواية احترازا عما روي عن ابي يوسف ان الوخاة اذا نزلوا موضعا
كثير الكلاء والماء ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين
وكذلك اهل الاخبية وقالوا نية الاقامة في المفازة انما لا يصح اذا سار ثلاثة ايام بقية السفر
فاما قبل ذلك فيصح لان السفر لما لم يتم عليه علة ظانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة
واذا سار ثلاثة ايام ثم نوى كان ابتداء ايجاب فلا يصح الا في محله ذكره في الاسلام في اصوله في العوارض
المكتسبة وقوله ولو دخل مصرا واضح واذريحان صح بفتح الهمزة والراء وسكون الذال المعجمة وقوله
وفي جامع مثل ذلك روى سعد بن ابي وقاص انه اقام بقرية من قرى بيت ابور شهرين وكان
يقصر وكذلك علقمة بن قيس اقام بخوارزم سنتين يقصر الصلاة وكذلك روي عن ابن عباس
لا يقال هذا مخالف لقوله تع واذا ضربتم في الارض على ما مر من التقرير لان المراد به قصر الصلاة
الصفة كما تقدم وقوله واذا دخل العسكر ارض الحرب حاصل معناه ان نيتهم لم تصادف محلها
لان محلها هو ما يكون محل قرار ليس الا وهذا دار بين القرار والفرار كما ذكر في الكتاب

بان

بان ترك ستة اشهر وكان يقصر وكذلك
اذا حاصر فيها من نية الاقامة فخذ الاسلام فغزا مصر واحاصر وهو
من القرار ظاهر او عند ابي يوسف

فلم يكن دار اقامة ويعضده ما روى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلعم اقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلاة وقوله وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام انما ذكره وكان يقع حكم اهل الحرب لدفع ما عسى يتوهم ان نية الاقامة في دار الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار الاسلام وكانت كالمفازة بخلاف مدينة اهل البغي لانها في يد اهل الاسلام وكان ينبغي ان تصح النية وكذا اذا حاصروهم في البحر فقال لان حالهم مبطل لعزيمتهم يشير الى ان المحل وان كان صالحا للنية لكن ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقصدون لغرض فاذا حصل ارتحلوا فلا تكون بيوتهم مستقرة وهذا التعليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة اهل البغي او حاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم ايضا لان مدينتهم كالمفازة عن حصول المقصود لا يقصدون فيها وقوله في الوجهين اي في محاصرة اهل البغي و اهل الحرب وقوله لانه موضع اقامته اي بيوت المصر وذكر الضمير لان الخبر مذكر وفرق ابي س بين الابنية والاخبية بان موضع الاقامة والقرار هو الابنية دون الاخبية ونية الاقامة من اهل الكلا وهم اهل الاخبية مختلف فيها فمنهم من يقول لا تصح ايضا لانهم ليسوا في موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي س لان الاقامة للمرء اصل والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال الى مكان بينه وبين مقر السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما ينتقلون من ماء الى ماء من مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين ابدا

قال رح وان اقتدى المسافر بالمقيم بين هنا حكم اقتداء المسافر بالمقيم وحكمه والاول ليجوز اذا كان في الوقت ولا يجوز بعد خروجه والثاني يجوز في الوقت وبعد خروجه وعلى هذا اذا اقتدى مسافر بمقيم في الوقت اتم صلاته اربعا لانه التزم المتابعة عن فرضه الاربع وعن التزام المتابعة عن فرضه الاربع يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة فان قيل علل تغير فرضه بالتبعية بقوله للتبعية فكيف يستقيم تعليل بعد ذلك بقوله لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت قلت ذلك تعليل للتغير عليه ومعناه ان للجامع موجود وهو اتصال المغير بالسبب فان المغير في الاول هو الاقتداء وقد اتصل بالسبب وهو الوقت كما ان المغير في الثاني هو نية الاقامة وقد اتصل بالسبب وان اقتدى به في غير الوقت لم يجز لعدم اتصال المغير كما اذا نوى الاقامة بعد الوقت وانما قال وان دخل معه في فائتة ولم يقل وان اقتدى به في غير الوقت ليدل عليه بما اذا دخل مسافر في صلاة المقيم في الوقت ثم ذهب الوقت فانها تفسد وقد وجد الاقتداء بعد لان الاتمام لزمه بالشروع مع الامام في الوقت فالتحق بغير

قال وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة والقراءة وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم وانما المقيمون صلاتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فيتغير في الباقي كالمسبوق الا ان المسبوق لا يتابع امامه في السلام احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قرابة تامة فلم يبتدئ الفرض وكان الاتمام اولى وينبغي

قال صلى صلى بأصل مكة وهو مسافر

في نوادر الصلاة كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا وقوله بخلاف النوم متعلق بقوله وان كان اكثر من ذلك لم يقض يعني ان اليوم وان زاد على يوم وليلة لا يسقط القضاء لان امتداده الى هذا الحد نادر والاعبرة به فالحق المتصل منه بالقاصر وقوله ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات قال ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابي س من حيث الساعات وهو رواية ابن رستم عن ابي ح وعند محمد تعتبر من حيث الصلوات حتى لو نسي صلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه عند الضحوة ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول ابي س وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد على خمس والمذكور في الكتاب من وفاق الاختلاف بين ابي ح وابي س وبين محمد هو المذكور في اصول فخر الاسلام ومبسوط شيخ الاسلام لمحمد ان التكرار يتحقق به اي بفوات ست صلوات وهو المضي الى الخارج المسقط للقضاء فيكون الاعتبار به وقوله هو المأثور عن علي وابن عمر اي الاعتبار من حيث الساعات هو المأثور والله اعلم

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوي كالسهو لحقتها لمناسبة بهما فتاخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه فان قيل كان الواجب ان يقول سجود التلاوة والسماع لان السماع سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به وشرطها الطهارة لحدث والجنب واستقبال القبلة وستر العورة وركنها وضع الجبهة على الارض وصفتها الوجوب عندنا ومواضعها ما ذكر في الكتاب اربع عشرة في اخر الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد والشافعي يوافقنا في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان وليس في ص سجدة وموضع السجدة في حم السجدة عندنا قوله ان كنتم اياه تعبدون والمص احترز بقوله والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا وبقوله عند قوله لا يسامون ويذكر ص عن مذهبه احتج الشافعي على ان في الحج سجدتين بحديث عقبة بن عامر ان رسول الله صلعم قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجدهما لم يقرأهما وبهذا روى عن ابن عباس وابن عمر قالا سجدة التلاوة في الحج هي الاولى والثانية هي سجدة الصلاة ويعضد قراءتها بالركوع في قوله يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وتاويل ما روى فضلت بسجدتين احداهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة واستدل الشافعي على ان السجدة في ص سجدة شكر بما روى انه عم تلا في خطبة سورة ص فتشزف الناس اي تهيأ للسجود فقال علام تشوفتم انها توبة نبي ولكنه سجدة شكر بما انعم الله عليه بقبول توبته وبهذا نقول لا سجود في ص وانما السجدة في قوله وخر راكعا واناب والله اعلم

وقد قال عم سجودها واوجد توبة ومن يسجدها شكرا قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة اذ نام
عبادة يأتي بها العبد الا وفيها معنى الشكر وقد روى انه صلعم سجدها في خطبته فدل على انها سجدة
تلاوة حيث قطع الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليما لجواز تأخيرها وقد روى
ان رجلا من الصحابة قال رسول الله صلعم رأيت فيما يرى النايم كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت
الى موضع السجدة سجدة الدواة والقلم فقال عم نعم احق بها من الدواة والقلم فامر حتى تليت في
مجلسه وسجدها مع اصحابه وقوله وهو المأخوذ للاحتياط لانها ان كانت عند الآية الثانية لم يجز
تعجيلها وان كانت عند الاولى جاز تأخيرها الى الآية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة

بيقيني قال والسجدة واجبة هذا ابيان صفتها ذهب الشافعي الى ان السجدة في هذه
المواضع سنة لما روى ان زيد بن ثابت قرا سورة النجم بين يدي رسول الله صلعم فلم يسجد لها ولا يسجد لها
صلعم فدل على انها لم تكن واجبة وقلنا هي واجبة على التالي والسامع قصد سماع القرآن ولم يقصد وانما
قيل بهذا لان في بعض لفظ الآثار السجدة على من جلس لها وفيه ايهام ان من لم يجلس لها فليست
عليه فقيل بذلك دفعا لذلك الدليل على وجوبها قوله صلعم السجدة على من سمعها السجدة على
من تلاها وعلى كلمة ايجاب وهواى الحديث غير قبيل بالقصد واعترض بانها لو كانت واجبة لما ادّيت
في سجدة الصلاة وركوعها ولما تداخلت ولما ادّيت بالايماء من راكب يقدر على النزول اجيب
بان ادآها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعي الى الجمعة تيادى بالسعي الى التجارة وانما
جاز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل مرة واحدة وجواز
ادائها بالايماء حيث قرأها راكبا لانه اداها كما وجبت فان تلاوته على الدابة شروع فيها
تجب به السجدة فكان كالشروع على الدابة في التطوع فالجواب عن حديث زيد ان الاحتجاج به
انما يتم اذا ثبت انه صلعم لم يسجد تلك السجدة حتى خرج من الدنيا فانا لم نقل بوجوبها
على الفور فيجوز ان يكون سجدها في وقت آخر واعلم ان صاحب النهاية قال جعل هذا
اللفظ يعني قوله السجدة على من سمعها الحديث في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط
وشرح جامع الصغير من الفاظ الصحابة لان الحديث وان لم يكن المصحف لم يطالع الكتب
المذكورة فلو لا انه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله اعظم ديانة من ان
يتوهم به ذلك قوله وان تلا الامام السجدة ظاهر وقوله لان السبب قد تقرر والمانع وكل ما تقرر
مقتضيه وانتفى مانعه تحقق الحكم تحقيقا لحكم هالة الصلاة فان المانع موجود لا يؤدي الى خلاف موضع

الامامة

لم يجز هم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتادى به الكامل قال واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلاة لان مجرد السجدة
لا ينافي احرام الصلاة وفي النوادر انه يفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد فان قرأها الامام
وسمعها رجل ليس معهم في الصلاة فدخل معهم بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها
بادراك الركعة وان دخل معهم قبل ان يسجدها سجدها معهم فيها هنا اولى وان لم يدخل معهم سجدها لتحقق السبب
وكل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجد فيها لم يقض خارج الصلاة لانها صلاتية ولها حرمة الصلاة فلا يتادى

بالناقص سدائم

الامامة ان سجد التالي او لا وتابعه الامام لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا او التلاوة ان سجد
الامام اولا وتابعه التالي فان التالي امام السامع فيجب ان يتقدم سجود التالي قالوا لم للتالي كنت
اما منا لو سجدت سجدنا فان قيل هذه ليست بقسمة حاضرة لجواز ان يسجد التالي دون الامام
او بالعكس فالجواب ان في ذلك مخالفة للامام وهي مفسدة فلم يذكرها لكونها ذلك معفوا عنه
في عدم الجواز ولانها ان المقتدي محمود عن القراءة لان المجهود هو الممنوع عن التصرف على وجه يظهر
فساد ذلك التصرف عليه من جهته امامه والمقتدي بهذه الصفة لانه ممنوع عن القراءة والقراءة
تتفسد عليه من جهته امامه قالوا لم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وكل من هو محجور للحكم لتصرف
ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت وقوله بخلاف الحايض جواب عما يقال المقتدي
في كونه ممنوعا عن القراءة كالحايض والجنب والسجدة تجب على من سمعها فكذا على من سمع المقتدي
ووجهه انهما متهيان عن القراءة والتصرفات المنهي عنها تنقسم لحكمها لما عرف من اصلنا ان النهي
عن الافعال الشرعية لا يعدم المشروعية فان احتج في ذهنك ان القراءة فعل حسي فالنهي عنه
يعدم المشروعية فعليك بتقريرنا في تقريرنا بحمد الله لم نسبق اليه فان قيل لو كان كذلك لوجب
على الحايض تبلاوتها وسماعها لكنها لا تجب اجاب بما معناه انا لم نجب عليها الانعدام
اهليتها للصلاة وذلك لان السجدة ركن من الصلاة والحايض لا تلزمها الصلاة مع تقرر السبب
فلا تلزمها السجدة ايضا بخلاف الجنب فان الصلاة تلزمه فكذلك السجدة وقوله ولو سمعها
رجل خارج الصلاة سجدها يعني بالاتفاق وقيد هو الصحيح احترازا عن قول بعضهم انه على الاختلاف
لا يسجدها عندهما ويسجد عند محمد وجه الصحيح ما ذكرنا ان الحجر ثبت في حقهم لان علة الحجر هي
الاقتداء وهو مختص بها فلا يعدوها ورد بان المقتدي اما ان يكون محجورا اولا والاول
يستلزم شمول العموم والثاني شمول الوجوب والجواب انه محجور بالنسبة الى من وجب في حقه
علة الحجر وغير محجور بالنسبة لم يوجد وهو الخارج وان سمعوا وهم في الصلاة من رجل ليس معهم
في الصلاة لم يسجدوها في الصلاة لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال
الصلاة لان افعال الصلاة اما ان يكون فرضا او واجبا وسنة وهذا السماع ليس بشيء من
ذلك وما ليس من افعال الصلاة لا يجوز ان يوتى به فيها لكنهم يسجدونها بعدها لتحقق
سببها وهو السماع ممن ليس بمحجور ولو سجدوها في الصلاة لم تخرجهم ولم تفسد صلاتهم
في ظاهر الرواية اما عدم الجواز فلانه اى لان هذا السجود ناقص لمكان النهي وهو منع الشرع

عن ادخال ما ليس من افعال الصلاة فيها فلا يتادى به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع لمن لم يقصد
فان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وردّ بانا لا نم انها وجبت كاملا لانها وجبت في وقت كان خلط
غير افعال الصلاة بافعالها حراما فكانت كالعصر وقت الاصفرار وجبت ناقصة فتتادى ناقصة
والجواب ان الوقت لو كان سببا لها كان الامر كما ذكرت لكنه ليس كذلك بل سببه ماذكرنا ولا تتعلق
له بالوقت واعادوها لتقرر سببها وهو ماذكرنا واما عدم فساد الصلاة فلان الفساد انما يكون
بترکها او باتيان ما ينقضها ولم يتركها وما اتوا بما ينقضها لان مجرد السجدة لا ينافي احرام
الصلاة لانها في ذاتها من افعال الصلاة وذكر في النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس
منها وقيل ماذكر في النوادر قول محمد وهو جواب القياس وماذكرهنا قولهما وهو جواب الاستحسان
بناء على ان زيادة ما دون الركعة لا تفسدها عندهما وعلى قوله زيادة السجدة تفسدها وهذا
الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة عبادة معصودة ولهذا
حكم بان سجدة الشكر مسنونة فيفسد بشروعه في واجب قبل الكمال فرضه وعند الجرح واحدى
الروايتين عن ابي ح انها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها ركنا من اركان الصلاة
غير مستقلة عبادة فان قراها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلاة فدخل معه فاما ان دخل
بعد ما سجدها الامام او قبله فان كان الاول لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها
اي السجدة بادراك تلك الركعة وهذا يشير الى انه لو ادرك الامام في الركعة الاخرى لم يصر مدركا
للسجدة فينبغي ان يسجدها خارج الصلاة لانه لما لم يدرك الركعة لم يكن مدركا للقراءة ولا
لما تعلق بها من السجدة وقال الامام القتابي واشار في بعض النسخ الى انها تسقط عنه لانها
صارت صلاتية وطولب بالفرق بين هذا وبين ما ادرك الامام في ركوع صلاتي العيد بن
فان عليه ان ياتي بالتكبيرات ولم يصر مدركا لها بادراك الركوع واجيب بان الادراك الحقيقي
ممكن لان ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع تؤتى به حالة الركوع فالحق به تكبيرات العيد واذا
كان الادراك الحقيقي ممكنا لا يصار الى ادراك الحكمي بخلاف سجدة التلاوة فانه ليس من جنسها
ما يوتى به في حالة اخفاها الامام سجدها معه فرنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب
وهو التلاوة عمن ليس بمحجور عليه او السماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ قيل ينبغي ان
لا يسجد لان الصحيح ان التلاوة في السبب في حق السامع ايضا وكانت في الصلاة فكانت
السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها واجيب بانهم لما اختلفوا في كون التلاوة سببا في حقه

او السماع

او السماع وجب السجدة احتياطا لانا ان نظرنا الى التلاوة لا يلزم السجدة وان نظرنا
الى السماع تلزمه خارج الصلاة فامرنا بها خارجها احتياطا وقوله وكل سجدة وجبت
في الصلاة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلاة ضابط كلي ينسحب على الفروع الداخلة
تحته ودليله ماذكره بقوله لانها صلاتية ومعنى الصلاتية ان تكون التلاوة الموجبة لها
من افعال الصلاة ولها حرمة الصلاة فكان وجوبها كاملا وما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا وفيه بحث من وجه الاول ما قيل الكلي منقوض بما اذا سمعوا وهم في الصلاة محدثين
معهم في الصلاة فانها سجدة وجبت في الصلاة ويسجدونها بعدها كما تقدم والثاني ما قيل
ان قوله فلم يسجدها فيها غير متصور لانها تودى بسجدة الصلاة وان لم ينو والثالث ما
قيل تاء التاءيث تحذف في النسب فالصواب صلوتية واجيب عن الاول بان تقديره وكل سجدة
صلاتية واجبة في الصلاة وفيه نظر لان قوله وجبت في الصلاة اما ان يكون صفة موضحة
وما لم يميز عنها لان كل سجدة صلاتية واجبة في الصلاة او صفة كاشفة وحاد السوال
او غيرها من التاكيد والمدح والذم والمقام لا يقتضيه فالصواب ان يقال تقديره وكل سجدة
عن تلاوة وجبت في الصلاة اي ثبت وعن الثاني بان سجدة التلاوة انما تتادى بسجدة
الصلاة اذا قرأ آية السجدة وسجد اما اذا لم يسجد على الفور حتى قرأ مقدار ثلاث آيات
وركع او سجد للصلاة ينوي بها سجدة التلاوة فلم يجز لانها صارت دينا عليه بقوات
وقتها فلا تتادى في ضمن الغير ورد وقتها موسع فمتى سجد كان اداء لا قضاء واجيب
بان ذلك عند محمد وفي رواية عن ابي ح وعند ابي يو في رواية عن ابي ح ان وجب بها
على الفور فيجوز ان يكون المصر اختار ذلك وعن الثالث بانه خطا مستعمل وهو
عند الفقهاء خير من صواب قادر قال ومن تلا سجدة ثم سجدها هو في الميدان
التراخي اي تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة وسجد عن مجلس التلاوة وسجد في الصلاة فالحاصل
اجزأته السجدة التي سجدها عن التلاوة وتبين لان الثانية لكونها صلاتية اقوى فاستتبعت الاولى
وفي النوادر يسجد سجدة اخرى بعد الفراغ من الصلاة لان الصلاتية ان كانت اقوى فالاولى ايضا
قوة السبق فاستويا فلا يكون احدهما اولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية ان للثانية بعد
التساوي قوة اخرى وهو الاتصال بالمقصود اي اتصال التلاوة بما هو المقصود اي الحكم وهو السجود
فترجحت بها واستتبعت وعورض بان الحاق الاولى بالثانية خلاف موضع ضوع التداخل

وفي تلا اصلاتية فاستمعت الاولى فقوة الثانية بالاتصال بالمقصود فترجحت بها فاستتبعت الاولى وفي تلا سجدة فلم يسجدها حتى ركع او سجد للصلاة ينوي بها سجدة التلاوة فلم يجز لانها صارت دينا عليه بقوات وقتها فلا تتادى في ضمن الغير ورد وقتها موسع فمتى سجد كان اداء لا قضاء واجيب بان ذلك عند محمد وفي رواية عن ابي ح وعند ابي يو في رواية عن ابي ح ان وجب بها على الفور فيجوز ان يكون المصر اختار ذلك وعن الثالث بانه خطا مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب قادر قال ومن تلا سجدة ثم سجدها هو في الميدان التراخي اي تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة وسجد عن مجلس التلاوة وسجد في الصلاة فالحاصل اجزأته السجدة التي سجدها عن التلاوة وتبين لان الثانية لكونها صلاتية اقوى فاستتبعت الاولى وفي النوادر يسجد سجدة اخرى بعد الفراغ من الصلاة لان الصلاتية ان كانت اقوى فالاولى ايضا قوة السبق فاستويا فلا يكون احدهما اولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية ان للثانية بعد التساوي قوة اخرى وهو الاتصال بالمقصود اي اتصال التلاوة بما هو المقصود اي الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبعت وعورض بان الحاق الاولى بالثانية خلاف موضع ضوع التداخل

وفي تلا اصلاتية فاستمعت الاولى فقوة الثانية بالاتصال بالمقصود فترجحت بها فاستتبعت الاولى وفي تلا سجدة فلم يسجدها حتى ركع او سجد للصلاة ينوي بها سجدة التلاوة فلم يجز لانها صارت دينا عليه بقوات وقتها فلا تتادى في ضمن الغير ورد وقتها موسع فمتى سجد كان اداء لا قضاء واجيب بان ذلك عند محمد وفي رواية عن ابي ح وعند ابي يو في رواية عن ابي ح ان وجب بها على الفور فيجوز ان يكون المصر اختار ذلك وعن الثالث بانه خطا مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب قادر قال ومن تلا سجدة ثم سجدها هو في الميدان التراخي اي تلاوة تلك الآية ولم يتبدل مجلس الصلاة وسجد عن مجلس التلاوة وسجد في الصلاة فالحاصل اجزأته السجدة التي سجدها عن التلاوة وتبين لان الثانية لكونها صلاتية اقوى فاستتبعت الاولى وفي النوادر يسجد سجدة اخرى بعد الفراغ من الصلاة لان الصلاتية ان كانت اقوى فالاولى ايضا قوة السبق فاستويا فلا يكون احدهما اولى بالاستتباع وجواب ظاهر الرواية ان للثانية بعد التساوي قوة اخرى وهو الاتصال بالمقصود اي اتصال التلاوة بما هو المقصود اي الحكم وهو السجود فترجحت بها واستتبعت وعورض بان الحاق الاولى بالثانية خلاف موضع ضوع التداخل

لان السابق قد مضى واضمحل فكيف يكون ملحقا باللاحق واجيب بان السابق قد يكون تبعا
اذا كان اللاحق اقوى كالسنة قبل الفريضة وقوله وان تلاها يعنى خارج الصلاة فسجد ثم
دخل فى الصلاة فتلاها اى تلك الآية وجب عليه ان يسجد لها لان الثانية هى المستتبعة
لما قلنا انها لكونها صلاتية اقوى واذا كانت مستتبعة لا وجه للحاقها اى السجدة المفعولة
بالاولى اى التلاوة الاولى لانها ان الحقت بها وهى تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة
الثانية وذلك يودى الى سبق الحكم قبل السبب فتبين ان التداخل فى هذه الصورة متعذر
فتجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية واياك ان ترد الضمير فى لحاقها الى التلاوة الثانية
كما فعله بعض الشارحين واعترض على المص فانه فاسد فتامل وفيه بحث وهو ان الصلاتية
انما ترجحت فى المسئلة الاولى باتصال المقصود وههنا مع الاولى السبق والاتصال بالمقصود
ومع الثانية كونها صلاتية فقط فانى تستتبعها ويمكن ان يجاب عنه بان المصير الى الاتصال
انما كان على وجه التنزل من المص والا فكونها صلاتية اقوى من السبق فلا يساويه السبق
الا يرى انه اذا قهقه فيها انتقض الوضوء دون غيرها وبالنظر الى ذلك تم الدليل قال 27
ومن كرر تلاوة سجدة واحدة ذكر مسئلة وبين التداخل وقال والاصل ان مبنى السجدة على التداخل
يعنى فى الاستحسان والقياس ان يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت فى مجلس واحد او لم تكن
لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر السبب وجه الاستحسان ما ذكره بقوله دفعا
للحرج وذلك ان المسلمين يحتاجون الى تعليم القران وتعلمه وذلك يحتاج الى التكرار غالبا
فالزام التكرار فى السجدة مفض الى الحرج للحالة والحرج مدفوع وقد صح ان جبريل عم
كان ينزل باية السجدة على رسول الله صلعم ويكرر عليه وكان رسول الله صلعم يسجد لها مرة
واحدة تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج ثم التداخل اما ان يكون فى السبب او الحكم و
الاليق بالعبادات الاول وبالعقوبات الثانى وذلك لان التداخل اذا كان فى الحكم دون
السبب كانت الاسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدونها
وفى ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب فيها ليكون
جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكم اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس واما
العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل فى درئها فيجعل التداخل فى الحكم ليكون عدم الحكم
مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه هو الموصوف بسبوغ العفو وكمال الكرم وثمرة ذلك
فانه م

...وجه التفصيل واستحسنوا اخفاها شفقة على السامعين
سدا

نظهر

من المقيمين واعترض بان المتابعة لو استلزمت الاتمام لوجب على مسافر اقتدى بمقيم فاحدث المسافر
واستخلف المقيم ان يتم صلاته اربعا لانه صار متابعا للمقيم وليس كذلك فان فرضه لا يتغير
واجيب بان الاعتبار فى ذلك للابتداء والمسافر كان فيه متبوعا لا تابعا وقوله فيكون اقتداء
المفترض نتيجة ما قبله وتقريره انه لا يتغير بعد الوقت واذا لم يتغير كان اقتداؤه عقدا لا يفيد
موجبه لاستلزامه احد المحذورين لانه ان سلم على الركعتين كان مخالفا للامام وهو مفسد
وان اتم اربعا خلط النفل بالمكتوبة قصدا والقعدة الاولى فرض فى حقه نفل فى حق الامام وكذلك
القراة فى الاخريين فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل فى حق القعدة ان اقتدى به فى اول الصلاة
او القراة ان اقتدى به فى الشفع الثانى وكلمة او لمنع الخلو دون مانعة الجمع لجواز اجتماعهما
وذلك ايضا مفسد واعترض بوجهين احدهما ان الامام لو نسى القراة فى الشفع الاول
وقضاها فى الشفع الثانى ينبغى ان يجوز فى هذه الصورة اقتداء المسافر بالمقيم وان كان
بعد خروج الوقت لكون القعدة والقراة فرضين على الامام ايضا كالمقتدى والثانى ان اقتداء
المتنفل بالمفترض فى الشفع الثانى جائز مع ان القراة على المفترض نفل وعلى المتنفل فرض فكان
اقتداء المفترض بالمتنفل واجيب عن الاول بان القضاء يلتحق بمحل الاداء فيخلى الشفع الثانى
خاليا عن القراة فكان بناء الموجود على المعدوم وذلك لا يجوز وعن الثانى بان صلاة المتنفل
اخذت حكم الفرض تبعا لصلاة الامام ولهذا لو افسد المتنفل صلاته بعد الاقتداء وجب
قضاؤها اربعا وان اقتدى المقيمون بمسافر صلى بهم ركعتين وسلم واتم المقيمون صلاتهم
لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين وقد ادى ما التزم ولم يتم صلاته فينفرد فى الباقى
كالمسبوق الا انه لا يقرا فى الاصح وقوله فى الاصح احتراز عما قال بعض المشايخ من وجوب القراة فيما يتمون
لانهم منفردون فيه ولهذا يلزمهم سجود السهو اذا سهوا فيه فاشبه المسبوقين ووجه الاصح ما ذكر فى الكتاب
انه مقتد تحريمة لا فعلا يعنى فى الشفع الثانى اما انه مقتد تحريمة فانه التزم الاداء معه فى اول التحريمة واما انه
ليس بمقتد فعلا فلان فعل الامام قد فرغ بالسلام على راس الركعتين وكل من كان كذلك فهو لاحق
ولا قراة على اللاحق لانه بالنظر الى كونه مقتديا تحريمة حرم عليه القراة وبالنظر الى كونه غير مقتد فعلا تجب
له القراة لان فرض القراة صار مودى فدار قراءته بين كونه حراما ومستحبا وكان الاحتياط فى الترك ترجيحا
للمحرم بخلاف المسبوق لانه ادرك قراة نافلة يعنى فى الاخريين لان الكلام فيه بالنظر الى كونه مقتديا
كانت بدعة وبالنظر الى كونه منفردا كانت فرضا لانه لم يتاد فرض القراة فكانت عليه واجبة فان قيل

اذا كانت واجبة فكيف قال فكان الاتيان اولى اجيب بان الاولوية فى الوجوب للذى المراد بالاولوية ترجيح
جانب الوجود على الترك وهو موجود فى الوجوب وزيادة وفيه ماضيه وقيل ذكره بمقابلة ماذكر من
قرأة المقيمى بعد فراغ امامهم المسافر لا بالنظر فى نفسه وقيل ذكره فى مقابلة قوله فيتركهما احتياطا واراده
ان جعل منفرد اليجب عليه القرأة ولو تركهما فصلاته اولى من جعله مقتديا وفيه نظر لانه يجب
العلم بحال الامام بكونه مقيما او مسافرا ليس بشرط لانهم ان علموا انه مسافر فقوله هذا عبث وان علموا
انه مقيم كان كذبا فدل على ان المراد به اذا لم يعلموا حاله وهو مخالف لما ذكر فى فتاوى قاضى خان وغيره
ان من اقتدى بامام لا يدرى انه مقيم او مسافر لا يصح اقتداؤه والتوفيق بينهما ما قيل ان ذلك
محمول على ما اذا بنوا امر الامام على ظاهر حال اللاقامة والحال انه ليس بمقيم وسلم على رأس الركعتين
وتزقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلاة الامام واما اذا علموا بعد الصلاة بحال الامام جازت
صلاتهم وان لم يعلموا بحاله وقت الاداء وبهذا القول يعلم حاله فى الاخرة فيقوله فان قيل فعلى هذا
التقرير يجب ان يكون هذا القول واجبا على الامام لان اصلاح صلاة القوم يحصل به وما يحصل به
ذلك فهو واجب على الامام فكيف قال ويستحب اجيب بان اصلاح صلاتهم ليس بتوقف
على هذا القول البتة بل ان سلم على رأس الركعتين وعلم عدم سهوه فالظاهر من حاله انه مسافر حمل الامر
على الصلاح ولكان قوله هذا بعد ذلك زيادة اعلام بانه مسافر واذالة للتهمة عن نفسه واقتدا بالنبى
صلعم فانه قال حين صلى باهل مكة وهو مسافر فكان امرا مستحبا لا واجبا قال
واذا دخل المسافر مصرا تم الصلاة معناه اذا استكمل المسافر مسيرة ثلاثة ايام دخل وطنه الاصلى
اتم الصلاة وان لم ينو الاقامة فيه لان النبى صلعم واصحابه كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين
من غير عزم جديد وفيه نظر لان العزم فعل القلب وهو امر باطن وليس لم سبب ظاهر يقوم مقامه
بل الظاهر من حال المسافر العايد الى وطنه ان يكون فى عزمه المقام فيه ولعل المراد عزم جديد لمدة
الاقامة خمسة عشر يوما فان الظاهر عدمه والاستدلال بالمعقول اظهر وهو ان نية الاقامة انما يعتبر
لصيرورة المسافر مقيما فى مصر غيره لكون مكثه فى حيز التردد بين ان يكون للسير وبين ان يكون
للاقامة فاحتيج الى النية فاما فى مصره فهو متعين للاقامة كما كان قبل السير واما اذا لم يستكمل المسافر
مسيرة ثلاثة ايام فهو لعدم العزم على الدخول فى مصر يصير مقيما ويتم صلاته وان لم يدخل لما ذكرنا
من قبل ان رفض الايجاب لا الابتداء وقوله ومن كان له وطن فانتقل منه اعلم ان عامة المشايخ قسموا
الاوطان الى ثلاثة وطن اصلى وهو مولد الرجل او البلد الذى تأهل فيه ووطن اقامة وهو البلد

الذى

وهذا بدل على ان سفر المعصية يوجب القصر كما ان سفر الطاعة كذلك

قال واذا دخل المسافر مصرا انما تصح الصلاة وان لم ينو المقام فيه لانه مع اصحابه كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ومن كان له وطن اصلى فخرج منه مسافرا ثم دخل وطنه الاول قصر الصلاة ما لم يعزم على الاقامة خمسة عشر يوما لان السفر لا يبطل بمثله ويبطل بالوطن الاصلى قال واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة او بموضع خمسة عشر يوما لم تصح نيته لان السفر لا يبطل بمثله ويبطل بالوطن الاصلى ومن نوى الاقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالاصلى قال واذا نوى المسافر ان يقيم نصف شهر فصاعدا فى مصر اربعا لان الاقامة تصح بالنية فى هذا المقدار قال وان نوى ان يقيم بمكة او منى خمسة عشر يوما لم يتم الصلاة لانه نوى اقامة فى موضع يقصر فيه الصلاة قال ومن فاتته صلاة فى السفر فقضاها فى الحضر اربعا ومن فاتته فى الحضر قضاها فى السفر ركعتين ومن نسى صلاة من الخمس وهو مسافر فذكرها وهو مقيم قضاها اربعا هذا هو المذكور فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه يقضيها ركعتين لان الفائت يقضى على وفق ما وجب اولا والواجب اولا فى السفر ركعتان وفى الحضر اربع فكذا فى القضاء والمعتبر فى ذلك حالة الذكر لا حالة الفوت لان الواجب بالسبب الذاكر هو الكامل دون الناقص والمعتبر فى الاداء حالة الاداء لان القصد بحسب الاداء والمعتبر فى ذلك آخر الوقت لان الواجب فى آخر الوقت هو الكامل دون الناقص والمعتبر فى السبب عند عدم الاداء هو الجزء الاخير من الوقت لانه لو مات قبل مضى شئ منه لم يأثم بالاجماع فلا تعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص

اربعا ٥

الذى ينوى المسافر فيه الاقامة خمسة عشر يوما ويسمى وطن سفر ايضا ووطن السكنى وهو البلد الذى ينوى
المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما والمحققون منهم قسموا الى الوطن الاصلى ووطن الاقامة ولم
يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه الاقامة بل حكم السفر فيه باق والاصل ان الوطن
الاصلى يبطل بالوطن الاصلى دون وطن الاقامة وانشاء السفر وهو ان يخرج قاصدا مكانا يصل اليه
فى مدة السفر لان الشئ انما يبطل بما فوقه او بمساويه فوقه شئ فيبطل بما يساويه لما يرى ان رسول الله
صلعم بعد الهجرة على نفسه بمكة من المسافرين وقال اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وانما وطن الاقامة فلم
يبطل بما يساويه وما فوقه فيبطل بكل منهما وبانشاء السفر ايضا لانه ضده فان قيل فهو ضد للوطن الاصلى
ايضا فلم يبطله قلنا الجواب انما لم يبطله بالاثر وهو ما روى ان النبى صلعم كان يخرج من المدينة الى الغزوات
ولم ينتقض وطنه بالمدينة حيث لم يجدد نية الاقامة بعد الرجوع وقوله للذى اعتبار النية فى موضعين
يقتضى اعتبارها فى مواضع يعنى الى عشرة وخمسة عشر دفعا للتحكم وهو انى اعتبارها فى مواضع يمتنع
لان اقامته ح ان يكون بنزوله وترويح دابته والسفر للبرى غير ذلك المقدار فيكون كل مسافر
مقيما ان نوى وهو فاسد للاختلاف اللازم الدال على عدم الاجتماع وقوله الا اذا نوى مستثنى من
قوله لم يتم الصلاة وقوله لان اقامة المرء مضافة الى بيته ظاهر الامرى ان السوقى اذا قيل له اين
تسكن يقول فى محلة كذا او نهر كذا فى السوق وقوله لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء يعنى عدم
الاداء قبل اخر الوقت لما عرف فى الاصول فمن آخر الوقت ان كان مسافرا وفاتته الصلاة قضى
ركعتين وان كان فى اول الوقت مقيما وان كان مقيما فيه وفاتته قضى اربعا وان كان فى
اوله مسافرا واعترض بان كلا منا فى القضاء واذا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا
للجزء الاخير واجيب بان بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت
فجاز ان يكون المصنف اختار ذلك وانقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء يحسب
الاداء يعنى كل من وجب عليه اداء اربع قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع
فيه ثم بين ان المعتبر فى السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا ايضا لا نزاع فيه وبه تم مراد
المصنف واما ان السببية تستقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر اثره فى عدم جواز قضاء العصر الغايت
فى اليوم الثالث وقت الاحمرار فذلك شئ آخر لا مدخل له فى مراد المصنف وهذا واضح فتامل يغنيك
عن التطويل ويناقض قولهم القضاء بحسب الاداء بما اذا دخل المسافر فى صلاة المقيم ثم ذهب الوقت
ثم افسد الامام او المقتدى صلاته على نفسه فانه يقتضى ركعتين صلاة السفر وقد وجب عليه اداء الصلاة

واجيب بانه انما لزمه الاربع لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فعاد الى اصله الا يرى انه لو افسد الاقتدا
في الوقت كان عليه ان يصلي صلاة السفر فكذلك ههنا وقوله والعاصي والمطيع في سفرها في الرخصة سواء
السفر على ثلاثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق و
الاباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم والاولان سببان للرخصة بلا خلاف واما الاخير فكذلك عندنا
خلافا للشافعي قال الرخصة ثبتت تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ لان اضافة
الحكم الى وصف يقتضي خلافه فساد في الوضع ولنا اطلاق النصوص قال السبع ومن كان مريضا منكم
او على سفر فعدة من ايام اخر وقال صلعم وضع عن المسافر ركعتان وقال والمسافر ثلاثة ايام ولياليها
والكل كما ترى مطلق فزيادة قيد ان لا يكون عاصيا نسخ على عرف في الاصول ولان نفس السفر ليس
بمعصية اذ هو عبارة عن خروج مديد وليس في هذا المعنى شيء من المعصية وانما المعصية ما يكون
بعد كما في السرقة او مجاور كما في الاباق فصل من حيث ذاته متعلق الرخصة لامكان الانفكاك عما
يجاور كما اذا غصب خفا ولبسه جاز له ان يمسح عليه لان الموجب لستر قدميه والمحظور فيه
انما هو في مجاوره وهو صفة كونه مغصوبا وموضعه اصول الفقه والله اعلم

باب صلاة الجمعة

تناسب هذا الباب لما قبله ان كلا منهما تنصف بواسطة الاول بواسطة السفر والثاني بواسطة
الخطبة اللام الاول شامل في كل حالات الاربع والثاني خاص في الظهر والخاص بعد العام
للان التخصيص يعقل العموم والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق واليم ساكنة عند اهل
اللسان والقرآن بضمها وهي فريضة بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول اما الاول فقوله تع
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع امر بالسعي
الى ذكر الله وهي الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة والامر للوجوب اذا طاف السعي اليها واجبا فالى ما هو
المقصود وهو الجمعة اولى وكذا ذلك بتحريم المباح ولا يكون الا لامر واجب مقتضى الحكم واما
السنة فقوله صلعم واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا
بها واستخفافا بحقها ولم امام جائر وعادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلاة له الا فلا زكاة له
الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب الله عليه واما الاجماع فلان الامة قد اجتمعت على فرضيتها
وانما اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت على ما يجيء واما المعقول فلانا امرنا بترك الظهر للاقامة
الجمعة والظهر فريضة لا محالة ولا يجوز ترك الفريضة الا لفرض هو اكد منه ولها شروط زائدة
على شروط سائر الصلوات فمنها ما هو في المصلي كالحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين
والبصر عند الجمع ومنها ما هو في غيره كالمصر الجامع والسلطان والجماعة والخطبة والوقت

والمصر

والاظهار

اذا كان خبرا انما يجوز بامره فامامته اولى وان كان مسافرا وقوله لانها يعني مبنيٌ على تاويل القرية ويجوز ان يكون
التانيث باعتبار الخبر لان تقديره لانها قرية من القرى يعني انها ليست بصر ولا مصر فنابه لو زيادة تم على الغلق
ولهذا لا يقيمُ بها فلا يقام فيها الجمعة ولها انها تقصر في ايام الموسم لاجتماع شرايط المصر من السلطان
والقاضي والاسواق وعدم التعييد اي عدم اقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج باعمال المناسك
من الرمي والذبح والحلق وفي ذلك اليوم لا العدم المصرية ولا الجمعة بعرفات في قولهم جميعا والفرق ان عرفات
فضاء ومنىً فيه ابنية وقوله اما امير الموسم فيلي امور الحج لا غير يشير الى انه ان استعمل على مكة يقيم الجمعة
بعني لان له الولاية ح وقيل ان كان من اهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من
اهلها لا يقيم عندها ايضا قوله ولا يجوز اقامتها الا للسلطان اي الوالي الذي لا والي فوقه وكان
ذلك الخليفة او من امره السلطان وهو الامير او القاضي او الخطباء وقال الشافعي ليس بشرط لما روي
ان عثمان حين طال حصوره بالمدينة صلى على الجمعة بالناس ولم يُرَ انه صلى المنازعة في التقدم بان
يقوله بامر عثمان وكان الامر بيده ولنا ان الجمعة تقام بجمع عظيم لكونها جامع الجماعات وقد يقع المنازعة
في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره يقول انا اتقدم وفي التقديم بان تقدم طايفة شخصا وغيرى
آخر وقد يقع في غير امر اي في غير امر التقدم والتقديم من اداء من سبق الى الجامع والاداء في اول الوقت
وآخره فلا بد منه اي من السلطان او من امره تتميما للامر واثر علي ليس بحجة لجواز ان ذلك كان بامر
عثمان سلمنا ولكن انما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى
اقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم قال رح ومن شرايطها الوقت اي ومن شرايط الجمعة الوقت
وهو وقت الظهر فتصح فيه ولا تصح بعد ما روي ان النبي صلعم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل
هجرته قال له اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج وهو فيها اي الامام في صلاة الجمعة استقبل
الظهر ولا يبنيه عليها لاختلال فرضها اي لاختلال الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد اذا اذن له مولاه بالجمعة
بين ان يصلي الظهر والجمعة مع تعيين الوقت في الجمعة بالقلة ولو لم يكونا مختلفين لما خير كما في جناية
المدبر حيث يجب الاقل على مولاه من الارش او القيمة بالاخيار للاقاد هما في المالية وبناء فرض
على تحريمة فرض آخر لا يصح في احد الروايات وقوله وتسميتها الى من شرايط الجمعة الخطبة وهي اسم لما يخطب به
وانما كانت شرطا لان النبي صلعم ما صلاها بدون الخطبة في عمره وفيه بحث اما اولا فان
يقال الخطبة يجب ان تكون ركنا ولا تكون شرطا لانها اقيمت مقام ركعتي الظهر وذلك ركنٌ
فكذلك ما قام مقامه فلا تنادى بالطهارة ولانها لم يشترط قيامها حالة الاداء ولو كانت
شرطا لكان يُراعى قيامها حال الاداء كما اشترط قيام الطهارة وستر العورة وامانا نيا

فلانها

فلانها اذا كانت شرطا كانت من ضروريات صلاة الجمعة لان شرط الشيء لا ينزم لم والحديث يدل على دوام
وجوبه والدوام لا يستلزم الضرورة الا يرى انه صلعم لم يصل صلاة بدون سُنّتها كرفع اليدين عند التحريمة والتكبير
عند كل خفض ورفع وغيرها ولم يكن شيء من ذلك شرط الصلاة والجواب عن الاول انها ليست بركن لان
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وصلاة الجمعة لا تقوم بالخطبة وانما تقوم بأركانها فكانت شرطا لان
الله تعالى امر بالسعي اليها بقوله تع فاسعوا فتكون واجبة وليست بمقصودة لذاتها لان النداء لم يقع لها بل
لما هو المقصود وهو صلاة الجمعة حيث قال اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ولو كانت مقصودة لكان النداء
لها ولانها ان كانت مقصودة تبعي واذا لم تكن مقصودة لذاتها وهي فرض كانت شرطا لغيرها وقوله
ولو كانت شرطا لكان يُراعى قراءة الخطبة حال الاداء قلنا الشرط وجودها لا وجودها حال الاداء
وعن الثاني ان الدوام قد يستلزم الضرورة اذا دل الدليل الخارجي على ذلك وقد قام الدليل ههنا
على ذلك وهو انا نعلم يقينا ان شطر الظهر ترك الخطبة والفرض لا يترك لغير الفرض فكانت فرضا
فاما ان يكون فرضا لذاتها او لغيرها لا سبيل الى الاول لما ذكرنا فتعين الثاني فكان لازما من لوازمه
فكان شرطا وهي اي الخطبة قبل الصلاة وردت السنة وشرطيتها ايضا تقتضي ذلك ويخطب خطبتين
يفصل بينهما بقعدة مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرواية وقال الطحاوي مقدار ما يمكن موضع جلوسه
من المنبر به جرى التوارث ولفظ التوارث انما يستعمل في امر خطير ذي شرف وقيل هو حكاية العمل
عن العمل وهذه القعدة ليست بشرط عندنا بل هي للاستراحة وقال الشافعي انها شرط حتى لا يكتفي
عندنا بالخطبة الواحدة وان طالت للتوارث ولنا حديث جابر بن سمرة ان رسول الله صلعم يخطب
قايما خطبة واحدة فلما اسن جعلها خطبتين يجلس بينهما جلسة وفيه كما ترى دليل على جواز الاكتفاء
بخطبة واحدة لانه انما فعل ذلك ليكون اروح عليه لا لانه شرط ويخطب قايما على الطهارة لان
القيام فيهما متوارث روي ان ابن مسعود لما سُئل عن هذا قال السنة تلى قولهم تع وتركوك قايما
كان رسول الله صلعم يخطب قايما حتى انفض عنه الناس بدخول العير المدينة والذي روي عن عثمان
انه كان يخطب قاعدا انما فعل ذلك لمرض او كبر في آخر عمره وقوله يستحب فيها الطهارة يعني
عن الجنابة والحدث جميعا كالاذان والاقامة ووجه الشبه به ان الخطبة ذكر لها شبه بالصلاة من
حيث انها اقيمت مقام شطر الصلاة وتقام بعد دخول الوقت كما ان الاذان ايضا ذكر له
شبه بالصلاة من حيث انه دعاء لها ويقام بعد دخول الوقت قيل في عبارته نظر لانه لا يدل على
ان الاذان شرط الصلاة وليس كذلك وهو غلط لان قوله كالاذان يتلقى بقوله فيستحب
فيها الطهارة لا بقوله وهي شرط الصلاة ولو خطب جنبا خطب قائما قاعدا او على غير طهارة

جاز لحصول المقصود وهو الذكر والوعظ وخالف ابو يوسف والشافعي فيما اذا خطب على غير طهارة والشافعي
وجه فيما اذا خطب قاعدا لهما في الاول ان الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لما ورد في الاثر وهو ما روي
ان عمر وعايشة قالا انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة فكما تشترط الطهارة في الصلاة تشترط فيها
وللشافعي في الثاني ان الخطبة قائمة مقام ركعتين فيشترط فيها ما يشترط في الصلاة والجواب
انها ذكر والحدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن في حق الجنب وتأويل الاثر
انها في حكم الثواب كشطر الصلاة لما في شرائطها وقوله الا انه يكره استثناء من قوله جاز
وقوله لمخالفة التوارث متعلق بقوله يخطب قاعدا وقوله و للفصل بينها وبين الصلاة
متعلق بقوله او على غير طهارة ولم يذكر انه يعيدها اذا خطب على غير طهارة وقيل ينبغي
ان تعاد استحبابا كالعادة اذا نام وقوله فان اقتصر على ذكر الله عز وجل جاز يعني اذا ذكر
على قصد الخطبة فقال الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله جاز عند ابي يوسف واما اذا قال
ذلك لعطاس او لتعجب فلا يجوز بالاتفاق وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة وهو مقدار
ثلاث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله
لان الخطبة هي الواجبة يعني بالاجماع والتسبيحة او التحميدة والصلاة على النبي صلعم والوصية
بتقوى الله وقراءة اية وكذلك الثانية الا ان فيها بدل الاية الدعاء للمؤمنين والمؤمنات
اعتبار للتوارث فانه جرى هكذا من لدن رسول الله صلعم والى اليوم قوله تع فاسعوا الى ذكر الله تع
والمراد به الخطبة باتفاق المفسرين وقد اطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير
فالزيادة عليه تبين وما روي عن عثمان انه لما صعد المنبر اول جمعة ولي قال الحمد لله فارتج عليه على بناء
المفعول وتخفيف الجيم اي اغلق فنزل وصلى وكان بحضرة علماء الصحابة ولم ينكر عليه احد فدل على ان
هذا المقدار كاف قال رح ومن شرائطها الجماعة • الجماعة شرط الجمعة بالاجماع والاختلاف
في العدد فعند ابي ح اقلهم ثلاثة سوى الامام وعندهما اثنان سواه قال المصنف والاصح ان هذا قولهما ايضا
لان في المثنى معنى الاجتماع لان فيه اجتماع واحد بآخر والجمعة منبئة عن معنى الاجتماع لما ذكر ان الجمعة مشتقة من الجماعة
وفي الجماعة اجتماع لا محالة ولهما اي لابي ح ومحمد ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث يعني عندنا ان الجمعة تنبئ عن الاجتماع
لكن الخطاب ورد بالجمع وهو قوله تع فاسعوا الى ذكر الله والجمع الصحيح هو الثلاث لكونه جمعا تسمية ومعنى قال قيل
فيما قاله ابو يوسف كذلك لانه يعتبر مع الامام ثلاثة اجاب بقوله والجماعة شرط على حدة وكذلك الامام فلا يعتبر الامام
من الجماعة لان قوله تع فاسعوا يقتضي ثلاثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فكذلك اربعة ويجب ان يكون كلهم ممن يصلح
اماما حتى اذا كان احدهم صبيا او مجنونا لا يجوز بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للامامة

وكما

ولكانت الآية ساكتة عن الثلاث نفى اشتراط الاربعين لعدم دلالة عليه بقي ما وقع قال فان نفر الناس اعلم ان
الناس ان نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الامام لا يصلي الجمعة بالاخلاف ويصلي الظهر وان نفروا بعده
فان كان قبل تقييد الركعة بالسجدة استقبل الظهر عند ابي ح وبنى على الجمعة عندهما وان كان بعد ما بنى عليها
عندهم خلافا لزفر فانه يقول انها شرط الاداء لان التحريمة منهم متعارنا لتحريم الامام ليس بشرط بالاتفاق
ولو كانت شرط الانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت ودوامه شرط لصحة الجمعة فكما ادوامها ولم
يوجد اذا نفروا بعد السجود ولهما انها شرط الانعقاد لان الاداء ينفك عنها كما في المسبوق واللاحق
وما هو كذلك لا يشترط دوامها للخطبة فان دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة غير شرط بالاتفاق
وابو ح يقول نعم هو شرط الانعقاد كما ذكرتم والانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة لا تتم الا بتمام
الركعة لان ما دونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض كما تقدم فلا بد من دوامها اليها اي من دوام
الجماعة الى الركعة بخروف المضاف اي الى تمام الركعة وقوله بخلاف الخطبة جواب عن قياسها الجماعة بها
ووجهه ان الخطبة تنافي الصلاة فان الامام هو الذي يخطب ولا يمكنه ان يخطب في الصلاة فلا يشترط
دوامها قوله ولا اعتبار ببقاء النسوان ظاهر وقوله ولا تجب الجمعة على مسافر واضح وقوله لانهم يحملون
يعني الحرج معناه ان سقوط فرض السعي لم يكن لمعنى في الصلاة بل للحرج والضرر فاذا تحملوا التحقوا
في الاداء بغيرهم وصاروا كمسافر صام قوله ويجوز للمسافر واضح وقوله فاشبه الصبي يعني في الجمعة
ليست بفرض عليهم ولو قام الصبي فيها لم يجز فكذا من اشبه ولنا ان هذه اي سقوط الجمعة عنهم
وان اشارة باعتبار الخبر وهو رخصة لان الخطاب عام فينا ولهم الا انهم عذروا دفعا للحرج عنهم
فاذا حضروا يقع فرضا على ما بينا يعني قولهم لانهم تحملوا واذا تحملوا يقع فرضا لانه لو لم يقع فرضا لكان
مارضا الدفع الحرج حرجا وذلك خلاف باطل اما الصبي فسلوب الاهلية فلم يتناولوا له الخطاب والمرأة لانتصل
لامامة الرجال قوله وتتعقد بهم اي بالمسافر والعبد والمريض الجمعة اشارة الى رد قول الشافعي لان
هؤلاء امامتهم لكن لا يقتدى بهم في العدد الذي تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فالمصر
يصلح للاقتداء اولى وقوله ومن صلى الظهر في منزله ظاهر وقوله لان عندنا الجمعة هي الفريضة اصالة
لانه مأمور بالسعي اليها منهي عن الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة وهذا صورة الاصل والبدل
والمصير الى البدل مع القدرة على الاصل وهي ثابتة لان فواتها انما يكون بفراغ الامام عن الصلاة وفرض
المسألة قبل ذلك ولنا ان اصل الفرض هو الظهر في حق الناس كافة لان التكليف بحسب القدرة والمكلف
بالصلاة في هذا الوقت متمكن بنفسه من اداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وكان
التكليف بالجمعة تكليفا بما ليس في الوسع الا انه امر باسقاط الظهر باداء الجمعة عند استجماع شرائطها

قال ومن شرائطها المصر لان الجمعة تنتفع بها اقلهم عند ابي ح ثلاثة سوى الامام وقالا اثنان سواه وهو قول
معنى الاجتماع وهي منتفية عنه ولهما ان المجمع الصحيح اثنان لان الفتح لا تنتهي بما دونهما
ويسمى الاثنان سوادا يقال اتانا سواد من الناس اي شخص وقالا اذا نفروا عند بعض الخطبة او بعد ما افتتح الصلاة
خلافا لزفر هو يقول انها شرط الانعقاد فلا بد من دوامها كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط
الاتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلاة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلاة فلا تشترط دوامها والمعتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا اعتداد

فكان العدول عنها مع القدرة مكروها وقوله هذا هو الظاهر تلويح منه الى غير ذلك فانه نقل عن محمد ان فرض
الوقت للجمعة وله اسقاطها بالظهر الا الجمعة يريد به ورُوي عنه انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت
في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض عنه باداء الظهر والجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين
بفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ماذكره في الكتاب وقوله فان جاء بعد الى بوالمس صلى الظهر
في منزله قبل صلاة الامام معذورا كان او غيره ان يحضرها فتوجه والامام فيها فاما ان يدرك الجمعة
مع الامام او لا فان ادرك الصلاة مع الامام انتقض ظهره وانقلب نفلا وهذا لم يذكر في الكتاب
وان لم يدركه بطل ظهره عند ابي ح بالسعي وقالا لا يبطل حتى يدخل مع القوم واما لم يذكر القسم
الاول لانه يفهم من اشارة هذا القسم لانه يشير الى ان اللائم مع الامام ليس بشرط لنقض الظهر
عندها بل الدخول كاف واذا كان بالدخول ينتقض فبالاتمام اولى لان السعي دون الظهر اذ هو
ليس بمقصود بنفسه بل هو وسيلة الى اداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما هو دونه الشئ لا ينقض
بعد تمامه والجمعة فوقه لانا امرنا باسقاط بها فجاز ان ينقضه وانما انث الظهر في الكتاب بتاويل
الصلاة واذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما اذا توجه بعد فراغ الامام ولابي ح ان السعي
وهو المشي لا شرعا الى الجمعة من خصايصها لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا يكون الاقامة الا بالسعي
اليها فكان السعي مخصوصا بها بخلاف سايرالصلوات لان اداها صحيح في كل مكان واذا كان من
خصايصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من اركانها بجامع الاختصار فيتوشر في ارتفاض الظهر
احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الاضعف واعترض بان السعي الموصل
الى الجمعة ماموربه وهذا السعي ليس بموصل سلمناه ولكنه ضعيف لكنه وسيلة فلا يرتفض القوي
سلمناه لكن الظهر انما يبطل في ضمن اداء الجمعة لان نقض العبادة قصدا حرام فاذا لم يؤد لم ينتقض
سلمناه لكنه ينتقض بمسئلة القارن اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته فانه يصير رافضا لها
ولو سعى الى عرفات لا يصير به رافضا لعمرته واجيب عن الاول بان الحكم دار مع الامكان لكون
الامام في الجمعة والادراك ممكنا باقل ما يسع وعن الثاني بانه لما نزل منزلتها صار قويا وهو
الجواب عن الثالث لانه صار الابطال في ضمنه كالابطال في ضمنها وعن الرابع بانه لا نقض على وجه
القياس لانهما اي العمرة والجمعة سواء في الارتفاض فيه واما في الاستحسان فانه انما لا ترتفض
العمرة لكون السعي فيها منهيا عنه قبل طواف العمرة فضعف في نفسه والسعي الى الجمعة ماموربه فكان
في نفسه قويا ولا يلزم من ابطال القوي ابطال الضعيف وقوله بخلاف ما بعد الفراغ منها جواب
عن قياسها وهو واضح قوله ويكره ان يصلي المعذور ورود الظهر بجماعة الى آخره ظاهر قال

وعن ادراك

ومن ادرك الامام يوم الجمعة اذا ادرك الامام في صلاة الجمعة راكعا في الركعة الثانية فهو مدرك لها
بالاتفاق وان ادركه بعد ما رفع رأسه من الركوع فكذلك عند ابي ح وابي يو وبنى عليها الجمعة لقوله
عم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا اذ لا شك ان مراده ما فاتكم من صلاة الامام بدليل قوله عم
ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام والذي فات من صلاة الامام هو الجمعة فيصلي المأموم الجمعة
وكذا اذا ادركه في التشهد او في سجود السهو عندهما وقال محمد اذا ادرك مع الامام اكثر الركعة الثانية
بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ولهذا لا يتادى الا ببنية الجمعة ظهر
من وجه لفوات بعض الشرايط وهو الجماعة فبالنظر الى كونه ظهرا فيصلي اربعا ويقعد على رأس الركعتين
بالنظر الى كونه جمعة ويقرأ في الاخريين للاحتمال النفلية فكان في ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اهمال
احدهما ولهما انه مدرك الجمعة في هذه الحالة لانه لا بد له من نية الجمعة حتى لو نوى غيرها لم يصح اقتداؤه
ومدرك الجمعة لا يبني الا على الجمعة وللاوجه لما ذكره من اعمال الوجهين لانهما صلاتان مختلفتان فكيف
يصح بناء احدهما على تحريمة الاخرى وعورض بان فيما ذكرتم تجويز الجمعة مع عدم شرطها وذلك
فاسد لان الشئ ينتفي عند انتفاء شرطه واجيب بان وجوده في حق الامام جعل وجودا في حق المسبوق
كما في القراءة فاما الجمع بين صلاتين مختلفتين بتحريمة واحدة فما لا يوجد بحال والقول بما يوجد بحال
اولى منه بما لا يوجد بحال فان قيل قد استدل لهما في اول البحث بالحديث وهو اقوى فاوجب قوله بعد
ذلك ولهما الى آخره قلت لا ثاني في ذلك لجواز ان يستدل على مطلوب واحد بالمنقول والمعقول
او كان الاولة استدلالا على اذا كان المدرك اكثر وذلك متفق عليه فليس الاستدلال لهما فقط
بل لهم جميعا وكونه الحديث يدل على المطلوب الثاني لهما ايضا لا ينافيه فان قيل قد روي عن ابي
هريرة الزهري باسناده ابي هريرة عن النبي صلعم انه قال من ادرك ركعة من الجمعة فقد ادركها
وليضف اليها ركعة اخرى وان ادركهم جلوسا صلى اربعا وهذا كما يرى نص على ما يقول محمد
فما وجه ترك الاستدلال به لمحمد قلت ضعفه فانه ما رواه الا ضعفاء اصحاب الزهري واما
التفات منهم كمحمد والاوزاعي ومالك فقد رد واعنه من ادرك ركعة من صلاة فقد ادركها
واما اذا لم يدرك ما دونها فحكم مسكوت عنه والدليل عليه ما روي من قوله عم ما ادركتم
فصلوا الحديث يدل على مدعاها فاخذ به وعلى تقدير ثبوته فتاويله ادركهم جلوسا وقد
اسلموا وقوله واذا خرج الامام يوم الجمعة يعني للاجل الخطبة ترك الناس الصلاة والكلام
حتى يفرغ من خطبته يريد به ما سوى الخطبة يحكى على الاصح وقال بعضهم كل كلام وهذا عند ابي ح

قال

فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها فاما ان يدرك الجمعة
بعني تام والجمعة فرضها منتقض بها لانه ليس بسعي اليها
احتيالا فخالف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها
بالجملة اذ هو ما سعى للجمعة ولو سعى قد يفتقد في بعض
الحالات والمعذور قد يفتقد في بعض

وقالا لا بأس بالكلام قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير لان حرمة الكلام الماهي باعتبار الاخلال بفرض
الاستماع لكونه في نفسه مباحا ولا استماع فلا اخلال في هذين الوقتين بخلاف الصلاة فانها
قد تعتل فتفضي الى الاخلال ولابي ح حديث ابن عمر وابن عباس انهما رويا عن النبي صلعم
قال اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام والمصير اليه واجب فان قيل المصير اليه واجب اذا لم يكن
له معارض وقد روى ان رسول الله صلعم كان اذا نزل عن المنبر سال الناس عن حوائجهم
وعن اسعار السوق ثم صلى اجيب بان ذلك كان في الابتداء حين كان الكلام مباحا في الصلاة
فكان يبلغ في الخطبة ايضا ثم نهى بعد ذلك عن الكلام فيهما وقوله واذا اذن المؤذنون
ذكر المؤذنين بلفظ الجمع اخراجا للكلام مخرج العادة فان المتوارث في اذان الجمعة اجتماع
المؤذنين لتبليغ اصواتهم الى اطراف المصر الجامع والاذان الاول هو الذي حدث في زمن عثمان
على الزوراء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند
المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما تفوته الجمعة اذا كان بيته بعيدا من الجامع
وكان الطحاوي يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذي
كان للجمعة على عهد رسول الله صلعم وكذلك في عهد ابي بكر وعمر وهو اختيار شيخ الاسلام
والاصح ان المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول اذا كان بعد الزوال
لحصول العلم به بما ذكرنا في قول الحسن آنفا وهو مختار شمس الائمة السرخسي واسم
العلم بالصواب

باب العيد

اي باب صلاة العيد لان الكلام في كتاب الصلاة خلف للعلم به وسمي يوم العيد بالعيد
لان الله تع فيه عوايد الاحسان لعباده وهذا سببها لصلاة الجمعة فان كلا منهما صلاة
نهارية تؤدى بجمع عظيم يجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاصحهما ما يشترط للاخرى سوى
الجمعة الخطبة ويشتركان ايضا في حق التكليف فانهما تجب على من تجب عليه الجمعة وقدم الجمعة لقوتها
لكونها فريضة او للكثرة وقوعها قال وتجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة
تجب صلاة العيد على المسافر والعبد والمريض كالجمعة للعفو الذي ذكرناه في باب الجمعة فان قيل
قال العبد هنا ليست كهي في الجمعة اذا اذن له المولى لان الجمعة خلفا وهو الظهر فلم تجب
الجمعة وهنا لا خلف فكان الواجب الوجوب اذا اسقط المولى حقه الاذن اجيب بان
المنافع لا تصير مملوكة بالاذن لانها غير مستثناة على المولى فبقي الحال بعد الاذن كما قبله

كما

وهذا تنفيس على السنة والاول اصح فالاول سنة والثاني فريضة والتارك واحد منهما قال فريضة
وعليها في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة لم يرد في حديث الاعرابي غير سؤاله عن
الفرائض وقال عليه الصلاة والسلام لا الا ان تطوع والاول اصح وجه الاول ما روي انه صلعم
كان يطوف يوم النحر قبل ان يصلي وكان يقتل في العيدين ولا تقتل في النوافل وكان
يخرج الى المصلى ويستخلف من يصلي بالضعفة في المزدلفة بعد طلوع الفجر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يقتل
لم يرد انه صلعم كان يطوف يوم النحر قبل ان يصلي وكان يقتل في العيدين ولا تقتل في النوافل
كانت لم جبة قتله او صوف بلسه في الليالي وبعد ما صلى صلاة العيد ويستخلف من يصلي بالضعفة في المزدلفة
المصلى وعندهما يكبر اعتبارا بالاضحى وتراد الاصل بالتناد الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم

كما في الحج فانه لا يقع عن حجة الاسلام وان حج باذن مولاه واعاد لفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية
القدوري فانه ذكر في القدوري بلفظ الواجب وفي الجامع الصغير بلفظ السنة والمراد من اجتماع العيدين
يوم الفطر والاضحى يوم الجمعة وغلب لفظ العيد لخفته كما في القرين او الذكورية كما في القرين ولا يترك
واحد منهما اما الجمعة فلانها فريضة واما العيد فلان تركهما بدعة ضلال قوله وجه الاول مواظبة النبي
عليها في بعض النسخ وقع من غير ترك وهو لا يحتاج الى عناية وفي بعضها ليس كذلك ويحتاج الى
ان يقال معناه ذلك والما تركه اعتمادا على ما ذكر في اخر باب ادراك الفريضة والاسنة دون
المواظبة والمواظبة انما تكون دليل الوجوب اذا كانت من غير ترك وقوله وجه الثاني ظاهر وقوله
ولا تكبير عند ابي ح في طريق المصلى يعني جهرا في الطريق الذي يخرج منه الى عيد الفطر وهذه رواية
المعلى عنه وروى الصحاوي عن استاذه ابن عمران البغدادي عنه يكبر في طريق المصلى في عيد الفطر
جهرا وبه اخذ ابو يوسف ومحمد اعتبارا بالاضحى وجه الاول ان الاصل في التناد الاخفاء والشرع ورد
به في الاضحى لانه يوم تكبير قال استع واذكروا الله تع في ايام معدودات جاد في التفسير ان المراد
به التكبير في هذه الايام ولا كذلك يوم الفطر لانه لم يرد به الشرع وليس في معناه ايضا لان
عيد الاضحى اختص بركن من اركان الحج والتكبير شرع عاما على وقت افعال الحج وليس في سواه
ذلك فان قيل لانم ان الشرع لم يرد به فان الله تع قال وتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
امر بالتكبير بعد اكمال عدد ايام بشهر رمضان وروى نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلعم
كان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا صوته بالتكبير وهذا نص في الباب اجيب بان المراد
بما في الآية التكبير في صلاة العيد والمعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها وهذا الحديث
على الوليد محمد عن الزاهري والوليد متروك بالحديث قال ح ولا يتنفل
في المصلى قبل العيد التنفل قبل صلاة العيد في المصلى وغيره للامام وغيره مكروه كما في الكتاب
وقد ورد النهي عن الاركان في ذلك عن الصحابة كثيرا روى ان عليا خرج عن ابي مسعود وحذيفة
انهما يصليان فاما فرغا الناس عن الصلاة قبل الامام يوم الفطر وروى ان عليا خرج الى المصلى
فراى قوما يصلون فقال ما هذه الصلاة التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله صلعم فقيل له انا
نتنفل فقال اكره ان اكون الذي انهى عبدا اذا صلى وقوله حاجة وعامة نصب على الحال
من الضمير الذي في المستقر بها الظرف وقوله واذا حلت الصلاة عبر بالحلال عن جوازها
لانها كانت حراما قبل الارتفاع الشمس لما مر في الحديث وقوله لان يوم كان يصلي الغير
والشمس على قيد اي قدر ح بين دليل او رجحين دليل الوجوب وهو الوقت وقوله كما يشهد به

بالهلال دليل خروج الوقت وذلك لانه عم امر بالخروج الى المصلى من الغد لاجل الصلاة وكان ذلك
تأخيل بلاعذر سماوى ولو لم يخرج الوقت لما فعل ذلك لان الصلاة فى وقتها اولى وفعله عم
لا يحمل الاعلى الاولى منها امكن وقوله يصلى الامام بالناس ركعتين ظاهر وحاصله ان الزوايد
عندنا ثلاث والموالاة فى القراة خلافاله وقوله وظهر عمل العامة اى عمل الناس ظاهر بقول
ابن عباس للامر بينه الخلفاء فان الولاية لما انتقلت اليهم امروا الناس بالعمل فى التكبيرات
بقول جدهم وكتبوا فى مناشيرهم ذلك وعن هذا صلى ابو س بالناس حين قدم بغداد صلاة
العيد وكبر تكبير ابن عباس فانه صلى خلفه هرون الرشيد وامر بذلك وكذا روى عن محمد
لا مذهبا واعتقادا فان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود وهو مذهب عمر وابى
موسى الاشعرى وحذيفة وابن الزبير وابى هريرة وابى مسعود الانصارى فكان اولى بالاخذ
وقال ابوبكر الرازى حديث الطحاوى مسند الى النبى صلعم انه صلى يوم العيد وكبر اربعا
ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال اربع كتكبير الجنايز واشار باصابعه وقبض
ابهامه ففيه قول وفعل واشارة الى اصل وتاكيد فالاحرم كان الاخذ به اولى واراد بقوله
اربعا اربع تكبيرات متواليات ولان التكبير ورفع الايدى من حيث المجموع خلاف المعهود
فى الصلاة فكان الاخذ بالقليل اولى ثم التكبير من اعلام الدين حتى يجهر بها فكان
كتكبيرة الافتتاح فكان الاصل فيه الجمع لان الجنسية علة الضم ففى الركعة الاولى يجب الحاقها
بتكبيرة الافتتاح لعوتها من حيث الفرضية والسبق وفى الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع
فوجب الضم اليها وقوله والشافعى اخذ بقول ابن مسعود رضى الله عنهما الا انه حمل المروى
على الزوايد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او ستة عشر فيه اشتباه لان قوله
حمل المروى اما ان يريد به المروى فى هذا الكتاب بقوله اولا وقال ابن عباس تكبير فى الاولى
للافتتاح وخمسا بعده وفى الثانية يكبر خمسا ثم يقراء وفى رواية يكبر اربعا او غير ذلك
فان كان الثانى كان فى الكلام تقديم يعلم قدر المصر عنه ذلك وان كان الاول لم تترتب
التكبيرات الى ذلك المقدار لان عمل الخلق الزوايد فيه تسعة او عشرة وبالاصليات
تكون ثنتى عشرة او ثلاث عشرة وايضا قال وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس
ثم قال والشافعى اخذ بقول ابن عباس وذلك يقتضى ان يكون عمل العامة اليوم على
خمسة عشر او ستة عشر وليس كذلك وايا ما كان ذلك بان تقول روى عن ابن عباس
روايتان احداهما انه يكبر فى العيدين ثلاث عشرة تكبيرة والاخرى ثنتى عشرة تكبيرة

ففسر

ففسر علما ونا روايته بان ذلك انما هو باضافة الاصليات لان الاصليات ثلاث تكبيرة الافتتاح
وتكبيرتا الركوع فى الركعتين فاذا اضيف الى خمسة وخمسة كانت ثلاثة عشر واذا اضيف
الى الخمسة واربعة صارت ثنتى عشرة وعلى هذا عمل العامة اليوم وحمل الشافعى المروى على
الزوايد فاذا اضيف اليها الاصليات صارت خمسة عشر او ستة عشر فكان مراده بالمروى
ما روى عن ابن عباس ولا تعقيد فى ذلك لان التفسير المذكور فى الكتاب يدل عليه
ومعنى قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس على تفسير علمائنا لا على ما حمل عليه الشافعى
ويظهر من هذه البتة ان ما حملوه عمل علمائنا انما هو مذهب ابن عباس لا مذهب الشافعى
قال فى المحيط ثم عملوا برواية الزيادة فى عيد الفطر وبرواية النقصان فى عيد الاضحى عملا
بالروايتين وخصوا الاضحى بالنقصان لاستعجال الناس بالقرابين وقوله ويرفع يديه
فى تكبيرات العيدين ظاهر وليس بين التكبيرات ذكر مسنون وروى عن ابى ح انه يسكت
بين كل تكبيرتين مقدار ثلاث تسبيحات لان صلاة العيد تقام بجمع عظيم فلو والى
بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من
المكث وقال فى المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك تكبيرة الزحام وقلته
وعن ابى س انه لا يرفع يديه لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح فى الزوايد فلا يرفع كما
فى تكبيرة الركوع والحجة عليه ما روينا لان ما قاله قياس ترك بالاثر وياتى بالشاذ عجيب
تكبيرة الافتتاح قبل الزوايد وكذلك عند ابى س وعند محمد يستفتح عند القراة قال
ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين للخطبة فى صلاة العيد خالف خطبة الجمعة من وجهين
احدهما ان الجمعة لا تجوز بلا خطبة بخلاف العيد الثانى انها فى الجمعة متقدمة على الصلاة
بخلاف العيد ولو قدمها فى العيد ايضا جاز ولا تعاد الخطبة بعد صلاة وما فى الكتاب
ظاهر قوله ومن فاتته صلاة العيد مع الامام اى ادى الامام صلاة العيد ولم يودها
هو لم يقضها عندنا وقال الشافعى يصلى وحده كما يصلى مع الامام لان الجماعة السلطان
ليس بشرط عنده فكان لم ان يصلى وحده وعندنا هى صلاة لا تجوز اقامتها الا بشرائط
مخصوصة من الجماعة والسلطان فاذا فاتت لم تجز عن قضائها فان قيل هى قايمة مقام صلاة
الضحى قبل صلاة العيد فاذا فاتت عنها يصير الى اصلها الاصل كالجمعة اذا فاتت فانه يصير الى اصلها
اجيب بانا ان سلمنا ذلك لا نسلم انه اذا فات عاد الامر الى الاصل هى صلاة الضحى وهى غير
واجبة فيتخير وفى الجمعة عاد الى اصل هو فرض فلزمه اداؤه وقوله وقد ورد فيه الحديث

اى المعهود وهو ماذكره فى الكتاب قبل هذا وباشتهروا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج
الى المصلى الى الغد وبابعد ظاهر وقوله والتعريف الذى يصنعه الناس الماقيل بقوله لم
يصنع الناس لما انه يجئ لمعان للاعلام والتطيب من العرق وهو الريح وانشاد الضالة
والوقوف بعرفات والتشبه باهل عرفة وهو المراد هنا وقوله ليس بشئ اى ليس بشئ
معتبر يتلق به التلقات الثواب لما ذكر فى الكتاب وبما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك
بالبصرة محمول على انه كان للدعاء لا تشبيها باهل

فصل فى تكبيرات التشريق

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالاضحى ناسب ذكره فى فصل على حدة ثم قيل ترجمة
الفصل بتكبيرات التشريق وقع على قولها لا انه شئ من التكبير لا يقع فى ايام التشريق
على الى ويجوز ان يقال باعتبار الوقت اخذ اخل مالك

فى ابتداء بتكبير التشريق اختلف الصحابة فى ابتداء التشريق وانتهائه فانا ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلى
وابن مسعود قالوا يبتداء بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا فى ظاهر الرواية
وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبتداء بالتكبير من صلاة الظهر من يوم
النحر واليه رجع ابو يوسف فى بعض الروايات عنه واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة الصبح من اول
ايام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها وبه اخذ ابو حنيفة وقال على وابن عمر فى احدى الروايتين
عنه انتهاؤه صلاة العصر من اخر ايام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد
ووجه كل من ذلك ماذكره فى الكتاب وذكر فى الخلاصة ان ايام النحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة
ولمضى ذلك فى اربعة ايام فان العاشر من ذى الحجة نحر خاص والثالث عشر تشريق خاص واليومان
فيما بينهما للنحر والتشريق قوله وهذا هو المانع من نحر الخليل عم قيل اصل ذلك ما روى ان جبريل
لما جاء بالقربان خاف الجهال على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عم قال لا اله الا الله
والله اكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقى فى الآخرين اما سنة او واجبا على ما
ذكر وروى ابن عمر ان رسول الله صلعم قال افضل ما قلت وقالت الانبياء قبلى يوم عرفة الله اكبر
الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد لم مرة واحدة احترازا عن قول الشافعى فانه
يذكى التكبير ثلاث مرات ولم فى ذكر التهليل بعد قولان وقوله وهو عقيب الصلاة المفروضة على
المقيمين يشير الى انه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه
قوله تع واذكروا الله فى ايام معدودات فانه جاء فى التفسير ان المراد به ايام التشريق فيكون واجبا
عملا بالامر وذهب بعضهم الى انه سنة قال الامام الترنا شى تكبير التشريق سنة وبه قال الشافعى

ومالك

قال ... ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلاة الصبح الخ من يوم عرفة ويختم بعد صلاة العصر من يوم النحر
فخلفه بوى الصحابة فاخذوا بقول على رض اخذا بالاكثر وهو الاحتياط فى العبادات
واخذ ابو حنيفة رح بقول ابن مسعود اخذا بالقرب الى الوقت الذى يصنعه الناس لما انه مجئ لمعان للاعلام والتطيب من العرق وهو الريح وانشاد الضالة
والوقوف بعرفات والتشبه باهل عرفة وهو المراد هنا وقوله ليس بشئ اى ليس بشئ
معتبر يتلق به التلقات الثواب لما ذكر فى الكتاب وبما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك
بالبصرة محمول على انه كان للدعاء لا تشبيها باهل

فصل فى تكبيرات التشريق

تكبير التشريق لما كان ذكرا مختصا بالاضحى ناسب ذكره فى فصل على حدة ثم قيل ترجمة
الفصل بتكبيرات التشريق وقع على قولها لا انه شئ من التكبير لا يقع فى ايام التشريق
على الى ويجوز ان يقال باعتبار الوقت اخذ اخل مالك

فى ابتداء بتكبير التشريق اختلف الصحابة فى ابتداء التشريق وانتهائه فانا ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلى
وابن مسعود قالوا يبتداء بالتكبير بعد صلاة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا فى ظاهر الرواية
وصغارهم كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبتداء بالتكبير من صلاة الظهر من يوم
النحر واليه رجع ابو يوسف فى بعض الروايات عنه واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة العصر من اول
ايام النحر فعنده ثمان صلوات يكبر فيها وبه اخذ ابو حنيفة وقال على وابن عمر فى احدى الروايتين
عنه انتهاؤه صلاة العصر من اخر ايام التشريق فيكون ثلاث وعشرون صلاة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد
ووجه كل من ذلك ماذكره فى الكتاب وذكر فى الخلاصة ان ايام النحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة
ولمضى ذلك فى اربعة ايام فان العاشر من ذى الحجة نحر خاص والثالث عشر تشريق خاص واليومان
فيما بينهما للنحر والتشريق قوله وهذا هو المانع من نحر الخليل عم قيل اصل ذلك ما روى ان جبريل
لما جاء بالقربان خاف الجهال على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عم قال لا اله الا الله
والله اكبر فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقى فى الآخرين اما سنة او واجبا على ما
ذكر وروى ابن عمر ان رسول الله صلعم قال افضل ما قلت وقالت الانبياء قبلى يوم عرفة الله اكبر
الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد لم مرة واحدة احترازا عن قول الشافعى فانه
يذكى التكبير ثلاث مرات ولم فى ذكر التهليل بعد قولان وقوله وهو عقيب الصلاة المفروضة على
المقيمين يشير الى انه اختار كونه واجبا وهو اختيار فخر الاسلام وصدر الاسلام والاصل فيه
قوله تع واذكروا الله فى ايام معدودات فانه جاء فى التفسير ان المراد به ايام التشريق فيكون واجبا
عملا بالامر وذهب بعضهم الى انه سنة قال الامام الترنا شى تكبير التشريق سنة وبه قال الشافعى

ومالك

فى المحيط وقد لم عقيب الصلوات اشارة الى انه لا يجوز ان يحلل بما يقطع به حرمة الصلاة حتى لو قام وخرج
من المسجد او تكلم لم يكبر وفى قوله المفروضات اشارة الى انه لا يكبر بعد الوتر وصلاة العيد والنافلة
وقيد بالاقامة لان المسافر لا يكبر الا اذا اقتدى بمقيم وقيد بالامصار لانه لا يكبر فى القرى وقيل
بالجماعة لانه لا تكبير على المنفرد وقيد بالمستحبة احترازا عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن اذا لم يكن
معهن رجل وقالا هو واجب على كل من صلى المكتوبة لانه تبع لها وله ما روينا من قبل يريد به ما ذكر
فى اول باب الجمعة وهو قوله صلعم الا جمعة ولا تشريق ولا فطر والاضحى الا فى مصر جامع فان قيل هذه
التكبيرات شرعت تبعا للمكتوبات فكيف يشترط لها ما لم يشترط للمتبوع قلنا النص على خلاف
القياس واختلف المشايخ فى اشتراط الحرية على قوله فمنهم من شرطها قياسا على الجمعة والعيدين ومنهم
من لم يشترطها قياسا على سائر الصلوات وفائدته تظهر فيما اذا ام العبد صلاة مكتوبة فى هذه الايام
فمن شرطها لم يوجب التكبير ومن لم يشترط اوجبه قال يعقوب صليت بهم المغرب فسهوت ان اكبر فكبر
ابو يوسف دل اى قول ابى سم على ان الامام وان ترك التكبير لا يلزم المقتدى لما ذكره فى الكتاب بخلاف
سجود السهو فانه اذا تركه الامام لا يسجد المقتدى لانه يوتى به فى حرمة الصلاة بخلاف التكبير ولكن
انما يكبر القوم قبل الامام اذا وقع اليأس عن تكبير الامام بان قام قيل فى ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان
منزلته عند استاده حيث قدم واقتدى به ومنها بيان شدة استاده فى قلبه فانه لما علم ان المقتدى به استاده
سرى عما لا يسرى به المرء عنه عادة وهو التكبير ومنها مبادرة استاده الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو فكبر
وهكذا ينبغى ان تكون المعاملة بينه وبين كل استاذ من تلميذ يعنى ان التلميذ يعظم الاستاذ والاستاذ
يستر عليه عيوبه والله اعلم

باب صلاة الكسوف

قرن صلاة الكسوف بصلاة العيد لانها يؤديان بالجماعة فى النهار بغير اذان واقامة واخرهما عن العيد
لان صلاة العيد واجبة فى الاصح على ما مر يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى
ولا يتعدى قال جرير يرثى به عمر بن عبد العزيز

طالعة الشمس ليست بكاسفة ... تبكى عليك بجوم الليل والقمر

قيل معناه ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها ولكن لقلة ضوئها وبكائها عليك لم يظهر لها
نور وقيل معناه تغلب النجوم فى البكاء يقال باكيته فبكيته اى غلبته فى البكاء وهى مشروعة اجمعت الامة على ذلك
وسبب شرعيتها الكسوف ولهذا اضافه اليه وشروطها سائر الصلوات وهى سنة لان رسول الله صلعم صلاها
وكيفيتها ان يصلى امام الجمعة فى الجامع او فى المصلى فى الاوقات المستحبة بالناس ركعتين كهيئة النافلة
بلا اذان واقامة بركوع واحد وقال الشافعى اذا كسفت الشمس فى وقت مكروه او غيره نودى الصلاة
جامعة وصلى الامام بالناس ركعتين يقرأ فى الاولى بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان حفظها والا فيما

قال ... كسفت الشمس صلى الامام بالناس كما فى كتابة الفاتحة فى كل ركعة وقال الشافعى
لقوله ع اذا رايتم من هذه الاخاديد شيئا فافزعوا الى الصلاة ولانه ع قرع بالصلاة تعظيما لامره
والتعظيم انما يكون بالتطويل ولنا ما روى عن ابن عباس رض انه ع قرع بالصلاة تعظيما لامره
فى الدعوة ناخير صلاة العصر عن وقتها ولان التطويل فى القراءة بيان للاداء والتكرار فى الركوع
استيفاء الوقت بالصلاة والدعاء اذا خفت احدهما طول الاخر والتكرار فى الركوع والسجود
لتزايد فى الركوع فى كل ركعة وهيئاء ويدعو بعدها حتى تنجلى الشمس والقمر ويصلى بهم الامام الذى يصلى
فى الدعوة ناخير صلاة العصر عن وقتها ولان التطويل فى القراءة بيان للاداء والتكرار فى الركوع

يفعل لها من غيرها ثم يركع ويكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة
آل عمران او ما يظنها والا فما يعدلها من غيرها ثم يركع ثانيا ويكث في ركوعه مثل ما مكث في قيام
هذا ثم يرفع راسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيكث في قيامه ويقرأ فيه مقدار ما قرأ في القيام
الثاني من الركعة الاولى ثم يركع ويكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام ثم يقوم ويكث في قيامه مثل
ما مكث في الركوع ثم يركع ويكث فيه مثل ما مكث في قيامه ثم يرفع رأسه ويقوم مثل ثالثي قيامه
في القيام الاول من هذه الركعة ثم يسجد سجدتين وتتم الصلاة واحتج على ذلك بحديث عايشة
ان النبي صلعم صلى صلاة الكسوف ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات ولنا حديث عبد الله
ابن عمرو والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب بالفاظ مختلفة ان النبي صلعم صلى في كسوف
الشمس ركعتين كاطول صلاة كان يصليها فانجلت الشمس بع فراغه منها واذا تعارضت الروايتان
كان الترجيح لرواية ابن عمر لان الحال اكشف على الرجال لقربهم وتاويل ما رواه ماذكره محمد في صلاة الاثر
قال يحتمل ان النبي صلعم اطال الركوع زيادة على قدر ركوع ساير الصلوات فرفع اهل الصف الاول
رؤسهم ظنا منهم انه قد رفع راسه من الركوع في خلفهم رفعوا رؤسهم فلما راى اهل الصف
الاول رسول الله صلعم راكعا ركعوا في خلفهم ركعوا فلما رفع رسول الله صلعم راسه من الركوع
رفع القوم رؤسهم ومن كانوا خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما
وقع عندهم ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في اخر الصفوف وعايشة كانت واقفة في صف
النساء فان قيل قد روى حديثها من الرجال ابن عباس وقد كان في صفهم اجيب بانه كان في صف
الصبيان في ذلك الوقت وقوله ويطول القرآة فيهما اي في الركعتين وقوله لبيان الافضل لان فيه متابعة
النبي صلعم فانه صح ان قيام رسول الله صلعم كان في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية
بقدر سورة آل عمران وقوله فلم يجهر بهما رواية عايشة فانها روت ان رسول الله صلعم قرا قرآة طويلة
فجهر بها يعني في صلاة الكسوف وله رواية ابن عباس وسمرة بن جندب انه لم يسمع منه قرآته
فيهما حرفا والترجيح قد مر من قبل يعني قوله والحال اكشف على الرجال لقربهم فان قيل ذكر في
المبسوط ان عليا روى حديثها فان صح ذلك فاجوابه اجيب بان الجواب بالرجوع الى الاصل فانها
فانها صلاة نهارية والاصل فيها الاخفاء قال صلعم صلاة النهار عجما وقد تقدم ذلك وقوله ويدعو
بعدها اي بعد صلاة الكسوف ان شاء جالسا مستقبل القبلة وان شاء قايما وان شاء يستقبل القوم
توجيهه والقوم تومن وقوله من هذه الاقراع الخ خلع الغرض للخوف وكلامه واضح وقوله فان لم يحضر
يعني الامام صلى الناس فرادى ان شاء ركعتين وان شاء اربعا لان هذا تطوع والاصل في

في التطوع ذلك وقوله تحرزا عن الفتنة اي فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما وقوله وليس في كسوف
جاء عاب اهل الادب محمدا في هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظ الخسوف قال اسرع فاذا برق البصر
وخسف القمر وقال في المغرب يقال كسفت الشمس والقمر جميعا وقوله فافزعوا الى الصلاة الحديث روى
ابو مسعود الانصاري قال انكسفت الشمس يوم مات ابرهيم ولد النبي صلعم فقال الناس انما انكسفت
لموته فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تع لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم
شيا من هذه الاحوال فافزعوا الى الصلاة اي التجاوا اليها فان قيل امر والامر للوجوب فكان
ينبغي ان تكون صلاة الكسوف واجبة قلنا قد ذهب الى ذلك بعض اصحابنا واختار صاحب
الاسرار والعامة ذهبت الى ان نفلها سنة لانها ليست من شعار الاسلام فانها توجد بعارض
لكن صلاها النبي صلعم فكانت سنة والامر للندب وقوله وليس في الكسوف اي كسوف الشمس
والقمر خطبة وقال الشافعي في كسوف الشمس يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين لما روت
عايشة قالت خسفت الشمس على عهد رسول الله صلعم فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا
انه لم ينقل وذلك دليل على انه لم يفعل وان صح فتاويله انه عم خطب لان الناس كانوا يقولون

باب الاستسقاء

انها كسفت لموت ابرهيم فاراد ان يرد عليهم والله اعلم
اخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لان صلاة الكسوف سنة وقال ابو يوسف ليس في الاستسقاء
صلاة مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانا الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تع
استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وروى ان قوما شكوا اليه عم ما كذبوا بعد طول
تكرير الدعوة حبس الله عنهم القطر واعقم ارحام نسائهم اربعين سنة وقيل سبعين سنة
فوعدهم انهم ان آمنوا رزقهم الله الخصب ودفع عنهم ما كانوا فيه وجه الاستدلال به ان شرايع
من قبلنا شرايع لنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار وهذا كذلك ورسول الله صلعم استسقى
ولم ير وعنه الصلاة واما المروي عنه عم في ذلك الدعاء روى انس ان الناس قد قحطوا في زمن رسول الله
صلعم فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلعم يخطب فقال يا رسول الله هلكت المواشي وجشينا الهلاك
على انفسنا فادع الله ان يسقينا فرفع رسول الله صلعم يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيا مريعا
غدقا مغدقا عاجلا غير رايث قال الراوي ما كان في السماء قزعة فارتفعت السحاب من هنا وهنا حتى
صارت ركاما ثم مطرت سبعا من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبي صلعم يخطب والسماء تسكب
فقال يا رسول الله تهدم البنيان وانقطع السبل فادع الله ان يمسكه فتبسم رسول الله صلعم لملالة بني آدم
قال الراوي والله ما يرى في السماء خضرا ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والضراب

الغدة الداء الكبير
يريد به الطاعون

في التطوع ذلك وقوله تحرزا عن الفتنة اي فتنة التقديم والتقدم والمنازعة فيهما وقوله وليس في كسوف
جاء عاب اهل الادب محمدا في هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظ الخسوف قال اسرع فاذا برق البصر
وخسف القمر وقال في المغرب يقال كسفت الشمس والقمر جميعا وقوله فافزعوا الى الصلاة الحديث روى
ابو مسعود الانصاري قال انكسفت الشمس يوم مات ابرهيم ولد النبي صلعم فقال الناس انما انكسفت
لموته فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تع لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم
شيا من هذه الاحوال فافزعوا الى الصلاة اي التجاوا اليها فان قيل امر والامر للوجوب فكان
ينبغي ان تكون صلاة الكسوف واجبة قلنا قد ذهب الى ذلك بعض اصحابنا واختار صاحب
الاسرار والعامة ذهبت الى ان نفلها سنة لانها ليست من شعار الاسلام فانها توجد بعارض
لكن صلاها النبي صلعم فكانت سنة والامر للندب وقوله وليس في الكسوف اي كسوف الشمس
والقمر خطبة وقال الشافعي في كسوف الشمس يخطب بعد الصلاة خطبتين كما في العيدين لما روت
عايشة قالت خسفت الشمس على عهد رسول الله صلعم فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا
انه لم ينقل وذلك دليل على انه لم يفعل وان صح فتاويله انه عم خطب لان الناس كانوا يقولون

باب الاستسقاء

انها كسفت لموت ابرهيم فاراد ان يرد عليهم والله اعلم
اخر صلاة الاستسقاء عن صلاة الكسوف لان صلاة الكسوف سنة وقال ابو يوسف ليس في الاستسقاء
صلاة مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانا الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تع
استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وروى ان قوما شكوا اليه عم ما كذبوا بعد طول
تكرير الدعوة حبس الله عنهم القطر واعقم ارحام نسائهم اربعين سنة وقيل سبعين سنة
فوعدهم انهم ان آمنوا رزقهم الله الخصب ودفع عنهم ما كانوا فيه وجه الاستدلال به ان شرايع
من قبلنا شرايع لنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار وهذا كذلك ورسول الله صلعم استسقى
ولم ير وعنه الصلاة واما المروي عنه عم في ذلك الدعاء روى انس ان الناس قد قحطوا في زمن رسول الله
صلعم فدخل رجل من باب المسجد ورسول الله صلعم يخطب فقال يا رسول الله هلكت المواشي وجشينا الهلاك
على انفسنا فادع الله ان يسقينا فرفع رسول الله صلعم يديه فقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيا مريعا
غدقا مغدقا عاجلا غير رايث قال الراوي ما كان في السماء قزعة فارتفعت السحاب من هنا وهنا حتى
صارت ركاما ثم مطرت سبعا من الجمعة الى الجمعة ثم دخل ذلك الرجل والنبي صلعم يخطب والسماء تسكب
فقال يا رسول الله تهدم البنيان وانقطع السبل فادع الله ان يمسكه فتبسم رسول الله صلعم لملالة بني آدم
قال الراوي والله ما يرى في السماء خضرا ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والضراب

الغدة الداء الكبير
يريد به الطاعون

وبطوت الاوديتين فانجابت السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل ولم يذكر غير العيد وقالا
يصلي الامام ركعتين لما روى انه عم صلى فيهما ركعتين كصلاة العيد في الجهر بالقراءة والصلاة بلا اذان واقامة
رواه ابن عباس قلنا ان ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا ننفيه وانما الكلام في انها سنة او لا والسنة
ما واظب النبي صلعم وهنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى تكون مواظبة فلا تكون سنة
فان قيل كلام المصنف متناقض لانه قال اولا ولم يرو عنه الصلاة ثم قال لما روى عنه فالجواب ان المروي
لما كان شاذا فيما يعم به البلوى جعله كانه غير مروي وقوله وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده يعني ان ابا
يوسف ع ابى ح وهكذا ذكر في المبسوط والمحيط وذكر في شرح الطحاوي قوله مع محمد كما ذكر في الكتاب وقوله
ويجهر فيها بالقراءة اعتبارا بصلاة العيد واختلفا في الخطبة فقال محمد هي كخطبة العيد وقال ابو يوسف خطبة
واحدة وبكل ذلك ورد الحديث والاحتياط عند ابي ح لانها تبع للجماعة والجماعة عنده قال ابن عباس
خرج رسول الله صلعم مبتذلا متواضعا متضرعا حتى اتى المصلى فرقا على المنبر فلم يخطب خطبتكم هذه
ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير ويستقبل القبلة لما روى انه صلعم فعل ذلك روى ذلك
عن ابي س انه قال ان شاء رفع يديه في الدعاء وان شاء اشار باصبعيه ويقلب رداءه وصفة التقليب
ان الرداء مربعا ان يجعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه وان كان مدورا بان كان جبة ان يجعل الايمن
ايسر والايسر ايمن وقوله لما روينا يريد به قوله لما روى انه عم استقبل القبلة وحول رداءه
قال المصنف هذا قول محمد واما عند ابي ح فلا يقلب ولم يذكر قول ابي س لانه مضطرب ذكره الحاكم مع ابي ح
والكرخي مع محمد وقوله لانه اي الاستسقاء دعاء وليس في شيء من الادعية قلب رداء فكذا هذا وقوله
وما رواه كان تعالى لأجواب عن استدلال ابي ح بالحديث ومعناه ان النبي عم تفاءل بتغيير الهيئة لتغير الهواء
يعني غير ناما عليه فغير الله تعالى حاله وفي كلا من نظر من وجهين احدهما انه تفاءل في مقابلة النص وهو
باطل والثاني هب انه عم تفاءل بذلك فيتفاءل كل من يبتلى بذلك تاسيا به صلعم والجواب عن الاول
انه ليس تفاءلا في مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض النصين وذلك لان
ما رواه محمد يدل على القلب وما رواه انس يدل على انه لا تحويل فيه فتعارضا فصير الى ما بعدها
من الحجة وهو القياس والمصلي لم يتعرض لذكره يقلب لتقديم ذكره وعن الثاني بان النبي صلعم يجوز ان يكون
علم بالوحي ان الحال ينقلب الى الخصب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتاتى من غيره فلا فائدة في التاسي
ظاهرا فيما ينفيه القياس وقوله ولا يقلب القوم ارديتهم قيل هو بالتشديد لان فيه تكثيرا لافعال
الاول وقوله لانه لم ينقل انه عم امرهم بذلك فيه نظر لانه استدلال بالنفي وهو باطل لانه احتجاج
بلا دليل ومثل هذا صنع في آخر باب الكسوف حيث قال لانه لم ينقل والجواب ان التعليل بالنفي

لا يصح

لا يصح اذا لم تكن العلة متعينة اما اذا كانت فلا باس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم
الا يرى الى قول محمد في حد المغصوب انه لا يضمن لان الغصب لم يرد عليه وموضعه اصول الفقه فان قيل قد روي
ان القوم قلبوا ارديتهم حين راوا قلب النبي صلعم ولم ينكر عليهم اجيب بان قلبهم هذا كسائر الافعال
حين رواه عدم سلوع نعليه في صلاة الجنازة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا وانما لم ينكر عليهم لانه ليس
بحرام بالاجماع وانما الكلام في كونه سنة وقوله ولا يحضر اهل الذمة الا استسقاء ظاهر وانما يخرج
المسلمون ثلاثة ايام ولم ينقل الكثير من ذلك قيل يستحب للامام ان يامر الناس بصيام ثلاثة ايام وما
اطاقوا من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالحري ان يخرج الصبيان

باب صلاة الخوف

مستظفين في ثياب بذلة متواضعين لله ويستحب اخراج الدواب وجه المناسبة بين البابين ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض ثم انقطاع
المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر وصورة صلاة الخوف ماذكره في الكتاب
وقوله اذا اشتد الخوف ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف
نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة
العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو اقيم مقام حقيقة الخوف قيل صلاة الخوف على الوجه المذكور في الكتاب
انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام فقال كل طايفة منهم نحن نصلي معك واما اذا لم
يتنازعوا فالافضل ان يصلي الامام بطايفة تمام الصلاة ويسلم الى وجه العدو ويامر رجلا من الطايفة
التي كانت باذاء العدو ان يصلي بهم تمام صلاتهم ايضا وتقوم التي صلت مع الامام باذاء العدو وقوله وابو يوسف
وان انكر شرعيتها اي كونها مشروعة وكان يقوله اولا مثل ما قالا ثم رجع وقال كانت مشروعة في حياة النبي صلعم
خاصة لقوله تع واذا كنت فيهم الآية لينال كل طايفة فضيلة الصلاة خلفه عليه الصلاة والسلام وقول ابي ح
ذلك بعلم وكل طايفة تتمكن من اداء الصلاة بامام على حدة فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب والمجي وقوله
لما روينا يريد به قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود ان النبي صلعم صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا
قال بعض الشارحين هذا في غاية البعد عن التحقيق لان ابا س لم ينكر شرعيتها في زمنه عم فكيف تكون
صلاته عم حجة على ابي س والجواب انه حجة على ابي س من حيث الدلالة لا من حيث العبارة وذلك لان السبب
هو الخوف وهو يتحقق بعد رسول الله صلعم كما كان في حياته ولم يكن ذلك لنيل فضيلة الصلاة خلفه عم لان
ترك المشي والاستبدار في الصلاة فريضة والصلاة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة
والخطاب للرسول ولا يختص به كما في قوله تع خذ من اموالهم صدقة والمعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم
عندنا على ما عرف قيل هو موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل الصحابة بعد النبي صلعم

اذا انتفى الخوف فيصلي خلفه الطايفة الثانية ركعة ويعيد بهم العدو ويجب على كل واحد من الطايفة الثانية الوجوه العدو وجاءت تلك الطايفة فيصلي
بهم الامام ركعة ويعيد بهم العدو ويسلم وهذا يسمى بناء الضعيف على القوي وهو جايز عندنا خلافا لزفر
وعلى هذا الخلاف اذا صلى الامام الظهر بالطايفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعتين وسها في الاخيرة
لا يسجد للسهو عندنا خلافا لزفر لان هذا بناء القوي على الضعيف
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من المغرب ويسلم ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي
بهم ركعتين ويسلم ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الاولى فيصلي بهم ركعة بغير قراءة ويسلم
ويصلي بالطايفة الثانية ركعة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من العشاء ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الاولى فيصلي بهم ركعتين بقراءة ويسلم
وهذا يسمى بناء الضعيف على القوي وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من الفجر ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من العصر ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من العشاء ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من الفجر ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من العصر ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر
ويصلي بالطايفة الاولى ركعتين من العشاء ثم يذهبون الى وجه العدو ويجيء الطايفة الثانية فيصلي بهم
ركعتين بقراءة ويسلم وهذا يسمى بناء القوي على الضعيف وهو جايز عندنا خلافا لزفر

فانه روى عن سعد بن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وابى موسى الاشعرى اقاموا صلاة الخوف باصبهان وكذا روى
عن سعيد بن العاص انه جاء الحجوس يطير شققان ومعه حذيفة اليمان وعبد الله بن عمر
وابن العاص وصلى بهم صلاة الخوف ولم ينكر احد فحل محل الاجماع وقوله ويصلى بالطايفة الاولى ركعتين
من المغرب منهنا وقال الثورى بالعكس لان فرض القراة فى الركعتين الاوليين فينبغى ان يكون لكل طايفة
فى ذلك خط وقوله لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن معناه انه يصلى بكل طايفة شطر الصلاة وشطر
المغرب ركعة ونصف فيكون حق الطايفة الاولى فى نصف ركعة والركعة الواحدة لا تتجزى فثبت فى كلها
بحكم السبق وقال الشافعى ان شاء صلى مثل مذهبنا وان شاء يصلى مثل مذهب الثورى والا يقاتلون
فى حال الصلاة فان فعلوا فى ذلك بطلت صلاتهم وقال مالك لا تفسد وهو قول الشافعى فى القديم
لظاهر قوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح فى الصلاة لا يكون الا للقتال به
ولنا ما ذكره ان النبى صلعم شغل عن اربع صلوات يوم الاحزاب فلو جاز الاداء مع القتال لما تركها
والامر باخذ الاسلحة لكيلا يطمع فيهم العدو اذا راوهم غير مستعدين او يقاتلون ايها اذا احتاجوا
ثم يستقبلون الصلاة وقوله فان اشتد الخوف بان لا يدعهم العدو ان يصلوا نازلين بل يمشون
عليهم بالمحاربة صلوا ركبانا الى آخره فيه اشارة الى ان اشتداد الخوف شرط جواز الصلاة ركبانا
فزادى مومئين لاشرط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب فى غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لانه
عمل كثير لم يرد فيه النص بخلاف المشى والذهاب فانه ورد فيهما النص ببقاء التحريمة وان كانا عملا
كثيرا وعن محمد انهم يصلون بجماعة استحسن ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة وليس بصحيح
لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد الا ان يكون الرجل مع الامام على دابة واحدة
فيصح الاقتداء لانتفاء المانع والخوف من سبع يعاينونه كالخوف من العدو لان الرخصة لدفع
سبب الخوف عنهم ولا فرق فى هذا بين السبع والعدو

باب الجنايز

الجنايز جمع جنازة والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان ومن الاصمعى لا يقال بالفتح والمكان
الموت آخر العوارض ذكر صلاة الجنازة آخر المناسبة الا ان هذا يقتضى ان تذكر الصلاة فى الكعبة قبلها
ولكن اخرها ليكون ختم كتاب الصلاة بما يترك بها حالا ومكانا واذا احتضر الرجل اى قرب من الموت
وقد يقال احتضر اى مات لان العوافاة حضرته او ملايكة الموت وقوله على شقه اى جنبه الايمن اعتبارا
بحال الوضع فى القبر فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق لانه اشرف عليه اى على الوضع فى القبر والشئ اذا
قرب من شئ اخذ حكمه وقوله ولقى الشهادة تلقينها ان يقال عند وهو يسمع ولا يقال له قل لان الحال
صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ بالله وقوله والمراد الذى قرب من الموت دفع لوهم من يتوهم

ان المراد

وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة وهو الصحيح تيسيرا

وضعه على سرير ويرفعوا قوائمه لينصب الماء
عنه وترفعوا قوائمه لينصب الماء
ووضع من غير خشبة لا ستثنان
للان الوضوء سنة الانتفاع بغير
انما خرج الماء منه متوهم فكان
ثم يفيض الماء عليه اعتبارا

كحال الحياة وجعل سريره مائلا
لئلا يبقى الماء بالسدر او بالخرص
لقوله عليه السلام اغسلنها وترا
ويبدأ من مواضع الوضوء منها
ثلاثا فى التطهير حصول المقصود
فالماء القراح حصول المقصود
ويبدأ برأسه وطيبه بالسدر
ليكون انظف لئلا يتسخ الكفن
والسدر خير بما ان الماء
ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل
ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل
حتى يعلم ان الماء قد وصل
الماء الذى تحت منه للان الماء
هما البداءة بالميامن من مجلسه
ويبدأ فيه وضوء نظيم سنة

ان المراد به قراءة التلقين على القبر كما ذهب اليه بعض فيكون من باب قوله انك ميت وانهم قتل قتيل فلم يسلم
وقوله ثم فيه تحسين لانه اذا ترك مفتوح العين يصير كريه المنظر ويفتح فى اعين الناس

فصل

ذكر احوال الميت فى فصول وقدم الغسل لانه اول ما يضع به وهو واجب على الاحياء بالاجماع واختلفوا
فى سبب وجوب الغسل فقيل انما وجب لحدث يحلم باسترخاء المفاصل لا لنجاسة تحل به فان الآدمى
لا ينجى بالموت كرامته اذ لو تنجى لعاطهر بالغسل كسائر الحيوانات وكان الواجب اقتصار الغسل
على اعضاء الوضوء كما فى حال الحياة لكن ذلك انما كان نقيا للخرج فيما يتكرر فى كل يوم والحدث
بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يكتفى فيها بغسل الاعضاء الاربعة بل يبقى على الاصل وهو
وجوب غسل البدن لعدم الخرج فكذا هذا وقال العراقيون وجب غسل النجاسة الموت لا بسبب
الحدث لان للآدمى دما سايلا كالحيوانات الباقية فينجى بالموت قياسا على غيره منها الا ترى
انه اذا مات فى البير نجسها ولو حمل المصلى لم تجز صلواته ولو لم يكن نجسا لجازت كالو حمل حوتا
ويجوز ان تزول نجاسته بالغسل كرامته قوله واذا اراد ان يغسله وضعه على سرير لينصب
الماء عنه اى عن الميت وقوله لينصب علة الوضع على السرير فانه لو وضع على الارض تلطخ بالطين
ولم يبق كيفية وضع التخت الى القبلة طولا او عرضا ولا كيفية وضع الميت على التخت اما الاول
فمن اصحابنا من اختار الوضع طولا كما كان يفعل فى مرضه اذا اراد الصلاة بالايماء ومنهم
من اختار عرضا كما يوضع فى القبر قال شمس الايمة السرخسى والاصح انه يوضع كيف اتفق فانه يختلف
باختلاف الاماكن والمواضع واما الثانى فليس فيه رواية الا ان العرف فيه ان يضجع مستلقيا على
قفاه وجعل على عورته خرقة اقامة لواجب الستر فان الآدمى محترم حيا وميتا فيستر عورته كذلك
ويكتفى بستر العورة الغليظة بان يستر السوءتين ويترك فخذاه مكشوفتين فى ظاهر الرواية تيسيرا
لانه يشق عليهم غسل ما تحت الازار وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية النوادر فانه قال فيها ويوضع
على عورته خرقة من السرة الى الركبة ويجوز ثيابه ليمكنهم التنظيف وهذا لان المقصود من
الغسل هو التطهير والتطهير لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجى بالغسالة
تنجى به بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وفيه نفى لقول الشافعى
ان السنة ان يغسل فى قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده فى الكمين ويغسل
بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبى صلعم لما توفى غسل فى قميصه الذى توفى فيه وما كان سنة
فى حق النبى صلعم كان سنة فى حق غيره مالم يقم دليل التخصيص وقلنا قد قام دليل التخصيص رويت

عايشة م

منه نجى غسله بالنضح كيلا تتبلل اكفانه
لان الغسل على قفاه لا يمكنه ولا يبعد غسله ولا وضوء
متى لم يتشمس بثوب كيلا تتبلل اكفانه وجعل
وجعله ان الميت فى اكفانه وجعل
المنفوع على راسه وطيبه سنة
على ساجده اولى بزيادة الكرامة
والساجد يوضع فيه الميت والكافور
والا يوضع نظفة والاشعع لقول
والا يقص ظفره ولا شعره علما م
عايشة رضى الله عنها هذه
تنصوص تتكلم ولان هذه
الاشياء للزينة وقد استغنى
الميت عنها وفى الحى كان
تنظيفا لاجتماع القذر تنسخ
بخته وصار كالختان

مهذا م

ان النبي صلعم لما توفي اجتمعت الصحابة لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله نغسل كما نغسل موتانا او نغسله وعليه ثيابه فارسل الله عليهم النوم فما منهم الا نام وذقنه على صدره اذ ناداهم منادا ان اغسلوا رسول الله صلعم وعليه ثيابه فقام الجميع الصحابة ان السنة في سائر الموتى التجريد وقد حضر صلعم بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته ووضوء من غير مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة الاغتسال واما تركهما فلان ادراج الماء منه متعذر فيكون سنيا لا مضمضة ولو كون على وجهه لو باح جرح مزجوف ما هو شر منه وقال الشافعي بمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة وانا جيب بانه اعتبار فاسد لان النبي صلعم قال الميت يوضا وضوءه للصلاة ولا يمضمض ولا يستنشق ولم يذكر محمد في الكتاب انه يستنجى او لا وذكر في صلاة الاثر ان على قول ابي حنيفة ومحمد يستنجى وعلى قول ابي يوسف لا يستنجى لان المسئلة تتزول بالموت والمفاصل تسترخي فربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فايدته ولهما ان موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ازالتها كما لو كانت في موضع اخر من البدن ثم الاقتصار على المضمضة والاستنشاق في الاستثناء يدل على ان بقية الافعال من تقديم غسل اليدين الى الوضوء والمسح على الراس كما كانت في الجنابة هو الصحيح وفي صلاة الاثر لا يبدأ بغسل اليدين بل يغسل الوجه ولا يمسح على الراس وقوله ثم يفيضون الماء عليه يعني ثلاثا وان زاد على ذلك جاز كما في حال الحياة وقوله ويجمر سريره اي يبخر يعني بمجمر الجمر وهو الذي يوقد فيه العود خوفا على السرير ثلاثا او خمسا او سبعا اما التجمير فلما فيه من تعظيم الميت والايثار فلقوله صلعم ان الله وتر يحب الوتر وقوله ويغلى الماء من الاغلاء لان الغلي لان الغلي والغليان لازم قال الشافعي الغسل بالماء البارد افضل حتى اراه من زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة المنجسة للكفن وقلنا غسل الميت شرع للتنظيف والماء الحار ابلغ في التنظيف فيكون افضل وزيادة الاسترخاء قد تفضي على المقصود وهو التنظيف لانه يخرج جميع ما هو معد للخروج فلا يتجسن الكفن بعد الفراغ من الغسل فان لم يكن اي فان لم يوجد الماء المغلي بالسدر او بالحرض وهو الاشنان يغسل بالماء القراح اي الخالص فاما اذا وجد ذلك فالترتيب ماذكر في مبسوط شيخ الاسلام والمحيط وهو المروي عن ابي مسعود انه يبدأ اولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر او الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لانه ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور ان وجد تطييبا لبدن الميت كذا فعلتا لملائكة عليهم السلام بآدم عليه السلام حين غسلوه ويغسل

راسه

راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له لانه مثل الصابون في التنظيف وقوله ثم يضجع على شقه الايسر ظاهر وقوله لان السنة هي البداية بالميامن روى عن ام عطية ان رسول الله صلعم قال للنساء في غسل ابنته ابدان بميامنها ثم بمجالسها ويسند اليه ويمسح بطنه مسحا رقيقا يعني بالعنف حتى ان بقي عند الخروج شئ يسيل تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه ما روى ان عليا لما غسل رسول الله صلعم مسح بطنه بيده مسحا رقيقا طلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيا قال طبت حيا وميتا فان خرج منه شئ غسله بعد ان يمسحه لان الغسل قبل المسح ربما لعجزها عن ذلك الموضع ولا يعيد غسله روى بضم العين وفتحها ولا وضوءه لان الغسل قد عرفناه بالنص وهو قوله صلعم للمسلم على المسلم ستة حقوق وذكر منها الغسل بعد الموت وقد حصل مرة وسقط الواجب فلا يعيد واما الوضوء فلان الخارج ان كان حدثا فالموت ايضا حدث وهو لا يوجب الوضوء فكذا هذا الحدث والمذكور في الكتاب من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه قال يعصر اولا ويمسح بطنه ثم يغسل لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلاثا بعد خروج النجاسة وجه الظاهر ان النجاسة قد تكون متقلة لا تخرج الا بعد الغسل مرتين بآحاد فكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما بقي من النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث في غسل سنة لحديث ام عطية اغسلنها ثلاثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي يغسل اولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل جنبه الايسر ليحصل الغسل ثلاثا وقال بعض الشارحين ترك المصنف ذكر الثالث وقال بعضهم الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه ورد بانه قال بعد ذلك ويغسل راسه ولحيته بالخطمي وغسل الراس بعد الوضوء قبل الغسل بالاجماع فكيف يكون ذلك ثالثا وانما ذلك ذكر الغسل اجمالا وما بعد تفصيله وقال بعضهم يجوز ان يكون المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف والتثليث في الصب سنة عند كل اضطجاع وهذا النسب قيل النية لا بد منها في غسل الميت حتى لو اخرج الولي وجب غسله الا اذا ترك عند الاخراج بنية الغسل لان الخطاب بالغسل توجه على بني آدم ولم يوجد منهم شئ عند عدم التحريك وفيه نظر لان الماء مزيل بطبعه فكما لا يجب النية في غسل الحي فكذا لا يجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوى قاضي خان ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزاهم ذلك وقوله ثم ينشف ظاهر والحنوط عطر مركب من الاشياء طيبة والمراد بالساجد الجبهة والانف واليدان والركبتان والقدمان لانه كان يسجد بهذه الاعضاء فتخص بزيادة الكرامة قوله

ولا يسرح شعر الميت تسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه قوله ولا يقص ظفره روى عن ابي حنيفة وابي يوسف ان كان منكسرا فلا بأس بأخذه وقوله علام اصله على ما دخل حرف الجر على ما الاستفهامية فاسقط الفها كما في قولهم يتساءلون وقيل نصوت الرجل نصوا اخذت ناصيته ومدوتها روى ان عايشة سئلت عن تسريح شعر الميت فقال علام تنصوت ميتكم كانها كرهت تسريح راس الميت فجعلته بمنزلة الاخذ بالناصية في كونه غير محتاج اليه قال في النهاية قوله وفي الحي كان تنظيفا جواب اشكال اي لا اشكال علينا الحي حيث يسرح شعره ويقص ظفره لانه محتاج الى الزينة ولا يغير في حقه زوال الجز بخلاف الميت فانه لا يسن فيه ازالة الجز كما في الختان حيث يفرق بين الحي والميت فيه بانه يختتن الحي ولا يختتن الميت بالاتفاق فكذا في كل زينة تقتضي ابانة الجز يجب ان يفرق بينهما ولم اجد له ربطا بكلام المصنف اصلا ولكني اقول قوله والمراد هذه الاشياء للزينة اي لزينة الميت وقد استغنى الميت عنها اي عن الزينة فاستغنى عن هذه الاشياء فان قيل لا نسلم ان هذه الاشياء لزينة الميت فانها تفعل بالحي ايضا اجاب بقوله وفي الحي كان تنظيفا يعني ما كانت تفعل بالحي من حيث انها زينة بل من حيث انها تنظيف للاجتماع الوسخ تحتها وذكر الضمير في تحته تاويل المذكور يعني ان يقال هب انه كان في الحي تنظيفا لكن الميت ايضا محتاج الى التنظيف ولهذا يقال يغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة في التنظيف ويمكن ان يقال انه تنظيف باي انه جزء وذلك في الميت غير مسنون كما في الختان هذا ما سنح لي في هذا المقام والله اعلم

فصل في التكفين

رتب هذه الفصول على حسب ترتيب ما فيها من الافعال تكفين الميت لغة بالكفن وهو واجب يدل عليه تقديمه على الدين والارث والوصية ولذلك قالوا وخرج لم يكن له مال فكفنه على من يجب عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال حياته وقوله السنة ان يكفن يعني تكفينه في ثلاثة اثواب سنة وذلك لا ينافي ان يكون اصل التكفين واجبا ثم التكفين اما ان يكون في حالة الضرورة او لا فان كان الاول كفن بما وجد لما روى ان مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلعم استشهد يوم احد وترك نمرة وهي كساء فيه خطوط بيض وسود فاخبر رسول الله صلعم بذلك فامر بان يكفن فيها وان كان الثاني فزوج على نوعين كفن سنة وهو في حق الرجل ثلاثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما ذكر في الكتاب والسحولية نسبة الى سحول بفتح السين وعن الازهري بالضم وهي قرية باليمن وفي حق المرأة خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها وكفن السنة ان يكفن الرجل في ثلاثة اثواب ازار وقميص ولفافة كما ذكرنا وكفن المرأة في خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها لحديث ام عطية رض ان النبي صلعم اعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة اثواب وللانها تخرج فيها حالة الحياة فكذا بعد الممات وهذا بيان كفن السنة وان اقتصروا على ثلاثة اثواب جاز وهي ثوبان وخمار وهو كفن الكفاية ويكره اقل من ذلك وفي الرجل يكره الاقتصار على ثوب واحد الا في حالة الضرورة لان مصعب بن عمير رض حين استشهد كفن في ثوب واحد وهذا كفن الضرورة وتلبس المراة الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلك تحت اللفافة قال وخمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه عدم امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا عنه صلوا عليه لانها فريضة

تدريجها وكفن كفاية وهو في حق الرجل ثوبان وفي حق المرأة ثلاثة قميص وازار وخمار وما في الكتاب واضح

فصل في الصلاة على الميت

الصلاة على الميت فرض كفاية اما فرضيته فلان الله امر بقوله وصل عليهم والامر للوجوب وعلى ذلك اجمعت الامة واما انها على الكفاية فلان في الايجاب على الجميع استحالة اوحرجا فاكتفي بالبعض كما في الجهاد روى الحسن بن زياد عن ابي ح ان الامام الاعظم وهو الخليفة اولى ان حضر وان لم يحضر فامام المصر اولى فان لم يحضر فالقاضي اولى فان لم يحضر فصاحب الشرط اولى فان لم يحضر فامام الحي اولى فان لم يحضر فالاقرب من ذوي قرابته وبهذه الرواية اخذ كثير من مشايخنا وقوله في الكتاب السلطان يجوز ان يراد به الامام الاعظم ان حضر وامام المصر ان لم يحضر وقوله ثم الولي انما هو على قول ابي ح ومحمد واما عند ابي س فالولي اولى بالصلاة على الميت على كل حال قال الله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ولانها ان الحسن بن علي لما مات خرج الحسين والناس لصلاة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد يومئذ واليا بالمدينة فابى ان يتقدم فقال لم الحسين تقدم ولولا السنة ما قدمتك والآية محمولة على المواريث وعلى ولاية المناكحة وقوله والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح يقتضي ان يقدم الابن على الاب وقد ذكر محمد في كتاب الصلاة ان الاب اولى فمن المشايخ من قال هو قول محمد فاما على قول ابي ح فالابن اولى وعلى قول ابي س الولاية لهما الا انه يقدم الاب احتراما له ومنهم من قال لا بل ما ذكره في صلاة الجنازة ان الاب اولى قول الكل لان للاب زيادة فضيلة وسن ليس للابن وللفضيل اثر في استحقاق الامامة فيرجح الاب بذلك بخلاف النكاح وعلى قول هؤلاء قوله والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح محمول على غير الاب والابن فبنو الاعيان يحجبون بني العلات والاكبر سنا يحجب الاصغر من كل واحد منهما لان النبي صلعم امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر ان يقدم انسانا فليس له ذلك الا برضى الآخر لان الحق لهما لاستوايهما في القرابة وان اراد بنو الاعيان تقديم انسان فليس لاحد من بني العلات منعهم لانه لا حق له مع وجودهم وابن عم المرأة احق من زوجها ان لم يكن له منها ابن لانقطاع النكاح بموتها والتحاقه بالاجانب وان كان ذلك فهو احق بالصلاة عليها لان الحق ثبت للابن في هذه الحالة ثم الابن يقدم اباه احتراما له فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه قال القدوري وساير القرابات اولى من الزوج وقال الشافعي الزوج اولى لان ابن عباس صلى على امرأته وقال انا احق بها ولانا روى عن ابن عمر انه لما مات امرأته

قال والاولى ان يتقدم الامام الحي الصلاة الا ان يحضر ولي الميت فيقدمه لانه رضي به في حال حياته قال الحلواني هذا اذا كان الولي عالما بالسنة والا فالامام اولى لانه اعلم بالسنة قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا كان الولي يحسن الصلاة على الميت اما اذا كان لا يحسن فالامام اولى بالاتفاق كذا في الخلاصة وان اوصى الميت ان يصلي عليه فلان غير الامام الاعظم والقاضي الذي في ولايته المكان فالوصي اولى من الامام الحي لان الوصي يقوم مقام الميت في حقوقه والميت لو كان حيا كان هو اولى من الامام الحي فكذا وصيه وان اوصى الميت ان يصلي عليه فلان الغائب فجاء الولي والوصي والسلطان في حالة واحدة فالولي اولى من الوصي والسلطان لان الولي يقوم مقام الميت في حقوقه والوصي يقوم مقام الميت في حق ماله والسلطان يقوم مقام الميت في حق الكل فكان الولي اولى وان اوصى الميت ان يصلي عليه فلان الغائب فجاء الولي والوصي والسلطان فالوصي اولى من الولي والسلطان لان الوصي يقوم مقام الميت في حقوقه والسلطان يقوم مقام الميت في حق الكل فكان الوصي اولى من السلطان وان اوصى الميت ان يصلي عليه فلان الغائب فجاء الولي والوصي والسلطان فالولي اولى من الوصي والسلطان لان الولي يقوم مقام الميت في حقوقه والوصي يقوم مقام الميت في حق ماله والسلطان يقوم مقام الميت في حق الكل فكان الولي اولى من الوصي والسلطان وان اوصى الميت ان يصلي عليه فلان الغائب فجاء الولي والوصي والسلطان فالولي اولى من الوصي والسلطان لان الولي يقوم مقام الميت في حقوقه والوصي يقوم مقام الميت في حق ماله والسلطان يقوم مقام الميت في حق الكل فكان الولي اولى من الوصي والسلطان

قال للاولياء انتم احق بها كما انتم احق بها حيّة فاذا ماتت فانتم احق بها وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام حي فان صلى
غير الولي والسلطان فلا اعادة للاحد لانه هو المقدم على الولي ثم هو ليس بمنحصر على السلطان بل كل من كان مقدما على
الولي في ترتيب الامامة في صلاة الجنازة على ماذكرنا فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا قال الامام الولوالجي في
فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به اما تابعه وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه
فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام حي ليس لمن
يعيد لان هو الحكم الاولى منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية
قال في النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون
حكم في ولاية الاعادة كحكم الولي لما انه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي فلما ثبت حق الاعادة للاولى
فلان يثبت للاعلى منه اولى وقال وقد وجدت رواية في نوادر الصلاة تشهد لما ذكر وقال في قوله وان
صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده تخصيص الولي ليس بقيد لما انه لو صلى السلطان او غيره ممن هو اولى
من الولي في الصلاة على الميت فحكمه كذا ليس لاحد ان يصلي بعده ايضا على ماذكرنا من رواية الولوالجي
والتجنيس وهذا الذي ذكره بقوله لم يجز لاحد ان يصلي بعده مذهبنا وقال الشافعي تعاد الصلاة
على الجنازة مرة بعد اخرى لما روي ان النبي صلعم مر بقبر جديد فسأل عنه فقيل قبر فلانة فقال
هلا آذنتموني بالصلاة فقيل انها دفنت ليلا فخشينا عليك هوام الارض فقام وصلى على قبرها
ولما قبض رسول الله صلعم صلى عليه الصحابة قوجا بعد فوج ولنا ماذكرنا في الكتاب وقوله وهو اليوم
كما وضع لان لحوم الانبياء عليهم السلام حرام على الارض بما ورد الاثر وانما صلى النبي صلعم لان الحق
كان له قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وليس لغيره ولاية الاسقاط وهكذا تأول فعل
الصحابة فان ابا بكر كان مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل
حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل احد بعده عليه كذا في المبسوط وقوله
صلى على قبره يعني اذا وضع اللبن على اللحد واهيل التراب عليهم اما اذا لم يوضع اللبن على اللحد او وضع
ولكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لان التسليم لم يتم بعد كذا في المحيط وقوله والمعتبر في ذلك
اي في تحديد التفسخ وقوله هو الصحيح احتراز عما روي عن ابي س في الامالي انه يصلى على الميت في القبر
الى ثلاثة ايام وبعد لا يصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره عن محمد والصحيح انه ذلك ليس بتقدير
لان تفرق الاجزاء يختلف باختلاف حال الميت من السمن والهزال وباختلاف الزمان من الحر
والبرد وباختلاف المكان من الصلابة والرخاوة والذي روي ان النبي صلعم صلى على شهداء احد

بعد ثماني سنين معناه دعا لهم وهو حقيقة لغوية وقيل انهم كالمودعين لم تتفرق اعضاؤهم واذا كان الكبر
الرأي هو المعتبر فان كان في الكبر لا يدري ان اجزاء الميت تفرقت قبل ثلاثة ايام لا يصلى عليه الى ثلاثة
ايام وان كان فيه انها لم تتفرق بعد ثلاثة ايام يصلى عليه بعد ثلاثة ايام قال
والصلاة ان يكبر تكبيرة الصلاة على الميت اربع تكبيرات بحمد الله عقيب التكبيرة الاولى ولم يعين نوعا
من الثناء بخلاف سائر الصلوات فانه يقول فيها سبحانك اللهم الى آخره كما مر فقد اختلفوا في هذا بعض القوم
فقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى الاخر كما في الصلاة المعهودة وارى انه مختار المصنف اشار اليه
بقوله والبداية بالثناء فان المعهود من الثناء ذلك ولا يرفع يديه في التكبيرات الا عند الافتتاح ثم يكبر
تكبيرة ثانية يصلي على النبي صلعم لان الثناء على الله يعقبه الصلاة على النبي صلعم كما في التشهد وعلى
ذلك وضعت الخطب ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين يقول اللهم اغفر
لحينا وميتنا ان كان حي ذلك والا فيأتي باي دعاء شاء لان الثناء على الله والصلاة على النبي يعقبه
الدعاء والاستغفار وقال رسول الله صلعم اذا اراد احدكم ان يدعو فليحمد الله وليصل على النبي
ثم يدعو ثم يكبر الرابعة ويسلم لان النبي صلعم كبر اربعا في آخر صلاة صلاها فنسخت ما قبلها فكان
ما بعد التكبيرة الرابعة او ان التحلل وذلك بالسلام وليس بعدها دعاء سوى السلام في ظاهر الرواية
واختار بعض المشايخ ان يقال ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر
وعذاب النار وبعضهم ان يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الآية ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه
المقتدي في الخامسة لكونها منسوخة عندنا انه عليه السلام كبر اربعا في اخر صلاة صلاها وقال زروا وتابعوه
لانه مجتهد فيه لما روي ان عليا كبر خمسا فيتابعه المقتدي كما في تكبيرات العيد قلنا ثبت ان الصحابة
تشاوروا فرجعوا الى اخر صلاة صلاها فصار ذلك منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ خطأ واذا
لم يتابعه ماذا يصنع في رواية عن ابي حنيفة يسلم للحال تحقيقا للمخالفة وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير
متابعا فيما وجب المتابعة فيه قال المصنف وهو المختار وقوله والاتيان بالدعوات يعني بعد التكبيرة الثالثة
اشارة الى ان المقصود هو الدعاء والبداية بالثناء والصلاة على النبي صلعم سنة الدعاء تحصيلا للاجابة
فانه روي انه صلعم راى رجلا فعل هكذا بعد الفراغ من الصلاة فقال عم ادع تقبل لك وعلى
هذا لا يستغفر للصبي لانه لا ذنب له ولكي يقول اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا يتقدمنا واصل الفرط
فيمن يتقدم الواردة ومنه الحديث انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم واجعله لنا ذخرا اي خيرا باقيا و
واجعله لنا شافعا مشفعا اي مقبول الشفاعة وقوله ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين ظاهره وحاصله

قال والصلاة ان يكبر تكبيرة ويصلي على النبي
ثم يكبر تكبيرة ويدعو لنفسه وللميت ثم يكبر الرابعة ويسلم
للامام خلافا لزفر في قوله الاول وهو المختار وهو قول الشافعي
تسليم الامام في قوله الثاني وهو المختار وهو قول الشافعي
والبداية بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء واصله ما روينا
للصبي وكل يعقل اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا
وذخرا واجعله لنا شافعا مشفعا واكبر الامام حتى يكبر الاخرى
ثم يكبر تكبيرة اخرى ويدعو لنفسه وللميت ثم يكبر الرابعة ويسلم
ولو كبر الامام خمسا لا يتابعه المقتدي لانه منسوخ بما روينا
تكبيرة او تكبيرتين عند ابي حنيفة رحمه الله
بعد ما حضروا خمسا لان الاول لا يتغير
بالشك والسهو
ولو كان حاضرا فلم يكبر معه الامام لا ينتظر
الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك
هدايه

ان الحاضر بعد التكبيرة الاولى عند ابى س كالمسبوق و المسبوق يأتى بتكبيرة الافتتاح اذا انتهى الى الامام
فكذا هذا وعندهما وان كان كالمسبوق لكن كل تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة ولهذا قبل اربع كاربع الظهر
و المسبوق لا يأتى بما فاته قبل فراغ الامام فينتظر حتى يكبر الامام فيكبر معه و تكون هذه التكبيرة تكبيرة
الافتتاح فى حق هذا الرجل فيصير مسبوقا لما فاته من تكبيرة او تكبيرتين يأتى به بعد ما يسلم الامام وهو رواية
عن ابى عباس وقوله اى هو اى الاتيان بما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام منسوق وقوله ولو كان حاضرا
اى الذى فاته التكبيرة لا ينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك لتلك التكبيرة ضرورة العجز عن المقارنة
و شرط قضاء التكبير الغايت انه لا ترفع الجنازة لان الصلاة لا تجوز بعد رفعها وفايدة هذا الاختلاف
يظهر فيما اذا سلم الامام فان عند ابى ح ومحمد يكبر المسبوق قبل ان ترفع الجنازة لانه صار مسبوقا بها
وعند ابى س يسلم مع الامام لانه لم يصر مسبوقا بشئ لانه كبر عند الدخول ولو كان مسبوقا باربع تكبيرات
وجاء قبل ان يسلم الامام فانه لا يكون مدركا للصلاة عندهما لانه لو كبر صار مشتغلا بقضاء ما سبق به
قبل فراغ الامام واذا سلم الامام فاتته الجنازة وعلى قول ابى س يكبر و يشرع فى صلاة الامام ثم يأتى
بالتكبيرات بعد ما سلم قبل ان ترفع الجنازة قال ويقوم الذى يصلى على الرجل
و المرأة بحذاء الصدر كلامه واضح و الوسط قال صاحب النهاية بسكون السين لانه اسم مبهم لما حاذ الشئ
و اذا كان ظرفا يقال جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد بخلاف المتحرك لانه اسم لمبين ما بين طرفى
الشئ وليس بمراد و النعش شبه المحفة مشبك يطبق على المرأة اذا وضعت على الجنازة و الركبان
جمع راكب وقوله لانه دعاء يعنى فى الحقيقة و لهذا لم يكن لها قراءة و لا ركوع و لا سجود فيسقط القيام
كسائر الاركان فى الاستحسان لا يجزيهم يعنى يجب عليهم الاعادة لما ذكر فى الكتاب وقوله و لا باس
بالاذن اى باذن الولى لغيره بالامامة اذا حسن ظنه بشخص ان فى تقديم مزيد خير و ثواب و شفاعته
ارجى لان الصلاة على الميت حقه فجاز ان يأذن لغيره وقيل معناه لا باس باذن الولى الناس
بالانصراف بعد الصلاة اذ لا يسعهم الانصراف عنها قبل الرضى الا باذن الولى وقوله وفى بعض النسخ
اى نسخ الجامع الصغير بالاذان اى اعلام الاقارب و الجيران قال صلوا اذا قامت احكم فاذنونى
بالصلاة اى اعلمونى وقد استحسن بعض المتاخرين النداء فى الاسواق للجنازة التى يرغب الناس
فى الصلاة عليها كالزهاد و العلماء وقوله و لا يصلى على ميت فى مسجد جماعة اذا كانت الجنازة فى المسجد
فالصلاة عليها مكروهة باتفاق اصحابنا وان كانت الجنازة و الامام و بعض القوم خارج المسجد
و الباقية فيه لم يكره بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد ففيه اختلاف المشايخ وقال الشافعى

لا يكره

قال ويقوم الذى يصلى على الرجل و المرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان
فيكون القيام عنده اشارة الى ان الشفاعة لايمانه ويقوم من الرجل عند رأسه ومن
المرأة بحذاء وسطها لان الستر عليها اكمل وقال هو اى قوله ان جنازتها لم يكن منعوتا
فلا يتبين بها ويتبين فان صلى على جنازة ركبانا اجزاهم فى القياس لانها دعاء وفى الاستحسان لا يجزيهم
لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا و لا باس بالاذن فى صلاة
الجنازة لان التقدم حق الولى فيملك ابطاله بالاذن و الاعلام
وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليجتمعوا ويقوم غير الولى فى بعض النسخ لا باس بالاذن لان الاعلام
فى المسجد فلا اجر له ولانه يحتمل تلويث المسجد وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلف المشايخ
و من استهل بعد الولادة سمى وغسل وصلى عليه لقوله ع اذا استهل المولود صلى عليه وان لم يستهل لم يصل عليه
و لان الاستهلال دلالة الحياة فيتحقق فى حق سنة الموتى وان لم يستهل اد رج فى خرقة كرامة لبنى آدم ولم يصل عليه
لما روينا و يغسل فى غير الظاهر من الرواية لانه نفس مزوج وهو المختار هداية

لا يكره على كل حال لما روى انه لما مات سعد بن ابى وقاص امرت عايشة باد خال جنازته المسجد حتى صلت
عليها ازواج النبى صلعم ثم قالت لبعض من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما اسرع
ما نسوا ما صلى رسول الله صلعم على جنازة سهيل بن البيضاء الا فى المسجد ولنا ما روى ابو هريرة
ان رسول الله صلعم قال من صلى على جنازة فى المسجد فلا اجر له وحديث عايشة مشترك الالزام
لان الناس فى زمانها المهاجرون و الانصار قد عابوا عليها قول على ان كراهة ذلك كانت معروفة
فيما بينهم وتاويل صلاة عليه السلام على جنازة سهيل فى المسجد انه كان معتكفا فى ذلك الوقت
فلم يكنه الخروج فامر بالجنازة فوضعت خارج المسجد وعندنا اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره
ان يصلى الناس عليها فى المسجد لما ذكرنا وقوله و لانه بنى لاداء المكتوبات دليلان معقولان
لان على ذلك وقع اختلاف المشايخ فيما اذا كانت الجنازة خارج المسجد نظرا اليهما فى نظر
الى الاول قال بالكراهة وان كانت خارجة و لا يلزم التنفل فى المسجد لانه تبع للمكتوبة ومن نظر
الى الثانى حكم بعدمها لان العلة وهو التلويث لم يوجد فان قيل حديث ابى هريرة مطلق
فالتعليل بالتلويث فى مقابلة النص وهو باطل و الجواب ان قوله ع فى المسجد يحتمل ان يكون
ظرفا للصلاة فكان دليلا للاولين ويحتمل ان يكون ظرفا للجنازة فلا يكون منافيا للتعليل الآخرين
وقوله ومن استهل على بناء الفاعل و استهلال الصبى ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وكره
فى الايضاح وهو ان يكون منه ما يدل على حياته من بكا او تحريك عضو او طرفين وكلامه واضح
وقوله لانه نفس من وجه دليل غير ظاهر الرواية وهو عن ابى س وتقريره انه فى حكم الجزء من وجه
وفى حكم النفس من وجه فيعطى حظا من الشبهين فالاعتبار بالنفوس يغسل و لا عتبار بالاجزاء
يصلى عليه وهذا هو المختار وقوله و اذا سبى صبى يعنى اذا سبى صبى فلا يخلو اما ان يكون
مع احد ابويه او لا فان كان الاول فمات لم يصل عليه لانه كافر تبعا للابوين الا ان يقر
بالاسلام وهو ان يعقل الصفة المذكورة فى حديث جبريل عليه السلام وهو ان تومن بالله وملائكته
وكتبه ورسله و اليوم الآخر و القدر خيره و شره من الله تع وقيل معناه يعقل المنافع و المضار وان
الاسلام هدى و اتباعه خير و الكفر ضلال و اتباعه شر لانه يصح اسلامه استحسانا وان لم يصح قياسا
كما هو مذهب الشافعى على ما عرف فى الاصول وقوله او يسلم عطف على قوله الا ان يقر يعنى انه اذا قر بالاسلام
وهو يعقل او يسلم احد ابويه صح اسلامه لما روينا وان كان الثانى صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار
فحكم باسلامه كما فى اللقيط على ما يجئ فان قيل اذا كانت الدار لما يتبع فلتتبع وان سبى معه احد ابويه

قال واذا سبى صبى مع احد ابويه فمات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا او يسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب مع احد ابويه صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم باسلامه كما فى اللقيط وان مات الكافر وله ولى مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر على رض فى حق ابنه ابن طالب لكن يغسل فى الغسل الخفى ويلف فى خرقة ويخرق حتى لا يمس الماء شيئا من بدنه لانه ليس من اهل الغسل المسنون والله اعلم هداية

لما روى ان النبى صلعم صلى على الغلام الذى لم يعمل الحسنات و يترك السيئات فقال لو عاش هذا لادرك ابويه الشفقة و البر و الصلة و لكن مات صغيرا فشفاعته و بره لابويه ان كانا مسلمين و ان كانا كافرين فشفاعته و بره لهما ان كانا من اهل الشفاعة و البر و الصلة و لكن مات صغيرا فشفاعته و بره لابويه ان كانا مسلمين و ان كانا كافرين فشفاعته و بره لهما ان كانا من اهل الشفاعة و البر و الصلة

ترجيحا للاسلام فالابوين اذا كان احدهما مسلما اجيب بان تاثير الدار في الاستتباع دون تاثير
الولادة لان النبي صلعم حكم بالاستتباع الابوين دون الدار مع قيام الدار ولو لم يكن كذلك لحكم بكون
صبي في دار الاسلام اصلا وكان ما ترك ابواه لبيت المال لاختلاف الدينين ولم يذكر المصنف تبعية
اليد بعد تبعية الدار فانه لو وقع في الفيفة صبي في سهم رجل في دار الحربيات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا
لصاحب اليد وصاحب الخيط قدم تبعية اليد على تبعية الدار وقولهم وان مات الكافر وله ولي مسلم
اي قريب لان حقيقة الولاية منتفية قال الله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء واطلق ليتناول
كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام وهذا الاطلاق لفظ الجامع الصغير وذكر
في الاصل طافرمات وله ابن مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه اذا لم يكن هناك من اقاربه الكفار من
يتولى امره فان كان ثم احد منهم فالاولى ان يخلى المسلم بينه وبينهم يصنعون به ما يصنعون بموتاهم
بذلك امر علي رضي الله عنه لما مات ابو طالب جاء علي الى رسول الله صلعم وقال يا رسول الله ان عمك
الضال وفي رواية ان الشيخ الضال قد مات فقال اذهب فاغسله وكفنه وواره ولا تحدث به حدثا حتى تلقاني
اي لا تصل عليه وقوله لكن يغسل غسل الثوب النجس يعني لا يغسل غسل المسلم من البداية بالوضوء
بالمياه ولكن يصب عليه الماء كما يصب في غسل النجاسة ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله
انسان وصلى لم تجز صلاته بخلاف المسلم فانه لو حمله المصلي بعد ما غسل جازت صلاته ويلف في خرقة
يعني بلا اعتبار عدد والاحفظ ولا تكفير والله اعلم

فصل في حمل الجنازة

اذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائم الاربع بذلك وردت السنة وهي ما روى عن ابن مسعود من السنة
ان يحمل الجنازة من جوانبها الاربع وفيه تكثير الجماعة حتى لو لم يتبعه احد كان هو كالجماعة وفيه زيادة
الاكرام حيث لم يحمل كما يحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان
كما ذكر في الكتاب فاستدل على ذلك بان النبي صلعم حمل جنازة سعد بن معاذ بين العودين قلنا
كان ذلك لازدحام الملائكة فكان الطريق ضيقا حتى روي انه صلعم كان يمشي على رؤس اصابعهم وصوروا
قديما فكان حالة ضرورة ونحن نقول به وقوله ويمشون به مسرعين دون الخبب الخبب ضرب من العدو
دون العنق لان العنق خطو فسيح واسع لما روي ان النبي صلعم سئل عن المشي بالجنازة فقال
ما دون الخبب فان يكن خيرا تعجلتموه اليه وان يك شرا وضعتموه عن رقابكم او قال فبعدا لاهل النار
والخبب مكروه لان فيه ازدراء بالميت واضرارا بالمتبعين والمشي خلف الجنازة افضل وقال الشافعي
قدامها افضل لان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة ولنا ان رسول الله صلعم مشى خلف جنازة

سعد بن

واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائم الاربع بذلك وردت السنة
وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها
رجلان بضمها السابق على اصل عنقه والتالي على صدره لان جنازة سعد بن
معاذ رضي الله عنه كذلك حملت قلنا ان ذلك لازدحام الملائكة ومشيهم به
مسرعين دون الخبب للزحم سواء من قال ما دون الخبب واذا بلغوا القبر
كره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه دفع للتعاون
والقيام امكن منه هداية

سعد بن معاذ وعلي كان يمشي خلف الجنازة وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي
امامها كفضل المكتوبة على النافلة وفضل ابي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لان الناس
كانوا يحتزرون عن المشي امامها فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق على من يمشي بها وهكذا
اجاب علي رضي الله عنه حين قيل ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة قال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي
خلفها افضل ولكنهما اردا ان ييسرا الامر على الناس وقوله اذا بلغوا الى القبر ظاهر وقوله
فاذا وضعت عن اعناق الرجال جلسوا وكره القيام وقوله وكيفية الحمل ان تضع الجنازة هذا لفظ
الجامع الصغير بلفظ الجنازة الخطاب خاطب ابو حنيفة ابا يوسف قال يعقوب رايت اباحنيفة يضع هكذا
قال الامام الحلبي وهذا دليل تواضعه قال صاحب النهاية وقد حمل الجنازة من هو افضل منه بل
افضل جميع الخلائق وهو نبينا صلعم فانه حمل جنازة سعد بن معاذ كما ذكرنا لما ان حمل الجنازة
عبادة فينبغي ان يتبادر اليه كل احد وذكر شيخ الاسلام انا ارى بالميمن المقدم يمين الميت
ثم قال فاذا حملت جانب السرير الايسر فذلك يمين الميت لان يمين الميت على يسار الجنازة
لان الميت وضع عليها على قفاه فكان يمين الميت يسارها ويسارها يمينها ثم المعنى في الحمل على
هذا الوجه اما البداية بالايمن المقدم وذلك يمين الميت ويمين الحامل فلان النبي صلعم طاب
التيامن في كل شيء والمقدم ايضا اول الجنازة والبداية بالشيء انما يكون من اوله ثم يتحول الى
الايمن المؤخر لانه لو تحول الى الايسر المقدم احتاج الى المشي امامها والمشي خلفها افضل فالمشي
خلفها وبلوغ الايمن المؤخر حمله لان فيه رجحان التيامن ايضا فبقي جانبان الايسر المقدم والايسر
المؤخر فيختار تقديم الايسر المقدم على الايسر المؤخر لان فيه الختم بالايسر المؤخر والختم بذلك
اولى يبقى بعد الفراغ خلف الجنازة فان المشي خلفها افضل كما مر وقوله وهذا اي حملها على الوجه
المذكور في حالة التناوب يعني عند وفور الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله الى غيره وينتقل الى
الخطأ الاخر والله اعلم

فصل في الدفن

اصل هذه الافعال اعني الغسل والتكفين والدفن في بني آدم عرف بفعل الملائكة عليهم الصلاة
والسلام في حق آدم عليه السلام روي ان رسول الله صلعم قال لما توفي آدم عمد علته الملائكة وكفنوه
ودفنوه ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم لحد الميت واللحد جعل في اللحد وهو شق المايل في
جانب القبر ويلي الميت فلا شق له خلافا للشافعي فانه يقول بالعكس لتوارث اهل المدينة
المدينة الشق دون اللحد ولنا قوله صلعم اللحد لنا والشق لغيرنا ولانا نفعل اهل المدينة الشق
لضعف اراضيهم بالبقيع وصفة اللحد ان يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة

واذا بلغوا القبر يسل الميت سلا رفقا به ويدخل من قبل رجلي القبر ويوضع في اللحد
ويوضع تحت رأسه لبنة ويكره ان يجعل عليه آجر او خشب او شيء يمنع نفوذ التراب
ويكره ان يجعل عليه الآجر او الخشب او شيء يمنع نفوذ التراب
لما روي ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك وان يجصص القبر او يبنى عليه
لان النبي صلعم نهى عن تجصيص القبور والبناء عليها وعن القعود عليها
وعن الوطء عليها وعن الكتابة عليها

كيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك
ثم تضع يمينك تحت مؤخرها على يسارك ثم مؤخرها
على يسارك اينا التقيا ان وضعا في حالة التناوب جاز

يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها
الميت وقوله ويدخل ما يلي القبلة يعني توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويجعل منه الميت فيوضع
في اللحد وقال الشافعي السنة ان يسل الى القبر وصفة ذلك ان توضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون
راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فياخذ براس الميت ويدخله
في القبر اولا ويسل كذلك وقيل صورته ان توضع الجنازة في مقدم القبر حتى تكون رجلا الميت بازاء
موضع راسه من القبر ثم يدخل الآخذ في القبر فياخذ برجلي الميت ويدخلها القبر اولا ويسل
كذلك واحتج بما روى ان النبي صلعم سل الى قبره ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال
منه لا يقال هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل لان الرواية في ادخال النبي صلعم في قبره مضطربة
روى ابرهيم النخعي ان النبي صلعم ادخل قبره من قبل القبلة وروا بخلافه وروى عن ابن عباس
مثل مذهبنا وروى عنه ايضا مثل مذهبنا والمضطرب لا يصلح حجة فاذا وضع في لحد يقول واضعه
بسم الله وعلى ملة رسول الله اى بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلكناك كذا في المبسوط
قال الحسن كذا قال رسول الله صلعم حين وضع وضع اباد جانة في القبر قال صاحب النهاية والصحيح انه
وضع ذا اليحادين لان اباد جانة مات بعد رسول الله صلعم في خلافة ابي بكر هكذا ذكر في التواريخ
وقوله ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلعم روى علي انه قال مات رجل من بني عبد المطلب
فقال عليه السلام استقبل به القبلة استقبالا وقوله ويكمل العقلة يعني اي عقدي الكفن مخافة الانتشار
لئلا يقع الاخر منه ويستوي اللبن عليه لان النبي صلعم جعل على قبره اللبن وقوله ويسجى قبر المراة
التسجية التغطية يسجى قبر المراة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد لما ذكر في الكتاب وقد صح ان قبر
فاطمة سجي بثوب ولا يسجى قبر الرجل وقال الشافعي يسجى لما روى ان رسول الله صلعم سجي قبر
سعد بن معاذ ولنا ما روى عن علي انه مر بميت وقد سجي قبره فنزعه وقال انه رجل يعني ان سجي
حال الرجال على الانكشاف كما قال في الكتاب وتاويل قبر سعد بن معاذ ان كفنه ما كان يفي بدنه
فسجي قبره حتى لا يقع الاطلاع للحاضرين على شيء من اعضائه وقوله ويكره الآجر والخشب هذا ظاهر
الرواية وقوله لانهما اي الآجر والخشب لاحكام البناء والقبر موضع البلى فيمنع من فرق يلحقهما فكره الآجر
من حيث عدم القتال به لمساسة النار ردود الخشب لعدمه فيه وكان الحسن اشار الى ذلك بقوله
ثم بالآجر اثر النار فيكره تفاؤلا وترجم باب مساس النار لا يصلح علة الكراهة فان السنة ان يظل
الميت بالماء البارد وقد مسته النار قال شمس الائمة السرخسي والاولى ان وجه يعني التعليل باحكام

البناء

البناء لانه جمع في كتاب الصلاة بين استعمال الآجر وروف الخشب وهي الواجه ولا يوجد معنى النار فيها قوله وفي الجامع
الصغير يستحب اللبن والقصب انما صرح بلفظ الجامع الصغير لمخالفة روايته لرواية القدوري لان رواية
القدوري لا تدل على الاستحباب بل على نفي الشدة لا غير ورواية الجامع الصغير تدل عليه ولان رواية
القدوري لا تدل على جواز الجمع بينهما ورواية الجامع الصغير تدل لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طنّ
اي حزمة من القصب وقوله ثم يرمال التراب عليه يقال هِلْتُ الدقيق في الجراب صَبَبْتُه من غير كيل وكل شيء
ارسلته ارسالا من رمل او تراب او طعام او نحوه قلت هِلْتُه اهيله هيلا فانهال اي جرى فانصب ومنه
يرمال التراب اي يصب وقوله ويسنم القبر المراد من تسنيم القبر رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر
قليلا قوله ولا يسطح اي لا يربع وقال الشافعي تربيع ولا يسنم لما روى ان ابرهيم ابن النبي صلعم
لحق في جحل رسول الله صلعم قبره مسطح ولنا ما روى ان النبي صلعم نهى عن تربيع القبور وعن ابرهيم
النخعي انه قال اخبرني من رأى قبر النبي صلعم وقبر ابي بكر وعمر مسنمة عليها فلق من مدر بيض عم الوادي
ولم يعين لانه كان في الرآيين كثرة وتاويل تسنيم قبر ابرهيم انه صلعم سطح قبره اولا ثم سنم كذا في
المبسوط والمحيط والله اعلم

باب الشهيد

المقتول ميت باجل عند اهل السنة وانما بوب للشهيد بحياله للاختصاص بالفضيلة فكان اخراجه
من باب صلات الميت بباب على حدة كاخراج جبريل من الملايكة وسمي الشهيد شهيدا لان الملايكة
يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو افعل فعيل بمعنى المفعول وقيل لانه مشهود له بالجنة
وقيل لانه حي عند الله حاضر وهو في الاصطلاح الفقهاء من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه
اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فقوله من قتله المشركون يعني باية آلة كانت ومن في
معناهم اهل البغي وقطاع الطريق الخارج عن طاعة الامام وقوله وبه اثر اي جراحة ظاهرة او باطنة
كخروج الدم من العين ونحوها وقوله او قتله المسلمون ظلما احتراز عما قتله المسلمون حدا او قصاصا
وقوله ولم يجب بقتله دية احتراز عن شبه العمد والخطاء وحكمه انه يكفن بالاتفاق ولا يغسل اذا طلب
في معنى سهداء احد بالاتفاق ويصلى عليه عندنا خلافا للشافعي اما التكفين فهو سنة في حق
بني آدم فان كان عليه ثياب لم تنزع فيه لقوله صلعم زملوهم بكلومهم ودمايهم وفي رواية بثيابهم
وينزع الفرو والحشو والقلنسوة والخف والسلاح لانها ليست من جنس الكفن ويزيدون وينقصون
اما للكفن على ما ذكر واما عدم الغسل فلانه في معنى شهداء احد وقالا هم فيهم زملوهم بكلومهم
ودمايهم ولا تغسلوهم فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب بقتله عوض مال فهو

فهو في معناهم فيلحق بهم والقيد بالحديدة انما هو اذا كان القتل من المسلمين واما من اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط بما تقدم لان شهداء احد كانوا كلهم قتيل السيف والسلاح وشرط عند ابي ح ان يكون طاهرا لانه اذا كان جنبا يغسل على ما ذكي في الكتاب وشرطه ان لا يكون مرتثا على ما ذكره واما الصلاة عليه فقد خالفنا الشافعي وقال السيف محا للذنوب فاغنى عن الشفاعة وقلنا الصلاة على الميت للاظهار لكرامته والشهيد اولى اهل بالكرامة وقوله والطاهر عن الذنوب جواب عن قوله السيف محا للذنوب وهو ظاهر وقوله وحكم قتلى اهل الحرب ظاهر وقد ذكرناه واعترض بان من قتلهم اهل الحرب فهو في معنى شهداء احد فبأي شيء قتلوه لم يغسل واما اهل البغي وقطاع الطريق فمن اهل الاسلام فلم يكن قتيلهم في معنى شهداء احد فيشترط الحديدة او الآلة التي لا تثبت في نبعث الشهادة واجيب بان كلا من الغريقين لما امر بقتالهم الحق بقتال اهل الحرب قال الله تع في اهل البغي فقاتلوا التي تبغي الآية وقال صلعم في قطاع الطريق قاتل دون مالك وقال من قتل دون ماله فهو شهيد واذا كان قتالهما مأمورا به صار كقتال اهل الحرب وفي قتال اهل الحرب لحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهما وقوله لان ما وجب بالجناية سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا بالغسل عن الجناية والثاني اي الغسل بسبب الحدث لم يجب لان الشهادة تمنعه فان قوله عم زملوهم بكلومهم ودمائهم لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره ولابي ح ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة الا يرى انه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة ولا يغسل عنه الدم فيل لو لم يكن رافعا لوضيء المحدث اذا استشهد والملازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانه لا يلزم من ان لا يكون رافعا للاعلى ان لا يكون رافعا للادنى بانه ثبت بالنص فقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة فسال رسول الله صلعم اهلها عن حاله فقالت زوجته خرجت وانا جنب فسمع الهيعة فاعجلته عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب فقال صلعم هو ذاك الهيعة الصوت الذي يفزع منه فان قيل الواجب غسل بني آدم دون الملائكة ولو كان ذلك واجبا لامر عليه السلام باعادة غسله اجيب بان الواجب هو الغسل وانما الغاسل فيجوز ان يكون من الملائكة لما غسلوا آدم تاذى به الواجب ولم يعد او لانه غسل وقوله وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا يعني عندهما لا يغسلان لان الغسل الاول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة وعندي يغسلان لان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية فانه عن ابي ح فيه روايتان في رواية لا يغسلان لان الاغتسال ما كان واجبا عليهما قبل الانقطاع وفي رواية وهو الاصح يغسلان لان الانقطاع حصل بالموت والدم السايل يوجب الاغتسال عند الانقطاع وقوله وعلى هذا الاختلاف الصبي على ما ذكرنا وقوله لما مر من الكرامة اسقط الغسل

فان

فان سقوط الغسل عن الشهيد لبقاء اثر مظلوميته في القتل فكان الرجال والمظلومية في حق الصبي اشد فكان اولى بهذه الكرامة وللبقي ح ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف كونه طهرا عن الذنب والذنب للصبي فلا يكون في معناهم ومن لم يكن في معناهم غسل وقوله ولا يغسل عن الشهيد دمه ظاهر وقوله ولا ينزع عنه الفرو الى آخره مذهبنا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واستدل باطلاق قوله عم زملوهم من غير فصل ولنا ما روي في السنن عن ابن عباس قال امر رسول الله صلعم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم واذا تعارضا صرنا الى القياس وهو معنا على ما ذكر في الكتاب وقوله ويزيدون في اكفانهم وينقصون ما شاؤا اي يزيدون ما شاؤا واذا كان ناقصا عن المعتاد المسنون وينقصون ما شاؤا اي اذا كان زايدا على المعتاد المسنون وقوله ومن ارتث هو من قولك ثوب رث او خلق وكلامه ظاهر وقوله ولو اوصى بشيء من امور الآخرة كذلك وانما قيد بامور الآخرة لانه اذا اوصى بشيء من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقوله اذا علم انه قتل بحديدة ظلما اي حينئذ لا يغسل لان الواجب قبل هذا اذا علم قاتله عينا واما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة ولفظ الكتاب يشير الى هذا لانه قال لان الواجب فيه القصاص والقصاص يجب الا على القاتل المعلوم وهو اي القصاص عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا اما في الدنيا ان وقع الاستيفاء او في العقبى ان لم يستوف فلو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو باطل فان قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء احد اذ لم يجب بقتلهم شيء ومن ليس في معناهم غسل اجيب بان فائدة القصاص ليس في معنى ترجع الى ولي القتيل وساير الناس دون القتيل فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لسهداء احد بخلاف الدية فان نفعها يعود الى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه وقوله وعند ابي ح ومحمد ما لا يثبت بمنزلة السيف يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصر ان يقتل بالحديد عندهما بل المثقل مجرى والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل في المصر ظلما اذا عرف قاتله وعلم انه قتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما وعند ابي ح لا يجب القصاص في القتل بالمثقل ويعرف في الجنايات وقوله ومن قتل في حد او قصاص غسل لما روي ان ماعزا لما رجم جاء عنه الى رسول الله صلعم فقال قتل ماعز كما تقتل الكلاب فاذا تأمرني ان اصنع به فقال عم لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت على بقية اهل الارض لوسعتهم اذهب واغسله وكفنه وصل عليه ولانه باذل نفسه لاعلاء حق مستحق ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء احد لانهم بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله فلا يلحق بهم وقوله ومن قتل من الغباة او قطاع الطريق لم يصل عليه وقال الشافعي صلى عليه لانه مؤمن الا انه مفتول

وقوله ومن قتل في حد او قصاص غسل وصلي عليه لانه

نهاية
لم يصل على الغباة
لم يصل عليه لان علينا ان نصلي على قتلى الغباة او قطاع الطريق
لانه باذل نفسه لابتغاء مرضات الله فلا يلحق بهم ومن قتل في حد او قصاص غسل وصلي عليه لانه

وقوله والغسل عن الشهيد ساقط وقوله ولا ينزع عنه الفرو والقلنسوة والخف والسلاح لانها ليست من جنس الكفن ويزيدون وينقصون ما شاؤا لانا امرنا بالكفن تكميلا لحالنا وفي ترك النقصان تكميل وفي الزيادة تكميل فكان في معنى ما ورد به النص وقوله ومن ارتث غسل وهو من صار محمولا من المعركة حيا بعد ما ارتفع عن مقاتل القتال لان بذلك يخرج عن ان يكون مقتولا بايدي العدو وقال الشافعي رحمه الله لا يغسل لانه مات حتف انفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان كان في المعركة يغسل لانه لم يخرج عن ان يكون مقتولا بايدي العدو وان رجع الى حيث لا يناله سلاح العدو لا يغسل لانه مات حتف انفه وقوله ومن اوصى بشيء من امور الآخرة كذلك وانما قيد بامور الآخرة لانه اذا اوصى بشيء من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقوله اذا علم انه قتل بحديدة ظلما اي حينئذ لا يغسل لان الواجب قبل هذا اذا علم قاتله عينا واما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لان الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة ولفظ الكتاب يشير الى هذا لانه قال لان الواجب فيه القصاص والقصاص يجب الا على القاتل المعلوم وهو اي القصاص عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة ظاهرا اما في الدنيا ان وقع الاستيفاء او في العقبى ان لم يستوف فلو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو باطل فان قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهداء احد اذ لم يجب بقتلهم شيء ومن ليس في معناهم غسل اجيب بان فائدة القصاص ليس في معنى ترجع الى ولي القتيل وساير الناس دون القتيل فلم يحصل له بالقتل شيء كما لم يحصل لسهداء احد بخلاف الدية فان نفعها يعود الى الميت حتى تقضى ديونه وتنفذ وصاياه وقوله وعند ابي ح ومحمد ما لا يثبت بمنزلة السيف يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصر ان يقتل بالحديد عندهما بل المثقل مجرى والخشب مثل السيف عندهما حتى لا يغسل القتيل في المصر ظلما اذا عرف قاتله وعلم انه قتله بالمثقل لوجوب القصاص عندهما وعند ابي ح لا يجب القصاص في القتل بالمثقل ويعرف في الجنايات وقوله ومن قتل في حد او قصاص غسل لما روي ان ماعزا لما رجم جاء عنه الى رسول الله صلعم فقال قتل ماعز كما تقتل الكلاب فاذا تأمرني ان اصنع به فقال عم لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت على بقية اهل الارض لوسعتهم اذهب واغسله وكفنه وصل عليه ولانه باذل نفسه لاعلاء حق مستحق ومن كان كذلك لم يكن في معنى شهداء احد لانهم بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله فلا يلحق بهم وقوله ومن قتل من الغباة او قطاع الطريق لم يصل عليه وقال الشافعي صلى عليه لانه مؤمن الا انه مفتول

نهاية
لم يصل على الغباة
لم يصل عليه لان علينا ان نصلي على قتلى الغباة او قطاع الطريق
لانه باذل نفسه لابتغاء مرضات الله فلا يلحق بهم ومن قتل في حد او قصاص غسل وصلي عليه لانه

بحق فالمحقق في رجم او قصاص ولنا ان عليا لم يصل على البغاة ولم يغسلهم فقيل له اهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اشار الى انه انما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبته عقوبة وزجرا لغيره والله اعلم

باب الصلاة في الكعبة

الصلاة قد تقدم في اول باب صلاة الجنازة وجه تاخير هذا الباب فالنفل في الصلاة في الكعبة جايزة فرضها ونفلها عندنا خلافا للشافعي فيهما قال صاحب النهاية ثم هذا اللفظ وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي يرى جواز الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها كذا اورده اصحاب الشافعي في كتبهم ولم يورد احد منهم علمنا ايضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب واجيب بان مراده ما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح وليست العتبة مرتفعة قدر موخرة الرحل وهو خبر يحمل على السهو لان اطلاق كلامه يقتضي فيه قولا ولمالك في الفرض يعني انه يجوز النفل في جوف الكعبة ولا يجوز الفرض ويقول الصلاة جايزة من حيث انه استقبل بعضا وفاسدة من حيث انه استدبر آخر والترجيح لجانب الفساد احتياطا في امر العبادة وهو القياس في النفل ايضا الا انه ترك لورود الاثر فيه وبناه على الماهلة فانه يجوز قاعدا مع القدرة على القيام والفرض ليس في معناه ليلحق به ولنا انه صلعم صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال وليس كان نفلا فالفرض في معناه فيما هو من شرط الجواز دون الاركان ولانها صلاة استجمعت شرايطها لوجود استقبال القبلة لان استقبالها ليس بشرط كما لو صلى خارجها والاستدبار انما يوجب الفساد اذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المانع وهو استقبال شطر منها واما اذا استقبل ممنوع فانه اتى بما امر به فان صلى الامام بجماعة فيها الصلاة بالجماعة في جوف الكعبة للمتحلون عن وجه اربعة اما ان يكون وجهه وجه الظهر الامام او الى وجه الامام او يكون ظهره الى ظهر الامام او الى وجهه والاول والثالث جايز بلا كراهة والثاني بالكراهة والرابع لا يجوز اما جواز الاول فظاهر واما جواز الثاني فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام واما كراهته فلشبهه بما بين الصورة بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا عن ذلك واما جواز الثالث فلما ذكره في الكتاب انه متوجه الى القبلة ولا امامه على الخطا قيل وهذا ليس بكاف لان من جعل ظهره الى وجه الامام وهو الوجه الرابع متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطا ويعد ذلك فلا يجوز صلاته وكان الواجب ان يقول وهو غير متقدم عليه فيجاب انه لما علل عدم الجواز في الوجه الرابع بالتقدم على الامام دل على انه مانع فاقتصر عن ذكره في الاول اعتمادا على انه يفهم من الثاني وقوله بخلاف صلاة الحي يعني اذا صلوا في ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام

الصلاة في الكعبة جايزة فرضها ونفلها خلافا للشافعي فيهما وما لك في الفرض لانه صلى فيها صلاة استجمعت شرايطها لوجود استقبال الكعبة يوم الفتح وللانها صلاة لانه استقبل فيها بعضها فجعل بعضها ظهرا للظاهر على الظاهر الوجه الامام لم يجز صلاته منهم ظهره الى ظهر الامام وان صلى الامام في المسجد الحرام فمن كان منهم وصلى الى الكعبة من الامام جازت اقرب الى الكعبة ولم يكن في جانب الامام صلاته اذا لم يكن انما يظهر عند الاتحاد الجانب ومن صلى عن ظهر الكعبة جازت صلاته خلافا للشافعي لان الكعبة هي العرصة والهواء الى السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الاثر ان انه صلى على ابي قبيس الحجاز دون البناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي صلعم هداية

وهو يعلم حالم لا يجوز لاصلاته لانه اعتقد امامه على الخطا وقد مر في باب شروط الصلاة وقد ظهر
وجه عدم جواز الوجه الرابع من هذا واما اذا كان على يمين الامام او يساره فهو ايضا جائز وهو ظاهر
وقوله واذا صلى الامام في المسجد الحرام تحلق الناس حول الكعبة وفي بعض النسخ فيحلق وهو ظاهر لانه
عطف على قوله صلى وقوله فمن كان منهم اقرب جزاء اذا صلى واما قوله تحلق بلا فاء فقال بعضهم حال بتقدير
قد وقوله فمن كان جزاء الشرط وقال بعضهم هو جزاء الشرط وقوله فمن كان جملة اخرى شرطية عطفت على
الاولى وقوله اذا لم يكن في جانب الامام يشير الى انه اذا كان في جانبه لم تجز لوجود التقدم والتاخر
انما يظهر عند اتحاد الجانب قال بعض الشارحين لان التقدم والتاخر من الاسماء الاضافية فلا
الا عند اتحاد الجهة كان في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام وهو جيد وقوله ومن صلى على ظهر الكعبة
اي على سطحها ولعل اختيار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على ما نذكره اراد ان من صلى على سطح الكعبة
جازت صلاته عندنا وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يجوز الا ان تكون بين يديه سترة بناء
على ان المعتبر في جواز التوجه اليها للصلاة البناء وعندنا ان القبلة هو الكعبة والكعبة هي العرصة
والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه لا يقال الا يرى ان من صلى على ابي قبيس جازت صلاته
ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل على انه لا معتبر بالبناء وقوله الا انه يكره استثناء من قوله
جازت صلاته تذكير الضمير بتاويل بعد الصلاة او اداءها لما فيه اي في التعلي على ظهر الكعبة من ترك
التعظيم وقد ورد النهي عنه قيل اي عن ترك التعظيم وقيل عن اداء الصلاة على ظهرها روى عن
ابي هريرة انه قال نهى رسول الله صلعم عن الصلاة في سبعة مواطن المجزلة والمزبلة والمقبرة والحمام
وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله والله اعلم

كتاب الزكاة

قدم الزكاة بالصلاة ابتداء بكتاب اشرع اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ولان الصلاة حسنة لمعنى في نفسها
بدني والزكاة ملحقة بها وموضع اصول الفقه والزكاة في اللغة عبارة عن النماء يقال
زكا الزرع اذا نما وفي عرف الفقهاء اسم لفعل اداء حق يجب للمال يعتبر في وجوبه الحول والنصاب لانها
تتوصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان وقد تطلق على المال المؤدى لان اشرع
قال وآتوا الزكاة ولا يصح الا بتاء الا في العين وسببها ملك النصاب النامي وشرطها الحرية والبلوغ
والعقل والاسلام والخلو عن الدين وكمال نصاب حولي وصفتها الفرضية وحكمها المرجو عنه هو
التكليف في الدنيا والنجاة عن العقاب والوصول الى الثواب في العقبى قال رح الزكاة واجبة
على كل من ملك مالا تجب فيه الزكاة او كان عليه اجماع الامة والمراد بالوجوب
الفرض لانه الشهرة فيه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها والبلوغ والعقل لانه لا تكليف
ولا بد من الحول لانه لا بد من تحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لتعذر الوقوف
تفاوت الاسعار فيما دونه بكثير فيحتاج الى الحرج بخلاف العشر لانه متفشي مطلق الاوقات
وليس على الصبي والمجنون زكاة خلافا للشافعي فانه يعتبر عندهما بالعشر لان الخطاب
الايتاء وللاختيار لهما العدم العقل خلافا للشافعي فانه يعتبر بالعشر لان مؤنة الارض
تفاوت الاسعار فيما دونه بكثير فيحتاج الى الحرج بخلاف العشر لانه متفشي مطلق الاوقات
ولا بد من الحول لانه لا بد من تحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لتعذر الوقوف
تفاوت الاسعار فيما دونه بكثير فيحتاج الى الحرج بخلاف العشر لانه متفشي مطلق الاوقات
وليس على الصبي والمجنون زكاة خلافا للشافعي فانه يعتبر عندهما بالعشر لان مؤنة الارض
الايتاء وللاختيار لهما العدم العقل خلافا للشافعي فانه يعتبر بالعشر لان مؤنة الارض
في الصوم ومن ابي ح انه يعتبر اكثر الحول والوقت بين الاصلي والعارضي ومن ابي ح انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ

على خمس

على خمس للحديث واجماع الائمة لم ينكرها احد من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا وانما عدل عن لفظ الفرض
الى الواجب اما لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبت باخبار الآحاد او لان استعمال احدهما في موضع
الآخر جائز مجازا وانما قال ملكا تاما احترازا عن مال المكاتب فانه ملك المولى وانما للمكاتب فيه ملك
اليد ومن مال الموقوف فان صاحب الدين يستحقه عليه فيكون ملكا ناقصا وكلامه فيه ظاهر فقوله
فادى الحكم عليه يعني يكون الاعتبار به دون حقيقة الاستمداد حتى اذا ظهر النماء او لم يظهر تجب الزكاة
وقوله ثم قيل هو واجب على الفور هو قول الكرخي فانه قال يأثم بتاخير الزكاة بعد التمكن وروي عن
محمد في اخر الزكاة من عذر للقبول شهادته فرق بينها وبين الحج وقال لا يأثم بتاخير الحج ويأثم بتاخير الزكاة
لان في الزكاة حق الفقراء فيأثم بتاخير حقهم اما الحج فحق الله وروى هشام عن ابي ح انه لا يأثم بتاخير
الزكاة ويأثم بتاخير الحج لان الزكاة غير متوقتة اما الحج فهو موقت كالصلاة فربما لا يدرك الوقت
في المستقبل وموضعه اصول الفقه وقوله وليس على الصبي والمجنون زكاة هو الموعود بقوله لما نذكره وقوله
هي غرامة مالية اي وجوب شيء مالي استعار لفظ الغرامة للوجوب لما ان حقيقة الغرامة هي ان يلتزم الانسان
ما ليس عليه فانه يقول الزكاة واجب مالي وكل ما هو واجب مالي يجب عليه كنفقة الزوجات والعشر والخراج
فالزكاة تجب عليه ويودى عليه الولي وهو قول ابن عمر وعايشة ولنا انها عبادة لان العبادة هي ما ياتي به العبد
على خلاف هواه نفسه تعظيما لامر ربه والزكاة كذلك وقد قال صلعم بني الاسلام على خمس الحديث وغيرها
عبادة بالاتفاق فكذلك هي وكل ما هو عبادة لا يتادى الا بالاختيار تحقيقا للابتداء ولا اختيار لها العدم
العقل وهو قول علي وابن عباس فان قيل الصلاة والصوم والاعياد على اصلكم يصح من الصبي مع انه لا يكون
باختيار او غيره فان كان الاول فلتصح الزكاة بنائه من الاختيار وان كان الثاني انتقض قولكم وكل ما هو
عبادة لا تتادى الا بالاختيار قلنا الجواب انها انما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بنائه من الاختيار قلنا
غير متصور لان ذلك اختيار لا يستلزم ضرر العدم الوجوب عليه وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا
يكون مثل ذلك وقوله بخلاف الخراج جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج وقوله كذا الغالب في العشر
معنى المؤنة لما ان السبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج فباعتبار الارض وهي الاصل كانت
المؤنة اصلا وباعتبار الخارج وهو وصف الارض كان شبيها بالزكاة والوصف تابع للموصوف فكان
في معنى العبادة تابعا فان قيل سبب وجوب الزكاة النصاب النامي والنصاب اصل والنماء وصف
ومع ذلك لم يكن في الزكاة معنى المؤنة اصلا فالجواب ان المؤنة ما يحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكاة
ليست سببا لبقاء المال وتمام قررناه في التقرير وقوله ولو افاق يعني المجنون في بعض السنة فرعى
بمنزلة الافاقة في بعض الشهر يعني اذا كان مفيقا في جزء من السنة اولها او اخرها قل او كثر بعد ملك

النصاب تلزمه الزكاة كما لو افاق في جزء من شهر رمضان يوم وليلة لزمه صوم الشهر كله في قول محمد ورواية
عن ابي س لما ان السنة للزكاة بمنزلة الشهر للصوم والافاقة في جزء من الشهر كالافاقة في جميعه في وجوب
صوم جميع الشهر فكذا هذا وعن ابي س انه يعتبر اكثر الحول فاذا كان مفيقا فيه فقد غلب الصحيح للجنون
فصار كجنون ساعة فوجبت الزكاة وان كان مجنونا فيه كان كالمجنون في جميع السنة والفرق بين الجنون الاصلي
وهو ان يدرك مجنونا والعارضي وهو ان يدرك مفيقا ثم يجن على ظاهر الرواية يعني اذا افاق في بعض
السنة وجب الزكاة سواء كان الجنون اصليا او عارضيا لما ذكرنا وكذا على قول ابي س لان المعتبر
عنده الافاقة في اكثر السنة من غير نظر الى الاصلي والعارضي وعن ابي ح في الاصلي يعتبر الحول من وقت
الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ لان التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة بمنزلة بلوغ الصبي
واما اذا طرى الجنون فان استرسخ سقط لانه استوعب هذه التكاليف وهي الصلاة والصوم والحج
وان كان اقل من ذلك لم يعتبر قال رح وليس على المكاتب زكاة قد ذكرنا ان المكاتب
ليس له ملك تام فلا يجب عليه الزكاة ومن عليه دين يحيط بماله ولم مطالب من جهة العباد سواء
كان لله كالزكاة او للعباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلف وارش الجناية ومهر المراة سواء كان
من النقود او من غيرها وسواء كان حالا او موجلا فلا زكاة عليه وقال الشافعي تجب لتحقق السبب وهو
ملك النصاب تام فان المديون مالك لماله لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا تعلق لماله ولهذا
ملك التصرف فيه كيف شاء ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية اي مستغرق بما يدفع الهلاك حقيقة او تقديرا
لان صاحبه يحتاج اليه للحال قضاء الدين دفعا للحبس والملازمة عن نفسه وكل ما هو كذلك اعتبر معدوما
كالماء المستحق لنفسه بالعطش لنفسه او دابته وثياب المهنة وهذا ايضا راجع الى نقصان الملك
فان صاحب الدين ان ياخذه من غير رضى و لاقضاء فكان ملكا ناقصا وقوله وان كان ماله اكثر
من دينه ظاهر واعلم ان المديون اذا كان له سوى ما هو مستغرق بالدين من الاموال المختلفة والدين مستغرق بعضها
دون الاول الى النقود فان فضل شيء منها عن الحوائج الاصلية كالثياب المحتاج اليها للتجارة دون السايمة فان فضل شيء منه
صرف الى مال القنية فان كان له نصاب من الابل والبقر والغنم يصرف الى اقلها دكوة حتى ان
في هذه المسئلة يصرف الدين الى الابل والغنم ولا يصرف البقر ثم المالك بالخيار ان شاء
الى الابل بتحاذ الثلثين الواجب فيها والاصل في جنس هذه المسايل ان ما كان انفع للفقير
لا يصرف الدين اليه وقوله والمراد دين له مطالب ظاهر وقوله حال بقاء النصاب وكذا بعد
الاستهلاك مع الاستهلاك الاستهلاك صورته رجل ملك مائتي درهم حولا ان ليس عليه
زكاة السنة الثانية لان وجوب زكاة السنة الاولى صار مانعا من وجوبها وكانت في السنة

الثانية

قال وليس على المكاتب زكاة لانه ليس بمالك مكاتبه لو صح الملك فيه لصح الملك فيه وهو الرق ولم يملك
كتب اتفق السبب وهو ملك نصاب نام ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية فاشبه
لو نقص عن النصاب والمراد دين لم مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين الزكاة والكفارة ودين
والذي س في الثاني على ما روي عنه لانه لم مطالب وهو الامام في السوايم وما يبنى في اموال
الركوب ومسير الفئة وسلاح الاستعمال الزكاة لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية

الثانية لانتقاص النصاب بزكاة الاولى ولو حال الحول على المأتين فاستهلك النصاب قبل اداء الزكاة ثم استفاد
مائتي درهم وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكاة المستفاد لان وجوب زكاة النصاب الاول دين في
ذمته بسبب الاستهلاك فمنع وجوب الزكاة وقوله خلافا لزفر فيهما اي في النصاب الذي وجب فيه الزكاة
وفي النصاب الذي وجب عليه دين الاستهلاك فانه لم يجعل هذين الدينين مانعين من الزكاة لانه
لا مطالب له من جهة العباد فصار كدين النذور والكفارة وقوله وله ما بي س في الثاني اي في النصاب
الذي وجب فيه دين الاستهلاك على ما روي عنه اي على ما روي عنه اصحاب الاملاء وقوله لان له
مطالبا وهو الامام في السوايم ونايبه في اموال التجارة فان الملاك تواثبه دليلنا وهذا لان ظاهر قوله
تع خذ من اموالهم صدقة يثبت للامام حق الاخذ من كل مال وكذلك رسول الله صلعم والخليفتان
بعده كانوا ياخذون الى ان فوض عثمان في خلافته اداء الزكاة عن الاموال الباطنة الى ملاكها لمصلحة
وهي ان النقد مطمع كل طامع فكره ان يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم
وحق الاخذ للساعي بعوض التبوت في ذلك ايضا فانه اذا مر على العاشر كان له ان ياخذ منه الزكاة
فيطالبه ويحبسه فلذلك منع وجوب الزكاة وبهذا فرق ابو س بين دين الزكاة ودين الاستهلاك
فان دين النصاب المستهلك لا مطالب له من جهة العباد بخلاف النصاب القايم فانه يمكن ان يمر به
على العاشر فيثبت له ولاية المطالبة حينئذ وقوله لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية
يعني ان الشغل بالحاجة الاصلية وعدم النماء كل منهما مانع من وجوبها وقد اجتمعا هنا اما كونها
مشغولة بها فلانه لا بد له من دار يسكنها وثياب يلبسها واما عدم النماء فلانها اماخلق كما في الذهب
والفضة او بالاعداد للتجارة وليسا بموجودين هنا وقوله وعلى هذا كتب العلم يعني انها تمنع وجوبها
اذا لم تكن للتجارة سواء كانت مع اهلها او مع غيره لعدم النماء على هذا فقوله للاهل غير مفيد
هنا وانما يفيد في حق المصرف فان اهل كتب العلم اذا كانت لهم كتب تساوي مائتي درهم فان كان
يحتاج اليها للتدريس ونحو جاز صرف الزكاة اليهم والا فلا وقوله والآلات للمحترفين فعلى هذا
ما ينتفع بعينه ولا يبقى اثره في المحمول كالصابون والخرص وغيرها للكوز الآجر مقابل
بالمنفعة فلا تعد من مال التجارة واما ما يبقى اثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا
ليصبغ بالناس بالاجر وحال عليه الحول فانه يجب فيه الزكاة اذا بلغ نصابا لان الماخوذ من الاجر
مقابل بالعين وقوله لما قلنا يعني انها ليست بنامية قال رح ومن له على آخر دين
مجحود سنين • لما فرغ من بيان من يجب عليه الزكاة ومن لا يجب شرع في بيان الاموال التي

مفلس بفتح اللام المشددة فرع نصاب اى موجب للزكاة عند ابى ح لان تفليس القاضى اى انشاء عليه
بانه افلس لايصح عندهما فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه وجبت عليه بالاتفاق لامكانه الوصول اليها
التحصيل كحامل فكذا بعد التفليس وعند محمد لاتجب عليه لتحقق الافلاس بالتفليس ولما صح التفليس
عندهما جعله بمنزلة المال الناوى والمجحود وابى ٣ مع محمد فى تحقق الافلاس حتى تسقط المطالبة الى وقت
اليسار وقع ابى ح فى حكم الزكاة فيجب لما مضى اذا قبض عندهما رعاية لجانب الفقراء وقوله ومن
اشترى جارية للتجارة ظاهر وحاصله ان النية اذا اقترنت بالعمل واجب اعتبارها واذا تجردت عن
العمل لاتعتبر فيما يتعلق بثوبه بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلايحصل بمجرد النية لانها تصلح لترك
الفعل دون انشائه وقوله وان اشترى شيا ونواه للتجارة طاب للتجارة مبناه ماتقدم فانه اذا اشترى
ونوى قرنت نيته العمل واذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل والمال الميراث يدخل فى ملكه بغير
عمله وصنعه حتى ان الجنين يرث وان لم يكن منه فعل ولو ملكه بالهبة او بالوصية او بغيرها فاذكر فى الكتاب
ونوى للتجارة طاب للتجارة عند ابى ح لاقترانها بالعمل وهو القبول وعند محمد لاتكون للتجارة لانها لم تقارن
عمل التجارة لان هذه العقود ليست بتجارة فالحاصل ان مايدخل فى ملك الرجل على نوعين نوع يدخل
بغير صنعه كالارث ونوع يدخل بصنعه وهو ايضا على نوعين بدل مالى كالشراء والاجارة وغيره
كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذى يدخل بغير صنعه
لاتعتبر فيه نية التجارة بحرة بالاتفاق والذى يدخل ببدل مالى تعتبر فيه النية بالاتفاق والذى يدخل
ببدل غير مالى اوبغير بدل فقد اختلف فيه على ماذكرنا قيل قوله وان اشترى شيا ونواه للتجارة طاب للتجار
ليس على اطلاقه فان من اشترى شيا لم يصح فيه نية التجارة لايصير للتجارة كمن اشترى ارضا عشرية او
خراجية بنية التجارة فانه لايجب فيه زكاة التجارة لان نية التجارة لاتصح لانها لوصحت لزم فيها
اجتماع الحقين بسبب واحد وهو الارض وهو لايجوز واذا لم تصح بقيت الارض على ماكانت وقوله وقيل
الاختلاف على عكسه يعنى مانقل الاسبيجابى فى شرح الطحاوى عن القاضى الشهيد انه ذكر فى مختلفه
هذا الاختلاف على عكس ماذكر فى الكتاب وهو انه فى قول ابى ح وابى س لايكون للتجارة وفى قول محمد يكون
لها قال ح ولايجوز اداء الزكاة الا بنية مقارنة للاداء الزكاة عبادة فلابد لها من نية
ولا تعتبر بها الا اذا قارنت العمل فان قارنت الاداء فظاهر وان قارنت عزل مقدار الواجب فلما ذكر
بقوله الا ان الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا فانا لو شرطنا وجودها عند كل دفع لزم
الحرج فكان كتقديم النية فى الصوم قوله ومن تصدق بجميع ماله لاينوى الزكاة اى غير ناو لها سقط عنه
فرضها استحسانا والقياس ان لايسقط قيل وهو قول زفر لان النفل والفرض كلاهما مشروعان

لاتجب فيها وهو مايسمى ضمارا وهو الغايب الذى لايرجى فاذا رجى فليس بضمار كذا نقل المطرزى عن ابى عبيد
واصله من الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه اضمر فى قلبه وقالوا الضمار مايكون غيبته قويا والايتوقع
كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الآبق والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة وقوله معناه صارت له بينة
بان اقر عند الناس انما قيد بذلك احترازا عن مسئلة تاتى بعد هذا وهى قوله وكذا لو طال على جاحد
وعليه بينة وقوله والمدفون فى المفازة اذا نسى مكانه قيد بالمفازة احترازا عن المدفون فى ارض له
او كرم او بيت على مايجئ وقوله لها اى لزفر والشافعى ان السبب قد تحقق والمانع منتف وكل
ماكان كذلك يتحقق الوجوب اما تحقق السبب فلانه ملك نصابا تاما على مامر واما انتفاء المانع
فلانه لو طال ثم مانع لكان قوات اليد وهو المحل بالوجوب كما ابن السبيل ولنا قول على لاذكاة
فى المال الضمار وقوله ولان السبب الى آخره دليل يتضمن الممانعة بان يقال لانم ان السبب قد تحقق
لان السبب هو المال النامى وهو غير متحقق لان النماء انما يكون بالقدرة على التصرف ولا قدرة
على المال الضمار وقوله وابن السبيل يقدر بنا يبيع جواب عن قولهما كمال ابن السبيل وتقريره سلمنا
ان السبب قد تحقق ولكن لانم ان المانع منتف وقوله وقوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا نمنوع
قوله كمال ابن السبيل قلنا قياس فاسد لان ابن السبيل قادر على التصرف بنا يبه ولهذا لو باع
شيا من ماله جاز لقدرته على التسليم بنا يبه وقوله والمدفون فى البيت نصاب اى موجب لوجوب
الزكاة ليس الوصول اليه لكون البيت بيت جميع اجزائه فيصل اليه بحفر وفى المدفون فى ارض
مملوكة او كرم اختلاف مشايخ بخارا فقيل يجب لامكان حفر جميع الارض والوصول اليه وقيل
لايجب لان حفر جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع ولو كان الدين على مقر ملى
او غنى مقتر او معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه بتاد اى فى الملى او بواسطة التحصيل يعنى
يعنى فى المعسر فكان من قبيل اللف والنشر على السنن وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة اوعلم
القاضى به لما قلنا يعنى من امكان الوصول اليه قال الامام فخر الاسلام ولو كانت له بينة عادلة
وجبت الزكاة فيما مضى لانه لايقدر تاويلا لما ان حجة البينة فوق حجة الاستحلاف قرار هذا رواية هشام
عن محمد وفى رواية اخرى عنه قال لاتلزمه الزكاة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل شاهد يعدل
ولا كل قاض يعدل وفى الخانية بين يدى القاضى لخصومة ذل والبينة بدون القضاء لاتكون
موجبة شيا بخلاف الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما للقاضى
لان ماوجب الدين هناك لايحتاج الى الخصومة لان القاضى يلزمه بعلمه وقوله ولو كان على مقر

مفلس

لانه لم يتجر فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولايصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر وان اشترى شيا
ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث ونوى للتجارة لانه لاعمل ولو ملكه بالهبة او بالوصية
او النكاح او الخلع او الصلح عن دم العمد ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابى س لاقترانها بالعمل وعند محمد لاتصير للتجارة
لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل الاختلاف على عكسه

فالا بل من التعيين كما في الصلاة وجه الاستحسان ماذكره ان الواجب جزء منه اى من جميع المال وهو ربع العشر فكان متعينا فيه اى في الجميع والمتعين لايحتاج الى التعيين ولقائل ان يقول الواجب متعين بتعيين المودى او بتعيين الشارع لاسبيل الى الاول لكونه خلاف المفروض والثانى انما يعتبر اذا لم يزاحمه مزاحم كصوم رمضان وهنا ليس كذلك لان النفل مشروع والجواب انه متعين بتعيين المودى بالاداء حالة كمن اطلق نيته في الحج وعليه حجة الاسلام والمفروض عدم تعيينه نصا لاداء لا اداء ولو سلك ههنا المسالك التي سلكتم في التقرير وهو ان يقال الزكاة سقطت عنه لانه اداها والسقوط عنه انما هو تحقق عليه فيكتفي بمطلق النية تيسيرا للعلم بان اسهل ماخرج ولو ادى بعض النصاب سقط زكاة المودى عن حصته لان الواجب شايع فلو تصدق بالجميع سقط الجميع فكذا اذا تصدق بالبعض اعتبارا للبعض بالكل وعند ابي يوسف لا يسقط لان البعض المودى غير متعين لحلية بعض الواجب الذي يخصه لكون الباقي محلا للواجب فوجبت مزاحمة سايرالاجزاء بخلاف ما اذا تصدق بالجميع بالنية فانه لم يبق ثم مزاحم ولقائل ان يقول الباقي محل للواجب كله اوبعضه والاول عين النزاع والثاني هو المطلوب ثم رؤى ان اباح يوسف في هذه المسئلة والله اعلم

باب صدقة السوائم

ذكر في المبسوط ان محمدا بدأ في كتاب الزكاة بزكاة المواشي اقتداء بكتب رسول الله صلعم وذكر الصدقة واراد بها الزكاة اقتداء بقوله تع انما الصدقات للفقراء والسوائم جمع سايمة من سامت الماشية اى رعت سوما وسؤاما صاحبها اسامها والله تع اعلم

فصل في الابل

بداء في باب صدقة السوائم بفصل الابل لان رسول الله صلعم كتب لابي بكر هكذا والعدد من الابل من الثلاث الى العشرة وهي مؤنثة لا واحد لها من لفظها واضافة خمس الى ذود كالاضافة في قولهم تسعة رهط في كونها اضافة العدد الى المميز الذي هو بعض الجمع كانه قال تسعة انفس فان قيل الاصل في الزكاة ان تجب في كل نوع منه فكيف وجبت الشاة في الابل قلت بالنص على خلاف القياس ولان الواجب من خمس خمس والواجب ربع العشر وفي ايجاب الشقص ضرر عيب الشركة فاوجبت الشهادة لانها تقرب بربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك بنت مخاض باربعين فايجابها في خمس من الابل كايجاب الخمس في المايتين من الدراهم قولهم فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض على هذا اتفقت الاثار واجمع العلماء الا ماروى شاذا عن علي رضه انه قال في خمس وعشرين خمس شياه في خمس وعشرين بنت مخاض قال سفيان الثوري هذا غلط وقع من رجال علي اما علي فانه افقه من ان يقول هكذا لان في هذا موالاة بين الواجبين لا وقص بينهما وهو خلاف اصول الزكوات فان مبناها على الوقص يتلوه الوجوب وقولهم وهي التي طعنت او دخلت في الثانية وانما سميت بنت مخاض لمعنى في امها لانها صارت

فاضا باخرى حاملا وكذلك سميت بنت لبون لمعنى في امها فانها لبون بولادة اخرى وسميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق لها ان تركب ويحمل عليها وسميت جذعة بفتح الذال لمعنى في اسنانها معروف عند ارباب الابل وهي الاعلى الاسنان التي توخذ في ذكاة الابل وبعد ثنى وسديس وبازل ولايجب شئ من ذلك لنهي رسول الله صلعم السعاة عن اخذ كرايم اموال الناس واعلم ان من صفات الواجب في الابل الانوثة قال صاحب التحفة لايجوز فيها سوى الاناث الا بطريق القيمة وقيل في ذلك بان الشرع جعل الواجب في نصاب الابل الصغار دون الكبار بخلاف الاضحية بالليل انه لايجوز الاضحية بها وانما يجوز بالثني فصلا وكان ذلك تيسيرا لارباب المواشي وجعل الواجب ايضا من الاناث لان الانوثة تفضل في الابل فصار الواجب وسطا وقد جات السنة بتعيين الوسط ولم يعين الانوثة في البقر والغنم لان الانوثة فيهما لاتفضل وقولهم تستانف الفريضة تغيير الاستيناف انه لايجب فيما زاد على مايتين وعشرين حتى تبلغ الزيادة خمسا كان فيها شاة مع الواجب المتقدم وهو الحقتان فقولهم مع الحقتين قيل فيما ياتي بعد الى قولهم بنت مخاض وقولهم الى مايتين وخمسين يعني في اول النصاب فيكون جملة النصاب مايتين وخمسين واربعين لحقتين وبنت مخاض فاذا زادت على ذلك خمسة صار مايتين وخمسين ففيها ثلاث حقاق وقولهم ثم تستانف الفريضة فيكون في الخمس شاة يعني مع ثلاث حقاق وكذلك فيما بعده وقولهم ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمس التي بعد المايتين والخمسين قيل بذلك احتراز عن الاستيناف الذي بعد المايتين والعشرين فان ذلك ليس فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لعدم نصابها لانه لما زاد خمس وعشرون على المايتين والعشرين صار كل النصاب مايتين وخمسا واربعين فهو نصاب بنت مخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصارت مايتين وخمسين وجبت ثلاث حقاق وقولهم فهذا اى الاستيناف بعد المايتين والعشرين وبعد المايتين والخمسين وبعد المايتين وهو مذهبنا وهو مذهب علي وابن مسعود وقال الشافعي اذا زادت على مايتين وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون فاذا صارت مايتين وثلاثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يكون الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة واستدل على ذلك بما روى انه كتب اذا زادت الابل على مايتين وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولم يشترط عود ما دونها يعني من غير ان يوجب في خمس وعشرين بنت مخاض ومن غير ان يوجب في الخمس شاة ولنا حديث قيس بن سعد قال قلت لابي بكر محمد بن عمرو بن حزم اخرج لي كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلعم لعمرو بن حزم فاخرج كتابا في ورقة وفيه فاذا زادت الابل على مايتين وعشرين استانفت الفريضة فما دون اقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس دود شاة فعطل بالزيادة اذ ليس في حديثهم ما ينفي ذلك وقد علمنا بحديثهم ايضا ان الواجب في الاربعين بنت لبون قال الواجب

الاربعينات والخمسينات فتجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روى انه عم كتب اذا زادت الابل على مايتين وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها ولنا انه عم كتب في اخر ذلك الكتاب في كتاب عمرو بن حزم رض فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فعطل بالزيادة والبخت والعراب سواء لان مطلق الاسم يتناولهما

في الاربعين ما هو الواجب في ستة وثلاثين وكذلك اوجبنا في خمس حقة وفي ستة وسبعين بنتا لبون والبنت والبنات سواء البنت جمع بنتي وهو المقابل بين العربي والعجمي منسوب الى بنت نعش والواب جمع عربي وانما كانا سواء لان اسم الابل المذكور في الحديث يتناولها واختلافهما في الصنف لا يخرجهما من النوع والله اعلم

فصل في البقر

قدم فصل البقر على الغنم لتناسبهما صحامة وقيمة وهو مشتق من بقر اذا شق وسمي به البقر لانه يشق الارض والاخلاف في ان الثلاثين والاربعين نصاب زكاة البقر على ما ذكر في الكتاب واختلف الرواية فيما زاد على الاربعين على ما ذكر والبتيع من ولد البقر ما يتبع امه والمسن منه وعن الشاة ما تمت له سنتان والماخير بين الذكر والانثى لان الانوثة في البقر لا تفضل فضلا كما تقدم وقوله بهذا اي باذكر نا من التبيع او التبيعة في ثلاثين والمسن او المسنة في اربعين امر رسول الله صلعم معاذا فاذا زادت على الاربعين فقد روى عن ابي ح ثلاث روايات في رواية الاصل يجب في الزيادة بقدر ذلك الى ستين ففي الواحدة الزايدة ربع عشر سنة وفي الثنتين نصف عشر سنة وذلك جزء من اربعين جزءا من سنة لان الاربعة عشر الاربعين وربع الاربعة واحد فيكون ربع العشر جزءا من اربعين جزء الا عشر الاربعين اربعة ونصف الاربعة اثنان وفي رواية الحسن عنه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين ثم فيها سنة وربع سنة او ثلث تبيع وفي رواية ابي يوسف عنه وهو قول الجماعة لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين وجه الاول ان العفو فيما بين الثلاثين والاربعين وبين الستين وما فوقها ثبت نصا بخلاف القياس لما فيه من اخلال المال عن الواجب مع قيام المقتضي وهو اطلاق وقوله خذ من اموالهم صدقة وقيام الاهلية والنص ههنا فاوجبنا فيما زاد بحسابه وخالفنا التشقيص وان كان خلاف موضوع الزكاة ضرورة تقدر اخلالا به عن الواجب ووجه رواية الحسن ان مبنى هذا النصاب اي نصاب البقر على ان يكون بين كل عقلين وقص وفي كل عقل واجب بدليل ما قبل في الاربعين وبعد الستين فيكون بين الاربعين والستين كذلك لكنه يخير بين اعطاء ربع مسنة وثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع اربعين فيخير بينهما ووجه رواية اسد وقولها قوله صلعم لمعاذ ابن جبل لا تاخذ من اوقاص البقر شيئا وضرب بابي اربعين الى ستين والاوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو ما بين الفريضتين قلنا قد قيل ان المراد بها الصغار يعني ان المراد بالاوقاص العجاجيل ونحن نقول بذلك وقوله ثم في الستين تبيعان الى آخره ظاهر لا يحتاج الى شرح والله اعلم

فصل في الغنم

قدم فصل زكاة الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه امس لكثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى وما في الكتاب ظاهر الا كلمات نذكرها قوله والضان والمعز سواء يعني في تكميل النصاب لا في اداء الواجب لما سنذكر ان الجذع من المعز لا يجوز وقوله لان النص ورد به يعني ما كتب في كتاب محمد رسول الله صلعم في اربعين من الغنم شاة الحديث وقوله والجذع ما اتى عليه اكثرها

روى عن

ليس في اقل من اربعين شاة شيء فاذا كانت اربعين ساية وحال عليها الحول ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه فاذا بلغت اربعمائة ففي كل مائة شاة هكذا ورد به كتاب ابي بكر رضه وعليه اكثر اهل العلم والضان والمعز سواء لاطلاق الغنم شاة لكل والانثى ورد به الغنم شاة مالة للكل قال ويوخذ الثني في زكاتها وللا يوخذ الجذع والثني من مواشيهم الا ان يشاء المصدق لقوله صلعم انا خضا الذمم ولان الثني يكثر لبنها ويحسن رعيها وذلك اعود على الفقراء ولان الواجب هو الوسط وهذا من الوسط وهذا لان الجذع من الضان يجزي في الاضحية ولهذا لا يجزي فيها الثني من المعز ووجه الفرق ان الضان يكثر لحمها والمعز لبنها والاناث لان اسم الشاة ينتظمها وقد قال صلعم في اربعين شاة شاة

روى عن ابي علي الدقاق انه ماطل في الشهر التاسع وعن ابي عبد الله الزعفراني انه ماطل في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع قال الفقيه له ان الجذع من الغنم ما تمت له ستة اشهر هذا تفسير علماء اللغة وعن النضر الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر والثني الذي القى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبقل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقيل الرباعي وهذا تفسير اهل اللغة وقوله وعن ابي ح وهو قولهما يريد به ما روى الحسن عنه وقوله ولانه لا يتادى به الاضحية فكذا الزكاة يعني ان باب الاضحية اضيق الا يرى ان التضحية بالتبيع والتبيعة لا تجوز وتجوز احديهما في الزكاة فاذا كان الجذع من الضان لا يدخل في الاضحية فهي الزكاة اولى وقوله وجواز التضحية جواب عن قوله ولانه يتادى به الاضحية يعني ان جواز التضحية بالجذع عرف بنص خاص في التضحية وهو قوله صلعم نعمت الاضحية الجذع من الضان فلا يتعدى الى غيرها والزكاة ليست في معناها اذ المقصود منها اراقة الدم والجذع يقارب الثني في ذلك ولا كذلك الزكاة فلا تلحق بالاضحية دلالة والله اعلم

فصل في الخيل

وجه تاخيره عن فصل الغنم قد تقدم وكلام واضح وقوله هو المنقول اي تاويل ما رواه بزيس الغازي هو المنقول عن زيد بن ثابت فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان فشاور الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله صلعم وانما اراد به فرس الغازي فاما ما حشر يطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم فقال في كل فرس دينار او عشرة دراهم والتخيير بين الدينار والتقويم ما ثور عمر فانه كتب الى ابي عبيدة بن الجراح يامره ان ياخذ من الخيل السايمة عن كل فرس دينارا او عشرة دراهم وقيل كان ذلك في خيل العرب لتفاوتها في القيمة فاما في فراسنا فيقوم للاغير فان قيل لو وجب فيها الزكاة لكان للامام اخذها جبرا ولو جب من عينها كما في ساير السوايم وليس كذلك بالاجماع اجيب بانه لم يثبت له ذلك لان الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه التعدي بالاخذ فلم يجب من عينها لان مقصود الفقير لا يحصل به لكونه غير ماكول اللحم عندنا وقوله وليس في ذكورها منفردة زكاة لانها لا تتناسل استشكل بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لا تتناسل ووجب فيها الزكاة واجيب بان النماء شرط فوجوب الزكاة للحالة وهي في الخيل بالتناسل لا غير ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة واما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون بالحمل والوبر فتجب فيه الزكاة فان قيل فاوجبوا التي تجب فيها في الذكور المنفردة ايضا والانسل ثم على ما ذكرتم اجيب بان وجهها ان الاثار جعلتها نظير سايرانواع السايمة فان بسبب السوم تخف المونة على صاحبه وبه

يصير مال الزكاة فكانت كانوا عبها وقوله لم ينزل على فيها شئ روى انه يسئل عن الخبير فقال لم ينزل على فيها شئ الا هذه الآية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره

قال صاحب النهاية وجدت في هذا الموضع مكتوبا بخط شيخي ما مناسبة ايراد هذه المسئلة ههنا هو انه لما فرغ عن بيان حكم الكبار من السوايم شرع في بيان حكم الصغار واقول ليس الفصل منحصرا في ذلك بل فيه غير ذلك فكان الفصل ههنا كمسايل شتى يكتب في آخر الابواب والفصلان جمع الفصيل وهو الناقة من فصل الرضيع عن امه والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها ايضا جمع الحمل وهو الضان في السنة الاولى والعجاجيل جمع عجول من اولاد البقر حيي تضعه امه الى شهر كذا في المغرب قيل في صورة المسئلة رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان او ثلاثين من العجاجيل او اربعين من الحملان او وهب له ذلك هل ينعقد عليه الحول او لا على قول ابي ح ومحمد لا ينعقد وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال الحول عليها من حين ما ملكها وجبت الزكاة وقيل صورتها اذا كان له نصاب سايمة مضى عليه ستة اشهر فتوالدت مثل عددها ثم هلكت الاصول وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد عندهما لا يبقى وعند الباقي يبقى وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي س انه قال دخلت على ابي ح فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة سنة قلت رأيتها تاتي قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتامل ساعة ثم قال لا ولكن توخذ واحدة منها فقلت او يوخذ الحمل في الزكاة فتامل ساعة ثم قال لا اذن لا يجب فيها شئ فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني ابو س وبقوله الثالث محمد وعلى هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس بثلاثة اقاويل فلم يضع شئ منها وجه قوله الاول ان الاسم المذكور في الخطاب يعني قوله عم في خمس من الابل السايمة شاة ينتظم الصغار والكبار لكونه اسم جنس كاسم الاضحى ولهذا الوخالف لا ياكل لحم ابل فاكل لحم الفصيل حيث واجب بان الواجب قليل الكثير واخذ المسنة من الصغار ليس كذلك لان قيمتها قد تاتي على اكثر النصاب ووجه قوله الثاني انا لو اوجبنا فيها ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها كان اضرارا بصاحب المال وهي تقتضي عدم الوجوب ولو لم نوجب شيا كان اضرارا بالفقراء لان الصغار نصاب فان الكبار تكمل بها نصابا وكل ما هو كذلك كان نصابا بنفسه كالمهازيل وعكسه الحمر فانها لا يكمل بها نصاب فلا يكون في نفسها نصابا فاوجبنا واحدة منها كما في المهازيل فانا لا نوجب فيها السمين وانما نوجب واحدة منها وهذا معنى قوله بتحقيق النظر من الجانبين ووجه قوله الآخر ما قال ان المقادير لا يدخلها القياس الى آخره وتقريره ان ايجاب ما ورد به الشرع من الاسنان

ههنا

فصل وليس في الفصلان والعجاجيل صدقة حتى تبلغ ثلاثين وهذا قول ابي ح والشافعي رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد في ثلاثين فصيل واحد منها وهو قول ابي س الاول ان الاسم المذكور في الخطاب ينتظم الصغار والكبار ووجه الثاني حديث معاذ رض ما ورد به الشرع استيفاء اصلا ولو كان فيها واحد من المسان وهو الحمل الكامل بثلاثة اجزاء لان الوجوب يتعلق باسنان وقد وجد ثلاثة اسنان بعد ما كان تسعة اجزاء لان الكامل يتعلق بالكامل والناقص بالناقص ولهذا لو كانت مسان بنات لبون تتعلق الواجب بثلاث بنات لبون ولو كانت مسان بنات مخاض تتعلق الواجب بثلاث بنات مخاض وفي الاربعين من كل واحد من المسان جزء كامل وجزء ناقص فيجب اقلها او في الستين جزءان كاملان وجزء ناقص فيجب اقلها او في المائة جزءان كاملان وجزء ناقص فيجب اقلها او في المائة وعشرين ثلاثة اجزاء كاملة فيجب ثلاثة اقلها او في المائة وثلاثين جزء كامل وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائة واربعين جزءان كاملان وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائة وخمسين جزءان كاملان وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائة وستين ثلاثة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائة وسبعين ثلاثة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائة وثمانين اربعة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائة وتسعين اربعة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائتين خمسة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائتين وعشرة خمسة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائتين وعشرين ستة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائتين وثلاثين ستة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائتين واربعين سبعة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائتين وخمسين سبعة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائتين وستين ثمانية اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائتين وسبعين ثمانية اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في المائتين وثمانين تسعة اجزاء كاملة وجزءان ناقصان فيجب اقلها او في المائتين وتسعين تسعة اجزاء كاملة وثلاثة ناقصة فيجب اقلها او في الثلثمائة عشرة اجزاء كاملة فيجب اقلها وهذا الاستقراء يدل على ان الواجب في كل مائة جزء كامل وفي كل اربعين جزء كامل وفي كل ثلاثين جزء كامل وفي كل عشرة جزء ناقص وفي كل خمسة جزء ناقص وهذا معنى قوله بتحقيق النظر من الجانبين ووجه قوله الآخر ما قال ان المقادير لا يدخلها القياس الى آخره وتقريره ان ايجاب ما ورد به الشرع من الاسنان

ههنا ممتنع لانها لا توجد في الصغار واذا امتنع ما ورد به الشرع من الانسان ههنا امتنع اصلا لانه لو جاز لكان بالقياس والمقادير لا يدخلها القياس والغلط يستخرج من هذا جواب ابي س فانه قاس على المهازيل وهو قاس لان المهازيل يوجد فيها ما ورد به الشرع من الانسان ولو كان فيها واحدة من المسان الى آخره يعني انه اذا كان في الحملان كبار جعلت الصغار تبعا لها في انعقادها نصابا ولا تتادى الزكاة بالصغار بل يدفع لها من الكبار ان كان على مقدار الواجب بيانه اذا كان له مسئة ومايتان وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان وان كانت له مسنة واحدة ومايتان وعشرون حملا فعند ابي ح ومحمد يجب مسنة واحدة وعند ابي س مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصل الابل والبقر والاصل في ذلك ما قال عم عمرو بن حزم عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها على كتفه ولا تاخذها منهم فنهى عن اخذ الصغار عند الاختلاف وقوله ثم عند ابي س الى آخره يعني ان الروايات عن ابي س اختلفت في الفصلان روى محمد عنه انه لا يجب فيها الزكاة حتى تبلغ عددا لو كانت كبارا وجب فيها واحدة منها وذلك بان تبلغ خمسة وعشرين ثم ليس في الزيادة شئ حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان شئ الواجب وذلك بان يبلغ ستة وسبعين فحينئذ يجب فيها اثنتان ثم لا يجب حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان ثالث الواجب بان يبلغ ماية وخمسة واربعين فيجب فيها ثلاثة ولا يجب فيما دون خمسة وعشرين ووجه ان الواجب كان تعيين بالنص باعتبار العدد والسن وقد تعذر السن في الفصلان فبقي العدد معتبرا قال محمد وهذا غير صحيح فان رسول الله صلعم اوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله اربعة نصب واوجب في ست وسبعين في موضع اعتبر ثلاثة نصب بينها وبين خمس وعشرين وفي المال الذي لا يلي اعتبار هذه النصب لو اوجبنا كان بالراي لا بالنص وروى ابن سماعة عنه انه يجب في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل هكذا الى خمس وعشرين ووجه انه اعتبر البعض بالجملة وروى عنه انه ينظر في الخمس الى القيمة خمس فصيل والى قيمة شاة يجب اقلهما وفي العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسي فصيل وفي خمسة عشر يجب الاقل من قيمة ثلاث شاة ومن قيمة ثلاث اخماس فصيل وفي العشرين يجب الاقل من اربع شاة ومن اربعة اخماس فصيل وفي الخمس والعشرين يجب واحدة منها وهذا معنى قوله على هذا الاعتبار ووجه هذه الرواية ان الاقل متيقن فيتعين

فالـ ومن وجب عليه بنو لبون السن هي الموفوقة ثم سمي بها صاحبها كالثياب للسنة من النوق ثم استعيرت لغير كابن الخاض وابن اللبون وذكر السن واراد ذات السن انما تكون في الحيوان لا في الانسان لان عمر الدواب يعرف بالسن قوله ومن وجب عليه س صورة المسئلة وجب عليه بنت لبون ولم توجد عنده واخذ المصدق الحقة

وهذا مبني على ان الواجب في باب الزكاة احد المنصوص عليها او القيمة

وهذا لان الواجب في باب الزكاة احد المنصوص عليها او القيمة

وهذا لان الواجب في باب الزكاة احد المنصوص عليها او القيمة

بالقيمة هذا ام

ويُرَدُّ الفضل او وجب عليه الحقة ولم توجد ياخذ بنت اللبون ويأخذ الفضل قال في النهاية ظاهر ما ذكر في الكتاب
يدل على ان الخيار للمصدق وهو الذي يأخذ الصدقات ولكن الصواب ان الخيار الى من عليه لان الخيار شرع
رفقاً بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره فكانه اراد به اذا سمحت نفس من عليه اذا الظاهر
من حال المسلم ان يختار ما هو الارفق بالفقراء أقول ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وانما
يدل على ان الخيار في الوجه الاول للمصدق حيث قال لم ار للاخذ ويطالب بعين الواجب او بقيمته
لانه شراء وفي الوجه الثاني لمن عليه حيث قال يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة ولا يبعد
في ان يكون مختار المصنف التفصيل بناء على ما ذكر من الدليل هذا ان اراد بالكتاب الهداية وان
اراد به القدوري فالظاهر منه ليس مراده كما استدل عليه المصنف في قوله ورد الفضل اشارة
الى نفي مذهب الشافعي وهو ان جبرانه ما بين السنين مقدر بشاتين عند واحد وعشرين درهما
لقوله صلعم من وجب في ابل بنت لبون فلم يجد المصدق الا حقة اخذها ورد شاتين او عشرين
درهما فاستيسر تأخيره وعندنا ذلك بحسب الفلاء والرخص وانما قال عدم ذلك لان التفاوت
ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر لانه تقدير شرعي وكيف ذلك وربما يؤدي الى الاضرار
بالفقراء او الاجحاف بارباب الاموال لانه اذا اخذ الحقة ورد شاتين فربما تكون قيمتهما قيمة
الحقة فيصير ثابتا للشاة عليه معنى وهو اضرار بالفقراء واذا اخذ بنت مخاض وشاتين فقد تكون
قيمتها قيمة بنت اللبون فيكون آخذاً للشاة منهما وابنة المخاض تكون زيادة وفيه اجحاف بارباب
الاموال قال ويجوز دفع القيم في الزكاة اداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكوات
والصدقات والعشر والكفارات جائز للاعلى ان القيمة بدل عن الواجب لان المصير الى البدل
انما يجوز عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز وكان الواجب
عندنا احدهما اما العين او القيمة وقال الشافعي لا يجوز اتباعاً للمنصوص وهو قوله صلعم
في اربعين شاة شاة كما في الهدايا والضحايا وقوله ايضاً لا في الرزق الموعود مفعول له وخبر ان
محذوف اي ثابت او نحو ورود ايصال المرتفق فهو خبر ان فعلى النسخة الاولى تقدير كلامه الامر
باداء الزكاة الى الفقير بقوله ايتوا الزكاة لايصال الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها اليه ثابت على الواقع والحمل كذلك الامر بذلك يبطل التعيين الشاة فالثابت في الواقع
يبطل تعيين الشاة واما ثبوت ذلك في الواقع فلان يوم يجب وعداد رزقاً لهم اقوم الحرم
بايتاء ما اوجب عليهم اليوم انجازاً للوعد كما دلت عليه الاقتضاء بتيان واما قوله الامر
بذلك يبطل تعيين الشاة فلان المأمور به مرتبة البتة ووجه القربة في الزكاة سد خلة المحتاج

قال وجوز دفع القيم في الزكاة عندنا وكذا في الكفارة وصدقة الفطر والعشر
والنذور وقال الشافعي لا يجوز اتباعاً للمنصوص كما في الهدايا والضحايا وقد قال الامر بالاداء
الى الفقراء اصالة لان الرزق الموعود ايصاله فينبغي ان يكون ابتاء الشاة وصار كالهدايا
والضحايا لان القربة فيها اراقة الدم وهي للاكل وفي الشاة اطعام اللحم وهو معقول

صدر الشريعة

وهي بيع كفرتها واختلافهما لا تستتبع بعيبي الشاة فكان اداؤنا بالاستبدال على ما عرف في الاصول وفي ذلك ابطال
قيد الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره وعلى الثانية الامر بالاداء الى الفقير ايصال للرزق الموعود اليه
وايصال ذلك اليه ابطال لقيد الشاة لان الرزق لم ينحصر في اكل اللحم فكان اداؤنا بالاستبدال الى آخره فكان
هذا كالجزية فانها وجبت للكفاية المقاتلة ويجوز فيها دفع القيمة بالاجماع بخلاف الهدايا والضحايا فان القربة
فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شيء وهي ليست بمتقومة ولا معقول المعنى

قال ☜ وليس في العوامل والعلوفة صدقة ● العلوفة بالفتح ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد
والجمع سواء من علف الدابة اطعمها العلف والعلوفة بالضم جمع علف قوله لم ظواهر النصوص يعني قوله ليس
خذ من اموالهم صدقة وقوله صلعم خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة شاة وغير ذلك مما فيه كثرة
ولنا حديث علي ان النبي صلعم ليس في الابل الحوامل صدقة وحديث ابن عباس عنه عم ليس في البقر
العوامل صدقة وحديث جابر عن النبي صلعم ليس في البقر المثيرة صدقة وهو مذهب علي وجابر وابن عباس
ومعاذ ولان السبب هو المال النامي وهذه الاموال ليست بنامية لان دليل النماء الاسامة او الاعداد
للتجارة والفرض عدمهما واذا انتفى السبب انتفى الحكم وقوله ولان في العلوفة اي لان السبب هو المال النامي
والنماء في هذه الاموال لان المؤنة تتراكم فيها فينعدم النماء معنى وفيه بحث من وجهين احدهما انكم ابطلتم
اطلاق الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز عندكم لكونه نسخا وحكم المطلق في الاخبار على المقيد وهو ايضا
لا يجوز عندكم والثاني ان دليل النماء الاسامة او الاعداد للتجارة كما ذكرتم وتراكم المؤنة لا يبطل النماء
بالاعداد للتجارة فان من اشترى خمسا من الابل بنية التجارة وعلفها جميع السنة وجبت عليه الزكاة
في آخر السنة فما بالهم ابطلوا النماء بالاسامة والجواب عن الاول ان الاطلاق ليس على ظاهره بالاجماع اذ ترى
انه مطلق عن حولان الحول ولا يجب الا بعده فكانت الآية لبيان وجوب الاخذ وهي فيما عدا مجمل لحق
الاخبار بيانا لذلك ولم يجعل المطلق على المقيد وانما جعلنا المقيد متأخرا ليلا يلزم النسخ مرتين
فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدميا فلو قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق ينسخ فعكسناه دفعا
لذلك وعن الثاني بان الاسامة والعلف متضادان فاذا وجد العلف انتفى الاسامة ولا كذلك التجارة
ثم السائمة هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة اما في الاكثر
فلان القليل تابع للاكثر لان اصحاب السوائم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوائمهم في وقت لبرد
وثلج كما في البلاد الباردة واما في النصف فلانه وقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا يجب ولا
ترجح جهة الوجوب بجهة العبادة لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال في النهاية ثم هذا

اي اداء السائمة والعلوفة صدقة ظاهر النصوص ولنا قوله عم
ليس في العوامل والعوامل والعوامل جمع عامل والعامل السبب هو المال النامي ودليله
الاسامة والاعداد للتجارة ولم يوجد ولانه في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى
تراكم المؤنة كما ذكرتم لكن لا يتكفى بالرعي فكان للعلف حق لعلفها نصف الحول او اكثر كان تبعا لكثرة
للاكثر تابع الكل يكتفي بالرعي فكان للعلف حق لعلفها نصف الحول او اكثر كان تبعا لكثرة
لقوله عم الخارج من الخارج خارج ولان الناس اي كرايها وخذوا من صلب اموالهم صدر الشريعة

التى ذكره من الاسامة فى حق ايجاب زكاة السوايم انما يصح ان لو كانت الاسامة للدر والنسل اما للتسمين واما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السايمة وكذلك فى الاسامة للحمل والركوب قوله والاخذ المصدق خيار المال ظاهر وقوله من حزرات اموال الناس الحزرات بالحاء المهملة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال والحاشية صغار الابل لا كبار فيها وذكر فى المغرب خذ من حواشى اموالهم اى من عرضها يعنى من جانب من جوانبها من غير اختيار وهى فى الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه وتفسير المصنف بقوله اى اوساطها غير ذلك وهو الحق لقوله وللاخذ فيه نظر من الجانبين

واسم اعلم **قال** ومن كان له نصاب • المستفاد على ضربين من جنس الاصل ومن خلاف جنسه والثانى لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد فى اثناء الحول بقرا او غنما فانها يستأنف لها حول بذاتها والاول يخلو من ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح او بسبب مقصود فان كان الاول يضم بالاجماع وان كان الثانى مثل ان يكون عند رجل مقدار ما تجب فيه الزكاة من سايمة فاستفاد من ذلك الجنس فى خلال الحول بشرى او هبة او ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا وقال الشافعى يستانف لها حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان او لم يكن لنا انه اصل فى حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان اصلا فى الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك حتى ملكت بملك الاصل دون سبب مقصود ولنا ان المجانسة يعسر المييز لان المستفاد ما يكثر وجوده لكثرة اسبابه فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه انما تمكن بعد ضبط كميته وزمان تجدده وفى ذلك حرج لا سيما اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب غلة يستفيد كل يوم درهما ودرهمين والحول ما شرط الا تيسيرا فلو شرطنا له حولا جديدا عاد على موضوعه بالنقض واذا ثبت ان غلة الضم فى الاولاد والارباح المجانسة وهى موجودة فى محل النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه فان قيل قد روى ان النبى صلعم قال ليس فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول وعلى تقدير الضم يجب الزكاة بلا حول اجيب بانا ما اسقطنا الحول وانما جعلنا حول الاصل حولا للمستفاد تيسيرا فان عورض بان الحكم فى الاولاد والارباح بطريق السراية فلا يثبت الحكم فى محل النزاع قلنا ممنوع فان هذا الحكم قد ثبت فى الامهات بالاولاد فان من ملكت له مايتى وعشرين شاة فولدت واحدة قبل الحول شاة فتم الحول وجبت عليه شاتان وكان الواجب على الام وغيرها بسبب الاولى فتبين انه لم يكن بطريق السراية قوله والزكاة واجبة عند ابى حنيفة ظاهرة فان من كان له تسع من الابل حال عليها الحول فهلك منها اربع فعليه فى الباقى شاة عند ابى حنيفة وابى ويوسف ومحمد

وفرع عليه

الاضرب ثم الى الذى يليه الى ان ينتهى لان الاصل هو النصاب الاول
وما زاد عليه تابع له وعند ابى ح يصرف الهلاك الى العفو ثم الى النصب
شايعا هدايه

وفرع عليه خمسة اتساع شاة وكذلك الدليل من الجانبين وقوله وللاخذ العفو يعنى ان العفو لا يثبت الا بعد وجود النصاب فكان تابعا وكل مال اشتمل على اصل وتبع ثم هلك منه شئ صرف الهلاك الى التبع دون الاصل كالمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك منه شئ فانه يصرف الى الربح دون رأس المال بالاتفاق وقوله ولهذا اى ولكون الهلاك يصرف الى التبع قال ابو ح يصرف الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير الى آخره وبيان ذلك ما اذا كان لرجل اربعون من الابل فهلك منها عشرون ففى الباقى اربع شياه عند ابى ح وقال ابو س يجب فيها عشرون جزءا من ستة وثلاثين جزءا من ابنة لبون وقال محمد يجب نصف بنت لبون مرعيا على اصله ان الواجب يتعلق بالكل فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب والباقى س اى الاربع عفو وبقى الواجب فى ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر الباقى والباقى ح ان الهلاك يجعل كان لم يكن من قبل انه تابع والنصاب الاول هو الاصل الا ترى انه لو عجل الزكاة من نصب كثيرة وفى ملكه نصاب واحد جاز فثبت ان النصاب الاول اصل وما زاد كالتابع فاذا هلك شئ صرف الهلاك اى ما هو التابع فيجب زكاة العشرين وذلك اربع شياه **قال** ح واذا اخذ الخوارج الخراج الخ الخوارج قوم من المسلمين خرجوا عن طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتال العادل وقالوا بتأويل القرآن وذلك انواع ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر وحل قتله الا ان يتوب وتمسكوا بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان لم نأت جهنم خالدا فيها فاذا ظاهر هؤلاء على بلدة فيها اهل العدل فاخذوا الخراج وصدقة السوايم ثم ظهر عليهم الامام لا يثنى عليهم اى لا يوخذ منهم ثانيا لان الامام لم يجهم والجباية بالحماية كتب عمر الى عامله ان كنت لاخذهم فلا يجبهم من جبى الخراج جباية اذا جمعه وافقوا بان يقيمه وهاهنا يعنى الصدقة دون الخراج وهو اختيار ابى بكر الاعمش لانهم مصارف للخراج لكونهم مقاتلة اذا ظهر على دار الاسلام واما الصدقات فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط وكذا الدفع الى كل جاير قال فى الجامع لقاضى خان وكذلك السلطان اذا اصادر رجلا واخذ منه اموالا فنوى صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لانهم يأخذون على اعتقاد انهم فقراء فانهم اذا ردوا اموالهم الى من اخذوها منهم لم يبق معهم شئ والتبعات للحقوق التى عليهم كالديون والمغصوب والتبعة ما اتبع به وقوله والاول احوط اى الافتاء باعادة صدقة السوايم والعشور احوط لان فى ذلك خروجا عن عهدة الزكاة بيقين قيل كان فى قوله وصدقة السوايم اشارة الى ما نقل الترتاشى عن الشهيد ان هذا فى صدقة الاموال الظاهرة اما اذا اصادر السلطان ونوى هو اداء الزكاة فعلى قول طايفة يجوز والصحيح

وعند المرأة باعطاء الجد اجزاه لان الصحيح ان الدفع جوز على خلاف القياس فجوز على ضعف ما يوخذ من الملتوى ويوخذ من نساء الملتوى دون صبيانهم

قال ومن كان له نصاب فاستفاد فى اثناء الحول من جنسه ضمها الى ما عنده وزكاه به وقال الشافعى للضم لان الاصل فى حق الملك
كما فى وظيفته فكان له حكم الاصل ولنا ان المجانسة هى العلة فى
الاولاد والارباح لما بينا ان الاصل والتبع جنس واحد والمستفاد
من خلاف الجنس غير داخل تحت الحول لان الحول شرط
الزكاة فى النصاب وهو ما تجب فيه الزكاة لذاته وهو
السايمة وليس فى الزيادة شئ حتى يبلغ عشرين وكذا
فى الاربعين وفى الستين وفى المايتين وفى الاربعمايتين
وفى الخمسمايتين وفى الستمايتين وفى السبعمايتين
وفى الثمانمايتين وفى التسعمايتين وفى الالف وعلى
هذا الحساب ففى كل مايتين اربع شياه وفى كل اربعين
ابنة لبون وفى كل ثلاثين حقة وفى كل اربعين بنت لبون
وفى كل خمسين حقة وفى كل ستين جذعة وفى كل سبعين
بنت لبون وحقة وفى كل ثمانين حقتان وفى كل تسعين
ثلاث بنات لبون وفى كل ماية بنت لبون وحقتان وفى كل
ماية وعشرين ثلاث حقاق وفى كل ماية وثلاثين بنت
لبون وثلاث حقاق وفى كل ماية واربعين بنتا لبون
وحقة وفى كل ماية وخمسين حقتان وبنت لبون وفى كل
ماية وستين اربع حقاق وفى كل ماية وسبعين بنت لبون
وثلاث حقاق وفى كل ماية وثمانين بنتا لبون وحقتان
وفى كل ماية وتسعين ثلاث بنات لبون وحقة وفى كل
مايتين اربع حقاق وفى كل مايتين وعشرة خمس بنات
مخاض وفى كل مايتين وعشرين خمس حقاق وفى كل
مايتين وثلاثين خمس بنات لبون وحقة وفى كل مايتين
واربعين خمس بنات لبون وحقتان وفى كل مايتين
وخمسين خمس بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل مايتين
وستين خمس بنات لبون واربع حقاق وفى كل مايتين
وسبعين خمس بنات لبون وبنت مخاض وفى كل مايتين
وثمانين خمس بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل مايتين
وتسعين خمس بنات لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
ثلثمايتين ثلاث حقاق وفى كل ثلثمايتين وعشرة
ثلاث بنات لبون وحقة وفى كل ثلثمايتين وعشرين
ثلاث بنات لبون وحقتان وفى كل ثلثمايتين وثلاثين
ثلاث بنات لبون واربع حقاق وفى كل ثلثمايتين
واربعين اربع بنات لبون وحقة وفى كل ثلثمايتين
وخمسين اربع بنات لبون وحقتان وفى كل ثلثمايتين
وستين اربع بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل ثلثمايتين
وسبعين اربع بنات لبون وبنت مخاض وفى كل ثلثمايتين
وثمانين اربع بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل ثلثمايتين
وتسعين اربع بنات لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
اربعمايتين اربع حقاق وفى كل اربعمايتين وعشرة
اربع بنات لبون وحقة وفى كل اربعمايتين وعشرين
اربع بنات لبون وحقتان وفى كل اربعمايتين وثلاثين
اربع بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل اربعمايتين
واربعين اربع بنات لبون واربع حقاق وفى كل اربعمايتين
وخمسين اربع بنات لبون وبنت مخاض وفى كل اربعمايتين
وستين اربع بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل اربعمايتين
وسبعين اربع بنات لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
اربعمايتين وثمانين اربع بنات لبون وحقتان وفى كل
اربعمايتين وتسعين اربع بنات لبون وحقة وفى كل
خمسمايتين خمس حقاق وفى كل خمسمايتين وعشرة
خمس بنات لبون وحقة وفى كل خمسمايتين وعشرين
خمس بنات لبون وحقتان وفى كل خمسمايتين وثلاثين
خمس بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل خمسمايتين
واربعين خمس بنات لبون واربع حقاق وفى كل خمسمايتين
وخمسين خمس بنات لبون وبنت مخاض وفى كل خمسمايتين
وستين خمس بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل خمسمايتين
وسبعين خمس بنات لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
خمسمايتين وثمانين خمس بنات لبون واربع حقاق وفى كل
خمسمايتين وتسعين خمس بنات لبون وحقتان وفى كل
ستمايتين ست حقاق وفى كل ستمايتين وعشرة ست
بنات لبون وحقة وفى كل ستمايتين وعشرين ست بنات
لبون وحقتان وفى كل ستمايتين وثلاثين ست بنات لبون
وثلاث حقاق وفى كل ستمايتين واربعين ست بنات لبون
واربع حقاق وفى كل ستمايتين وخمسين ست بنات لبون
وبنت مخاض وفى كل ستمايتين وستين ست بنات لبون
وبنتا مخاض وفى كل ستمايتين وسبعين ست بنات لبون
وثلاث بنات مخاض وفى كل ستمايتين وثمانين ست بنات
لبون واربع حقاق وفى كل ستمايتين وتسعين ست بنات
لبون وحقتان وفى كل سبعمايتين سبع حقاق وفى كل
سبعمايتين وعشرة سبع بنات لبون وحقة وفى كل
سبعمايتين وعشرين سبع بنات لبون وحقتان وفى كل
سبعمايتين وثلاثين سبع بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل
سبعمايتين واربعين سبع بنات لبون واربع حقاق وفى كل
سبعمايتين وخمسين سبع بنات لبون وبنت مخاض وفى كل
سبعمايتين وستين سبع بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل
سبعمايتين وسبعين سبع بنات لبون وثلاث بنات مخاض
وفى كل سبعمايتين وثمانين سبع بنات لبون واربع حقاق
وفى كل سبعمايتين وتسعين سبع بنات لبون وحقتان
وفى كل ثمانمايتين ثمان حقاق وفى كل ثمانمايتين
وعشرة ثمان بنات لبون وحقة وفى كل ثمانمايتين
وعشرين ثمان بنات لبون وحقتان وفى كل ثمانمايتين
وثلاثين ثمان بنات لبون وثلاث حقاق وفى كل
ثمانمايتين واربعين ثمان بنات لبون واربع حقاق
وفى كل ثمانمايتين وخمسين ثمان بنات لبون وبنت
مخاض وفى كل ثمانمايتين وستين ثمان بنات لبون
وبنتا مخاض وفى كل ثمانمايتين وسبعين ثمان بنات
لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل ثمانمايتين وثمانين
ثمان بنات لبون واربع حقاق وفى كل ثمانمايتين
وتسعين ثمان بنات لبون وحقتان وفى كل تسعمايتين
تسع حقاق وفى كل تسعمايتين وعشرة تسع بنات لبون
وحقة وفى كل تسعمايتين وعشرين تسع بنات لبون
وحقتان وفى كل تسعمايتين وثلاثين تسع بنات لبون
وثلاث حقاق وفى كل تسعمايتين واربعين تسع بنات
لبون واربع حقاق وفى كل تسعمايتين وخمسين تسع
بنات لبون وبنت مخاض وفى كل تسعمايتين وستين
تسع بنات لبون وبنتا مخاض وفى كل تسعمايتين
وسبعين تسع بنات لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
تسعمايتين وثمانين تسع بنات لبون واربع حقاق
وفى كل تسعمايتين وتسعين تسع بنات لبون وحقتان
وفى كل الفين عشرون حقة وفى كل الفين وعشرة
عشرون بنت لبون وفى كل الفين وعشرين عشرون
حقة وثلاث بنات لبون وفى كل الفين وثلاثين عشرون
حقة وبنت مخاض وفى كل الفين واربعين عشرون
حقة وبنتا مخاض وفى كل الفين وخمسين عشرون
حقة وثلاث بنات مخاض وفى كل الفين وستين
عشرون حقة واربع بنات مخاض وفى كل الفين
وسبعين عشرون حقة وخمس بنات مخاض وفى كل
الفين وثمانين عشرون حقة وست بنات مخاض
وفى كل الفين وتسعين عشرون حقة وسبع بنات
مخاض وفى كل ثلثة الاف ثلاثون بنت لبون وفى
كل ثلثة الاف وعشرة ثلاثون بنت لبون وحقة
وفى كل ثلثة الاف وعشرين ثلاثون بنت لبون
وحقتان وفى كل ثلثة الاف وثلاثين ثلاثون بنت
لبون وثلاث حقاق وفى كل ثلثة الاف واربعين
ثلاثون بنت لبون واربع حقاق وفى كل ثلثة الاف
وخمسين ثلاثون بنت لبون وبنت مخاض وفى كل
ثلثة الاف وستين ثلاثون بنت لبون وبنتا مخاض
وفى كل ثلثة الاف وسبعين ثلاثون بنت لبون
وثلاث بنات مخاض وفى كل ثلثة الاف وثمانين
ثلاثون بنت لبون واربع حقاق وفى كل ثلثة الاف
وتسعين ثلاثون بنت لبون وحقتان وفى كل اربعة
الاف اربعون بنت لبون وفى كل اربعة الاف وعشرة
اربعون بنت لبون وحقة وفى كل اربعة الاف
وعشرين اربعون بنت لبون وحقتان وفى كل اربعة
الاف وثلاثين اربعون بنت لبون وثلاث حقاق
وفى كل اربعة الاف واربعين اربعون بنت لبون
واربع حقاق وفى كل اربعة الاف وخمسين اربعون
بنت لبون وبنت مخاض وفى كل اربعة الاف
وستين اربعون بنت لبون وبنتا مخاض وفى كل
اربعة الاف وسبعين اربعون بنت لبون وثلاث
بنات مخاض وفى كل اربعة الاف وثمانين اربعون
بنت لبون واربع حقاق وفى كل اربعة الاف
وتسعين اربعون بنت لبون وحقتان وفى كل
خمسة الاف خمسون حقة وفى كل خمسة الاف
وعشرة خمسون بنت لبون وفى كل خمسة الاف
وعشرين خمسون حقة وثلاث بنات لبون وفى كل
خمسة الاف وثلاثين خمسون حقة وبنت مخاض
وفى كل خمسة الاف واربعين خمسون حقة وبنتا
مخاض وفى كل خمسة الاف وخمسين خمسون
حقة وثلاث بنات مخاض وفى كل خمسة الاف
وستين خمسون حقة واربع بنات مخاض وفى كل
خمسة الاف وسبعين خمسون حقة وخمس بنات
مخاض وفى كل خمسة الاف وثمانين خمسون
حقة وست بنات مخاض وفى كل خمسة الاف
وتسعين خمسون حقة وسبع بنات مخاض وفى كل
ستة الاف ستون بنت لبون وفى كل ستة الاف
وعشرة ستون بنت لبون وحقة وفى كل ستة الاف
وعشرين ستون بنت لبون وحقتان وفى كل ستة
الاف وثلاثين ستون بنت لبون وثلاث حقاق
وفى كل ستة الاف واربعين ستون بنت لبون
واربع حقاق وفى كل ستة الاف وخمسين ستون
بنت لبون وبنت مخاض وفى كل ستة الاف
وستين ستون بنت لبون وبنتا مخاض وفى كل
ستة الاف وسبعين ستون بنت لبون وثلاث
بنات مخاض وفى كل ستة الاف وثمانين ستون
بنت لبون واربع حقاق وفى كل ستة الاف
وتسعين ستون بنت لبون وحقتان وفى كل
سبعة الاف سبعون حقة وفى كل سبعة الاف
وعشرة سبعون بنت لبون وفى كل سبعة الاف
وعشرين سبعون حقة وثلاث بنات لبون وفى كل
سبعة الاف وثلاثين سبعون حقة وبنت مخاض
وفى كل سبعة الاف واربعين سبعون حقة وبنتا
مخاض وفى كل سبعة الاف وخمسين سبعون
حقة وثلاث بنات مخاض وفى كل سبعة الاف
وستين سبعون حقة واربع بنات مخاض وفى كل
سبعة الاف وسبعين سبعون حقة وخمس بنات
مخاض وفى كل سبعة الاف وثمانين سبعون
حقة وست بنات مخاض وفى كل سبعة الاف
وتسعين سبعون حقة وسبع بنات مخاض وفى كل
ثمانية الاف ثمانون بنت لبون وفى كل ثمانية
الاف وعشرة ثمانون بنت لبون وحقة وفى كل
ثمانية الاف وعشرين ثمانون بنت لبون وحقتان
وفى كل ثمانية الاف وثلاثين ثمانون بنت لبون
وثلاث حقاق وفى كل ثمانية الاف واربعين
ثمانون بنت لبون واربع حقاق وفى كل ثمانية
الاف وخمسين ثمانون بنت لبون وبنت مخاض
وفى كل ثمانية الاف وستين ثمانون بنت لبون
وبنتا مخاض وفى كل ثمانية الاف وسبعين
ثمانون بنت لبون وثلاث بنات مخاض وفى كل
ثمانية الاف وثمانين ثمانون بنت لبون واربع
حقاق وفى كل ثمانية الاف وتسعين ثمانون
بنت لبون وحقتان وفى كل تسعة الاف تسعون
حقة وفى كل تسعة الاف وعشرة تسعون بنت
لبون وفى كل تسعة الاف وعشرين تسعون حقة
وثلاث بنات لبون وفى كل تسعة الاف وثلاثين
تسعون حقة وبنت مخاض وفى كل تسعة الاف
واربعين تسعون حقة وبنتا مخاض وفى كل
تسعة الاف وخمسين تسعون حقة وثلاث بنات
مخاض وفى كل تسعة الاف وستين تسعون حقة
واربع بنات مخاض وفى كل تسعة الاف وسبعين
تسعون حقة وخمس بنات مخاض وفى كل تسعة
الاف وثمانين تسعون حقة وست بنات مخاض
وفى كل تسعة الاف وتسعين تسعون حقة وسبع
بنات مخاض وفى كل عشرة الاف ماية بنت لبون
وفى كل عشرة الاف ومايتين مايتان حقاق وفى
كل عشرة الاف وثلثمايتين ثلثمايتين بنت لبون
وثلاث حقاق وفى كل عشرة الاف واربعمايتين
اربعمايتين بنت لبون واربع حقاق وفى كل
عشرة الاف وخمسمايتين خمسمايتين بنت لبون
وبنت مخاض وفى كل عشرة الاف وستمايتين
ستمايتين بنت لبون وبنتا مخاض وفى كل عشرة
الاف وسبعمايتين سبعمايتين بنت لبون وثلاث
بنات مخاض وفى كل عشرة الاف وثمانمايتين
ثمانمايتين بنت لبون واربع حقاق وفى كل
عشرة الاف وتسعمايتين تسعمايتين بنت لبون
وحقتان وفى كل عشرين الفا اربعمايتين حقة
وفى كل عشرين الفا واحد واربعين اربعمايتين
حقة وبنت لبون وفى كل عشرين الفا واثنين
واربعين اربعمايتين حقة وبنتا لبون وفى كل
عشرين الفا وثلاثة واربعين اربعمايتين حقة
وثلاث بنات لبون وفى كل عشرين الفا واربعة
واربعين اربعمايتين حقة واربع بنات لبون
وفى كل عشرين الفا وخمسة واربعين اربعمايتين
حقة وخمس بنات لبون وفى كل عشرين الفا
وستة واربعين اربعمايتين حقة وست بنات
لبون وفى كل عشرين الفا وسبعة واربعين
اربعمايتين حقة وسبع بنات لبون وفى كل
عشرين الفا وثمانية واربعين اربعمايتين حقة
وثمان بنات لبون وفى كل عشرين الفا وتسعة
واربعين اربعمايتين حقة وتسع بنات لبون
وفى كل عشرين الفا وخمسين اربعمايتين
حقة وعشر بنات لبون وفى كل عشرين الفا
واحد وخمسين اربعمايتين حقة واحد عشر
بنت لبون وفى كل عشرين الفا واثنين
وخمسين اربعمايتين حقة واثنا عشر بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وثلاثة وخمسين
اربعمايتين حقة وثلاثة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا واربعة وخمسين
اربعمايتين حقة واربعة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وخمسة وخمسين
اربعمايتين حقة وخمسة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وستة وخمسين
اربعمايتين حقة وستة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وسبعة وخمسين
اربعمايتين حقة وسبعة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وثمانية وخمسين
اربعمايتين حقة وثمانية عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وتسعة وخمسين
اربعمايتين حقة وتسعة عشر بنت لبون
وفى كل عشرين الفا وستين اربعمايتين
حقة وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين
الفا واحد وستين اربعمايتين حقة واحد
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
واثنين وستين اربعمايتين حقة واثنان
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وثلاثة وستين اربعمايتين حقة وثلاثة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
واربعة وستين اربعمايتين حقة واربعة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وخمسة وستين اربعمايتين حقة وخمسة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وستة وستين اربعمايتين حقة وستة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وسبعة وستين اربعمايتين حقة وسبعة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وثمانية وستين اربعمايتين حقة وثمانية
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وتسعة وستين اربعمايتين حقة وتسعة
وعشرون بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وسبعين اربعمايتين حقة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا واحد وسبعين
اربعمايتين حقة واحد وثلاثون بنت لبون
وفى كل عشرين الفا واثنين وسبعين
اربعمايتين حقة واثنان وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وثلاثة وسبعين
اربعمايتين حقة وثلاثة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا واربعة وسبعين
اربعمايتين حقة واربعة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وخمسة وسبعين
اربعمايتين حقة وخمسة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وستة وسبعين
اربعمايتين حقة وستة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وسبعة وسبعين
اربعمايتين حقة وسبعة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وثمانية وسبعين
اربعمايتين حقة وثمانية وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وتسعة وسبعين
اربعمايتين حقة وتسعة وثلاثون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا وثمانين
اربعمايتين حقة واربعون بنت لبون
وفى كل عشرين الفا واحد وثمانين
اربعمايتين حقة واحد واربعون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا واثنين
وثمانين اربعمايتين حقة واثنان
واربعون بنت لبون وفى كل عشرين
الفا وثلاثة وثمانين اربعمايتين
حقة وثلاثة واربعون بنت لبون
وفى كل عشرين الفا واربعة وثمانين
اربعمايتين حقة واربعة واربعون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وخمسة وثمانين اربعمايتين حقة
وخمسة واربعون بنت لبون وفى
كل عشرين الفا وستة وثمانين
اربعمايتين حقة وستة واربعون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وسبعة وثمانين اربعمايتين حقة
وسبعة واربعون بنت لبون وفى
كل عشرين الفا وثمانية وثمانين
اربعمايتين حقة وثمانية واربعون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وتسعة وثمانين اربعمايتين حقة
وتسعة واربعون بنت لبون وفى
كل عشرين الفا وتسعين
اربعمايتين حقة وخمسون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا واحد
وتسعين اربعمايتين حقة واحد
وخمسون بنت لبون وفى كل
عشرين الفا واثنين وتسعين
اربعمايتين حقة واثنان وخمسون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وثلاثة وتسعين اربعمايتين
حقة وثلاثة وخمسون بنت لبون
وفى كل عشرين الفا واربعة
وتسعين اربعمايتين حقة واربعة
وخمسون بنت لبون وفى كل
عشرين الفا وخمسة وتسعين
اربعمايتين حقة وخمسة وخمسون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وستة وتسعين اربعمايتين حقة
وستة وخمسون بنت لبون وفى
كل عشرين الفا وسبعة وتسعين
اربعمايتين حقة وسبعة وخمسون
بنت لبون وفى كل عشرين الفا
وثمانية وتسعين اربعمايتين
حقة وثمانية وخمسون بنت
لبون وفى كل عشرين الفا
وتسعة وتسعين اربعمايتين
حقة وتسعة وخمسون بنت
لبون وفى كل مايتين اربع
شياه

انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة والظاهر من كلام المصنف في الاموال الباطنة
والظاهرة وقوله وليس على الصبي من بني تغلب في سائمتهم شيء بنو تغلب قوم من النصارى من العرب كانوا اقرب
الروم فلما اراد عمر ان يوظف عليهم الجزية ابوا وقالوا نحن من العرب فانف من اداء الجزية فان وظفت علينا
الجزية لحقنا باعدائك من الروم وان رأيت ان تأخذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض وتضعفه علينا ففعلت
ذلك فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان اليسع بينه وبينهم كدوس التغلبي قال يا امير المؤمنين صالحهم
فانك ان تناجزهم لم تطقهم فصالحهم عمر على ذلك وقال هن جزية سموها ما شئتم فوقع الصلح
على ان لا يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين ولم يتعرض لهذا الصلح بعد عثمان فلزم اول الامة
وآخرهم واذا عرف هذا فما في الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يؤخذ
من نسائهم لانه بدل الجزية والجزية على النساء ووجه الظاهر ما اشار اليه في الكتاب انه بدل
الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم صالحوا على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين
والصدقة تؤخذ من المسلمات دون الصبيان فكذا في حقهم قال وان هلك المال
بعد وجوب الزكاة سقط الزكاة ◦ ان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت عندنا وقال
ان هلك بعد التمكن من الاداء لم يسقط والتمكن منه في الاموال الباطنة بالظاهر باهل الاستحقاق
وفي الظاهر بالظن بالساعي في احد القولين لان الواجب تقرر في الذمة بحصول الوسع على الاداء من
تقرر عليه الواجب لليسر اداء عنه بالعجز عن الاداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد وهذا بناء على
ان الزكاة عندنا تجب في الذمة وعندنا في العين وقوله ولانه منع بعد الطلب دليل آخر هذا لان
الزكاة حق تمس وقد طلب بالمطالبة واذا تمكن من الاداء ولم يؤد كان الهلاك منعا بعد الطلب
والمنع بعد طلب صاحب الحق يوجب الضمان فكان كالاستهلاك ولنا ان الواجب ليس في الذمة
بل هو جزء من النصاب عملا بكلمة في فقد صلع في اربعين شاة شاة وتحقيقا للتيسير فان الزكاة
وجبت بقدرة ميسرة على ما عرف في الاصول من التيسير ان يكون الواجب من النصاب اذ الانسان
انما يخاطب باداء ما يقدر عليه وهو قادر على اداء الزكاة عن هذا النصاب لجواز ان لا يكون له
ما سواه لا سيما السكان في المفاوز فانهم لا يقدرون على تحصيل شيء من النقود لبعدهم عن العمران
واذا كان جزءا منه كان النصاب كله فيسقط بهلاك كله كدفع العبد بالجناية فانه يسقط بهلاكه
واذا ظهر هذا سقط الاستدلال بصدقة الفطر وغيرها لانها تجب في الذمة وعورض بان دفع
القيمة يجوز عندكم ولو كان الواجب جزءا من النصاب لما جاز لان القيمة ليست بجزء من النصاب واجيب

بان ذلك

قال وان هلك المال بعد وجوب الزكاة وقال الشافعي رحمه الله لا يسقط لان الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منع بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا ان الواجب جزء من النصاب حقيقة التيسير ولم يتحقق منه التمكن وفي طلاق البعض يسقط بهلاك قدر الطلاق كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه وبالحق فقير بينه المالك لانه ادى بعد سبب الوجوب فجاز التعجيل لاكثر من ستة لوجود السبب وجاز النصف اذا كان في ملكه نصاب واحد خلافا لزفر لان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزيادة عليه

تابع لـ هدرايه

بان ذلك بامر آخر وهو الاذن بالاستهلاك تقديم وقوله والمستحق فقير جواب عن قوله منع بعد الطلب
وفيه اشارة الى انه لو طلب فقير الاداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب الضمان ايضا عما اذا لم يطلبه لان
المستحق للطلب فقير يعينه المالك للاكل فقير لان للمالك ان يصرف الى من يشاء من الفقراء ولم يتحقق
منه الطلب فلا يكون ثم منع بعد الطلب وفي عبارته تسامح لان الفقير معروف عندنا لا مستحق كما عرف
في الاصول الا ان احتمال الكلام على ان المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف فان قيل فالساعي متعين للطلب
فاذا لم يؤد بعد طلبه حتى لو هلك وجب ان يضمن ولم يقولوا به اجاب بقوله وبعد طلب الساعي
قيل يضمن وهو قول العراقيين من اصحابنا لكونه متعينا للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك
وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ما وراء النهر قيل وهو الصحيح لعدم التفويت فان المنع ليس بتفويت
لجواز ان يكون منعه لاختيار الاداء من كل آخر بخلاف الاستهلاك فانه قد وجد منه التعدي على
محل مشغول بحق الغير بالاتلاف فجعل المحل قابلا زجرا له ونظرا لصاحب الحق اذ لهم لم يجعل كذلك
لما وصل اليهم الى الفقير شيء لان كل من وجب عليه الزكاة لم يجز ان يصرف النصاب الى حاجته بالاخذ
وقوله وفي هلاك البعض بقدرة ميسرة باشتراط النصاب وما وجب بصفة لا يبقى بدونها وقد
زال اليسر بفوات بعض النصاب وكان الواجب ان لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب فانه لا يثبت بعض
النصاب اجيب بانه اليسر فيها لم يكن من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة النماء
ليكون المؤدى جزءا من المال الناقي كيلا ينتقض به اصل المال وانما اشترط اصل النصاب في
الابتداء ليصير المكلف به اهلا للاغناء فانه لا يتحقق الا من الغني والشرع قدر الغنى بالنصاب كما
عرف في الاصول وانما سقط عند هلاك الكل لفوات النماء الذي تعلق به اليسر واذا هلك
البعض بقي اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر فيبقى لعسقط قوله وان قدم الزكاة على الحول اي
اداها قبل حولان الحول جاز عندنا خلافا لمالك وذكر في الاسرار زفي بدل مالك لم آن حولان
الحول شرط كالنصاب وتقديم المشروط على الشرط لا يجوز كما لو قدم على النصاب ولنا انه ادى
بعد سبب الوجوب وهو جائز كما اذا صلى في اول الوقت وصام المسافر في رمضان وادى الدين
المؤجل وحولان الحول شرط وجوب الاداء وكلامنا في جوازه وصار كما اذا كفر بعد الجرح وقبل
التجيل للاكثر من ستة لان ملك النصاب بسبب وجوب الزكاة في كل حول مالم ينتقض وجواز
التجيل باعتبار تمام السبب وفي ذلك الحول الاول والثاني سواء ويجوز لنصاب اذا كان في
ملكه نصاب واحد خلافا لزفر فاذا كان له خمس من الابل فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه

يسقط بعد ما وجب بهلاك المال عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما اذا هلك بعد التمكن من الاداء لان الواجب جزء من النصاب

عشرين من الابل جاز عن الكل عندنا وعندهم لا يجوز الا عن الخمس لان كل نصاب في حق الزكاة اصل بنفسه فكان
التعجيل على النصاب الثاني كالتعجيل على الاول وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز ولنا ان النصاب
الاول هو الاصل في السببية والزايد عليه تابع له الا يرى ان من كان له نصاب في اول الحول ثم حصل له نصب
في آخر الحول ثم تم الحول على النصاب الاول ولم يتم على الباقية جعل كانه تم الحول على النصب كلها ووجب
اداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق فكذلك تجعل النصب الآخر كالموجود في اول الحول في حق التعجيل والله اعلم

باب زكاة المال

لما قدم ذكر زكاة السوائم لما قلنا اعقبه ذكر غيرها من اموال الزكاة قال محمد المال كل ما يتملكه الناس
من دراهم او دنانير او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك والمص ذكر المال واراد غير السوائم
على خلاف عرف اهل البادية فان اسم المال عندهم يقع على الغنم وعلى عرف اهل الحضر فانه عندهم
يقع على غير الغنم والله اعلم

فصل في الفضة

قدم فصل الفضة على غيرها لكونها اكثر تداولا في الايدي والاوقية بالتشديد افعولة من الوقاية
لانها تقي صاحبها من الضرر قيل هي فعلية من الاوق وهو الثقل والجمع الاواقي بالتشديد افاعيل
كالاضاحي وبالتخفيف افاعل وكلامه ظاهر وقوله فيكون فيها درهم يعني مع الخمسة وهكذا في كل اربعين
درهما درهم مع ما سبق عند ابي ح وهو قول عمر بن الخطاب وقالا ما زاد على المائتين فزكاته بحسابه
قلت الزيادة او كثرت حتى اذا كانت الزيادة درهما ففيه جزء من اربعين جزءا من درهم وهو قول
علي وابن عمر وبه اخذ الشافعي لقول علي ان النبي صلعم قال وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكاة
وجبت شكرا لنعمة المال والكل مال فان قيل فلم لا شرط النصاب في الابتداء اجاب بقوله ليتحقق الغنى
ليصير المكلف به اهلا للاغناء كما ذكرنا من قبل فان قيل لو كان اشتراطه لذلك لما شرط في السوائم
في الانتها كما شرط في الابتداء اجاب بقوله تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع
ولابي ح قوله صلعم لمعاذ حين وجهه الى اليمن لا تاخذ من الكسور شيا قيل معناه لا تاخذ من
الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه فان قيل يجوز ان يكون
المراد ما قبل المائتين بدليل انه قال عقيب هذا في حديث معاذ فاذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ
منها خمسة دراهم فالجواب ان المراد بها ما قبل المائتين وما بعده لانه قال عقيب قوله في حديث معاذ
فاذا بلغ الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تاخذ مما زاد حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ
منها درهما فكذا ذكر ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي مسندا الى معاذ بن جبل فيحمل قوله

ديوان عمر واستقر الامر عليه واذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة وان كان الغالب الغش فهو في حكم
العروض يعتبر ان تبلغ قيمته نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة
فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة وسنذكره في الصرف ان شاء الله تع الا ان في غالب الغش لا بد
من نية التجارة كما في ساير العروض الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لا تعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية
التجارة والله اعلم هدايه

فاذا بلغ

فاذا بلغ الورق الى آخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله لا تاخذ من الكسور شيا لئلا يلزم التكرار وقوله صلعم
في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة وذلك انما يكون بعد المائتين لان قبله ليس فيه
ولا فيما دونه صدقة وهذا الحكم فلا يعارضه حديث علي لاحتماله ان يراد بالزيادة على المائتين اربعون
واحتماله ما ذكرهم لان الحرج مدفوع وهو واضح وفي ايجاب الكسور ذلك اي الحرج لتعسر الوقوف لانه
اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم يجب عليه عندهما خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا
من درهم فيعسر معرفة سبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فلا يقدر على الاداء في السنة الاولى فاذا
جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة ما بقي من المال بعد الزكاة لان دينها مستحق وان لم يؤد وذلك مائتا
درهم ودرهم وثلاثة وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من درهم واحد وزكاة درهم وثلاثة وثلاثين جزءا
من اربعين جزءا من درهم يتعسر الوقوف عليه البتة وقوله والمعتبر في الدراهم روي ان الدراهم في الابتداء
كانت على ثلاثة اصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وصنف منها كل عشرة
منه ستة مثاقيل كل درهم ثلاثة اخماس مثقال وصنف منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف
مثقال وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون بها فيما بينهم فلما تولى عمر اراد ان يستوفي الخراج بالاكبر
فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه عمر وبين
ما رامه الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة وهو معنى قوله بذلك جرى التقدير في ديوان عمر واستقر
الامر عليه فتعلق الاحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح وانما جعلوا
ذلك لاحد وجوه ثلاثة احدها انك اذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل واحدا وعشرين
مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثاني انك اذا اخذت ثلث عشرة ثلاثة
عشر من كل صنف وجمعت بين الاثلاث الثلاثة المختلفة كانت سبعة مثاقيل والثالث انك اذا
القيت الفاضل على السبعة من العشرة اعني الثلاثة والفاضل ايضا على السبعة من مجموع الستة والخمسة
اعني الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين الفاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة والخمسة
وهو ما القيته كانت سبعة مثاقيل فلما كانت سبعة مثاقيل اعدل الاوزان فيها ودارت في جميعها
بطريق مستقيم اختاروها وقوله وهو في حكم الفضة واضح وقوله كما في ساير العروض الى آخره يعني انها
اذا لم يكن للتجارة ينظر الى ما يخلص منها من الفضة فان بلغ مائتي درهم تجب الزكاة لانه لا يعتبر في عين
الفضة القيمة ولا نية التجارة وان كان لا يخلص ذلك فهي كالمضروبة من الصفر كالقمقم لا شيء فيها
الا اذا كانت للتجارة وقد بلغت قيمتها مائتي درهم فتجب خمسة دراهم

فصل في الذهب

قدم وجه تاخيره عن فصل الفضة وقوله لما روينا اشارة الى قوله في اول الفصل الفضة كنت...

الى مثقال اه حتى الى ان قال وفى كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال والمثقال مايكون كل سبعة منها
وزن عشرة دراهم وضميرها راجع الى مالا نه فى معنى الجمع قيل تعريف المثقال بقوله مايكون كل سبعة منها وزن
عشرة دراهم غير صحيح لانه عرف الدراهم فى فصل الفضة بقوله وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل
فتوقف معرفة كل منهما على الآخر وهو دور ؛ والجواب انه ماعرف الدرهم بالمثقال فى فصل الفضة وانما قال المعتبر
من اصنافها مايكون وزن سبعة مثاقيل وكان ذلك معروفا فيما بينهم ثم قال ههنا والمثقال مايكون كل سبعة
منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف اى المراد بالمثقال ههنا هو المعروف فيما بين الناس الذى عرف به وزن
الدرهم والدور فى ذلك وقوله ثم فى كل اربعة مثاقيل قيراطان يعنى اذا زاد على العشرين وبلغ الزيادة
الى اربعة مثاقيل ففيها قيراطان مع نصف مثقال لان الواجب ربع العشر وربع العشر حاصل فيما قلنا
اذ كل مثقال عشرون قيراطا فيكون اربعة مثاقيل ثمانين قيراطا وهذا نسخ اهل الحجاز والقيراط خمس
شعيرات فالمثقال وهو الدينار عندهم مائة شعيرة واصل القيراط قراط بالتشديد لان جمعه القراريط
فابدل من احد حرفى التضعيف ياء وقوله وهى مسلة الكسور يعنى يعنى التى بينها فى فصل الفضة وقد
بينا الاختلاف والجمع المحلى باللام ينبئ فيه والمخالفة بينها خلال اربع مثاقيل ههنا قامت مقام اربعين
درهما هناك وقوله وفى غير الذهب والفضة اثبر ماكان غير مضروب منهما والحلى على فعول جمع حلى
كثنى فى جمع ثنى وهى ماتتحلى به المرأة منهما وقوله وقال الشافعى لاتجب فى حلى النساء وخاتم الفضة
للرجال يعنى الحلى الذى يباح استعماله لانه مبتذل فى مباح وكل ماكان كذلك لازكاة فيها كثياب البذلة
والمهنة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر
فاذا كان موجودا لاعتبار بالبس باصل وهو الاعداد للابتذال بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل
النماء والابتذال فيها اصل لان فيه صرفا لها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها وهى دفع الحر والبرد
والله اعلم

فصل فى العروض

اخر فصل العروض لانها تقوم بالنقدين فكان حكمها بناء عليهما والعروض جمع عرض بضمتين خطام الدنيا
اى متاعها سوى النقدين وقوله كانت اى من اى جنس كانت سواء كانت من جنس ماتجب فيه
الزكاة كالسوائم اولم تكن كالثياب والحمر والبغال وقوله ويشترط نية التجارة اى حالة الشراء اما
اذا كانت النية بعد الملك فلابد من اقتران عمل التجارة بنيته لان مجرد النية لاتعمل كما مر وقوله يقومها
بما هو انفع للمساكين احد الاقوال فى التقويم فان فيه اربعة اقوال آخرها وهو ماروى عن ابى ح
فى الاصل ووجهه ماذكره بقوله احتياطا لحق الفقراء فانه لابد من مراعاة الاخير انه ان كان يقومها
باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لايتم يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء وكذلك هذا

كذا فى

قال الزكاة واجبة فى عروض القنية اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق او الذهب تقوم بما هو انفع للمساكين
للاستفادة باعداد العروض للتجارة وتشترط نية التجارة لينعقد الحول من وقت النية وفى الاصل ضم الثمن الى الثمن فى تقويم العروض الى الذهب
والكرزك فيما يبيع ذلك لانه حالة البقاء قال ويقوم فى العروض التى لاتجب الزكاة للتجارة بما اشتراها به لانه اخف على الفقراء
الى الفضة لانها اسرع نفاقا من الذهب وهو رواية عن ح وعند ص يقوم بما هو انفع للفقراء لانه اكثر وجوبا وهو رواية عن ح
وان اشتراها بغير النقود بقوم بهما بالنقد الغالب وعن ح ان كان النقد الغالب فى بلد الشراء غير الغالب فى بلد التجارة
قوم بالغالب فى بلد الشراء لانه اكثر وجوبا وان استوى النقدان قوم بما شاء وعن ح ان كان لاحدهما رواج قوم به
كاملا فى الحول فنقصانه فيما بيع ذلك لايسقط الزكاة لانه نقص اعتبار
وللكرزك فيما يبيع ذلك لانه حالة البقاء قال ويقوم فى العروض التى
الى الفضة لانها اسرع نفاقا من الذهب وهو رواية عن ح وعند ص يقوم بما هو انفع للفقراء لانه اكثر وجوبا وهو
رواية عن ح وعندهما بالاجزاء وهو رواية عن ح كان له مائتا درهم وخمسة مثاقيل ذهب ويبلغ قيمته مائتى درهم
ان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لاتجب الزكاة فى مصوغ وزنه اقل
من مائتين وقيمته فوقهما هو يقول ان الضم للمجانسة وهى تتحقق باعتبار
القيمة دون الصورة فيضم بها

هدايه

كذا فى النهاية وهو مخالف لتفسير المصنف الآتى فى الكتاب والثانى ماذكر فى المبسوط وهو ان يقوم صاحب المال بالنقدين
شاء ووجهه ان التقويم لمعرفة مقدار المالية والثمنان فى ذلك سواء والثالث قول ابى سهل على ماذكره فى الكتاب وقوله
لانه ابلغ فى معرفة المالية لانه ظهر قيمته مرة بهذا النقد الذى وقع به الشراء والظاهر اشتراها بقيمتها لان الغبن
نادر والرابع قول محمد وهو ان يقومها بالنقد الغالب على كل حال يعنى سواء اشتراها باحد النقدين او بغيرهما
لان التقويم فى حق التجارة معتبر بالتقويم فى حق العباد ومتى وقعت الحاجة الى التقويم المخصوص والمستهلك يقوم
بالنقد الغالب فى البلد فكذا هذا قوله واذا بلغ النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك
لايسقط الزكاة قيد بالنقصان احترازا عن الهلاك فان هلاك كل النصاب يقطع الحول بالاتفاق وذكر
النصاب مطلقا ليتناول كل ماتجب فيه الزكاة كالنقدين والعروض والسوائم وقال زفر لاتلزم الزكاة الا
ان يكون النصاب من اول الحول الى آخره كاملا لان حولان الحول على المال شرط الوجوب فكل جزء من الحول بعنى
اوله وآخره ولنا ماذكر فى الكتاب وهو واضح وفيه اشارة الى الجواب عن قوله لان اشتراط النصاب
فى الابتداء للانعقاد وفى الانتهاء للوجوب وما بينهما بمعزل عنهما جميعا فلا يكون كل جزء من الحول بعنى
اوله وآخره والمراد بالنقصان النقصان فى الذات فان النقصان فى الوصف بحمل السلامة على ما يسقطها
بالاتفاق لان فوات الوصف يرد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب كالفوات بفوات
الوصف وقوله ويضم قيمة العروض قال فى النهاية حاصل مسايل الضم ان عروض التجارة يضم بعضها
الى بعض بالقيمة فان اختلف اجناسها وكذلك يضم الى النقدين بالاتفاق والسوائم المختلفة
الجنس كالابل والبقر والغنم لايضم بعضها الى بعض بالاجماع وقوله لان الوجوب فى الكل باعتبار
التجارة يعنى ان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامى والنماء اما بالاسامة او بالتجارة
وليس كالسائمة فى الاولى فتعين الثانية وقوله وان افترقت جهة الاعداد يعنى ان الافتراق
فى الجهة يكون الاعداد من جهة العباد للاعدادها للتجارة وفى النقدين من جهة الله بخلقة
الذهب والفضة للتجارة لايكون مانافيا لضم بعد حصول ماهو الاصل وهو النماء ويضم
الذهب الى الفضة عندنا للمجانسة من حيث الثمنية فاذا كان ماهو بعد فى المجانسة علة الضم
وهو العروض فلان يكون فى الاقرب اولى وقوله وهى الوجه صار سببا اى من حيث الثمنية
صار كل واحد من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكاة فكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيجب
الضم ثم اختلف علماؤنا فى ذلك فعند ابى ح يضم بالقيمة وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه
وفائدته تظهر فيمن كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب وتبلغ قيمته مائتى درهم فعليه الزكاة

عنه خلافا لهما واما اذا كان عشرة مثاقيل ذهب وقيمة مايتي درهم او خمسة احدها ثلث فيه الآخر ثلثان او ربع وثلاثة ارباع فانه يضم بالاخلاق عندهم ودليلها على ما ذكر في الكتاب واضح وهو يقول انا اوجبنا الضم بالمجانسة وهي انما تتحقق بالقيمة دون الصورة واعتبار الاجزاء باعتبار الصورة ومسئلة المصوغ ليست مما نحن فيه اذ ليس فيها ضم شئ الى شئ آخر حتى يعتبر القيمة فان القيمة في النقود انما تظهر شرعا عند مقابلة احدها بالآخر وههنا ليس كذلك والله اعلم

باب فيمن يمر على العاشر

لما فرغ من بيان الاموال التي تجب فيها الزكاة شرع في بيان من عليه الزكاة وهو المسلم الحر البالغ العاقل فان الصبي والمجنون والكافر لا زكاة عليهم على ما مر وهذا الباب يشتمل على فصلين الاول في بيان من يمر على العاشر والثاني في بيان ما يمر به على العاشر اما الاول فلحق هذا الباب بكتاب الزكاة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع الصغير لما سبق وهي ان العشر الماخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكاة بعينها الا انه هنا العاشر هو الذي يباشر الاخذ من المسلم يأخذ من الزكي والمستأمن وليس الماخوذ منهما بزكاة فقدم الزكاة على هذا الباب وعلى ما بعده لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير والعاشر مشتق من عشرت القوم اذا اخذت عشر اموالهم فهو تسمية للشئ باعتبار بعض احواله وهو اخذ العشر من الذي للمار المسلم والذي على ما سيجئ قوله اذا مر على العاشر بمال اي من الاموال الباطنة وانما قيدنا بذلك لان الاموال الظاهرة وهي السوائم لا يحتاج العاشر فيها الى المرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الاخذ فانه يأخذ عشر الاموال الظاهرة منه وان لم يمر صاحب المال عليه واما في الاموال الباطنة فان الاداء لصاحب الاموال لكونها غير محتاجة الى الحماية لبطونها فاذا اخرجها الى المفاوز احتاجت اليها فصارت كالسوائم فاذا مر التاجر على العاشر بمال بما ذكرنا قال اصبته منذ اشهر يقع لم يحل عليه الحول ولم يكن في يده مال آخر من جنس هذا المال حال عليه الحول فانه لو كان لم يصدق لزحمة العباد وحلف على ذلك صدق وغرق العاشر بقوله من نصب الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار ونقض بانه يأخذ من الكافر وليس الماخوذ منه صدقة واجيب بان الاصل في نصب اخذ الصدقات لان فيه اعانة للمسلم على اداء العبادة وما عداها تابع لا يحتاج الى تنصيص بالذكر وقوله في انكر عام الحول يعني بقوله اصبت منذ اشهر او الفراغ من الدين بقوله او على دين كان منكرا للوجوب والعقل قوله مع يمينه وفيه بحث من وجهين احدهما ان قوله منذ اشهر لا يدل على مادون الحول فكيف عبر عنه بقوله في انكر تمام الحول والثاني ان الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة لا يشترط للتصديق فيها التحليف واجيب عن الاول بان الاشهر تقع على العشرة فما دونها لكونه جمع قلة والاصل في الكلام الحقيقة وعن الثاني بانها وان كانت عبادة لكن تعلق بها حق العاشر في الاخذ وحق

وهو رواية الحسن عن ابي ح لانه ادعى وصدق المدعى عليه فيجب ابراؤها وجه الاول ان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة قال وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يوخذ منهم ضعف ما يوخذ من المسلم فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن امهات اولادي لان الاخذ منهم بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج الى الحماية غير ان اقراره بنسب من في يده منه صحيح وكذا بامومية الولد لانه يتبنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال

هداية

الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فيستحلف لرجحان جانب المأمول كما في سائر الدعاوى بخلاف الصوم والصلاة فانه لم يتعلق بهما حق العبد ولا يلزم من القدرة فانه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلق به حق العبد لان القضاء بالنكول في الحدود متعذر على ما عرف وقوله وكذا اذا قال اديت الى عاشر آخر ظاهر وقوله ثم قيل الزكاة هو الاول بناء على ما ذكر لاصحابنا من الطريقين في هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقا فيما قال يبراء فيما بينه وبين الله تعالى والثاني انه لا يبراء فمن اختار الطريق الاول قال الزكاة هو الاول كما لو خفي على الساعي مكان مال فادى صاحب المال زكاته وقع عن الزكاة والثاني سياسة مالية زجرا لغيره عن الاقدام على المسألة

اختار م

ومن اختار الثاني قال الزكاة هو الثاني والاول ينقلب نفلا كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة فادراها وهو الذي اختاره المصنف وقال وهو الصحيح اختار اخر القول الاول ووجه الصحة انه لما ثبت ولاية اخذ السلطان شرعا في الاموال الظاهرة كان ادآء رب المال فرضا لغوا كما لو ادى الجزية الى المقاتلة بنفسه وقوله لم يشترط اخراج البراة الى العلامة وهي اسم لخط الابراء من ثبرت من الدين والعيب براة والجمع براءات والبراوات عامي كذا في المغرب وقوله فيجب ابرازها الى ظاهر العلامة كما ادعى على آخر شيئا او قطعا انه يجب عليه ابراز علامتها وجه الاول وهو رواية الجامع ان الخط يشبه الخط فلا يكون حجة حكما فلم يعتبر علامة قال في المبسوط والجامع الصغير للامام الترجماني وهو الصحيح ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط معها اليمين قال الامام الترجماني لم يحلف لم يصدق عند ابي ح وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر وهو انه قال ثم فيما يصدق في السوائم ولسوال التجارة ولا شك ان في السوائم يصدق في ثلاثة فصول وفي اموال التجارة في اربعة كما تقدم فينبغي ان يشترط اخراج البراة في الجميع ولا يتصور ذلك فيما اذا قال على دين او اصبته منذ اشهر او اديتها الى الفقراء في المصر وانما يتصور ذلك في صورة اخرى واحدة وهو ان يقول الى عاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر فاجيب بانه ذكر العام واراد الخاص اي الصورة المذكورة مجازا وقوله فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف يعني ان تضعيف الشئ انما يتحقق

المصنف م

اذا كان المحلى اوصاف المضعف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله ولا يصدق الحربي يعني في الفصول كلها الا في الجواري يقول هن امهات اولادي او غلمان معه يقولهم اولادي لان الاخذ منهم بطريق الحماية وما لكي في يده من المال يحتاج اليها وانما لم يصدق في شئ من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه لانه لو قال لم يتم الحول على مالي ففي الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول لتمام الحماية ليحصل النماء والحماية الحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن

تاشي م

الامان صار سبيًا يؤخذ ماله ولو قال علي دين فالدين الذي وجب عليه في دار الحرب للمطالب به
في دارنا وان قال المال بضاعة فالاظهر لصاحبها ولا امان وان قال ليس للتجارة يكذب به الظاهر
لانه يتكلف للنقل الى غير داره مالم يكن لربها وان قال اديتها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه لان الماخوذ
منه اجرة الحماية وقد وجدت بنفس الامان كما مر آنفا ولو قال اديتها انا كذبه اعتقاده غير ان اقراره
بنسب مرّ في بيع صحيح لان كونه حربيًا لا ينافي الاسلام ستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام
يثبت في دار الحرب وبه يخرج من ان يكون مالًا والاخذ لا يكون الا من المال المحرز به قال

ويوخذ من المسلم ربع العشر روى الشيخ ابو الحسن القدوري في شرحه لمختصر الكرخي ان عمر بن الخطاب
نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف ومن الحربي العشر وكان هذا
بحضرة الصحابة من غير خلاف فكان اجماعا والمعنى الفقهي فيه ما قيل ان ما يوخذ من المسلم ربع العشر
لقوله صلعم هاتوا ربع عشر اموالكم من كل اربعين درهما درهم وانما ثبت ولاية الاخذ للعاشر
لحاجته الى الحماية وحاجته الذمي الى الحماية اكثر لان طمع اللصوص في اموال اهل الذمة اوفر فياخذ
منه ضعف ما ياخذ من المسلم كما في صدقة بني تغلب ثم الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا يرى
ان شهادة اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة كما لا تقبل شهادة الذمي على المسلم وشهادة الذمي
على اهل الحرب ولهم مقبولة كشهادة على الذمي ثم الذمي يوخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فكذلك
الحربي يوخذ منه ضعف ما يوخذ من الذمي تبلغ الا قتضعيفا وان مر حربي بخمسين درهما لم يوخذ منه
شيء الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطريق المجازاة اليه اشار عمر لما سئل
عن نصف العشار فقيل له فكم ناخذ مما يمر به الحربي فقال لكم ياخذون منا فقالوا العشر فقال
خذوا العشر منهم ولسنا نعني بقولنا بطريق المجازاة ان اخذنا بمقابلة اخذهم اموالنا فان اخذهم
اموالنا ظلم واخذنا اموالهم حق ولكن المقصود انا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا كان ذلك اقرب
الى مقصود الامان واتصال التجارات لا يقال في كلام المصنف تناقض لانه قال قبل هذا لان الاخذ من
بطريق الحماية وقال ههنا لان الاخذ منهم بطريق المجازاة فاذا كان الاخذ معللا لا احدهما
لا يكون معللا بالغير ليلا تتوارد علتان على معلول واحد بالشخص لانا نقول الاخذ منهم معلول
للحماية واما المقدار المعين وهو العشر فمعلول للمجازاة ولا تنافي في ذلك وقوله بخلاف المسلم
الى آخره واضح وقوله فان اعياكم فالعشر تقول عييت بامري اذا لم تهتد لوجهه واعياني هو وقيل
هو ماخوذ من العي وهو الجهل فان اعياكم اي جهلكم يعني اذا اشتبه الحال بان لم يعلم العاشر بالاخذ
من تجارنا يوخذ منه العشر وقوله لانه غذ الخ لوقوعه بعد الحماية والغدر حرام قال الصلع وقاتلا غدر

الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق وبعد الحول يتجدد الامان لانه لا يمكن من المقام الاحول الا والاخذ بعده
لا يستاصل المال وان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ايضا لانه رجع بامان جديد
وكذا الاخذ بعد لا يفضي الى الاستيصال هداية

وهذا قول

وهذا قول بعض المشايخ وقال بعضهم يوخذ منه جميع ما في يده الا قدر ما يبلغه ما منه لانا ما مورون ببلغه
الى ما منه لعود تجر ثم ابلغه ما منه وقال بعضهم يوخذ منه الكل بطريق المجازاة فيجازيهم بصنيعهم ليتركوا
قوله وان مر الحربي على عاشر الخ حاصله ان العشر انما يتكرر فيما يمر به بكمال الحول او يجيء على العهد
بالرجوع الى دار الحرب ثم بالمرور على العاشر وان كان ويومه ذلك فاذا لم يوجد شيء منهما لم يعشر ثانيا
لما روي ان نصرانيا مر بعرس لعمر على عاشر عمر فعشره ثم مر به ثانيا فلم يعشره فقال النصراني كلما مررت بك
عشرتني اذا يذهب فريسي كله فترك العرس عنده وذهب الى عمر فلما دخل المدينة اتى المسجد فوضع
يديه على عتبة الباب فقال يا امير المومنين انا الشيخ النصراني فقال امير المومنين انا الشيخ الحنيفي فقص النصراني
القصة فقال له عمر اتاك الغوث فنكس رأسه ورجع الى ماكان فيه فظن النصراني انه استحق بظلامته
فرجع فلما تهيأ الى فرسه وجد كتاب عمر في سبته انك ان اخذت العشر مرة فلا تاخذ مرة اخرى
فقال النصراني ان دينا يكون فيه العدل بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم فان قيل كلام المصنف متناقض
لانه قال اولا حتى يحول عليه الحول ثم قال لا يمكن من المقام الاحول والمراد به الاقرب اي انه لا يمكن من الاقامة
حولا كاملا اجيب بان مراده بقوله حتى يحول الحول اذا لم يعلم الامام بحاله حتى يحول الحول فانه ياخذ ثانيا
قال ويوخذ من مر ذمي بخمر او خنزير عشر الخمر دون الخنزير اذا مر الذمي على العاشر
بخمر او خنزير بقيمة التجارة وتبلغ القيمة مائتي درهم ففيه اربعة اقوال كما ذكره في الكتاب وانما فسر بقوله
اي من قيمتها احترازا عن قول مسروق فانه يقول يعشر عينها ونفيا لظاهر ما يفهم منه فان السامع يفهم منه
انه يعشر عين الخمر والخنزير فنفى عنه افترابها ثم الشافعي مر على اصله بانه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما حتى
اتلف المسلم خمر الذمي او خنزيره لم يضمن عنده وذمر سوى بينهما لاستوايهما في المالية عندهم فان المسلم
اذا اتلف خنزير الذمي ضمنه كما لو اتلف خمره وابو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير تابعا للخمر لان الخمر اقرب
الى المالية بواسطة التخليل وقد يثبت الحكم تبعا وان لم يثبت مقصودا ووجه الفرق على الظاهر الرواية
ما ذكره في الكتاب من الوجهين وهو ظاهر وقد اعترض على كل واحد منهما اما على الاول فبانه منقوض
بما ذكر في الشفعة من هذا الكتاب فقال واذا اشترى ذمي دارا بخمر او خنزير وشفيعها ذمي الى آخره قال
وان كان شفيعها مسلما اخذ بقيمة الخنزير والخمر فلو كان لقيمة الخنزير حكم لما اخذ بقيمته لانه
لا ياخذها بعينه وبمثله لعدم المثل والاتلاف فان المسلم اذا اتلف خنزير الذمي يضمن قيمته فلو كان
لها حكم العين لما ضمنها كما لا يضمن عينه واما على الثاني فبان المسلم او الذمي اذا غصب خنزير ذمي فهي في حكم
الى القاضي يامره القاضي بالرد والتسليم وذلك حماية له واجيب عن الاول بان قيمة ذوات القيم بمنزلة عينها

قال ويوخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر هكذا امرنا ان ناخذ منهم
منا ما نخذهم لان الاخذ منهم بطريق المجازاة فيجازيهم بصنيعهم والاصل فيه قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة الآية والمراد الصدقة المضعفة فالذمي يضعف عليه ما على المسلم والحربي يضعف عليه ما على الذمي
فان اعلم ذلك فالحق وان لم يعلم انهم ياخذون منا ربع عشر او نصف عشر ان ياخذ بقدره وان لم يعلم
ليتركوا الاخذ منا فيجازيهم بمثل ما صنعوا بنا ولانا احق بكارم الاخلاق قال وان مر الحربي على عاشر فعشره

من وجه دون وجه لانها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلتها من حيث ان الاداء لا يمكن الا بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم فاخذت القيمة حكم العين من هذا الوجه ولهذا اذا تزوج المرأة على حنزير بعينه ثم اتاها بالقيمة اجبرت على قبولها كما لو اتاها بعينه فلما دارت القيمة بين ان تكون بمنزلة العين وبين ان لا تكون اعطيت حكم العين في حق الاخذ والحيازة وهو من باب ولم تسقط في الذكور حق الاعتاد لانه موضع ازالة وتبعيد وهو في باب الشفعة والاتلاف ونقض بذمي اخذ قيمة حنزير له استهلكه ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه فانه جائز ولو كان اخذ القيمة كاخذ العين لما جاز القضاء اجيب بانه لما قضى بها دينا عليه وقعت المعاوضة بينه وبين صاحب الدين وعند ذلك يختلف السبب واختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان على ما عرف وعن الثاني باب المراد من ليس له ولاية حماية حنزير لغسم ليس له ولاية حماية حنزير غيره لفرض يسنو فيه والعاشر لو حماه حماه لذلك بخلاف القاضي وقوله ولو مر صبي او امرأة ظاهر وقوله ومن مر على العاشر بماية يعني سواء كان مسلما او ذميا وقوله لانه غير مأذون باداء زكاته يعني هو مأذون بالتجارة فقط فلو اخذ عين الزكاة وليس له شيء سوى الزكاة وقوله ولانائب عنه اعم انما هو نائب في التجارة للغير والنائب تقتصر على ما فوض اليه فكان بمنزلة المستبضع وقوله ولو مر عبد مأذون له بمائتي درهم ظاهر والصحيح ان الرجوع في المضاربة رجوع في العبد المأذون وكذا قال الامام فخر الاسلام وصاحب الايضاح وقوله الا ان كان على العبد دين يحيط بالمال فانه لا يوخذ منه سواء كان معه مولاه او لم يكن لانعدام الملك يعني عند ابي حنيفة او للشغل اي عندهما فان الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكاة وقوله ومن مر على عاشر الخوارج واضح والله اعلم

باب المعادن والكاز

اخر باب المعدن عن العاشر لان العشر اكثر وجودا والمال المستخرج من الارض لم اسلم ثلاثة الكنز والمعدن والركاز والكنز اسم لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت الارض والركاز اسم لهما جميعا والكنز ماخوذ من كنز المال كنزا جمعه والمعدن من عدن بالمكان اقام به والركاز من ركن الركز اي غرز وعلى هذا جاز اطلاقه عليهما جميعا لان كل واحد منهما مركوز في الارض اي مثبت وان اختلف الراكي وعلى كل واحد منهما بانفراده والمراد بالمذكور في لقب الباب الكنز لمعنيين احدهما ان هذا الباب يشتمل على بيان المعادن والكنوز على ما يجيء والثاني انه لو اريد به المعدن لزم التكرار لانه يكون تقدير كلامه باب في المعادن والمعادن واريد بالمعادن والكنز كان تقدير كلامه باب في المعادن والمعادن والكنز قال معدن ذهب او فضة المستخرج من المعدن انواع ثلاثة جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد

والرصاص

قال معدن ذهب او فضة او حديد او رصاص او صفر في ارض خراجية او عشر ففيه الخمس وقال الشافعي لا شيء فيه لانه مباح سبقت اليه يد المسلم كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فتجب فيه الزكاة والحول للتنمية والنصاب فاطلق على المعدن والدليل لها ان الكنز في الاية الكنوز وصفها ابن عباس رضي الله عنهما بانها كانت ذهبا وفضة فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا ان للغانمين يد حكمية لتقوم بها على الطاهر وانا الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس فاعتبرنا الحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كان للواجد

صدام

والرصاص والصفر وجامد لا ينذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ ومائع لا ينجمد كالماء والقير والنفط وسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها لان الذهب والفضة الذي يوجد اما ان يكون معدنا او كنزا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في مفازة لا مالك لها او في ارض مملوكة او دار والموجود كنزا لا يخلو عن ثلاثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل الاسلام او على اهل الجاهلية او اشتبه الحال في الاول وهو ما يذوب وينطبع اذا وجد في ارض عشر او خراج الخمس عندنا وقال الشافعي لا شيء عليه لانه مباح سبقت يد اليه وكل ما هو كذلك لا شيء عليه كالصيد الا انه اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فتجب فيه الزكاة وهو ربع العشر ولا يشترط فيه الحول في قول لما ذكرنا انه عاد كله والحول للتنمية والنصاب عندهم معتبر فلو كان دون المائتين من الفضة لا تجب شيء وانما قال في جانب الشافعي ولا يشترط فيه الحول ولم يقل في جانبنا لان الشافعي قايل بالزكاة وكان عليه ان يقول باشتراط الحول فنفاه باذكر من الدليل وعندنا نقول بالخمس والحول لا يشترط لهما ولانا قد صلح وفي الركاز الخمس قالوا حيث سئل عما يوجد في الخرب العادي وعطف على المسئول عنه فقال فيه وفي الركاز الخمس عطف على المعرف وذلك يدل على ان المراد بالركاز المعدن فانه من ركوز وهو ينطلق على المعدن ايضا كما تقدم ولانها اي الارض كانت في ايدي الكفرة وحوتها ايدينا وهو واضح وكل ما كان كذلك كان غنيمة وهو ايضا واضح وفي الغنيمة الخمس بالنص وقوله بخلاف الصيد جواب قوله كالصيد فان قيل لو كان غنيمة لكان الخمس للبتامى والمساكين وابن السبيل واربعة الاخماس للغانمين وليس كذلك اجاب بقوله الا ان للغانمين يدا حكمية وتحقيقه ان الغانمين انما يستحقون اربعة الاخماس اذا حوت ايديهم حقيقة وحكما وههنا يدهم حكمية لانه لما ثبت ايديهم على ظاهر الارض حقيقة ثبتت على باطنها حكما واما الحقيقة فللواجد وكان ما في باطنها غنيمة حكما للحقيقة واعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في اربعة الاخماس حتى كان للواجد مسلما كان او ذميا حرا او عبدا صبيا او بالغا رجلا او امرأة لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وجميع من ذكرنا حق في الغنيمة اما سهما او رضخا فان الصبي والمرأة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا على ما يجيء بخلاف الحربي فانه لا حظ له في الغنيمة وان قاتل باذن الامام فاذا وجد شيئا من الكاز يوخذ منه الكل فان قيل روي ان عبدا وجد كنزا فذهب على عهد عمر رضي الله عنه فاداه ثمنه واعتقه واجعل ما بقي لبيت المال اجيب بانه كان وجد في دار رجل صاحب حظيرات ولم يترك وارثا فصرفه الى بيت المال وراى المصلحة في ان يعطي ثمنه من بيت المال ليوصله الى المعتق قال في التحفة ويجوز للواجد ان يصرف الخمس الى نفسه اذا كان محتاجا لانه في اربعة الاخماس وهو حقه وذكر صاحب النهاية ما يشير

الى خلاف ذلك **قال** رح ولو وجد في داره اذا وجد الانسان في داره مغمورا فليس فيه شئ
عند ابي ح وقالا فيه الخمس لهما اطلاق قوله ع وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الارض والدار ولابي ح
الجمع ظاهر واعترض بانه لو كان من اجزائها جاز التيمم به ولم يجز بالاجماع واجيب بان التيمم يجوز
بما هو من جنسها لا من اجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها والجواب عن الحديث ان الامام لما خصه
بهذه الدار فكانه نقل بها والامام هذه الولاية وان وجد في ارضه ففي ابي ح روايتان في رواية
الاصل لا شئ فيه كما في الدار وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس وهو الفرق ما ذكره في الكتاب قوله وان
وجد ركازا اي كنزا انما فسر به لان الركاز اسم مشترك يطلق على المعدن والكنز وقد فرغ
من بيان المعدن فيراد به الكنز ويصح قوله وجب الخمس عندهم فان وجوب الخمس بالاتفاق انما هو
في الكنز لا في المعدن لان اباح لا يقول بوجوبه في الدار كما ذكرنا وقولنا لما روينا اشارة الى قوله وفي
الركاز الخمس فان قيل قد استدل به على وجوب الخمس في المعدن فاستدلاله به ههنا استعمال اللفظ
المشترك في معنييه وهو غير جائز اجاب بقوله واسم الركاز ينطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات
ومعناه انه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في حد لوليه وانما هو من باب العموم المعنوي ولا
امتناع في ذلك وبهذا سقط ما قيل كان حقه ان يقول لسياق ما روينا وهو قوله ع فيه وفي
الركاز الخمس والمراد من قوله فيه الكنز فكان ذكر الكنز مقصودا هناك فكان التمسك به اولى
كما تمسك به في المبسوط اذ دلالة الركاز على ما ادعى اضعف من الكنز بسبب دلالة الركاز على
الاثبات للاغير وهو اسم مشترك فقد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن وكان محتملا كالنص
واما ارادة الكنز بسياق الحديث وهو فيما تمسك به في المبسوط فدليل غير محتمل وكان
مفسرا فالتمسك به اولى وذلك لانه استدلال بالعام على ما قرر لانا بالمشترك والعام و
الخاص عندنا في ايجاب الحكم سواء غير ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليها كلمة
التوحيد فهو بمنزلة اللقطة يعرف فيها حيث وجدها سنة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف
بقلة المال وكثرته على ما يجيء وان كان على ضرب اهل الجاهلية كالمنقوش عليها الصنم ففيه
الخمس على كل حال اي سواء كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها وسواء كان الواجد
صغيرا او بالغا حرا او عبدا مسلما او ذميا الا اذا كان حربيا مستأمنا كما ذكرنا وقوله لما بينا يعني
من النص والمعقول ثم ان وجد في ارض مباحة يعني التي وهو على ضرب الجاهلية فان التي يكون
بضرب اهل الاسلام ملحق باللقطة فالآيات فيه هذا التفريع وهو ان يكون اربعة اخماسه للواجد
وقوله لانه تم الاحراز منا علم به للفقيه اشارة الى ما ذكرنا ان للغانمين يدا حكمية وللواجد

يدا

وهي منه وعند ابي ح ومحمد هو للمحتطب وهو الذي مالكه الامام من البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليه
وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اسطاد سمكة في بطنها درة مملك
الدرة ثم باليبع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فتنتقل الى المشتري
وان لم يعرف المحتطب له يصرف الى اقصى مالك يعرف له في الاسلام على ما قالوا وقوله اشبه الضرب بجعل
جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد

يدا حقيقية فيكون فيه الخمس والباقي للواجد وان وجده اي هذا الكنز المذكور في ارض مملوكة فكذلك الحكم عند ابي ح
اي الخمس للفقراء وارباعه اخماسه للواجد ما لم يكن اوغير مملوك لمالك لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه
لان المحتطب لم يحز ما في الباطن وعند ابي ح ومحمد هو للمحتطب له وهو الذي مالكه الامام من البقعة
اول الفتح لسبق يده اليه فان قيل يد المحتطب له وان كانت سابقة اليها لكنها يد حكمية وبها لا يملك
كما في الغانمين اجاب بقوله وهي يد الخصوص فيملك يعني ان اليد الحكمية انما لا يثبت بها الملك اذا كانت
يد عموم كما في الغانمين اما اذا كانت يد خصوص فيملك بها ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة
في بطنها درة مملك الدرة وما يؤيد هذا ان تصرف الغازي بعد القسمة نافذ وقبلها لا وبانم اللهم اليد
وخصوصها فان قيل سلمنا ان المحتطب له قد يملك لكن بالم الارض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان بها معدن
اجاب بانه اي الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الارض لانه مودع فيها كما انه اذا باع السمكة لم تخرج ببيعها الدرة
عن ملكه بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري وان لم يعرف المحتطب له يصرف الى اقصى مالك يعرف له
في الاسلام على ما قالوا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وقال ابو اليسر يوضع في بيت المال وقوله وفي اشبه
الضرب ظاهر **قال** رح ومن دخل دار الحرب بامان ومن دخل دار الحرب بامان فوجد في داره
بعضهم ركازا سواء كان معدنا او كنزا رده عليهم تحرزا من الغدر قال صاحب في العمدة وقال الاغدر لان
ما في الدار في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحراء اي التي في غير دار الحرب وليست بمملوكة لاحد
فهو له لانه ليس في يد احد على الخصوص فلا غدر ولا شئ فيه اي لا خمس فيه لان الخمس انما يجب فيما يكون
في معنى الغنيمة وهي فيما كان في يد اهل الدار ووقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب وهذا
ليس كذلك لانه بمنزلة المتلصص في دار الحرب اذا اخذ شيئا من اموالهم واحرزه بدار الاسلام فان
قيل المستأمن منا في دارهم اذا وجد في ارضهم ليست بمملوكة ركازا فهو له والمستامن منهم في دارنا لو
وجد شيئا من ذلك في الصحراء لا حق له فيه ويؤخذ منه كما فالفرق بينهما اجيب بان الفرق بان دار
الاسلام دار احكام فتعتبر اليد الحكمية فيها على الموجود ودار الحرب ليست كذلك فالمعتبر فيها
اليد الحقيقية والفرض عدمها وقوله وليس في الفيء ج يوجد في الجبال هو النوع الثاني من المخرج
من المعادن وكذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت وغيرها وقيل بقوله يوجد في الجبال احتراز
عما يوجد منه وما ذكره بعد من الزيبق واللؤلؤ في خرائن الكفار واصيب قهرا فان فيه الخمس
بالاتفاق وقوله صالح للخمس والجزية معلوم انه لم يرد به ما كان للتجارة وانما اراد ما يستخرج من معدن فكان
هذا اصلا في كل ما هو بمعناه وقوله وفي الزيبق الخمس قيل هو فارسي معرب عرب بالهمزة ومنهم من يقول
بكسر الباء بعد الهمزة والمراد به ما يصاب في معدن مما ذكرنا آنفا حكى عن ابي سم الله ان اباح كان يقول

او لا لا شئ فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت ان لا شئ فيه فصار الحاصل انه على قول الح الاخر وهو قول ابى س الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابى س الاخر وهو قول ابى ح الاول لا شئ فيه قال لانه بمنزلة القير والنفط يعنى هو من جملة المياه ولا خمس فى الماء وقالا انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فانها لا تنطبع مالم يخالطها شئ وهذا هو النوع الثالث ماذكرنا فى اول هذا الباب ولا خمس فى العنبر واللولو عند ابى ح ومحمد وقال ابو س فيهما وفى كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر اخذ الخمس من العنبر روى ان يعلى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب يسأله عن عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه فى جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس قال صاحب النهاية هذا الذى ذكره يصلح حجة فى العنبر لا فى اللولو ولم يذكر فى الكتاب حجة فى اللولو وذكر فى الفوائد الظهيرية ان السوال من عمر كان عنهما جميعا فانه سئل عن العنبر واللولو يستخرجان من البحر قال فيهما الخمس واقول الذى يظهر من كلام المص انه اراد به الاستدلال على اللولو بالدلالة لانه قال وفى كل حلية تخرج من البحر واستدل على الجميع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فكذا كل ما يستخرج منه دفعا للتحكم ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر ومعناه ان الخمس انما يجب فيما كان فى ايدى الكفرة وقد وقع بايدى المسلمين بايجاف الخيل والركاب والعنبر ليس كذلك لانه لم يكن فى يد احد لان قهر الماء يمنع قهر غيره وعن هذا قالوا لو وجد الذهب والفضة فى قعر البحر لم يجب فيه شئ وقوله والمروى عن عمر جواب عن الاستدلال بجوابه ووجهه انه كان فيما دسره البحر اى دفعه وقذفه وبه اى بوجوب الخمس فى العنبر الذى دسره البحر نقول ومراده دسر البحر الذى فى دار الحرب فوجده الجيش على ساحله فاخذوه فانه غنيمة يجب فيه الخمس وانما قلنا ذلك لانه روى عن ابن عباس انه قال فى العنبر انه شئ دسره البحر فلا شئ فيه فيحمل على احد المعنيين اما على بحر دار الاسلام واما على انه اخذه واحد من المسلمين فى بحر دار الحرب لانه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيها فيها وقوله متاع وجد ركازا اى حال كونه ركازا والمتاع ما يتمتع به فى البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما وقيل المراد به الثياب لانه يستمتع بها وذكر هذا لبيان ان وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين ان يكون الركاز من النقدين او غيرهما وكلامه واضح والله تع اعلم

باب زكاة الزروع والثمار

سمى العشر زكاة كما سمى المصدق فيما تقدم عاشرا مجازا وتاخير العشر عن الزكاة لانها عبادة محضة والعشر مؤنة فيها معنى العبادة والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها قال ابو ح فى كل ما تنبت الارض ويبتغى به النماء قليلا كان او كثيرا ومكيلا كان او يابسا يبقى من سنة الى سنة او لا يبقى سقى او لا سقى سيحا اى بماء جار او سقته السماء اى المطر العشر الا الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف والحشيش فلا يستنبت فى الجنان عادة بل يبقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسى اما قصب الذريرة وقصب السكر ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لان المقصود الحب والثمر دونهما هدايه

والسعف وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية تبقى من سنة الى سنة اذا بلغ خمسة اوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلعم قيد بالثمرة وهى اسم لشئ من اصل وقيد بالباقية احترازا عن غيرها وحد البقاء ان تبقى سنة فى الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح والسفرجل ونحوها وقيد بان يبلغ خمسة اوسق احترازا عما اذا كان دونها والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلعم فخمسة اوسق الف ومايتا من لان كل صاع اربعة امنا قال شمس الائمة الحلوانى هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من وليس فى الخضراوات كالفواكه والبقول عشر عندهما لان البقول ليست بثمرة والفواكه لا بقاء لها سنة الا بمعالجة كثيرة فالخلاف فى موضعين فى اشتراط النصاب وفى اشتراط البقاء ولم يتعرض لكونه ثمرة لان البقول دخلت فى اشتراط البقاء لهما فى الاول اى فى اشتراط النصاب قوله صلعم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة اى عشر لان زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته مايتى درهم ولانه صدقة بدليل تعلقه بنماء الارض وعدم وجوبه على الكافر وصرفه الى مصرف الصدقات وكل ما هو صدقة يشترط له النصاب ليتحقق الغنى ولابى ح قوله عم ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما روياه زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة اوسق مايتى درهم وهو نصاب الزكاة وقيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم فيكون لا لتيه عفو ونصاب قياسا على الزكاة والجواب انه فاسد لانه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوصا عليه على العبادة المحضة وهو ظاهر الفساد وقوله ولا معتبر بالمالك فيه اى فى العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب يعنى ان الغنى صفة المالك والمالك فى باب العشر غير معتبر حتى يجب فى ارض المكاتب والصبى والمجنون والاراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد فكيف بصفته وهو الغنى ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما فى الثانى قوله صلعم ليس فى الخضراوات صدقة ووجه الاستدلال انه عم نفى الصدقة عن الخضراوات وليس الزكاة منفية بالاتفاق فيتعين العشر وله ما روينا يعنى قوله صلعم ما اخرجت الارض ففيه العشر ومرويهما وهو ليس فى الخضراوات صدقة محمول على صدقة ياخذها العاشر يعنى اذا مر بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان ياخذ من عينها لاجل الفقراء عند اباء المالك عن دفع القيمة لا ياخذ وبه اى بهذا المروى اخذ ابو حنيفة فى حق هذا المحل الذى حملناه عليه وانما قلنا لاجل الفقراء لانه لو اخذ من عينها ليصرف الى عمالته جاز وانما قلنا عند اباء المالك عن دفع القيمة لانه اذا اعطى القيمة لا كلام فى جواز اخذه وهذا لان الاخذ ثبت نظرا للفقراء ولا نظر هاهنا لان العاشر فى الاغلب يكون نائيا عن البلاد ولا يجئ الفقير ثم يصرفه اليه

فيحتاج الى ان يبعث بها الى البلدة وربما تفسد قبل الوصول الى الفقراء فيودى الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه بنفسه
والذى يقطع هذه المادة ان العام المتفق عليه ولو فى بعض موجبه اولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا
على العمل بما رواه ابو يوسف فى مقدار خمسة اوسق ولم يعمل بما رويناه ابو يوسف وانما حمله على محمل آخر وعمل به فيه
وابو يوسف اخذ هذا الاصل عن عمر بن الخطاب فانه عمل بالعام المتفق عليه حيث اراد جلا بنى النضير وهو
قوله صلعم ولا يجتمع دينان فى جزيرة العرب واجلاهم ولم يلتفت الى ما اعترضوا به عليه من قولهم
لتركوهم وما يدينون كذا نقله شيخى عن شيخه وقوله لان الارض الخ قد تستثنى بالدليل المعقول
على مدعاه وتقرير السبب هى الارض النامية قد تستثنى بما لا يبقى فلو لم يجب العشر فيما لا يبقى لكان
قد وجد السبب والخارج بلا شئ وذلك اخلاء السبب عن الحكم فى موضع تحتاط فى اثبات ذلك
الحكم وهو لا يجوز ولهذا يجب فيه اى فيما لا يبقى من الخارج كالحضراوات او فى الارض النامية الخارج
الذى لا يبقى على تاويل المكان وقوله اما الحطب بيان لما استثناه ابو يوسف مما اخرجته الارض وقوله
وفى الجنان اى فى البساتين وبيانه ان الحطب والقصب والحشيش ونحوها لا يستقى به الارض لا عشر
فيها لان سبب وجوب العشر الارض النامية وهذه الاشياء تنفى عنها البساتين لانها اذا غلبت
على الارض اخذ نموها فلا يحصل بها النماء حتى لو اتخذ الارض مقصبة او مشجرة او مبنيا للحشيش واراد به
الاستنماء يقطع ذلك ويبيعه كان فيها العشر وقوله والمراد بالمذكور القصب الفارسى القصب
كل بنات كان ساقه انابيت وكعوبا والكعب العقد والانبوب ما بين الكعبين وانواع القصب
الفارسى وهو ما يتخذ منه الاقلام وقصب الذريرة وهو نوع منه متقارب العقد وابنوبه فلك وقد مثل
نسيج العنكبوت وفى مضغمة رافته وسمى قمعا يوتى به من الهند واجوده الياقوتى اللون وقصب
السكر والمستثنى منها القصب الفارسى واما الآخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال
الارض بخلاف السعف وهو ورق الجريد الذى يتخذ منه المراوح والعتبى لان المقصود الحب
والتردون منها فان قيل ينبغى ان يجب العشر فى العتبى لانه كان واجبا وقت كون الزرع فضيلا
والعتبى هو الفصيل اذا اكل الدابة زادت فيه اليبوسة وبها لا يتغير الواجب بانه لا يجب العشر
فى العتبى لان العشر كان واجبا قبل ادراك الزرع فى الساق حتى لو فصله وجب العشر فى الفصيل
فاذا ادرك تحول العشر من الساق الى الحب كما تحول الخراج من الكنة عند التفصيل الى الخارج
عند الخروج **قال** رح وما سقى بغرب او دالية الغرب الدلو العظيم والدالية المجنون
يديرها البقر وذكى فى المغرب ان الدالية جذع طويل يركب تركيب مذاق الامرذ فى راسه مغرفة

كبيرة يستقى بها والناضح السانية الناقة التى يستقى عليها وقوله ففيه نصف العشر على القولين
اى على حسب اختلافهم قول ابى ح وقول ابى س ومحمد يجب عندهم نصف العشر من غير شرط النصاب
والبقاء وعندها ايضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا وما ذكره فى الدليل
ظاهر وقال شمس الائمة السرخسى على بعض مشايخنا بقلة المونة فيما سقته السماء بكثرتها فيما سقى
بغرب او دالية وهذا ليس بقوى فان الشرع اوجب الخمس فى الغنايم والمونة فيها اكثر منها فى
الزراعة ولكن هذا تقدير شرعى فنتبعه ونعتقل فيه المصلحة وان لم نقف عليها وقوله وان سقى
سيحا وبدالية واضح وانما عطف الدالية بالباء لان السيح اسم للماء دون الدالية فان الدالية آلة
الاستقاء فالاصح ان يقال سقى دالية لان الدالية غير مسقية بل هى آلة السقى كذا فى النهاية وقوله
قال ابو س قيل انما ابتداء بقول ابى س لانه لا يرد الاشكال على قول ابى ح فانه يقول بالعشر فى
القليل والكثير وهما ابتنا الحكم على قولى مذهبهما فى المنصوص عليه وهو ما يوخل تحت الوسق فيحتاج
الى البيان فيما لا يوسق وقوله لان التقدير بالوسق كان باعتبار انه اعلى ما يقدر به نوعه لانه
يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق اقصى ما يقدر به فى القطن لانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامناء ثم بالجمل فكان الجمل اعلى ما يقدر به وفى الزعفران
المن لانه لا يقدر اولا بالاساتير ثم بالمثاقيل وقوله وفى العسل العشر اخذا من
الارض العشر وقيل بارض العشر لانه اذا اخذ من ارض الخراج فالشئ فيه لا عشر ولا خراج كما
نبين وقوله فاشبه الابريسم يعنى الذى يكون من دود القز ولنا قوله عم يعنى بما روى ابو سلمة
عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم كتب الى اهل اليمن ان فى العشر وفى العسل العشر وفى النخل يتناول من الانوار
والثمار قال استوعب ثم كلى من كل الثمرات وفيها العشر فكذا فيما يتولد منها وقوله ثم عمل ابى ح
طاهرة وقوله لحديث بنى سيابة وفى بعض النسخ بنى سيارة وهو ما روى عبد العزيز بن عمرو بن
العاص ان بنى سيابة قوما من جرهم وقال فى المغرب من حقوم كانت لهم نخل عسالة يوخذ
الى رسول الله صلعم من كل عشر قرب قربة وكان حمى لهم وادبهم فلما كان زمن عمر استعمل عليهم
سفيان بن عبد الله الثقفى فابوا ان يعطوه شيا فكتب فى ذلك الى عمر فكتب اليه عمر ان النحل
ذباب غيث يسوقه الله تع الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يوتونه الى رسول الله صلعم فاحم لهم
وادبهم والنخل بينها وبين الناس وقد فعوا اليه العشر والقربة محسوبة كلها وقوله
كل وسق ستون رطلا والوسق اتنا عشر قفيزا بقفيزكم

المغرب في التهذيب الترمذي عن ثعلب وخالويه عن يزيد وقال الازهري والجوهري على السكي وكلام المغرب
على التحريك وفي الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وقال وقد يحرك ثم قال المطرزي
قلت وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة وثلاثون رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة قوله
وكذا في ثمب السكر اي الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في ثمب السكر كما هو في القطن والزعفران ويقدر عند ابي يوسف
بقيمة خمسة اوسق وعند محمد خمسة امناء قوله وما يوجد في الجبال ظاهر وقوله ان المقصود حاصل وهو
الخارج يعني والا فالمعتبر كون الارض غير مملوكة لان العشر يجب على المستعير اذا زرع وان لم تكن الارض
مملوكة لما ان الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا قال رح وكل شيء اخرجته الارض
كل شيء اخرجته الارض مما فيه الواجب العشري عشرا كان او نصفه للابر فع المونة من العشر مثل اجر القوال
والبقر وكري الانهار وغير ذلك يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المونة
من حيث القيمة بل يجب العشر في كل خارج ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيم المؤن من الخارج
فيسلم ذلك القدر بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا يرى
ان من زرع في ارض مغصوبة سلم له من الخارج بقدر ما غرم من نقصان الارض فطالما لم كان كانه
اشتراه ووجه قولنا ان النبي صلعم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المونة لانه قال ما سقته السماء
ففيه العشر وما سقي بغرب ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرضها معنى للدفع فصارا
يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل وبيانه ان الخارج فيما سقته السماء اذا كان
عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان واذا كان الخارج فيما سقي بغرب اربعين قفيزا والمونة
تساوي عشرين قفيزا فاذا رفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن تفاوت بين ما سقته السماء
وبين ما سقي بغرب والمنصوص خلافه فتبين ان ما سقي بغرب فيه نصف العشر من غير اعتبار
المونة وهذا الكل من خواص هذا الشرح فليتنا مل فيقال لهان من حق الكلام ان يقول وما فيه العشر
او نصف العشر لان الواجب احدهما والجواب ان المراد الواجب العشري كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
فكان العشر صار علما لذلك سواء كان عشرا لغويا او نصفه وقوله تغلبي بكسر منسوب الى بني تغلب
وقوله عرف ذلك باجماع الصحابة تقدم بيانه في قضية عمر رض معهم والافضل في ذلك بين ان
تكون الارض ملكا في الاصل او اشتراها من مسلم وعن محمد ان فيما اشتراه من المسلم عشرا واحدا لان
الوظيفة عند الاتقرير بتغير المالك فتضعيف العشر انما يكون في الاراضي الاصلية التي وقع الصلح عليها
ولنا ان الصلح وقع بيننا وبينهم على ان يضعف عليهم ما يوخذ من المسلم والعشر يوخذ من المسلم

(فيضعف)

فيضعف عليهم وقوله وان اشتراها يعني الارض التي عليها والعشر المضاعف من الاصل من التغلبي في في
على حالها من العشر المضاعف عندهم لجواز التضعيف عليهم في الجملة كما اذا مر على العاشر فان الذمي اذا مر
على العاشر بمال الذكوة فانه يوخذ منه ضعف ما يوخذ من المسلم وقوله وكذلك اشتراها منه
مسلم يعني يبقى عشرها مضاعفا عند ابي ح من غير فصل بين التضعيف الاصلي والحادث
لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج فان المسلم اذا اشترى ارضا
خراجية بقيت كما كانت وكذا اذا اسلم صاحبها وهذا لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة
كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة الى اظهار التجمل وههنا بحث وقررناه في التقرير
فليطالب ثم وقال ابو يوسف تعود الى عشر واحد لزوال الذاعي الى التضعيف وهو الكفر الا يرى ان التغلبي
اذا كان له خمس من الابل السايمة يجب فيها شاتان فان باعها من مسلم او اسلم يوخذ منه شاة
واحدة والجواب لا نسلم ان مال الذكوة اقبل للتحول من وصف الى وصف الا يرى ان مال التجارة
تبطل عنه الذكوة بنية القنية والسوايم تبطل عنها بجعلها علوفة والاراضي ليست كذلك وقوله
قال في الكتاب اي في كتاب الذكوة من المبسوط وهو ان العود الى عشر واحد قول محمد فيما صح عنه قال
الصدر اختلف النسخ اي نسخ المبسوط في بيان قول محمد انه مع ابي ح او مع ابي يوسف والاصح انه مع
ابي ح في بقاء التضعيف على المسلم وما بعده ظاهر مما تقدم وقوله ولو كانت الارض لمسلم
باعها من نصراني اي ذمي غير تغلبي وانما فسر به ذلك لان لفظ النصراني ولفظ النصارى يتناول
التغلبي وغيره من النصارى وذكر قبيل هذا بيع المسلم من التغلبي فكان هذا من غير تغلبي وانما
قيد بقوله وقبضها ليعلم به تاكد ملك الذمي فيها وتقرر الارض عليه حتى اذا اخذها مسلم بالشفعة
او ردت على البايع بتمام عشريته كما كانت وهي المسئلة الثانية التي مخ وقوله لانه اليق بحال الكافر انما
كان كذلك لان المأخوذ ثلاثة انواع خراج وعشر واحد وعشر مضاعف والعشر المضاعف يعتقد الصلح
والتراضي كما في التغالبية وليس بوجود العشر الواحد فيه معنى القربة والكافر ليس من اهلها فتقي
الخراج لانه البيع به لكونه مونة فيها معنى العقوبة والكافر اهل لها يضعف عليه كصدقة نفي
تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وهو اهون من التبديل لانه تغيير في الوصف والخراج واجب اخذ
وقوله ثم في رواية يصرف مصارف الصدقات وفي رواية مصارف الخراج وجه الاولى ان حق
الفقراء تعلق به فرمى لتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية ووجه الثانية وهي رواية ابن سماعة
ان ما يصرف الى الفقراء ما كان لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر ليس كذلك فيصرف مصارف
الخراج وقوله فان اخذها منه مسلم اي ان اخذ الارض التي باعها المسلم من نصراني من النصراني

كانه اشتراها من المسلم بخلصه ولم يتوسط
النصراني واعترض بانه لو كان كذلك لما رجع الشفيع ح

مسلم بالشفعة او ردت على البايع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت اما الاول اى الاخذ
بالشفعة فلتحول الصفقة الى الشفيع بالعيب على المشتري اذا قبضها منه واجيب بانه انما يرجع
عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبيع فان المشتري يرد البيع بالعيب على الوكيل لا الموكل
لحصول القبض منه حتى لو كان الشفيع قبضها من البايع ثم وجدها معيبا يردها عليه دون
المشتري واما الثاني اى الرد على البايع لفساد البيع فلانه بالرد والفسخ يحكم الفساد فيحل البيع
كان لم يكن وللان حق المسلم اى البايع لا ينقطع برد الشراء وهو الفاسد لكونه مستحق الرد
بفتح الخاء قال رح واذا كان لمسلم دار خطة دار خطة كما تم فضته بالاضافة
سماعا ويجوز خطة بالنصب تميزا كما في عندي راقود خلا والخطة ما خط الامام بالتمليك عند
فتح دار الرباب والبستان كل ارض يحوطها حوايط وفيها نخيل متفرقة وانجار على ما يجيء
ووضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصلي للشئ يتغير بتغير صفته فانها لو بقيت دارا
كما كانت لم يكن فيها شئ سواء كان مالكها مسلما او ذميا فاذا جعلها بستانا وجب عليه
العشر ان سقاه بماء العشر والخراج ان سقاه بماء الخراج للان المؤنة في مثل هذا تتوفر
مع الماء لان وظيفة الاراضي باعتبار انزالها وهي انما تكون بالماء واستشكل هذه المسئلة
بان فيها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد في ابواب العشر من الزيادات
ان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج واجاب شمس الايمة بان معناها انه لا يبتدأ بتوظيف
الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع يستلزم ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو السقي
بماء الخراج اذ الخراج يجب حقا للمقابلة فيختص وجوبه باحوته المقاتلة الا يرى
ان المسلم اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج وجب عليه الخراج
ومعنى قوله في مثل هذه الارض التي لم يتقرر امرها على عشر او خراج وهو احتراز عما
اذا كان لمسلم ارض تسقى بماء العشر وقد اشتراها ذمي فان ماءها عشري وفيها الخراج
وقوله وليس على المجوسي في داره شئ قال شيخ الاسلام انما خصه بالذكر لانه قيل لعمر
ان المجوسي كثير بالسواد فقال اعياني امر المجوس وفي القوم عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت
رسول الله صلعم يقول سنوا بالمجوس سنة اهل الكتاب الحديث فلما سمع عمر ذلك عمل به وامر
عماله ان يمسحوا اراضيهم وعامرهم فيوظفوا الخراج على اراضيهم بقدر الطاقة والربع وعفا عن
رقاب دورهم وعن رقاب الاشجار فيها فلما ثبت العفو في حقهم مع كونهم ابعد عن الاسلام ثبت
حالها للذراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة هدايه

لتعذر

لتعذر ايجاب العشر عليهم اذ فيه معنى القربة فيتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحالهم ولقائل ان يقول
اما ان يكون الاعتبار للماء او للحال حتى يوضع عليهم الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر وان كان
الثاني ناقض قولهم للان المؤنة في مثل هذا تتوفر بوجود الماء ووجب على المسلم العشر اذا سقى ارضه
بماء الخراج والجواب ان الاعتبار للماء لكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والكافر ليس بمحل للايجاب
العشر عليه لكونه عبادة فان قيل فكيف كان المسلم محلا لايجاب الخراج وفيه الصغار والمسلم
ليس بمحل له فالجواب انه لا صغار في خراج الاراضي انما هو في خراج الجماجم كما ذكره شمس الايمة
سلمناه ولكنه ليس بمحل له مطلقا واذا لم يظهر منه صنع يقتضيه والاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه
قد ظهر منه ذلك وهو السقي بماء الخراج كما تقدم وقد له على قياس قولهم يعني ما مر ان الذمي
اذا اشترى من مسلم ارضا عشرية وجب عند ابي يوسف عشر يضاعف وعند محمد عشر واحد فعلى قياس
قولهما هذا اوجب على المجوسي اذا سقى ارضه بماء العشر عند محمد عشرا واحدا وعند ابي يوسف ٣ عشرات
والوجه من الجانبين قد مر وكذا الروايتان عن محمد في المصرف وقد تم الماء العشري بيان للماء
العشري والخراجي وهو ظاهر والانهار التي سقيها الاعاجم مثل نهر الملك يزدجرد ونهرورد
لان اصل تلك الانهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض خراجية تبعا
وجيحون نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ويحيون نهر الترك وهو نهر بخند ودجلة نهر
بغداد والفراة نهر الكوفة قال بعض الشارحين الانهار والعيون التي حفرت وظهرت في
الارض العشرية ماؤها عشري اما التي تكون في الارض الخراجية فالماء ايضا خراجي للان الماء
يأخذ حكم الارض لكونه خارجا منها وفيه بحث وهو انه ذكر ان الارض العشرية ما تسقى من
ماء العشر فلو كان المعتبر من الآبار والعيون ما يكون في الارض العشرية لم يبق شيئا للوقوف
احدهما على الآخر والجواب ان الاراضي العشرية خمسة انواع فارض العرب كلها عشرية وسيأتي
تحديدها والثاني كل ارض اسلم اهلها طوعا والثالث الارض التي فتحت عنوة وصلحت
بين الغانمين والرابع بستان مسلم كان داره فاتخذ فيه بستانا والخامس الارض الميتة التي احياها
مسلم وكانت من توابع الارض العشرية وما نحن فيه انما يتصور في الرابع والخامس فان المسلم
اذا كان له دار في ارض العرب او في الارض التي اسلم اهلها طوعا او التي فتحت عنوة وقسمت
بين الغانمين فجعلها بستانا وسقى بماء آبارها او العيون التي فيها وجب العشر وان كانت
الدار لمجوسي والمسئلة بحالها فعلى ما ذكر من اختلافهم في وجوب الخراج او العشر الواحد او المضاعف
وعلى هذا اذا احيا موات ارضا وقد له لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة اى على تضعيف ما يجب

على المسلمين من العبادة او ما فيه معناها دون المؤنة المحضة اى الخالية عن معنى العبادة كالخراج
فمن وجب عليهم من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه وعلى الصبي والمرأة اذا كانا
من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم وقوله وليس في عين القير والنفط القير هو
الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها وهو افصح دهن يكون على وجه الماء في العين
وكلامه واضح وقوله وعليه في ارض الخراج خراج يجوز ان يكون معناه وعلى عين القير والنفط
خراج بان يمسح موضع القير اذا كان حريما صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة
فيكون موضع القير العين تابعا للارض وهو اختيار بعض المشايخ ويجوز ان يكون معناه
وعلى الرجل في عين النفط والقير في ارض الخراج خراج يعني في حريمها اذا كان صالحا صالحا
للزراعة ولا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعة وهو رواية ابن سماعة عن محمد وهو
مختار ابي بكر الرازي لان حريم في الاصل صالح لها وانما عطلها صاحبه لحاجته وهو تحصيل ما
يحصل به فيه ومنهم من قال الخراج فيها وللاعلى ما حولها لانها لا تصلح للزراعة كالارض
السبخة وما لا يبلغها الماء وكان المصر اختار قول ابي بكر الرازي والله اعلم

باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من خمس المعادن وعشر الزروع احتاج الى بيان من يصرف اليهن
الاشياء فشرع في بيانه في هذا الباب الاصل فيه اى فيمن يجوز الصرف اليه قوله تع انما الصدقات
للفقراء والمساكين الآية وهي ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم وهم كانوا
ثلاثة انواع نوع كان يؤلفهم رسول الله صلعم ليسلموا ويسلم لنظرائهم شرهم فقد سهم باسلامهم
ونوع منهم اسلموا لكن على ضعف فيريد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم لدفع شرهم وهم مثل
عيينة بن حصين والاقرع بن حابس والعباس بن مرداس وكان يعطي رؤساء قريش
لم يكن رسول الله صلعم يعطيهم خوفا منهم فان الانبياء عم لا يخافون احدا الا الله وانما اعطاهم
خشية ان يكبهم الله على وجوههم في نار جهنم ثم سقط ذلك في خلافة الصديق روى
انهم استبدلوا الخط لنصيبهم في خلافة ابي بكر فبذلها لهم وجاؤا الى عمر فاستبدلوا
لو اخطم قابي ومزق خط ابي بكر وقال هذا شيء كان يعطيكم رسول الله صلعم تاليفا لكم
فاما اليوم فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم
السيف فعادوا الى ابي بكر فقالوا انت الخليفة او عمر لئن لنا الخط ومزقه عمر وقال هو
ان شاء ولم يخالفه وعلى ذلك انعقد الاجماع واختلف كلام القوم في وجه سقوط بعد
مصارف الا الثبات الاستحقاق وهذا الاعرف ان الزكاة حق الله تع وبعلة الفقر لهم صارت مصارف فلا يبالي باختلاف جهاته والذي
ذهبنا اليه مروي عن عمر وابن عباس رض وللا يجوز ان يدفع الزكاة الى الذي لقوله عم لمعاذ رض خذها من اغنيائهم ورددها في فقرائهم
ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة وقال الشافعي لا يدفع وهو رواية عن ابي ح اعتبارا بالزكاة ولنا قوله عم تصدقوا على اهل الاديان
كلها ولو لاحد معاذ رض لقلنا بالجواز في الزكاة ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت لانعدام التمليك وهو الركن ولا يقضى بها دين ميت
لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه سيما من الميت ولا يشترى بها رقبة يعتق خلافا لمالك ذهب اليه في تاويل قوله تع وفي الرقاب علة

قال الاصل فيه هو الذي فيه انا الصدقات للفقراء الآية فهذه ثمانية اصناف
الاجماع والفقير من له ادنى شيء وتكسب حلا لا شيء له وهذا روي عن ابي ح و
والعامل يدفع اليه الامام ان لم يقدر على بيت المال فيبعثه بامينه واعوانه غير مقدر بالثمن
الصدقة فلا يأخذ العامل الرباني تنزيها للقرابة رسول الله صلعم عن تنزيه الوسخ
الكاتبون منها في سبيل الله منقطع الغزاة عندنا لان المنقطع هو الفقير
بني السبيل هو المنقطع وفي سبيل الله منقطع الغزاة عندنا لان المنقطع هو الفقير
ان يحل عليه الحاج والتقرب الى الغني لا يحل الزكاة الى الهاشمي ولا الى مواليه
الزكاة الى كافر اصوهم ولان الفقير في صنف واحد وقال الشافعي لا يجوز الا

النبي صلعم بعد ثبوته بالكتاب الى حين وفاته عم فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالاجماع بناء على
ان الاجماع حجة قطعية كالكتاب وليس بصحيح من المذهب ومنهم من قال هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته
كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار ورد بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علة كما في الحدث والاصطباغ
في الطواف وقد تقدم فانتهاؤها هنا قد لا يستلزم انتهاءه وفيه بحث قررناه في التقرير وقال شيخ شيخي العلامة
عبد العزيز والاحسن ان يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي صلعم من حيث المعنى وذلك ان المقصود بالدفع
اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة اهل الكفر فكان الاعزاز بالدفع واما قبل الحال
بغلبة اهل الاسلام صار الاعزاز في المنع وكان الاعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة
لاعزاز الدين والاعزاز هو المقصود وهو باق على حاله فلم يكن نسخا كالتيمم وجب عليه استعمال التراب
للتطهر لانه آلة متعينة لحصول التطهر عند عدم الماء فاذا تبدل الحال بوجدان الماء سقط الاول وقد قال
استعمال الماء لانه طار متعينا لحصول المقصود ولا يكون هذا نسخا للاول فكذا هذا وهو نظير ايجاب
الدية على العاقلة فانها كانت واجبة على العشيرة في زمن النبي صلعم وبعده على اهل الديوان والايجاب
على العاقلة بسبب النصرة والانتصار في زمنه صلعم كان بالعشيرة وبعده باهل الديوان فايجابها على اهل
اليمان بعد عدم لم يكن نسخا بل كان تقريرا للمعنى الذي وجبت الدية لاجله وهو الانتصار فكذا هذا
وهو كلام حسن وقوله والفقير وهو من له ادنى شيء ظاهر وقوله ولكل وجه اما وجه الاول وهو ان
يكون المسكين اسوا حالا من الفقير فقوله تع او مسكينا ذا متربة اى لاصقا بالتراب من الجوع والعري
واما وجه من قال بالثاني وهو ان الفقير اسوا حالا من المسكين فقوله تع اما السفينة فكانت لمساكين
يعملون في البحر والغاية تظهر في الوصايا والاوقاف والنذور لا في الزكاة فان صرفها الى صنف واحد
جائز عندنا ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا ان شاء الله تع روي عن
ابي ح انه قال هما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لغلان وللفقراء والمساكين ان لغلان
نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وقال ابو يوسف لغلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين وهو الصحيح
كذا ذكره فخر الاسلام لانه عطف وهو يقتضي المغايرة وقوله والعامل يدفع اليه الامام العامل هو الذي
يبعثه الامام لجباية الصدقات يعطيه ما يسعه اى يكفيه واعوانه مدة ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه
لهذا العمل وكل من فرغ نفسه لعمل من امور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة وليس
ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم او مدة معلومة واجر معلوم ولم يقدر ذلك بالنص خلافا
للشافعي فانه يقدر بذلك لان التسمية تقتضي المساواة في الاصل فيكون بيانا لحصته وفيه نظر لان التسمية

علة ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك ولا يدفع الى غني لقوله عم لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاق جهاته حجة على الشافعي
في غنى الغزاة وكذا حديث معاذ على ما رويناه قال ولا يدفع الذمي زكاته الى ابويه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده
وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال ولا الى امراته للاشتراك في المنافع عادة قال للمراة
ولا تدفع المراة الى زوجها عند ابي ح 2 لما ذكرنا وقالا تدفع اليه لعموم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قال ولا يدفع الى مكاتبه ومدبره وام ولده
ابن مسعود رض وقد سالته عن المتصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة قال ولا يدفع الى مكاتبه ومدبره وام ولده

ان اقتضت ذلك فسهم المولفة قلوبهم سقط بالاجماع فلم يبق الا سهم غانية حتى يكون له الثمن واجيب
بان المولفة قلوبهم مسلمون وكفار والساقط سهم الكفار فقط فكانت الاسهم غانية وقوله لان استحقاقه
بطريق الكفاية اى لا بطريق الصدقة الا يرى ان صاحب الزكاة لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيا وياخذ
وان كان غنيا فان قيل لو كان كذلك لجاز احذ الهاشمي اجاب بقوله الا ان فيه شبهة الصدقة نظرا
الى سقوط الزكاة عن ذمة المودي فلا ياخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلعم عن شبهة الوسخ
والغنى لا يوازيه اى الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه وقوله هو المنقول يعني عن رسول الله
صلعم فانه روى ان رجلا قال اى رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال
اوليسا سواء يا رسول الله قال فك الرقبة ان يعين في عتقه وقوله ولا عيلك نصانا فاضلا عن دينه لانه اذا ملك
ذلك كان غنيا واذا لم يملك وما في يده مستحق بالدين وجوده وعدمه سواء كان فقيرا وقوله في اصلاح
ذات البين اى الصلح بين المتعاديين لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف والتنابز العداوة والشحناء
وقوله منقطع الغزاة اى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع الحاج فقراؤهم المنقطع منهم ولا يصرف الى غنيا
الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء لقوله صلعم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وقال الشافعي يجوز
لقوله صلعم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله وتاويله الغني بقوة البدن ومعناه
ان المستغني يكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن
الكسب وذكر الخمسة في التجنيس فقال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم
ورجل اشتراها بماله ورجل تصدق على المسكين فاهداها المسكين اليه وذكر في المصابيح وفي رواية
وابن السبيل فان قيل قوله وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة او منقطع الحاج لانه اما ان يكون
له في وطنه مال او لا فان كان فهو ابن السبيل وان لم يكن فهو فقير فمن اين يكون العدد سبعة
اجيب بانه فقير الا انه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد او حج فلذلك
غاير الفقير المطلق فان المقيد يغاير المطلق لا محالة ويظهر اثر التغاير في حكم آخر ايضا وهو زيادة التحريض
والترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في فان في ذلك ايذانا بانهم احرياء
في استحقاق التصدق عليهم مما سبق ذكرهم لان في للظرفية فنبه على انهم احقاء بان يوضع فيهم الصدقات
واذا كان كذلك لم تنقص المصارف عن السبعة وفيه تامل وقوله فهذه جهات الزكاة يعني انهم مصارف
الصدقات لا مستحقوها عندنا حتى يجوز الصرف الى واحد منهم وقال الشافعي هم المستحقون لها حتى لا يجوز
ما لم يصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم احد وعشرون لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق
لكونها موضوعة للتمليك ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق قال ابن عباس

المراد

المراد بيان المصارف فالى ايها صرفت اجزاك كما ان الله تع امرنا باستقبال الكعبة فاذا استقبلت جزأ
منها كنت ممتثلا الا ترى الا يرى ان الله تع ذكر الاصناف باوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة
المحتاج ضارما صنفا واحدا في التحقيق وقوله وهذا اى ما ذكرنا لان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات
الاستحقاق لما عرفت ان الزكاة حق الله وبعلة الفقر الى الحاجة صاروا مصارف لما ذكرنا انه تع ذكر الاصناف
باوصاف تنبئ عن الحاجة فلا يبالى باختلافها في جهاته وقوله ولا يجوز ان يدفع الزكاة الى ذمي واضح والضمير
في اغنيائهم راجع الى المسلمين بالاجماع لان الزكاة لا تجب على الكافر فكذا ضمير فقرائهم لئلا يختل
النظم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله انما الصدقات خبر الواحد وهو لا يجوز اجيب
بانه مشهور تلقته الامة بالقبول فجاز الزيادة به وقوله ويدفع ما سوى ذلك من الصدقات
يعني الى الذمي لانه هو المذكور اولا دون الحربي والمستامن وفقراء المسلمين اولى وقوله تصدقوا
على اهل الاديان كلها يقتضي شيئين احدهما ان يجوز الصرف الى الحربي والمستامن والثاني جواز
دفع الزكاة ايضا واجاب عن الثاني بقوله ولو لا الحديث نعاذ لقلنا بالجواز في الزكاة لان قوله
تصدقوا مطلق فان معناه افعلوا التصدق فمنهم من قال معناه انه مخصوص به وليس بشيء لان
المطلق ليس بعام ومنهم من يقول معناه العمل بالدليلين وذلك لان قوله تع تصدقوا على اهل
الاديان كلها يقتضي جواز دفع الزكاة اليهم وحديث معاذ يقتضي عدمه فقلنا حديث معاذ
في الزكاة والاخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات
عملا بالدليلين ولم يذكر الجواب عن الاول واجيب عنه بانه مخصوص في حق الحربي والمستامن
بقوله تع انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم وفيه نظر لانه لحقهم بيان التقرير وهو يمنع الخصوص
على ما عرف في الاصول ولا يدفع ما قيل كلمة كل لتاكيد الاديان لا لتاكيد اللهل فتامل فانه
غامض سلمناه ولكن يقتضي ان يكون الخصوص مقارنا عندنا وليس بثابت على ان في الآية
النهي عن التولي لا عن البر فلا يكون له تعلق بالصدقة ويمكن ان يقال امرنا بالمقاتلة معهم بابا
القتال فان كان شيء منها متاخرا عن هذا الحديث كان ناسخا في حقهم وان لم يكن لم يبق الحديث معمولا به
في حقهم لان التصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة وهي منافية لمقتضى الآية وليس في مرتبتها فيسقط
العمل به في حقهم ويبقى معمولا به في حق اهل الذمة عملا بالدليل بقدر الامكان وقوله وهو الولى لان
الاصل في دفع الزكاة تمليك فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاة جزءا من المال بقطع منفعة المدفوع
عن نفسه مقرونا بالنية ولقائل ان يقول قولكم التمليك ركن دعوى مجردة اذ ليس في الادلة النقلية
المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ناخلا قوله تع انما الصدقات للفقراء وانتم جعلتم اللام للعا

دون التمليك والجواب ان معنى قولهم للعاقبة ان المقبوض يصير ملكا لهم فى العاقبة فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك فى العاقبة بدلالة اللام فلم تبق دعوى بحجة وقوله لان قضاء دين الغير لا يقتضى التمليك منه بدليل ان الوالى والمرتزق اذا تصادقا ان لا دين بينهما فللمولى ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر هو محكما للقابض انا قيل بدين الميت لانه لو قضى دين حى بامره وقع عن الزكاة فانه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوليل له فى قبض الصدقة وقوله ولا يشترى بها رقبة ظاهر وقوله ولا يدفع الخ ذكر ذاته الى ابيه اى من يكون بينهما قرابة ولاد اخلى اه اسفل واما ماسواهم من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليهم وهو افضل لما فيه من صلة الرحم وقوله للاشتراك فى المنافع عادة لان الله تع قال وجعلك عايلا فاغنى قيل بمال خديجة وقوله لما ذكرنا يعنى من اشتراك المنفعة الا يرى ان كلا منهما متهم فى حق صاحبه حتى لا يجوز شهادة تم لو ان كل واحد منهما ورث صاحبه حز غير محجوب كما فى الولد فكما ان الولد مانع فكذا ما يتفرع منه الولد وقوله قلنا هو محمول على النافلة لما يرى انها كانت امرأة صبعة اليدين تعمل للناس وتتصدق بذلك وبه نقول وقوله ولم يحق فى كسب مكاتبه ظاهر الاترى انه لو تزوج جارية مكاتبة لم يجز كما لو تزوج جارية نفسه وقوله ولا الى عبد اعتق بعضه بضم النهزة بان يكون عبد بين اثنين احدهما اعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للآخر دفع زكاته اليه لانه بمنزلة المكاتب عندهما وعند محمد يجوز وقوله وبخلاف امرأة الغنى يعنى فانه يجوز الدفع اليها اذا كانت فقيرة وهو ظاهر الرواية وروى اصحاب الاملاء عن ابى ح انه لا يجوز لانها مكفية المؤنة بما تستوجب النفقة على الغنى حالة اليسار والاعسار فالصرف اليها كالصرف الى ولد الصغير لغنى ووجه الظاهر ماذكره فى الكتاب والفرق بينها وبين الولد الصغير للغنى انه يستوجب النفقة عليه بالجزئية وكان الصرف اليه كالصرف الى الغنى وقوله ولا يدفع الى بنى هاشم الخ قوله بمنزلة التبرع بالماء ظاهر واعترض عليه بان التنجيه بالوضوء على الوضوء كان انسب باعتبار وجود القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى جرية التطوع ايضا وذكر فى شرح الآثار ان المفروضة والنافلة مجزيتان عليهم عندهما وعند ابى ح فيهما روايتان واجيب بان المال فى التطهير دون الماء لان الماء مطهر حكما والماء حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلناه متوسطا فى الفرض دون النفل عملا بالوجهين وقوله وهم آل على ظاهر وقوله واما موالیهم فلما روى ان مولى لرسول الله صلعم هو ابو رافع روى صاحب السنن مسندا الى ابى رافع ان النبى صلعم بعث رجلا من بنى مخزوم على الصدقة فقال لابى رافع اصحبنى فانك تصيب منها قال حتى اتى النبى فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة فان قيل

لو كان

لو كان مولى القوم منهم لما وجب الجزية على عبد كافر اعتقه القرشى لانه لا جزية عليه اجاب بقوله بخلاف ما اذا اعتق القرشى عبدا نصرانيا حيث يوخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق بفتح التاء لانه هو القياس فان القياس ان لا يلحق المعتق بالمعتق فى حال ما لان كل واحد منهما اصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والجزية وخطاب الشرع والالحاق لما كان بالنص فى حق الصدقة فلا يتعداه ولهذا يوخذ من مولى التغلبى الجزية دون الصدقة المضاعفة وقوله قال ابو ح ومحمد هذا على ثلاثة اوجه اما ان ظهر انه كان فى حال الصدقة او لم يظهر حاله عندنا اصلا او ظهر انه لم يكن محلا فى الاولين يجوز بالاتفاق وفى الثالث جاز عند ابى ح ومحمد ولا اعادة عليه وهل يطيب المقبوض للقابض ذكر الحلوانى انه لا رواية فيه واختلفوا فيه فعلى قول من لا يطيب ماذا تصنع بها قيل يتصدق به وقيل يرده على المعطى على وجه التمليك ليعيد الايتاء وقال ابن سلام عليه الاعادة ولكن لا يسترد ما اداه لظهور خطايه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاوانى والثياب فان الاوانى الظاهرة اذا اختلطت بالنجسة فان غلبت الطاهرة مثل ان يكون اناء آن طاهرا واحد نجس فانه لا يجوز ان يتوضا بالتحرى فاذا تحرى وتوضا ثم ظهر الخطاء يعيد الوضوء واما اذا غلبت الطاهرة او تساويا يتيمم ولا يتحرى واما الثياب الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة وليس ثم علامة تعرف بها فانه يتحرى مطلقا فاذا صلى بثوب منها بالتحرى ثم ظهر خطاؤه اعاد الصلاة واما عدم استرداده فلان فساد جزية الزكاة لا ينقض الاداء ولهما حديث معن فمعن هو ابن يزيد دفع صدقته الى رجل ليدل الى الفقير فدفعها الى ابنه معن فلما اصبح رآها معه فقال يا بنى والله ما اياك اردت فاختصما الى رسول الله صلعم فقال لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وجوز ذلك ولم يستفسر ان الصدقة كانت فريضة او تطوعا وذلك يدل على ان الحال لا يختلف او لان مطلق الصدقة ينصرف الى الفريضة وقوله ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دليل يتعدى الحاكم الى قوله وامكان الوقوف على هذه الاشياء يعنى سلمنا ان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر فيه على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة فانه اذا وقع عنده انه تصرف صح الاداء ليلا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع وعند ابى ح فى غير الغنى فيما اذا ظهر انه هاشمى او كافر او انه ابوه او ابنه لانه يجزيه والظاهر هو الاول يعنى الجاء فى الكل وقوله وهذا اى عدم الاعادة اذا تحرى حاصل هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يدفع زكاة ماله رجلا بلا شك والتحرى وشك فى امره فالاول يجزيه ما لم يتبين انه غنى لان الفقر فى القابض

اصل و الثانی اما ان یتحری او لا فان لم یتحر لم یجز حتی یعلم انه فقیر لانه لا شك وجب علیه التحری
کما فی الصلاة فانه اذا ترك بعد ما لزمه لم یقع المؤدی موقع الجواز الا اذا ظهر انه فقیر لان الفقر
هو المقصود وقد حصل بدونه کالسعی الی الجمعة و ان تحری ودفع فاما ان یکون فی اکبر رایه انه یصرف
او لیس یصرف فان کان الثانی لم یجز الا اذا ظهر انه فقیر فاذا ظهر صح هو الصحیح وزعم بعض
مشایخنا ان عند ابی ح ومحمد لا یجوز کما لو اشتبهت علیه القبلة فتحری الجهة ثم اعرض عن الجهة
التی ادی الیها اجتهاده وصلی الی جهة اخری ثم تبین انه اصاب القبلة لزمه اعادة الصلاة
عند ابی ح ومحمد والاصح هو الفرق فان الصلاة لغیر القبلة مع العلم لا تکون طاعة فاذا کان
عند ان فعله معصیة لا یمکن اسقاط الواجب عنه به واما التصدق علی الغنی
فصحیح ولیس فیه من معنی المعصیة شیء ویمکن اسقاط الواجب عند اصابته محله بفعله فکان
العمل بالتحری لحصول المقصود وقد حصل بفیره وان کان الاول بان ظهر انه فقیرا و لم یظهر
من حاله شیء جاز بالاتفاق فان ظهر انه غنی فکذلك عند ابی ح ومحمد وهو قول ابی ۳
او لا ثم قال تلزمه الاعادة کما ذکرناه وهو قول الشافعی وقوله وهو الرکن ای التملیك
هو الرکن فی الزکاة کما مر قال ح و لا یجوز دفع الزکاة من ملك نصابا
سواء کان من النقود او السوائم او العروض وهو فاضل عن حوائجه الاصلیة ط الدین
فی النقود والاحتیاج فی الاستعمال فی امر المعاش فی غیرها لا یجوز دفع الزکاة الیه وعن هذا
ذکر فی المبسوط رجل له الف درهم وعلیه دین الف درهم وله دار وخادم وفرس وسلاح
لغیر التجارة قیمتها عشرة آلاف درهم فلا زکاة علیه لان الدین مصروف الی المال الذی فی یده
لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب و التصرف فیه وکان الدین مصروفا الیه فاما الدار والخادم
والفرس والسلاح فمشغول بحاجته فلا یصرف الدین الیه وعلی هذا قال مشایخنا ان الفقیر
اذا ملك من الکتب ما یساوی مائتی درهم وهو لا یحسنها ولکنه یحتاج الیها یحل له اخذ الصدقة الا ان
یملك فضلا عن حاجته ما یساوی مائتی درهم وقوله وانما انعدم شرط الوجوب یعنی ان الشرط فی علم
جواز الدفع ملك النصاب الفاضل عن الحوائج الاصلیة نامیا کان او غیر نام وانما انعدم شرط
وجوب الزکاة ویجوز دفعها الی من ملك اقل من ذلك وان کان صحیحا مکتسبا وقال الشافعی
لا یجوز دفعها الی الفقیر الکسوب لقوله صلعم لا تحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی ولنا انه فقیر
والفقراء هم المصارف ولان حقیقة الحاجة لا یوقف علیها لکونها خفیة وانها دلیل ظاهر وهو فقد النصاب

فیقام

فالیس وللمجوز دفع الزکاة الی من یملك نصابا غیر ان ملکه لیس بمال کان لا کان ناقصا
وبجوز دفعها الی من یملك اقل من ذلك وان کان صحیحا مکتسبا لانه فقیر والفقراء هم المصارف
النصاب ویکره ان یدفع الی واحد ما یتی درهم فصاعدا وان دفع جاز
فیتعلم کلمة یکره لقرب العهد بالاسلام ویکره نقل الزکاة من بلد الی بلد اخری وانما تفرق صدقة کل قوم فیهم کما روینا من حدیث
معاذ ۳ وفیه روایة فی البخاری وانما تفرق صدقة کل قوم فیهم کما روینا من حدیث
بلوغه ما فیه من الصلة او زیادة دفع الحاجة و لو نقل الیغرم اجرة
صوابه

فیقام مقامه کما فی الاخبار ع للحبتی فیما اذا قال ان کنت تحبینی فانت طالق فقالت احبك وتاویل ما رواه
حزم الطالب الاخری الی ما روی عن رسول الله صلعم انه کان یقسم الصدقة فقام الیه رجلان یسالانه فنظر الیهما
ورآهما جلدین فقال ان شئتما اعطیتکما ولا حق لکما فیها ولکن ان شئتما اعطیتکما ولا حق لکما کما فی السوال الاخری انه جوز الاعطاء
ایاهما وقوله ویکره ان یدفع الی واحد ما یتی درهم فصاعدا قیل معناه ان لم یکن له عیال و لا دین علیه اما
اذا کان فعیال فلا بأس ان یعطیه مقدار ما یوزعه علی عیاله اصاب کل واحد منهم دون المائتین لان
الصدقة علیهم فی الغنی تصرف علیهم علی عیاله واذا کان علیه دین فلا بأس بان یعطیه مائتین او اکثر
مقدار ما اذا قضی به دینه یبقی له دون المائتین و کذلك ذکر هذه المسئلة فی المبسوط معللة
بهذین القیدین فقال ویکره ان یعطی رجل من الزکاة مائتی درهم اذا لم یکن علیه دین او عیال وقال
ابو یوسف لا بأس باعطاء المائتین وقال زفر لا یجوز ان یعطیه المائتین ووجه قول ابی ۳ ان جزءا من
المائتین مستحق بحاجته للحال و الباقی دفع المائتین فلا یثبت به صفة الغنی اللازم یعطیه فوق المائتین
ووجه قول زفر ان الغنی قارن الاداء لان الاداء علة الغنی والحکم یقارن العلة کما فی الاستطاعة مع الفعل
وهذا مقرر عندنا عند المحققین ذکره الامام المحقق فخر الاسلام وغیره فی اصول الفقه ولنا ما ذکره ان الغنی
حکم الاداء وحکم الشیء یعقبه واعترضوا علیه بان حکم العلة الحقیقیة لا یجوز ان یتاخر عنها کما قال زفر
فاوجه هذا الکلام فنهم من قال معنی قوله الغنی حکم الاداء الغنی حکم حکم الاداء وذلك لان الاداء علة
الملك والملك علة الغنی فکان الغنی مضافا الی الاداء لکن بواسطة الملك فکان للعلة الاولی وهی الاداء
شبهة السبب والسبب الحقیقی هو الذی یتقدم علی الحکم حقیقة وما کان یشبه السبب من العلل له شبهة التقدم
فکان هذا من قبیل شراء القریب للاعتاق فان الشراء علة الملك والملك فی القریب علة العتق بالحدیث فکان
العتق حکم الشراء فلذلك جازت نیة الکفارة عند الشری لشبهة تقدم الشری علی العتق بوجود الواسطة
ولیس فی کلام المصنف ما یشعر به وقال فخر الاسلام الاداء یلاقی الفقیر وانما یثبت الغنی بحکم وحکم الشیء
لا یصلح مانعا لان المانع ما یسبقه لا ما یلحقه والجواز لا یحتمل البطلان لان البقاء یستغنی عن القرر وهذا یشیر
الی التاخر بحکم والحکم لا یتاخر عن العلة الحقیقیة واقول الحکم یتعقب العلة ویقارنها فی الوجود فبالنظر
الی التاخر العقلی جاز وبالنظر الی التقارن الخارجی یکون والعلم المراد بقوله لقربه منه وقوله وان یغنی به
انسانا احب الی هذا خطاب ابی ح لابی ۳ وانما صار هذا احب لان فیه صیانة المسلم عن ذل السوال
مع اداء الزکاة ولهذا قالوا ان من اراد ان یتصدق بدرهم فاشتری به فلوسا فرقها فقد قصر

في امر الصدقة معناه الاغناء عن السؤال في يوم لان يكلم نصابا لانه الاغناء مطلقا مكروه كما تقدم ويبقى
ان يكون مراده اذا لم يكن مديونا او عيالا بناء على ما تقدم قوله ويكره نقل الزكاة من بلد الى بلد قال
الامام ابو الحسن القدوري يكره نقل الزكاة الى بلد آخر وهذا اذا لم ينقل الى قرابته او الى قوم هم احوج
من اهل بلده اما اذا نقل اليهم فانه يجوز بلا كراهة اما الجواز في الصورة الاولى فلان المصرف مطلق الفقراء
بالنص واما الكراهة فلحديث معاذ ولان في النقل ترك رعاية الجوار واما عدم الكراهة فيما اذا نقل
الى قرابته فلما فيه من اجر الصدقة واجر الصلة واما الى قوم هم احوج من اهل بلده فلان المقصود سد خلة
الفقير فمن كان احوج كان اولى وقد صح عن معاذ انه كان يقول باليمن ائتوني بخميس او لبيس آخذه
منكم في الصدقة فانه ايسر عليكم وانفع للمهاجرين بالمدينة والخميس الثوب الصفير طوله خمسة اذرع واللبيس
الخلق وطولب بالفرق بين هذه المسئلة وبين صدقة الفطر فانه اعتبر ههنا مكان المال وفي صدقة الفطر
مكان الرأس فيجب عليه في ظاهر الرواية اجيب بان وجوب الصدقة على المولى في دنتة عن راسه فحيث كان رأسه
وجب عليه وراس ماليكه في حقه كراسه في وجوب المؤنة التي هي سبب الصدقة فتجب حيث ما كانت واما
الزكاة فانها تجب في المال ولهذا اذا هلك سقطت فاعتبر بمكانه والله اعلم بالصواب

باب صدقة الفطر

صدقة الفطر لها مناسبة بالزكاة والصوم اما بالزكاة فلانها من الوظايف المالية مع الخطاط درجتها عن الزكاة
واما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم قال صاحب النهاية واغا
رجح هذا الترتيب لما ان المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى شرطه والصدقة
عطية يراد بها المثوبة من الله تع سميت بها لان بها يظهر صدق الرغبة في تلك المثوبة كالصداق
يظهر به صدق رغبة الرجل في المرأة قال رح صدقة الفطر واجبة الوجوب هنا
على معناه الاصطلاحي وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة على ما ذكر في الكتاب وقوله فاضلا عن مسكنه قال
في النهاية حتى لو كان له دار لا يسكنها واخرى لا يسكنها او يواجرها او لا يواجرها تعتبر قيمتها
في الغنى حتى لو كانت قيمتها مايتي درهم وجب عليه صدقة الفطر قوله وعبيد يعني التي للخدمة فان التي
تكون للتجارة فيها الزكاة وقوله صغير وكبير صفتان لعبد والا يجوز ان يكونا صفتين لحر وعبد لانه لا يجب
صدقة الفطر عن حر الكبير وفي الحديث بيان لوجوبها او سبب وجوبها وشرطها ومقدار الواجب وبيان من يجب
عليه ومن يجب عنه وقوله رواه ثعلبة بن صعير العذري او صعير العدوي قال الامام حميد الدين الضرير العذري

يعني

يعني بالعين والدال المهملة اصح منسوب الى بني عذرة اسم قبيلة والعدوي منسوب الى عدي وهو ضم واهل الحديث
يقولون بكسر العين وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى والظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب
وظهر الغيب وهو اي الحديث حجة على الشافعي في ايجابه على من يملك الزيادة على قوت يومه لنفسه وعياله
استدل الا بما ذكر في اخر حديث ابن عمر غنى او فقير لانه محمول اما على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله صلعم
انما الصدقة ما كان عن ظهر غنى واما على الندب لانه قال في اخره اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه
الله افضل مما اعطى وقوله وقدر اليسار بالنصاب ظاهر وقوله ولا يشترط النمو يعني لا يشترط ان يكون
النصاب بالا نام لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنمو انما يشترط فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة
على ما عرف في الاصول وقوله ويتعلق بهذا النصاب يشير الى وجوب نصب قيل وهي ثلاثة نصاب يشترط فيه النماء يتعلق
به الزكاة وساير الاحكام المتعلقة بالمال وقد تقدم بيانه ونصاب يجب به احكام اربعة حرية الصدقة ووجوب
الاضحية وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو لا بالتجارة ولا بالحول ونصاب يثبت به حرمة السوال
وهو ما كان عندهم قوت يومه عند بعض وقال بعضهم ان يملك خمسين درهما وقوله يخرج ذلك اي المقدار المذكور
من نفسه لحديث ابن عمر قال فرض رسول الله صلعم زكاة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر
او صاعا من شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر وقوله لان السبب راس يمونه ويلي عليه لانه يضاف اليه
يقال زكاة الراس وهي اي الاضافة امارة السببية لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوهه اضافة المسبب
الى سببه لحدوثه به فان قيل لو كانت الاضافة امارة السبب لكان الفطر سببا لاضافتها اليه يقال صدقة
الفطر وليس كذلك عندكم اجاب بقوله والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقته فكانت اضافة مجازية ولهذا
تتعدد الصدقة بتعدد الراس مع اتحاد اليوم فعلم ان الراس هو السبب في الوقت فان قيل هي تتكرر بتكرر الوقت
في السنة الثانية والثالثة وهلم جرا مع اتحاد الراس هو السبب لما ان الوجوب متكرر مع اتحاده اجيب بان الراس
انما جعل سببا بوصف المؤنة وهي تتكرر بمضي الزمان فصار الراس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكما فكان
السبب هو المتكرر حكما وقوله والاصل في الوجوب راسه ظاهر وقوله وعاليكم بالجر يتناول العبيد والمدبرين وامهات
الاولاد ودون المكاتب على ما سنذكره وقوله فان كان لهم مال يؤدى من مالهم عند ابي ح وابي س وهو استحسان
وقال محمد وهو قول زفر وهو القياس لا يؤدى الا من مال نفسه ولوادى من مال الصغير ضمن لانها زكاة
في الشريعة كزكاة المال فلا تجب على الصغير ولانها عبادة والصغير ليس باهل لوجوبها وجه الاستحسان

تتعدد بتعدد الراس اتحاد اليوم والاصل في الوجوب وهو مؤنته ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار
لانه يمونهم ويلي عليهم وعاليكم لقيام الولاية والمؤنة وهذا اذا كانوا فقراء والا فلا يؤدى من مالهم عند ابي ح وابي س خلافا لمحمد لان الشرع اجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة هذا آية

ان الشرع اجراه مجرى المونة حيث اوجب على الانسان من جهة غيره فاشبهه النفقة ونفقة الصغير في ماله اذا
كان له مال وكما يؤدى عن الصغير من ماله فكذلك عن مماليك الصغير والمجنون في ذلك بمنزلة الصغير

قال رح ولا يودى عن زوجته قال الشافعي يجب على الرجل ان يؤدى صدقة الفطر عن زوجته
لقوله صلعم ادوا عمن تمونون وهو يمون زوجته ولنا ماذكر في الكتاب ووجهه انه صلعم ذكر المونة مطلقة
والمطلق ينصرف الى الكامل وليس عليه مونتها كاملة لانه لا يمونها في غير الرواتب كالمداواة ولذلك لا بد
من الولاية وليس له عليها الولاية الا في حقوق النكاح ولا يودى عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله بان يكونوا
فقراء زمنى لانه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا كالاجانب وقوله ولو ادى عليهم ظاهر وهو استحسان
والقياس لا تصح كما اذا ادى الزكاة بغير اذنها وجه الاستحسان ان الصدقة فيها معنى المونة فيجوز ان تسقط
باداء الغير وان لم يوجد الاذن صريحا وفي العادة ان الزوج هو الذي يودى عنها فكان الاذن ثابتا
عادة بخلاف الزكاة فانها عبادة محضة لا تصح بدون الاذن صريحا ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية
ولانه يمونه ولا المكاتب عن نفسه لفقره لانه مملوك مالا ومن كان كذلك ليس من اهل ملك المال
وقد قررناه في التقرير على وجه لم نسبق اليه فليطلب ثم وفي المدبر وام الولد ولاية المولى ثابتة لانها
لا تعدم بالتدبير والاستيلاد وانما تخيل المالية فلا عبرة لها ههنا لانه يودى عن نفسه واولاده الصغار
ولا مالية فيهم ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافا للشافعي فان عنده وجوبها على العبد ووجوب
الزكاة على المولى فهما حقان ثابتان في محلين مختلفين فلا تنافي بينهما فجاز اجتماعهما وعندنا وجوبها
على المولى بسبب العبد كالزكاة فلو اوجبناها عليه ادى الى الثنا وهو لا يجوز للاطلاق قوله صلعم لا ثنا في
الصدقة والثناء مكسور مقصور اى لا يوخذ في السنة مرتين فان قيل سبب الزكاة فيهم المالية
وسبب الصدقة مونة رؤسهم ومحل الزكاة بعض النصاب ومحل الصدقة الذمة فاذا هما حقان
مختلفان سببا ومحلا فلا يودى الى الثنا لان الثنا عبارة عن تثنية شيء واحد وهما شيئان وكانا
كنفقة عبيد التجارة مع الزكاة اجيب بان الشرع بنى هذه الصدقة على المونة فقال ادوا عمن تمونون
وهذا العبد معد للتجارة لا للمونة والنفقة التي يمونها فيهم لطلب الزيادة منهم فيكون ساقط العبرة
بحكم القصد الا ترى ان المضارب يملك هذا الانفاق وهو غير ماذون الا بالتجارة واذا سقطت المونة
حكما في مال التجارة اشبه السقوط حقيقة بالاباق او الغصب او الكتابة سقطت الصدقة لعدم المونة

من اهله وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من اهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق ومن باع عبدا
واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له معناه اذا مر يوم الفطر والخيار باق وقال زفر على من له الخيار لان الولاية له وقال الشافعي على من له
الملك لانه من وظايفه كالنفقة ولنا على ان الملك موقوف لانه لو رد يعود الى قديم ملك البايع واجيز يثبت الملك للمشتري
من وقت العقد فيتوقف على ما يبتنى عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا يقبل التوقف وزكاة التجارة على هذا الخلاف — فكذا

هدايه

فكذا هذا فعلم بهذا ان سقوط صدقة الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المونة لا لتنافي بين الواجبين
وقوله والعبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمونة في حق كل واحد وقد تقدم
ان الولاية والمونة الكاملتين سبب ولم يوجدا وقوله وكذا العبيد بين اثنين يعني لا تجب الصدقة
عند ابي ح وقالا على كل واحد ما يخصه من الروس دون الاشقاص اى الكسور حتى لو كان بينهما خمسة
اعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن العبدين ولا يجب عن الخامس فابو ح مر على اصله فانه لا يرى
قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا ومحمد كذلك فانه يرى قسمة الرقيق جبرا وباعتبار
القسمة ملك كل واحد منهما في البعض متكاملا والحاق ابي يوسف بمحمد ههنا مخالف لما ذكره في المبسوط حيث
قال فان كان بينهما مماليك للخدمة ففي قول ابي ح لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد
يجب على كل واحد منهما الصدقة في حصته اذا كانت كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب والاصح
ان قوله كقول ابي ح وعنده ان القسمة تبتني على الملك فاما وجوب الصدقة فيبتني على الولاية لا على
الملك حتى تجب الصدقة فيما لا ملك له كالولد الصغير وليس لواحد منهما ولاية كاملة على شيء من هذه الروس
الروس كما تقدم ووجه قوله اذا كان كقول محمد هو ما ذكره في الكتاب وهما يريانها وقيل هو بالاجماع اى عدم وجوب
الفطرة في العبيد بين اثنين باجماع علمائنا الثلاثة لانه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة
لكل واحد من الشريكين وقوله ويودى المسلم الفطرة اى صدقة الفطر عن عبده الكافر لاطلاق ما روينا من حديث ثعلبة
في اول الباب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد ولقوله صلعم في حديث ابن عباس ادوا عن كل حر وعبد يهودي او نصراني
او مجوسي ولان السبب قد تحقق وهو راس يمونه ويلي عليه والمولى من اهله اى من اهل الوجوب لا يقال اضمار قبل الذكر
لان الشهرة قايمة مقام الذكر وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من اهله وهو يستدل لاثبات
هذا الاصل بحديث ابن عمر ان النبي صلعم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد فان كلمة على للايجاب ولنا قوله صلعم ادوا
عمن تمونون فانما الوجوب على من خوطب بالاداء وهم الموالي وكلمة على في حديث ابن عمر بمعنى عن كما في قوله تع اذا اكتالوا على
الناس يستوفون اى عن الناس ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق اما عندنا فظاهر لان المولى ليس باهل للوجوب
عليه ولا للاداء واما عنده فلان تحمل المولى عن مملوكه يستدعى اهلية اداء العبادة والكافر ليس باهل له والوجوب
عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب اصلا ومن باع عبدا واحدهما بالخيار ففطرته
على من يصير له حتى اذا تم البيع فعلى المشتري وان انتقض فعلى البايع وقوله معناه اذا مر يوم الفطر والخيار باق قال الامام
حميد الدين الضرير في شرحه هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض لان مضي كل يوم الفطر ليس بشرط وقال زفر
على من له الخيار لان سبب الصدقة الولاية الكاملة والولاية لمن له الخيار لانه ان اجازه تم وان لم يجزه انفسخ وقال الشافعي

على من له الملك وهو المشترى فان مذهبه ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشترى لخيار العيب كذا فى النهاية لانه
اى لان صدقة الفطر بعنى التصدق من وظايف الملك وما هو كذلك فانه على المالك كالنفقة فانها فى مدة الخيار على المالك
ولنا ان الملك موقوف يعنى سلمنا انها وظيفة الملك لكن الملك موقوف لانه لو رد بالعيب الحقديم ملك البايع والاجير
يثبت الملك للمشترى من وقت العقد وكل ما كان موقوفا فالمبنى عليه كذلك لان التردد فى الاصل يستلزم التردد
فى الفرع بخلاف النفقة فانها وان كانت تبتنى على الملك لكنها تثبت للحاجة الناجزة اى الواقعة فى الحال فلا يقبل
التوقف وهذا الجواب بطريق التنزل والا فحسب الواقع فانها لو كانت وظيفة الملك لما وجبت عليه عن نفسه وولده
الصغار وزكاة التجارة على هذا المختلف يعنى اذا كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعرض التجارة على انه بالخيار
فى حال الحول والخيار باق فزكاتها على من يصير له الملك او على من له الخيار او على من له الملك لان العروض بدل
العبد وحول الحول على البدل كحوله لانه على المبدل كذا نقل عن حميد الدين الضرير وقيل صورته ان احدهما
عشرون دينارا والآخر عرض يساويه فى القيمة مدة احولها على السواء ففى آخر الحول بلغ صاحب العرض
عرضه من الآخر بشرط الخيار له او للمشترى فازداد قيمة العروض فى مدة الخيار قبل تمام الحول ثم تم الحول
فان تقرر الملك للبايع يجب عليه بحصة الزيادة شئ فان تقرر للمشترى يجب عليه ذلك ايضا عندنا

فصل فى مقدار الواجب ووقته

لما ذكر وجوب صدقة وشرطه ومن يجب عليه ومن يجب عنه شرع فى بيان ما يؤدى به صدقة الفطر ووقته
ه كلام واضح وقوله لحديث ابى سعيد الخدرى روى عن مروان بن الحكم انه كتب الى ابى سعيد الخدرى يسأله
عن صدقة الفطر فقال كنا نخرج على عهد رسول الله صلعم صاعا من الطعام او صاعا من التمر او صاعا من الشعير
ولنا ما روينا يعنى فى اول الباب من حديث ثعلبة بن صعيرة وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء الراشدون
قال ابو الحسن الكرخى لم ينقل عن احد منهم انهم يجوزون اداء نصف صاع من بر وما رواه محمول على الزيادة تطوعا
وقوله ولهما فى الزبيب انه اى الزبيب والقريتقار باد فى المقصود وهو التفكه والا ستخلاء فانه يثير التمر
من حيث انه حلو مأكول ولم يجر كما للتمر نواة وقوله ومراده اى مراد محمد او صاحب القدورى من قوله او دقيق او
سويق ما يتخذ من البر اما دقيق الشعير فكغيره والاولى ان يراعى فيها اى فى الدقيق والسويق القدر
والقيمة احتياطا حتى اذا كانا منصوصا عليهما يتادى باعتبار القدر وان لم يكونا فباعتبار القيمة وتغيير
اه يودى نصف صاع من دقيق البر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر واما الوادى منا او نصف من من
دقيق البر ولكن تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر اوادى نصف صاع من دقيق البر ولكن لا تبلغ قيمته
قيمة نصف صاع من بر لا يكون عاملا بالاحتياط وقوله وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار يريد به ما روى

ابو هريرة

فصل فى مقدار الواجب ووقته نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع من شعير او تمر وقال الشافعى رحمه الله
الزاهد ورد فى بعض الروايات ان نصف صاع من بر يعدل صاعا من غيره وقال ابو يوسف ومحمد الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابى حنيفة
واحد وتلقى من التمر والنواة وهما اجمعيا وبهذا ظهر ان القيمة احتمالا وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار وهما فى الزبيب
فيها القدر والقيمة احتمالا وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار وهما فى الزبيب
فيما يروى عن ابى يوسف رح وهو مخير انه يعتبر كيلا والدقيق اولى من البر والبر اولى من الدقيق فى ذلك فى الكتاب اعتبار القدر والقيمة هو الصحيح فيعتبر نصف صاع من بر وزنا
وعن ابى بكر الاعشى تفضيل الحنطة لانه ادوع من الثلاثة ادفع للحاجة واغلى به
صدر الشريعة

ابو هريرة ان النبى صلعم قال ادوا قبل خروجكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مدين من قمح او دقيقه
وقوله ولم يبين ذلك فى الكتاب اى مراعاة الاحتياط فيها بالقدر والقيمة لم يبين محمد فى الجامع
الصغير اعتبارا للغالب فان الغالب ان قيمة نصف صاع من الدقيق يساوى نصف صاع من البر
او نزيد وان كان يتوهم ان لا يكون كذلك فى بعض الاوقات وهو وقت البذر فلذلك امرنا بالاحتياط
حتى ان وقع ذلك يريد من الدقيق الى ان تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح
خلافا لبعض المتاخرين فانهم قالوا يجوز باعتبار العين فانه اذا ادى منوين من خبز الحنطة جاز
لانه لما جاز الدقيق والسويق باعتبار العين ففى الخبز اولى لانه انفع للفقير والصحيح هو الاول
لانه لم يرد فى الخبز نص فكان بمنزلة الذرة والاصل ان ما هو منصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة
حتى لو ادى نصف صاع من تمر يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر او اكثر لم يجز لان فى اعتبار القيمة ابطال
التقدير المنصوص عليه فى المودى وهو لا يجوز فاما ما ليس بمنصوص عليه فانه يلحق بالمنصوص باعتبار
القيمة اذ ليس فيه ابطال ذلك ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما روى ابو يوسف عن ابى ح لان العلماء
لما اختلفوا فى مقدار الصاع انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث رطل فقد اتفقوا على التقدير بما يعدل
بالوزن وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه وروى ابن رستم عن محمد كيلا قال قلت له لو وزن الرجل منوين
من الحنطة واعطاها الفقير هل يجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الحنطة ثقيلة فى الوزن وقد تكون خفيفة
فانما يعتبر نصف الصاع ليلا لان الآثار جاءت فى التقدير بالصاع وهو اسم للمكيال وقوله والدقيق اولى
من البر واضح قال رح والصاع عند ابى ح ومحمد ثمانية ارطال بالعراقى اختلف
العلماء فى الصاع فقال ابو ح ومحمد هو ما يسع فيه ثمانية ارطال بالرطل العراقى فى كل رطل عشرة واستاروا
والاستار ستة دراهم وقال ابو ح خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعى لقوله صلعم صاعنا
اصغر الصيعان وهذا اصغر بالاتفاق الى ثمانية ارطال ولنا ما روى انس جابر انه عم كان يتوضأ بالمد
رطليين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر وكان فقيرا فاخرجه الحجاج وكان يمن على اهل
العراق يقول فى خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق ومساوئ الاخلاق الم اخرج لكم صاع
عمر ولذلك سمى حجاجيا وهو صاع العراق وقوله وهو اصغر الصيعان جواب عن قوله ابى ح يعنى
الصحيح ما دون ليس بحجة لانه اصغر من الهاشمى لان الصاع الهاشمى اثنان وثلاثون رطلا وكانوا
يستعملون الهاشمى والنبى صلعم استعمل العراقى وقال صاعنا اصغر الصيعان وقوله ووجوب الفطر

يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر يفيد تعلق وجوب الاداء بالشرط فهو من تعلق المشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب حتى اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل التعلق بالافضل لان المشروط يعقب الشرط في الوجود وقال الشافعي بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان حتى ان من اسلم او ولد ليلة الفطر يجب عليه صدقة الفطر عندنا وعنده لا يجب وقوله وعلى عكسه من مات فيها من عياله او ولد عندنا لا يجب لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده يجب لتحقق شرط وجوبه وهو غروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان وهو حي لم انه اي وجوب الفطرة يختص بالفطر لما روي ان ابن عمر قال فرض رسول الله صلعم زكاة الفطر من رمضان وهذا وقتها اي وقت الفطر ولنا ان الصدقة اضيفت الى الفطر والاضافة للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل اذ المراد فطر يضاد الصوم وهو في اليوم لان الصوم فيه حرام الا ترى ان الفطر كان يوجد في كل ليلة من رمضان ولا يتعلق الوجوب به فدل على ان المراد به ما يضاد الصوم وقوله ويستحب ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن ايوب ونوح بن ابي مريم فان الحسن بن زياد يقول لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية وقال خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فانها صدقة الفطر والافطر قبل الشروع في الصوم وقال نوح بن ابي مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان بمضي النصف قرب الفطر الخاص فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان ووجه الصحيح ما ذكر في الكتاب بقوله لانها ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكاة وعن هذا قال في الخلاصة لو ادى عشر سنين او اكثر جاز وقوله وان اخرها عن يوم الفطر لم يسقط يعني وان طالت المدة وكان عليه اخراجها وقال الحسن تسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالاضحية تسقط بمضي ايام النحر ولنا ما ذكره ان وجه القربة فيها معقول لانها صدقة مالية وهي قربة مشروعة في كل وقت ارفع حاجة الفقراء للاغناء عن المسئلة فلا يتقدر وقت الاداء فيها بل يجوز ان يتقدى الاخير ولا تسقط بعد الوجوب الا بما يسقط الزكاة بخلاف الاضحية فان القربة فيها اراقة الدم وهي لم يعقل مرتبة وكما لو انها لم تكن قربة في غير هذه الايام فيقتصر على مورد النص فهذا والله اعلم

كتاب الصوم

ذكر محمد في الجامع الكبير كتاب الصلاة عقيب كتاب الصوم عقيب كتاب الصلاة لان كلا منهما عبادة محضة في الكفارة وجه واخر عن الزكاة هنا لانها وسيلة للصلاة باعتبار ارتياض النفس ولكن لا على وجه يتوقف

امر الصلاة

امر الصلاة عليه وجودا او وجوبا كما كانت الطهارة كذلك فاخرها خطا لرتبة الوسيلة عن المقصود ولو قيل قدم الزكاة على الصوم لان الله تعالى قرن ذكر الزكاة بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكان الاقتداء بالكتاب اولى قلنا كان اسهل ماخذا ويحتاج ههنا الى معرفة تفسير الصوم لغة وشريعة ومعرفة سببه وشرطه وركنه وحكمه وفي كلامه اشارة الى اكثرها والفطن يكتفي بذلك

قال رح الصوم ضربان واجب ونفل ذكر التقسيم قبل التعريف ليسهل امر التعريف كذا في النهاية ومعناه ان حقيقة الصوم شرعا تنقسم الى فرض وواجب ونفل وتعريفها على وجه يشملها عسر فاذا ذكر اقسامها سهل امر تعريفها وكلامه واضح غير انه اطلق الواجب في لفظ المختصر واريد به الفرض والواجب وفي ذلك المجاز المعروف على ما ذهبنا ويمكن ان يقال اراد بالواجب الثابت علينا فيندفع المجاز وقوله ولهذا يكفر جاحده بضم الياء وفتح الفاء بالتشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده وعندنا لا تكفر اهل قبلتك اي لانهم كفارا وقوله والمنذور واجب لقوله تع وليوفوا نذورهم بناء على ان الامر للوجوب وكان الواجب ان يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان وأجيب بانه قد خص من الاية بالاتفاق والمنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المريض او ما ليس بمقصود في العبادات كالنذر بالوضوء لكل صلاة والنذر بالمعصية فلما خصت هذه المواضع بقي الباقي تحت مجوزة لا موجبة لاقطعا كالاية الماولة وخبر الواحد وفيه نظر لان من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن موقته كونه مقارنا اولا والآن قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان واصحاب الاعذار ولم يتقف به عنه اثبات الفرضية واقول في الجواب عن الاول ان الامر للتوزيع الذمة عما وجب عليه من السبب فان كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الاداء به فرضا وان كان من العبد يكون واجبا كما في المنذور فوقا بين ايجاب الرب وعبده ثم الامر الوارد من الشارع يكون للاداء ذلك فرح لا يلزم ان يكون ليفوا مفيد الفرضية كما افادها ليصم لاختلاف السبب الموجب وهذا يغني عن الجواب عن الثاني وقد قيل في الجواب عنه ان العقل دل على عدم دخول المجانين والصبيان واصحاب الاعذار فلا يكون داخلين فلا يكون ثمة تخصيص وسبب الاول اي يعني الفرض الشهر لانه يضاف اليه والاضافة دليل السببية لما تقدم ويتكرر بتكرره فانه كلما دخل رمضان وجب صومه فذلك ايضا دليل السببية وكل يوم سبب وجوب صوم ذلك اليوم لان صوم رمضان بمنزلة عبادات متفرقة لانه تحلل بين يوم واخر زمان لا يصلح للصوم لا قضاء ولا اداء وهو الليالي فصار كالصلوات وهذا اختيار صاحب الاسرار وفخر الاسلام وقال شمس الائمة السرخسي الليالي والايام في السببية سواء وقد عرف ذلك في الاصول وقوله وسبب الثاني اي المنذور المعين هو النذر وقوله والنية من شرطه

واجب ونفل فالواجب خمسة اشياء ما يلزم بنفسه كصوم رمضان والنذر المطلق وما يلزم بالشروع كالنفل والمنذور المعين وما يلزم بالافساد كالقضاء والكفارة والنفل ما سوى ذلك والاصل في الواجب الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع كتب عليكم الصيام وعلى ما تقدم في الصلاة وقوله تع ليوفوا نذورهم وقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تع فلم تجدوا فصيام شهرين متتابعين وقوله تع فصيام ثلاثة ايام في الحج واما السنة فقوله عليه السلام بني الاسلام على خمس وعد منها صوم رمضان وقوله عليه السلام من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصه وقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله وكفارته كفارة يمين وقوله عليه السلام من افطر يوما من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صوم الدهر وان صامه واما الاجماع فظاهر والليل والنهار في الصوم سواء حتى لو نوى ان يصوم من الليل الى الليل لم يجز لان الليل ليس بمحل للصوم فلغت نيته فيه ولو نوى ان يصوم من الليل الى الظهر جاز لان النهار محل للصوم فصحت نيته فيه ولو نوى ان يصوم من الليل الى الليل او من الليل الى الظهر او من الظهر الى الليل او من الظهر الى الظهر لم يجز لان الليل ليس بمحل للصوم فلغت نيته فيه ولو نوى ان يصوم من الليل الى الليل او من الظهر الى الظهر لم يجز لان الليل ليس بمحل للصوم فلغت نيته فيه ولو نوى ان يصوم من الليل الى الظهر جاز لان النهار محل للصوم فصحت نيته فيه

اى من شرط الصوم بانواعه وستبينه اى سنبين شرط الصوم وتفسيره اى تفسير ذلك الشرط واراد ببيان النية
ماذكره بعد هذا عند قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك فى اوله على النية المتاخرة المقترنة بالكثر واراد ببيان تفسير
ماذكره بقوله والنية لتعيينه لئلا يقع لان النية عبارة عن تعيين بعض المحتملات فكان ماذكره تفسيرا للنية كذا فى بعض الشروح
وقوله وجه قوله فى المخالفية اى فى المسئلة المخالفية وهى ان النية قبل الزوال تجزيه عندنا خلافا للشافعى لما قوله صلع
لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل والصيام مصدر طالقيام وقوله ولانه لما اعتبر فى الجزء الاول ظاهر وقوله لانه
متى عدم ذكر فى الوجيز الغزالى يجوز بنية التطوع قبل الزوال وبعده قولان وهذا بشرط خلو اول اليوم
عن الاكل وروى ان ابن شريح من اصحابه لم يشترط ذلك ولنا قوله صلع بعد ما شهد الاعرابى برؤية الهلال
الا من اكل ولا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وهذا لا يقبل التاويل وما رواه محمول على نفى الفضيلة والكمال
او معناه انه لم ينو انه يصوم من الليل يعنى قوله لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل لاصيام لمن لم ينو ان
صيامه من الليل بل نوى ان صيامه من وقت النية قيل الصلة اذا تعقبت فعلا ومفعولا وامكن تعلقها بكل واحد
منهما فانها تتعلق بالفعل دون المفعول كما يقال اتيتك فلا باس من يقدر فان كلمة من تتعلقت بالاتيان
لا بالمفعول كذلك ههنا واجيب بانه كذلك لكنه يحتمل ماذكرنا فيحمل عليه عملا بالنصوص قيل قوله فليصم يحتمل
الصوم اللغوى فيحمل عليه عملا بالنصوص اجيب بانه لا يحتمل ذلك ههنا لانه لو كان كذلك لكان الاكل
وعدمه سواء فلا فايدة فى قوله ومن لم ياكل وقوله لانه دليل معقول ويجوز تقريره على هذا الوجه سلمنا ان
ما رواه ليس بمحمول على شئ ماذكرنا فيكون معارضا لما رويناه فيصار الى ما بعده من الحجة وهو القياس
وهو معنا لانه يوم صوم لان الصوم فيه فرض وكل ما هو يوم صوم يتوقف الامساك فى اوله على النية
المتاخرة المقترنة بالكثر كالنفل وهذا اى توقف الامساك على ماذكرنا لان الصوم ركن واحد متنوع
يحتمل العادة والعبادة وكل ما هو كذلك يحتاج الى ما يعينه للعبادة وهو النية فانها شرطت لتعيينه
لئلا يقع فان وجدت من اوله فلا كلام وان وجدت فى اكثر جعلت كانها وجدت من اوله لان بالكثرة
يترجح جهة الوجود على العدم فان الاكثر يقوم مقام الكل فى كثير من المواضع كذلك واذا كان كذلك لم يكن
اقتران النية بحال الشروع شرطا بخلاف الصلاة والحج حيث يشترط اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا يجعل
الاكثر كالكل لان لهما اركانا مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف فيشترط قرانها بالعقد على احديها لئلا
تخلو بعض الاركان عن النية وقوله بخلاف القضاء جواب عما يقال لو كان الصوم ركنا واحدا متنوعا والنية
المتاخرة فيه جايزة لذلك لم يكن فى القضاء اشتراط النية من الليل ووجه انا كان كذلك لانه اى الامساك

توقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل والمعنى بصوم اليوم ما تعلقت شرعيته بحق اليوم لا بسبب آخر من نحو
القضاء والكفارة فيكون الصوم قد وقع عنه فلا يمكن جعله من القضاء الا قبل ان يقع منه وذلك انما يكون نية
من الليل وقوله وبخلاف ما بعد الزوال جواب عما يقال اذا كان ركنا واحدا متنوعا ينبغى ان يكون اقترانها بالقليل والكثير
سواء ووجهه ان الاصل ان تكون النية مقارنة لحالة الشروع ولكن تركنا ذلك اذا قارنت الاكثر لقيامه مقام
الكل ولم يوجد فيما بعد الزوال فترجحت حشية الفوات وقوله ثم قال فى المختصر القدورى اذا لم يجدد لم ينو حتى اصبح اجزاته
النية ما بينه وبين الزوال وفى الجامع الصغير قبل نصف النهار خلافا لزفر فانه يقول وهو الاصح ووجه ما ذكره
فى الكتاب وقوله ولا فرق بين المسافر والمقيم يعنى فى جواز النية قبل نصف النهار خلافا لزفر فانه يقول الامساك المسافر
فى اول النهار لم يكن مستحقا لصوم الفرض فلا يتوقف على وجود النية بخلاف امساك المقيم ولنا ان المعنى الذى لاجله جوز
فى حق المقيم اقامة النية فى اكثر وقت الاداء مقامها فى جميع الوقت لم يفصل بين المسافر والمقيم قال
وهذا الضرب من الصوم اراد به هذا الضرب ما يتعلق بزمان بعينه على ما ذكر فى اول الكتاب قوله ينادى بطلق النية اى بان
يقول نويت الصوم وبنية النفل ظاهر وبنية واجب آخر بان ينوى من كفارة او غيرها قيل وهذا فى صوم رمضان مستقيم
فاما فى النذر المعين فلانه يقع عما نوى من الواجب اذا كانت النية من الليل ذكره فى اصول شمس الايمة ويخرج فى
قول المص وهذا الضرب لا يبقى على اطلاقه واجاب شيخ شيخى العلامة عبد العزيز بانه يمكن ان يقال موجب كلام
المص ان ينادى المجموع بالمجموع والبعض بالبعض والبعض بالمجموع لان كلا منهما يتادى بالمجموع فيظهر الكلام وجهه
صحيح وقال الشافعى فى نية النفل عابث اى لا يكون صايما لا فرضا ولا نفلا وفى مطلقها له قولان فى قول يقع
عن فرض الوقت وفى قول لا يقع عنه وقوله لانه بنية النفل دليل على النفل اى انه بنية النفل معرض عن
الوقت الفرض لما بينهما من المغايرة فصار طارضه بترك النية فلا يكون له الفرض ومن هذا يظهر وجه
احد قوليه فى مطلق النية لانه لم يصر معرضا بمجرد النية فيجوز وجه قوله الآخر ان صفة الفرضية قوية
كاصل الصوم فكما لا يتادى اصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة واذا اقتدت الصفة بنى لعدم الصوم
ضرورة لنا ان الفرض متعين فيه لقوله صلع اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وكل ما هو متعين فى مكان
يصاب باصل النية كالمتوحى فى الدار يصاب باسم جنسه بان يقول يا حيوان كما ينال باسم نوعه بان يقال يا انسان
واسم عليه مثل ان يقال يا ذيد لا يقال المتوحى فى المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا او فيما يخيل فيه
انما يوجد بتحصيل فكيف ينال باسم جنسه لان كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع
فى الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه دفعا للتحكم فان قيل ماذكرتم يقتضى الاصابة بمطلق النية دون نية النفل
او واجب آخر لان المتوحى فى الدار ينال باسم جنسه لا باسم غيره فان ذيدا لا ينادى باسم عمرو واجاب بقوله

فاذا نوى النفل او واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة لان الوقت لا يقبلها فبقي الاصل
اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف اذا لم يكن فصلا منويا بطلان الاصل واصل الصوم جنسه وذلك ظاهر
وموضعه اصول الفقه وقد قررناه في الانوار والتقرير ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند
ابي ح ومحمد لان الرخصة ثبتت كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند ابي ح
اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتم للحال اذ القضاء لازم
للحال فهو مؤاخذ به ويخير في صوم رمضان لانه لا يلزمه ما لم يدرك عدة من ايام اخر حتى اذا مات
قبل الادراك ليس عليه شيء وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض خالفا
ذكره العلماء في التحقيق فخر الاسلام وشمس الائمة فانهما قالا اذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح انه
يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر لعذر العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح
سواء بخلاف المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بعجز يقارن السفر بقائم وهو موجود قال صاحب
الايضاح وكان بعض اصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان
وهو قول الكرخي اختاره المصنف وقوله وعند ابي خالد في نية التطوع من المسافر روايتان في رواية
ابن سماعة يقع عن الفرض لما ذكر في الكتاب انه ما صرف الوقت الى الاهم وهو اسقاط واجب عليه وانما
تفصل تحصيل الثواب وهو في الفرض اكثر وفي رواية الحسن يقع عما نوى من النفل لان رمضان في حقه
كشعبان في حق المقيم ونيته في شعبان تقع عما نوى نفلا كان او واجبا فكذلك هذا واما المريض اذا
نوى عن التطوع فان صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر وقال الشافعي الناطفي قياس التسوية بين
المريض والمسافر على رواية نوادر ابي سليمان توجب ان يكون في المريض جائزا عن التطوع قال
والضرب الثاني ما ثبت في الذمة المراد من الثبوت في الذمة كونه مستحقا فيها من غير اتصال له بالوقت قبل
العزم على صرف ماله الى ما عليه كقضاء رمضان وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد
والحلق والمتعة وكفارة رمضان وكذلك النذر المطلق فاذا كان كذلك لا يجوز الا بنية من الليل
لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء وقوله والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال اي قبل انتصاف النهار
سواء كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق ما روينا فقوله صلى الله عليه وسلم للصيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صيام اني اذا اصبح عن عائشة ان رسول الله صلى الله
كان يدخل على نسائه ويقول هل عندكن من غداء فان قلن لا قال اني اذا اصائم وقوله والا ان المشروع ظاهر وقوله
على ما ذكرنا اشارة الى قوله ولانه يصح بوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتأخرة المقترنة

بالكثير

بالكثير كالنفل وقد لم ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتأخرة ولو نوى بعد زوال
ظاهر ما تقدم وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان لان الشهر
قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وحبس ابهامه في
الثالثة قوله فان رأوه صاموا كلامه واضح وقوله ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا يوم الشك الاحتياط
هو اليوم الذي يحتمل ان يكون آخر شعبان واول رمضان لقول عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه
انه من رمضان الا تطوعا وقوله وهذه المسألة على وجوه ذكرها المصنف خمسة ووجه الحصر ان من صام
يوم الشك فاما ان ينطق في النية او يردد فيها فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون فيما عليه او لا فان كان
فيما عليه فاما ان يكون في الوقتي او في غيره والوقتي هو الوجه الاول وغيره هو الثاني وان كان في غير ما عليه فهو
الثالث وان كان الثاني فاما ان يكون التردد في اصل النية او في وصفها فالاول الرابع والثاني الخامس وهذا
اذا لم يفرق بين ما يكون بناء وابتداء في التطوع او الواجب فاما اذا فرق فالوجوه سبعة كما ذكره شمس الائمة
في مبسوطه والمصنف ذكر الوجهين لكن لم يجعلهما وجهين مستقلين فالاول ان ينوي رمضان وهو مكروه
لما روينا من قوله عم لا يصام اليوم الذي شك فيه انه من رمضان الا تطوعا لا يقال لا يصام صيغة نفي
وهو يقتضي عدم الجواز لانه يعني النهي لتحققه حسا وهو يقتضي المشروعية على ما عرف ولانه تشبه باهل الكتاب
يعني فيما فيه بدو ذلك يوجب الكراهة كما تقدم وقوله ثم ان ظهر ظاهر وقوله لانه في معنى المظنون لم يقل
لانه مظنون لان حقيقة المظنون ان يثبت له الظن بعد وجوبه بيقين والحال انه قد اداه فشرع فيه على
ظن انه لم يؤده ثم علم انه اداه واما ههنا فلم يثبت وجوبه بيقين والحال فلم يكن مظنونا حقيقة الا ان في كل
واحد منهما لما شرع مسقطا للواجب عنده لا محالة لما كان كل منهما في معنى الآخر من قوله صلى للصيام الحديث
الا ان هذا دون الاول في الكراهة لعدم استلزامه التشبه باهل الكتاب وقوله ثم ان ظهر ظاهر وقوله لانه
منهي عنه فيكون ناقصا وما في ذمته كامل فلا يتأدى الكامل بالناقص كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر
وقوله لان المنهي عنه وهو التقدم على رمضان اي بحديث ابي هريرة لا تتقدموا على رمضان بصوم يوم ولا يومين
يعني انما هو بصوم رمضان لما سنذكره وهو لا يوجد بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه وهو ترك اجابة
دعوة الله تع يتأدى بكل صوم فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان يكون صوما واجبا غير مكروها اجاب بقوله
والكراهة هنا لصورة النهي قال في النهاية الا انا لا يثبتنا الكراهة لتناول عموم نفي حديث آخر وهو قوله لا يصام اليوم
الذي شك فيه الحديث وقال غيره من الشارحين لصورة النهي للحقيقة النهي لان النهي ورد في التقدم بصوم
رمضان الا انه لما كان مثل صوم رمضان في الفرضية ايثبتنا فيه نوع كراهة والثالث ان ينوي التطوع وهو غير مكروه

غير مكروه

والثاني ان ينوي صوم اليوم الذي يشك فيه انه
من رمضان وهو مكروه ايضا لما روينا ان ظهر انه من شعبان كان متطوعا
وان ظهر انه من رمضان كان عن رمضان لان الظاهر شاهد له
وان لم يظهر شيء فهو على الاصل وهو التطوع
وان نوى واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة لان الوقت لا يقبلها فبقي الاصل
اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف اذا لم يكن فصلا منويا بطلان الاصل واصل الصوم جنسه وذلك ظاهر
وموضعه اصول الفقه وقد قررناه في الانوار والتقرير ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند
ابي ح ومحمد لان الرخصة ثبتت كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند ابي ح
اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتم للحال اذ القضاء لازم
للحال فهو مؤاخذ به ويخير في صوم رمضان لانه لا يلزمه ما لم يدرك عدة من ايام اخر حتى اذا مات
قبل الادراك ليس عليه شيء وهذا الذي اختاره المصنف من التسوية بين المسافر والمريض خالفا
ذكره العلماء في التحقيق فخر الاسلام وشمس الائمة فانهما قالا اذا نوى المريض عن واجب آخر فالصحيح انه
يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر لعذر العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح
سواء بخلاف المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بعجز يقارن السفر بقائم وهو موجود قال صاحب
الايضاح وكان بعض اصحابنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان
وهو قول الكرخي اختاره المصنف وقوله وعند ابي خالد في نية التطوع من المسافر روايتان في رواية
ابن سماعة يقع عن الفرض لما ذكر في الكتاب انه ما صرف الوقت الى الاهم وهو اسقاط واجب عليه وانما
تفصل تحصيل الثواب وهو في الفرض اكثر وفي رواية الحسن يقع عما نوى من النفل لان رمضان في حقه
كشعبان في حق المقيم ونيته في شعبان تقع عما نوى نفلا كان او واجبا فكذلك هذا واما المريض اذا
نوى عن التطوع فان صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر وقال الشافعي الناطفي قياس التسوية بين
المريض والمسافر على رواية نوادر ابي سليمان توجب ان يكون في المريض جائزا عن التطوع قال
والضرب الثاني ما ثبت في الذمة المراد من الثبوت في الذمة كونه مستحقا فيها من غير اتصال له بالوقت قبل
العزم على صرف ماله الى ما عليه كقضاء رمضان وصوم كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد
والحلق والمتعة وكفارة رمضان وكذلك النذر المطلق فاذا كان كذلك لا يجوز الا بنية من الليل
لكونه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء وقوله والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال اي قبل انتصاف النهار
سواء كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يتمسك باطلاق ما روينا فقوله صلى الله عليه وسلم للصيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صيام اني اذا اصبح عن عائشة ان رسول الله صلى الله
كان يدخل على نسائه ويقول هل عندكن من غداء فان قلن لا قال اني اذا صائم وقوله والا ان المشروع ظاهر وقوله
على ما ذكرنا اشارة الى قوله ولانه يصح بوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتأخرة المقترنة

بالكثير

من قوله عم الانطوا وهو باطل لانه محتج على الشافعي في قوله يكره على سبيل الابتداء بان لا يكون موافقا لصوم كان يصومه في ذلك اليوم واستدل على ذلك بقوله عم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين الا ان يكون صوما يصومه رجل فليصم ذلك الصوم وهذا نص على الجواز بناء واجاب المصر بقوله والمراد بقوله عم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين للحديث التقدم بصوم رمضان لانه يوم قبل اوانه وفي ذلك تقديم الحكم على السبب وهو باطل والدليل على ذلك ان ما قبل الشهر وقت التطوع للصوم الشهر فلا يتصور التقدم بالتطوع فان قيل صوم رمضان هو ما يقع فيه فكيف يتصور التقدم فيه اجيب بان معناه ان ينوي الفرض قبل الشهر وهذا كما يقال مثلا قدم صلاة الظهر على وقتها فان معناه نواها قبل دخول وقتها فان قيل فما فايدة قوله عم يوم او يومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك اجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز ان يكون يتوهم بان القليل معفو فيجوز كما في كثير من الاحكام فنفى ذلك وقوله ثم ان وافق صوما ظاهر وقوله وان افرده يعني لم يوافق صوما يصومه قال محمد بن سلمة الفطر افضل اختيارا عن ظاهر النهي وقال نصير بن يحيى الصوم افضل اقتداء بعلي وعايشة رضي الله عنهما فانهما كانا يصومان يوم الشك لان نصوم يوما من شعبان احب الينا ان نفطر يوما من رمضان والمختار ان يصوم المفتي بنفسه احتياطا عن وقوع الفطر في رمضان ويفتي العامة بالتلوم اي بالانتظار الى وقت الزوال ثم الافطار نفيا للتهمة اي تهمة الروافض ذكر في الفوايد الظهيرية للاختلاف بين اهل السنة والجماعة انه لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان عن رمضان وقالت الروافض يجب ان يصام يوم الشك عن رمضان قيل معناه لو افتى العامة باداء النفل فيه عسى ان يقع عندهم انه خالف رسول الله صلعم حيث نهى عن صوم يوم الشك وهو اطلعه فيفتيهم بالافطار بعد التلوم نفيا لتهمة الرابع ان يضحي في اصل النية التضحي في النية التردد فيها وكلامه ظاهر والخامس ان يضحي في وصف النية وقوله بين امرين مكروهين وهما صوم رمضان وواجب آخر في هذا اليوم اللذان كواهة احداهما وهو نية صوم رمضان اشد من الآخر وقوله ثم ان ظهر ظاهر وقوله لشروعه فيه يعني لا ما لزما لان الكلام فيما اذا نوى عن واجب آخر على تقدير وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا للواجب عن ذمته وكذا قوله وان نوى عن رمضان ظاهر وقوله لما مر اشارة الى قوله لعدم التردد في اصل النية وقوله ومن راى هلال رمضان وحده ظاهر وهل يقبلها او لا لم يذكره فان كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الامام شهادته لانه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فترجح جانب الرد لان الفطر من كل وجه جايز بعذر كما في المريض والمسافر وصوم رمضان لا يكون بعذر من الاعذار وكان المصير الى ما يكون بعذر اولى وقيد بقوله والسماء مصحية وهو من المصر لانها اذا كانت متغيمة

ردّ شهادته بل ليل شرعي وسبب تهمة الغلط فاورث شبهة وهي الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يردّ الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الامام لان الوجوب عليه للاحتياط ولو الاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده

هذا ما

اوجاء من خارج المصر تقبل شهادته على ما ذكرنا لان القاضي ردّ شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فانها تطلق القضاء بردها شرعا كما في شهادة الفاسق وهي ههنا مقبلة لانه لما ساوى غيره في النظر ظاهرا والمنظر وصحة البصر ودقة المرئي وبعد المسافة فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سايرالناس فيكون غالطا فيورث شبهة عدم الرؤية وهذه الكفارات تندرئ بالشبهات لان جهة العقوبة فيها راجحة ولهذا يجري فيها التداخل ولا يجب على المعذور والخاطي كما عرف في الاصول ولو افطر قبل ان يردّ الامام شهادته اختلف المشايخ فيه اي في وجوب الكفارة في نظر الى ان المورث للشبهة وهو المذكور في الكتاب ردّ القاضي شهادته قال بوجوب الكفارة قبل الرد لانتفاء ما يورثها وتحقق الوضعانية لتيقظه بالرؤية ومن نظر الى ان يوم الصوم يوم يصوم الناس فيه لقوله صلعم صومكم يوم يصوم الناس وليس ملخص فيه من اليوم يوم يصوم الناس فيه لانه لا يلزمهم صوم هذا اليوم لا اداء ولا قضاء وكان يوم الفطر في حق الناس كافة لعدم التحري وهذا يقتضي ان لا يجب عليه الصوم ولكن لما لم يكن يوم فطر في حقهم حقيقة وعارضه نص آخر وهو قوله عم صوموا لرؤيته اورث شبهة الاباحة فيما يندرئ بالشبهات قال بعدم وجوبها ولو اكمل هذا الرجل ثلاثين يوما لم يفطر الامام لان الوجوب عليه للاحتياط لجواز وقوع الغلط كما روي ان عمر خرج في الناس يتفقد الهلال فقال واحد الهلال يا امير المؤمنين فامر ان يسيح وجهه بالماء ثم قال لم اين الهلال وقدرته فقال محمد لعل شعرة من شعرات حاجبك قامت فحسبتها هلالا والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر يعني بعد الثلاثين لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده وعلى هذا بقوله عم وفطركم يوم تفطرون

قال رح واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال كلام ظاهر وانما قال غير مقبول ولم يقل مردود لان حكم الموقوف قال الله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وقول وفي اطلاق جواب الكتاب يعني القدوري وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل يدخل المحل وحي القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لانه خبراي ليس بشهادة ولهذا لم يختص بلفظ الشهادة وعن ابي حنيفة انها لا تقبل لانها شهادة من وجه دون وجه من حيث ان وجوب العمل بها انما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة وكان الشافعي في احد قوليه يشترط المثنى وحجته عليه ما ذكرنا يعني قوله لانه امر ديني وقد صح ان النبي صلعم قبل شهادة الواحد في هلال رمضان قال ابن عباس جاء اعرابي الى النبي صلعم فقال اني رايت الهلال يعني هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم يا بلال اذن في الناس

ليصوموا غدًا وفيه دليل على قبول خبر الواحد كما تري وقوله وصاموا ثلاثين يوما يعني ولم يروا الهلال للافطار وبنى ما روى عن محمد ما تقرر ان الشيء قد يثبت ضمنًا وان لم يثبت ابتداء كبيع الطريق والشرب وقوله كما ستحقاق الارث بناء على النسب انما يصح على قول ابي ح ط وقوله واذا لم يكن بالسماء علة ظاهرة وقوله والافق بين اهل المصر وغيره اي الافق في عدم القبول اذا لم يكن بالسماء علة بين اهل المصر وحنه وردّ من خارج وذكر الطحاوي انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه اشار الى ما ذكره الطحاوي الاشارة في كتاب الاستحسان ولفظه فان كان الذي شهد بذلك في المصر والعلة في السماء لم تقبل شهادته ووجه الاشارة ان التقييد في الرواية يدل على نفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في عدم قبول الشهادة دليلا على قبولها اذا كان الشاهد خارج المصر او كان في السماء علة وكذا اذا كان في مكان مرتفع في المصر وقوله وحنه اي هلال الفطر واضح وكذا قوله وكذا اذا كان بالسماء علة وقوله وهو الاصح احترازا عما يروى في النوادر عن ابي ح انه كهلال رمضان لانه تعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج وقوله لانه تعلق به نفع العباد دليل الاصح وقوله وان لم يكن بالسماء علة يعني في هلال الفطر وقوله كما ذكرنا اشارة الى قوله لان التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة الحاجز وقوله ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني قيل العبرة للاول طلوعهم وقيل لاستنارته وانتشاره قال شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني ارفق وقوله والخيطان يعني ان الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض في الافق كالخيط المحدود والخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبهها بخيطين ابيض واسود وموضعه علم البيان واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان البيان في احدهما بيان في الاخر وقوله والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع مع النية قيل هو منقوض طردًا وعكسا اما عكسا فبما كل الناس فان صومه باق والامساك قايت واما طردًا ففيمن اكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما ان النهار اسم لزمان هو مع الشمس وكذلك في الحايض والنفساء فان هذا المجموع موجود والصوم فايت واجيب عن الاول بمنع وجود الامساك لان المراد به الامساك الشرعي وهو بوجود وعن الثاني بان المراد النهار الشرعي وهو اليوم بالنص وهو قوله تع وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الاية وعن الحايض بيان الحايض خرجت عن اهلية الاداء شرعا وقوله والطهارة عن الحيض والنفاس شرط المراد بالطهارة منهما على ما للان يكون المراد بها الاغتسال والله تعالى اعلم بالصواب

والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء في حق النساء بداية

باب

باب ما يوجب القضاء والكفارة

لما فرغ من بيان انواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يجب عند ابطاله لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر موخرًا واذا اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا لم يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم ووجود ضد الشيء معدم له لاستحالة وجود الضدين معا فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وجه الاستحسان قوله صلعم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام مساك وقد فات فالاية تدل على بطلانه لانه انتفاء ركن الشيء يستلزم انتفاءه لا محالة والحديث يدل على بقايه كما كان فيجب بتركه واجيب بان في الكتاب دلالة على ان النسيان معفو عنه بقوله تع ربنا لا تواخذنا ان نسينا فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تع ثم اتموا الصيام على حالة انتفاء النقام عند الاتمام فعل اختياري فيكون ضده المفوت لمثل ذلك والنسيان ليس باختياري فلا يفوته فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد في الاكل والشرب على خلاف القياس فكيف تقوى الى الجماع اجاب بقوله واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الوكيتة يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما نظير الاخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في باب الصوم وقوله بخلاف الصلاة جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وهو واضح وكذا قوله والافق بين الفرض والنفل وقوله ولو كان محيطا بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبق الماء فدخلها حلقه سرا وكذا فعليه القضاء عندنا خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي فان الناسي قاصد للشرب دون الخاطي فاذا كان فعل القاصد معفوا ففعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده اي الاعتبار فاسد لانه على خلاف القياس وكذا الالحاق بالدلالة لانه ليس في معنى النسيان فان النسيان غالب الوجود والخطا والاكراه ليسا كذلك ولان النسيان من قبل صاحب الحق بخلاف خبره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة فان المقيد اذا صلى قاعدا بعذر القيد قضى بخلاف المريض فان نام فاختلم لم يفطر لقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والاختلام والجماعة ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما الثاني فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني بسبب الفعل المرة وكذا اذا نظر الى وجه امرأة او فرجها فامنى اي انزل المني لا يفطر لما بينا انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر في امرأة حسناء اذا امنى وكالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر على ما قالوا اي المشايخ وهو قول ابي بكر الاسكاف وابي القاسم لعدم الجماع صورة ولا معنى وعامتهم على انه يفسد صومه قال المصنف في الكفاية وهو الاشبه وبه ناخذ وكذا اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضاء

قال وان اكل الصايم او شرب ناسيا لم يفطر وهو قول مالك وقد مر وجه قوله واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الوكيتة يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما نظير الاخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في باب الصوم وقوله بخلاف الصلاة جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وهو واضح وكذا قوله والافق بين الفرض والنفل وقوله ولو كان محيطا بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبق الماء فدخلها حلقه سرا وكذا فعليه القضاء عندنا خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي فان الناسي قاصد للشرب دون الخاطي فاذا كان فعل القاصد معفوا ففعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده اي الاعتبار فاسد لانه على خلاف القياس وكذا الالحاق بالدلالة لانه ليس في معنى النسيان فان النسيان غالب الوجود والخطا والاكراه ليسا كذلك ولان النسيان من قبل صاحب الحق بخلاف خبره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة فان المقيد اذا صلى قاعدا بعذر القيد قضى بخلاف المريض فان نام فاختلم لم يفطر لقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والاختلام والجماعة ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما الثاني فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني بسبب الفعل المرة وكذا اذا نظر الى وجه امرأة او فرجها فامنى اي انزل المني لا يفطر لما بينا انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر في امرأة حسناء اذا امنى وكالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر على ما قالوا اي المشايخ وهو قول ابي بكر الاسكاف وابي القاسم لعدم الجماع صورة ولا معنى وعامتهم على انه يفسد صومه قال المصنف في الكفاية وهو الاشبه وبه ناخذ وكذا اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضاء

هو المختار لانه وجد الجماع معنىً قيل فيه نظر لان معنى الجماع يعتمد المباشرة على ما قلنا ولم يوجد وأجيب بان معناه وجد ماهي المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة وهل يحل لم اره يفعل ذلك اذ اراد الشهوة لا يحل لقوله عم نالكم الكف ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال ولو آدهن او احتجم او اكتحل لم يفطر لعدم المنافي وقوله لما روينا يعني به قوله عليه السلام ثلاث لا يفطر الصايم ولو اكتحل لم يفطر وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ فما وجد في حلقه من طعمه انما هو اثره لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع اجاب بان الدمع يترشح كالعرق يعني انه داخل من المسام والداخل منه لا ينافي كما اذا اغتسل بالماء البارد فوجد برودة الماء في كبده فان قيل هذا تعليل في مقابلة النص وهو باطل وذلك لما روي عن معبد بن هودة الانصاري عن النبي عم انه قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وليتقه الصايم اجيب بان النبي صلعم ندب الى صوم عاشورا والاكتحال فيه وقد اجتمعت الامة على الاكتحال يوم عاشورا فهو راجح على الاول ولو قبل ولم ينزل لم ينقسد صومه لعدم المنافي صورة ومعنىً على ما ذكرنا بخلاف الوجئة والمصاهرة فانهما يثبتان بالقبلة والشهوة وكذا بالمس وان لم ينزل لان حكمها اذير على السبب يثبت بسبب الجماع كما يثبت به ولهذا يتعلق بعقد النكاح لان مبناها على الاحتياط اما فساد الصوم فانه يتعلق بالجماع اما ضرورة او معنى لا به حتى لم ينقسد بعقد النكاح وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا ضرورة ولا معنى فلم ينقسد الصوم وقوله على ما ياتي في موضعه اي في باب الوجئة وان انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة بالمباشرة ووجود المنافي صورة او معنىً يكفي لايجاب القضاء احتياطا اما الكفارة فتفتقر الى الكمال لانها تندري بالشبهات كالحدود وهذا لان الكفارة اعلى عقوبات المفطر لافطار رفيع فلا يعاقب بها الابعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ نهايتها لان هناك جناية من جنسها ابلغ منها وهو الجماع صورة ومعنىً وقوله ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه اختلف المشايخ في مرجع هذا الضمير في قول محمد فقال بعضهم اراد به الامن عن الوقوع في الجماع وقال بعضهم اراد به الامن من خروج المني وقوله ويكره اذا لم يامن واضح وقوله والشافعي اطلق فيه في الحالين اي في جواز القبلة في حال اليقين على نفسه وعدم الامن عليه ماذكرنا يعني قوله لان عينه ليس بفطر الى آخره والمباشرة الفاحشة وهي ان يعانقها بتحريك ويس ظاهر فرجه ظاهر فرجها مثل التقبيل في ظاهر الرواية يكره اذا لم يامن ولا يكره اذا امن وعن محمد وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة انه كره المباشرة الفاحشة للصايم لانه قل ما يخلو عن الفتنة وقوله واختلفوا يعني المشايخ في المفطر فقال بعضهم المطر ينقسد والثلج لا ينقسد وقال بعضهم على العكس وقال عامتهم لانه يتلاشى وفي مقدار المخمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي س وعندز فر عليه الكفارة ايضا

هداية

باسنادها وهو الصحيح لحصول الفطر معنىً ولامكان الاحتراز عنه اذا واه خيمة او سقف ولو اكل ما بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرا افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم لحكم الظاهر حتى لا ينقسد صومه بالمضمضة ولو اكل القليل من خارج افطر على ما تذكر فكذا اذا اكل من فيه ولنا ان القليل تابع للاسنان لانه لا يمكن الاحتراز عنه فكان بمنزلة ريقه ولو ابتلع ريقه لم ينقسد بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان فكان الاحتراز عنه ممكنا والفاصل مقدار الحمصة فهو كثير وما دونه قليل بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فانه فاصل بين القليل والكثير وهو داخل في القليل لانه اخذ من قدر موضع الاستنجاء وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالاجماع حتى لم يفرض الاستنجاء والتفي في اقامة سنة الاستنجاء بالحجر والمدر وهو لا يقطع النجاسة فصار قدر الدرهم معفوا في غير موضع الاستنجاء ايضا قياسا عليه واما ههنا فقد الحمصة لا يبقى في فجج الاسنان غالبا فلا يمكن الحاقه بالريق فصار كثيرا وقوله وان اخرجه واخذه بيده ظاهر وقوله لانه طعام متغير فصار كالمخ المتنن وللبي س انه يعافه الطبع اي يكرهه فصار من جنس ما لا يتقذى به كالتراب قال رح فان ذرعه القيء ذرعه القيء سبق الى فيه وغلبه فخرج وهو لا ينقسد الصوم لقوله صلعم ومن قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه القضاء الحديث وقاء واستقاء محدودان يقال قاء ما اكل اذا القاه واستقاء تعيا تكلف في ذلك وكلامه واضح الا في مواضع نتبه عليها قوله يستوي فيه اي في القيء الذي ذرعه وقوله فلو عاد يعني بعد ما ذرعه وقوله عند محمد لا ينقسد قيل وهو الصحيح لانه كما لا يمكن الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا وقوله لانه غير خارج تعليل ابي س وقوله ولا صنع له في الادخال تعليل محمد وقوله فان استقاء عمدا يشير الى انه لو استقاء ناسيا لصومه لا ينقسد صومه كما لو اكل ناسيا وقوله لما روينا ه اشارة الى قوله عم ومن استقاء عمدا فعليه القضاء وقوله فعنه اي عن ابي س وقوله لما ذكرنا يريد به عدم الخروج وعنه اي عن ابي س وقوله لكثرة الصنع وهو صنع الاستقاء وصنع الاعادة ومن ابتلع المصاة او الحديد افطر لوجود صورة الفطر بايصال الشيء الى باطنه وللكفارة عليه لعدم معنى الفطر وقدم تقدم ان الكفارة اقصى عقوبة في الافطار فيحتاج الى كمال الجناية لان في نقصانها شبهة العدم وهي تندري بالشبهات وقال مالك يجب عليه لانه مفطر غير مفذور وكل من هو كذلك يجب عليه عندنا وقوله ومن جامع عمدا ظانا وقوله اعتبارا بالاغتسال يعني انه اذا دخل ولم ينزل وجب عليه الغسل فكذلك الكفارة فان قيل الكفارة تندري بالشبهات وانتفاء معنى الجماع وهو قضاء الشهوة يورث الشبهة والاغتسال يجب بالاحتياط فقياس احدهما على الاخر لا يكون صحيحا فالجواب انا نمنع انتفاء معنى الجماع لان قضاء الشهوة يتحقق دون الانزال والانزال شبيع وليس بشرط الا يرى ان من اكل لقمة وجبت عليه الكفارة وان لم يوجد الشبع والى هذا اشار بقوله ولهذا لان قضاء الشهوة

باسنادها

هذا الكتاب وقف لله تعالى على طلبة العلم الشريف بالمدرسة الشرفية بالقاهرة المحروسة حرسها الله تعالى

وان من اكل لقمة وجبت عليه الكفارة وان لم يوجد الشبع والى هذا اشار بقوله ولهذا لان قضاء الشهوة

يتحقق بدونه ولو جامع في الموضع المكروه فعن ابي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان في رواية الحسن لا كفارة
عليه اعتبارا بالمجامع عندهم فانه لم يحصل هذا الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات
وهذه عقوبة تندرئ بالشبهات كالحد في رواية ابي سليمان عنه اي عليها الكفارة وهو الاصح لانها جناية متكاملة
لقضاء الشهوة اما يدعي ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به
في ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة ولو جامع ميتة او
بهيمة فلا كفارة عليه انزل او لم ينزل فان انزل فعليه القضاء لانه فات صورة الكف فصار كالجماع فيما
دون الفرج وقال الشافعي وجبت عليه الكفارة لان السبب للكفارة عنده الجماع المحرم للضرورة
وقد وجد ولنا ان الكفارة تعتمد الجناية الكاملة وتكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى ولم يوجد
الا يرى ان الطباع السليمة تنفر عنها فان حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه
فهو كمن يتكلف لقضاء شهوته ببيع لا تتم جنايته في ايجاب عقوبتها كمن باشر الاغتسال الكفارة فكذا هذا
وقوله اعتبارا بباب الاغتسال والمعنى ان هذه عقوبة اوقعها الشرع فيها فيتحملها عنها كمن باشر الاغتسال
والمراد قوله عم من افطر في نهار رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكلمة من تنتظم الاناث كالذكور
قال الله تع ومن يقنت منكن ولانه سبب الكفارة جناية افساد الصوم لا نفس الوقاع لانه تصرف
في محله وقد شاركته في ذلك فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الاول وقوله لا تحمل
لانها عبادة او عقوبة ولا يجري فيهما التحمل جواب عن قوله الثاني ولو اكل او شرب ما يتغذى به
او يتداوى به فعليه القضاء والكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لانها شرعت في الوقاع بالنص
على خلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه ان الاعرابي جاء الى رسول الله صلعم تائبا نادما
والتوبة رافعة للذنب بالنص وبعد ذلك اوجب النبي صلعم الكفارة فعلم انها ثبتت على خلاف القياس
وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار في رمضان على وجه
الكمال وهو الافطار صورة بايصال شيء الى الجوف ومعنى بقضاء الشهوة لما روى ابو هريرة عن النبي صلعم
من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولم يبين السبب المفطر ولما روى ان رجلا سأله فقال يا رسول الله
افطرت في رمضان فقال اعم من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق رقبة ولم يسأله عما افطر به
فدل على ان الحكم لا يختلف الا ترى انه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال والجناية بالافطار
على وجه الكمال قد تحققت فان قيل ما ذكرتم يدل على عدم انحصار الكفارة في الوقاع وعدم احكام الجناية
على وجه الكمال فلا مطابقة بين الدليل والمدلول اجيب بان المقصود الاصلي هو ذلك واما وجوب

ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله ان يؤتى بعرق من تمر وهو عرق فيه خمسة عشر صاعا وقال اعم فرقها على المساكين الجناية
فقال والله ليس بين لابتي المدينة احوج منّي ومن عيالي فقال اعم كل انت وعيالك بحريك ولا يجزئ احدا بعدك وهو
حجة على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه

الجناية على وجه الكمال فثابت بمساعدة الخصم لكنه يقول على وجه خاص ونحن ننفيه وعورض باب الكفارة
بنفس الوقاع لان النبي صلعم ما الزم الكفارة الا في مقابلة ما يسبق عنه من الوقاع والجواب ان تعلقها به
اما ان يكون من حيث انه وقاع او من حيث انه وقاع في نهار رمضان فالاول ليس في الاهل بجناية فلا يتلقى بها
وان كان الثاني فهو مسلم وهو المطلوب لانه جناية بالافطار على وجه الكمال بجهة خاصة واذا كان كذلك
دلالة لا قياسا وتمام تقريره مذكور في التقويم وقوله وباب الاعتاق تكفيرا جواب عن قول الشافعي لارتفاع
الذنب بالتوبة وتقريره لا نسلم ان هذه الجناية ترتفع بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية
علم انها غير مكفرة لها كالجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل بالحد وقوله والكفارة مثل كفارة الظهار
لما روينا يعني من حديث ابي هريرة والحديث الاعرابي وهو مشهور ظاهر وقوله بعرق قد تقدم معناه وقوله
وهو اي حديث الاعرابي حجة على الشافعي في قوله يخير لان مقتضاه الترتيب وهو فاضح وعلى مالك في نفي
التتابع للنص عليه بقوله صم شهرين متتابعين قال في النهاية ما معناه ان نسبة التخيير الى الشافعي
ونفي التتابع الى مالك سهو بل الشافعي يقول بالترتيب كما نقول دل على ذلك كتبهم وكتب اصحابنا والقايل
بعدم التتابع وهو ابن ابي ليلى القايل بالتخيير احتج بحديث سعد ابن ابي وقاص ان رجلا سأل رسول
الله صلعم فقال اني افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة او صم شهرين او اطعم ستين مسكينا وقلنا
حديث الاعرابي مشهور لا يعارضه هذا الحديث فيحمل على ان المراد به بيان ما به يتادى الكفارة في الجملة
لا التخيير واحتج القايل بنفي التتابع بالقياس على القضاء وما روينا حجة عليه لان القياس في مقابلة
النص فاسد والله اعلم قال رح ومن جامع فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء اراد بالفرج
القبل بالذكر مكان مادونه هو التغييب والتبطين والجماع فيه جماع معنى فاوجب القضاء وليس بجماع
صورة فلا كفارة عليه وليس في افساده صوم غير رمضان كفارة لان الكفارة في افطار صوم وجبت
بالنص على خلاف القياس فلا قياس وليس غيره في معناه لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية
لكونها جناية على الصوم والشهر جميعا وغيره جناية على الصوم وحده لان الوقت غير متقوم لذلك
فلا يلحق به غيره بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيها الفرض والنفل لان وجوبها لحرمة العبادة
وهما فيها سواء ومن احتقن او استعط اي استعمل الدواء بالحقنة والسعوط وهو الدواء
الذي يصب في الانف وهما على بناء الفاعل او اقطر في اذنيه على بناء المفعول قال صاحب النهاية كذا وجدته
بخط شيخي افطر لقوله عم الفطر لما دخل وكلام واضح وقوله وان داوى جايفة او آمة الجايفة اسم لجراحة
وصلت الى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ والذي يصل هو الرطب وانما قيد بالرطب لان
في ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم
ان الدواء اليابس وصل الجوف فعليه صومه وان علم ان الرطب لم يصل الجوف فلا يفسد صومه عندهم
الا انه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة فاليابس انما يستعمل في الجراحة لاستمساك راسها به فلا يتعدى
الى الباطن والرطب يصل الى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما ولو افطر في احليله لم يفطر عند ابي ح

وقال ابو س يفطر وقول محمد مضطرب ذكر قوله في الاضحى مع ابي ح وذكره الطحاوي في مختصره مع ابي س
وقال ابو سليمان الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي ح ثم ان في وجود المنفذ من الاحليل الى
الجوف وتكلموا في الافطار في اقبال النساء فقيل هو على هذا الاختلاف وقيل يثبت الحقنة فيفسد الصوم
بلا خلاف قيل وهو الاصح وقوله ومن ذاق شيئا بفمه الذوق بالفم قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وادراك الذوق بخالطة الطعم الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق
ووصوله الى العصب وليس في هذا المعنى ما يوجب الفطر لا صورة ولا معنى ويكره ذلك لما فيه من تعريض
الصوم على الفساد بسبيل التسبيب لان الجاذبة قوية اذا كان صائما فلا يأمن ان يجذب منه شيئا
الى الباطن وقوله لما بينا اشارة الى التعريض وقوله ومضغ العلك لا يفطر اطلق محمد في الكتاب
وهو يدل على ان الكل واحد والتفصيل المذكور في الكتاب ذكر المشايخ وقوله الا انه يكره استثناء
من قوله ومضغ العلك لا يفطر وقوله ولانه يتهم بالافطار يعني ان من يراه يتهم بتوهم انه يأكل شيئا
وقد قال عليه السلام اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وقوله ويكره ظاهر
والكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس لان المباحات لا توصف بهما قال ح
ولا بأس بالكحل ودهن الشارب يجوز ان يكون الفاعل منهما مفتوحا فيكون نائب مصفوحا ويكون معناه
مصدرين من كحل عينه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز ان يكون مصدرا ويكون معناه لا بأس
باستعمال الكحل والدهن فان قيل ما وجه تكرير مسئلة الكحل انه قال ولو اكتحل لم يفطر ثم قال ولا بأس بالكحل
قلنا قال ولا بأس بالاكتحال اجيب بان الاول وضع القدوري والثاني وضع الجامع الصغير والثالث وضع
الفتاوى ولكل منها فايدة فاما فايدة الاول فما استفيد من عدم تقطير الاكتحال ولا يلزم منه ان لا يكون
مكروها بل يجوز ان يكون مكروها ولا يفطر كما اذا ذاق بلسانه شيئا فنبه الثاني نفي ذلك ثم قد
يختلف حكم بين الرجال والنساء كما في العلك فاعلم ثالثا انهما لا يفترقان اذا لم يكن قصد الرجال
الزينة وقوله لانه يعمل عمل الخضاب يعني بالخضاب جاءت السنة لكن لحاجة غير الزينة والقبضة بضم
الفاء وقد روي ان رسول الله صلعم كان ياخذ من لحيته من طولها وعرضها وردها ابو عيسى في جامعه
وقال من سعادة الرجل خفة لحيته وذكر ابو ح في آثاره عن عبد الله بن عمر انه كان يقبض على لحيته ويقطع
ما رواء القبضة وبه اخذ ابو ح وابو س ومحمد وقوله ولا بأس بالسواك الرطب بالفواة والعشي ذكر
محمد في الاصل انه لا بأس للصايم ان يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر ان رطوبته بالماء او بالرطوبة
الاصلية التي تكون للاشجار ولا ذكر انه بأكل بريقه او بالماء وذكر في الجامع الصغير لا بأس بالسواك
الرطب بالماء صايم في الفريضة فكان تفسيرا لما ذكر في الاصل ويدل على الرطب بالرطوبة الاصلية باللحاق
وبهذا قال المص لا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء لقوله صلعم خير حلال الصايم السواك
من غير فصل بين الرطبين وبين الفواة والعشي وينتفي به ما قال ابو س ان الرطب بالماء مكروه لما فيه
من ادخال الماء بالفم وذلك لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك يكره بالعشي

ثم لم يكره

ثم لم يكره للصايم المضمضة فكذا السواك وقال الشافعي يكره بالعشي لان فيه ازالة اثر الخلوف المحمود هو الخلوف
قال صلعم فيما يحكيه عن ربه الصوم لي انا اجزي به والخلوف في الصايم اطيب عند الله من ذبح المسك وما
يكون محمودا عند الله فسبيل الابقاء كما في دم الشهيد والخلوف مصدر خلف فوه اذا تغير رائحته لعدم
الاكل بالضم لا غير قلنا هو اثر العبادة للايق به الاخفاء فوا راءنا الرياء بخلاف دم الشهيد فانه اثر الظلم فيحتاج
الى الانتصاف من خصمه فلا بد من الابقاء وقوله لما روينا يعني قوله عليه السلام الصايم السواك فصل
لما ذكر مسايل الصوم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار في الصوم وما يتعلق بها
وكلام واضح وحاصله ان الرخصة للتعلق بنفس المرض لتنعم الى ما يزداد به مرضا بالصوم والى ما يخاف به
وما يخاف به لا يكون مرضا للحال فجعلنا ما يزداد به مرضا لخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل في الباب وهو
المشقة فيه ومعرفة ذلك اما ان تكون باجتهاده بان يعلم من نفسه ان حماه زاد شدة او حينه وجعا واما بقول
طبيب حاذق مسلم واعتبر الشافعي خوف الهلاك او فوات العضو كما في التيمم واما السفر فنفسه مرخص لانه لا يلوى
عن المشقة فاذا كان سافر لا يصوم لا يضره الصوم فالصوم افضل عندنا خلافا لهم كذا نقلت هذه المسئلة
في كتب اصحابنا على خلاف ما وقع في كتب اصحاب الشافعي فان الغزالي ذكر ان الصوم احب من الافطار في السفر
لبراءة ذمته استدل الشافعي بقوله صلعم ليس من البر الصيام في السفر روى جابر ابن عبد الله قال كان رسول الله
صلعم في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا فقالوا صايم فقال ليس من البر الحديث ولنا ان
رمضان افضل الوقتين لان عدة من ايام اخر كما في خلاف عن رمضان ثم الخلف لا يساوي الاصل بحال وما رواه
محمول على حالة الجهد بفتح الجيم اي المشقة على ما ذكرنا في سببه آنفا وقوله وان مات المريض او المسافر وهما
على حالهما اي من المرض والسفر لم يلزمهما القضاء لان الله تع اوجب عليهما القضاء في عدة من ايام اخر
ولم يذكر ما عدة من ايام اخر وقوله وان صح المريض ولو صح المريض ظاهر وقوله وفايدته اي فائدة لزوم القضاء وجوب
الوصية بالاطعام بقدر الصحة والاقامة فاذا اوصى يؤدي الوصي من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر ما يجب
في صدقة الفطر وان لم يوص وتبرع الورثة جاز وان لم يتبرعوا لا يلزمهم الاداء بل يستحب في حكم الدنيا
وذكر الطحاوي فيه اي في وجوب الوصية خلافا بين ابي ح وابي س وبين محمد فقال ولو زال عنه العذر
وقدر على قضاء البعض دون البعض فانه ينظر ان قضى فيما قدر ولم يفطر فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء
ما بقي لانه لم يدرك من وقت قضايه الا قدر ما مضى وان لم يقض فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء
الكل في قول ابي ح وابي س لان ما قدر يصح فيه قضاء الصوم الاول والذي بعده وهلم جرا فلما قدر على
قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل ولم يقض وليس كذلك اذا صام فيما قدر لانه بالصوم لعين
انه لا يصح فيه قضاء يوم اخر وقال محمد لا يلزمه القضاء الا مقدار ما قدر عليه لانه ما ادرك الا ذلك
فلم يلزمه غيره قال المص وليس بصحيح يعني ان الصحيح ان قولهما كقول محمد وانما الخلاف في النذر وهو
ان يقول المريض لله علي ان اصوم شهرا فان مات قبل ان يصح لم يلزمه شيء وان صح يوما واحدا لزمه
ان يوصي بجميع الشهر عند ابي ح وابي س وقال محمد لزمه بقدر ما صح لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله

سبب فيظهر الوجوب في حق خلف وفي هذا السبب اداء الكل فكذا الخلف وقال الشافعي للنظر لهم بوجوب الصوم عليهم خوف الهلاك او فوات العضو كما في التيمم وفي
ان صام ارتداد مرضه افطر وفي قوله ان نقول ان زيادة المرض واستمراره قد يفضي الى الهلاك يجب ان يكون مرضا في خوف الهلاك
ان صام ارتداد مرضه افطر وفي قوله ان نقول ان زيادة المرض واستمراره قد يفضي الى الهلاك يجب
ان يكون مرضا في خوف الهلاك او فوات العضو كما في التيمم وفي ان صام ارتداد مرضه افطر وفي قوله ان نقول ان زيادة المرض واستمراره قد يفضي الى الهلاك يجب

فصار كقضاء رمضان والفرق لهما بين قضاء رمضان والنذر ماذكره فى الكتاب ان النذر سبب وقد وجد
والمانع وهو عدم صحة الذمة فى التزام ادايه قد زال بالبرء واذا وجد السبب المقتضى وزال المانع يظهر
الوجوب لا محالة وصار كصحيح نذر فات قبل الاداء واذا ظهر الوجوب ولم يتحقق الاداء يصار الى الخلف
وهو الفدية وفى هذه المسئلة السبب ادراك العدة وادراكها لم يتحقق بكماله بل ببعضها تحقق فتقدر بقدره
وفيه بحث من وجهين احدهما ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند الحققين وسبب الاداء شهود
الشهر فكذا سبب القضاء والثانى ان جزء السبب ليس بحكم كلى فلا يكون لبعض السبب اثر فى بعض الحكم
والجواب عن الاول ان ذلك ليس فيما يتعلق به نفس الوجوب بل فيما يتعلق به تسليم الواجب او مثله وهو
الخطاب وهذا من مزال الاقدام فلا يعقل وعن الثانى بان جزء السبب لا يجوز ان يوثر فى كل الحكم والا
لكان هو العلة فما فرضناه جزءا لا يكون جزءا هذا خلف باطل واما ان يكون جزء السبب علة تامة
لبعض الحكم فلا مانع عنه الا يرى بالعقل والخمس يحرم الفضل والنسيئة واحدهما يحرم النسيئة وكذلك
قررناه فى التقرير ستأتى فى قال رح وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابع الصوم
المذكور فى كتاب الله تعالى اربعة منها متتابعة واربعة صاحبها فيها بالخيار واما المتتابع فصوم رمضان
وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا واما غيره فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء
الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد فى وجوب التتابع فيه واما غيره فقد ضبط المشايخ بان كل
ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا وما لا فلا يكون فيكون قضاء رمضان وما فيه لم يعلم الخيار
ولان النص مطلق والعمل به واجب وفيه بحث من وجهين احدهما ان القضاء يحكى الاداء والتتابع
واجب فى الاداء فكان مفهما عن تقييد نص القضاء والثانى ان ابى بن كعب قرا فعدة من ايام اخر
متتابعات فهذا اعتبر ثم قرات مقيدة كما فعلتم بقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين والجواب عن الاول
ان الامر لو كان على ما ذكرتم لما قال صلعم لمن سالة عن تتطيع قضاء رمضان ذلك اليك ارايت لو كان
على احدكم دين قضاه الدرهم والدرهمين الم يكن قضاء قال نعم فالله احق ان يعفو ويغفر فانه صلعم
كان اعلم بذلك وعن الثانى ما قيل انه قراءة ابى لم تشتهر اشتهار قراءة ابن مسعود فكان كخبر الواحد
لا يراد به على كتاب الله تع قوله لكن المستحب المتابعة اى التتابع مسارعة الى اسقاط الواجب وان
اخر القضاء حتى دخل رمضان آخر صام الثانى لانه فى وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء
ولا فدية عليه خلافا للشافعى فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ويروى ذلك عن ابن عمر
ويقول القضاء يتوقت بما بين رمضانين مستدلا بما روى عن عايشة رضى الله عنها انها كانت توخر
قضاء ايام الحيض الى شعبان وهذا بيان منها لآخر وقت ما يجوز التاخير اليه ثم يجعل تاخير القضاء
عن وقته كتاخير الاداء عن وقته وتاخير الاداء لا ينفك عن موجب فكذا تاخير القضاء وهذا
كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لان تاخيرها الى شعبان قد يكون اتفاقيا ولم سلم ذلك فايجاب
الفدية لا اصل له لانه لا فدية فى الشرع على القادر على الاصل وبالتاخير لم يثبت العجز ولئن ان الله تع

امرنا

الواجب وانما اخرت حتى دخل رمضان آخر صام الثانى لانه فى وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء
ولا فدية عليه خلافا للشافعى فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين ويروى ذلك عن ابن عمر
ويقول القضاء يتوقت بما بين رمضانين مستدلا بما روى عن عايشة رضى الله عنها انها كانت توخر
قضاء ايام الحيض الى شعبان وهذا بيان منها لآخر وقت ما يجوز التاخير اليه ثم يجعل تاخير القضاء
عن وقته كتاخير الاداء عن وقته وتاخير الاداء لا ينفك عن موجب فكذا تاخير القضاء وهذا
كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لان تاخيرها الى شعبان قد يكون اتفاقيا ولم سلم ذلك فايجاب
الفدية لا اصل له لانه لا فدية فى الشرع على القادر على الاصل وبالتاخير لم يثبت العجز ولئن ان الله تع
امرنا بالقضاء مطلقا والامر المطلق لا يوجب الفور بالعلى التراخى ولهذا لو تطوع جاز بالاتفاق
وبه نقول هذا مروى عن على وابن مسعود وقوله والحامل والمرضع قال فى الذخيرة المراد بالمرضع ههنا
الظير لان الام لا تفطر اذا كان للولد اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع وقال بعضهم عبد
الغنى ينبغى ان يشترط يسار الاب او عدم اخذ المرضع صريح غير اللبن وقوله لانه افطار لعذر
قيل نوم هو عذر لكن لا فى نفس الصايم بل للاجل غيره ومثله لا يعتد به الا يرى انه لو اكره على شرب
الخمر بقتل ابيه او ابنه لم يحل له الشرب واجيب بان الحامل والمرضع ما مورة بصيانة الولد مقصودة
وهو لا يتاتى بدون الافطار عند الخوف فكانت مما مورة بالافطار والامر بالافطار مع الكفارة
التى بناؤها على الوجوب عن الافطار لا يجتمعان بخلاف الاكراه فانه ليس كل احد ما مورا قصدا
بصيانة غيره بل بشاء الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الامر قصدا وضمنا وقوله
فيما اذا خافت على الولد يعنى اذا خافت الحامل او المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق واذا
خافت على ولدها فافطرت وجب القضاء والفدية على اصح اقوال عنى هو يعتبر بالشيخ الفانى
فان افطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفانى ولان فيه
منفعة نفسها وولدها فبالنظر الى نفسها يجب القضاء وبالنظر الى منفعة ولدها تجب الفدية ولنا
ان الفدية فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس والفطر بسبب الولد ليس فى معناه
لان الشيخ الفانى عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا الا يرى انه لو كان له مال لم يجب
على ماله ولم تتضاعف بتضاعف الولد فلا يلحق به دلالة ايضا وقوله والشيخ الفانى وصف بايين
المراد به بقوله الذى لا يقدر على الصوم وشيء فانيا اما لقربه الى الفنا او لانه فنيت قوته ووجوب
الفدية عليه مذهبنا وقال مالك لا يجب عليه الفدية لان الاصل وهو الصوم لم يجب عليه فكذلك
خلفه وقلنا السبب وهو شهود الشهر تناول له حتى لو تحمل المشقة وصام وقع عن فرضه وانما يباح
له الافطار بعذر ليس بعوض الدوال حتى يصار الى القضاء كالمرض والسفر فوجبت الفدية كمن
مات وعليه الصوم والاصل فيه قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال اهل التفسير معناه كانوا
يطيقونه فنسخ قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا فان قيل روى عن الشعبى انه قال لما نزل قوله تع
وعلى الذين يطيقونه كان الاغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون بناء على ان فى بدء الاسلام
كان الرجل مخيرا بين التاسى بالصوم والفدية ثم نسخت بعد ذلك بقوله تع فمن شهد منكم الشهر
فليصمه والمنسوخ لا يجوز الاستدلال به اجيب بان الآية ان وردت فى الشيخ الفانى كما ذهب اليه
بعض السلف فظاهر وان وردت فى التخيير فكذلك لان النسخ انما يثبت فى حق القادر على الصوم
فبقى الشيخ الفانى على حاله كما كان وقوله ولو قدر على الصوم يعنى بعد ما فدى بطل حكم الفداء وصار
كان لم يكن ووجب عليه الصوم فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا تبطل
الخلف كالقدرة على الماء بعد ما صلى بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه

أجيب بان القدرة هاهنا على الاصل انما هي قبل حصول المقصود بالخلف لان دوام هذا العجز الى الموت شرط
صحة هذا الخلف فان الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت الى موته و اليه اشار بقوله لان الشرط
الخلفية استمرار العجز وقوله ومن مات وعليه قضاء رمضان اى قرب منه لان الايصاء بعد الموت
غير متصور وقوله لانه عجز عن الاداء في آخر عمره استعمل الاداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء
بحيث لا يرجى في معنى الشيخ الفاني فيلحق به دلالة بالطريق الاولى لان عجز الميت الخ ثم لا بد من
الايصاء للالزام الوارث فاذا لم يوص فللوارث ان يخرج ولا يلزمه واذا اوصى اخرج عنه من ثلث
المال مقدار صدقة الفطر عندنا خلافا للشافعي في جميع ذلك اما خلافه في المقدار فلان المقدار الواجب
عنده مُدّ واما في الباقيين فلانه يعتبر هذا الدين بديون العباد بجامع ان كلا منهما حق مالي
يجري فيه النيابة فكما ان ديون العباد تخرج من جميع المال وان لم يوص فكذلك هذا ولنا انه عبادة
وكل ما هو عبادة لا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوراثة لانها جبرية
ثم هو تبرع ابتداء لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الافعال بالموت فصار الصوم كانه
سقط في حق الدنيا فكانت الوصية باداء الفدية تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط
بالموت لان المقصود ثم هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد الى الاموال وكذلك الوصية
بالزكاة واذا كان تبرعا يعتبر من الثلث وانما قال ابتداء لانها في الآخرة تنوب عن الواجب
على الميت والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ فان النص الوارد بالفداء في الصوم غير معقول
المعنى فالقياس ان يقتصر لكن النص الوارد فيه يحتمل ان يكون معلولا بعلة مشتركة بينه وبين
الصلاة وان كنا لا نعقل والصلاة نظير الصوم بل اهم فامر المشايخ بالفداء فيها احتياطا
ومرجعه الاصول وقوله هو الصحيح احترازا عما قال محمد بن مقاتل اولا انه يطعم عن الصلاة
كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم
وهو الصحيح لانه احوط وقوله ولا يصوم عنه الولي احترازا عن قول الشافعي فانه يجوز ذلك
في قول اسعد لاثنا بما روي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلعم انه قال من مات وعليه
الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب ولنا حديث ابن عمر لا يصوم احد عن احد ولا يصلي
احد على احد وتأويل حديث عايشة فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان اوصى
بذلك وقوله ومن دخل في صوم التطوع ذكرناه في فصل القراءة من كتاب الصلاة وقوله
عندنا ومحمد منبلج لكان بيان لمعنى الاختلاف وهو ان الافطار بعد الشروع ليس بمباح
بغير عذر عندنا وعنده مباح فاذا كان غير مباح كان بالافطار جانيا فيلزمه القضاء
واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء وقوله والضيافة عذر يعني على الاظهر
وروى الحسن عن ابي ح انها ليست بعذر لما روي ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم
فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اى فليدع لهم ووجه الاظهر ما روي عليه
السلام

[illegible] ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لانه عجز عن الاداء في آخر عمره فصار كالشيخ الفاني ثم لا بد من الايصاء
عندنا خلافا للشافعي وعلى هذا الزكاة هو يعتبره بديون العباد اذ كل ذلك حق مالي يجري فيه النيابة ولنا انه عبادة ولا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوارثة لانها
جبرية ثم هو تبرع ابتداء حتى يعتبر من الثلث والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ وكل صلاة يعتبر بصوم يوم هو الصحيح ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي لقوله عم لا يصوم احد
عن احد ولا يصلي احد عن احد ومن دخل في صوم التطوع او في صلاة التطوع ثم افسده قضاه خلافا للشافعي له انه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا ان المؤدى قربة وعمل
فيجب صيانته بالمضي عن الابطال واذا وجب المضي وجب القضاء بتركه ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر في احدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر والضيافة عذر لقوله عم افطر
واقض يوما مكانه واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان امسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا فيه لا قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق
السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول والاهلية منعدمة
عنده وعن ابي يوسف انه اذا زال الكفر والصبا قبل الزوال فعليهما القضاء لانه ادرك وقت النية وجه الظاهر ان الصوم لا يتجزى وجوبا واهلية الوجوب منعدمة في اوله الا ان للصبي ان ينوي
التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لان الكافر ليس من اهل التطوع ايضا والصبي من اهله واذا نوى المسافر الافطار
ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ولا صحة الشروع وان كان في رمضان فعليه ان يصوم
لزوال المرخص في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الافطار ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى
الا انه اذا افطر في المسئلتين لا تلزمه الكفارة لقيام شبهة المبيح هداية

السلام انه كان في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل وقال اني صايم فقال عم انما دعاك اخوك
لتكرمه فافطر واقض يوما مكانه ومن المشايخ من قال ان كان صاحب الدعوة يرضى بمجرد حضوره ولا
يتاذى بترك الاكل لا يفطر وان كان يتاذى يفطر ويقضي قال في الذخيرة هذا كله اذا كان الافطار
قبل الزوال فاما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق الوالدين
او احدهما قوله واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر الاصل في هذا ان كل من صار في آخر النهار بصفة
لو كان عليها في اوله لزمه الصوم فعليه الامساك كالحايض والنفساء يطهران بعد طلوع الفجر
~~او معا او مكرها او اكل يوم الشك ثم~~ او معا والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال
او الاكل والمفطر عمدا او خطاء او مكرها او اكل يوم الشك ثم تبين انه من رمضان او افطر
على ظن غروب الشمس او تسحر على ظن عدم طلوع الفجر والامر بخلافه ومن لم يكن كذلك لا يجب
عليه الامساك كما في حالة الحيض والنفاس ثم وجوب الامساك انما هو قول بعض المشايخ
وهو اختيار المص على ما ذكره عند قوله اذا قدم المسافر وطهرت الحايض وقال الشيخ الامام
الصفار الصحيح انه على الايجاب لان محمد ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية يومه والامر للوجوب
وقال في الحايض اذا طهرت في بعض النهار فالتترع الاكل والشرب وهذا امر ايضا وقال بعضهم
هو على الاستحباب ذكره محمد بن شجاع لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقال
ابو ح في الحايض طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب والناس صايم
واجيب على الثاني بان هذا الامساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الافطار المتقدم وانما
هو قضاء لحق الوقت بالتشبه ومعنى قول ابي ح لا يحسن يقبح منها وترك القبيح شرعا من الواجبات
وقوله ولو افطرا اليه اى فيما بقي من يومهما لا قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه بل الامساك
هو الواجب ولا قضاء الا للصوم وصاما ما بعده من الايام لتحقق السبب وهو شهود الشهر
والاهلية بالاسلام والبلوغ ولم يقضيا يومهما يعني اذا امسكا بقية النهار وانما قلت هذا
لئلا يتكرر مع قوله لا قضاء عليهما وقوله ولا ما مضى اى لم يقضيا ما مضى من الايام قبل البلوغ
والاسلام لعدم الخطاب لانه انما يكون عند الاهلية وكانت منتفية قبلهما فان قيل انتفاء
الاهلية في اول النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال
والاكل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يكن واجبا عليه
وقت طلوع الفجر اجيب بانا لا نسلم ان الوجوب لم يكن ثابتا عليه في ذلك الوقت بل الوجوب
في حقه كان ثابتا الا انه لم يظهر اثره عند الاستغراق فاذا لم يستغرق ظهر اثر الوجوب
وقوله وهذا اى ما ذكرنا من عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي او اسلم
الكافر بخلاف الصلاة حيث يجب قضاؤها اذا بلغ او اسلم لما ذكره في الكتاب وهو واضح
روى ابن سماعة عن ابي س انه اذا زال الكفر والصبا قبل الزوال ان يصوم اجزاه ولا شك

ان نية الفرض منافية للصوم لكنها منافية حكما لا حقيقة فلا تمنع نية الصوم قبل الزوال وكذا الكفر منافي للصوم حكما لا حقيقة وخللهم ظاهر لان فيه مساواة الاهل بغير الاهل ووجه الظاهر ماذكره في الكتاب ومبناه كما ترى على التفرقة بين من لم الاهلية وفاقدها واكثر المشايخ في التفرقة بينهما في النفل ايضا فالصبي اذا بلغ قبل الزوال ونوى صوم النفل صح والكافر اذا اسلم وفعل ذلك لم يصح وذكر في الجامع الصغير انهما في صحة نية التطوع سواء كان الاختلاف في النفل كالاختلاف في الفرض وقوله واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب لانها بالذمة الصالحة للوجوب وهو ثابت في حقه والصحة في الشروع لا الوجوب في رمضان يعني المسافر الذي نوى الافطار فعليه ان يصوم لزوال المرخص وهو السفر في وقت النية لان فرض المسئلة فيما اذا قدم قبل انتصاف النهار وقيل في كلام المصنف تكرار لان المسئلتين كليتهما في مسافر قدم المصر في رمضان قبل الزوال واجيب بان المسئلة الاولى في غير رمضان وذكره بان قوله لا ينافي اهلية الوجوب ياباه لانه لا يستعمل في غير الفرض واجيب بان معناه لا ينافي اهلية الثبوت وفيه بعد وبان معناه المعنى المصطلح والصوم هو ان يكون نذرا معينا وصورته ينوي المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل انتصاف النهار فنذر ان يصوم ذلك اليوم ونواه اجزاه عن ذلك فكانت الاولى في غير رمضان والثانية فيه فلا تكرار وقوله فهذا اولى قيل في وجه الاولوية ان المرخص وهو السفر قايم وقت الافطار في تلك المسئلة وبه ذلك لم يبح له الافطار فلان لا يباح في هذه المسئلة وهو ليس بقايم فيه اولى وقوله في هذه المسئلة يعني مسافرا اقام ومقيما مسافرا

قال ومن اغمي عليه في رمضان الاغماء اما ان يكون مستوعبا او لا والثاني اما ان يحدث في اول ليلة او في غيرها فان كان في غيرها سواء كان ليلا او نهارا لا يقضي صوم ذلك النهار الذي حصل فيه او في ليلة الاغماء وكذا اذا كان في اول ليلته لان الامساك موجود لا محالة وكذا النية ظاهرا لان ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان عدم الخلو عن النية والاول يقضيه كله لما ذكره من قوله لانه نوع مرض الى آخره وكلامه واضح وقوله ومن جن في رمضان كله قال الشمس الائمة الخلواني المراد بقوله كله ما يمكنه فيه الصوم ابتداء حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لم يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح وقوله وهو يعتبر بالاغماء يعني حيث ان الجنون مرض يحل العقل فيكون عذرا في التاخير الى زوال المرض لا في الاسقاط كما في الاغماء وقوله ولنا ظاهر وقوله هما يعتلان بان لم يجب عليه القضاء لان القضاء مرتب عليه وصار كالمستوعب فان المستوعب منع منع القضاء في الكل فاذا وجد في البعض منع بقدر اعتبارا للبعض بالكل ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر اي بعضه لان السبب لو كان كل لوقع الصوم في شوال فكان تقدير الآية والله اعلم فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر كله لان الضمير يرجع الى المذكور دون المضمر والمجنون الذي لم يستوعب جنونه الشهر كله قد شهد بعض الشهر يصوم كله

فان قيل

فان قيل يجوز ان يمنع عن ذلك مانع وهو عدم الاهلية فيما مضى اجاب بقوله بان الاهلية للوجوب بالذمة وهي كونه اهلا للايجاب والاستيجاب وهي موجودة لانها بالادمية فان قيل لو كان ماذكرتم صحيحا لوجب على المسافر ايضا اجاب بقوله ولي في الوجوب فايدة وهو التهيؤ اي الفايدة بتاويل المذكور صيرورته مطلوبا على وجه لا يخرج في ادائه والمستوعب ليس كذلك لانه يخرج في الاداء فلا فايدة في الوجوب لانه لو وجب لسقط بسبب الخرج بعد الوجوب فصار كالصبا لما كان قبل الحاق في الايجاب عليه خرج وهو سقط فلا فايدة فيه والحاصل ان الوجوب في الذمة لا ينعدم بسبب الاغماء والصبي والجنون الا ان الاغماء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبي يطول فيسقط دفعا للخرج والجنون يطول ويقصر فاذا طال التحق بالصبي واذا لم يطل التحق بالاغماء والطويل في الصوم ان يستوعب الشهر كله وفي الصلاة ان يزيد على يوم وليلة ثم لا فرق بين الجنون الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا والعارضي وهو ان يبلغ عاقلا ثم يجن قيل هذا اي عدم الفرق بين الجنونين ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما فقال ان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه اليه الآن فكان كصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق العارضي في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى كذا في المبسوط وهو اليه اشار بقوله هذا اي المروي عن محمد وختار بعض المتاخرين منهم الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الزستغني والزاهد الصفار وقوله ومن لم ينو في رمضان يعني امسك عن المفطرات لكنه لم ينو صوما ولا افطارا فعليه قضاؤه قالوا هذه المسئلة من خواص الجامع الصغير ولا بد لها من تاويل لان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية حتى يكون مفطرا فعلى هذا يحمل ما في المختصر على ما اذا اكل او شرب او جامع وقوله ومن اغمي عليه في رمضان يجعل صايما يوم اغمي عليه لان ظاهر حاله عدم الخلو عن النية وان لم يوقن منه وقوله ولو كان يفيق مرارا او مساورا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يصم حالة الاغماء لم يقض لان النية لا تبقى بالاغماء والمغمى عليه في رمضان لا يصح صومه لانه لا يوقن منه النية اذا لم يخطر بباله صريح وقال زفر يقضي لان الصوم لا يتادى بغير نية والدلالة انما تعتبر في حق الفقير وهكذا روى عن عطاء وانكر الكرخي ان يكون هذا مذهبا لزفر وقال المذهب عندان صوم الشهر كله يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال ابو اليسر هذا قول لزفر في صوم ثم رجع عنه وانما قيد بالصحيح المقيم لغيا لما يجوز به صرف الامساك الى غيره لتتقيد الحرية واعترض بان هبة النصاب فقيرا واصلا لا يجوز عندنا على ما مر فما وجه في الكتاب واجيب بان معناه على قول من جعله وبان تاويله ان يكون الفقير مديونا فان دفع النصاب اليه جايز بالاتفاق ويجوز ان يقال اراد بالفقير الجنس فكان الدفع متفرقا ولنا ان المستحق هو الامساك عبادة ولا امساك عبادة الا بالنية وفي هبة النصاب قد وجدت النية كما مر في الزكاة ومن اصبح غير ناو للصوم فافطر قبل الزوال

بدون النية في غير الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه بغير النية بدليل انه لو نوى ليلة الثلاثين من شعبان ان يصوم غدا عن كفارة يمين او نذر او قضاء او تطوع لم يقع عنه كما اذا نوى ليلا ان يصوم من الغد وقال ابو يوسف ومحمد اذا نوى ليلا ان يصوم من الغد عن كفارة يمين او نذر او قضاء او تطوع وقع عما نوى لان الليل وقت النية في الجملة لان الصوم الذي هو ركن يتادى بنية الليل فكذا ما هو شرط وله ان الليل وقت النية في حق ما يتادى بنية الليل وهو الصوم المطلق والمستحق عليه ليس كذلك لانه يتادى بنية النهار كما سيجيء فلا يكون الليل وقت النية في حقه فلا يقع عما نوى ولا عن المستحق عليه لانه لم ينو عنه وقوله ومن اصبح غير ناو للصوم فافطر قبل الزوال

فان قيل

او بعده فلا كفارة عليه عند ابي ح وقال زفر عليه الكفارة لانه يتادى عنده بغير النية وقد افسد المستحق عليه
شرعا فتجب الكفارة كما لو نوى وقال ابو يوسف ومحمد وفخر الاسلام جعلها قول ابي ح خاصة اذا اكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل لكونه وقت النية فصار كغاصب الغاصب
فان المالك اذا ضمنه فانما يضمنه لتفويت الامكان وتفويت الامكان الشيء كتفويته لا يقال لا نسلم
ان التضمين لتفويت الامكان لم لا يكون للاستهلاك او للغصب لنفسه من الغاصب لان الاستهلاك
شرطه التفويت ولا يضاف الحكم الى الشرط مع قيام صاحب العلة ولم يتحقق الغصب لانه ما زال يدًا
محقة فلم يكن الا للتفويت ووجه ابي ح ظاهر مكشوف واما ما قاله لانه تفويت الامكان فرد مستقيم
في غير ما ينظر بالشبهات في باب الحدود وقوله واذا حاضت المرأة او نفست بضم النون اي
صارت نفساء وكلامه واضح وقوله واذا قدم المسافر قد قدمنا الاصل الجامع لهذه الفروع وكلامه
كما ترى يشير الى احتياره وجوب الامساك اذا لم يكن كذلك لا ترتفع الخلاف فان الشافعي يقول
بعدم الوجوب بناء على ان التشبه خلف والخلف لا يجب الا على من يجب الاصل في حقه كالمفطر
متعمدا والمخطيء يعني الذي اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان او تسحر على ظن انه ليل وكان
الفجر طالعا فانه انما احطاء في المضمضة ونزل الماء في جوفه فانه لا يفطر عنده قلنا لا نسلم ان التشبه
خلف لان بعض الشيء لا يكون خلفا عن الكل بل وجب قضاء لحق الوقت اصالة لان هذا الوقت
مقسم ولهذا وجبت الكفارة على المفطر فيه عمدا دون غيره وقد قال صلعم من تقرب فيه بخصلة
من خصال الخير كان كمن ادى فريضة ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه
واذا كان مقسما وجب قضاء حقه بالصوم ان كان اهلا وبالامساك ان لم يكن واذا لم يكن خلفا لا يكون
وجوبه بناء على وجوب الاصل بخلاف الحايض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم الامساك
لتحقق المانع عنه وهو قيام هذه الاعذار فانها كما تمنع عن الصوم تمنع عن التشبه به اما في الحايض والنفساء
فلان الصوم عليهما حرام والتشبه بالحرام حرام واما في المريض والمسافر فلان الرخصة في حقهما باعتبار
الوجع فالى ان وجد التشبه عاد على موضعه بالنقض واسم اعلم قال رح واذا تسحر وهو
يظن ان الفجر لم يطلع وخطاه في النظر بناء على ظنه فسد صومه ولزمه امساك بقية يومه ويجب
عليه القضاء ولا تجب عليه الكفارة ولا يأثم بما افسد صومه فلان انتقاد ركنه بغلط يكن الاحتراز
عنه في الجملة بخلاف النسيان واما امساك البقية فلقضاء حق الوقت بالقدر الممكن كما ذكرنا آنفا
او ينفي التهمة فانه اذا اكل والعذر به انتهم الناس بالفسق والتحرز عن مواضع التهم واجب بالحديث
واما القضاء فلانه حق معقول بالمثل شرعا فاذا فوته قضاه كالمريض والمسافر واما عدم الكفارة
فلان الجناية قاصرة لعدم القصد ويقضيه ما روى عمر انه كان جالسا مع الصحابة في زجة مسجد الكوفة
عند المغرب في شهر رمضان فاتى بقدح لبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يؤذن فلما رقى المأذنة ترائى
الشمس لم تغب فقال الشمس يا امير المومنين فقال عمر بقضائك داعيا ولم يتفكك راعيا ما بجانفنا الاثم

قال واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع ناسيا فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس فتحقق الشبهة وان بلغه الحديث وعلم فلذلك في رواية عن ابي ح وعنه انها تجب وكذا عنهما لانه لا اشتباه وجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس ولا تنتفي بالعلم

قضاء يوم علينا يسير فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم وان جعلت الموضع موضع بيان ما يجب
في مثله دل على عدم الكفارة ايضا لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان والجنف الميل فان قيل
ما يدل عليه عبارة الكتاب هو ما يكون ظانا فما حكم الشك في ذلك فالجواب انه اذا شك في طلوع
الفجر لا تجب عليه الكفارة واذا شك في غروب الشمس وجبت والفرق انه متى شك في غروب الشمس
فالاصل بقاء النهار فلا يفطر على سبيل التقوى لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل واليقين لا يزول بالشك
وفي طلوع الفجر بالعكس وفي كلام المصنف تصريح بذلك ولكنه قال ينبغي ان تجب الكفارة لان فيه اختلاف
المشايخ وقوله والمراد بالفجر ظاهر وقوله ثم تسحر آخر الليل عن الليث قالوا هو السحور والسحور
اسم لما يوكل في ذلك الوقت وقوله وعن عمر فان في السحور بركة اي في اكله والمراد بالبركة زيادة القوة على اداء
الصوم ويجوز ان يكون المراد نيل زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ثم تاخير اكل السحور
مستحب في مستحب لما ان نفس التسحر مستحب وتاخيره مستحب ايضا فكان التاخير مستحبا في مستحب
قال عم والسلام ثلاث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك فان قيل
ما وجه جعل تاخير السحور من اخلاق المرسلين وهو مخصوص باهل الاسلام فان النبي عم قال فرق ما
بيننا وصيام اهل الكتاب اكل السحور اجيب بان المراد به الاكل الذي يجزي به السحور في حقهم ويجوز ان يقال لا منافاة بيني الحديثين فان الاول يدل على انه من اخلاق المرسلين
والثاني يدل على ان اهل الكتاب ما كان لهم سحور وهذا غير الاول لجواز ان يكون انبياؤهم يتسحرون
وقوله الا انه اذا شك في الفجر ظاهر وقوله وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه وهو الصحيح لان الليل
هو الاصل فلا ينتقل عنه الا بيقين واكبر الراي ليس كذلك وقوله رواية واحدة قال في النهاية
اي فعليه القضاء والكفارة لان النهار كان ثابتا وقد انضم اليه اكبر رايه فصار بمنزلة اليقين
وقد اشرنا اليه في الجواب المذكور وانما قال رواية واحدة احترازا عما اذا كان اكبر رايه ان الفجر
طالع لان فيه روايتين كما ذكرنا آنفا وقوله واكل في رمضان ناسيا ظاهر لان الاشتباه استند
الى القياس لان القياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى الصوم بانتقاد ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعده
عامدا لم يلاق فعل الصوم فلا تجب عليه الكفارة وقوله لانه لاشتباه يعني اذا علم الحديث علم ان
القياس متروك والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة وقوله وجه الاول يعني عدم وجوب الكفارة
قيام الشبهة الحكمية بالنظر اذ القياس وهذا لان الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل وهي التي تتحقق بقيام
الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا يتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما سيجيء في كتاب الحدود والقياس
دليل قايم ينفي حرمة الاكل الثاني سواء علم ذلك او لم يعلم كوطي الاب جاريته ابنه فانه لا يجب
به الحد سواء كان الاب عالما بالحرمة او لا وقوله ولو احتجم صورته ظاهرة وقوله لان الظن ما استند
الى دليل شرعي فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العرق والفصد لا ينسد فكذا المحاجم
لا يقال لم لا يجوز ان تكون كدم الحيض والنفاس فان ليس فيه وصول شيء الى باطنه والقضاء

شهوة وبيع ذلك يفسد الصوم للدليل ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس فلا الاستقاء فان قيل
فلتكن الحجامة كذلك لقول صلعم افطر الحاجم والمحجوم اجيب بانه صلعم احتجم وهو صايم رواه ابن
عباس وروى ايضا احتجم علیه السلام وهو محرم صايم بين مكة والمدينة فحال الحديث معارضا به
فلا يثبت به شيء لا يقال كما رواه ابن عباس من حكاية فعل والقول راجح لان القول انما يكون
راجحا اذا لم يكن تاويلا وهذا تاويل على ما نذكره وقد لم الا اذا افتاه فقيه يعني ح لا تجب الكفارة
والمراد به فقيه يوخذ منه الفقه ويعتمل على فتواه في البلد هكذا روى الحسن عن ابي ح وبشر بن الوليد
عن ابي س وابن رستم عن محمد لان الفتوى دليل شرعي في حقه فيصير شبهة وان بلغه الحديث وهو
قول صلعم افطر الحاجم والمحجوم روى بالواو وبغيره بنصب المحجوم واعتمل فانكر اعن محمد لا تجب الكفارة
لان قول الرسول الله لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي س خلافه ذلك يعني لا تسقط الكفارة لاداء على
العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث لجواز ان يكون مصروفا عن
ظاهره او منسوخا وان عرف تاويله وهو ان النبي صلعم مر بهما وهما تمقعل بن سنان بوجاجم
وهما يقتابان آخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب بثواب صومهما الغيبة وقيل انه غشي على
المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال افطر الحاجم المحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال
افطر الحاجم والمحجوم تجب الكفارة لانتفاء الشبهة لانها نشات من الاعتماد على الظاهر وقد زال
بمعرفة التاويل فان قيل لا نسلم ان منشاء الشبهة ذلك وحده بل هو قول الاوزاعي بذلك يشاركها
ايضا اجاب بان قول الاوزاعي لا يورث الشبهة لخالفته فان الفطر لما يدخل لا لما يخرج بخلاف
قول مالك في اكل الناسي لا يقال كيف لا تناقض في عبارته تناقض لانه قال الا اذا افتاه فقيه وفتواه لا تكون
الا بعد لم ثم قال وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة وايضا الفتوى في هذا الباب لا يكون الا مخالفا
للقياس فكيف يكون شبهة من غير الاوزاعي دونه لانا نقول اذ ذلك بالنسبة الى العامي وهذا بالنسبة
الى من عرف التاويل ولو اكل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان اي سواء
بلغه الحديث اولم يبلغه عرف تاويله اولم يعرف افتاه مفت او لم يفت لان الفطر بهما يخالف
القياس والحديث وهو قوله لعدم الغيبة تفطر الصايم ما ول بالاجماع بان المراد به ذهاب الثواب
فلم يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء ما خذ
بظاهره من غير تاويل وقوله واذا جومعت النايمة او المجنونة اما صوم النايمة فظاهر واما المجنونة
فقد تكلموا في صحة صومها لانها بجامع يوجع الجنون وحكى عن ابي سليمان الجوزجاني قال لما
قرات على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صايمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في
الافق فمن المشايخ من قال ما نه كتب في الاصل مجبورة فظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر
في الافق واكثرهم قالوا تاويله انها كانت عاقلة بالغة في اول النهار ثم جنت في ما بقي منه
ثم افاقت وعملت بما فعل بها الزوج وقال زفر والشافعي لا قضاء عليها لما قالا بالناسي لان

العذر

لانها انه لاتنافي بين الجهتين يعني انه ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز لان قوله عليّ صوم يوم النحر
موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب وليس بمستعمل في غير الوجوب ايضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
غير انه مستعمل فيه من جهتين لاتنافي بينهما انشاء احداهما من النذر لانه يقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء
اذا تركه والاخرى من اليمين لانه يقتضيه لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن التهتك ولهذا لايجب القضاء
اذا تركه بل الكفارة وكل واحد من المنشأين دليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافي
بينهما فجعلنا بينهما على الدليلين كما جعلنا بين جزئي التبريح والمعارضة في الهبة بشرط العوض هذا الذي ظهر
لي من كلامه في هذا الموضع وللناس في تحقيق هذه المسئلة على مذاهبها انواع من التوجيهات فمن تشوق اليها
طالع التقرير وقوله ولو قال لله عليّ يعني ان منذ نذر صوم سنة فالحكم اما ان عينها بقوله هذه السنة او اطلقها
بان قال سنة فان كان الاول لزم صوم السنة الا انه افطر الايام الخمسة وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر
بهذه الايام ولم يجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة جاز لما تقدم وان كان
الثاني فاما ان شرط التتابع او لا فان شرطه فحكم حكم المعينة وان لم يشترطه لم يجز صوم هذه الايام ويقضي خمسة وثلاثين
يوما خمسة الايام الخمسة وثلاثين لرمضان وكلامه واضح ومبنى جواز صوم هذه الايام وعدم جواز انه ما وجب كاملا
لايتادى ناقصا وما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا وقوله والفرق للبادح وهو ظاهر الرواية يعني عنهما بين
النذر والشروع في الصوم وبين الشروع في الصوم والشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فان في النذر
يلزم القضاء وفي الشروع في الصوم لا يلزم وفي الصلاة يلزمه اذا افسدها وحاصل الفرق بين النذر
والشروع في الصوم ان الشروع احداث الفعل في الخارج وهو لاينفك عن ارتكاب المنهي عنه وهو ترك
اجابة الدعوة فيجب ابطاله فلا يجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الصيانة واما النذر
فانما هو ايجاب في الذمة وهو امر عقلي وجاز للعقل ان يجرد الاصل عن الوصف فلم يكن مرتكبا للمنهي عنه
واما الشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة فانما صار موجبا للقضاء لان ما شرع فيه لايكون صلاة
حتى يتم ركعة ولهذا لايحنث به الحالف على الصلاة فلم يكن الشروع في الابتداء احداثا لفعل الصلاة
في الخارج فكان كالنذر في الانفصال عن ارتكاب المنهي عنه فيجب الصيانة والقضاء بتركها هذا ما سنح
لي في توجيه كلامه والله اعلم

باب الاعتكاف

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلاة وبيّن صفته قيل بيان تفسيره لانها اهم
من حيث الفقه فان قيل المواظبة ثابتة من غير ترك قالت عائشة ان رسول الله صلعم كان يعتكف في العشر
الاخير من رمضان حتى قدم المدينة الى ان توفاه الله تع اجيب بانه عدم لم يُنكر على من تركه ولو كان
واجبا لانكر فكانت المواظبة بلا ترك معارضا بترك الانكار وتفسيره لغة الاحتباس لانه من العكوف
وهو الحبس ومنه قوله تع والهدى معكوفا واما تفسيره شريعة ما ذكره انه اللبث في المسجد مع الصوم
ونية الاعتكاف وهو مركب من ركنه وهو اللبث لانه ينبئ عنه لغة كما ذكرنا وبعض شرائطه وهو
الصوم والنية اما النية فهي شرط في جميع العبادات واما الصوم فهو شرط عندنا خلافا للشافعي

هو

هو يقول الصوم عبادة هو اصل بنفسه وهو ظاهر وكل ما يكون كذلك لايكون شرطا لغيره والا لايكون اصلا بنفسه
فاوجبناه اصلا لايكون اصلا هذا خلف باطل ولنا قوله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم روته عائشة والقياس في مقابلة
النص المنقول غير مقبول وفيه بحث من وجهين احدهما ان الله شرع الاعتكاف مطلقا بقوله تع وانتم عاكفون في المساجد فاشتراط الصوم زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ لايجوز والثاني انه الاعتكاف
يتحقق في الليالي والصوم فيها غير مشروع وفي ذلك تحقق المشروط بدون الشرط وهو باطل قيل على انه ليس
بشرط واجيب عن الاول بان الامساك عن الجماع ثبت شرطا لصحة الاعتكاف بهذا النص القطعي وهو احد
ركني الصوم فالحق به الركن الآخر وهو الامساك عن شهوة البطن بالدلالة لان المعنى لا استوائهما في الحظر
والاباحة كما الحق الجماع بالاكل والشرب ناسيا في حق بقاء الصوم بالدلالة لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك
على المعتكف عن الشهوتين للقياس على صوم رمضان وعن الثاني في باب الشروط انما ثبت بحسب الامكان فان المرأة عليها
صوم شهر متتابعا ثم ينقطع التتابع بعذر الحيض والصوم في الليالي غير ممكن وقوله ثم الصوم شرط الصحة
الواجب منه رواية واحدة اي ليس فيه اختلاف الروايات فمحناه في جميع الروايات وقوله وعلى هذا الروايات
لايكون اقل من يوم لانه يشير الى انه لو صام رجل تطوعا ثم قال قبل انتصاف النهار لله عليّ اعتكاف هذا اليوم لايكون
عليه شيء لان صومه انعقد تطوعا فتعذر جعله واجبا بنذره للاعتكاف وقوله وفي رواية الاصل قالوا
هي ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة وقوله لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا لما يفهم من الفرق بين من شرع
في الاعتكاف والصوم والصلاة متطوعا حيث لم يجب عليه القضاء في الاول لكونه غير مقدر ووجب عليه
في الاخريين لان الصوم مقدر بيوم والصلاة بركعتين وقوله ثم الاعتكاف لايصح الا في المسجد الجماعة هذا
ايضا من شروط جوازه ومسجد الجماعة هو الذي يكون له مؤذن وامام اديت فيه الصلوات الخمس اما لا لقول حذيفة
بن اليمان لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لايصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس
لما ذكر في الكتاب وقال الاسبيجابي في شرح الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد
المدينة وهو مسجد رسول الله صلعم ثم في مسجد بيت المقدس ثم في المساجد العظام التي كثر اهلها وقوله اما
المرأة فتعتكف في مسجد بيتها هذا عندنا وقال الشافعي لا اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لان
المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعا وهو لايوجد في مساجد البيوت ولنا ان
موضع اداء الاعتكاف في حقها الموضع الذي تكون صلاتها فيه افضل كما في حق الرجال وصلاتها في مسجد
بيتها افضل فكان موضع الاعتكاف مسجد بيتها قال ح ولا يخرج من المسجد للحاجة الانسانية
او الجمعة كلامه واضح الى قوله لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع فانه ان كان اعتكافه دون سبعة ايام اعتكف في اي
مسجد شاء وان كان سبعة فصاعدا اعتكف في مسجد الجامع فلم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج ولنا ان الليل
قد دخل على ان الاعتكاف في كل مسجد مشروع واذا صح الشروع صحت الضرورة المطلقة للخروج اليها لان
تركها صيانة للاعتكاف لايجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة بايجاب الله وهو واجب بايجاب
العبد وليس للعبد اسقاط ما وجب بايجاب الله بايجابه وقوله فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة فيه بيان

لانه اذا كان ثم ضرورة مثل ان يعتكف في مسجد فيهدم جاز له الخروج الى مسجد آخر لانه مضطر الى الخروج فكان عفوًا وقوله وهو القياس لان ركن الاعتكاف هو اللبث في المسجد والخروج مُفوت له وكان القليل والكثير سواء كالاكل في الصوم والحدث في الطهارة وقوله لان في القليل ضرورة بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يمكنه ان يسرع في المشي وله ان يمشي على التؤدة وكان القليل عفوًا والكثير ليس بعفو فجعلنا الحدّ الفاصل بينهما الاكثر من نصف يوم اعتبارا بنية الصوم في رمضان اذا وُجدت في اكثر اليوم جُعلت كانها وُجدت في جميع اليوم لان القليل تابع للاكثر وقوله لم يكن له ما وى نية الصوم الا المسجد يعني في غالب احواله ويلزم من ذلك ان يكون اكله فيه ح وقوله ولا باس بان يبيع ويبتاع يعني ما كان من حوائجه الاصلية واما ما كان للتجارة فهو مكروه الا يرى الى قوله ويكره لغير المعتكف البيع والشرى فيه فاذا كان لغير المعتكف مكروها فاظنك بالمعتكف وقوله ولا يتكلم الا بخير يعني ان التكلم بالشر في المعتكف اشدّ حُرمة منه في غيره فكان من قبيل قوله ح فلا تظلموا فيهن انفسكم فان الظلم وان كان حراما مطلقًا لكنه قيل بالاشهر لانه فيها اشدّ حرمةً وقوله ويكره له الصمت قيل معناه ان يَنذر ان لا يتكلم اصلا كما كان في شريعة من قبلنا وقيل ان صمت ولا يتكلم اصلا من غير نذر سابق وقيل معناه ان ينوى الصوم المعهود وهو الامساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية ان لا يتكلم وهذا موافق للتعليل المذكور في الكتاب بقوله لان الصمت ليس بقربة فانه رُوى عن الحج عن علي بن ثابت عن ابي حازم عن ابي هريرة ان النبي صلعم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت فقال الراوي وهو ذكوان بن ابي زايدة قلت للحي ح ما صوم الصمت قال ان يصوم ولا يتكلم احدا في يوم الصوم وقوله ولكنه يتجانب ما يكون ماثما اى انما متصل بقوله يكره له الصمت لا يقال في عبارته تسامح لان قوله ولا يتكلم الا بخير يقتضي حصرًا ان يكون الكلام بخير وقوله يتجانب ما يكون ماثما يقتضي جواز التكلم بما هو مباح وذلك تناقض لانا نقول ما ليس بآثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشئ الحاصل لما ينبغي سواء ان يكون حاصلا له اذا كان موثرًا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك وقوله ويحرم على المعتكف الوطئ يحتاج الى تاويل لان المعتكف انما يكون في المسجد فالمراد بتحريم الوطئ فاما لو به بانه جاز له الخروج لحاجة الانسانية فعند ذلك يحرم عليه الوطئ لان اسم المعتكف لا يزول عنه بذلك الخروج وذكر في شرح التاويلات انهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في المجامع ثم يعتكفون فيرجعون الى معتكفهم فنزل قوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون هذه في المساجد وكذا المسّ والقبلة لانه لا فرق بين كل واحد من المسّ والقبلة من دواعي الجماع اذ هواى الجماع محظور الاعتكاف كما انه محظور الاحرام فكانت الدواعي محرمة فان قيل الجماع يفسد الصوم كما انه يفسد الاعتكاف اجاب بقوله بخلاف الصوم لان الكف اى عن الاجماع الجماع ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه ولا زال في تحقيقه اصطكت الركب واقصى ما انتهى اليه العقل ان قالوا الوطئ محظور الاعتكاف لان محظور الشئ ما نهي عنه بعد وجوده كما يُصلي والوطئ في الاعتكاف كذلك لانه اللبث

وسجد

في شريعتنا لكنه يجانب ما يكون ماثما وحرم على المعتكف الوطئ لقوله تع ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ولان الصمت ليس بقربة كالخطو الى دواعيه فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم والعروج ملحق بالاصل في حكمه ولو جامع ناسيا في نهار رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف اجاب بقوله وحالة الواقعين مذكرة فلا يعذر بالنسيان بخلاف الصوم فانه لا يذكر فيه فان قيل فكان الواجب ان يفسد بالاكل ناسيا ايضا للجامع اجيب بان حرمة الاكل ليست لاجل الاعتكاف بل لاجل الصوم حتى اختصت بوقت الصوم بخلاف الجماع فان حرمته للاعتكاف نصًا فكان كالجماع في الاحرام يستوي فيه العامد وغيره ولو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى الجماع ولهذا فسد به الصوم ولو لم ينزل لم يفسد وان طال حراما لانه ليس في معنى الجامع ولهذا لا يفسد به الصوم فان قيل هلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير انزال بظاهر قوله تع ولا تباشروهن وذلك تحقق في الجامع فيما دون الفرج اجيب بان المجاز وهو الجماع لما كان مراد البطل ان يكون الحقيقة مرادة ولان الاعتكاف معتبر بالصوم فيهما ونفسها لم يفسد الصوم فكذا الاعتكاف قال ح ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام اى ومن قال علي ان اعتكف عشرة ايام تلزمه بلياليها متتابعة اما لزومها بلياليها فلما ذكرنا ان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي عرفا يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها واذا حلف لا يكلم فلانا شهرًا او عشرة ايام كان ذلك على الايام واللياليّ الا يرى الى قصته ذكريا عدم حيث قال الا يكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزًا وقال ان لا تكلم الناس ثلاث ليال سويًا والقصة واحدة وتاويله ما ذكرنا وقوله على سبيل الجمع يدفع ما يقال قد تقرر في اصول الفقه ان اليوم اذا قرن بفعل محتمل يُراد به بياض النهار خاصة والاعتكاف فعل محتمل فيجب ان يراد بالايام النهار دون الليالي والا لانتقض

قال ولا يتكلم الا بخير ويكره له الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة كما في الحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه فلا يتعدى الى دواعيه فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف كالفجر والعروج ملحق بالاصل في حكمه فان نزل او قبل او لمس فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى الجماع وهو المفسد لا الذي يفسد به الصوم

القاعدة ووجه ذلك ان العرف جار على ماذكرنا حتى لو قال على ان اعتكف يوما اختص ببياض النهار
كذا في التحفة واما التتابع فلما ذكر ان مبنى الاعتكاف على التتابع الى آخره وان نوى الايام خاصة صحت
نيته لانه نوى الحقيقة فان قيل الحقيقة منصرف اللفظ بدون قرينة او نية فما وجه قوله لانه نوى الحقيقة
قلت كانه اختار ماذهب اليه بعض ان اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت واحد
معنى المشترك يحتاج الى ذلك لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى تقدير ان يكون مختاره ماعليه
الاكثرون وهو انه مجاز في مطلق الوقت فجوابه ان ذكر الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة
كما تقدم فيحتاج الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها قوله ومن اوجب على نفسه اعتكاف
يومين ظاهر وقوله وقال ابو يوسف في النهاية كان من حقه ان يقول وعن ابي يوسف لان هذه الرواية
غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده وجه الظاهر وقوله لان المثنى غير الجمع ظاهر ولما كان
كذلك كان لفظ المثنى ولفظ المفرد سواء ولو قال على ان اعتكف يوما لم تدخل ليلته بالاتفاق
فكذا في التثنية الا ان الليلة الوسطى تدخل لضرورة اتصال البعض الآخر بالبعض وهذه الضرورة
لم توجد في الليلة الاولى فان قيل لما كان المثنى غير الجمع وجب ان لا يكتفى بالجمعة بالاثنين
سوى الامام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة اجيب بان الاصل ماذكرت ههنا لان فيه العمل
باوضاع الوحدان والجمع الا انا وجدت في الجمعة معنى لم يوجد في غيره وهي انها سميت جمعة لمعنى الاجتماع
وفي الجماعة والتثنية كذلك فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع فردوفرد كالجمع فاكتفيت بهما
وجه ظاهر الرواية ان في المثنى معنى الجمع لاجتماع فرد وفرد فيه فيلحق بالجمع احتياطا لامر العبادة
وفيه تلويح الى انهما انما لم يلحقا بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط في ذلك لان الاحتياط في
الخروج عن عهدة ماعليه بيقين وذلك في الالحاق غير يقيني لان الجماعة شرط على حدة
بالاتفاق وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد لتجاذب الفرد والجمع اذ هي بينهما وفي اشتراط
الجمع لا تردد في الخروج فكان شرطا واما في الاعتكاف ففي الحاقه بالجمع خروج عنها بيقين
لان ايجاب ليلتين مع يومين احوط من ايجاب يومين بليلة وهو ظاهر والله اعلم

كتاب الحج

لما رتب العبادات المتقدمة ذلك الترتيب لما ذكرت عند كل كتاب تاخر الحج الى ههنا ضرورة
لان مابعده انما يكون من المعاملات او غيرها والعبادة مقدمة والحج في اللغة القصد وفي الشريعة
زيارة البيت على وجه التعظيم ثم انه فرض على كل حر بالغ عاقل صحيح اذا قدر على الزاد والراحلة
فاضلا عن المسكن ومالا بد له منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق آمنا وانما عدل المص
عن الافراد الى الجمع في قوله الاحرار الى آخره نظرا الى وقوعه فانه لا يتادى الا بجمع عظيم وانما وصفه بالوجوب
وهو فريضة محكمة كما صنع بالزكاة وقد ذكرنا وجهه هناك ويجوز ان يكون معناه ثابت اولا ثم
فان الوجوب يدل على ذلك وفرضيته ثبتت بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية يعني

فقال الزاد والراحلة وان امكنه ان يكترى عقبة فلا شيء عليه لانهما اذا كانا يتعاقبان في الركوب لم توجد الراحلة في جميع السفر
ويشترط ان يكون فاضلا عن المسكن وعما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية ويشترط
ان يكون فاضلا عن نفقة عياله الى حين عوده لان النفقة مستحق للمراة وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره وليس من شرط الوجوب
على اهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زايدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة ولا بد من امن الطريق لان الاستطاعة
لا تثبت دونه ثم قيل هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الايصاء وهو مروي عن ابي حنيفة وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبي عم
فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير هدايه

انه حق

انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن عهدته الا بالاداء ولا يجب الا مرة واحدة لانه عم قيل له يعني لما نزلت
هذه الآية وقال لهم ايها الناس حجوا افي كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البيت
لاضافته اليه تعالى حج البيت والاضافة دليل السببية وانه لا يتعدد البيت فلا يتكرر الوجوب ثم هو واجب
على الفور عند ابي يوسف حتى ان اخر بعد استجماع الشرايط ثم رواه عنه بشر والمعلى وعن الحسن ما يدل عليه
اي على الفور وهو ماذكره ابن شجاع عنه انه سئل عمن له مال أيحج به ام يتزوج فقال بل يحج به فذلك
دليل على انه على ان الوجوب عنده على الفور ووجه دلالته على ذلك في التزويج تحصين النفس الواجب
على كل حال والاشتغال بالحج يفوته ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما يفوت الواجب مع امكان حصوله
وقت آخر لان المال غاد ورايح وعند محمد والشافعي على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت
في الصلاة فكما انها جازت في آخر وقتها يجوز الحج في آخر العمر من اشهر الحج وهذا الدليل لمحمد لانه يقول بجواز
تاخيره كيف وهو ان لا يفوته بالموت فان فوته اثم واما الشافعي فانه يقول لا ياثم بالتاخير وان مات
فلم يكن عنده كوقت الصلاة وجه الاول يعني قول ابي يوسف ان الحج يختص بوقت خاص من كل عام وهو
اشهر الحج وكل ما اختص بوقت خاص وقد فات عن وقته لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه
والا لم يكن مختصا به وذلك مدة طويلة يستوي فيه الحياة والممات لان الموت في سنة واحدة مشتملة
على الفصول الاربعة المتضادة المزاج غير نادر فيضيق احتياطا لا تحقيقا وانما قال ذلك ليلا يرد عليه
انه لو كان متضيقا لوجب ان يكون بعد العام الاول قضاء وليس كذلك فان التضيق اذا كان
احتياطا لا يلزم ذلك والدليل على هذا توضيحه بقوله ولهذا كان التعجيل افضل يعني بالاتفاق فان
الاستدلال بالافضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح وقوله بخلاف وقت الصلاة جواب عن قوله كالوقت
في الصلاة وثمرة الخلاف لا تظهر الا في حق الاثم خاصة واما ان الواقع في العام الثاني اداء كما في الاول
وان التطوع في العام الاول جايز فلا ينكره احد وتمام هذا البحث موضعه اصول الفقه وانما شرطت
الحرية والبلوغ لقوله عم ايما عبد حج ولو عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام والفرق بين الحج والصوم
والصلاة ان الحج يحتاج الى الزاد والراحلة والعبد لا يملك من المال شيا والصوم والصلاة ليس
كذلك وان حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة فقدم حق العبد على حق الله تعالى بخلاف الصوم
والصلاة وقوله والعقل لبيان اشتراط العقل وقوله وكذا صحة الجوارح لبيان اشتراط الصحة
لان العجز بدونها لازم وقوله والاعمى يعني ان الاعمى اذا ملك الزاد والراحلة فان لم يجد قايدا
لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب وعندهما يجب وان وجد
قايدا وقد عبر عنه المص بقوله من يكفيه مونة سفره عند ابي حنيفة لا يجب كما لا يجب الجمعة وعن صاحبيه
فيه روايتان فرقا على احدى الروايتين بين الجمعة والحج وقالا وجود القايد الى الجمعة ليس بنادر
بل هو غالب فتلزمه الجمعة ولا كذلك القايد الى الحج وقوله واما المقعد فعن ابي حنيفة ظاهر الرواية
عنه في الزمن والمفلوج والمقعد ومقطوع الرجلين ان الحج لا يجب عليهم وان ملكوا الزاد

والراحلة حتى لايجب عليهم الاحجاج بانفسهم لان الاصل لما لم يجب لم يجب البدل وهو رواية عنهما وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يجب عليه لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وقوله وعزى ظاهر قوله
والابد من القدرة بيان لقوله اذا قدروا على الزاد والراحلة ويعني به القدرة بطريق الملك
او الاستيجار بان يقدر على ما يكتري به شق محمل بفتح الميم وكسر الثاني اي جانبه لان للحمل جانبين
ويكفي للراكب احد جانبيه والزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه من زمل الشيء حمله
يقال لها بالفارسية سربارى وقوله وقدر النفقة ذاهبا وجائيا يعني بعد الراحلة نفقة وسط
بغير اسراف وتقتير وهذا لانه عليه السلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة وان امكنه ان
يكتري عقبة اي ما يتعاقبان عليه في الركوب فوسخا بفوسخ او منزلا منزلا فالحج عليه لعدم الراحلة
اذ ذاك في جميع السفر وقوله ويشترط ان يكون اي ما يقدر به على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن
بيان لقوله في اول البحث فاضلا وهو هنا منصوب على الحال من الزاد والراحلة وقيل بالمسكن والخادم
اشارة الى ما ذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما اشبه ذلك يجب عليه
ان يبيعه ويحج به وقوله واثاث البيت يعني كالفرش والبسط وآلات الطبخ وثيابه اي ثياب بدنه وفرسه
وسلاحه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية والمشغول بها كالمعدوم وقوله وحق العبد
مقدم على حق الشرع بامره قال الله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقوله وليس
من شرط الوجوب على اهل مكة ظاهر ولا بد من امن الطريق وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وتوسط
البحر عندنا لان شرط وجوبه الاستطاعة والاستطاعة بدون الامن ثم اختلف المشايخ فيه على قول
ابي حنيفة انه شرط نفس الوجوب او وجوب الاداء فمنهم من ذهب الى الاول لما ان الاستطاعة
لا تثبت بدونه وهو مروي عنه ومنهم من ذهب الى الثاني لانه عدم يسر الاستطاعة بالزاد والراحلة
لغير وتره للخلاف تظهر في وجوب الايصاء على من مات قبل الحج ولم يكن الطريق آمنا فعند الاولين
لا تلزمه الوصية وعند الاخرين تلزمه تا ـــــــ ويعتبر في المرأة ان يكون لها محرم يحج بها
الاختلاف الجاري في امن الطريق في كونه شرط الوجوب او شرط الوجوب الاداء ثابت في محرم المرأة
والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او صهارة ولا يجوز للمرأة ان تحج اذا لم يكن
معها محرم او زوج اذا كان بينها وبين مكة ثلاثة ايام فما دونها كانت او عجوزا وان لم يكن لها محرم
او زوج لا يجب عليها التزويج للحج كما لا يجب على الفقير اكتساب المال للحج وقال الشافعي لها ان
تحج في رفقة معها نساء ثقات لحصول الامن على غلبة الظن بالمرافقة ولنا قوله عم لا تحج امرأة الا
ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها فضلا عن حصول
الامن وعورض بان المهاجرة تخرج الى دار الاسلام بدونه والهجرة ليست من الاركان الخمسة فلان
تخرج للحج وهو منها اولى واجيب بان ذلك ضرورة الخوف على نفسها الا يرى انها اذا وصلت الى
جيش من المسلمين في دار الحرب حتى صارت آمنة لم يكن لها بعد ذلك ان تسافر بدون محرم فان قيل

العبد فلازم لعدم الاهلية اما احرام العبد

في غيره هدايه

فسر

نذر الصبي صلوة السبيل بالزاد والراحلة ولم يذكر الحرم اجيب بان ذلك حجة من جعل شرط الاداء
ومن جعله شرط الوجوب قال لم يذكره لان السايل كان رجلا فان قيل للاسلم بان الفتنة تزداد بانضمام
غيرها اليها فان المبتوتة اذا اعتدت في بيت الزوج يحل لها نقلة جاز ولم يكن انضمامها
اليها فتنة اجيب بان انضمام المرأة اليها يعينها على ما تزداد بشاورتها وتعليم ما عسى تعجز عنه
بفكرها وانما لم يكن في المعتدة كذلك لان الاقامة موضع امن وقدرة على دفع الفتنة وفيه نظر
لان مثلها لا يقدر نفقة والكلام فيها ولان جواب السند ينافض جواب المنع والاولى ان يقال
هن ناقصات دين وعقل فلا يؤمن ان تخرج فتكون عليها بالافساد وتتوسط في التوطين
والتملين فتحج هي عند دعائها في السفر وهذا المعنى معدوم في الحضر لامكان الاستغاثة وقوله
بخلاف ما اذا كان متصل بقوله اذا كان بينها وبين مكة ثلاثة ايام وهو واضح وكذا قوله وان وجد
محرما ولنا ان حق الزوج حق لا يظهر في حق الفرايض الا يرى انه لا يمنعها من صيام شهر رمضان
والصلوات الخمس والحج منها حتى لو طاوعته لم يحل له ان ينفعها ولهذا كان له ان يحللها من ساعته
وقوله وان كان للحرم فاسقا ظاهرا واذا بلغ الصبي بعد ما احرم او اعتق العبد يعني بعد ما
احرم فضيا ما يخرجهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل لعدم الخطاب وشرط
الوجوب في حقهما فالا ينقلب للاداء الفرض واعترض بان الاحرام شرط على ما نذكره كالطهارة
والشرط يراعى وجوده لا وجوبه قصدا الا يرى ان الصبي اذا توضأ ثم بلغ بالسن فصلى بتلك
الطهارة جازت صلاته فما بال الحج لم يجز بذلك الاحرام والجواب ان الاحرام عندنا انما يكون بالنية
على ما سياتي وبها يصير شارعا في افعال الحج فصار كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ بالسن
فنوى ان تكون تلك الصلاة فرضا لا ينقلب اليها ولو وجد الصبي الاحرام قبل الوقوف ونوى
حجة الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجز لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية ولهذا
لو تناول المحظور لم يلزمه شيء واذا كان كذلك جاز الفسخ والشروع في غيره واما احرام العبد فلازم
لكونه مخاطبا ولهذا لو اصاب صيدا كان عليه الصيام لانه صار جانيا على احرامه بقتل الصيد
وهو ليس من اهل التكفير بالمال فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره وانما طريق خروجه من ذلك
الاحرام اداء الافعال فسواء وجد التلبية او لم يجدها هو باق على ذلك الاحرام فلا يخرج عن
حجة الاسلام فصل لما فرغ من ذكر من يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب وما يتبعها
شرع في بيان اول امكنة يبتدأ منها فيها بافعال الحج وهي المواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الآفاقي
الا محرما والمواقيت جمع الميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت
في قوله تع هنالك الولاية والمواقيت خمسة كما ذكر في الكتاب وقوله هكذا اي وقت رسول الله صلعم هذه
المواقيت لهما لا يقال عليه كيف كان الوقت للاهل العراق والشام ولم يكونوا سلكوا اجيب بانه صلعم
علم بطريق الوحي اما انهم وقفت لهم على ذلك وقوله وفاية التاقيت واضح وقوله على قصد دخول مكة

Uploaded to Archive.org by Sarmad Hussain Khan

فقال الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحايض وان لم يقع فرضا عنها روى ان ابا بكر قال لرسول الله صلعم ان اسماء
نفست فقال مرها فلتغتسل وتحرم بالحج ومعلوم ان الاغتسال الواجب لا يتادى مع وجود الحيض فكان
لمعنى النظافة وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة والعيدين لكن الغسل افضل
لان معنى النظافة اتم ولانه عليه السلام اختاره اى آثره على الوضوء وضعف تركيبه لا يخفى على المتأمل
ولبس ثوبيه جديدين واغتسليه ازاره ورداءه وفي ذكر الجديدين نفي لقول من يقول بكراهة لبس الجديد عند
الاحرام والازار من الحقو الى الحضر والرداء من الكتف لانه صلعم ايتزر وارتدى اى لبس الازار والرداء
ويدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله
فان فعل ذلك كره ولا شيء عليه وقوله ولانه ممنوع ظاهر وقوله لانه اقرب الى الطهارة لانه لم تقصد النجاسة
ظاهرا ونسن طيبا ان وجد اى تطيب كان في ظاهر الرواية وروى المعلى عن محمد انه يكره اذا تطيب بما يبقى
عينه بعد الاحرام كالمسك والغالية قال محمد كنت لا ارى باسا بذلك حتى رايت قوما احضروا طيبا
كثيرا ورايت امرا شنيعا فكرهته وهو قول مالك والشافعي لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام قبل الاتم
اذا عرق ينتقل الى موضع آخر من بدنه فيكون عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق ووجه المشهور
حديث عايشة قالت كنت اطيب رسول الله صلعم للاحرام قبل ان يحرم وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الطيب
مما لا يبقى اثره بعد الاحرام والمكروه ذلك والجواب ان من جملة حديث عايشة ولقد رايت وبيص
الطيب في مفارق رسول الله صلعم بعد الاحرام ولما كان ذلك معلوما من حديث عايشة اقتصر
على ذكره ولان الممنوع عن المحرم التطيب والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه وللحكم للتبع فيكون بمنزلة
العدم بخلاف الثوب للخيط اذا لبس قبل الاحرام وبقي على ذلك بعده فانه يكون ممنوعا ويكون
كاللابس ابتداء حتى يلزمه الجزاء لانه ببايين عنه فلا يكون تابعا وعن هذا اذا حلف لا يتطيب فدام
على طيب كان بجسده لا يحنث واذا حلف لا يلبس هذا الثوب فدام على لبسه حنث وحديث الاعرابي
محمول على انه كان على ثوبه لا على بدنه

قال ح وصلى ركعتين اذا اراد الاحرام صلى
ركعتين لما روى جابر ان النبي صلعم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه روى عمران النبي صلعم
قال اتاني آت من ربي بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل لبيك بحجة وعمرة معا ويقرا
فيهما ما شاء وان قراء في الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية فاتحة الكتاب وقل
هو الله احد تبركا بفعله عم فهو افضل قال يعني محمدا قال الاولى والحق حديث جابر وقال يعني الذي
يريد الحج اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني قال في النهاية وفي بعض النسخ لم يذكر قال الاولى والحق
بحديث جابر اي صلى النبي صلعم بذي الحليفة وقال اي النبي صلعم والصحيح هو الاول لانه هو المثبت
في الكتب المتعمقة عن الاساتيق وقوله لان اداءها اي اداء هذه العبادة تعليل لسوال التيسير وقوله
ثم يلبي يريد من اراد الحج عقيب صلاته اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلعم فقال ابن عباس
بعني دبر صلاته وقال ابن عمر لبى حين استوى على راحلته وذكر جابر انه لبى حين علا البيداء

قال الا

قيل بذلك لانه لو لم يفصل ذلك ليس ان يحرم قال في النهاية اعلم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل له
حيض وهو مكة وحمى وهو الحرم والحرم حرم وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوز الا بالاحرام
فيما اتم والاتم مما اختاره قال وليس في ثوبي جديدين او غسليه ازارا ورداء لانه من
الزينة والتنعم وذلك مما عفاه فنحا عفاه قال والجديد افضل لانه اقرب للطهارة قال
حديث عايشة قالت كنت اطيب رسول الله صلعم للاحرام قبل ان يحرم ولانا لم نحرم
والفعل افضل مما روى انه عم اغتسل للاحرام الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحايض وان لم يقع
فيما اتم والاتم مما اختاره قال وليس في ثوبي جديدين او غسليه ازارا ورداء لانه من
الزينة والتنعم وذلك مما عفاه فنحا عفاه قال والجديد افضل لانه اقرب للطهارة قال
حديث عايشة قالت كنت اطيب رسول الله صلعم للاحرام قبل ان يحرم ولانا لم نحرم

باب الاحرام

لما فرغ من ذكر المواقيت ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في ذلك المواقيت والاحرام لغة مصدر احرام
اذا دخل في الحرم كاشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء يحرم المباحات على نفسه للاداء هذه العبادة
فان من العبادات ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ومنها ما ليس لها ذلك كالصوم والزكاة واذا
اراد الاحرام اغتسل او توضاء والغسل افضل لما روى انه صلعم اغتسل للاحرام وقوله الا انه استثناء
من قوله والغسل افضل وكانه يدفع ما يتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجب ان لا يقوم غيره مقامه
وهو قول مالك والشافعي لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام ح

قال وابن عمر رد هذا فقال يكذبون فيها على رسول الله صلعم وانما لبى عند ما استوت به راحلته ورُوى عن سعيد
بن جبير قلت لابن عباس كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلعم وناجّ الاحرة واحدة فقال لبى
رسول الله صلعم فى دبر صلاته فسمع ذلك قوم فحفظوا وكان القوم يأتونه ارسالا فلبى حين استوت
به راحلته فسمع قوم فظنوها اول تلبية فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوها
اول تلبية فنقلوا ذلك وايم الله ما اوجبها الا فى مصلاه فقلنا باب الاتيان بقول ابن عباس افضل
لانه اكثر روايته باليمين والاتيان بقول ابن عمر جايز وقوله وان كان مُرْدَفاً بالحج ظاهر وقوله والتلبية
ان يقول لبيك اللهم لبيك وهى من المصادر التى حُذف فعلُها لوقوعه مثنى واختلفوا فى معناه
فقيل مشتق من ألَبَّ الرجل اذا اقام فى مكان فمعنى لبيك اُقيم على طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية
ههنا للتكثير والتكرير وقيل مشتق من قولهم امرأة لَبَّة اى محبة لزوجها فمعناه محبتى اليك يا ربى
وقيل من قولهم دارى تلِبُّ دارك اى تواجهها فمعناه اتجاهى لك مرة بعد اخرى والاول انسب
وقوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود فى صفة تلبية رسول الله صلعم
وقوله ليكون ابتداء اى غير متعلق بما قبله لان ابتداء الفتحة صفة الاولى قيل مراده الحقيقة وهى المعنى
القايم بالذات لا الصفة النحوية وتقدير اللام اى ألبى لان الحمد وفيه بُعد وقيل مراده انه صفة التلبية اى
المراد به التعليل لانه يكون بتقدير اللام اى ألبى لان الحمد وفيه بُعد وقيل مراده انه صفة التلبية اى
البى تلبية هى ان الحمد لك وعلى هذا قيل من كسر الهمزة فعلى تم ومن فتحها فعلى خص وقوله اى ذكر
التلبية اجابة لدعوة الخليل عم على ما هو المعروف فى القصة وهى ما رُوى ان الخليل عم لما فرغ
من بناء البيت امر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس وقال الا ان الله امر ببنآء بيت له وقد بُنى
اللهم فبلغ الله صوته الناس فى اصلاب آبايهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين
واكثر من ذلك وعلى حسب جوابهم يحجون ويوليد هذا قول ابن عباس رض والحسن البصرى
فالتلبية اجابة لدعاء الخليل عم ولا فرق فى ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح
والعربى والفارسى اما على قول ابى حنيفة فظاهر لتجويزه ذلك فى تكبيرة الافتتاح وفرق بينهما محمد
بان غير الذكر ههنا وهو تقليد الهدى قام مقامه فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف
الصلاة وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلاة والتلبية ولكن العربية افضل وقوله فلا ينقص عنه
قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذى ذكرنا فى الشروع
فى الصلاة فمن قال يصير به شارعا فى الصلاة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وقوله ولو زاد
فيها جاز ظاهر وقوله زاد واعلى المآثر قال عبد الله بن مسعود اجهل الناس من طال بهم العهد
لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد رسول الله صلعم وزاد وفى رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا
لبيك عدد التراب لبيك لبيك انا المعارج لبيك لبيك الحق لبيك لبيك لبيك والرغبا اليك لبيك
من عبيد آبق لبيك وقوله لان المقصود الثناء ظاهر والجواب عن التشهد والاذان ان التشهد فى تعليم زيادة

قالا فى محرم توفى ولان المرأة لا تغطى وجهها معا ان فى الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى وفايدة ما روى الغرق فى تغطية الراس
قال ولا يسن طيبا لقوله عم للحاج الشعث التفل وكذا لا يدهن لما رويناه الهداية

الناكيل

التاكيد قال ابن مسعود كان رسول الله صلعم يعلمنا التشهد كما يعلمنا التشهد والسورة من القرآن فالزيادة تحمل به على التلبية لانها
للثناء من غير تاكيد فى تعليم نظم فلا تحمل بها الزيادة والاذان للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها وليس
فى المسئلة كبير خلاف فانه جعل المنقول افضل فى رواية قال فى شرح الوجيز لا تُستحب الزيادة على تلبية رسول الله صلعم بل يكون مكروها
ونحن لا ننكر هذا كذا فى الاسرار قال ح ٢٧ واذا لبى فقد احرم مَن اراد الاحرام اذا نوى ولبى فقد احرم ولا يصير
شارعا بالتجرد النية والتجرد التلبية اما الاول فلان العبادة لا تبتدا الا بالنية الا ان القدورى لم يذكرها لتقدم
الاشارة اليها فى قوله اللهم انى اريد الحج واما الثانى فلانه عقد على الاداء اى على عبادة تشمل على اركان مختلفة وكل
ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يُقصد به التعظيم سواء كانت تلبية اوغيرها عربيا اوغير فى المشهور
كما ذكرنا او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى فانه يصوم مقامه فى حصول المقصود وهو اظهار الاجابة للدعوة وقال الشافعى
فى احد قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية
كالصوم والجواب انا لا نم انه فى الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال والكف ضمنى لانه من محظورات الح بخلاف الصوم
فان الكف فيه رُكن فكان التزاما مقصودا وقوله وينهى ما نهى الله عنه ظاهر وقوله فهذا نهى بصيغة النفى انما قال ليدل على ان
المخاطب فى كلام الشارع لوجوده فى بعض وانما قال بحضرة النساء لان ذكر الجماع فى غير حضرتهن ليس من الرفث
رُوى عن ابن عباس انه انشد فى احرامه وهن يشين بنا هيسا ان يصدق الطير ننك ليسا فقيل له
ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث ما كان بحضرة النساء ومعنى قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم لا تقتلوا الصيد
وانتم محرمون وقوله ولا يشير اليه للاشارة تقتضى الحضرة والدلالة تقتضى الغيبة وقوله ولا نه اى المذكور من
الاشارة والدلالة والاعانة ازالة الامن عن الصيد لانه انيس بتوحشه وبُعده عن الانس وهو حرام وقوله
وللابلس قميصا ظاهر وقوله قالوا فى محرم توفى وهو الاعرابى الذى وقصت به ناقته فى اخاقيق الجرذان وهو محرم فمات
والوقص كسر العنق والاخاقيق شقوق فى الارض والجرذان جمع جرد وهو ضرب من الفار فان قيل كيف يتمسك
اصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلاف حكم الحديث فى محرم يموت فى احرامه حيث يُفعل به ما يفعل بالحلال
من تغطية راسه ووجهه بالكفن عندنا خلافا للشافعى وهو يتمسك هناك بهذا الحديث اجيب بان الحديث
فيه دلالة على ان الاحرام تاثيرا فى ترك تغطية الرأس والوجه فانه عم علل لترك التغطية بانه يُبعث مُلبيا والحج لنا
فى تغطية راس المحرم ووجهه اذا مات ما رُوى عطاء ان النبى صلعم سُئل عن محرم مات فقال خمروا راسه ووجهه ولا تشبهوه
باليهود ولقايل ان يقول لو كان للاحرام تاثيرا فى ترك تغطية الراس والوجه لما امر بتخميرهما وقوله ولان المرأة لا تغطى وجهها
ظاهر وقوله وفايدة ما رُوى يعنى احرام الرجل فى راسه واحرام المرأة فى وجهها الغرق فى تغطية الراس يعنى الفرق بين احرام
الرجل والمرأة بحيث يجوز للمرأة تغطية الراس ولا يجوز للرجل ذلك لان يغطى الرجل وجهه فى الاحرام وقوله ولا يتطيب
الطيب ما له رايحة طيبة لقوله عم للحاج الشعث التفل والشعث بالكسر نعت وبفتحها مصدر وهو انتشار الشعر
وتغيره لقلة التعهد والتفل من التفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رايحة كريهة وكذا لا يدهن لما رويناه يعنى الحاج
الشعث التفل قال ح ولا يحلق راسه لمحرم لا يحلق شعر مطلقا لقوله ع ولا تحلقوا رؤسكم الآية وهو
بعبارته ينهى عن حلق الراس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان شعر الراس استحق الامن عن الازالة لكونه تابعا
يحصل الارتفاق بازالته وهذا المعنى موجود فى شعر البدن فيلحق به دلالة ولا يقص لحيته ظاهر وقوله قضاء التفث

قوله ع

يعني ازالة الوسخ والورس صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرايحة وفي القانون الورس شئ احمر قاني
يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب من اليمن وقوله لا ينفض اى لا يوجد منه رايحة الورس و
الزعفران والعصفر وعن محمد ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رايحة الطيب والثاني
مختار المصنف لانه قال لان المنع للطيب لا للثوب واعترض على المروي عن القدوري وهو ينفض
على بناء الفاعل لانهم يقولون نفضت الثوب انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب
ليس بناقض وانكره هذه الرواية وقيل بالهمز على بناء المفعول وليس لها استعمال جازما وقال
الشافعي لا باس بالثوب المعصفر لانه لون لا طيب فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس
والزعفران ليلحق به وقلنا حديث الورس دليل في العصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب
الرايحة وهو مذهب عايشة وقوله ولا باس بان يغسل طاهر والدهان معروف وهو ما يوضع
فيه الدراهم والدنانير وسئلت عايشة رض هل يلبس المحرم الدهان فقالت استوثق
في نفقتك عاشت ولانه ليس في معنى لبس المخيط والمنهي عنه الاستمتاع بالثوب المخيط وقوله
بشد الازار والرداء بحبل او غيره فانه مكروه بالاجماع وليس في معنى لبس المخيط وبما اذا عصب
العصابة على راسه فانه مكروه ولو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة وليس في معنى لبس المخيط
واجيب عن الاول بان الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه وهو ما روى انه صلعم راى رجلا قد شد
فوق ازاره حبلا فقال القى ذلك الحبل وبلك وعن الثاني بان لزوم الصدقة انما هو باعتبار
تغطية بعض الراس بالعصابة والمحرم ممنوع عن ذلك الا ان ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة
وقوله لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الراس قيل بوجود هذين المعنيين تكاملت الجناية فوجب
الدم عندهما اذا غسل راسه بالخطمي فان لم يكن ذكيا وفي قول ابي يوسف عليه صدقة
لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان ولكنه يقتل الهوام قال رح ويكثر من التلبية عقيب
الصلاة وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا او بالاسحار لان الاصل في التلبية
عقيب الصلاة فعلها هناك ولكل حال من احوال التالبي ما يناسبه لان التلبية زينة البيت وهو يطيف
بالبيت وهو مظنة الزحمة فيشتغل بالتلبية لئلا يشتغل بما لا يعنيه والتلبية
عقيب الصلاة فعلها هناك ولكل حال من احوال التالبي ما يناسبه لان التلبية زينة البيت وهو يطيف
بالبيت وهو مظنة الزحمة فيشتغل بالتلبية لئلا يشتغل بما لا يعنيه والتلبية
عقيب الصلاة فعلها هناك ولكل حال من احوال التالبي ما يناسبه لان التلبية زينة البيت وهو يطيف
بالبيت وهو مظنة الزحمة فيشتغل بالتلبية لئلا يشتغل بما لا يعنيه والتلبية

تناول باليد او بالعبلة او مسح بالكف
من السلة بفتح السين وكسر اللام ح

وطاف رسول الله صلعم مع اصحابه فسمع بعض المشركين يقول لبعض اضناهم حمى يثرب فاضطبع رسول الله صلعم فرمل وقال لاصحابه رحم الله امرأ اراهم من نفسه قوة فاذا كان كذلك الاظهار الجلد يمشي وقد انعدم ذلك المعنى الان فلا معنى للرمل فلنا ماذكره ابن عباس هو سببه ولكنه صار سنة بذلك السبب وبقي بعد زواله روى جابر وابن عمر ان النبي صلعم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الاول ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع وقوله ويمشي في الباقي على هيئته اي على السكينة والوقار فعلم من الرمل والمشي ان من الحجر الى الحجر اي من الحجر الاسود الى الحجر الاسود فان زحمة الناس في الرمل قام يعني وقف ولا يطوف بزوده الرمل في تلك الثلاث وقوله ويستلم الركن اليماني والحجر خلاف الشام لانها بالادعلى يمين الكعبة والنسبة اليها يمني بتشديد الياء او يماني بالتخفيف على تغيير الالف ثم احدى يائي النسبة وقوله حسن يعني مستحب وقوله ثم يأتي المقام اي مقام ابراهيم عم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه وهي واجبة اي الصلاة عند المقام واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله صلعم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب واعترض بوجهين احدهما ان هذا الحديث لا اصل له في كتب والثاني ان حديث الاعرابي وهو انه عم حين علم الاعرابي الصلوات الخمس وقال لم هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع يعارضه وهو اقوى منه فكيف يفيد الوجوب واجيب عن الاول بان الراوي اذا اطلق عدل لا فذلك لا يوجب القدح فيه وعن الثاني بان حديث الاعرابي متروك الظاهر فانا اجمعنا على ان صلاة الجنازة وصلاة العيدين واجبة وليس في هذا الحديث بيانها ويحتمل ان يكون حديث الاعرابي قبل هذا الحديث وقوله وهذا الطواف طواف القدوم وهذا الطواف لم اربعة اسام طواف القدوم وطواف التحية وطواف اللقاء وطواف اول العهد وقوله هو سنة ظاهر وقوله وفيما رواه سماه تحية جواب عن استدلال مالك بالحديث وهذا لان التحية في اللغة اسم للاكرام يتبرك به الا ان على سبيل التشريف فلا يدل على الوجوب وان كان على صيغة الامر كما في قولهم الكرموا الشهود فان قيل قوله تحيتها احسن منها وارد بلفظ التحية ورد السلام واجب اجيب بان المأمور به الاحسن وهو ليس بواجب سلمناه ولكن ذكره لفظ التحية وقع بطريق المثاكلة وقوله وليس على اهل مكة ظاهر وقوله ثم يخرج الى الصفا ظاهر قال في التحفة تاخير السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة اولى لكونه واجبا فجعله تابعا للفرض اه ولكن العلماء رخصوا في اتيان السعي عقيب طواف القدوم لان يوم النحر الخ الذي هو وقت طواف الزيارة يوم نحر ذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان في جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم تخفيف على الناس وقوله ثم يخط اي ينزل نحو المروة ويمشي على هينته اي على السكينة والوقار فاذا بلغ بطن الوادي سعى بين الميلين الاخضرين روى جابر لما صعد النبي صلعم الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده

قال ويستلم الركن اليماني ويمر على الحطيم وهو ما بين الركن والباب وسمي حطيما لانه يحطم فيه الرجل ايدي قوي والوجود اصل الكباسة وقوله واستلم الاركان يعني الحجر الاسود والركن اليماني وانما جمعه باعتبار تكرار الاشواط وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غيرهما والحجر بكسر الميم وفتح الجيم عود معوج الراس كالصولجان وقوله وان لم يستطع شيئا مما ذكر استقبله وكبر وهلل قيل يجعل باطن كفيه الى الحجر دون السماء ولا يجعل باطن كفيه الى السماء كما كان يفعل في سائر الادعية لان في حقيقة الاستلام يجعل باطن كفيه الى الحجر فكذا في البدل وقوله ثم اخذ عن يمينه بيان لمبدا الطواف وهو من الحجر فان افتتح من غير ما بدا لم يذكر محمد في الاصل واختلف المتاخرون فيه فقال بعضهم لا يجوز وهكذا ذكر في الوقيات ووجهه ان الامر بالطواف محمل في حق البداءة فالتحق فعل النبي صلعم بيانا لما يتعين من البداءة به وقال آخرون يجوز لان الامر بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب واما قوله باليمين لانه لو اخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس مطاف كذلك سبعة اشواط يعتد بطوافه عندنا ويعيد مادام بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد بطوافه وقوله وقد اضطبع رداءه قال في المغرب الصواب برداية وفي الصحاح انما سمي هذا الصنيع بذلك لان اول من آتى الصنيعين وهو التابط ايضا وقوله في حديث عائشة يعني ما روى ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلعم ان تصلي في البيت ركعتين فاخذ رسول الله صلعم بيدها وادخلها البيت للحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت واظهرت قواعد الخليل عليه السلام فان خالت للحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض من البيت وجعلت لها بابا شرقيا وبابا غربيا ولبنى عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى لو كان دنى عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث فيها فعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على قواعد الخليل المختصر الناس واحتمل الحطيم في البيت فيما قتلوه الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنقض بناءها على ما كان عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلا بد دخوله في الطواف وباقي كلامه واضح

قال ويرمل في الثلاث الاول قال ابن عباس لا رمل في الطواف وانما فعله رسول الله صلعم في عمرة القضاء وهو انه عم لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية هذه المشركون عن البيت فضاجعهم على ان يتصرف ثم يرجع في العام الثاني ويدخل مكة بغير سلاح فيقيم ثلاثة ايام فلما قدم في العام الثاني اخلوا له البيت ثلاثة ايام وصعدوا الجبل

قال وليس على اهل مكة طواف القدوم للانعدام المذكور في حقهم قال ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عم ويرفع يديه ويدعو الله تع لحاجته لما روى انه عم صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلاة يقدمان على الدعاء تقربا الى الحاجة الاجابة لما في خبر من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يبصر البيت مراءاة منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي عم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا الا انه سنة

وطاف

امر بالطواف مطلقا والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما وراءه سماه تحية وهو دليل الاستحباب

وهو من الخراب وحين ثم قرأ نحو خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي حتى المروة
فلما انتصبت قدماه في بطن الوادي سعى حتى اذا زالت بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم
وتجاوز عما تعلم انك انت الله الاعز الاكرم وقوله ويفعل كما فعل على الصفا اي من التكبير والتهليل
والصلاة على النبي صلعم والدعاء لحاجته وقوله وهذا شوط يطوف سبعة اشواط من الصفا
ويراد بالصفا ويختم بالمروة فيه اشارة الى نفي قول الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من
الصفا الى الصفا وهو لا تعتبر رجوعه فالا يجعل ذلك شوطا آخر والاصح ما ذكره في الكتاب لان
رواة نسك رسول الله صلعم اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي
تصير اربعة عشر شوطا كذا في المبسوط فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو
المنتهى دون السعي اجاب بان الطائف دوران لا يتأتى الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى
واحدا بالضرورة واما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه وقوله
لما روينا اشارة الى قوله وسعى في بطن الوادي وقوله وانما يبدأ بالصفا ظاهر ثم السعي بين الصفا
والمروة واجب وليس بركن عندنا وقال الشافعي انه ركن لقوله عم ان كتب عليكم السعي فاسعوا
ولنا قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما وجه الاستدلال ما ذكره ان مثله يستعمل للاباحة
كما في قوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم من خطبة النساء وما يستعمل للاباحة ينفي الركنية واللزوم
الا انا عنه نا عنه اي عن ظاهر الآية في الايجاب اي تركنا العمل بظاهره في نفي الايجاب ولم ينكر
ما اوجب العدول واختلف فيه الشارحون فمنهم من قال عالما عارياه لانه خبر واحد يوجب الايجاب
ومنهم من قال بأول الآية وهو قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع الشعيرة
وهي العلامة وذلك يكون فرضا فأول الآية يدل على الفريضة وآخرها على الاباحة فعملنا بهما بالتوزيع
لانه ليس بفرض عملا وهو فرض عملا فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب وقيل
بالاجماع ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وما رويتم ليس كذلك وقوله ثم نعني ما روى تأويل
للحديث وقيل في قوله كما في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت نظيره لان الوصية للوالدين والاقربين
كانت وصاياً نسخت فكان كتب دالا على الفريضة والجواب ان ذلك ليس بمحكم عليه بل قال بعضهم ليست
بمنسوخة بل يجمع للوارث بين الوصية والميراث والمانع يكفيه ذلك فان قيل ما بال المصنف
اعرض عن الاستدلال بحديثه فانه لكونه خبر واحد ادل على الموجب من الركنية فالجواب انه انما اعرض
عنه لان رواية عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قاله النسائي ويحيى ابن معين والدارقطني
وقال احمد احاديثه منكرة وقوله ثم يقيم بكم حراما اي محرما لانه محرم بالحج لكشروعه فيه وكل من
كان كذلك لا يحل قبل الاتيان بافعاله وهذا لم يأت بها قوله والصلاة خير موضوع فكذا
الطواف قيل الاذان الطواف التطوع افضل للغرباء وصلاة التطوع افضل لاهل مكة لان الغرباء
يفوتهم الطواف والمقيمين تفوتهم الصلاة واهل مكة لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلاة افضل

وقوله

١٨٤

وقوله والتشاغل بالسعي غير مشروع لانه ثبت بالنص مرة فالتكرار لا يكون الا بالقياس على الطواف والاجماع
لم فيه وقوله فان كان قبل قبل يوم التروية بيوم وهو اليوم التابع من ذي الحجة خطب الامام يعني خطبة
واحدة من غير ان يجلس بين الخطبتين بعد صلاة الظهر وكذلك في الخطبة الثالثة التي يخطب
بمنى واما في خطبة عرفات فيجلس بين الخطبتين وهي قبل صلاة الظهر وقوله فالحاصل ان في الحج ثلاث
خطب ظاهر وقوله فاذا صلى الفجر يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل انما سمي بذلك
لان ابراهيم عم رأى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان الله يأمرك بذبح ابنك هذا فلما اصبح
تروى اي تفكر في ذلك من الصباح الى الرواح اين الله هذا الحلم ام من الشيطان فمن ثم سمي يوم
التروية فلما امسى رأى مثل ذلك فعرف انه من الله تع فمن ثم سمي يوم عرفة ثم رأى مثله في الليلة الثالثة
فهم بنحره فسمي اليوم يوم النحر وقيل انما سمي يوم التروية بذلك لان الناس يروون بالماء العطش
في هذا اليوم ويحملون الماء بالروايا الى عرفة ومنى وانما سمي يوم عرفة لان جبريل عم علم ابراهيم عم
المناسك كلها يوم عرفة فقال اعرفت في اي موضع تطوف وفي اي موضع تسعى وفي اي موضع تقف
وفي اي موضع تنحر وترمي فقال عرفت فسمي يوم عرفة وسعي يوم الاضحى به لان الناس يضحون فيه
بقربانهم وقوله ثم يتوجه الى عرفات اي يتوجه من منى بعد صلاة الفجر يوم عرفة الى عرفات فيقيم بها
لما روينا انه عم راح الى عرفات وهذا بيان الاولوية اما لو وقف قبله اي قبل طلوع الشمس وهذا
اضافة قبل الذكور وكان من حق الكلام ان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء
قوله وهذا الى التوجه بعد طلوع الشمس وقوله اما لو وقف قبله عليه قال بعض الشارحين ترك هكذا
القيل سهو من الكاتب وقوله لانه الضمير للشأن وقوله لا يتعلق بهذا المقام يعني مني حكم من المناسك
يجوز النفر قبل طلوع الشمس الى عرفات للوقوف فيها وهو الركن الاعظم لا يقال لم لا يجوز ان يكون
الملك نفسه الى طلوع الشمس من المناسك فالوقوف بالمزدلفة لان ذلك انما يثبت بدليل
منقول ولم يوجد وقوله ويستحب ان يصلي بها اي بعرفة بالناس لان الانتشار اي الانفراد بحبر
وقوله وقيل مراده يعني حين قوله مع الناس ان لا ينزل على الطريق وقوله واذا زالت الشمس يعني في عرفة
يصلي الامام بالناس والظهر والعصر فيبتدئ فيخطب خطبة يعني قبل الصلاة وهذا لفظ يشير
الى ذلك وقوله هكذا فعله رسول الله صلعم روى جابر ان النبي صلعم لما زاغت الشمس امر القصواء
فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادي فخطب الناس ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى
العصر وقوله ولنا ما روينا اشارة الى قوله هكذا فعله رسول الله صلعم وفي ظاهر المذهب اذا صعد
الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط
فاذا خرج المؤذن خرج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر كما في سائر الايام وعنه انه يؤذن بعد
الخطبة قال بعض الشارحين وهذا اصح عندي وان كان على خلاف ظاهر الرواية لما روي من حديث
جابر قال المصنف والصحيح ما ذكرنا يعني ظاهر الرواية لان النبي صلعم لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون

وقوله

بين يديه ووجه الصحيح ان رواية جابر تقتضي الاذان بعد الخطبة وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا فصرنا الى ما بعدهما من الحجة وهو القياس على الجمعة ويقيم المؤذنون بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع في الصلاة فاشبه الجمعة **قال** رح ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت اي يصلي الامام بالقوم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين اما نفس الجمع بين الصلاتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما واما كونه باذان واقامتين فلما روى جابر انه صلعم صلاهما باذان واقامتين وبيانه ما ذكر في الكتاب ولا يتطوع بين الصلاتين يعني لا الامام ولا القوم وقوله خلافا لما روي عن محمد فانه يقول لا يعيد الاذان الاول لان الوقت قد جمعهما فيكتفي باذان واحد كما في العشاء مع الوتر ووجه الظاهر ما ذكره ان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول وقطع فور الاذان الاول يوجب اعادته للعصر لان الاذان للاعلام وكل صلاة اصل بنفسها الا انه اذا جمع بينهما استغنينا عن الاعلام واذا قطع عاد حكم الاصل وقوله فان صلى بغير خطبة ظاهر وقوله ومن صلى الظهر في رحله اي في منزله وحده صلى العصر في وقتها عند ابي حنيفة وقالا المنفرد وغيره سيان في الجمع بينهما ومبنى الاختلاف على ان تقديم العصر على وقته لاجل محافظة الجماعة او لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما للثاني لهما ان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف بدليل انه لا جمع على من ليس عليه الوقوف وان الحاج يحتاج الى الدعاء في وقت الوقوف فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت فرض ثابت بالنصوص قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقال ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه الا بدليل قطعي وذلك فيما ورد عن النبي صلعم والخلفاء الراشدين مع وفور الصحابة من الجمع بالجماعة مع الامام فلا يجوز بدونه وقوله والتقديم لصيانة الجماعة جواب عن قولهما وتقريره لا نسلم ان جواز الجمع بالتقديم لامتداد الوقوف بل لصيانة الجماعة لانه يتعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لان الموقف موضع واسع ذو طول وعرض فلا يمكنهم اقامة الجماعة الا بالاجتماع وانه يتعذر مرتين في العادة فجعل العصر لئلا تفوتهم فضيلة الصلاة بالجماعة لحق الوقت لان الجماعة تفوت لا الى خلف وحق الوقوف يتأدى قبل وبعد ومعه اذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لان الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصلاة كما لا ينقطع بالاكل والشرب والتوضي وغير ذلك وفي كلامه تسامح لانه جعل علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال ولهذا قدم العصر على وقته وههنا جعل علته صيانة الجماعة فان كان المقصود من الوقوف صيانة الجماعة صح الكلام لكن ليس كذلك لان المقصود منه اداء اعظم ركني الحج وان كان غير ذلك تناقض كلامه وتوارد علتان على معلول واحد بالشخص وذلك غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان المقصود من الوقوف شيآن احدهما عاجل والثاني آجل والاول هو امتداد المكث لاجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه والثاني اداء الركن وصيانة الجماعة فيجوز ان يكون تقديم العصر معلولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الاول ولصيانة الجماعة من حيث الثاني واذا اختلف الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين والحاصل انهم اتفقوا على ان المقصود منه للمكلف هو الامتداد في المكث لاجل الدعاء لكنهم اختلفوا في وجود غيره فقالا ما ثم غيره وفيه المنفرد والجمع سواء وقال بل ثم غيره وهو ما له من صيانة الجماعة وليس المنفرد فيه كالجماعة ثم عند ابي حنيفة الامام شرط في الصلاتين جميعا وقال زفر في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته واشتراط الامام للتغيير ولابي حنيفة ان التقديم على خلاف القياس عرف شرعه فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج وكل ما كان شرعه على خلاف القياس بالنص يقتصر على مورده وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج قال ابو حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا وقال زفر هو شرط في صلاة العصر وثمرته تظهر في ما اذا صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه او احرم بالعمرة صلى الظهر ثم احرم فصلى العصر مع الامام لم يجز العصر الا في وقتها عند ابي حنيفة وعند زفر يجوز ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية لان الاحرام شرط جواز الجمع وشرط الشيء يسبقه وجواز الجمع يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا والمتقدم على احد المتقارنين متقدم على الآخر وفي رواية اخرى يكتفي بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة **قال** رح ثم يتوجه الامام الى الموقف اي بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه الامام الى الموقف الاعظم فيقف بقرب الجبل لان النبي صلعم راح الى الموقف عقيب الصلاة قوله والجبل يسمى جبل الرحمة ظاهر وقوله الا بطن عرنة وادٍ بحذاء عرفات والمزدلفة انما سميت بها للاجتماع فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين اي قربت وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة من عرفات ووادي محسر بكسر السين وتشديدها هو بين مكة وعرفات وقوله كالمستطعم المسكين في تقديم الصفة فانه وهي المبالغة في تحقيق المعرفات التشبيه حينئذ انما يحصل بحالة الاستطعام وهي حالة الاحتياج وقوله وان ورد الآثار بعض الدعوات عن علي انه عم قال ان اكثر دعائي ودعاء الانبياء من قبلي عشية عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح صدري ويسر لي امري واعوذ بك من وسواس الصدور وشتات الامر وفتنة القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح وقوله الا في الدماء والمظالم اي الا في حق الدم الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا فعجزوا عن استيفائه وفي حق المظلمة التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف وقيل قد استجيب له في ذلك ايضا في المزدلفة وقوله ويلبي في موقفه يعني يستديم ذلك الى ان يرمي اول حصاة من جمرة العقبة وقال مالك يقطعها كما يقف بعرفة لان التلبية اجابة باللسان والاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان كتكبيرة الافتتاح في الصلاة ولنا

عرفي شرعه فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر ادى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديما للاحرام على وقت الجمع وفي اخرى يكتفي بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة

تحصيل

ما رُوى أن النبى صلعم أردف الفضل فاخبر الفضل انه لم يزل يلبى حتى رمى الجمرة ولان التلبية فى الحج كالتكبير فى الصلاة فكونه ذكرا مفعولا فى افتتاح العبادة ويتكرر فى اثنائها فكان القياس ان يكون الى آخر جزء من الاحرام وذلك انما يكون عند الرمى وقيل كان القياس ان يكون الى آخره كالتكبير فى الصلاة الا ان القياس ترك فيما بعد الرمى بالاجماع فبقى فيما وراءه على اصل القياس وقولهم والناس على هيئتهم انما هو اتباع للسنة قال رسول الله صلعم ايها الناس ليس البر فى ايجاف الخيل وفى ايضاع الابل عليكم بالسكينة والوقار والنبى صلعم دفع بعد غروب الشمس ومشى على هيئته فى الطريق ولان فيه اظهار مخالفة المشركين فانه روى انه صلعم خطب بعشية عرفة فقال ايها الناس ان اهل الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تمكنت بها رؤس الجبال كعمائم الرجال فى وجوههم وان هديانا ليس كهدايهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك عليه السلام واخر اظهارا لمخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك وقوله ولم يجاوز محسرا وعرفة اجزاه اشارة الى انه لو جاوزها قبل الامام وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ولكن ان اعاد الى عرفة قبل الغروب ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وان عاد بعد الغروب لم يسقط قال ط واذا اتى مزدلفة والمستحب ان يقف بقرب الجبل الذى عليه الميقد كلاهما واضح وقوله لما بينا اشارة الى قوله لانه يدعو ويلبى وقوله ويصلى الامام بالناس بأذان واقامتين اى وقت العشاء وقوله ثم تشتى اى اكل العشاء وقوله ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع اى لجمع المزدلفة عند الجرح لان المغرب مؤخرة عن وقتها واداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع فى جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص فالنص وان ورد فى تاخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة واما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى لذلك فيه جميع ما ورد فيه النص وانما خص اباح بالذكر لان الجماعة كانت شرطا عندنا فى الجمع بعرفات وقوله ومن صلى المغرب فى الطريق اى فى طريق المزدلفة وحده لم يجز عند الجرح ويجمع وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزيه وقد اساء وكذلك لو صلاها بعرفات وكذلك لو صلى الغداة فى الطريق بعد دخول وقتها لابى يوسف انه ادّاها وقتها وخارج صلاة فخفة وقتها لا يجب عليه اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما رُوى انه عليه السلام قال لاسامة بن زيد حين افاض من عرفة ومال الى الشعب فقضى حاجته فتوضا وقال له اسامة يا رسول الله اتصلى قال الصلاة امامك يعنى وقت الصلاة امامك لان الصلاة فعل المصلى فلا يتصور ان تكون امامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما فى قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة وفسر بعضهم بان معناه مكان الصلاة امامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل وهذا اقوى لان النبى صلعم اشارة الى ان التاخير واجب لا نعلم بكل كذلك معناه القضاء بعد خروج الوقت وتفويت الصلاة

عن وقتها

حتى روى فى حديث ابن عباس فاستجيب له دعاؤه للامة حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم وقال الشافعى انه ركن لقوله تع فاذكروا الله عندالمشعر الحرام ومثله ثبت الوكنية ولنا ما روى انه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة الوجوب غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امرأة يخاف الزحام لا شئ عليه لما روينا والمزدلفة كلها موقف الا وادى محسرا لما روينا عن

وقتها لا يجوز لغير فضل عذر عدم نجيب النظر فى سببه واما ان يكون اتصال السير او امكان الجمع بين الصلاتين فى مزدلفة لا سبيل الى الاول لان ميله عليه السلام الى الشعب وقضاء حاجته يابا ه فتعين الثانى فنها كان ممكنا لا يصار فسقط الاعادة الى غيره والا كان ما لم يطلع الفجر فتجب الاعادة ما لم يطلع واما اذا طلع فقد فات الامكان فسقط الاعادة واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز ان يبطل به ما ثبت ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واجاب شيخ شيخى العلامة بانه من المشاهير تلقته الامة بالقبول فى الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يزاد به على كتاب الله واقول قوله لم تجز ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات واسناد لالتها على ان للصلاة اوقاتا وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل او بغيره من الاحاد او بفعله عم ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عم وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته وشكك عز الى عم بان صلاة المغرب التى صلاها فى الطريق اما ان وقعت صحيحة او لا فان كان الاول فالاعجب الاعادة لا فى الوقت ولا بعده وان كان الثانى وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضى الوقت واجيب بان الفساد موقوف يظهر اثره فى ثانى الحال كما مر فى مسئلة الترتيب قال ط واذا طلع الفجر يصلى الامام بالناس الفجر بغلس والغلس ظلم آخر الليل وفى بعض الشروح ناقلا عن الذيوان آخر ظلم الليل وهو اوفق لما نحن فيه على ما سيظهر قوله لرواية ابن مسعود قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لوقتها الا لجمع فانه جمع المغرب والعشاء وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها ولقائل ان يقول الدليل المنقول والمعقول اللذان ذكرهما المصنف غير مطابقين للمدلول اما المنقول فلانه يدل على انه عم صلاها بغلس والمدلول قوله واذا طلع الفجر يصلى الامام بالناس الفجر بغلس واما المعقول فلان تغليس فى التغليس دفع حاجة الوقوف ودفع الحاجة يجوز التقديم كتقديم العصر يوم وتقديم العصر كان على وقته فيكون ههنا كذلك تصويها للتشبيه وهو خلاف المطلوب والجواب عن الاول ان الراوى عن ابن مسعود هو عبد الرحمن بن يزيد وقد روى البخارى عنه فى صحيحه انه قال خرجت مع عبد الله الى مكة ثم قدمنا جمعا فصلى الصلاتين ثم صلى الفجر حين طلع الفجر وقايل يقول لم يطلع الفجر وهذا يدل على ان المراد بقوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب لان الظاهر ان الراوى لا يعمل على خلاف ما رَوى ولو سلم حديث جابر فى الصحيحين فصلى الفجر حين تبين الصبح وعن الثانى بان معناه لما جاز تجميل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها فالان يجوز التغليس بالفجر وهو فى وقتها اولى وقوله ثم وقف ووقف معه الناس ظاهر وقوله حتى الدماء والمظالم بالرفع حتى يترك المستحب بان يرضى الخصوم بالاداء فى مثل يا تهم حتى يتركوا خصوماتهم فى الدماء والمظالم قوله وقال الشافعى انه ركن فى النهاية ونسبة هذا القول اليه سهو وقع من الكاتب لما انه ذكر قال

غلا

من قبل واذا طلعت الشمس افاض الامام والناس حتى ياتوا منى قال رضى الله عنه هكذا وقع فى بعض نسخ المختصر وهذا غلط والصحيح اذا اسفر افاض الامام والناس معه لان النبى عم دفع قبل طلوع الشمس قال فيبتدأ برمى جمرة العقبة فيرميها من بطن الوادى بسبع حصيات مثل حصى الخذف لان النبى عم لما اتى منى ثم يرتج على شئ حتى رمى جمرة العقبة وقال عم عليكم بحصى الخذف لا يؤذى بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول الرمى غير انه لا يرمى

فعل الرمى وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل عم ولم يكن في الحجر الا بعينه

مقصودا انما مقصوده فعل الرمى اما اعادة البلش او لطرد الشيطان على حسب اختلاف الرواة

فقلنا باى شئ حصل فعل الرمى اجزأه ولا يريد الذهب والفضة والجواهر لانه يسمى نثارا لا

ربيا قال ثم ينبغى ان حبب ثم يحلق او يقصر كلامه واضح وقوله ظاهر بالترحم

عليهم اى كون الترحم على المحلقين روى نافع عن عبد الله ان رسول الله صلعم قال اللهم ارحم المحلقين

قالوا والمقصرين فقال والمقصرين وفى رواية اخرى كثيرة كرر عم ثم قال فى الرابعة والمقصرين

وذلك دليل على ان الحلق افضل وقوله مقدار الانملة قيل هذا التقدير مروى عن ابن عمر

ولم يعلم فيه خلاف وفى لا شعر له اثر الموسى على راسه لانه يخرج عن الحلق والتقصير لم يجز عن

التشبيه واختلفوا فى كونه واجبا او مستحبا وقوله لانه من دواعى الحاج يقتضى ان المقتضى لحرام

عليها الطيب لهذا المعنى والحاج به واعم لانه يحل حق يطوف كالقبلة والمس بشهوة ولنا ما روى

عايشة رضى الله عنها اذا حلق الحاج حل له كل شئ الا النساء وقالت طيبت رسول الله صلعم

لاحرامه ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت وهذا لا شك فى تقديمه على القياس ولانه يحل الحاج

فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعى قال الحاج فيما دون الفرج يرتفع بالحلق لانه لا يفعل الاحرام

بحال ولنا انه قضاء الشهوة بالنساء فيفوض الى تمام الاحلال بالطواف وهذا لان دواعى الحاج

ملحقة به فى المحظورات كما فى الاعتكاف وقبل الحلق وقوله ثم الرمى ليس من اسباب التحلل عندنا

يعنى اذا رمى جمرة العقبة لا يتحلل عندنا حتى يحلق وقال الشافعى يتحلل ويحل له كل شئ الا النساء

هو يقول انه يتوقت بيوم النحر وكل ما هو كذلك هو محل كالحلق ولنا ان ما يكون محللا يكون

جناية فى غير اوانه كالحلق والرمى ليس بجناية فى غير اوانه ويقضى بدم الاحصار فانه محلل

وليس بمحظور الاحرام واجيب بان المراد ما هو محلل فى الاصل ودم الاحصار ليس كذلك

والمناصير اليه لضرورة المنع وقوله بخلاف الطواف جواب عما يقال الطواف ومحلل فى حق النساء

وليس بمحظور الاحرام والمحظور كون وتقريره ان التحلل لم يكن بالطواف بل بالحلق السابق

وقوله ثم يأتى مكة يعنى يوم يعنى اول ايام النحر وقوله وقتها ايام النحر اى وقت طواف الزيارة

وقوله فكان وقتها واحدا اى وقت الاضحية ووقت طواف الزيارة الا ان الاضحية لم تشرع

بعد ايام النحر والطواف مشروع بعد ذلك الا انه يكره تاخيره عن هذه الايام على ما يجئ وقوله واول

وقته ظاهر وقوله والكل ما شرع الا مرة فى طواف بعده سعى وقوله لما بينا اشارة الى قوله عم

العمرة وهو طواف بعده سعى وقوله لما بينا اشارة الى قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين

والامر للوجوب وانما لم يقل لما روينا لانه ذكر فيه وجه التمسك بالوجوب فكان قوله بينا اشمل وانفع

من قوله روينا وقوله ولكن بالحلق السابق تقدم معناه وقوله الا انه اخر عمله فى حق النساء جواب

عما يقال اذا كان الحلق السابق محللا فكيف بقيت النساء محرمة وتقريره ان عمله تاخر

فى اليوم الثانى من ايام النحر رمى الجمار الثلث فيبتدأ بالخيف تلى مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ثم يرمى جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها هكذا روى جابر فيما نقل من جابر نسك رسول الله صلعم معسرا ويقف عند الجمرتين فى المقام الذى

وقف فيه الناس وحمد الله تع ويثنى عليه ويهلل ويكبر ويصلى على النبى عم ويدعو لحاجته ويرفع يديه لقوله عم لا يرفع الا فى سبع مواطن وذكر منها

عند الجمرتين والمراد به رفع الايدى بالدعاء وينبغى ان يستغفر للمومنين فى دعايه فى هذه المواقف لقوله عم اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج غم الاصل

ان كل رمى بعده رمى يقف بعدها لانه فى وسط العبادة فيأتى بالدعاء فيه وكل رمى ليس بعده رمى لا يقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا يقف

بعد جمرة العقبة فى يوم النحر ايضا هداية

فى كتبهم ان الوقوف بالمزدلفة سنة وذكر فى المبسوط اللبث ابن مسعود رحمه الله الشافعى وذكر فى الاسرار علقمة رحمه الله الشافعى وذكر فى فتاوى قاضى خان مالكا رحمه الله الشافعى ويجوز ان يكون

المصر قد اطلع على نقل من مذهبه واستدل بقوله ثم فاذكروا الله عند المشعر الحرام والاعلام ذلك

وبمثل تثبت الركنية لان الله تع امر بالذكر عند المشعر الحرام والاعلام ذلك فيه الا بحصول

والوقوف فيه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولنا ما روى انه صلعم قدم ضعفة اهله بالليل

ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان ما هو ركن لا يجوز تركه لعذر وقوله والمذكور فيما تلى الذكر

جواب عن استدلال الله بالآية وتقريره ان المامور به فى الآية وهو الذكر ليس بركن بالاجماع فكذا

ما كان وسيلة اليه وهو الحضور والوقوف وقوله والدعاء فيه ظاهر وقوله لما روينا يعنى به

قوله انه عم قدم ضعفة اهله بالليل فعلم بهذا الحديث ان المراد من تعليق تمام الحج فى قوله عم

من وقف معناه هذا الموقف الى آخره من حيث الكمال وهو الاتيان بالواجب لا من حيث الجواز

وقوله لما روينا من قبل يعنى قوله عم و المزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى محسر وقوله هكذا

وقع فى نسخ المختصرات القدورى وهذا غلط لان النبى صلعم دفع قبل طلوع الشمس رواه جابر

وابن عمر قالا ان النبى صلعم وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع منى وقوله

يعنى قوله اذا طلعت الشمس اذا قربت الى الطلوع وفعل ذلك اعتماد اعلى ظهور المسئلة

وقوله فيبتدئ بجمرة العقبة الكلام فى الرمى فى اثنى عشر موضعا احدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة

ايام بعده والثانى فى موضع الرمى وهو بطن الوادى يعنى من اسفله الى اعلاه والثالث فى محل الرمى

اليه وهو ثلاثة جمرة العقبة وسجى الخيف والوسطى والرابع فى كمية الحصاة وهى سبعون حصاة كل جمرة

والخامس فى المقدار وهو ان يكون مثل حصى الخذف والسادس فى ليفية الرمى وهو ما ذكره فى الكتاب

والثامن فى صفة الرامى وهو ان يكون راكبا وماشيا لا فرق بينهما والتاسع فى موضع وقوع

الحصاة والعاشر فى الموضع الذى يوخذ منه الحجر وهما مذكوران فى الكتاب والحادى عشر فيما يرمى به

وهو ما كان من الارض والثانى عشر انه يرمى فى اليوم الاول جمرة العقبة لا غير فى بقية الايام يرمى الجمار

كلها وكلام فى الكتاب واضح وقوله فيستشام به ولا يترك بيانه فى حديث سعيد بن جبير قال

قلت لابن عباس بال الجمار ترمى من وقت الخليل عم ولم تصر هضابا تسد الافق فقال انما علمت

ان من يقتل حجة يرفع حصاة ومن لم يقتل حجة ترك حصاة حتى قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن

عباس جعلت على حصاتى علامة ثم توسطت الجمرة فوميت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بتلك العلامات

شيئا من الحصاة فقوله ويجوز الرمى بكل ما كان من جنس اجزاء عندنا اعترض عليه بالغبر والمدر والياقوت

فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها ومع ذلك لا يجوز الرمى بها حتى لم يقع معتدا بها فى الرمى

واجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة بها بيعها وذلك لا يحصل بها برميها وقال الشافعى لا يجوز

الرمى الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقلنا سلمنا انه غير معقول ولكن المنصوص عليه

فعل

في حق النساء ليقع الطواف الذي هو ركن في الاحرام ليلا يقع التهاون في امره وقوله وهذا الطواف
اي طواف الزيارة هو المفروض في الحج وقوله ثم يعود الى منىً يعني بعد طواف الزيارة فيقيم بها الا ان النبي
صلعم رجع اليها كما مر وينا يعني ما تقدم ان النبي صلعم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت
ثم عاد الى منىً وصلى الظهر بمنىً وقوله ولانه بقي عليه الدمي ظاهر وقوله ويقف عند الجمرتين يعني
الجمرة الاولى والوسطى في المقام الذي يقف فيه الناس وهو اعلى الوادي وقوله ثم لا ترفع الايدي
الا في سبع مواطن حديث مشهور والمواطن هي عند افتتاح الصلاة والقنوت في الوتر وفي
العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة بعرفات وجمع وعند المقامين وعند الجمرتين
وذكر الجمرتين يدل على انه لا يقيم عند جمرة العقبة ويرفع يديه خلافا لمن كيه نص عليه محمد وفي
سائر الادعية لا يفعل كذلك لان الرفع بنا في السكينة والوقار فيسن في موضع ورود
النص ويترك في البواقي الباقي على اصل الدليل والـ ... ح واذا كان من الغد
رمى الجمار الثلاث بعد الزوال يعني اذا زالت الشمس في اليوم الثالث من ايام النحر رمى
الجمار الثلاث مثل ما رمى في اليوم الثاني وان اراد ان يتعجل النفر اي الذهاب والخروج من
منىً الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر فعل ذلك وان اراد ان يقيم رمى الجمار الثلاث
في اليوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تع فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه
اي فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث من ايام النحر ومن تاخر الى اليوم الرابع فلا اثم عليه
وقوله لمن اتقى يتعلق بهما جميعا اعذلك التخيير ونفي الاثم في الحالين لاجل الحاج المتقي
لئلا يتحاج في قليم شيء منهما فيحسب ان احدهما يؤثم صاحبه في الاقدام عليه وانما خص
المتقي لانه هو الحاج في الحقيقة عند الله وقوله وفيه خلاف الشافعي فانه يقطع عنده خيار
النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وهو يتبدل بالغروب
الشمس وقلنا الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خيارا في النفر ثابتا فيه كقبل الغروب
من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع فانه وقت الرمي فلا يبقى خيارا
بعد ذلك وقوله اعتبارا بسائر الايام اراد بالايام اليوم الثاني والثالث لان رمي
جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جايز بلا خلاف فقوله بخلاف اليوم الاول والثاني يعني الاول
والثاني مما يرمى فيه الجمار الثلاث لا الاول والثاني من ايام النحر وقوله في المشهور من
الرواية احتراز عما روى الحسن عن ابي حنيفة انه ان قدم من قصد ان يتعجل في النفر الاول فلا باس
بان يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعد ما زالت فهو افضل فان لم يكن ذلك من قصده
فلا يجوز ان يرمي الا بعد الزوال وذلك لدفع الحرج لانه اذا نفر بعد الزوال لا يصل الى مكة
الا بالليل فيخرج في تحصيل موضع النزول ووجه الظاهر انه عم لم يرخص فيه الا بعد الزوال وقوله
ثم عند ابي حنيفة حاصله ان ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت لجواز الرمي مع الاساءة
وان اخر الى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الرعاء وان اخر الى الغد رماه لانه وقت جنس الرمي وعليه دم عند ابي ح لتاخيره
عن وقته عندهما ذهب قتلة وان رماها راكبا اجزاه لحصول فعل الرمي وكل رمي بعد الزوال فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول
بعده وقوف بعرفة وقد عاد على ما ذكرنا فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وبيان الافضل مروي عن ابي س ويكره لان فيه تاخير
الرمي الى الليل لان النبي عم بات بها وعن رض فان يوجب على ترك المقام بها ولو بات في غير منى لا يلزمه شيء عندنا خلافا للشافعي
لانه وجب ليشهد على الرمي في ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الطابة هدايه

وما بعده الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز من غير اساءة والليل وقت
الجواز بلا اساءة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وعن ابي س انه يتقدى اي وقت الرمي في اليوم الاول الى وقت
الزوال لان الوقت يعرف بتوقيت الشرع والشرع ورد بالرمي قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتا له
والحجم عليه مارونا يعني قوله عم ان اول نسكنا في هذا اليوم وقوله وبيان الافضل مروي عن ابي س
يعني به ما حكى عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي س في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي
راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطات فقلت راكبا فقال احطات ثم قال كل رمي بعده
وقوف فالرمي فيه ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكبا افضل فخرجت من عنده وانا اتهيت
الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روى جابر
ان النبي صلعم رمى الجمار كلها راكبا فانما فعل ليكون اشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدون منه وقوله
ولو بات في غيرها اي في غير منى مما لا يلزم شيء عندنا خلافا للشافعي فانه قال ان ترك البيوتة ليلة
في وجوب الجزاء بترك الرمي ولنا فعليه دم وان تركها ليلتين فعليه دمان وان ترك ثلاث ليال
فعليه دم وقاس ترك البيوتة في وجوب الجزاء بترك الرمي ولنا انه وجب ليسهل عليه الرمي في ايامه
يعني ان المقصود من البيوتة غيرها وهو ان يسهل عليه ما يقع في الغد من النسك وهو الرمي فلما لم تكن
مقصودة لنفسها لم تكن من افعال الحج فلم يوجب تركها جابرا كالبيوتة بمنى ليلة العيد قال
ويكره ان يتقدم الرجل ثقله الى مكة بفتحتين متاع المسافر وحشمه والجمع اثقال والحصب اسم موضع
ويسمى الابطح وهو موضع ذو حصباء بين مكة ومنى نزل به رسول الله صلعم قصدا هو الاصح حتى يكون
سنة وقوله هو الاصح احتراز عن قول ابن عباس ان النزول به ليس بسنة لكنه موضع نزل فيه
رسول الله صلعم اتفاقا والاصح انه سنة ونزل رسول الله صلعم فصدا على ما روى انه قال لاصحابه بمنى
انا نازلون غدا الخيف خيف بني كنانة الى آخره والخيف بسكون الياء المكان المرتفع وخيف بني كنانة هو
الحصب وقوله ويسمى طواف الوداع بفتح الواو اسم للتوديع كسلام وكلام وهو واجب عندنا خلافا للشافعي
فانه عنده سنة لانه بمنزلة طواف القدوم الا يرى ان كل واحد منهما ياتي به الآفاقي دون المكي وما هو
من واجبات الحج فالآفاقي والمكي فيه سواء ولنا قوله عم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف وانه
رخص للنساء الحيض وذلك ايضا دليل الوجوب والاثم يكون لتخصيص الاخت بالحيض فاينة والمكي
والآفاقي في واجبات الحج سواء فيما اذا كانت العلة مشتركة وههنا ليست كذلك لان علة
هذا الطواف التوديع وليس يوجد في حق المكي ولا في حق المكي ولا في حق من هو فيما وراء الميقات ولا
في حق من اتخذ مكة دارا ثم بدا له ان يخرج لا يقال لو كان واجبا للوداع لوجب على المعتمر الآفاقي لان
ركن العمرة هو الطواف فكيف يصير مثل ركنه تبعا له وقوله لما قدمنا يعني في موضعين من قوله صلعم
وليصل الطابق لكل اسبوع ركعتين وقوله لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان الطواف او نفلا
وقوله وياتي زمزم اي بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاق جلد بجوار الكعبة ياتي زمزم

هذا آخر الجزء الثاني من كتاب الحج من شرح الوقاية ويليه الجزء الثالث من كتاب الحج

فليشرب منه ما يه ويصب منه على جسده ويقول اللهم انى اسئلك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء
من كل داء وقد تم وهذا بيان تمام الحج يعني الحج الذي اراد عم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث و
لم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه كذا في المبسوط فصل لما ذكر افعال الحج على الترتيب
واتمها الحق مسايل شتى من افعال الحج في فصل على حدة فان لم يدخل الحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها
على ما بينا من احكام الوقوف بعرفة ومالك رحمه يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع
الشمس مستدلا بقوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والنهار اسم
للوقت من طلوع الشمس وهو مجموع بما روينا انه وقف بعد الزوال وكان مبينا وقت الوقوف بفعله
قال على ان ابتداء الوقوف بعد الزوال وقوله عم اذا وقف بعد الزوال طاهر وقال مالك لا يجزيه الا
ان يقف في اليوم وجزء من الليل وذلك بان تكون افاضته بعد الفجر. واستدل بقوله عم من ادرك
عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وقلنا هذه الرواية غير مشهورة وانما المشهور
من فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله عم ساعة من ليل او نهار دليل على ان بنفس الوقوف
في جزء من وقته يصير مدركا فكان حجة عليه وقوله عم من اجتاز بعرفات فاغيا او مغمى عليه ظاهر وقوله
والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن جواب عما يقال الجهل يخل بالنية لا محالة والاحلال بهما
احلال الحج لكونها شرطا وتقريره سلمنا ان الجهل يخل بالنية ولا نم ان الاحلال بهما احلال به والمكان
كذلك ان لو كانت شرطا لكل ركن وليس كذلك بل اذا كانت موجودة عند اصل هذه العبادة وهو
الاحرام حقيقة او دلالة استغنى عنها عند وجود كل ركن اذا لم يكن ثم صارف وانما قلنا اذا لم يكن
ثم صارف احترازا عما اذا طاف بالبيت هاربا او طالب غريم ولم ينو الطواف عن الحج فانه لم يحرم وان كانت
النية موجودة عند الاحرام لان قصد الهروب او الحقوق وذلك صارف لم تعن النية السابقة لانها
لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة تتصرف بصارف وقوله وحنا غي عليه فاهل عنه رفقاؤه اتفق علماؤنا
على ان الاحرام يقبل النيابة حتى لو امر انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام فعل ذلك عنهم لانه شرط
بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاشتقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه
الى البيت واختلفوا في ان عقد الرفقة استنابة كالاذن به او لا فذهب ابو حنيفة الى انه استنابة كالاذن به
وقالا ليس باستنابة وصورة ذلك ان يحرم عنه الرفقاء نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير
الرفيق محرما عن نفسه بطريق الاصالة ومحرما عنه ايضا بطريق النيابة كالاب يحرم عن ابنه الصغير معه
فكان المحرم حكما في احرام النيابة هو المنوب لان النايب وعبارة النايب فيه كعبارة المنوب حتى
لو اصاب النايب صيدا كان عليه الجزاء من قبل اهلاله عن نفسه وليس عليه من جهة اهلاله عن المغمى عليه
شئ وفيه بحث من وجهين احدهما ان الرفيق اذا كان محرما عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزم تداخل
الاحرامين والثاني انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس مثله لان الانسان اذا
كان متوضيا لا يكون غيره به متوضيا وان نوى التوضي عنه وههنا يصير غيره به متوضيا محرما باحرامه
بهذا السفر فكان الاذن به نابتا دلالة والعلم نابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه هداية

والجواب

التلبية لان سوق الهدى فى معنى التلبية فى اظهار اجابة دعاء ابرهيم عم لانه لا يفعل الا الذى يريد الحج
او العمرة قيل قوله واظهار الاجابة معطوف على اسم ان قوى مضمونا وعلى تحمل ان قوى مرفوعا فهو
دليل آخر على كون السوق فى معنى التلبية واقول هو من تمام الاول وتقريره المقصود من التلبية
اظهار الاجابة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول الا يرى ان من قال لآخر اجابة
تارة تكون بالبيك وتارة بالحضور والاشتغال بين يديه فيصير به اى بالسوق محرما والاتصال النية
بفعل هو من خصايص الاحرام فحصل الاجابة بلى او لم يلب وانما قال بدنة لان الغنم لا تقلد
وهذا لان التقليد لئلا يمنع من الماء والعلف اذا علم انه هدى وهذا فيما يفيض من صاحبه
كالابل والبقر والغنم ليس كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع وقوله فان قلدها
وبعث بها ظاهر وكانت الصحابة رضى الله عنهم مختلفين فى هذه المسئلة على ثلثة اقاويل فمنهم
من قال اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه فى اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا
ادركها وساقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن وقلنا اذا ادركها وساقها صار محرما
لاتفاق الصحابة فى هذه الحالة وقوله فاذا ادركها وساقها او ادركها رد بين السوق
وعدمه لان الرواية فقل اختلف فيه شرط فى المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترط السوق
بعد اللحوق فى الجامع الصغير والمصنف جمع بين الروايتين وقوله فقل اقترنت نيته بعلها هو
من خصايص الاحرام اما سوق الهدى فظاهر واما اذا ادرك ولم يسق وساق غيره فلان
فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل وقوله الا فى بدنة المتعة استثناء من قوله لم يصر محرما حتى
يلحقها قال فى النهاية ههنا قيل لابد من ذكره وهو انه فى بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد
والتوجه اذا حصلا فى اشهر الحج فان حصلا فى غير اشهر الحج لا يصير محرما بما لا يدرك الهدى ويسير
معه هكذا فى الوقيات لان تقليد هدى المتعة فى غير اشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال
المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد به فيكون تطوعا وفى هدى التطوع ما لم يدرك
ويسير معه لا يصير محرما كذا فى الجامع الصغير لقاضى خان وقوله وجه القياس ما ذكرناه يريد به
قوله لم يوجد منه الا مجرد النية فى آخره ووجه الاستحسان ما ذكره فى الكتاب وقوله ابتداء احتراز
عما وجب جزاء وقوله لانه يختص بمكة دليل كون نسكا وقوله يجب شكرا للجمع بين النسكين
بيان اختصاصه بمكة لان الجمع بين النسكين لا يكون الا بمكة فكان هدى المتعة مختصا بمكة وغيره
قد يجب بالجناية بان اصاب صيدا قبل وصوله الى مكة وقوله فان جامل بدنة او اشعرها اشارة الى
لباس الجمل واشعار البدنة اعلامها بشئ انها هدى من الشعار وهو العلامة وكلامه واضح
وقوله والصحيح من الرواية فى الحديث كالهدى جزورا يعنى فى موضع البدنة ولين يثبت تلك
الرواية التى رواها قلنا التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذا التخصيص
باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل

وميكايل

قال الاذرعى بدنة المتعة فانه لم يحرم حين توجه معناه اذا توجه الاحرام
وغيره وقد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فليس بنسك لانه يختص بمكة وجب شكرا للجمع والذبح
والاولى ان يقال من خصايص الهدى لان الاشعار مكروه عند ابى حنيفة فلا يكون من خصايص الهدى
غير معتاد وليس سنة ايضا والبدن الابل والبقر وقال الشافعى رح الابل خاصة
ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهى الضخامة وقد اشترك فى هذا المعنى الابل والبقر كما فى الاضحية

باب القران

وميكايل

لما فرغ من ذكر المفرد شرع فى بيان المركب وهو القران والتمتع الا ان القران افضل من التمتع فقدمه
فى الذكر اعلم ان الحج على اربعة انواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوى العمرة بقلبه
ويقول لبيك بعمرة فيأتى بافعالها وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج فى الاحرام فينويهما و
يقول لبيك بحجة وعمرة ويأتى بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تحلل بينهما ومتمتع وهو من يأتى
بالعمرة فى اشهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة من غير ان يلم
باهله الما صحيحا والقران افضل هذه الاقسام عندنا وقال الشافعى الافراد اى افراد كل واحد
من الحج والعمرة باحرام على حدة افضل وقال مالك التمتع افضل من القران لان له ذكرا فى القرآن
قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج وللذكر للقران فيه وللشافعى حديث عايشة رضى الله عنها اعما اجرك
على قدر نصبك وانما القران رخصة والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة اولى ولان فى الافراد زيادة
الاحرام والسفر والحلق فان القارن يودى النسكين بسفر واحد ويلبى لهما تلبية ويحلق مرة
واحدة والمفرد يودى كل نسك بصفة الكمال والاخذ بصفة الكمال اولى ولنا ما رواه الطحاوى
فى شرح الآثار انه صلعم قال يا ال محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فى القران جمعا بين العبادتين
وذلك افضل كما اذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الحراسة فى سبيل الله تعالى الغزاة بالليل
والصلاة فيه وقوله والتلبية غير محصورة جواب عن قوله ولان فيه زيادة التلبية وتقريره ان المفرد
كما يكرر التلبية مرة بعد اخرى وكذلك القارن فيجوز ان يقع تلبية القارن اكثر من تلبية المفرد
وقوله والسفر غير مقصود جواب عن قوله والسفر وجهه ان المقصود هو الحج والسفر وسيلة اليه
فلا يوجب عليه تقصا فى الحج وذلك لانه يتقدم على الاحرام فعدمه لا يوجب تقصانا فيه وقوله والحلق
خروج عن العبادة يعنى فلا يوثر فيها ليترجح به وقوله والمقصد عارض يعنى قوله عم القران رخصة بنى
قول اهل الجاهلية ان العمرة فى اشهر الحج من افجر الفجور اى من اشنع السيئات وليس المراد بالرخصة
ما هو المصطلح لان القران عزيمة وانما المراد به التوسعة وذلك لان اشهر الحج قبل الاسلام كانت للحج
فادخل اسم العمرة فى اشهر الحج اسقاطا للسفر الجديد عن العرباء فكان اجتماعهما فى وقت واحد توسعة
على الناس فسماه رخصة ويجوز ان يراد بها المصطلح ويكون رخصة اسقاط شطر الصلاة فى السفر
والرخصة فى مثل هذه عزيمة عندنا وقوله والقران ذكر فى القرآن جواب عن قول مالك لان المراد بقوله والعمرة لله
ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما مر بيانه قبل يعنى فى فصل المواقيت وقوله ثم فيه
اى فى القران شروع فى الترجيح بعد تمام الجواب فان قيل المامور به هو زيادة واجيب بانه مامور بصرف النفقة الى عبادة
القران افضل لما كان مخالفا لانه اتى بالمامور به مع زيادة واجيب بانه مامور بصرف النفقة الى عبادة
تقع له على الخلوص وهى افراد الحج له وقد صرفها الى عبادة تقع للامر وعبادة تقع لنفسه فكان مخالفا
لقايل ان يقول هل دخل فى المامور به نقص بالقران او لا فان كان الاول فليس القران افضل وان كان
الثانى لا يكون مخالفا فيمكن ان يجاب عنه بانه دخل نقص والافضل القران الذى كان العبادتان فيه
والكن ذلك النقص ليس من قبل القران او لنفسه وقبل الاختلاف بينا وبين الشافعى

لشخص واحد لان فيه الجمع بين النسكين حقيقة وقوله وقيل الاختلاف بيننا يعني ان النزاع لفظي

قال ـــ وصفة القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات كما مر وضحه وقوله وكذا اذا ادخل

حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط يعني يكون قارنا في هذه الصورة ايضا لوجود الجمع بين

والعمرة وصورته ان يحرم بعمرة فيطوف لها اقل من اربعة اشواط ثم احرم بحجة ولو طاف لها اربعة

لانه يصير حينئذ رافضا لعمرته وقوله لا باس بذلك لان الواو للجمع ولكن ذكرها فيها جميعا اولى

لان الترتيب قدم ذكرها في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكلمة الى للغاية والانسب ببداءة افعال العمرة فكذا ببداءة

بذكرها وقوله اعتبارا بالصلوات يعني ان الذكر باللسان لم يكن شرطا فيها وانما الشرط ان يعلم بقلبه

اي صلاة هي فكذلك هذا وقوله واذا دخل يعني القارن بيان للكيفية العملية وقوله والقران في معنى التمتع

يعني ان النص ورد بتقديم افعال العمرة على افعال الحج والتمتع والقران في معناه لان في كل منهما جمعا

بين النسكين في سفر فكل واحد فيه ايضا دلالة وقوله عندنا احتراز عن مذهب الشافعي فانه يتحلل

عندنا بالذبح وقيل هذا ليس بمشهور عن الشافعي وانما المشهور عنه انه يتحلل برمي جمرة العقبة وقوله

ثم هذا منهبنا اي اتيان القارن بافعال العمرة وافعال الحج جميعا هو مذهبنا وقال الشافعي يطوف

طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا للقدوم فمن دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فيكتفي بافعال الحج عن

العمرة والا لاتكون العمرة داخلة في الحج ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفي بتلبية واحدة و

بسفر واحد وحلق واحد وهذا بناء على ان الاحرام عندنا من اركان الحج والركن انما يتأدى

تأديتها في وقت واحد في حالة واحدة وحيث جاز الشروع بالقران دل على التداخل فكما وجب التداخل

في الاحرام يجب ان يكون في الطواف والسعي ايضا موجودا دفعا للتحكم وعلى هذا التعليل يكون

معنى قوله فكذلك في الاركان اي في بقية الاركان وقوله ولنا انه لما طاف ظني بن معبد ظاهر

وقوله لانه لا تداخل في العبادات منقوض بسجدة التلاوة فانها عبادة وفيها التداخل فاجيب

بان المراد العبادة المقصودة والسجدة ليست كذلك وبان التداخل فيها لدفع الحرج على خلاف القياس

فلا يقاس عليها ولا يلحق بها الحج لانه ليس في معناها لوجود الحرج وقوله والسفر للتوسل جواب

عن قوله حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة الى اخره لا يقال قوله والسفر للتوسل والتلبية للاحرام والحلق

للتحلل وقع تكرارا في دليل الخصم وفي الجواب عنه لتقدم ذكره في اوايل الباب مرة لانه ذكر هناك

باعتبار كون الافراد افضل وههنا باعتبار افراد الطواف والسعي فيحتاج الى الجواب عنه بالاعتبار الاول

ومثله من التكرار ليس بمنكر وقوله ومعنى ما رواه يعني قوله ثم دخلت العمرة في الحج دخل وقت العمرة

لما ذكرنا انهم كانوا يجعلون اشهر الحج قبل الاسلام للحج فادخل الله وقت العمرة في وقت الحج استطلا للسفر

الجديد عن الغربا ثم سعة وقوله فان طاف طوافين ظاهر وقوله والسعي بتاخير يعني ان تاخير سعي

العمرة بالاشتغال بعمل آخر كالاكل والنوم وان كان نوما لا يوجب الدم فكذلك الاشتغال بطواف التحية

قال ـــ واذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا

دم القران لانه في معنى المتعة لما تقدم والهدي منصوص عليه فيها بقوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر

وليست هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان الا يرى ان شفع التطوع لا يتداخلان وبتريتة واحدة يؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة

في وقت الحج فان طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين جزيه لانه اتى بما هو المستحق عليه وقد اساء بتاخير سعي العمرة وبتقديم طواف

التحية عليه ولا يلزمه شئ اما عندهما ظاهر لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعند طواف التحية سنة

وتركه لا يوجب الدم فتقديم اولى والسعي بتاخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف هداية

من الهدي وليس في الذبح ههنا وقال في المغرب ينبغي ان احب والهدي من الابل والبقر والغنم على

ما ذكره في بابه واراد بالبدنة ههنا البعير وكانه جواب عما يقال انكم تقولون البدنة تطلق على البعير

والبقر فكيف قال ههنا بدنة او بقرة وتقريره نحن لا ننكر جواز اطلاق البدنة على كل واحد منهما

مفردا وههنا كذلك فان قيل سلمنا ذلك لكن المنصوص عليه هدي هو اسم لما يهدى اي ينقل

الى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ولهذا لو قال ان فعلت كذا فعلي هدي ففعل كان عليه ما تيسر

من الهدي وهو شاة فالجواب ان القياس ما ذكرتم ولكن ثبت جواز سبع البدنة او البقرة بحديث جابر

قال اشتركنا حين كنا مع النبي صلعم في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحد وامثل الغنم

اذا نوى سبع بدنة فلا رواية فيه وعلى تقدير التسليم فالفرق ان الغنم ينصرف الى المتعارف كالميمين

وبعض الهدي ليس بهدي عرفا فاذا لم يجد ما يذبح صام ثلاثة ايام في الحج اي في وقته بعد ان احرم

بالعمرة والافضل ان يصوم قبل التروية بيوم ويوم عرفة كما ذكر في الكتاب وسبعة اذا رجع الى

اهله لقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وهذا النص

وان ورد في التمتع ولكن القران في معناه كما مر غير مرة والمراد بالرجوع الى الاهل الفراغ من الحج من باب

ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ فكان الاداء بعد السبب فيجوز ولقائل ان يقول

ذكر المسبب وارادة السبب لا يصح كما عرف في الاصول والجواب انه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص

بالرجوع فيجوز فان قيل للاجماز الاقربية فاهي قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل وقوله ثلاثة ايام

في الحج نكانه قال وسبعة اذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه قيل في قاية الغنية لكنه نفي الاباحة التي

تتوهم من كلمة الواو في قوله وسبعة كما في قوله وسبعة جالس الحسن وابن سيرين وقيل معناه كاملة

في وقوعها بدلا عن الهدي وكلامه واضح وقوله وقال مالك يصوم فيها قبل يعني في ايام التشريق

دون يوم النحر لان الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق وقوله ولنا النهي المشهور يعني قوله عم الا لا تصوموا

في هذه الايام وقد تقدم وفي التعرض بلفظ المشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص يدل على شرعية

الصوم في هذه الايام بقوله في الحج فلا يجوز تقييده بغير ايام التشريق بالخبر لانه نسخ للكتاب وتقريره

الجواب ان الخبر مشهور فيجوز التقييد به وقوله او يدخله النقص يعني لو لم يقيد به فلا اقل من

ان يورث نقصا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فلا يتادى فيها ولا يودى بعدها اي بعد ايام

التشريق لان الصوم يدل والابدال لا تنصب الا شرعا لان القياس لا مدخل له في معرفة المماثلة

بين اراقة الدم والصوم والنص خصه بدلا بوقت الحج فلا يجوز بعده وفيه بحث من اوجه احدها

ان البدل انما يجب اذا كان الاصل متصورا وههنا ليس كذلك لانه ان قدر على الهدي لا يجوز

ذبحه قبل يوم النحر فكان كمسئلة العوسي والثاني ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل والعجز عنه

انما يتحقق اذا مضى ايام النحر ولم يقدر عليه فكيف يجوز البدل عنه قبله والثالث ان الدم واجب عليه

اعنى اذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر وهو اى الوجوب غير معقول لانه فات بنفسه وبين لم فكيف يجب بدل
ذلك والجواب ان الصوم بدل عن الهدى اذا لم يجد بعد ما احرم بالعمرة بالنص واصل من حيث انه
يتوقت بوقت معين ولو كان بدلا من كل وجه كان كالمبدل فى الاطلاق بعد ايام النحر لان حكم البدل حكم الاصل
فى الاطلاق كالتيمم مع الوضوء فبا لنظر الى اصالته جاز بغير بقصر الاصل وقبل تحقق تمام اليأس عنه وبالنظر
الى البدلية يلزم الهدى اذا قدر عليه قبل التحلل فى يوم النحر المقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف
واما وجوب الدم بعد مضى ايام اذا لم يصم الثلاثة بناء على الاصل قيل لان الدم هو الاصل وليس بقضاء
بايام النحر لقوله تع فما استيسر من الهدى غير مقيد بوقت فيجوز ذبحه يوم النحر وفيما بعده وفيه بحث
من وجهين احدهما ان ذبح هدى المتعة يتوقت بايام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا البعض ولو لم يكن
مقيدا لجاز قبل يوم النحر وليس كذلك والثانى ان الدم واجب اذا فاته صوم الثلاثة عن وقته فكيف
عبر المصنف عنه بقوله وجواز الدم والجواب عن الاول ان هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم
النحر بدليل يقتضيه على ما سياتى فى بابه ان شاء الله فلا يجوز قبله والمراد بالاصل المذكور فى الكتاب
ما هو المعهود ان الشئ اذا وجب فى وقت معين ولم يقدر عليه المكلف به ولم يسقط عن ذمته ويجوز
ان يأتى به بعد ذلك فى اى وقتٍ كان وههنا وجب ولم يقدر عليه فياتى به فى اى وقت قدر عليه
وعن الثانى انه عبر عنه بالجواز نظرا الى الصوم فانه لا يجوز فى يوم النحر وهذا جائز فيه وفى غيره
فعبر عنه بالجواز هذا الذى سنح لى فى هذا الموضع والله اعلم بالصواب وقوله وعن عرفات اعضاء لايجاب
الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر وقوله وذلك خلاف المشروح ان يكون الوقوف مرتبا على افعال
العمرة وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن عن ابى حنيفة انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات
قياسا على التوجه الى الجمعة ووجه الصحيح ما ذكره من الفرق بينهما وهو نية الوجه كونه منهيا عنه
ان الله تع امر بابتداء افعال العمرة بقوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج والامر بالشئ يقتضى كراهة ضده
والكراهة الا بالنهى وقال الشافعى لا يكون رافضا لعمرته بناء على ان طواف العمرة يدخل فى طواف الحج
عنده فلا يلزم طواف مقصود للعمرة والغاية تظهر فى وجوب الدم فعندنا يسقط عنه دم القران
الذى هو نسك ويلزم عليه دم لرفض العمرة لان رفع الاحرام قبل اداء الافعال يوجب ذلك
كما فى الاحصار وعنده لا يجب عليه الدم ويقضيها لصحة الشروع فيها

باب التمتع

وجه تاخيره عن باب القران قد سبق هناك فالا نعيد وكلامه واضح قال بعض الشارحين عرف
المصنف التمتع بقوله ومعنى التمتع الترفق الى آخره واعترض عليه بانه غير مانع لدخول من ترفق بادا بعض
والعمرة فى غير اشهر الحج فى سفر واحد ومن ترفق به فيه فى اشهر الحج من عامين واحد فى سفر واحد الى آخره
فكان الواجب ان يقول هو الترفق باداء النسكين فى اشهر الحج من عام واحد فى سفر واحد الى آخره
والجواب ان ما ذكره المصنف تعبير وامكون الترفق فى اشهر الحج من عام واحد فهو شرط سنذكره
والاتمام هو النزول يقال اتم باهله اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول

فى وطنه

يصير محرما بالتقليد والتوجه معا على سبق في فضل قبل القران والشروع في الاحرام بالتلبية اولى لانه الاصل
والتقليد يقوم مقامه والعمل بالاصل اولى عند فقد الامكان للحاجة ثم السوق بالهدى افضل من العقد لان
النبي صلعم سيقت هديا ياه اذا احرم بذي الحليفة بين يديه وقد قالوا والاشبه يعني الى الصواب
في الرواية الايسر وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلعم وكان يدخل بين كل بعيرين
من قبل الرؤس وكان الرجل بيمينه للحالة فكان يقع طعنه عادة او لا على يسار البعير ثم كان يعطف
عن يمينه ويشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا للاول لانه قصد اليه فصار الامر الاصلي احق بالاعتبار
في الهدى اذا كان واحدا وقد قيل وفيها ان المقصود من التقليد ان لا تهرج اي لا تنفر ولا تطرد
عن الماء والكلاء او تريد اذا ضل وانه في الاشعار اتم لانه الوسم لان القلادة قد تحل وقد يحتمل
ان يسقط منها والاشعار لا يفارقها ابدا فمن هذا الوجه يكون له سنة الا انه عارضه جهة
كونه مثلة والمثلة هي ان يفعل بالحيوان ما يصير به مثلا وقيل هي ايلام ما وجب قتله او ايجاع
قتله فقلنا بحسنه ولا يلزم انه اي الاشعار مثلة وانه اي فعل المثلة منهي عنه ولو وقع التعارض
بين كونه مثلة وكونه سنة فالترجيح للحرم فان قيل المنهي عن المثلة طال باحد والاشعار عام
مجة الوداع والمتاخر ناسخ فاين التعارض اجيب بان عمران بن الحصين روى ان النبي صلعم
ما قام خطيبا الا نهانا عن المثلة فكان الاشعار منسوخا فلا اقل من التعارض والترجيح للحرم
للاحتياط او للاحتراز عن تكرار النسخ قوله واشعار النبي صلعم جواب عما قال الشافعي انه مروي
عن النبي صلعم وهو ظاهر وقوله صلعم لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو علمت ولا ما علمت
آخرا لما سقت الهدى وقصة ذلك ان النبي صلعم امر اصحابه بان يفسخوا احرام الحج ويحرموا بالعمرة
لما بالعوا مكة تحقيقا لمخالفة الكفرة وكانوا لا يفسخون ولا يحلقون ينتظرون رسول الله صلعم هل يحلق
اولا فاعتذر النبي صلعم وقال لو استقبلت الى آخره وبين فيه ان سوق الهدى يمنعه من التحلل
لو لا ذلك لتحلل وقوله ويحرم بالحج ظاهر وقوله على ما بينا اشارة الى ما قال وعليه دم التمتع للنص
الذي تلونا يعني قوله تع فمن تمتع بالعمرة الى آخره وقوله اذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين يعني
احرام العمرة واحرام الحج فان قيل التحلل منهما يقتضي قيام كل منهما عند الحلق ولو كان احرام العمرة
باقيا عند الرمي لزم القارن دمان اذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة وليس كذلك
بل عليه دم واحد ولو كان الاحرام باقيا لوجب قيمتان لا قبل الوقوف اجيب بان احرام العمرة
باق للتحلل لا غير لان القتل لا يتصور بدونه واما بالنسبة الى ما عداه فليس بباق لان اسم تمتع
جعل غاية الاحرام العمرة للحج والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجودها الا لضرورة وهي بالنسبة الى
التحلل لا غير فاذا كان كذلك لم يقع الجناية على احرام العمرة فلا يجب لاجله شئ كاحرام المفرد
بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة طواف الزيارة وقوله
وليس لاهل مكة تمتع ولا قران اعلم ان اهل مكة ومن كان داخل الميقات لا تمتع لهم ولا قران عند الحج
لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل به عنهما وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خلافا للشافعي
والحجة عليه قوله تع ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لان شرعيتهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي
ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته
ومحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدى بطل بمتعته لانه الم باهله
فيما بين النسكين الما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن عدة من التابعين واذا ساق الهدى فالما لم لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي ح

واصحابه

واصحابه وانما لهم في ذلك علي وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمر ولو تمتعوا جاز وآساؤا ولزمهم
دم الجبر وقال الشافعي لهم التمتع والقران ولكن لا دم عليهم واستدل على ذلك بقوله تع فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فانه باطلاقه لا يفصل بين آفاقي وغيره فان قيل ذلك لمن لم يكن اشارة الى التمتع المفهوم من تمتع
وهو يقتضي ان لا يكون لاهل حاضري المسجد الحرام تمتع اجاب الشافعي بان ذلك اشارة الى الهدى
المعلوم من قوله تع فما استيسر من الهدى ولاجل هذا قلنا انه لا دم عليهم ولنا قوله تع ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام ووجهه ان موضوع ذلك في كلام العرب البعيد والقرآن نزل على لسانهم
وما ذكرتم من الهدى قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل
اذا امكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه فان قيل فما الجواب عن استدلال بالاطلاق
قلت لا اطلاق ثم بل كلمة من عامة خصت بعقله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله
ولان شرعهما دليل معقول لنا وتقريره شرع شرع المتعة والقران لاجل الترفه باسقاط احدى
السفرتين وهو ظاهر والترفه بذلك في حق الآفاقي لان غيره لا يشق عليه هذا السفر لقربه حتى يترفه
واعترض بوجهين احدهما ان النص ان كان يقتضي ما ذكرتم على ما زعمتم لكن تخصيص الشئ بالذكر لا يدل
على نفي ما عداه والثاني ان الله شرع القران والمتعة اباحة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم
العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة ورجع الاشارة الى ما ذكرتم ينافي ذلك واجيب
عن الاول بان تخصيص الشئ بالذكر كما انه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على ثبوت له ايضا والكل
فيه العدم فيبقى الامر بدليل آخر على خلافه وعن الثاني بان النسخ ثابت عندنا في حق المكي ايضا
حتى لو اعتمر في اشهر الحج جاز بلا كراهة ولكن لا يريك فضيلة التمتع لان الاتمام قطع متعته كما قطع
متعة الآفاقي اذا رجع بين النسكين الى اهله وفيه نظر لانه يستدل به على بطلان المتعة لا على عدم
ادراك الفضيلة والصواب ان يقال لان متعته نقصت عن متعة الآفاقي لصيرورته دما جبرا
وقوله ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران هذا راجع الى التفسير
اهل حاضري المسجد الحرام فعندنا هم اهل مكة ومن حولها كان داخل الميقات سواء كان بينه وبين
مكة مسيرة سفر او لم يكن وعند الشافعي هم اهل مكة ومن حولها اذا لم يكن بينها وبين مكة مسيرة
سفر كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقوله بخلاف المكي متصل بقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران يعني
ليس لذلك ما دام بمكة بخلاف ما اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح بلا كراهة لان عمرته ومحجته
ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال المحبوبي هذا اذا خرج الى الكوفة قبل اشهر الحج واما اذا خرج
بعدها فقد تمتع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات واغا خص القران بالذكر لانه اذا خرج المكي
الى الكوفة واعتمر لا يكون متمتعا على ما نذكره واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق
الهدى بطل تمتعه باتفاق اصحابنا لانه الم باهله فيما بين النسكين الما صحيحا وقد تقدم تفسيره
وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن ابن عباس وعدة من التابعين وهذا لان حد التمتع ليست بصادق
عليه حيث انشا الكل نسك سفرا من اهله والمتمتع من يترفق باداء النسكين في سفر واحد وان ساق

الهدى فالمامم لا يكون صحيحا على ما ذكره في الكتاب وهو واضح وقوله بخلاف المكي متصل بقوله واذا ساق
الهدى فالمامم لا يكون صحيحا يعني الآفاقي اذا فعل ذلك لا يكون المامم صحيحا بخلاف المكي اذا خرج
الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدى حيث حيث لم يكن متمتعا لان العود هناك غير مستحق عليه لان
المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم او الى مكة وليس هم هنا بموجود لكونه في الحرم او في مكة فلا
يتصور العود واذا ساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا لم يسق كان اولى وقوله ومن احرم
بعمرة قبل اشهر الحج فيه ثلاثة مذاهب ذهب الشافعي الى انه اذا احرم بالعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعا
وان ادى الاعمال فيها وقال مالك هو متمتع وان لم يؤد فيها اذا كان القابل عن احرام العمرة فيها وقلنا
ان ادى اربعة اشواط فيها كان متمتعا والا فلا ووجه الشافعي انه لم يجمع بين النسكين في اشهر
الحج لتقدم ركن العمرة عليها وهو الاحرام ووجه قول مالك ان الجمع بينهما موجود باعتبار الاتمام وهو
القابل فيها ولنا ما ذكر في الكتاب ان الاحرام شرط تقديم كتقديم الطهارة على وقت الصلاة والاعتبار
باداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر والاكثر حكم الكل قيل اذا لم يعارضه نص فان ثلاث ركعات
من الظهر ليس لها حكم الكل لمعارضة الناطق بر باعية الظهر قوله فان طاف لعمرته قبل اشهر الحج ظاهر
ما ذكرناه وقوله وهذا اشارة الى انه لم يكن (التصويب) متمتعا واراد بالنسك العمرة ومعناه ان نسك العمرة
يفسد اذا جامع بعد ما طاف ثلاثة اشواط ولم يفسد بعد ما طاف اربعة فاذا طاف اربعة اشواط
قبل اشهر الحج صار بحيث لا يفسد نسكه بالجماع فصار كانه تحلل قبل اشهر الحج ولو تحلل فيها لم يكن
متمتعا فكذا اذا هذا وعلى هذا يكون هذا المذكور حجة على مالك لانه يعتبر الاتمام وهنا في حكم الاتمام
في حق عدم الفساد فكذا في حق كونه غير متمتع ولان الترفق انما يكون باداء الافعال والمتمتع هو المتحقق
المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج فالابدان يوجد الافعال كلها او اكثرها فيه حتى
يكون متمتعا والجواب عن الشافعي يفهم من هذا لان الاحرام ليس من افعال العمرة بل هو من الشروط

قال — رح واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة لما ذكر ان المتمتع هو الذي
يترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج احتاج ان يبين الاشهر فقال اشهر الحج شوال وذو
القعدة وعشر من ذي الحجة فان قلت هل للمتمتع اختصاص بذلك او القارن ايضا لا بد لهم ان يجمع
بين النسكين في اشهر الحج قلت قال صاحب النهاية وجدت رواية في المحيط انه لا يشترط لصحة
القران ذلك قال في المنتقى رجل جمع بين حجة وعمرة اي احرم ثم قدم مكة وطاف لعمرته في شهر رمضان
كان قارنا ولكن الهدي عليه قوله كذا روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير وانما فصل
عبد الله بن الزبير عن العبادلة وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس لانه ما
كان يفهم في عرفهم من اطلاق العبادلة الا هؤلاء الثلاثة واما في عرف المحدثين فالعبادلة عبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير وليس عبد الله بن مسعود منهم لانه كان
تقدم موته ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة وبمضي بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وفي هذا اشارة الى نفي
قول مالك اه وقت الحج جميع الاشهر الثلاثة وهو مروي عن عروة بن الزبير استدلالا بقوله تعالى الحج اشهر

معلومات

معلومات واقل الجمع المتفق عليه ثلاثة وفايدة ذلك انا نظهر في حق جواز تاخير طواف الزيادة الى آخر ذي الحجة
فان قلت الحج يفوت بمضي عشر ليال وتسعة ايام فلا يكون اليوم العاشر وهو يوم النحر من وقت الحج قلت
قلت هو متمسك لبعض الناس في غير ظاهر الرواية ولكنا نقول فوات الحج بطلوع الفجر من يوم النحر لان الوقوف
وهو الركن الاعظم موقت بوقت مخصوص يفوت بفواته لا لانه خرج وقت الحج الا يرى ان طواف الزيارة
مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن لا يجوز ان يكون في غير وقته والقايل ان يقول ان اعتبر
الفوات يلزم ان لا يكون يوم النحر من وقت الحج وان اعتبر ثم ثم اداء الاركان وجب ان يكون اليوم
الثاني والثالث من وقت الحج لان طواف الزيارة يجوز فيهما وحينئذ جاز ان يكون وقت الحج الى آخر
من وقته كما قال مالك والحق ان يقال المعول في ذلك ما نقل عن العبادلة وغيرهم من الصحابة والتابعين
ان اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وفيه نظر لان المنقول عنهم وعشر من ذي الحجة بالتذكير
وهو الليالي فلا يكون حجة في دخول يوم النحر في وقته والجواب ان ذكر احد العددين من الليالي والايام
بلفظ الجمع يقتضي دخول ما بازايه من العدد الآخر كما تقدم في الاعتكاف فان قيل سلمنا ذلك لكن ما وجه
دخول شوال وذي القعدة في وقته واداء الحج لا يصح فيهما اجيب بان بعض افعاله يصح فيهما الا يرى
ان الآفاقي اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف القدوم وسعى بعده فان هذا السعي يكون السعي الواجب
في الحج فانه لا يجب الا مرة واحدة ولو فعل ذلك في رمضان لم يجز عن السعي الواجب في الحج قوله وهذا
اي ما روي عن العبادلة الثلاثة وما ذكرنا من المعقول يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات
عام فيجوز ان يراد منه بعض وليس بشيء لان ما ينتهي اليه الخصوص اذا كان العام جمعا الثلاثة
والان الخصوص انما يكون باخراج بعض افراد العام لا باخراج بعض كل فرد وهم من قال اسم الجمع
يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان المراد بالجمع التثنية وَرَدَّ
بان ذلك عند عدم الالباس كما في هذا المثال وما نحن فيه ملتبس واقول هو من باب ذكر الكل
وارادة الجزء فان قلت فيكون مجازا فلا بد له من قرينة قلت سياق الكلام لانه قال الحج اشهر
والحج نفس ليس باشهر فكان تقديره والله اعلم الحج في اشهر والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان
البعض مرادا وعينه ما روي عن العبادلة وغيرهم وقوله فان قدم الاحرام عليها اي على اشهر الحج
جاز احرامه عندنا وانعقد حجا خلافا للشافعي فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه لم يكن عند ذلك
يتحقق قبل اوانه فان قيل المذكور في الكتاب يدل على انه لا يقع عن الحج والمدعى وقوعه احراما للعمرة
فالجواب ان الاحرام اذا وجد ولم يصح ان يكون للحج ينصرف الى ما يصح له حذرا عن الالغاء كمن نوى
صوم القضاء من النهار فانه يكون شارعا في النفل وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز
التقديم على الوقت فان قيل لو كان شرطا لكره قبل اشهر الحج لكنه مكروه اجيب بان الكراهة
ليست للتقديم على الوقت بل ليلا يقع في المحظور بطول الزمان وقوله ولان الاحرام تحريم اشياء اي يستلزمه

واجب آخر عليها غيرها وجب بالتمتع وكذلك الجواب في الجمل وانما خصت المرأة لان السايلة كانت امرأة فوضعت المسئلة على ما وقع واما لان الغالب من حال من الجهل دنية التضحية في هذي المتعة لا يكون الا من جهل ثم لما يخرج هاهنا دم المتعة كان عليها دمان سوى ما ذبحت دم المتعة الذي كان واجبا عليها ودم آخر لانها دخلت قبل الذبح واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لحديث عايشة حين حاضت بسرف وهو ما روى ان النبي صلعم دخل عليها وهي تبكي قال ما يبكيك لعلك نفست فقالت نعم فقال هذا شيء كتبه الله على بنات آدم دعي عنك العمرة او قال ارفضي عمرتك وانقضي راسك وامتشطي واصنعي جميع ما يصنع الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت والاستدلال انما هو بقوله واصنعي جميع ما يصنعه الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما روى ابو داود وفي السنن باسناده الى عايشة قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر فامرها النبي صلعم ان تغتسل وتهل دليل على ذلك ولان الطواف في المسجد والحايض منهية عن دخوله والوقوف في المفازة وليست بمنهية عنها فان قيل لا فايدة في هذا الاغتسال لانها لا تطهر به جوابه قيام الحيض اجاب بقوله وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلاة فيكون نفيها للنظافة وقوله ولا شيء عليها لطواف الصدر روت عايشة اي لتترك طواف الصدر لانه صلعم رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر روت عايشة ان صفية بنت حيي حاضت فقال النبي صلعم عقري حلقي انك لحابستنا اما كنت طفت يوم النحر قالت بلى قال فلا باس انفري فلما ثبت الرخصة للحايض والنفساء في ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لان الاصل ان كل نسك جاز تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة وعقري وحلقي فعلى عند المحدثين ومعناه عقر جسدها واصابها في خلقها وجع وقوله ومن اتخذ مكة دارا ظاهر وقوله بعد ما حل النفر الاول يعني اليوم الثالث من ايام النحر لانه وجب بدخول وقته فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك كمن اصبح وهو يقيم في رمضان ثم سافر لا يحل له ان يفطر فاما اذا اتخذ مكة دارا قبل ان يحل النفر الاول فلا يجب عليه طواف الصدر الا ان يكون عزم لانه صار مقيما سافر قبل ان يصبح فانه يباح له الافطار وعلى قول ابي ح يسقط عنه طواف الصدر الا ان يكون عزم على الاقامة بعد ما افتتح الطواف لان وقت الطواف باق بعد ما حل النفر الاول وما بقي الوقت لا يصير دينا في ذمته فيسقط بالعارض المغير كالمرأة حاضت في وقت الصلاة لا يلزمها قضاء تلك الصلاة والله اعلم بالصواب

باب الجنايات

لما فرغ من بيان احكام المحرمين بدا بما يعتريهم من العوارض من الجنايات والاحصار والفوات وهي جمع جناية والجناية اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بمال او نفس ولكنهم اعني الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والاطراف واما الفعل في المال فسموه غصبا والمراد هنا فعل ليس للمحرم ان يفعله واتى بالجمع لبيان انها هاهنا انواع قوله واذا تطيب المحرم التطيب عبارة عن لصوق عين له رايحة طيبة ببدن المحرم او بعضو منه فلو شم طيبا ولم يلتصق ببدنه من عينه شيء لم يجب عليه شيء وذكر اولا

قال واذا قدم الكوفي البصرة في اشهر الحج وتمتع ثم اتخذ مكة دارا ثم حج من عامه ذلك فعليه دم التمتع وقال زفر لا شيء عليه لان الله تعالى انما اوجب دم التمتع على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقد صار هذا من اهله حاضري المسجد الحرام بالاتخاذ ولنا ان هذا متمتع لانه ترفق بسفرتين لانه انشا السفر الاول من الكوفة والسفر الثاني من مكة وهو غير اهل مكة ومن حاضري المسجد الحرام بالاتخاذ لان المتمتع اهل مكة ومن حاضري المسجد الحرام من كان اهله على مسافة لا تقصر فيها الصلاة وقد وجد احدهما وهو انشاء السفر الاول وقد اجتمع السببان في حق هذا الشخص فوجب عليه دم التمتع كما لو لم يتخذ مكة دارا وقوله لان المتمتع من يجمع بين النسكين في سفرة واحدة قلنا نعم ولكن قد يجمع بين النسكين في سفرتين كما لو اتى بعمرة في رمضان ثم رجع الى اهله ثم حج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا وان كان قد جمع بين النسكين في سفرتين وقوله لان الشاة لا تجزيه عن دم التمتع قلنا نعم لكن لا لانه ترفق بسفرتين بل لانه لم يوجد منه التمتع لان التمتع ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويفرغ منها ويحرم بالحج من عامه ذلك من مكة او من الميقات وهذا لم يوجد منه لانه لم يحرم بالحج من مكة ولا من الميقات بل من البصرة وقوله لان الشاة لا تجزيه عن دم شكر قلنا نعم لكن لما احتمل ان يكون دم شكر ولم يحتمل ان يكون دم تمتع فيصار الى ايجابه باعتبار هذه الشبهة احتياطا وقوله فان قدم بعمرة اي باحرام عمرة فافسدها بان جامع امرانه قبل اعمال العمرة وفرغ منها يعني مضى وقصر فتحلل ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر في اشهر الحج اي قضى العمرة التي فسدها وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند الجمع يعني اذا كان خروجه الى البصرة في اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بلا خلاف كذا في النهاية ناقلا عن المبسوط وقوله واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم تجزها عن المتعة لانها اتت بغير الواجب عليها اذ الواجب عليها دم المتعة والاضحية ليست بواجبة وليس كانت واجبة بان اشتريت بنية الاضحية فذلك في المغازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلاة فيكون نفيدا فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزيادة انصرفت من مكة ولا شيء عليها لطواف الصدر لانه عليه رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر ومن اتخذ مكة دارا فليس عليه طواف الصدر لانه على من يصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فيما يروى عن ابي ح ويروى البعض عن محمد لانه وجب عليه بدخول وقته فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك هداية

المتعة واجب

ان تطيب المحرم يوجب الكفارة لقوله لقوله صلعم الحاج الشعث التفل والتطيب يزيل هذه الصفة
فكان واجبا جنايتين لكنهما تداخلتا لتجانس محل الجناية فتصل ذلك بقوله فان طيب عضوا كاملا
فاذا فعليه دم وقوله فاذا زاد فصل في البين وقوله وذلك مثل الظهر والمراس والفاصل في
الارتفاق بين الكامل والقاصر العادة فان العادة في استعمال الطيب لقضاء التفث عضو
كامل فتم به الجناية وفيما دونه في جنايتين نقصان فيكفيهم الصدقة وقوله ومن نذكر الفرق
بينهما هو قوله لنا ان حلق بعض الراس ارتفاق كامل الخ وقوله الا في موضعين يعني اذا
طاف طواف الزيارة جنبا واذا جامع بعد الوقوف بعرفة وقوله الا ما يجب بقتل القملة والجرادة يعني ان
التصدق فيهما غير مقدر بنصف صاع بل يتصدق بما شاء وقوله عدم الخاطيب قال رحمه الله المتعة
ان يختضب بالحناء ان صار بليدا بان كان الحناء جامدا غير رابع فعليه دم بان للتطيب ودم للتغطية
يعني اذا غطى يوما الى الليل فان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الراس ما دام كان
اقل من ذلك فعليه صدقة وقوله باعتبار انه يخلف راسه اي يغطيه والوسمة بكسر السين وهو افصح
وسكونها شجرة ورقها خضاب وقوله وهذا اي تاويل ابي سم بالتخليف صحيح لان تغطية الراس
يوجب الجزاء وقوله ثم ذكر في الاصل يعني مسئلة الحناء راسه ولحيته واقتصر في الجامع الصغير على ذكر
الراس خاصة وفي ذلك دلالة على ان كلا منهما مضمون وقوله وان دهن بزيت خالص اما المطيب
بغير فيجب ذكره فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وكلامه ظاهر وقوله انه اصل الطيب فان الروائح تلتقي فيه
فيصير غالبة فصار كبيض الصيد في الاصالة يلزم بكسر الجاء فاكثر باستعماله وهذا الخلاف في الزيت البحت
اي الخالص والحل اي دهن السمسم اما المطيب منه كالبنفسج وهو معروف والزنبق على وزن العنبر
دهن الياسمين وما اشبهها كدهن البان والورد فيجب باستعمال الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا
اذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة عليه وهو ظاهر وقوله لم
بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه كالعنبر والكافور لانها طيب بنفسها فيجب الدم باستعمالها وان
كان على وجه التداوي وقوله وان لبس ثوبا مخيطا حكم الليلة ايضا كذلك وقوله ولنا ان معنى الترفق
مقصود من اللبس لانه اعم لذلك قال اسمع سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد يتم فيكون الارتفاق
كاملا وقد يقصر فيكون ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل والقاصر ليتعين الجزاء بحسب ذلك
فيقدر باليوم او الليلة لانه يلبس فيه ثم ينزع عادة فان من لبس ثوبا يليق بالنهار ينزعه في الليل
ومن لبس ثوبا يليق بالليل ينزعه بالنهار فاذا انزع دل على تمام الارتفاق فيجب فيه الدم وما دون
ذلك تتقاصر الجناية فيه لنقصان الارتفاق فتجب الصدقة غير ان ابا يوسف اقام الاكثر مقام الكل
لان المرء قد يرجع الى بيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبس للناس فكان اللبس في اكثر اليوم ارتفاقا
مقصودا الكن هذا غير مضبوط فان احوال رجوع الناس الى بيوتهم قبل الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت
الضحى وبعضهم قبيل وبعضهم بعد فكان الظاهر هو الاول وقوله ولو ارتدى بالقميص او انتشح به الاشتمال

هو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر وقوله خلافا لزفر هو يقول الثياب مخيط فاذا دخل
فيه منكبيه صار لابسا للمخيط فان القياس يلبس هكذا عادة وقلنا ما لبس لبس العباد لان العادة في
ذلك الضم الى نفسه بادخال المنكبين واليدين لانه ما خوذ من القبوض وهو الضم ولم يوجد ولهذا يتكلف
في حفظه وعلى هذا الوزر ولم يدخل يديه في الكمين لابسا لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه وانما اعاد
قوله والتقدير في تغطية الراس ينبني عليه الفروع وقوله ما بيناه هو ما قال او غطى راسه يوما كاملا
وقوله وللاختلاف انه اذا غطى راسه ظاهر وقوله يعتاده بعض الناس كالاتراك والاكراد فانهم يغطون
رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقا كاملا وعن ابي سم انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا للحقيقة
اي لحقيقة الكثرة وحقيقتها انما يثبت اذا قابلها اقل منها او الربع والثلث حكما لا حقيقة وقوله واذا
حلق ربع راسه ظاهر وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل عملا بظاهر قوله تع ولا تحلقوا رؤسكم فان
الراس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلاث شعرات وحلق الحلم باسم الجنس الحلق
المعلق باسم الجنس يتادى بادنى ما يتطلق عليه الاسم كالبنات ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق
كامل لانه معتاد فان الاتراك يحلقون او ساط رؤسهم وبعض العلوية يحلقون نواصيهم لا بتغاء
الراحة والزينة والارتفاق الكامل تتكامل به الجناية لا التقدم وتتقاصر فيما دونه وفي قوله لم
فتكامل به الجناية اشارة الى دفع قول مالك فانه قال يحلق كل الراس لتكامل به الجناية اشار
الى ان الجناية تتكامل بالبعض ايضا وفي قوله وتتقاصر فيما دونه اشارة الى نفي قول الشافعي
انه يجب الجزاء بالقليل فاشار الى ان الجناية في القليل قاصرة فكيف يوجب الدم اما حلق اللحية
فهو متعارف فان الاكاسرة كانوا يحلقون لحى شجعانهم وكذا الاخنث من اللحية مقدار الربع وما
يشبهه معتاد بالعراق وارض الروم وقاد مقصودا بالارتفاق لحلق الراس فالحق به احتياطا
لايجاب الكفارة في المناسك فانها مبنية على الاحتياط حتى وجبت بالاحذر بخلاف تطييب
ربع العضو لانه غير مقصود اذ العادة في التطييب ليست في الاقتصار على الربع فكان العضو
الكامل في التطييب كالربع في الحلق في حق الكفارة وان حلق الرقبة كلها ففيه دم لانه عضو
مقصود بالحلق وان حلق الابطين او احدهما ففيه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق
لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة فيكمل اذا كان كل واحد من الابطين مقصود بالحلق
وجب ان يجب بحلقهما دمان واجيب بان جنايات الحرم اذا كانت من نوع واحد يجب
فيها ضمان واحد الا يرى انه اذا زال شعر جميع بدنه بالتنور لم يلزمه الا دم واحد ذكره في الابطين
الحلق هنا يعني في الجامع الصغير وفي الاصل اي المبسوط النتف وهو السنة بخلاف العانة
فان السنة فيها الحلق لما جاء في الحديث عشر من الفطرة منها الاستحداد وتغسير حلق العانة
بالحديد وقال ابو يوسف ومحمد اذا حلق عضوا ففيه دم قيل قولهما بيان لقول الجمع لانه خالفهما
في ذلك وانما خصا بالذكر لان الاولية تحصل بهما وقوله تحصل محفوظة عنهما وقوله اراد به اي بقوله عضوا الصغير

هو ان

فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت البحت والحل البحت اما المطيب منه كالبنفسج والزنبق وما اشبههما
يجب باستعمال الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس
بطيب في نفسه انما هو اصل الطيب او طيب مزوج فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما اذا داوى بالمسك وما اشبهه وان
لبس ثوبا مخيطا او غطى راسه يوما كاملا فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة نوعز ابي سم انه اذا لبس اكثر من نصف يوم
فعليه دم وهو قول ابي ح اولا وقال الشافعي يجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنه ولنا ان معنى علا

والساق وما اشبه ذلك مثل الفخذ والعضد فان قيل الجناية بالحلق انما تتكامل اذا كان العضو
مقصودا بالحلق وماذكرتم ليس كذلك قلت هذا الذي ذكرت هو ماذكر في المبسوط قال بعد ما
ذكر حلق الراس ثم الاصل بعد هذا انه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق من بدنه قبل او ان
التحلل ففيه دم وان حلق ما ليس بمقصود ففيه صدقة ثم قال وما ليس بمقصود حلق شعر
الصدر والساق ولكن المصنف ذكر ماهو الموافق لرواية الطحاوي الصغير لنفي الاسلام نظرا الى
انه مقصود بالتنور اي ازالته بالنورة والافرق عند الائمة الاربعة في ازالة الشعر بين الحلق و
النتف والتنور فكانت الجناية بحلق كله كاملة وبحلق بعضه قاصرة وقوله فان اخذ من شاربه
ظاهر قيل الشارب عضو مقصود بالحلق فان من عادة بعض الناس حلق الشارب دون اللحية
فكان الواجب بكامل الجناية بحلقه واجيب بانه مع اللحية في الحقيقة عضو واحد لاتصال البعض
بالبعض فلا يجعل في حكم اعضاء متفرقة كالراس فان من العلوية من عادته حلق مقدم الراس
وذلك لايدل على ان كل ليس بمقصود واحد وقوله يدل على انه هو السنة دون الحلق هو
المذهب عند بعض المتاخرين من مشايخنا لما روى عن النبي صلعم انه قال عشرة من فطرة
ابرهيم خليل الرحمن وذكر من جملتها قص الشارب وقوله حتى لو اذى الاطار قال في المغرب
اطار الشفة ملتقى جلدتها مستعار من اطار المحمل والدق قال ح وان حلق
موضع المحاجم فعليه دم المراد بالمحاجم ههنا محجم اسم آلة من الحجامة بدليل ذكر لفظ الموضع فلا يصح
ان يكون جمع محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة ودليلها ظاهر واما دليل الجمع ففيه اشتباه لانه
جعل حلقه مقصودا ووسيلة وهما متنافيان واجيب بانه لم يقل بان حلقه مقصود لذاته بل قال
مقصود وما الايتم المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان لغيره فلا تنافي بينهما بقي الكلام في
ان المراد بالمقصود اعم من ان يكون لذاته او لغيره وقوله عن عضو كامل يعني ان هذا الموضع في حق
المحاجة عضو كامل وقوله وان حلق يعني المحرم راس المحرم باجره او بغير اجره للحالق والمحلوق
راسه اما ان يكونا حلالين او محرمين او الحالق حلال والمحلوق محرم او بالعكس فالاول لاكلام فيه
والثاني على الحالق فيه الصدقة حلق باجر المحلوق او بغير اجره خلافا للشافعي فيهما فانه يقول
لاشئ على الحالق مطلقا لان الموجب هو الارتفاق وهو لا يتحقق بحلق شعر غيره ولا على المحلوق
اذا كان بغير اجره بان كان نائما لان من اصلنا ان الاكراه يخرج المكره من المؤاخذة بحكم الفعل
والنوم ابلغ منه لان الفعل يفعل بالاكراه وينعدم بالنوم وقلنا في الحالق ان ازالة ما ينمو
من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاق الامان بمنزلة نبات الحرم وتناول المحظورات
الاحرام يوجب الجزاء سواء كان في بدنه او غير بدنه كما في نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعر
وشعر غيره الا ان الجناية في شعر متكاملة فيلزمه فيه الدم وفي غير الصدقة وفي الحلق راسه تقرر
السبب الموجب وهو نيل الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والاكراه لا يصلحان مانعين

بتنف نفسه فيلزمه الطعام قال وان قص اظافير يديه ورجليه ففيه دم لانه من محظورات الاحرام لما فيه من قضاء التفث
وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان الجناية لان الماشئ
من نوع واحد وان كان في مجالس فكذلك عند محمد لان بناءها على التداخل فاشبه كفارة الفطر الا اذا تخللت الكفارة الارتفاع
الاولى بالتكفير وعلى قول ابي ح يجب اربعة دماء ان قلم في كل مجلس يدا او رجلا لان الغالب فيه معنى العبادة
فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في اي السجدة وان قص يدا او رجلا ففيه دم اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق كلا

لان الماشئ ينتفي بهما وفي الحكمة قيل ذكر المصنف ههنا ان يحلق الشعر تحصل الزينة فتجب الكفارة وذكر
في الديات من هذا الكتاب ان في شعر الراس الدية لانه ينفع به منفعة الجمال وذلك تناقض لان
الجمال هو الزينة واجيب بانه جمال من حيث الخلقة ولهذا يتكلف عادة في ستره ويحصل بخلقه زينة
اذ الة الشعث والتفل واذا اختلفت الجهة زال التناقض وقوله بخلاف المضطر يتصل بقوله
حتما اي بخلاف المحرم المضطر الى حلق راسه فانه اذا حلقه يخير ان شاء ذبح شاة وان شاء
تصدق على ستة مساكين وان شاء صام ثلاثة ايام لان الآفة هناك سماوية وفي صورة النزاع
من العباد فالمحلوق راسه لا يرجع على الحالق بما وجب عليه من الدم وقال بعض العلماء يرجع
لانه هو الذي اوقعه في هذه الغرامة فكانه اخذ هذا القدر من ماله وقلنا الدم انما يلزمه باقالة
من الراحة فصار كالمغرور اذا ضمن العشر لا يرجع على الغار لانه في مقابلة ما استوفاه من منافع
البضع وقوله وكذا اذا كان الحالق حلالا هو الوجه الثالث من الاقسام العقلية وليس فيه على
الحالق شئ بالاتفاق وفي المحلوق خلاف المذكور وقوله في مسئلتنا اراد به ما اذا كان الحالق
محرما وقوله في الوجهين اراد به ما اذا كان بامره وبغير امره وقوله فان اخذ يعني المحرم من شارب
حلال او قص اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا يعني قولهم ان ازالة ما ينمو من البدن
من محظورات الاحرام وقوله ولا يجري منه نوع ارتفاق اشارة الى الجواب عما قال الشافعي حلق
راس غيره واللحية من شاربه بمنزلة ان يلبس غيره محيطا في عموم الارتفاق فكما لا يجب في
الالباس عليه شئ فكذلك ههنا وذلك لان في الحلق واخذ الشارب ارتفاقا لان الانسان
يتاذى بتنف غيره وليس في الباس المحيط ذلك لكن التاذي بتنف غيره اقل من التاذي
بتنف نفسه فيلزمه الطعام وقوله وان قص اي المحرم اظافير يديه ورجليه ظاهر وقوله
لان الجناية من نوع واحد يعني تسمية ومعنى اما تسمية فلان الكل يسمى قصا واما معنى فلان
الارتفاق من حيث القص وهو شئ واحد وقوله لان بناءها على التداخل يعني ان المحرم اذا قتل
صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كانت الجناية في حق الحرم والاحرام جميعا فكما بناها على ذلك فاشبه
كفارة الفطر وهما يقولان كفارة الاحرام معنى العبادة فيها غالب بدليل انها تجب على المعذور كالمكره
والنائم والمخطئ والناسي والمضطر وبالنظر الى ذلك لا تداخل فقلنا بتقييد التداخل باتحاد المجلس
لانه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والحال مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس
واما اذا اختلف المجالس فيترجح جانب اختلاف الحال ويلزم لكل واحد دم عملا بالوجهين فان قيل الجنايات
اذا كانت من جنس واحد لا يتعدد الكفارة كما اذا اختلف راسه حلق راسه في مجالس مختلفة فان
عليه كفارة واحدة لذلك قلنا الجواب ان ههنا اتحاد المقصود واتحاد الحل واتحاد المجلس وكذا اختلافها
فمتى اتحد الجميع لزم كفارة واحدة بالاتفاق بينهم ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارة متعددة
ومتى اتحد المقصود واختلف الحال فان اتحد المجلس يقوى جانب الاتحاد فلزمه كفارة واحدة ومتى

ومتى اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف وتعددت الكفارة فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد فيما
حتى فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الوحدة عند اتحاده ولا يلزم حلق الرأس عليه لان المحل يتحد و
المقصود يتعدد والمحل المختلفة ولا يختلف الحال في اتحاد الجزاءين باتحاد المجلس متحدا او مختلفا لان ذلك
لا دراية فيه وليس كانت فيما يوجب اتحاد المحل وهو التنوير فانه لو نور جميع البيوت لم يلزمه الا كفارة
واحدة وقد تقدم ان الحلق مثل التنوير وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك قوله وان قص يدا او
رجلا ظاهره وجوب المذكور في الكتاب اي القدوري ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم
بقلمه وكل ما هو كذلك لا يقام الكثر مقامه اما انها اقل ما يجب الدم بقلمه فلانه انما وجب الدم باعتبار
قيام مقام الكل وفي ذلك شبهة وليس بعد الشبهة الا شبهة البتة وهي غير معتبرة بحال وقد اشار
الى هذا التعليل بقوله وقد اقمناها مقام الكل وهو موضع الحال اي انها اقل ما يجب الدم بقلمه حال
كونها مقامة مقام الكل ففيها شبهة الكلية الى آخر ما ذكرناه واما ان كل ما يهون كذلك لا يقام الكثر مقامه
فلما قال لانه يؤدي الى ما لا يتناهى لانه اقيم الثلاثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلاثة ثم الظفر
والنصف مقام الظفرين ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف وهلم جرا رفعا للحكم والمراد بقوله الى ما
لا يتناهى الى ما يتعسر اعتباره لان الجسم عند اهل السنة والجماعة ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى فلا يدل من
تاويل وذلك ما قلنا والآن قص خمسة اظافير متفرقة بالجر صفة للعدد وكما في قوله تع سبع بقرات سمان
ومن يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي ح وابي س وقال محمد عليه دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد
بجامع انه ثمن خمسة والفرقة في ذلك بين ان يكون من يد واحدة او من يدين ورجل وبما اذا حلق
ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان الدم انما يجب عند تكامل الجناية بتكامل الراحة والزينة وهذا
ليس كذلك لانه بالعلم على هذا الوجه يتاذى ويتشين ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد فان من ياخذ شيئا
من مقدم راسه وشيئا من مؤخره فاذا جمع الجميع يصير مقدار الربع واذا تقاصرت الجناية يجب فيها
الصدقة ومقدارها لكل ظفر طعام مسكين وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقة الا ان يبلغ ذلك دما
فينقص منه ما شاء حتى قالوا لو ستة عشر ظفرا من كل عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان
يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء وقوله وان انكسر ظفر المحرم ظاهر وقوله والآية نزلت في الموذي
قال كعب بن عجرة بضم العين وسكون الجيم رآني رسول الله صلعم والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد
تحت قدر لي فقال اتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك
فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلاثة كما ذكر في الكتاب ولا تفسير صلعم لقدرها وبستة ايام
لما ندر لما تقدر الطعام بستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم ستة ايام والحكم في كل ما
اضطر اليه كما لو فعله غير المضطر وجب عليه الدم كذلك يجب عليه احد الاشياء المذكورة وقوله
وكذلك الصدقة عندنا يعني خلافا للشافعي فانه يقول لا يجزيه الطعام الا في الحرم للدم المقصود به
الرفق بفقراء الحرم ووصول المنفعة وقوله لما بينا اشارة الى قوله لانه عبادة في كل مكان
وقوله واما النسك يقال نسك ينسك نسكا ومنسكا اذا ذبح لوجهه ثم قالوا لكل عبادة نسك ومنه

قوله تع

قوله تع فالاولى صلاتي ونسكي والمراد به هنا الهدي الذي يذبح في الحرم بطريق الجزاء عما باشره من محظورات
الاحرام كالطيب والحلق في حالة العذر وذلك مخصوص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم توقف قربة الا في
زمان كالاضحية وهدي المتعة والقران في ايام النحر او في مكان كما في قضاء الكفارات قال اسم تع في جزاء
الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه
بالمكان وهو الحرم وليس المعنى بالاختصاص اراقة الدم للغير لانه تلويث الحرم انما المقصود هو
التصدق باللحم بعد الذبح فعليه ان يتصدق بلحمه على فقراء الحرم وغيرهم عندنا وقوله ولو اختار الطعام
اجزاه ظاهر ابو يوسف نظر الى كفارة اليمين في القرآن فانه ذكر بلفظ الاطعام وهو يفيد الاباحة و
الى تفسير النبي صلعم للآية فانه قال اطعم ستة مساكين ومحمد نظر الى قوله او صدقة فانها تنبئ عن
التمليك بخلاف كفارة اليمين فانه ذكر فيها الاطعام لا الصدقة

فصل

في جناية الطيب ونحوها جناية الجماع ودواعيه لان الطيب واللبس كالوسيلة للجماع والقبل
مقدمته ولهذا قدم وهذا الفصل ذكر دواعي الجماع عليه فان نظر المحرم الى فرج امراته اي الى داخل فرجها
وهو موضع البكارة وانما يتحقق ذلك عندي لكونها متكئة بشهوة فانزل اي انزل المني لا شيء عليه من الكفارة
لان المحرم هو الجماع وهو قضاء الشهوة على سبيل الاجتماع صورة وهو الايلاج ومعنى وهو الانزال
ولم يوجد ذلك فصار كما لو تفكر فانزل فانه لا يجب عليه شيء لما قلنا فان قبل او لمس بشهوة فعليه
دم سواء انزل او لم ينزل على رواية الاصل وفي الجامع الصغير شرط الانزال حيث قال واذا امس
بشهوة فانزل ولهذا ذكر رواية الجامع الصغير وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج من الاعضاء
بين الفخذين والسرة فان المراد بالفرج القبل والدبر فما دونه لا يكون كما ذكرناه وروي عن الشافعي
انه اذا انزل فسد احرامه في جميع ذلك يعني التقبيل بشهوة والمس بشهوة والجماع فيما دون
الفرج واعتبر ذلك بالصوم فانه انما يفسد بهذه الاشياء اذا انزل لانه مواقعة معنى ولنا
على ان الاحرام لا يفسد وان الانزال ليس بشرط لوجوب الكفارة في هذه الصور ان فساد الحج الا
ان فيه الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام لما تقدم ان دواعي الجماع ملحقة به
فيلزمه الدم وقوله بخلاف الصوم جواب عن اعتبار بالصوم لان الحرم فيه قضاء الشهوة
حيث كان وركنه الكف عنها وقضاؤها بوجود الانزال فيما دون الفرج لا يتحقق وان جامع
في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في حجه باداء افعاله كما يمضي
من لم يفسد حجه والاصل فيه ما روي ان النبي صلعم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال
يريقان دما ويعتمران في حجتهما وعليهما الحج من قابل ولا فرق في ذلك بين ان يكون عامدا او ناسيا
او هي نائمة او مكرهة وهكذا يعني مثل ما روي عن النبي صلعم نقل عن جماعة من الصحابة وقال الشافعي
يجب بدنة كما لو جامع بعد الوقوف والجامع تغلظ الجناية عليه اطلاق ما روينا وهو قوله عم يريقان
دما وذكره مطلقا يتناول الشاة لانه متيقن فان قيل المطلق ينصرف الى الكامل والجزور كامل فينصرف اليه
قلنا نعم في حق ما هو كامل وهو ما اذا جامع بعد الوقوف وقبل التحلل الاول وكذا الخلاف في جماع الناسي
فلم يقع الفعل جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا محضا وهذا لا يتعدم بعذر من العوارض
ليس في معنى الصوم لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلاة بخلاف الصوم

هداية

فالجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل اذا لم يكن ما ينفيه وهو ههنا موجود لان الجماع قبل الوقوف
لما كان سببا للقضاء خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو اوجبنا البدنة
لزم ايجاب الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكم بخلاف ما اذا كان
بعد الوقوف فان الجناية لم تخف لعدم وجوب القضاء فايجاب البدنة يجري مقابلتها على مقتضى
الحكم والى هذا اشار المصنف بقوله ولان القضاء لما وجب الى آخره وعن ابي حنيفة ان في غير القبل منها اذا
من السبيلين وقيل من المرأة والرجل لانفساد لتقاصر معنى الوطء ولهذا لم يوجب الحد ولا يجب المهر
بالاجماع وفي رواية ينفسد لانه كامل من حيث انه ارتفاق وعندهما ينفسد لانه يوجب الحد وقوله وليس
عليه ان يفارق امراته الاصل فيه ان الصحابة قالوا اذا رجعنا الى القضاء يفترقان معناه ياخذ كل واحد
منهما في طريق غير طريق صاحبه فذلك اخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما اذا خرجا من بيتهما فعليهما
ان يفترقا وقال زفر يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك بقول الصحابة ووقت اداء
النسك بعد الاحرام وهذا البيت بشيء لان القضاء يحكي الاداء فالم يكن نسكا في الاداء لا يكون
نسكا في القضاء وقال الشافعي اذا قرباه من المكان الذي جامعها فيه يفترقان لانهما لا يامنان اذا
وصلا الى ذلك الموضع ان يهيج به الشهوة فيواقعها والمصنف ذكر ليلنا على وجه هو دافع للقوائم
وهو واضح ونقول مراد الصحابة انهما يفترقان على سبيل الندب ان خافا على انفسهما الفتنة كما يندب
للشارب الامتناع من التقبيل في حالة الصوم اذا كان لا يامن على نفسه ما سواه ومن جامع بعد
الوقوف بعرفة لم ينفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل رمي جمرة العقبة فان حجه
ينفسد لان احرامه قبل الرمي مطلق اي كامل حيث لا يحل له شيء مما هو حرام على المحرم والجماع في الاحرام
المطلق مفسد للحج كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف ما بعد الرمي لانه قد جاء اوان القلل وحل الحلق
الذي كان حراما على المحرم وقوله لقوله عم دليلنا ووجه ذلك انه صلعم قال من وقف بعرفة فقد تم
حجه وليس المراد به التمام من حيث اداء الافعال بالاتفاق لبقاء بعض الاركان فكان المراد به التمام
من حيث انه يامن الفساد بعده لتاكد حجه بالوقوف الا ترى انه يامن الفوات بعد الوقوف فكما يثبت
حكم التاكد في الامن من الفوات كذلك يثبت في الامن من الفساد فان قيل لو كان كذلك لما وجبت
البدنة لان الشيء بعد تمامه لا يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء اجاب بقوله وانما تجب البدنة لقول
ابن عباس وهو ما روي عنه انه قال اذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم واذا جامع
بعد الوقوف فحجته تامة وعليه بدنة وروي انه قال لا تجب البدنة في الحج الا في موضعين من جامع بعد
الوقوف بعرفة ومن طاف طواف الزيارة جنبا ولم يعرف له مخالف فجعل الاجماع وقيل مثله لا من خلاف
الراوي فيه فكان مسموعا وقوله او لانه قيل انما ذكر بكلمة او لكون اثر ابن عباس غير مشهور
فاتى بها ليكون متمسكا باحدهما وفيه نظر لان المطلوب اثبات الوجوب وهو يثبت بخبر
الواحد لا يتوقف على الاشتهار ولعله اتى باحد الجائزين فلا يسأل عن لميته وتقريره الجماع اعلى

الارتفاقات

الارتفاقات لوفور لذاته وكل ما كان كذلك يتغلظ موجبه لوجوب التطابق بين الموجب والموجب مقتضى
الحكم وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ظاهر وقوله ومن جامع في العمرة بيان الجناية على احرام العمرة وهو
واضح لكن يتوجه منه تفضيل نقصان طواف العمرة على طواف الزيارة فانه اذا جامع بعد ما طاف لطواف
الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شيء وان فعل ذلك في طواف العمرة فعليه شاة كما ذكر في الكتاب
واجيب بان ذلك ليس من حيث التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف الزيارة على
الوجه المسنون في الترتيب انما يوتى به بعد التحلل بالحلق او التقصير غاية ما في الباب ان حكم تاخر وجوب
النساء لمعنى وهو وقوع الركن في الاحرام فقام اكثر اشواطه مقام كله بخلاف العمرة فان طوافها قبل
التحلل فكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب الدم ولهذا قلنا ان لم يحلق قبل طواف الزيارة
وجامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط وجب عليه دم كما في طواف العمرة لذلك وقوله وقال الشافعي
تفسد في الوجهين اي فيما اذا جامع قبل ان يطوف اربعة اشواط وبعده لانهما سيان في افساد
الحج عنده فكذلك في العمرة لانهما عنده فريضة كالحج وقوله وقال الشافعي جامع الناسي غير مفسد للحج
للاحرام فان اشمل ليتناول العمرة جعل النسيان غير مؤثر في فساده كما في الصوم وجعل الاكراه والنوم
كالنسيان بناء على ان الاكراه لما اباح الاقدام واعدم اثر الفعل مع كونه قاصدا فان النوم اولى بالانتفاء
القصد واذا انعدم الفعل لم يكن جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا
مخصوصا وهو اداء يكون بعين الجماع لقوله لم يرفث ولا يفسق ولا جدال في الحج والرفث اسم للجماع
وهو لا ينعدم بهذه العوارض وليس في معنى الصوم لوجود المذكور وهو حالة الاحرام بخلاف الصوم
فانه لا مذكور له

فصل

لما فرغ من بيان الجناية على الاحرام ذكر الجناية على الطواف
الذي هو بعد الاحرام في فصل على حدة وقوله ومن طاف طاف القدوم ومن طاف القدوم فقد تم طواف القدوم عندنا وعليه صدقة وقال الشافعي لا يفتدي به ولا يجبر بشيء لقوله صلعم الطواف بالبيت صلاة
ووجه الاستدلال انه صلعم شبه الطواف بالصلاة وليس بين ذاتيهما من المشابهة الا ذات
الطواف وهو الدوران فما يتنفى به ذات الصلاة فيكون المراد ان حكم الصلاة ومن حكمها عدم
الاعتداد بدون الطهارة ولنا قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق ووجه الاستدلال ان الله تع امر بالطواف
وهو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا بالآية ولا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد
لانه نسخ ثم قيل هي سنة وهو قول ابي شجاع والاصح انها واجبة وهو قول ابي بكر الرازي لانها يجب
بتركها الجابر وهو اما الدم على ما قاله بعض مشايخنا العراق او الصدقة كما ذكره في الكتاب وهو مروي
عن محمد وكل ما كان يجب بتركه جابر فهو واجب ولان الخبر يوجب العمل دون العلم فيثبت الوجوب
دون الفرضية وقوله فاذا شرع في هذا الطواف دليل على وجوب الصدقة على تقدير كونها سنة وذلك
لان الشروع في النفل فلزم في الحج بالاتفاق فيصير الطواف واجبا ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر
بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب اسوء وهو طواف الزيارة وفيه بحث من وجهين

احدهما ان دخول النقص بتركهما على تقدير كونهما سُنة في حيز النزاع فلا يؤخذ في الدليل والثاني انه منقوض
بالصلاة الفائتة فانه اذا دخلها نقص يجبر بسجدة السهو كما يجبر الفرض بهما ولم تظهر دُنو مرتبة النفل
عن مرتبة الفرض فليكن هذا ايضا كذلك والجواب عن الاول ان ترك السُنة يوجب نقصا ويجبر بالكفارة
الا ترى ان من افاض من عرفات قبل الامام وجب عليه دم قال محمد لانه ترك سُنة الدفع وعن الثاني
بان الشرع جعل الجابر في الصلاة نوعا واحدا فلا مصير الى غيره وفي الحج جعله متنوعا فامكن المصير الى
ما يقتضي به رتبة الفرض عن النفل وهذا كله على رواية القدوري اختارها المصنف واما على ما ذكره الطحاوي
وشيخ الاسلام انه اذا طاف طاف التحية محدثا فلا شيء عليه لانه لو تركه اصلا لم يجب عليه شيء فكذا
اذا اتى به محدثا فلا يحتاج الى شيء من هذه التكلفات ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل
النقص في الركن وادخال النقص في الركن افحش من ادخاله على الواجب وان كان جنبا فعليه بدنة
وكلامه ظاهر وقوله لان اكثر الشيء لهم حكم الكل يفترض عليه بالمقدرات الشرعية كالصوم والصلاة ونحوها
فان الاكثر فيها لا يقوم مقام الكل وقد مر منا الجواب عنه ونزيد ههنا بيانا وهو ان النبي صلعم
قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وليس ذلك الا باقامة الاكثر مقام الكل فان الحج له فرض ثلاثة شرط
وركنان وعندنا واجبان وقف فقد حصل منها اثنان وهو الشرط اعني الاحرام واحد الركنين وليس
في المقدرات الشرعية مثله فلم يكن كذلك وقوله والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة وجه ذلك
ان فيه تحصيل الجبران بما هو من جنسه فكان افضل وقوله وفي بعض النسخ اذا يريد به نسخ المبسوط
وقوله ثم اذا عاده يعني طواف الزيارة وقوله واذ اعاده بعد ايام النحر هذا للوصل وقوله لا ذبح عليه
بناء على ان الطواف الاول وان كان بغير طهارة معتد به بالتاخير فاذا كان معتدا به ينقصان وقد
اعاده لم يبق الا شبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث وهي لا توجب شيئا وقوله والحاصل
وان اعاده وقد طاف جنبا ظاهر وقوله وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم اي الشاة لان البدنة
سقطت بالاعادة بالاتفاق والحاصل هذا دم يلزمه على قول الجميع لتاخير الطواف عن ايام النحر على ما عرف
من مذهبه ان من آخر نسكا عن نسك يجب عليه الدم وهذا الذي ذكره انما هو على اختيار ابي بكر
الرازي فان المعتد به من الطوافين اذا طاف الاول جنبا انما هو الثاني وان الاول ينفسخ بالثاني
اذ لو كان الاول لما لزم وجوب دم التاخير لان الاول مودى في وقته بخلاف ما اذا طاف الاول محدثا
فان المعتد به هو الاول لقلة النقصان فكان الثاني جابرا للنقصان المتمكن فيه فان قيل فما تقول
في معتمر طاف لعمرته في رمضان جنبا ثم اعاد طوافه في اشهر الحج وهو من عامه ذلك فانه لا يكون متمتعا
قالوا محمد في الكتاب والمعتد به هو الثاني لكان متمتعا اجيب بان المعتمر اذا طاف في رمضان
وقع الامن الامن عن فساد العمرة واذا امن فسادها قبل وقت الحج لا يكون متمتعا فان قيل التحلل
يحصل بالطواف الاول فيكون هو المعتد به اجيب بان الاول مرائي الحكم لتفاحش النقصان
فيه فان اعاده انفسخ الاول واعتد بالثاني والا لكان هو المعتد به في التحلل وقوله ولو رجع الى اهله ظاهر

وقوله

بترك ما هو قريب من الربع ولا يجزيه

الصدقة هذا

وقوله الافضل هو العود لما ذكرنا من كون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف وقوله لان النقصان
بترك الاقل يسير انما كان كذلك لان جانب الوجود راجح وقوله لما بينا اشارة الى قوله لانه خف معنى
النقصان وفيه نفع الفقراء وقوله ومن ترك اربعة اشواط يعني من طواف الصدر وقوله ومن ترك
ثلاثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة يعني للاظهر والتفاوت بين ترك الثلاثة طواف الصدر
والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة هديها هو ان يكون كل شوط منه نصف صاع من حنطة والحاصل
ان اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة في وجوب الشاة واذا كان في اكثر شاة فلا بد ان يكون
في اقله صدقة مالت وقوله ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء ماذكر من المسئلتين والفرق
بينهما واضح وفائدة نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة سقوط البدنة عنه وههنا اصل وهو ان كل من
وجب عليه طواف وياتي بعض قتته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه طوافا آخر والحرم اذا دخل مكة فطاف
ولم ينو شيا او نوى التطوع فان كان معتمرا وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع عن طواف القدوم
وان كان قارنا كان الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع او طوافا آخر وانما كان كذلك
لان الاحرام قد انعقد للاداء فاذا اتى به وقع عن المستحق ولم يتغير به نيته كما اذا سجد ينوي به تطوعا
لم يتغير نيته ووقت السجدة عما هو مستحق عليه وقوله على ما بينا اشارة الى قوله ومن ترك طواف الصدر
او اربعة اشواط فعليه دم شاة الى قوله وما دام بمكة يؤمر بالعادة وقوله ومن طاف لعمرته وسعى على غير
وضوء واضح وقوله واما السعي يعني انما يعيد السعي وان لم يفتقر الى الطهارة لعدم ورود ما ورد في الطواف
من النص فيه لكونه تابعا للطواف لانه لا يقدر بنية بدون الطواف وقوله وليس عليه في السعي شيء
معطوف على قوله فعليه دم وقوله واذا اعاد الطواف لم يعد السعي يعني ليس عليه شيء وقوله في الصحيح
احتراز عما قال بعض المشايخ اذا اعاد الصوافي ولم يعد السعي كان عليه دم لانه لما اعاد الطواف فقد
نقض الطواف الاول واذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف فلا يعتد به فيكون تاركا للسعي
فيجب عليه دم ووجه الصحيح وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام المحبوبي والمصنف ان الطهارة
ليست بشرط في السعي وانما الشرط فيه ان يكون على اثر طواف معتد به وطواف المحدث كذلك لهذا
يتحلل به فاذا اتى به بعد تقدم الشرط عليه حصل المقصود فان اعاد تبعا للطواف فهو افضل والا فلا
شيء عليه وقوله ومن ترك السعي ظاهر وقوله ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم قال في النهاية
كان من حق الرواية ان يقال ومن افاض قبل غروب الشمس فعليه دم لما ان المحظور عليه الافاضة قبل
غروب الشمس وأقول قوله هذا يستلزم ذلك لان الاستدامة اذا كانت واجبة الى غروب الشمس
فالافاضة قبل الامام لا تكون الا قبل الغروب لان الظاهر ان الامام لا يترك ما وجب عليه من
الاستدامة وقوله بخلاف ما اذا وقف ليلا متصل بقوله ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة
فان قيل قوله عرفة من وقف بعرفة بليل او نهار فقد ادرك الحج يقتضي ان لا يكون الاعتداد شرطا
لا في الليل ولا في النهار فكيف جعلتم شرطا في النهار دون الليل قلت ترك ظاهر في حق النهار

بعد لم صلح فاد فعوا بعد غروب الشمس فبقى الليل على ظاهره وان عاد المعرفة بعد غروب الشمس
لا يسقط عنه الدم فى ظاهر الرواية وروى ابن شجاع عن الجرح انه يسقط عنه الدم لانه استدرك
ما فاته لان الواجب عليه الافاضة بعد الغروب وقد اتى به فكان كمن جاوز الميقات حلالا ثم عاد الى
الميقات واحرم ووجه الظاهر ما ذكره فى الكتاب ان المتروك لا يصير مستدركا ومعناه ان المتروك
سنة الدفع مع الامام وذلك ليس بمستدرك بعوده للحالة وحده واذا عاد قبل غروب الشمس
حتى افاض مع الامام بعد غروبها فقد اختلفوا فمنهم من قال لا يسقط عنه الدم لان استدامة الوقوف
قد انقطعت ولا يمكن تداركها فبقى عليه الدم ومنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة الدفع
مع الامام قال ـــ ح ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فقد تقدم ان الوقوف بالمزدلفة ورمى
الجمار من الواجبات فاذا تركهما يجب عليه الدم ولكن اذا ترك رمى الجمار فى الايام كلها وهى اربعة
غير خاص وتشريق خاص ويوما ان بينهما غير وتشريق يكفيه دم واحد وقال بعض المشايخ
يلزمه بترك رمى كل يوم دم لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن فى مجالس مختلفة فكان كمن
قص اظافير يديه ورجليه فى مجالس مختلفة كما تقدم ووجه ما فى الكتاب ما ذكره فيه بقوله لان
الجنس متحد وكل ما كان كذلك لا تتعدد فيه الكفارة كما فى الحلق فانه ان حلق شعر البدن كله
يلزمه دم واحد من آخر ايام النحر وان كان يلزمه لو اقتصر على حلق الراس او ربعه وقوله والترك
انما يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمى جواب ما قال ذلك البعض من المشايخ ان المجالس
مختلفة ووجه ذلك ان ايام الرمى كلها زمان واحد للرمى فلم يتحقق هناك اختلاف المجلس
لانه لم يوقت فوقته الا فيها على خلاف القياس فلا يتحقق الترك ما دام فيها كالتضحية فى ايام
النحر فبقيت على التأليف اعنى على الترتيب الذى شرع ما دامت الايام باقية بخلاف قضاء الافاضة
فان تركه ليس بموقت بزمان فيتحقق فيه اختلاف المجالس ثم بتأخيرها عن هذه الايام يجب الدم
وهو شاة عند الجرح خلافا لهما وان ترك رمى يوم واحد فعليه دم لانه نسك تام فان قيل هذا بظاهره
يدل على انه اذا نفر النفر الاول يجب عليه دم لانه ترك رمى يوم وليس كذلك فانه يتخير بين
الاقامة والنفر وذلك آية التطوع فكيف يجب عليه دم اجيب بان التخيير قبل طلوع الفجر من
اليوم الرابع فاما اذا طلع فقد وجب عليه الاقامة والرمى فلو ترك وجب عليه الدم فكان
كالتطوع يخير فيه قبل الشروع ويجب بعده وقوله ومن ترك رمى الجمار ببناء على ان ما كان
نسك يوم فتركه يوجب الدم وما كان بعضه الاقل فتركه يوجب الصدقة ففى هذا ترك
جمرة العقبة يوم النحر يلزمه دم وان تركها فى بقية الايام يلزمه صدقة وهذا اذا لم يقضه فى ايام
النحر فاما اذا قضاه فيها فقد سقط الدم عنه هما ولم يسقط عند الجرح وقوله فكان المتروك
اقله يعنى اذا ترك رمى احدى الجمار لان المتروك ح سبع حصيات والمؤدى ح اربع عشر حصاة
وقوله الا ان يكون المتروك اكثر من النصف استثناء منقطع من قوله ومن ترك رمى الجمار اى الكل

اذا ترك

اذا ترك اكثر من رمى احدى الجمار وبلغ المتروك اكثر من النصف مثل ان يترك احدى عشرة حصاة ورمى عشر
حصيات فح يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر والاكثر يقوم مقام الكل وقوله لانه وظيفة هذا اليوم رميا
نصب رميا على التمييز لان فيه وظائف غيره كالذبح والحلق والطواف فلو اقتصر على قوله لانه وظيفة
هذا اليوم لم يكن على ما ينبغى ح وقوله وكذا اذا ترك الاكثر منها اى من الجمرة العقبة وقوله الا ان يبلغ
دما استثناء من قوله يتصدق لكل حصاة نصف صاع يعنى اذا بلغ قيمة ما تصدق لكل حصاة قيمة الدم
فح ينقص من الدم ما شاء حتى لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر وقوله لان المتروك هو الاقل دليل
قوله يتصدق قال ـــ ح ومن اخر الحلق حتى مضت ايام النح هذا بناء على ما تقدم ان اباح يجب
الدم بالتأخير خلافا لهما وقوله وكذا الخلاف فى تأخير الرمى اى فى تأخير رمى جمرة العقبة عن يوم النح
وتأخير رمى الجمار من اليوم الثانى الى الثالث او من الثالث الى الرابع وقوله ومن قدم نسكه اى وكذا
الخلاف فى تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمى سواء كما موخرا او غيره ومن القارن او المتمتع قبل الرمى
او حلق قبل الذبح فانه لا شئ عليه لان تأخير النسك لا يتحقق فى حقه ههنا لكون الذبح غير واجب
عليه فان قيل تقديم نسك على نسك ليس بلازم تأخير نسك على نسك فكان فى كلامه تكرار
فالجواب انه اراد بالتأخير ما يكون بحسب الايام وبالتقديم ما يكون بحسب الاتات ويوم واحد
فلا تكرار لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء وهو ظاهر وكل ما هو مستدرك بالقضاء لا يجب
فيه شئ غيره بالاستقراء فى احكام الشرع وللنبى ح حديث ابن مسعود قال من قدم نسكا على نسك
فعليه دم فان قيل ثبت فى الصحيحين عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه صلى وقف للناس
بمنى يسألونه فجاء رجل وقال ذبحت قبل الرمى فقال ارم افعل ولا حرج وذلك حديث آخر
عدم عن شئ قدم او اخر الاقال افعل ولا حرج وذلك دليل واضح على ان لا شئ فى التقديم
والتأخير فالجواب انه متروك الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز ان يكون
السائل موذيا او تقديم الذبح على الرمى لا يوجب عليه شيئا كما ذكرنا وكذا غير ذلك مما ذكر يجوز
ان يكون مما ليس بموقت فلا يوجب التأخير فيه شيئا سلمناه ولكن يكون معارضا بما روينا
من حديث ابن مسعود وقيل الصحيح ان رواية ابن عباس فيصار الى ما بعدها والقياس معنا
على ما ذكر فى الكتاب بقوله ولان التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان
كالاحرام فان الحاج اذا جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم وجب عليه الدم فكذا التأخير عن الزمان
فيما هو موقت بالزمان بجامع تمكن نقصان التأخير فيهما فان قيل معهما ايضا قياس وهو القياس
على سائر ما يستدرك من العبادات بالقضاء فكان قياسكم فى حيز التعارض فالجواب انه قياسا
مرجح بالاحتياط فان فيه الخروج عن العهدة بيقين وقوله وان حلق فى ايام ظاهر قال المصنف ذكر محمد
فى الجامع الصغير قول ابى ح فى المعتمر انه لا شئ عليه ولم يذكره فى الحاج اذا حلق خارج الحرم
فقيل انما لم يذكره لانه باتفاق وجوب الدم لان السنة جرت فى الحج بان يكون الحلق بمنى وهو حرام فيتركه

يلزم الجابر والاصح انه على الاختلاف عندهما يجب الدم وعند ابى س لا يجب شئ ووجه الجانبين على ما ذكره فى الكتاب
واضح وقوله فالحاصل ان الحلق يعنى فى الحج يتوقت بالزمان والمكان اى بيوم النحر والحرم عندنا الخ وعند ابى س
لا يتوقت وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان وانما قلنا يعنى فى الحج
لان الحلق فى العمرة لا يتوقت بالزمان بالاجماع فان قيل اذا كان موقتا بهما كان كالوقوف فينبغى ان لا يعتبر به اذا
حلق خارج الحرم كالوقوف بغير عرفة او طاف بغير البيت فالجواب ان محل الفعل هو الرأس دون الحرم ولكنه جاز
بالتاخير عن وقته بخلاف ما ذكرتم من الوقوف والطواف فان محل الفعل هو الجبل دخول البيت والخروج عنهما
تبدل المحل فلا يجوز وجه قول ابى ح على اختصاصه بالمكان قد علم من قوله ولهما ان الحلق لما جعل محللا الى آخره
واما على اختصاصه بالزمان فلان الحلق للتحلل وهذا بالاتفاق وكل ما هو كذلك يوقت بالزمان كالطواف
ووجه قول ابى س اما على عدم اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله هو يقول الحلق غير مختص بالحرم
الى آخره واما على عدم اختصاصه بالزمان فهو ان الحلق الذى هو نسك فى اوانه بمنزلة الحلق الذى هو جناية
قبل اوانه فكما ان ذلك لا يختص بزمان فكذلك هذا ولو اردت ان تجعله دليلا للشقيين قلت فكما
ان ذلك لا يختص بزمان ومكان فكذلك هذا ولو كان مختصا بهما لما وقع معتدا به فى غير المكان
والزمان كالوقوف بعرفة وقد عرفت جواب ذلك آنفا ووجه قول محمد اما على اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله لهما
ان الحلق الى آخره واما على عدم اختصاصه بالزمان فهو دليل ابى س على عدم اختصاصه بالزمان ووجه قول زفر
ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداؤه موقت بالزمان حتى كره تقديم احرام الحج على
اشهره دون المكان حتى جاز ان يحرم من حيث شاء قبل المواقيت فكذلك التحلل عنه يتوقت بالزمان
دون المكان فلو اخر عن ايام النحر لزمه الدم ولو خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه شئ وقوله وهذا بخلاف
اى ما ذكرنا بين عليه ما بنا فى التوقيت انما هو فى حق التضمين بالدم واما فى حق التحلل فلا يتوقت بالاتفاق
وقوله لان اصل العمرة لا يتوقت به اى بالزمان فان ركنها الطواف وهو غير موقت بالزمان وفيه نظر
لانها فى ايام النحر مكروهة فكانت موقتة والجواب ان كراهتها ليست من حيث انها موقتة بغيرها
بل باعتبار انه مشغول بافعال الحج فيها فلو اعتمر فيها لوقوعها اخل بشئ من افعاله فكرهت لذلك وقوله بخلاف
المكان لانه موقت به متصل بقوله غير موقت بالزمان واليه ذهب صاحب النهاية ويكون معناه لانه موقت به
عند ابى ح ومحمد بناء على ما تقدم من اللاحج ويجوز ان يكون متصلا بقوله ان اصل العمرة لا يتوقت به اى
بالزمان بخلاف المكان لانه اى اصل العمرة موقت به فلا حاجة الى تاويل وان لم يقصر المعتمر الذى خرج
من الحرم حتى رجع الى الحرم وقصر فيه فلا شئ عليه فى قولهم جميعا لانه اتى به فى مكانه فلا يلزمه ضمان
ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط عنه دم التاخير عند ابى ح وقوله فان حلق القارن قبل ان يذبح
يعنى اذا قدم القارن الحلق على الذبح فعليه دمان عند ابى ح دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلق
وعندهما يجب عليه دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب التاخير شئ على ما قلنا ان التاخير عندهما
يوجب الدم خلافا لهما هذا تقرير المسئلة على ما عليه اصل رواية الجامع الصغير فان محمدا قال فيه فى قارن

حلق

حلق قبل ان يُذبح عليه دمان دم القران ودم اخر للحلق قبل ان يذبح يعنى على قول ابى ح وعلى هذا فما ذكره
المصنف غير مطابق له لانه قال دم للحلق فى غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق
وهذا كما ترى يشير الى انهما دما جناية ولم يذكر دم القران وقال وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول
يعنى الذى يجب بالحلق فى غير اوانه لانه لم يذكر او لا سواه ولم يذكر ايضا دم القران ومع عدم مطابقته فهو
مناقض لقوله قبل هذا وقالا لا شئ عليه فى الوجهين جميعا الى آخره قال والحلق قبل الذبح وعلى هذا كان
الحق ان يقول فعليه دمان عند ابى ح دم للقران ودم بتاخير الذبح فكانه شهو وقع منه او من الكاتب
والاعيب فى السهو على الانسان فان قيل قد وقع فى عبارة بعض المشايخ دم واجب اجماعا ودم آخر
بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يحل الا بعد الذبح واجب ايضا اجماعا ودم آخر عند ابى ح بسبب
تاخير الذبح عن الحلق فيجوز ان يكون المصنف اختيار ذلك ولم يذكر دم القران من الجانبين وانما ذكر الاخير
واشار اليه بقوله وهو الاول وذكر الخلاف فيه قلت يا باه قوله فيما تقدم وقالا لا شئ عليه فى الوجهين
فانه يصرح بانهما لا يقولان فى هذه الصورة بوجوب شئ يتعلق بالكفارة اصلا على انه مخالف لما هو الاصل
فى وضع هذه المسئلة وهو الجامع الصغير لمحمد فان قيل ففى ما ذكره محمد يجب عليه ثلاثة دماء لان جناية
القارن متعددة وهو اعتراض الامام المحبوبى فالجواب ان ما يجب على المفرد فيه دم ففى القارن دمان
ولو قدم المفرد الحلق على الذبح لم يجب عليه شئ فلا يتضاعف على القارن

فصل

لما كان الجناية على الاحرام فى الصيد نوعا آخر فصل عما قبله فى فصل على حدة الصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش
باصل الخلق فقوله الحيوان منزلة الجنس وقوله الممتنع وهو الذى يمنع نفسه عن قصد اما بقوائمه او جناحه
يخرج الحيوانات الاهلية كالبقر والغنم ونحوها والدجاج والبط وقوله المتوحش فى اصل الخلقة ليدخل
فيه الحمام المسرول والظبى المستانس ويخرج الابل المتوحشة لان الاستيناس فى الاول عارضى والتوحش
فى الثانى عارضى لا معتبر به وهو على نوعين برى وهو ما يكون مولده ومثواه فى البر وبحرى وهو ما يكون
مولده ومثواه فى الماء والاعتبار للمولد لانه الاصل فالبط والاوز بحرى لان مولدها البر والضفدع
بحرى لان مولده البحر وصيد البحر حلال للمحرم سواء كان ماكولا او لم يكن وصيد البر محرم عليه لقوله
تع احل لكم صيد البحر الآية واستثنى رسول الله صلعم اى بين عدم دخولها فى الآية لان حقيقة الاستثناء لا
تتصور ولكنه لما كان عندنا انه لبيان انه لم يدخل استعارة لفظ الاستثناء وهى الكلب العقور
والذيب والحمأة والغراب والحية والعقرب على ما ذكر فى الكتاب وهى ستة وسميت فواسق استعارة لخبثها وقيل لخروجها من طاعة الله بالايذاء وانما كان مشروعا
جازت الزيادة به على الكتاب ولا فرق فى الصيد بين المملوك والمباح والماكول وغيره لتناول اسم الصيد
ذلك كله قال

ح واذا قتل المحرم صيدا اذا قيل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء

اما القتل فلما ذكره فى الكتاب وهو واضح واما الدلالة فعلى القسمة العقلية اربعة اقسام اما ان يكون
الدال والمدلول حلالين او محرمين او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس من ذلك والاول ليس

والنص فيه والثاني على كل واحد منهما فيه جزاء كامل عندنا وفي الثالث على المدلول الجزاء ومدرك الدلالة كذلك وفي الرابع
عكسه وقال الشافعي لاشيء على الدلال اصلا لان الجزاء يتعلق بالقتل بالنص والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة
الحلال صاحبه الحرام وقوله احللا ليس بشيء فان المدلول ان كان محرما فالحكم كذلك ولنا ما روينا من حديث ابي
قتادة هل دللتم عليه هل اشرتم اليه على ما يتقدم في باب الاحرام فانه يدل على ان الدلالة من محظورات الاحرام
فان قيل خبر واحد لا يقاوم النص الصريح قلت في النص ذكر القتل وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم
عما عداه والحديث يدل على ذلك فثبت الحكم به وقال عطاء هو ابن ابي رباح تلميذ ابن عباس اجمع الناس
على ان على الدال الجزاء قال الطحاوي ولم ير بن عمر وعن احد من الصحابة خلاف ذلك فصار ذلك اجماعا
ورد بانه روي عن ابن عمر ليس على الدال الجزاء واجيب بانه ليس بثابت ولئن كان حمل على ما اذا
دل ولم يقتل المدلول فان الاجماع فيما اذا قتل فكان كلامه غير منتوض لمحل الاجماع ولان الدلالة
من محظورات الاحرام والاقدام عليها يوجب الجزاء كالجناية فانه اي الدلالة وذكر الضمير نظرا الى الخبر
وهو تفويت الامن الصيد اي الدلالة تفويت الامن من الصيد لانه ابن بتوحشه عن الناس وتواريه
عن اعينهم وبالدلالة يزول ذلك فصارت كالاتلاف وقوله ولان المحرم دليل آخر يتضمن الجواب
عن قول الخصم فاشبه دلالة الحلال وتقريره ان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض لانه
عقد خاص يتضمن ذلك شرعا والدلالة مباشرة لخلاف ما التزم وذلك يوجب الضمان كدلالة
الموديع السارق على الوديعة بخلاف الحلال فانه لم يلتزم شيئا على ان فيه اي فيما اذا دل الحلال على
صيد المحرم الجزاء على ما روي عن ابي س ورفع والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بحاله
الصيد لانه اذا علم لم يكن زوال الامن بدلالته فلا يكون في معنى الاتلاف اما اذا كذبه وصدق غيره
فالضمان على المكذب وفيه اشارة الى ان الضمان على ذلك الغير ان طار محرما وههنا بشروط
اخر لم يذكرها احدها ان يتصل القتل بهذه الدلالة لان مجرد الدلالة لا يوجب شيئا والثاني
ان يبقى الدال محرما عند اخذه المدلول لان فعله انما يتم جناية اذا بقي محرما الى وقت القتل الثالث
ان ياخذه المدلول قبل ان يغفلت فلو صدقه ولم يقتله حتى انفلت ثم اخذه بعد ذلك فقتله
لم يكن على الدال شيء لان ذلك بمنزلة جرح انسان ولو طار الدال حلالا الى الحرم لم يكن عليه شيء
لما قلنا انه لا التزام من جهته فان قيل بل من جهته التزام بعقد الاسلام ان لا يتعرض لصيد الحرم
اجيب بانه عقد الاسلام ليس بكاف في ذلك بل لا بد من عقد خاص كما في عقد الوديعة الا يرى
ان المسلم التزم بعقد الاسلام ان لا يتعرض لاموال الناس ثم لو دل سارقا على مال انسان
فاخذه لا ضمان على الدال والعامل والناسي في وجوب الجزاء سواء كانا قاتلين او دالين لانه
ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف لقوله تع ومن قتله منكم وكل ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف
فالعامد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال فان قيل ليس هذا كغرامات الاموال الا يرى
ان رجلين لو اشتركا في اتلاف شاة الغير كان على كل منهما نصف القيمة وان اشتركا في قتل صيد

كان على

كان على كل منهما جزاء كامل قالجواب ان مناط الالحاق مداراة الاتلاف للضمان وقد وجدت والاتحاد
في جميع الجهات يرفع التعدد ويبطل القياس فان قيل هذا تعليل على مخالفة النص القاطع لقوله تع ومن قتله منكم
متعمدا نص على التعمد وهو يخالف النسيان قالجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه
فجاز ان يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله صلعم الضبع صيد وفيه شاة من غير فصل بين عمد
ونسيان وهو مذهب عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص فان قيل فما فائدة قوله متعمدا
اجيب بانها التنبيه لان الدلالة قد قامت على ان صفة التعمد في القتل تتم وجوب الكفارة فاعلم ان تع
ههنا بانها اذا وجبت في العمد فالاثم يجب في الخطا اولى والمبتدئ والعائد في وجوب الكفارة سواء
لان العلة الموجبة كما وجدت ابتداء فقد وجدت في المرة الثانية فلو تخلف الحكم عنه بطلت فان قيل
قال الله تع ومن عاد فينتقم الله منه جعل كل جزائه بالغا انتقام الله تع فلا يكون له موجب سواء كما عرف
قالجواب ان هذا تمسك ابن عباس وداود الظاهري في ان موجب العائد ان يقال لم اذهب
فينتقم الله منك ولكنا نقول ان ذلك اذا عاد مستحلا او مستخفا به كما في قوله تع في باب الربوا
ومن عاد فاولئك اصحاب النار الآية واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بالدلالة الخصوص وقوله
والجزاء عند ابي ح ولي س ان يقوم الصيد يعني يقوم في اعدل من حيث انه صيد لا من حيث
ما اذا عليه سيف فاذا قتل المحرم بازيه المعلم ففيه قيمته غير معلم وطوقلب بالفرق بينهم وبين
ما اذا قتل لغيره فانه تجب قيمته معلما واجيب بان وجوب الجزاء باعتبار معنى الصيدية وهو
التوحش والتنفر عن الناس وكونه معلما لا مدخل له في ذلك بل ينتقص به ذلك فلا يدخل في
الجزاء واما وجوب القيمة في الاتلاف فباعتبار المالية وهي في الانتفاع وذلك يزاد بكونه معلما
فيدخل في الضمان وانما قيل بعقر صنعم لانه اذا كانت الزيادة بامر خلقي كما اذا طار طيرا يصوت
فازداد قيمته لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في رواية لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية
في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة كالحمام اذا كان معطوفا وقوله تع هو يعني
القاتل مخير في الجزاء ظاهر وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير فيما له نظير اي في المنظر الذي
القيمة ففي الظبي شاة ظاهر واستدل لاحد ذلك بقوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم وجه ان
مثل المقتول من النعم ما يشبه المقتول صورة لان من النعم بيان للمثل والقيمة لا تكون نعما وبان الصحابة
وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وجبوا الاربعة اشهر الى آخره وما ليس له نظير من حيث الخلقة
مثل العصفور والحمام وما اشبههما تجب فيه القيمة عند محمد وكان قول ابي ح وابي س والشافعي
يعتبر المماثلة من حيث الصفات فاوجب في الحمام شاة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر
والعب من باب طلب ان يشرب الماء مرة من غير ان يقطع الجرع قال ابو عمرو والحمام يشرب هكذا
بخلاف سائر الطيور فانها تشرب شيئا فشيئا ويقال هدر البعير والحمام اذا صوت من باب ضرب
وللجح وابي س ان الله تع اطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه

النظير على ما ينبغي يعني قوله في الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي اليربوع جفرة وهي التي بلغت ص

فيما خلا ان الشافعي يوجب فيما له نظير من النعم مثله لان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا
في الشرع كما في حقوق العباد او لكونه مرادا بالاجماع او لما فيه من التعميم وفي صدقة الفطير والمراد بالنص والله اعلم جزاء قيمة ما قتل من النعم
الوحش واسم النعم ينطلق على الوحشي والاهلي كذا قالم ابو عبيد والاصمعي والمراد بما روى التقدير دون ايجاب المعين هداية

لخروج ما ليس له مثل صوري من تناول النص وفي ذلك اهمال عن حكم الشرع فحمل على المثل معنى لكون ذ
معهودا في الشرع كما في حقوق العباد او لكون المثل المعنوي مرادا بالاجماع فيما للمثل له صورة فلا يكون
غير مرادا والا لزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما غير جايز هذا ما قالوا و
اعترض بان المثل ليس مشتركا بين المثل صورة وبينه معنى ولا هو حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
حتى يلزم ما ذكر بل هو مطلق يتناولهما كالرقبة تتناول المومنة والكافرة فيدخل تحت المطلق
والمعنوي كما في قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم دخل ما له مثل صورة ومعنى
كما في المثليات وما ليس له مثل الا معنى كالقيميات والجواب ان المطلق ما يتوهن للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات فيدل على الماهية فقط وذلك يتحقق تحت كل فرد من افراده المحتملة
فلو كان دالا على ذلك لوجب التعميم عند التعارض وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية
في المطلق ومجاز في غيره والمجاز ههنا مراد بالاجماع فلا يكون غيره مرادا وبمثل ذلك نقول في الآية
الاخرى اما على قول من يقول موجب القتل العمد القيمة ورد العين مخلص فظاهر لان الموجب الاصلي
اولى بالارادة ورد العين ثبت بعقد صلح على اليد ما اخذت حتى تردّه واما على قول من
يقول موجب الغصب رد العين واداء القيمة مخلص فكذلك تكون القيمة ثابتة بالكتاب
ورد العين بالسنة وهذا الحل من خواص هذا الشرح وجهل المقلدون عنه وقوله لما فيه
من التعميم دليل آخر يعني في اعتبار المثل معنى تعميم لانه يتناول ما له نظير وما ليس له ذلك وفي ضمن
اي في اعتبار المثل صورة تخصيص لتناوله ما له نظير فقط والعمل بالتعميم اولى لكون النص ح اعم فايدة
وقوله والمراد بالنص جواب عن قوله لان القيمة لا تكون تبعا وتقريره ان المراد بالآية جزاء هو قيمة ما قتل
من النعم الوحشي لان المثل بمعنى القيمة على ما بينا ومن النعم بيان لما قتل والمراد من النعم النعم الوحشي لان
الجزاء انما يجب بقتل لا بقتل الحيوان الاهلي وقد ثبت ان النعم كما يطلق على الاهلي في اللغة يطلق
على الوحشي قال ابو عبيدة والاصمعي فان قيل ما تصنع بقوله هديا وهو حال من جزاء فاذا كان الجزاء
القيمة كيف يكون هديا بالغ الكعبة اجيب بان معناه اذا قوّم فبلغت قيمته هديا بالغ الكعبة
فالقاتل بالخيار بين الامور الثلاثة وقوله والمراد ما روي جواب عن قوله قال عم الضبع صيد
وفيه شاة ومن اثر الصحابة يعني ان ايجاب النبي صلعم والصحابة هذه النظاير لم يكن باعتبار اعيانها
اذ لا مماثلة بين الضبع والشاة خلقة وانما كان باعتبار التقديرين بالقيمة الا انهم كانوا ارباب
المواشي فكان الاداء عليهم منها ايسر وهو نظير قول علي في فحل المورق يفك الغلام بالغلام والجارية
بالجارية والمراد القيمة والله اعلم قال ح ثم الخيار الى القاتل يعني اذا ظهر قيمة الصيد
بحكم الحكمين وهي تبلغ هديا فالخيار في ان يجعل هديا او طعاما او صوما الى القاتل عند ابي ح
وابي س وقال محمد والشافعي الخيار الى الحكمين في تعيين احد الاشياء فان حكما بالهدي يجب
النظير على ناوان حكما بالطعام او الصيام ففعلى ما قالم ابو ح وابو س يعني من اعتبار القيمة

من حيث

من حيث المعنى لهما اى لابي ح وابي س ان التخيير شرع رفقا لمن عليه فيكون الخيار اليه ليرتفق باختيار
كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي قوله تع يحكم به ذوا عدل منكم هديا الآية ووجه ذلك انه ذكر
الهدي منصوبا بتقدير القول يحكم به فان ضمير به مبهم مفسر بقوله هديا فكان نصبا على التفسير وقيل
على التمييز فثبت ان المثل انما يصير هديا باختيارهما وحكمهما او مفعول لحكم لحكم على ان يكون بدلا عن
الضمير محمولا على الحكم كما في قوله تع قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما وفي ذلك تنصيص
على ان التعيين الى الحكمين ثم لما ثبت ذلك في الهدي ثبت في الطعام والصيام لعدم القايل بالفصل
ولانه عطفها عليه بكلمة او وهي للتخيير فيكون الخيار اليهما وفي توجيه هذا الكلام اشكال لان ذكر
الطعام والصيام بكلمة او للتعيين المطلوب الا اذا كان كفارة منصوبا على ما هو قراءة عيسى بن
عمر النحوي وهي شاذة والشافعي لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لا سيما حيث انه كتاب والجواب
انه خبر كما عرف في الاصول وقوله قلنا جواب عن استدلالهما وتقريره ان الدليل انما يصير ان لو كان
كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابهما وانما هي معطوفة على قوله فجزاء بدليل انه
مرفوع وكذلك قوله تع او عدل ذلك صياما مرفوع فلم يكن في الآية دلالة اختيار الحكمين في الطعام
والصيام واذا لم يثبت الخيار فيهما للحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القايل بالفصل وانما يرجع اليهما
في تقويم المتلف لا غير ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه رفقا به وقوله وان كانا في المكان
الذي اصابه المحرم قال شيخ الاسلام وكذا يعتبر الزمان الذي اصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف
الامكنة والازمان وقوله فان كان الموضع براظهر وقوله وقيل يعتبر المسي هنا في جزاء الصيد
بالنص وهو قوله تع يحكم به ذوا عدل منكم قال في الكشاف عن قبيصة انه اصاب ظبيا وهو محرم فسال
عمر عنه فشاور عبد الرحمن ابن عوف ثم امره بذبح شاة فقال قبيصة لصاحبه والله ما علم امير
المومنين حتى سال غيره فاقبل عليه ضربا وقال اتقتل الفتيا وتقتل الصيد وانت محرم قال الله
تع يحكم ذوا عدل منكم هديا فانا عمر وهذا عبد الرحمن وقوله ويجوز الاطعام في غيرها يعني سواء كان
اطعام الاباحة او التمليك وقوله والصوم يجوز في غيرها يعني بالاجماع وقوله اذا تصدق بالحب وفيه
وفاء بقيمة الطعام بان يصيب كل مسكين من الحكم الحب ما يبلغ قيمة نصف صاع من بر قياسا على كفارة
اليمين وكان من شرط تصدق التعريق بخلاف ما اذا ذبح بمكة فانه اذا تصدق به بعد الذبح على فقير
واحد جاز لان جوازه من حيث الهدي لا من حيث الصدقة وقوله لان الاراقة لا تتوب عنه اى
لان الاراقة الحاصلة بمكان غير الحرم لا تتوب عن الهدي حتى لو سرق المذبوح او ضاع قبل التصدق
به بقي الواجب كما كان بخلاف المذبوح بمكة حيث يخرج عن العهدة وان سرق او ضاع قبل التصدق
قال ح واذا وقع الاختيار على الهدي اذا اختار القاتل الهدي ما يجزيه في الاضحية
وهو الجذع الكبير من الضان او الثني من غيره عند ابي ح لان مطلق اسم الهدي ينصرف اليه
كما في هدي المتعة والقران فانه ينصرف الى ما يجزي في الاضحية واعترض عليه بان اسم الهدي

قال

او بالصيام فعلى ما قال ابو ح وابو س ان الخيار الى القاتل في ان يجعل هديا او طعاما او صوما بمنزلة ما لو كان
للمقتول ورثة فاتفقوا على ان يحكم عليه ذوا عدل منهم فحكما بالهدي او الطعام او الصوم فان ذلك
لا تقدير فيه كما في كفارة اليمين وعلى ما قال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله الخيار الى الحكمين
فان حكما بالهدي او الطعام او الصوم يعتبر اقرب المواضع اليه فان لم يكن فيها هدي يشتري
ههنا بالقرب ويذبح ويتصدق بلحمه على مساكين الحرم ويعتبر اقرب المواضع اليه فان لم يكن فيها طعام
فبقدر قيمته يشتري قالوا والواجب يكون في الصيد معتبرا بالهدي والطعام في غير موضع الاضحية
والصوم في غير موضع الطعام لان الصوم لا يتبعض فلا يختص بمكان او زمان اما الصدقة فهي متبعضة
وقد يتعذر الطعام لاداء الواجب عنه وهذا وقع الاختيار على الصوم
صراط

قد ينصرف الى غيره كما اذا قال ان فعلت كذا فثوبي هدي فليكن في محل النزاع كذلك واجيب بان الكلام
في مطلق الهدي وما ذكرت ليس كذلك لان الاشارة الى الثوب الى الثوب قيدته بذلك وقال المحلي والشافعي
هي صغار النعم قال في النهاية وذكر في المبسوط والاسرار وشروح الجامع الصغير لخواهر الاسلام وقاضي
خان قول ابي س مثل قول محمد لان الصحابة اوجبوا عناقا وحقة فدل على جواز ذلك في باب الهدي وعند
ابي ح وابي س تجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز ان يكون ايجاب الصحابة على ذلك الوجه واذا وقع الاختيار
على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا وقال الشافعي وقيل هو مخير يجب المثل ثم يقوم المثل بالطعام واما عندنا
فالمتلف هو المضمون فتعتبر قيمته وقوله واذا اشترى بالقيمة طعاما اشارة الى انه يجوز ان يقوم المتلف بالقيمة
ثم يشتري بالقيمة طعاما وقوله ينصرف الى ما هو المعهود في الشرع يعني نصف صاع من بر كما في صدقة الفطر
وكفارة اليمين والظهار وقوله وان اختار الصيام ظاهر وقوله وكذا ان كان الواجب دون طعام مسكين
بان قتل بربوعا او عصفورا ولم تبلغ قيمته الا قدر ما يحنطه يطعم ذلك المقدار او يصوم يوما كاملا
لما قلنا ان الصوم اقل من يوم غير مشروع وقوله ولو جرح صيدا ظاهر وقوله مالم يفد اشارة الى انها
اذا كانت مذففة فلا شئ عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو بمعرضية ان يصير صيدا وقوله فان خرج
من البيض فرخ بيت هذه المسئلة لا تخلو من ان علم انه كان حيا ومات بالكسر او علم انه كان ميتا
او لم يعلم ان موته بسبب الكسر او لا فان كان الاول ضمن قيمته وان كان الثاني فلا شئ عليه وان كان
الثالث فالقياس ان لا يلزم سوى البيضة لان حياة الفرخ غير معلومة وفي الاستحسان يجب
عليه قيمة الفرخ حيا لما ذكر في الكتاب وتقريره البيض مما يخرج منه الفرخ الحي وكل ما هو مما
يخرج منه الفرخ الحي كسر قبل او انه سبب لموت ذلك الفرخ وذلك اتلاف له والاتلاف يوجب
الضمان وقوله فحكم عليه اي بالموت على الكسر والباء صلة كان اصله بحكم الموت على الكسر اي يضاف
اليه فان قيل بيض النعامة كبطن الظبية ولو ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت الظبية
كان عليه قيمتها على ما يجئ فلم لا يكون عليه ههنا قيمة البيض والفرخ جميعا اجيب بان ضمان
البيض ليس لذاته بل باعتبار انه سبب الفرخ ولهذا لا يجب الضمان اذا كانت البيضة مذرة
واذا وجب ضمان الفرخ لا يجب عليه ضمان البيض وقوله وعلى هذا اي على القياس والاستحسان
اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت فعليه قيمتها فان قيل قد تقدم ان ضمان الصيد
اشبه غرامات الاموال ومن ضرب بطن جارية فالقت جنينا ميتا وماتت كان عليه قيمة الجارية
دون الجنين فكيف وجبت ههنا قيمة الجنين اجيب بان الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس
النفس من وجه والضمان الواجب لحق العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك
فاما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فيرجح فيه شبه النفسية في الجنين ووجب الجزاء وليس في قتل
الفواسق الخمس شئ لان النبي صلعم استثنى بقوله صلعم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة
والحية والعقرب والغارة والكلب العقور وذكر الذئب في بعض الروايات فقيل فيما اذا ذكر الكلب العقور

ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى ومن قتل قملة تصدق بما شاء مثل كف من طعام لانها متولدة من التعفن الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيأ وهذا يدل على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيأ يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن شبعا ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان المراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة يتصل الآخذ وغرة خير من جرادة لقول عمر رض غرة خير من جرادة ولا شئ عليه في ذبح السلحفاة لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يتصور اخذ السمك الا بحيلة فلم يكن صيدا هداية

فزاده الذئب او يقال ان الذئب في معنى الكلب العقور وذكر المصنف في اول هذا الفصل الستة بناء على الرواية
او الدلالة وقوله والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط اي النجاسات مع غيرها اي ياكل الجيف تارة والنجاسة
اخرى وقع تكرار لانه ذكره في اول الفصل مع زيادة معنى وهو كونه مرويا عن ابي س فكان مستغنى عن
ذكره وقوله الذي ياكل الجيف خبر الصفة فكان موضع ضمير الفصل واختير به عن الغراب الذي ياكل
الزرع فانه يجب الضمان بقتله وقوله لانه يبتلى بالاذى نظرا لانه يقع على دبر الدابة وعن ابي ح
ان الكلب العقور وغير العقور والمتانس والمستوحش منها اي من الكلب العقور وغير العقور سواء
اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره فانما لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لعدم توحشه
خلقة وقوله لان المعتبر هو الجنس يعني الحقيقة التي تسمى كليا لا فردا حتى دون فرد وهذا لان هذا
الجنس ليس بصيد وفيه نظر لانه يفضي الى ابطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقورا والحق
انه ليس للقتيل بل للاظهار نوع اذاه فان ذلك طبع فيه وقوله لانها ليست بصيود يعني انها
ليست بمتوحشة عن الآدمي بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن يعني حتى تكون من باب قضاء
التفث كالقملة ثم هي موذية بطباعها فلا يجب بقتلها شئ وقوله ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى
يعني قوله لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن سماها علة وان كانا في معنى علتين
لانه ذكر في موضع السلب وفي موضع السلب تكون العلل الكثيرة بمعنى علة واحدة في ان الحكم
ينتفي بالجميع كما انه ينتفي بانتفاء الواحدة وقوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وقد اوضحه
في الكتاب وليس الجزاء منحصرا في القتل بل الالقاء في الارض كالقتل سواء اخذها من راسه
او من موضع آخر وقيل في القملتين والثلاث كف من حنطة وفي الزيادة على ذلك نصف صاع
من حنطة وقوله شيأ يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا قال في الجامع الصغير لكسرة
جنزرة وقول عمر تمرة خير من جرادة قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا
يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة

قال ـــــ رح ومن قتل صيدا من الحرم اللبن من اجزاء الصيد لقوله نسقيكم مما في بطونها ولكم
من للتبعيض وقوله كالسباع اي سباع البهائم ونحوها اي سباع الطير وقوله وكذا اسم الكلب يتناول
السباع باسرها لغة يعني ان النبي صلعم استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي
وليس بصيد فكان المراد ما يتكلب اي يستطيل فيتناول الاسد والفهد والنمر وغيرها فكان كان الله تع
قال لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الا ما كان مؤذيا ولو كان النص بهذه الصيغة لم يتناول الا ما كان اللحم
فكذا هذا ولنا ان البيع صيد وفيه نظر لانه يفضي الى ابطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقورا والحق
انه ليس للقتيل بل للاظهار نوع اذاه فان ذلك طبع فيه وقوله لانها ليست بصيود يعني انها
ليست بمتوحشة عن الآدمي بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن يعني حتى تكون من باب قضاء
التفث كالقملة ثم هي موذية بطباعها فلا يجب بقتلها شئ وقوله ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى
يعني قوله لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن سماها علة وان كانا في معنى علتين
لانه ذكر في موضع السلب وفي موضع السلب تكون العلل الكثيرة بمعنى علة واحدة في ان الحكم
ينتفي بالجميع كما انه ينتفي بانتفاء الواحدة وقوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وقد اوضحه
في الكتاب وليس الجزاء منحصرا في القتل بل الالقاء في الارض كالقتل سواء اخذها من راسه
او من موضع آخر وقيل في القملتين والثلاث كف من حنطة وفي الزيادة على ذلك نصف صاع
من حنطة وقوله شيأ يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا قال في الجامع الصغير لكسرة
جنزرة وقول عمر تمرة خير من جرادة قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا
يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة

قال ـــــ رح ومن قتل صيدا من الحرم اللبن من اجزاء الصيد لقوله نسقيكم مما في بطونها ولكم
من للتبعيض وقوله كالسباع اي سباع البهائم ونحوها اي سباع الطير وقوله وكذا اسم الكلب يتناول
السباع باسرها لغة يعني ان النبي صلعم استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي
وليس بصيد فكان المراد ما يتكلب اي يستطيل فيتناول الاسد والفهد والنمر وغيرها فكان كان الله تع
قال لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الا ما كان مؤذيا ولو كان النص بهذه الصيغة لم يتناول الا ما كان اللحم
فكذا هذا ولنا ان البيع صيد وفيه نظر لانه يفضي الى ابطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقورا والحق
انه ليس للقتيل بل للاظهار نوع اذاه فان ذلك طبع فيه وقوله لانها ليست بصيود يعني انها
ليست بمتوحشة عن الآدمي بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن يعني حتى تكون من باب قضاء
التفث كالقملة ثم هي موذية بطباعها فلا يجب بقتلها شئ وقوله ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى
يعني قوله لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن سماها علة وان كانا في معنى علتين
لانه ذكر في موضع السلب وفي موضع السلب تكون العلل الكثيرة بمعنى علة واحدة في ان الحكم
ينتفي بالجميع كما انه ينتفي بانتفاء الواحدة وقوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وقد اوضحه
في الكتاب وليس الجزاء منحصرا في القتل بل الالقاء في الارض كالقتل سواء اخذها من راسه
او من موضع آخر وقيل في القملتين والثلاث كف من حنطة وفي الزيادة على ذلك نصف صاع
من حنطة وقوله شيأ يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا قال في الجامع الصغير لكسرة
جنزرة وقول عمر تمرة خير من جرادة قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا
يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة

وان تناول لغة لم يتناول عرفا والعرف املك اى اقوى وارجح فى هذا الموضع كما فى الايمان البنايه
على الاحتياط والاحتياط فى ايجاب الجزاء وقوله ولا يجاوز بقيمته شاة الجاء للتقديم وشاة
مرفوع لكونه مسندا اليه ومعناه لا يجاوز بقيمة ما لا يؤكل لحمه من الصيود قيمة شاة فى ظاهر
الرواية وروى الكرخى انه ينقص من الدم وقال فى تحت قيمته بالغة ما بالغت اعتبارا بالوكل
للاحتياط والجامع الضمان ولنا قوله عم الضبع صيد وفيه الشاة فلما ورد الشرع بتقدير الازاد
عليكم بالرأى لان المقادير لا تعرف سماعا وان اعتبار قيمته لكان الانتفاع بجلده اذا لحمه
غير ماكول لانه محارب كما فى بعض السباع والفيل يعلم اهل الهند الحاربة يجب بكسر
العين وهو بمعنى مطلوب للملوك والسلاطين لكنه خارج عن الصيدية فلا يعتبر ولا لاجل
معنى الايذاء فيه لان الايذاء معنى لا يتقوم لم شرعا فبقى اعتبار الجمال وهذا الوجه لا يزداد
على قيمة الشاة ظاهرا وقوله واذا صال السبع على المحرم اى وثب فقتله لا شئ عليه وقال زفر
يجب اعتبارا بالحل اذا صال على انسان فقتله الانسان فانه يجب قيمته وان قتله دفاعا عن نفسه
ولنا ما روى عن عمر انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه علل الاهداء بالابتداء
فيدل على ان الدفع لا يجب عليه شئ والام يبق للتعليل فايته واعترض بان التخصيص بالذكر
لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا يصح الاستدلال واجيب بان ذلك فى خطابات الشرع اما
فى الروايات فيدل وفيه نظر لان قول عم فى هذا المحل بمنزلة خطابات الشرع لانه فى حين
الاستدلال به فلا يفيد والجواب ان الاستدلال انما هو بفعله وقوله رواية فيفيد وقوله
ولان المحرم ممنوع عن التعرض استدلال بدليل لانه حديث الغاسق ووجهه ان قتلها ايجاب
دفعا للاذى الموهوم فلان يباح قتل السبع دفعا للاذى المحقق اولى فان قيل ما اذنا بقتله فى
الشرع ومع وجود الاذن منه لا يجب الجزاء حقا له لسقوطه باذنه فان قيل الاذن من الشرع
لا يستلزم سقوط الجزاء فان المحرم اذا حلق رأسه او تطيب بعذر فهو ماذون من الشرع
ولم يسقط الجزاء فالجواب ما يذكره بعد هذا بقوله لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه
وهو قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه الآية فكان فاية الاذن رفع الحرمة
لا غير وتحقيقه ان بقاء الجزاء مع اذن صاحب الحق ثابت بالنص فلا يقاس عليه غيره لانه يقال
فليلحق بطريق الدلالة لان الضرورة فى الصول كالضرورة فى حلق الراس لان الاولى
نادرة والثانية كثيرة بخلاف المحل الصايل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد ونقض
بالعبد صال بالسيف على رجل فقتله المصول عليه لا يضمن والاذن لم يوجد من مالكه واجيب
بان العبد مضمون فى الاصل بانه آدمى حقا للعبد لا حقا للمولى لكونه مكلفا كمولاه وغيره
فاذا جاء المبيح من قبله وهو المحاربة اسقط حقه كما اذا ارتد وقوله وسقوط ما لزمه اتى
هى ملك المولى انما كان فى ضمن سقوط الاصل وهو نفسه فلا معتبر به كما اذا ارتد وقوله للاضطر

المحرم

الحرم فلهر بمعناه ما ذكرنا آنفا وقوله والمراد بالبط يعنى المذكور فى المقدورى البط الذى يكون فى المساكن وهو
الذى يكون طيرانه كالدجاج فى البطوء وجوز ذبح المحرم والمسرول بالفتح حمام فى رجليه ريش كانه
سراويل من سرولته اذا البسته السراويل وقوله لحن نقول الحمام مستوحش تقريرا لحمام متوحش باصل
الخلقة فتمتنع بطيرانه وكل ما هو كذلك فهو صيد والاستثناء عارض جواب لمالك ومعناه الاعتبار
للمعانى الاصلية دون العوارض وعورض بان الحمام لما جل بذكاة الاضطرار حتى لو رمى سهما الى بُرج الحمام
فاصاب حماما مُسرولا او مات قبل ان يدركه ذكاته لم يحل وأجيب بان هذا لرخصة ذكاة
الاضطرار هو العجز دون الصيدية الا يرى ان البعير اذا تردى فى بئر يذبح الاضطرار وليس بصيد لوجود
العجز عن ذكاة الاختيار والعجز فى الحمام غير موجود لانه يأوى فى الليل الى بُرجه وقوله وكذا اذا قتل
ظبيا ظاهر قال ح واذا ذبح المحرم صيدا فهو ميتة لا يحل اكلها وقال الشافعى
فى احد قوليه اذا ذبح المحرم لغيره حل لانه عامل له حيث ذبحه له وكل من فعل لشخص شيا انتقل اليه
ذلك الفعل كما فى عامة النيابات فصار كانه هو الذى ذبحه ولو ذبح ذلك الغير لنفسه جاز ان يأكله
فكذا اذا ذبح له المحرم فان قلت عبارة المص وتعليله يدل على ان المذبوح يحل له ولغيره وذلك
لان التعليل انما يستقيم اذا كان قوله لغيره متعلقا بذبحه لانه ح يكون عاملا له واذا كان متعلقا به
بقى محل على اطلاقه وذبيحة المحرم سواء كان لنفسه او لغيره حرام عليه ايضا عندنا ايضا قلت
ارى ان يكون قوله لغيره يحرم الفعليين جميعا وتقديره يحل لغيره ما ذبح المحرم لغيره ويخرج لنفسه
من ذلك لان التعليل فى الروايات مفيد بالاتفاق فان قلت تعليله هذا لا يخلو اما ان يكون صحيحا او لا
فان كان الثانى لم تتم الدعوى وان كان الاول لزم ان يحل له لان الفعل قد انتقل اليه ولو ذبح حلالا لصيدا
حل اكله للمحرم ان لم يدل عليه ولم يشر اليه قلت التعليل صحيح ولكن لا يحل له لان الدلالة اذا كانت محرمة
فالمباشرة لا تنقاعد عن الدلالة وان انتقل الفعل الى غيره حكما ولنا ان الذكاة فعل مشروع بالاتفاق
وذبح المحرم ليس بفعل مشروع بالنص فقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم سماه قتلا ودون الذبح
او الذكاة اشارة الى انه لا يوجب الحل ونهاهم عنه وهو يدل على التحريم لعينه لكونه بعض النفى ونقض
بذبح شاة الغير بغير اذنه فانه حرام للحالة فكان الواجب ان لا تحل بذكاة ولا يحل كلها وليس كذلك
والجواب ان المص اشار الى الجواب عن هذا بقوله وهذا لان المشروع اى من الذبح هو الذى قام مقام
الميز بين الدم واللحم تيسيرا وبيانه ان الدم مغذ للحيوان فلا بد من تميزه عن اللحم ليصلح للاكل وذلك
امر متعسر خفى ولا سبب ظاهر وهو قطع عروق الذبح فاقيم الذبح مقام الميز بين الدم واللحم تيسيرا
والذبح الذى قام مقامه معدوم هنا لان المقيم لذلك هو الشرع ولم يقع هنا حيث اخرج الصيد
عن المحلية بالنص بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم امهاتكم فاخرجهن
عن محلية النكاح بخلاف ذبح شاة الغير بغير امره فان الشرع لم يخرجها عن المحلية فكان منهيا والنهى يدل
على المشروعية كما عرف فى الاصول وقوله فان اكل المحرم الذابح من ذلك شئ فعليه قيمة ما اكل عند ابى ح
قال ح واذا ذبح المحرم صيدا فهو ميتة لا يحل اكلها وقال الشافعى يحل ما ذبح
خرج بقوله ذبح ما لو رماه فقتله فانه يحل اكله بالاتفاق وخرج بقوله صيدا ما لو ذبح حلالا او
ذبح خنزيرا او ذبح صيدا مملوكا فانه يحل اكله بالاتفاق وخرج بقوله لا يحل ما لو ذبح صيدا
فى الحل ثم حمله الى الحرم فانه يحل اكله بالاتفاق وخرج بقوله لا يحل ما لو ذبح صيدا
فى الحرم فانه يحل اكله عند ابى ح وقال الشافعى يحل اكله وقال ابن حنبل لا يحل اكله
وقد ذكرناه هناك

قال الامام التمرتاشي هذا اذا ابتلعه ما ادى الجزاء واما اذا اكل قبل ذلك فقد دخل قيمة ما اكل في الجزاء وقوله وقالا ظاهر وقوله فصارت حرمة التناول بهذه الوسايط يريد ان حرمة التناول باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار خروج الصيد عن المحلية وخروج الذابح عن الاهلية وذلك باعتبار الاحرام فكانت الحرمة مضافة الى الاحرام بهذه الوسايط فكان متناول المحظور احرامه فيجب عليه الجزاء وظهر من هذا الجواب عما اذا ذبح الحلال صيدا في الحرم فادى جزاءه ثم اكل منه فانه لا يلزمه شيء آخر لانه لم يتناول محظور احرامه وانما وجب عليه جزاء المحل وهو لا يتكرر فان استشكل بالمحرم كسر بيض صيد فادى جزاءه ثم شواه فاكله فانه تناول محظور احرامه ولم يلزمه شيء آخر اجيب بان وجوب الجزاء في البيض ليس لذاته بل باعتبار انه اصل الصيد كما ذكرناه وبعد الكسر لم يبق هذا المعنى وقوله فيما اصطاده لاجل المحرم يعني بان ينوي ان يكون الاصطياد له سواء امره بذلك او لم يامره وقوله تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم يريد به ما روي عن طلحة انه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت اصواتنا ورسول الله صلعم نايم في حجرته وقال فيم انتم فذكرنا ذلك له فقال لا باس به وقوله واللام فيما روي يعني ما لكم قوله او يصاد لكم لام التمليك فيحمل على ان يهدى اليه اللحم لان اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة تناول الصيد على المحرم وبه نقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة الليثي اهدى لرسول الله صلعم حمارا وحشيا وهو بالابواء فرده عليه فلما راى ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم او يكون معنى او يصاد لكم يصاد لكم بامركم واعلم ان هذا الحديث روي بالرفع او يصاد وحينئذ لا تمسك له بهذه الرواية لانه يقتضي الحل اذا صاده غيره لاجله لانه صار معطوفا على المنفي لا الغاية ورواية كتب الحديث مثل سنن ابي داود والترمذي والنسائي بالالف هكذا وانما يصح له التمسك به على ما روى او يصد له ليصير معطوفا على الغاية وهي ضعيفة وقوله وقالوا اي المشايخ فيه اي في شرط عدم الدلالة لاباحة الاكل روايتان في رواية يحرم وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لا يحرم وهو اختيار ابي عبد الله الجرجاني

قال وفي صيد الحرم اذا ذبحه الحلال اذا قتل الحلال صيد الحرم وجب عليه قيمته يتصدق بها على الفقراء لما ذكر في الكتاب وهو واضح فان قيل الصيد كما استحق الامن بسبب الحرم فكذلك استحقه بسبب الاحرام فاذا قتل المحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس كذلك قلت وجوب الكفارتين وجه القياس صرح بذلك في الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا فاستتبع الاقوى الاضعف وقوله ولا يجزيه الصوم فرق بين قتل المحرم الصيد وقتل الحلال صيد الحرم في جواز الصوم في الاول دون الثاني بما حاصله ان الواجب على المحرم جزاء فعله ولهذا تعدد اذا قتل المحرمان صيدا واحدا وعلى الحلال بدل ما فات عن المحل من وصف الامن والصوم يجوز ان يقع جزاء الفعل لا بدال المحل فان قلت هذا يناقض ما ذكرت آنفا انه يؤدى في ضمن اداء جزاء الاحرام اذا قتل المحرم صيد الحرم لان بدل المحل لا يؤدى في ضمن اداء جزاء الاحرام كما اذا قتل صيد الحلو كا

فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يد غيره يضمن عنه ابو حنيفة وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف وناه ... سبيل وقوله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما ... فالجواب ... لانه لم يملكه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا ... وان اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لانه لم يملكه بالاخذ فان الصيد ... الحرم لقوله تع وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وصار كما اذا اشترى الخمر فان قتله محرم آخر في يده ... لان الاخذ متعرض للصيد الآمن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود علا

فالجواب ان ما قلنا من الاستتباع انما كان فيما تكون الحرمتان لواحد وهو الله تع وما ذكرتم ليس كذلك لان ما وجب فيه بازاء الفعل وما وجب بازاء المحل للعبد ولا يمكن ان يقضى بما لله ما للعبد لان افتقار العبد مانع بخلاف الاول وعورض بانه لو كان بدل المحل لوجب على الصبي والمجنون والكافر اذا استهلكوا صيد الحرم وليس كذلك واجيب بانه وان كان ضمان المحل لكن فيه معنى الجزاء حتى ان حلالا لو اصاب صيد الحرم فقتله في يده حلال آخر فعلى كل واحد منهما جزاء كامل لنا ان كل واحد منهما متلف من جهة احدهما بالاخذ المفوت للامن والثاني بالاتلاف حقيقة فلم يلزم على من ذكرتم نظرا الى الجزاء وهل يجزيه الهدي فيه روايتان احدهما ان الواجب لا يتادى باراقة الدم بل بالتصدق باللحم فيشترط ان تكون قيمة اللحم مثل قيمة الصيد فان سرق المذبوح لم يبق عليه شيء لان الهدي مال يجعل لله تع واراقة الدم طريق صالح لذلك شرعا كالتصدق الا يرى ان المضحي يجعل الاضحية خالصة لله تع باراقة دمها فكذلك بالهدي وقوله ومن دخل الحرم بصيد قال في النهاية وهو محل الخلاف حتى يظهر خلاف الشافعي فان في الحرم لا يتوقف وجوب الارسال على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بالاتفاق وقال الشافعي رض الصيد الذي في يده مملوك وحق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجته قلنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم وبين الملازمة بقوله اذ صار يعني الصيد من صيد الحرم بالدخول فيه وصيد الحرم مستحق الامن بما روينا من قوله عم في حديث طويل ولا ينفر صيدها وقوله فان باعه ظاهر وقوله لما قلنا اشارة الى قوله لان البيع تعرض لما فيه من التعرض للصيد وقوله ومن احرم وفي بيته وقفص معه صيد فليس عليه ان يرسله يشير الى انه لو كان في يده فعليه ان يرسله بالاتفاق فلهذا قاس الشافعي صورة النزاع عليه بقوله كما اذا كان في يده وقوله ولنا ان الصحابة ظاهر وقوله وبذلك جرت العادة الفاشية فان الناس يحرمون ولهم بيوت الحمام ولا يجب عليهم ارسالها وقوله ولان الواجب ترك التعرض دليل آخر يتضمن الجواب عن دليل الشافعي ووجهه ان الواجب ترك التعرض وهو حاصل اذا لم يكن بيده لانه محفوظ بالبيت والقفص لا به والتعرض بالامساك في الملك ليس بمناف لانه لو ارسله في المفازة فهو على ملكه فتبين ان الامر لا يعتبر ببقاء الملك والالزم الجزاء ارسل او لم يرسل وقيل اذا كان القفص في يده وجب عليه ارساله لانه متعرض له بامساكه لكن على وجه لا يضيع بان يخليه في بيته لان اضاعة المال منهي عنها وقوله فان لصاحبه حلالا صيدا ظاهر وقوله ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما احترازا عما اخذه المحرم فانه لا يملك الصيد والملك المحترم لا يبطل بالاحرام فانا قلنا انه ملكه ملكا محترما بدليل ان الحلال اذا اخذ الصيد ثم احرم وارسله ثم وجده في يد غيره كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده في يد غيره لا سبيل له عليه واذا كان ملكا محترما ولكن وجب اخراجه من الملك تركا للتعرض الواجب للترك اجاب بقوله والواجب عليه ترك التعرض لا الاخراج عن ملكه ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته

الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يرجع الآخذ على القاتل وقال زفر لا يرجع لان الآخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان اليه

فاذا قطع عنه يده بالارسال كان متعديا فيضمن ونظير هذا الاختلاف الاختلاف فى كسر المعارف فانه
للاضمان فيها عندهما لانه آمر بالمعروف ناهٍ عن المنكر وعندنا الجارح يجب الضمان لغير ليهو وقوله وان
اصاب محرم صيدًا ظاهر وقوله فان قتله محرم آخر فى يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه لان الآخذ
متعرض للصيد الامن والتعرض لم يحظورات الاحرام الموجبة للجزاء والقاتل مقرر لذلك
لانه كان بعد الاخذ متمكنا من الارسال وقد فات ذلك به وتقرر التعرض والتقرير كالابتداء
فى حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون ما قرروا وابتدؤا تلفه
على شرف السقوط بتمكين ابى الزوج على ما عرف ثم يرجع الآخذ على القاتل بما ضمن من الجزاء وقال زفر
لا يرجع لان الآخذ انما اخذ بصنعه وصنع آخر بصنعه لا يرجع على غيره فيما لا يقبل الملك لئلا يستلزم
تضمين الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان فيما هو غير قابل للملك فى حق الحرم كمسلم غصب
خنزيرا ذميا فاتلفه فى يد آخر فضمن الذمى الغاصب لم يرجع على المتلف بشئ ولنا ان الآخذ انما يصير
سببا للضمان عند اتصال الهلاك به فيرجع الى القاتل بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون قتله
فى معنى مباشرة علة العلة فيضاف الضمان اليه كغاصب الغاصب اذا اتلف المغصوب وضمنه الغاصب
فان حاصل الضمان مستوفى عليه واعترض بان الرجوع يستلزم تضمين ما ليس بمملوك وما ليس
بمملوك ليس بمضمون والزام اكثر ما لزمه فان ما لزمه كفارة يغتى بها يجزيه الصوم فيه والرجوع
يطالبه بضمان محكوم به يحبس عليه وذلك اكثر مما لزمه فلا يجوز واجيب عن الاول بالضمان لم يستلزم
الملك بل يجوز ان يكون فى مقابلة اذالة يد محترمة وهى موجودة فيما نحن فيه لان الآخذ كان
متمكنا بيده من الارسال واسقاط الجزاء به عن نفسه وقد فوتها القاتل بتعمد عنه عليه فيضمنه
كغاصب المدبر اذا اتلفه انسان فى يده فادى الغاصب قيمته فانه يرجع على القاتل بقيمته كما لو ملكه
وان كان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وعن الثانى بان مثل هذا التعارض لا يمنع الرجوع
كالاب اذا غصب مال ابنه فغصبه منه آخر ثم الاب ضمن اباه رجع الاب على الغاصب ويحبسه
وان كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه والجواب عما استشهد به ذفران غاصب الخنزير لم تثبت له
يد محترمة لان حرمة عن ملكية التملك لها هاتم بخلاف الصيد لان ذلك فيه لزيادة احترام
فى حق المحرم باحرامه كحرمة الذمى فثبت له يد محترمة فيه وان لم يثبت لم ملك قال ٣٧
فان قطع حشيش الحرم اعلم ان حشيش الحرم وشوكه على نوعين نبت انبته الناس ونبت ينبت
وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من جنس ما ينبته الناس او لا يكون والاول بنوعيه
لا يوجب الجزاء والاول من الثانى كذلك وانما يجب الجزاء فى الثانى منه وهو ما نبت بنفسه وليس
من جنس ما ينبته الناس ويستوى فيه ان يكون مملوكا للانسان بان نبت فى ملكه او لم يكن حتى
قالوا فى رجل نبت فى ملكه ام غيلان فقطعها انسان فعليه قيمتها لما لكها وعليه قيمة اخرى لحق
الشرع وقوله فان قطع حشيش الحرم الى ان قال فعليه قيمته اشارة الى ان هذا النوع الاخير لانه
اضافه الى الحرم وقال وهو ما لا ينبته الناس وقوله لا يختلى خلاها اى لا يحصد رطب رعيها
الخاصة

هدايه

ولا يقطع

ولا يقطع شوكها وقوله لان حرمته تتناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام لان المحرم ليس بممنوع
عن الاحتشاش والاحتطاب خارج الحرم وقوله على ما بينا اشارة الى قوله لانها غرامة وليست بكفارة
وقوله بخلاف الصيد يعنى انه لا يجوز بيع صيد اصطاده محرم او بيع صيد الحرم اصلا والفرق ما ذكره
يريد قوله لان بيعه حينئذ تعرض للصيد الآمن وقوله والذى ينبته الناس عادة متصل بقوله وهو ما لا ينبته
الناس وقوله وما لا ينبت عادة الا اذا انبتها انسان معطوف على قوله والذى ينبته الناس عادة
يعنى ما لا ينبته الناس عادة اذا انبته انسان التحق بما ينبته فكان غير مستحق الاخذ لحاقا بالاعم
بجامع انقطاع كمال النسبة الى الحرم عند النسبة الى غيره بالانبات وقوله ولو نبت بنفسه يعنى الذى
لا ينبت عادة لو نبت بنفسه فى ملك رجل فتظهر مما ذكرناه آنفا اعترض عليه بوجهين احدهما
ان النبات يملك بالاخذ فكيف يجب القيمة بعد ذلك والثانى ان الحرم عند مالك لا حد فكيف
يتصور قوله وقيمة اخرى ضمانا لما لكه واجيب عن الاول بان قوله عم الناس شركاء فى ثلاث الماء
والكلا محمول على خارج الحرم واما حكم الحرم فبخلافه لانه حرام التعرض بالنص كصيده وعن الثانى بانه
على قول من يرى بملك ارض الحرم وهو قول ابى يوسف ومحمد وقوله وما جف من نبت الحرم بيان الاستثناء
فى مطلع هذه المسئلة وهو ظاهر وقوله ولا باس بالرعى لان فيه ضرورة يعنى ان الذين يدخلون
الحرم للحل او الحج يكون فى الدواب ومنعهم متعذر فتحققت الضرورة ولنا ما روينا يعنى قوله عم
لا يختلى خلاها وانما تعتبر الضرورة فيما لا يكون فيه نص بخلافه فان قيل النص فى القطع لا فى الرعى
اجاب بقوله والقطع بالمنشاق كالقطع بالمناجل لشقوة كل شئ حرفه ومنع اليعسر شقته والمناجل
جمع منجل وهو ما يحصد به الزرع قوله وحمل الحشيش يعنى سلمنا ان النص فى القطع لا فى الرعى
لكن لا نسلم الضرورة لان حمل الحشيش من الحل ممكن فلا ضرورة فان قيل ما بال اذخر لم يجز رعيه
والضرورة فيه اجاب بقوله بخلاف الاذخر لان رسول الله صلعم استثناه فيجوز رعيه روى ان
العباس لما قال رسول الله صلعم لا يختلى خلاها ولا يحصد شوكها قال الا الاذخر وتلا وبلى ايها عم
كان من قصده ان يستثنى الاذخر فسبقه بذلك او كان اوحى اليه ان يرخص فيما يشتهيه
العباس فان قيل على هذا التقرير كان قوله لا يختلى خلاها عاما مخصوصا بقوله الا الاذخر وتلا وبلى ايها عم
فالقياس عليه قلت الاستثناء ليس بتخصيص ولين سلمناه كان الاذخر مخصوصا بالضرورة وقد
ذكرنا ان الضرورة فى الرعى وقوله بخلاف الكمأة معطوف على قوله بخلاف الاذخر يعنى انها ليست
بداخلة فى الحديث انها ليست من جملة نبات الارض بل هى مودعة فيها قال ٣٨
وكل شئ فعله القارن مما ذكرنا ان فيه على المفرد دما فعليه دمان كل ما على المفرد مما تقدم من الجنايات
فعلى القارن فيه دمان دم لجنايته ودم لعمرته وقال الشافعى عليه دم واحد بناء على ان القران عنده
حرام باحرام واحد وعندنا باحرامين وقد مر ذلك من قبل فان قيل فان احرام الحج اقوى لكونه فرضا
دون العمرة واذا اجتمع امران فى الحاجب حكم واحد واحدهما اقوى من الآخر فان حكمه يضاف اليه ويجعل
الاضعف كالمعدوم كما ذكرتم فى الحرم اذا قتل صيد الحرم فانه لا يجب الا جزاء واحد لان حرمة الاحرام
هدايه

اقوى فالجواب ان ذلك الاصل صحيح ولكن ليس احرام الحج فيهما سواء فلا يستتبع احدهما الآخر
فان قيل هذا يجب ان يختص وجوب الدمين على القارن فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة فاما بعد الوقوف
الوقوف بها ففي الحاج يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد لان احرام الحج انما بقي في حق التحلل لا غير
قلت بعد ذلك وان كان شيخ الاسلام ذكر مثل ما ذكرت ووجه البعض ان احرام الحج بعد الفراغ من افعالها
لم يبق الا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف وبعده سواء وقوله الا ان يجاوز الميقات استثناء
من قوله فعليه دمان وقوله خلافا لزفر يعني انه يقول عليه دمان لكل احرام دم كما في سائر المحظورات ثم قولنا
ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد الا يرى انه لو احرم للحج عند الميقات ثم احرم للحج بعد
ما جاوز الميقات كان جايزا ولا شيء عليه مع انه قارن ايضا وبتأخير واجب واحد جزاء كامل
لا يجب الا جزاء واحد واذا اشترك محرمان في قتل صيد واحد فعلى كل واحد جزاء كامل وقال الشافعي
عليهما جزاء واحد لان محل احدهما ان الاعتبار للمحل وعن هذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه
شيء والمحل ههنا واحد فلا يلزمه الا جزاء واحد وقاس بصيد الحرم وحقوق العباد ولنا ان كل واحد
منهما بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة اما انه يصير جانيا فلان الفعل الذي لا يقبل التجزية
اذا صدر من فاعلين يضاف الى الكل كل واحد منهما محلا كما في القصاص وكفارة القتل واما انه جناية
تفوق الدلالة فلاتصالها بالمحل دونها واذا كان كل واحد منهما جانيا تلك الجناية كانت الجناية متعددة
وتعددها يوجب تعدد الجزاء لا محالة وقوله واذا اشترك محلالان في قتل صيد الحرم وعكس المسئلة المتقدمة
ظاهرها تقدم غير مرة واذا باع الحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل قال الملهم لان بيعه حينئذ تعرض للصيد الآمن
والتعرض للصيد الآمن بالبيع باطل لخروجه عن قابلية البيع بتحريم الشرع لخروجه عن قابلية التمليك لان البيع
انما يفيد الملك في المحل القابل للملك وقوله وان قتل محرم خارج
طبية من الحرم حلالا لاطان او حرما فولدت او لادا فماتت هي واولادها فعليه جزاء وهي للان الصيد بعد
الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا يعني ان الصيد بعد الاخراج من الحرم متصف بصفة
شرعية وهي بقاء استحقاق الامن شرعا وكل ما اتصف بصفة شرعية صفعته تلك تسري الى الاولاد
اما اتصافه ببقاء الاستحقاق للامن شرعا فلان الاخذ الى ما هو واجب واما ان كل ما اتصف
بتلك الصفة صفعته تلك تسري الى الاولاد فكما في الحرية والرق والكتابة وغيرها ونقتضي بولد المغصوب به
فانها واجبة الاداء الى مالكها وهذه صفة شرعية ولم تسر الحد لها فان زوايد الغصب غير مضمونة والجواب ان الصفة
الشرعية تسري الى الاولاد اذا لم يكن مانع وصفة المغصوبية تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية والان
تصورها لا يتحقق في الاولاد لان الغصب ازالة اليد المحقة وهي في الاولاد لا تتحقق لعدم ثبوت يد عليها تزايا بالغصب والله اعلم

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

قال صاحب النهاية لما ذكر باب الجنايات وانواعها اتبعه بذكر مجاوزة الميقات بغير احرام لان هذا
من الجنايات ايضا الا انه هذا قبل الاحرام وما ذكره من باب الجنايات وما يتبعه بعد الاحرام وعلى الاطلاق ذكر

الجنايات

جناية

وهو صاحب المنزل سواء لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله الحق باهله والبستاني
ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك لم والمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم وقدر
من قبل فكذا وقت الداخل الملحق به فان احرم من الحل ووقف بعرفة لم يكن عليهما شيء يريد به البستاني
والداخل فيه لانهما احرما من ميقاتهما ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت
فاحرم بحجة عليه اجزاءه من دخوله مكة بغير احرام وقال زفر لا يجزيه وهو القياس اعتبارا بالوارد عليه

جناية الحرم يتناول ما بعد الاحرام فكان كاملا في استحقاق اسم الجناية فلذلك قدمه على هذا الباب فان قيل
كان الواجب ان لا يجب على من جاوز الميقات بغير احرام شيء لان الحرم الاشياء الموجبة للكفارة
هو الاحرام والاحرام غير موجود في ذلك الوقت فالجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام اترتكب
المنهي عنه وتمكن به في حرمة نقصان وتقصانه يجبر بالدم الا اذا تدارك ذلك في اوانه بالرجوع
الى الميقات ملبيا قبل ان يطوف فاذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم بعمرة فان رجع الى ذات
عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وتخصيصه بذات عرق بناء على ظاهر حال الكوفي والا فالرجوع
البعد والى غيره من المواقيت سواء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه قال ينظر ان عاد الى ميقات
وذلك الميقات يحاذي الميقات الاول وابعد الى الحرم سقط عنه الدم والا فلا وان رجع اليه
لم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته فعليه دم عند ابي ح وقالا ان رجع محرما فلا شيء عليه لبى
او لم يلب وقال زفر لا يسقط لبى او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود لان حق الميقات انشاء
الاحرام اليه ليس بشيء وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد بعد الغروب ولنا انه تدارك
المتروك في وقته وذلك قبل الشروع في الافعال وتدارك المتروك في اوانه يسقط الكفارة
بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان المتروك هنا استدامة الوقوف الى غروب الشمس
وبالعود لم يحصل ذلك على ما مر وبهذا الكلام تم الحجة على زفر وبقي الكلام بينهم في التدارك
هل يحصل بمجرد العود او مع التلبية عندهما بعوده محرما انه اظهر حق الميقات وهو المرور به
محرما فانه اذا احرم من دويرة اهله ومر به ساكنا صح ومحض بعوده ملبيا لان العزيمة
ان يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها صارت موضع احرامه فيشترط التلبية هناك فاذا لبى
ثم سكت عند المرور بالميقات لا شيء عليه وليس الكلام فيه فانا الكلام فيما اذا ترخص بالتأخير
الى الميقات فانه يجب قضاء حقه بانشاء التلبية والاحرام فاذا ترك ذلك بالجاوز حتى احرم ورآء
الميقات ثم عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وان لم يلب فلم يأت
بجميع ما استحق عليه والخلاف في احرام الحج بعد المجاوزة كالخلاف في احرام العمرة في جميع ما ذكر وقوله ولو عاد
بعد ما ابتداء الطواف متصل بقوله وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف لعمرته وحاصل ان مسئلة
العود على ثلثة اوجه في وجه لا يسقط بالعود بالاتفاق وفي وجه يسقط به بالاتفاق وفي وجه على
الاختلاف الذي ذكرنا وبيانه ان من دخل مكة بغير احرام ثم خرج الى عرفات لا يجوز له ان يجاوز الميقات
بغير احرام فان جاوز فاما ان يعود اليه او لا فان لم يعد وجب عليه الدم وان عاد فاما ان يعود
قبل الاحرام او بعده فان عاد قبله سقط الدم بالاتفاق لانه انشاء التلبية الواجبة عند ابتداء
الاحرام وان عاد بعده فاما ان يعود بعد ما ابتداء بالطواف واستلم الحجر او قبله فان عاد بعد لا يسقط
الدم بالاتفاق لانه لم يطف واستلم الحجر وقع شوطا معتدا به وذلك ينافي اسقاط الدم عنه
لان الاسقاط انما هو باعتبار انه مبتدى من الميقات تقديرا وبعد ما وقع عنه شوط معتد به لا يتصور

على سبب النذر فصار كما اذا حولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام
كما اذا اتاه في بياض الاسلام في الابتداء بخلاف ما اذا حولت السنة لانه صار دينا في ذمته فلا يتادى الا باحرام يقصد
كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة فافسدها
مضى فيهما وقضاهما لان الاحرام يقع لازما فصار كما اذا افسد الحج وليس عليه دم بترك الوقت وعلى قياس قول
زفر لا يسقط عنه وهو نظير الاختلاف في فايت الحج اذا جاوز الوقت بغير الاحرام هذا اذا

كونه مستوا وظهر لك باذكرنا ان قوله فاستلم الحجر لبيان ان المعتبر فى ذلك الشوط وان عاد قبله فعلى
الخلاف المذكور وقوله فان دخل البستان ظاهر وقوله فالتحق باهله سواء نوى مدة الاقامة اولم
ينو فى ظاهر الرواية وعن ابى سم انه شرط نية الاقامة خمسة عشر يوما وقوله وقدم من قبل اراد به
ماذكره فى فصل المواقيت بقوله ومن كان داخل الميقات فوقته لحله معناه لمحل الذى بين المواقيت
وبين الحرم وقوله ومن دخل مكة بغير احرام معناه من دخل مكة بغير احرام فلزمه حجة اوعمرة خرج
من عامه ذلك وحج حجة الاسلام اوحجة اوعمرة فانها تنوب عما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام وقال
زفر لايجزيه وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فانه اذا كان عليه حجة وجبت بالنذر
وحجة الاسلام فانه لايسقط بها المنذورة كذلك ههنا والجامع ان كلا واحد منهما واجبة
بسبب غير سبب الاخرى فان ما وجب عليه بالدخول بمنزلة مايجب عليه بالنذر فى ان الشرع ملزم
كالنذر بكما لاتتادى المنذورة بحجة الاسلام فكذا المشروع فيها وصار ذلك كما اذا تحولت السنة
ثم حج فانه لايقوم مقام مالزمه بدخوله مكة بالخلاف ولنا هو الاستحسان انه تلافى المتروك فى وقته
وهو السنة التى دخل فيها مكة لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام للحج على اى وجه
كان وقد حصل ذلك كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام فى الابتداء انه يجزيه عن حجة الاسلام التى
نوى ولزمه بدخوله مكة بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا فى ذمته بمضى وقت الحج فالا
يتادى الاحرام مقصودا كما فى الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من سنة نذر فيها
دون العام الثانى فان قيل سلمنا ان الحج يتحول السنة تصير دينا ولكن لانسلم ان العمرة دين
لعدم توقتها بوقت معين فينبغى ان يسقط الواجبة بدخول مكة بغير احرام بالعمرة المنذورة
فى السنة الثانية كما تسقط بها فى السنة الاولى اجيب بان تاخير العمرة الى ايام النحر والتشريق
مكروه فاذا اخرها الى وقت مكروه صار كالفوت لانها فضيت دينا والاداء
ومن جاوز الميقات بغير احرام ذكر فى هذه المسئلة ثلاثة احكام المضى فيها وقضاءها باحرام
من الميقات وسقوط الدم اما المضى فلان الاحرام عقد لازم للخروج المرء عنه بفعل
المشروع فيه الا باداء الافعال واما القضاء فلانه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يفعل
واما سقوط الدم فلانه اذا قضاها باحرام من الميقات انجبر مانقص من حق الميقات بالمجاوزة
بغير احرام فسقط عنه الدم كمن سهى فى صلاته ثم افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال
زفر لايسقط عنه وهذا الاختلاف فى نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم
فمات بالحج ثم قضاها فانه يسقط عنه دم الوقت عندنا خلافا لزفر وتظهر الاختلاف فيمن
جاوز الميقات بغير احرام واحرم بالحج ثم افسد بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم قضاه فان دم
الوقت يسقط عنه عندنا خلافا لزفر فى قال لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجبا عليه فلا يسقط
بفوات الحج كما لو وجب عليه الدم بالتطيب او لبس المخيط فانه لايسقط عنه بفوات الحج ولنا انه يصير

فاصا

قاضيا حق الميقات بالاحرام منه اى من الميقات فى القضاء وهو اى القضاء يحكى الغايت اى يعمل مثل فعل
مافات وهو الاحرام من الميقات ابتداء فينعدم به المعنى الذى لاجله لزم الدم وهو المجاوزة بغير احرام
بخلاف غيره من المحظورات فانه لاينعدم بفوات الحج وقضائه وقوله واذا خرج المكى من الحرم الى الآخر ظاهر والله اعلم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اضافة الاحرام الى الاحرام فى حق المكى ومن بمعناه جنايته وكذلك اضافة احرام العمرة الى احرام
الحج فى حق الآفاقى بخلاف اضافة احرام الحج الى احرام العمرة فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات
وباعتبار معنى جعلى فى باب على حدة قال ابو حنيفة رض اذا احرم المكى بعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج
فانه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة فيه بالمكى لان الآفاقى اذا اهل بالعمرة او الاطواف
لها شوطا ثم اهل بالحج مضى فيهما ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيح فى حق
الآفاقى الا انه لو طاف لهما اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لهما الاكثر كان متمتعا لان التمتع
من يحرم بالحج بعد عمل العمرة والاكثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقيل بالعمرة لان
المكى اذا اهل بالحج وطاف لم شوطا ثم اهل بالعمرة فانه يرفض العمرة لان احرامه قد تاكد وقيل
التاكد كان بعمل العمرة برفضها فبعده اولى وقيل بالشرط يعنى الواحد لانه اذا طاف لهما اربعة اشواط
لاخلاف فى رفض الحج وامافى الشوطين والثلاثة فقد صرح فى الاسلام بوجود الخلاف الذى
ذكر اذا طاف لهما شوطا وقال ابو يوسف ومحمد رفض العمرة احب الينا وقضاها وعليهم دم لانه
لابد من رفض احدهما حذرا من الاستدامة على غير المشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى
حالا لكونه فرضا دونها واقل اعمالا لان اعمالها الطواف والسعى للغير وايسر قضاء لكونها
غير موقتة هذا اذا كان الحج فرضا واما اذا كان تطوعا فيعمل بالوجهين الاخيرين قوله وكذا
اذا احرم يعنى رفض العمرة احب الى هذا بالاتفاق لما قلنا يعنى من الامور الثلاثة وفى عبارته
تسامح لانه عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو ملبس للحالة وقوله وان طاف
للعمرة اربعة اشواط ظهر مما ذكرناه آنفا وقوله وكذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عندها
اختلف النسخ ههنا ففى بعضها عندهما وفى بعضها عند ابى ح وفى بعضها وكذا اذا طاف للعمرة اقل
من ذلك عند ابى ح بحذف كلمة لا من قوله وكذلك قال بعض اصحاب الشروح ذكر الامام بو الناصح
الدين الاخسيكتى الصواب وكذلك بغير النسخة الاخيرة قال وهكذا ايضا وجدته بخط شيخى
والكل واحد من هذه النسخ وجه اما وجه الاولى والثالثة فظاهر واما وجه الثانية فهو انه
لدفع سؤال السايل وهو ان يقال لما اخذ الاكثر حكم الكل يكون الاقل معدوما حكما فينبغى
ان يرفض العمرة عنده ايضا حيث لا شئ لم يلزم حكم الوجود فصار كما لم يطف للعمرة شيئا وهناك
يرفض العمرة حاما فكذلك فى المعدوم الحكمى فقال ليس كذلك فانه لما اتى بشئ من افعال العمرة

فعلى تاكيد الوجه ولم يتاكد الحج اصلا فكان رفع غير المتاكد اسهل وهذا هو احد الوجهين المذكورين
في الكتاب من جانبه و الوجه الاخر ما ذكره بقوله و للاداء يرفض العمرة والحالة هذه يعني والحال انه اتى بشيء
من افعال العمرة ابطال العمل اي الطواف الذي اتى به و في رفض الحج امتناع عنه و الامتناع اهون من
ابطال ما وقع معتدا به و قوله وعليه دم بالرفض ايهما رفض يعني الحج عنده و العمرة عندهما لانه تحلل
قبل اوانه لتقرر المضي فيه بكونه بجمع بينهما غير مستدرك فكان في معنى المحصر وعلى المحصر دم القلال و يكون
الدم دم جبر للدم شكر على ما يلي فان قيل حال لزوم دمان طرية كل واحد من الاحرامين دم اجيب
بانه غير ممنوع عن احدهما فالمقصان حينما تحلل فانما تحلل في احدهما فلذلك لزمه دم واحد
الا انه في رفض العمرة قضاها للاغير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة اما الحج فلان صح شروعه
فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في معنى فايت الحج وفايت الحج يتحلل بافعال العمرة بالحديث
وقد تعذر التحلل بافعالها ههنا لانه في العمرة والجمع بين النسكين منهي فيجب عليه قضاء الحج
والعمرة جميعا وان مضى عليهما يعني اذا لم يرفض المكي وعنى بقضاء العمرة اداء الحج وانما مضى عليهما
واداهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنهما اعني احرام الحج واحرام
العمرة جميعا قال صاحب النهاية وفي نسخة بشيخي بخطه منهي عنها اعني العمرة اذهي المعينة
للرفض احراما فيما اذا لم يشتغل بطواف العمرة والكلام فيه لانها هي الداخلة وقت الحج
وبسببها وقع العصيان وفيه نظر وقوله والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا ان
النهي يقتضي المشروعية دون النفي في اصول الفقه قيل ذكر المصنف في اول المسئلة ان الجمع بينهما
في حق المكي غير مشروع ثم ذكر ههنا انه لا يمنع تحقق الفعل ومعناه كما قلنا انه يقتضي المشروعية
فكان التناقض في كلامه واجيب بانه اراد بقوله غير مشروع غير مشروع كاملا كما في حق الآفاقي
وبه يندفع التناقض وقوله وعليه دم واضح قال ومن احرم بالحج ثم احرم بعمرة الخ
بحث اخر اعلم ان اضافة الاحرام الى الاحرام اربعة اقسام بالقسمة العقلية ادخال احرام الحج
على احرام العمرة وادخال احرام الحج على احرام الحج وادخال احرام العمرة على احرام العمرة وادخال احرام
العمرة على احرام الحج وقدم ادخال احرام الحج على احرام العمرة على الاقسام الباقية لكونه ادخل في كونه
جناية ولهذا لم يسقط عنه الدم وما فرغ من ذلك ذكر ادخال احرام الحج على احرام الحج معقبا على
غير لفوق حالة اذا كان احدهما فوضا ثم ادخال احرام العمرة على احرام العمرة لاتفاقهما في الكيفية
وكيفية الافعال والاصل في ذلك ان الجمع بين احرامي الحج واحرامي العمرة بدعة لكن اذا جمع بينهما
لزماه عندي ابي ح وابي ٣ وعند محمد والشافعي يلزمه احدهما وللكلام ههنا مع الشافعي بناء
على ان الاحرام عنده ركن فالجمع بين الركنين وعندنا شرط للاداء لكن محمد يقول هو وان
كان شرطا للاداء الا انه ما شرع الا للاداء فلا يتحقق الا على الوجه الذي يتصور فيه الاداء واداء
محتيين او عربتين معا غير متصور فلا يتصور الاحرام لهما كالتحريمة في الصلاة وهما يقولان الاحرام

بالحج التزام محض في الذمة بدليل انه يصح منفصلا عن الاداء والذمة تسع حجا كثيرة فصار هذا الوجه كالنذر
بخلاف التحريمة للصلاة لانها لا تصح منفصلة عن الاداء الا انه لا بد من رفض احدهما اما احترازا عن ارتكاب
المنهي عنه واما لان البقاء للاداء كالالتزام والجمع اذا غير متصور فعلى هذا قال ابو حنيفة اذا توجه
الى اداء احدهما صار رافضا للاخرى وقال ابو يوسف كما فرغ من الاحرامين يصير رافضا احدهما وفايدة
الاختلاف تظهر فيما اذا قتل صيدا قبل ان يتوجه الى احدهما فانه على