كتاب الطهارات

الكتاب والكتابة في اللغة جمع الحروف والكتاب قد يعرف بانه طائفة من المسائل الفقهية اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولم تشتمل **قوله** طائفة كالجنس **وقوله** من المسائل الفقهية احترازا عن غيرها **قوله** اعتبرت مستقلة اى مع قطع النظر عن تبعيتها للغير او تبعية غيرها اياها ليدخل فيه هذا الكتاب فانه تابع للصلوة ويدخل كتاب الصلوة فانه مستتبع الطهارة وقد اعتبر مستقلا لان له اما كتاب الطهارة فلكونه الفتاح واما كتاب الصلوة فلكونه ويدخل كتاب المقصود الاصلى فظهر من هذا ان اعتبار الاستقلال قد يكون لانقطاعه عن غيره ذاتا كالكتاب اللقطة عن كتاب الابق وكتاب المقصود وانقطاعهما عن الصلوة والزكوة وقد يكون لمعنى يورث ذلك كانقطاع الصرف عن المبيوع والرضاع عن النكاح والطهارة عن الصلوة كما ذكرنا **وقوله** شملت انواعا اولم تشتمل لدفع قول من يقول الكتاب اسم لجنس تدخل تحته انواع من الحكم وكل نوع سمى بالباب والباب اسم لنوع يشتمل على اشخاص تسمى فصولا فان الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل كالكتاب اللقطة واللقيط والابق وغيرها على ما سيأتى فلو لم يذكر ذلك ربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك والطهارة في اللغة ظاهرة وفي الاصطلاح عبارة عن صفة تحصل لمزيل الحدث او الخبث عما يتعلق به الصلوة والمراد اعم من ان يكون طبعا او شرعا وكلة او ليست لمانعة الجمع فلا يفسد بها الحد **وقوله** عما تتعلق به الصلوة ليتناول المكان فان طهارته شرط على ما سيأتى وكنهها استعمال المزيل وشرط وجوبها الحدث او الخبث وسببها وجوب الصلوة لا وجودها الان ووجودها مشروط بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم وحكمها اباحة الصلوة او ما يضاهيها لمن قامت به وانما جمع الطهارات نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلوة

والزكوة لان الاتيان بالجمع في مثله احد المأثورين فلا يود بتركه نقض ووجه تخصيص الطهارة بذلك ان انواعها احق بالتنبيه عليها لتفاوتها من حيث الحقيقة والحكم والخفة والغلظ بخلاف انواع الصلوة والزكوة ولا يشكل بصلوة الجنازة لانها دعاء وانما ابتدأ بكتاب الطهارة لانه مفتاح الصلوة التي هي عماد الدين الواجب تقديمها بعد الايمان على كل عبادة **قال** رحمه الله قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة تبرك المصر رحمه الله بتقديم الاية الدالة على فرضية الوضوء على حكمها وان كان القاعدة في الدعاوى تقديم المدعى ومعنى **قوله** اذا قمتم اى اذا اردتم القيام من باب ذكر المسبب وارادة السبب الخاص فان الفعل الاختيارى لا يوجد بدون الارادة وذلك مجاز شايع كما عرف في موضعه وليس في هذا الموضع التفات كما توهمه بعض الشارحين وظاهر الاية يقتضى وجوب الوضوء على كل قايم الى الصلوة وهو مذهب اهل الظاهر محدثا كان او غيره والجمهور على خلافه قالوا معناه اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون لئلا يلزم تفويت المقصود الاصلى بالاشتغال بمقدماته لو كان الاية كما ذكروا كان كل من جلس يتوضأ لزمه اذا قام الى الصلوة وضوء اخر وفي ذلك تفويت الصلوة بالاشتغال بالوضوء ولان الحدث شرط وجوب الوضوء بدلالة النص فاذ ذكر التيمم في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط الى **قوله** تعالى فتيمموا صعيدا طيبا مقرونا بذكر الحدث وهو بدل عن الوضوء والنص في البدل نص في الاصل وانما اضمر **قوله** وانتم محدثون كراهة ان يفتتح اية الطهارة بذكر الحدث كما قال هدى للمتقين ولم يقل هدى للضالين الصابرين الى التقوى بعد الضلال كراهة ان يفتتح او الزهد او بين بذكر الضلالة واعترض على الاول بان الجلوس في الوضوء وليس بواجب فلا يتم ما ذكرتم وعلى الثاني بان الاية بعبارتها تدل على وجوب الوضوء على كل قائم وايه التيمم تدل لا لتها على وجوبه على المحدثين والعبارة ماضية على الدلالة كما عرف والجواب عن الاول سلمنا ان الجلوس

لا يتأتى في الاصل شرط وسببه الخ قوله لا يتأتى في الاصل شرط وسببه الخ قوله فان الفعل الاختياري لا يوجد بدون الارادة قوله وذلك مجاز شايع قوله ان التعليل بعدم الخ

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

وهذه الغاية

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

انما المرافق تنسحب كلا منهما فلا تدخل بالشك وناوبين كلام المصنف رحمه الله ان هذه الغاية اخر

وان قطعت يده او رجله قبل ان يبرأ من المرفق والكعب ثم سقط الفصل والباقي وجب غسل ما بقي لانه لا يسقط فرض الاطراف حتى يجب غسل ما بقي عن رؤس الاصابع ووجب غسل ما بقي من المرفق والعضد والاخرى زائدة فما حاذى منها وجب غسله ومالا فلا ابن ملك

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

لان

لان الفرض في الاصل مصدر فروعي ذلك واستغنى عن الجمع بخلاف السنة وذكر الاناء وقع على عادتهم فانهم كانوا يتوضأون من التوار وطريق غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء ان يأخذ الاناء بشماله ان كان صغيرا او يصب على يمينه فيغسلها ثلاثا وان كان كبيرا لا يمكنه رفعه يأخذ من الماء باناء آخر صغير ان كان معه فيصب بشماله على يمينه والا يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة دون الكف ويصب على يمينه فيغسلها ثلاثا ثم يدخل اليمين وقوله اذا استيقظ المتوضئ نقل عن شمس الائمة الكردري انه شرط حتى اذا لم يستيقظ لا يسن غسلها وقيل هو شرط اتفاقي خص المصنف غسلها بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره وعليه الاكثرون ووجه التمسك بالحديث ان الوضوء واجب وقد لا يتوصل اليه الا بالغمس والغمس حرام حتى يغسل لانه صلى الله عليه وسلم علل بتوهم النجاسة وتوهمها لا يوجب التنجيس الموجب الغسل فكان دليلا على التورع والاحتياط وقوله ولان البداءة التطهير مساه ايضا على ان ما لا يتم الواجب الآية فهو واجب لكنه ترك لان العضو حقيقة وحكما يدل على عدم الواجب والترسخ منتهى الكون عند المفصل وقوله وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء قال الطحاوي وهو ان يقول بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام هو المنقول عن السلف وقيل انه مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم واستدل بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله ووجه ذلك ان لا لنفي الجنس حقيقة تقتضي 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 اية الوضوء فان قيل فحكان كقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو افاد الوجوب اجيب بان خبر الفاتحة مشهور دونه والحكم يثبت بقدر دليله وليس بشيء لانه لو كان كذلك لجاز به الزيادة على الكتاب وليس كذلك وبان النبي عليه السلام واظب على الفاتحة في الصلوة من غير ترك دون التسمية

البداءة تاثا فيكون الغمس والغسل واجبين لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لكن تركنا الواجب في السنة في الغسل

فانه روى انّ مهاجرين قفذ سلم رسول الله عليه السلام فلم يرده
حتى فرغ من وضوئه فقال عليه السلام انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني
كرهت ان اذكر الله الا على طهارة وربما تسك به مالك وانكر التسمية في
اوّل الوضوء فقال اترى دون ان تذبح اشارة الى انّ التسمية في الذبيحة
دون الوضوء وذلك كما ترى تدل على انه صلى الله عليه وسلم توضأ قيل
ان تذكر الله تعالى وكونها سنة مختار الطحاوي والقدوري والاصح ان
التسمية بسقبة وان سماها في الكتاب يعني القدوري سنة لما ذكرنا
انّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليها روى عثمان وعليّا رضي الله
عنهما حكيا وضوء رسول الله ولم ينقل عنهما التسمية وما روى انّ
عليه السلام 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
سمى قبل الاستنجاء لما انه من سنن الوضوء فيسمى قبله ليقع جميع افعال
الوضوء فرضها وسننها بالتسمية وما قيل يسمى بعد الاستنجاء لان
قبله حال كشف العورة وذكر الله حال كشف العورة مستحق وانما كان ذلك
هو الصحيح لان قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بذكر الله يستدعي
التسمية في ابتداء الوضوء والاستنجاء لما كان ملحقا به من حيث هو
طهارة استحب ابتداؤها **وقوله** والسواك اي استعماله حذف المضاف
لان من الالباس والسواك اسم لخشبة للاستياك وينبغي ان يكون
من الاشجار المرة لانه يطيب النكهة ويشد الاسنان ويقوي المعدة
ويكون في الخضر وطول الشبر ويوتاك عرضا لا طولا عند المضمضة
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه وعند فقده كان
يعالج بالاصبع والمواظبة مع الترك دليل السنة وبدونه دليل
الوجوب وقد دل على تركه حديث الاعرابي فانه لم ينقل فيه تعليم
السواك فلو كان واجبا لعلمه ويستدل بترك التعليم على تركه
دفعا للتعارض فان عدم الترك يدل على الوجوب وترك التعليم

على عدم

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

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

فهو

فهو ثلثة اوجه **وقوله** فقد تعدى يرجع الى الزيادة لانه مجاوزة
عن الحد **وقوله** وظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى ولم يظلم
منه شيئا اعلم بنص **وقوله** والوعيد لعدم رؤيته اي التثليث سنة
اشارة الى اختياره التأويل الثالث يعني انه اذا دل طمأنينة القلب
عند الشك او بنية وضوء آخر فلا يأس به فان الوضوء نور على نور
وقد امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه قال ويستحب للمتوضي ان
ينوي الطهارة قبل المستحب يثاب على فعله ولا يلام على تركه **وقوله**
فالنية في الوضوء سنة عندنا ينافي ذلك لان السنة ما يثاب على
فعله ويلام على تركه والظاهر ان الاول اختيار القدوري والثاني
اختيار المصنف وتفسير النية في الوضوء هو ان ينوي لان آلة الحديث
او باباحة الصلوة او اقامة الصلوة وهي فرض عند الشافعي قال لانها
عبادة اذ العبادة فعل يأتي به المكلف على خلاف هواء نفسه تعظيما
لامر ربه والوضوء بهذا المثابة وكل ما هو عبادة لا يصح بدون
النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
والاخلاص لا يحصل الا بالنية وقد جعله حالا للعابدين ولحوال
شروط فيكون على عبارة مشروطة بالنية وقاسه على التيمم في كونها
طهارتين للصلوة قلنا القول بموجب العلة يعني سلمنا ان الوضوء
لا يقع عبادة الا بالنية لكن ليس كلامنا في ذلك وانما هو في ان استعمال
الماء المطهر في اعضاء الوضوء هل يوجب الطهارة بدون النية حتى
يكون مفتاحا للصلوة او لا لا مدخل لكونه عبادة في ذلك ويفيد ذلك
بدونها لان اعضاء الوضوء محكوم بنجاستها في حق الصلوة ضرورة
الامر بتطهيرها والماء طهور بطبعه فاذا اتى بالمطهر طهر 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 يلحق بالفصل لقيامه مقامه فانتقاله اليه لضرب من الحرج
او 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 قصد اباحة الصلوة والاعم
لا دلالة على الاخص ولان الاول مدلول اللفظ والثانى فعل القلب ولا دلالة لاحدهما
على الآخر وقوله ويستوعب راسه بالمسح اى يجب ان يستوعب رأسه بالمسح على
ما اختاره القدورى قوله وهو سنة يعني على ما اختاره وصفة الاستيعاب
ان يبل يديه ويضع بطون ثلث اصابع من كل كف على مقدم الرأس ويمر السبا
بتين والابهامين ويجافى الكفين ويجرهما الى مؤخر الرأس ثم يمسح الفرد بن بالكفين
ويجرهما الى مقدم الرأس ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن
الاذنين بباطن السبابتين ويمسح رقبته بظاهر اليدين حتى يصير مسحا بكل البشرة
مستعملا هكذا روت عائشة رضى الله عنها مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
الشافعى رحمه السنة التثليث بمياه مختلفة لانه ركن فى الوضوء فكان التثليث فيه سنة
كغسل الوجه واليدين والرجلين ولنا ان انسا رضى الله عنه توضأ ثلثا ثلثا ومسح
رأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام وقد روى عن عثمان وعلى
ومعاذ وابن عباس والبدا وابى امامة الباهلى مثل ذلك قال الترمذى والعمل عليه عند
اكثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم وقد روى
عن عثمان وعلى رضى الله عنهما حكيا وضوء رسول الله عليه السلام فغسلا ثلثا ثلثا ومسحا
ثلثا قلنا المشهور عنهما ما رويناه اولا قوله المصنف رحمه الله والذى يروى فيه
من التثليث يريد به ذلك يعني على تقدير ثبوته محمول عليه اى على التثليث بماء واحد وهو
مشروع على ما روى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ذكر الحسن فى المجرد عن ابى ح انه اذا مسح
ثلثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يتبين
امراره ثانيا وثالثا اجيب بانه يأخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر لا لاقامة
السنة لانها تبع للفرض الا يرى ان الاستيعاب سن بماء واحد قوله ولان المفروض
هو المسح دليل آخر وتقريره المفروض هو المسح والمسح يصيبه بالتكرار غالبا فالمفروض

هو الفعل

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

بالكتاب والباب لما فرغ من بيان الوضوء فرضه وسنة ومستحبه بدأ بما
ينافيه من العوارض اذ العارض انما يكون متاخرا عن المعروض فالنواقض
جمع ناقضة والنقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى
اضيف الى المعانى يراد به اخراجه عما هو المطلوب ههنا من الوضوء استباحة
الصلوة والمعانى الناقضة اى العلل المؤثرة فى اخراج الوضوء عما هو
المطلوب به كل ما يخرج من السبيلين اى خروج كل ما يخرج من السبيلين
يعنى القبل والدبر والذكر وانما قدرنا المضاف تصحيحا للحمل فان حمل الذات
على المعنى غير صحيح وانما عبر عن العلل بالمعانى اقتداء بالنبى عليه السلام فى قوله
لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث واحتراز عن عبارة الفلاسفة
فان المتقدمين استنكفوا عن ذلك الى ان نشاء الطحاوى فليستعملها فتبعه من
بعده فان قيل الكلية منتقضة بالريح الخارجة من الذكر والقبل فان الوضوء
لا ينتقض فى اصح الروايتين اجيب بانه مخصوص من العموم لان الريح لا تنبعث
من الذكر وانما هو اختلاج والقبل محل الوطئ ليس فيه نجاسة ينجس الريح بالمرور
عليها وهو فى نفسه طاهر عند المصنف على ما سيجئ ووجه الاستدلال بقوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط والغائط هو المكان المطمئن من الارض ينتهى اليه الانسان
عند ارادة قضاء الحاجة تستر ان الله تعالى رتب وجوب التيمم على المجئ من الغائط
حال عدم الماء وهو لازم لخروج النجس وكان كناية عن الحدث لكونه ذكر اللازم
وارادة الملزوم والترتيب يدل على العلية واذا ثبت ذلك فى التيمم ثبت فى الوضوء
لما ذكرنا ان البدل لا يخالف الاصل فى السبب لا يقال قد تقدم ان الحدث شرط الوضوء
فكيف يكون علة لنقضه لانه علة لنقض ما كان وشرط لوجوب ما سيكون ولا
تنافى بينهما قوله وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره نفى لقوله مالك فانه
يقول لا وضوء لما يخرج نادرا كالحصاة والدود ودم الاخاضة مستدلا بان
الله تعالى كنى بالغائط عن الوجه المتقدم عن قضاء الحاجة المعتادة فلا يكون غيرها ناقضا
قلنا تقييد بلا دليل فى مقابلة ما يدل على خلافه وهو عموم كلمة ما قوله والدم
والقيح اذا خرجا من البدن خروج النجس من بدن الانسان الذى ينقض الطهارة

اى

يكون

كيف ما كان عندنا وهو مذهب العشرة المبشرة وابن مسعود وزيد
ابن ثابت وابى موسى الاشعرى وابى الدرداء وصدور التابعين رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين وقيد بالخروج لان نفس النجاسة غير ناقضة
ما لم توضؤ بالخروج والا لما حصلت الطهارة شخصيتا والمراد بالبدن
بدن الحى كما ذكرنا فانها ان خرجت من بدن الميت بعد غسله لا توجب
اعادة غسل بل توجب غسل ذلك الموضع على ما سيأتى وشرط التجاوز
الى موضع يلحقه حكم التطهير احترازا عما يبدو ولم يتجاوز فانه لا يكون
خارجا فكان تفسير الخروج وردا للماظن زفر رحمه الله ان البادى خارج
حتى اورد ما لم يسل نقضا على قولنا الخارج من غير السبيلين ناقض
للوضوء وقوله يلحقه حكم التطهير اى يلحقه حكم هو التطهير والمراد
ان يجب تطهيره فى الجملة كما فى الجنابة حتى لو سال الدم من الرأس الى
قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر
ولم يظهر لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير
وفى الانف وصلت الى ذلك اذ الاستنشاق فرض فى الجنابة وقال
الشافعى رحمه الله الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روى
عن النبى عليه السلام انه قال قلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدى اى امر تعبد نا به اى كلفنا الله به من غير معنى
يعقل اذ العقل انما يقتضى وجوب غسل موضع اصابة النجاسة
فيقتصر على مورد الشرع وهو الخارج المعتاد والتاء فى تعبدى يجوز
ان يكون للنسبة ويجوز ان يكون للمبالغة كاحمرى فى احمر ويجوز
ان يكون معناه امر تعبدى لان القياس يقتضى وجوب غسل كل
الاعضاء كما فى المنى بل بطريق الاولى لان الغائط النجس من المنى
لاختلاف فى نجاسة دون الغائط فالاقتصار على الاعضاء الاربعة
امر تعبدى ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل
خرجه الدارقطنى وجه الاستدلال ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب

كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ولا خلاف في فرضية
وقوله عليه السلام الماء من الماء ولا خلاف في وجوب الغسل سبب
خروج المني فكان معناه توضأ ومن كل دم سائل عن البدن واغا عبر عنه
بلفظ الخبر لكونه اكد في الدلالة على الوجوب كانه امر فامتثل امره
فاخبر عن ذلك وهو آية كونه واجبا فان الامر اذا كان ممن لا يكذب
في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تاكيدا للطلب لان في تركه تكذيبا
وهو ممن لا يكذب على ما عرف في موضعه فان قيل سلمناه لكن يجوز
ان يكون المراد به الوضوء اللغوي قلنا ذلك مجاز شرعي ولا ترك
الحقيقة الشرعية في كلام الشارع بلا دليل وقوله عليه السلام من قاء
او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم رواه
ابن ابي مليكة عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
ذكره الرازي في شرح الطحاوي يقال رعف اذا سال رعافه قال
المطرزي وفتح العين هو الفصيح ووجه 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 نجاسة
اصابته ثوبه او بدنه من الرعاف اجيب بان الامر بالبناء ياباه فان البناء
اذ ذاك غير جائز بالاتفاق والثاني الامر بالوضوء والامر للوجوب
وارادة الوضوء اللغوي مدفوعة بما تقدم في الحديث الاول لا يقال
وقع في الشرع ذلك اذ غسل فمه عليه السلام بعد البقء فقبل الاستيضاء
وضوءك للصلوة فقال عليه السلام هكذا الوضوء من القيء لان ذلك
بقرينة قائمة فانه عليه السلام قال ذلك بطريق المشاكلة لقول السايل
الاتتوضاء وضوءك للصلوة والثالث انه امر بالبناء واداناه الاباحة
ولا اباحة للبناء بعد العمل الكثير الا بعد انتقاض الطهارة بالاتفاق
لا يقال البناء غير واجب بالاتفاق فكذا ما عطف عليه لان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم الا ترى الى قوله تعالى كلوا من رزق

ربكم

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

القياس فان قيل والتبر واقع لان مجرد 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 وعلى الفم اه فان قيل
قد ذكرتم ان من شروط القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا لحكمه بنص اخر والفم
وجوده في محل النزاع لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضاء فانه يدل
على ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط مخصوص لحكمه وهو نقض
الطهارة فالجواب ان ذلك محمول على القليل كما ذكره في الكتاب ويجاب
عما قيل ومن شروط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وقد رويتم
فيه حديثين بان ذلك الشرط ليس بمتفق عليه فجاز ان يكون اختيار المص
خلافه ولقائل ان يقول قد ذكرتم ان الاصل يشتمل على معنى معقول ومعنى
غير معقول وعديتم غير المعقول تبعا للمعقول لئلا يلزم التقيير المفسد
لتعدية المعقول فهلا تركتم تعدية غير المعقول وجعلتم المعقول تبعا له في
ذلك والجواب من وجهين احدهما ان الاول معقول لما ذكرنا ومشروع
لاعتباره الشرع حدثا والثاني مشروع فقط فجعلناه تابعا للاول اولى من
عكسه لاستحالة والثاني ان الشرع لما اعتبر الاول احدثا استدام الطهارة عند
تكرره وفي غسل جميع البدن كلما وجد خروج بين فاقتصر على الاعضاء الاربعة
الظاهرة بتيسيرا علينا فكان الثاني من ضرورات الاول فكان تبعا له وعرف
ملأ الفم بما ذكر في الكتاب وهو رواية الحسن بن زياد وقيل ان منع من الكلام
فهو ملؤه والا فلا وفرق بين الملؤ وغيره لان الفم تجاذب فيه دليلان احدهما
يقتضي كونه ظاهرا والاخر يقتضي كونه باطنا حقيقة وحكما اما الحقيقة فلانه
اذا فتح فاه يظهر واذا اضم يبطن واما الحكم فلان الصائم اذا اخذ الماء بفيه
ثم مجه لم يفسد صومه كما اذا سال الماء على ظاهر جلده فكان ظاهرا واذا ابتلع
ريقه لا يفسد صومه ايضا كما اذا انتقل من زاوية من بطنه الى اخرى فكان
باطنا فوقرنا 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

تبعا

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

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

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

وصف الخروج ٢
لان ما لا يكون ٣

٤ ٢

13

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

اتكاء

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

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

لا يلزم

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

ولا للوضوء فليس له ههنا مدخل فال جابر بن عبد الله مارأني رسول الله
الا تيمم ولو في الصلوة قال والدابة تخرج من الدبر ينقض الوضوء الدودة
التي تنشأ في البطن اذا خرجت من الدبر نقضت الوضوء والتي تنشاء في الجرح
اذا خرجت منه اولحم سقط منه لم ينقض لان نفس الدودة ليست بنجسة
ولهذا لو غسلت جازت الصلوة معها فلم يبق من النجس الا ما عليها وذلك
قليل وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فاشبه الخارج من الجرح الحشاء
في عدم النقض والخارج من الدبر الفاء في نقض الوضوء فيه انما قيد الدابة
بالدودة لان الدابة ما يدب على الارض فربما يتوهم ان المراد بها ما يدخل
الجرح كالذباب فيخرج منه فاند لا ينقض ففسره ببيانا لذلك وفيه قد تقدم
في كلام المصنفان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا هو الصحيح وقال ههنا
لان النجس ما عليها وذلك تناقض واجيب بان ما تقدم كان على قول
ابي يوسف ويجوز ان يكون على قول محمد او اطلق النجس بطريق الفرض يعني
لو كان نجسا فهو ما عليها وهذا ليس بصحيح لان تقدير الشرطية ان كان
على هذا الوجه لكن ثمه نجس فيكون ما عليها لم يستقم في الجرح لان ما لا
يكون حدثا لا يكون نجسا وهو ليس بحدث في الجرح فلا يكون نجسا
وان كان على هذا الوجه لكن لم يكن ثمه نجس فلا يكون ما عليها
نجسا لم يستقم في الدبر لانه نجس وحدث والاول صواب ويجوز
ان يقال اطلق النجس على يخرج من الجرح بطريق المشاكلة فانه لما كان
بالنسبة الى الدبر نجسا ذكر في الجرح بلفظ النجس فوله بخلاف الريح الخارجة
من قبل المراة متصل بالفاء يعني انه ناقض بخلاف الريح الخارجة من قبل
المراة وذكر الرجل لانها لا تنبعث عن محل النجاسة حتى لو كانت مفضاة
وهي التي صارت سبيلا به واحد يستحب لها الوضوء لاحتمال ان يكون
فسادا واختلف في ان عين الريح نجس ام يتنجس بمرورها على النجاسة و
ثمرته تظهر فيما لو خرج منه الريح وعليه السراويل مبتلة فمن قال بنجاسة
عينها قال يتنجس السراويل ومن قال بطهارة عينها لم يقل به كما لو مرة الريح

بنجاسة

بنجاسة ثم مرت بثوب متبل فانه لا يتنجس بها قيل اذا كان الخروج من
الدبر محتملا ينبغي ان يكون الوضوء واجبا واجيب بان كونها منقضة
ثابت بيقين واليقين لا يزول بالمحتمل كالشاك في الحدث وقال
ابو حفص الكبير يجب عليها الوضوء وهو رواية هشام عن محمد وقيل
ان كانت منتنة يجب والا فلا وقوله نقطة قشرت في نونها الحركات
الثلث وهي بش يخرج بالبدن ملا آن ماء من قولهم انقطف فلان
اي امتلى غضبا فاذا قشرت اما ان يسيل الماء عن رأس الجرح او لا وعلى
جرحا لان قشرها جرح لها فان كان الاول ينقض وان كان الثاني
لم ينقض وانما اعاد هذه المسئلة وان كانت تعلم مما تقدم ليعلم الفرق
بين الخارج والمخرج او ليعلم ان حكم الماء حكم غيره لان الماء لم يذكر من قبل
فربما كان يتوهم ان الماء ليس كغيره وهذه الجملة يعني قوله ماء او صديد
او غيرهما وقوله هذا اي الذي ذكرانه اذا سال ينقض 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 ينقض 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 يستلزمه فكان ثبوته
غير قصدي ولا معتبر به فصل في الغسل معنى الفصل في اللغة
ظاهر وقد تقدم تعريفه بانه طائفة من المسائل الفقهية تغيرت
احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب فان وصل
الى بعده نون والا فلا وانما ذكر فصل الغسل بعد الوضوء لان الحاجة
الى الوضوء اكثر ولان محل الوضوء جزء البدن ومحل الغسل كله والجزء
قبل الكل او اقتداء بكتاب الله تعالى فانه وقع على هذا الترتيب والفرض
بمعنى المفروض والواو في قوله وفرض الغسل اما بالاستئناف او اما واو
المختصر الحطف على قوله ففرض الوضوء والغسل اسم من الاغتسال وهو

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

واللام

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

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

من المرأة

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

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

وقوله

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

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

يوسف خلافا للحسن ووقع في بعض الروايات ذكر محمد في موضع الحسن
بن زياد والعيدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فينبغي
الاغتسال دفعا للتأذي بالرايحة واما في العرفة والاحرام فسنية
في المناسك ان شاء الله وليس في المذي والودي غسل وفيهما الوضوء
لقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء رواه ابو داود بإسناد
صحيح فان قيل اذا كان الواجب الوضوء كان الواجب ان يذكرهما
في فصل الوضوء اجيب بانهما شابهان المني فذكرهما في فصل الغسل
والاوجه ان يقال انما ذكره ههنا لان احمد رحمه يقول يوجب 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 رح فانه لا يقول بوجوب الوضوء بهما فان قيل
نقض الوضوء بالودي غير متصور على التفسير المذكور في الكتاب
لانه انما يخرج على اثر البول فقد وجب الوضوء بالبول فلا يجب
بالودي بعده اجيب باجوبة منها انه اذا بال فتوضأ ثم اودى
فانه يجب عليه الوضوء ومنها ان من به سلس البول اذا توضاء
للبول ثم اودى حال بقاء الوقت ينتقض طهارته ومنها ان
الوضوء يجب في الودي لو تصور الانتقاض به وفيه ضعف
التفسير ما ثور عن عايشة وانما مراده هو المني الرجل خاصة لان
مني المرأة ليس خاثرا ولا ابيض وانما هو رقيق اصفر كما جاء
في الحديث وليس يذكر منه الذكر والتوريق الجامع عني الرجل
والمرأة ان يقال لماء من دافق يخرج من بين صلب الرجل وترائب
والمرأة والله اعلم **باب الماء** الذي يجوز به الوضوء معنى الباب
في اللغة النوع وقد يعرف بانه طائفة من المسائل الفقهية الشمل
عليها كتاب ولقب بباب كذا ولما فرغ من بيان الطهارتين ذكر ما يحصل

الطهارة وهو الماء المطلق الطهارة من الاحداث غليظا كان الحدث
او خفيفا جائزة بماء السماء والاودية والعيون والابار وماء البحار
لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور
لاينجسه شئ الحديث ووجه اكتفاء ان الله تعالى ذكر الماء في الآية مطلقا
والمطلق ما يتعرض الذات دون الصفات ومطلق الاسم ينطلق على
هذه المياه لايقال الآية تدل على ان الماء المنزل من السماء طهور وليس
غير المطر منزلا من السماء لان الله تعالى قال الم تر ان الله انزل من السماء
ماء فسلك ينابيع في الارض وقال الله تعالى انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها وسيأتي الكلام على الحديث وذكر الاحداث ليس للتخصيص
لان الطهارة من الخبث ايضا تحصل بهذه المياه لكن لما كان التثويب
لما يحصل به الوضوء ذكر ذلك ولايجوز بماء اعتصر على انها موصلة هكذا
المسموع قولي لانه ليس بماء مطلق لانه عند اطلاق الماء لايطلق عليه
وتحقيق ذلك انا لو فرضنا في بيت انسان ماء بئر او بحر او عين او ماء
اعتصر من الشجر او الثمر فقال هات ماء لايسبق الى ذهن المخاطب الا الاول
يعني المطلق ولانفي بالمطلق والمقيد الا هذا والحكم هو الطهارة عند
فقده اي فقد الماء المطلق منقول التيمم قال الله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا وقولي 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 اي الغسل في هذه الاعضاء تعبدية
فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه ومعناه ان شرط القياس ان لايكون حكم
الاصل معدولا به عن القياس وليس فيما نحن فيه كذلك فلا يصح القياس
بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية فانها معقول المعنى لوجودها حسا
فجاز فيها الالحاق على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولقائل ان
ان يقول هما انه لايمكن التعدية بطريق القياس فيلحق بالدلالة فان
كونه معقولا ليس بشرط فيهما والجواب ان سائر المايعات ليس في معنى

الماء

الماء من كل وجه لان الماء مبذول عادة لايبالى بخسه وسائر المائعات
ليس كذلك فان قلت فكيف الحقتم به في النجاسة الحقيقة قلت قياسا
لادلالة لانه معقول المعنى فان قلت من شرط الدلالة ان يكون الملحق في
معنى الاصل في الوصف الذي هو مناط الحكم من كل وجه لاغير والوصف
فيما نحن فيه هو ازالة النجاسة والماء والمائع سيان في ذلك وكون الماء
مبذولا لامدخل له في ذلك قلت انهما سيان في ازالة النجاسة الحقيقة او
مطلقا والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع وقوله وفي الكتاب
يعني المختصر القدوري وقولي فاخرجه عن طبع الماء كالتغير لقوله غلب عليه غيره
وقولي كالاشربة اه ان اراد بها الاشربة المتخذة من الشجر كشراب الرمان والخل
وبالنخل الخل الخالص كانا من نظير المعتصر من الشجر والثمر وكان ماء الباقلاء والورق
نظير الماء الذي غلب عليه غيره فكان فيه صنفه اللف والنشر وان اراد بالاشربة
الحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوط منه ومن الخل المخلوط بالماء كانت
الاربعة كلها نظير الماء الذي غلب عليه غيره والباقلاء اذا اشتد اللام فهو معصور
واذا خففت فممدود وماء الزردج ما يخرج من العصفر المنقوع وقولي ما تغير
بالطبخ قيد المراد بالتغير الشحونة فانه يصير مرقا وقولي وغير احد اوصافه التي
هي اللون والطعم والريح اشارة الى انه اذا غير الوصفين لايجوز التوضئ به
قال في النهاية لكن المنقول من الاساتذة انه يجوز حتى ان اوراق الاشجار
وقت الخريف يقع في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة
ثم انهم يتوضئون 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 قول النبي صلى الله عليه وسلم الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وذلك
يقتضي عدم جواز التوضي عند تغير احد الاوصاف اجيب بان معنى قوله عليه السلام
لاينجسه شئ اي لاينجسه شئ بخروجه كلامنا في تخلط الطاهر وقولي اجرى في
المختصر ماء الزردج مجرى المرقاي في عدم جواز التوضي بهما والمروي عن ابي يوسف
انه بمنزلة ماء في الجواز الزعفران وستذكر حكمه وقوله هو الصحيح لانه خالط طاهرا فغيره

احداوصافه كماء الزعفران واعلم ان ما ذكرنى المختصر ان كان على اطلاقه كما يفهم
من ظاهر لفظه كما بيّن برواية المختصر والمروى عن ابى يوسف خلافه وان
كان المراد به ما اذا كان الماء مغلوبا باجزاء الزريح فلا خلاف بينهما واما
الناطفى والامام السرخسى اختار المروى عن ابى يوسف وقوله وقال الشافعى
ظاهر وقوله واضافته الى الزعفران كاضافة الى البئر يعنى انهما 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
واذ كان خارجا منه فهى للتقييد كماء الورد وغيره مما تقدم فبقى الاغبار
للخلط ويعتبر فيه الغلبة بالاجزاء فان كانت اجزاء الماء غالبة ويعلم
ذلك ببقائه على رقته جاز الوضوء به وان كانت اجزاء المخلوط غالبة بان
صار ثخينا زال عنه رقته الاصلية لم يجز وقوله هو الصحيح نفى لقول محمد رحمه الله
فانه يعتبر الغلبة بتغير اللون والطعم وبيان ذلك ما قيل الطاهر المختلط
بالماء اما ان يكون لونه كلون الماء او لا فان كان الثانى كاللبن 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
غلبة حقيقة او وجود الشيء المركب باجزائه فكان اعتبارها اولى وقوله
بعد ما خلط به غيره انما قيده به لان الماء اذا طبخ وحده وتغير به جاز الوضوء به
وقوله الا اذا طبخ فيه استثناء من قوله لا يجوز التوضى به وانما جاز بذلك
الماء عنه قال وكل ماء وقعت فيه النجاسة لم يجز الوضوء به اراد بالماء ما لا
يكون جاريا لانى حكمه وهو الغدير العظيم لذكره ذلك بعد هذا وقد وقع فى
بعض نسخ الهداية قليلا كانت النجاسة او كثيرا وفى بعضها قليلا كان او كثيرا
وهو لفظ المختصر وتوجيه الاولى ان يقال شبه فعيلا بمعنى فاعل بفعيل بمعنى
مفعول فى حذف علامة التانيث كما فى قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
وفى قوله قليلا احترازا عن قول مالك فانه لا يتنجس الماء عنده اذا لم ير لها

اثر وقوله كثيرا مستدرك لان قليل النجاسة اذا كان ما نعا فالكثير اولى
وتوجيه الثانية الماء الراكد قليلا كان او كثيرا اذا وقعت فيه نجاسة لا يجوز
الوضوء به والقليل هو ما يكفى للوضوء والغسل كذا قيل وقوله قليلا احتراز
عن قول مالك وقوله كثيرا احتراز عن قول الشافعى رحمه الله فان مالكا رحمه الله
يجوز الوضوء بالقليل وان وقعت فيه نجاسة ما لم يتغير احد اوصافه ويدل
بما رويناه من قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شئ الحديث والشافعى رحمه الله
يجوزه اذا كان الماء قلتين لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا واضطربت اقوالهم فى مقدار القلة فقيل القلتان خمس قرب
كل قربة خمسون منا وقيل ثلثمائة من تقريبا الاتحديدا وقيل القلة جرة تحمل
من اربعين تسع فيها قربتان وشئ ولنا حديث المستيقظ من منامه وهو قوله
صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده فى الاناء
حتى يغسلها ثلثا ووجه التمسك به انه لما ورد النهى عن الغمس لاجل احتمال
النجاسة يحقيقة النجاسة اولى ان يكون نجسا وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة رواه ابو هريرة رضى الله عنه
وهو حجة على الفريقين اما على مالك رحمه الله فانه نهى عن الاغتسال وانه لا يتغير
احد اوصاف الماء بيقين واما على الشافعى رحمه فانه نهى عن البول فى الماء الدائم
ومطلق النهى يقتضى التحريم لا سيما على مذهبه ولو لم يكن منجسا كان كسكب
الماء فيه وهو ليس بمحرم ولم يفصل بين دائم وغيره فكان القلتان وغيرهما
سواء لا يقال يجوز ان يكون النهى للتنزيه لان تاكيده وتقييده بالدائم
ينافيه فان الماء الجارى يشاركه فى ذلك المعنى فان البول كما انه ليس بادب
فى الماء الدائم فكذا فى الجارى فلا يكون للتقييد فائدة وكلام الشارع مصون
عن ذلك فان قيل الاستدلال باطلاق الحديث حجة عليكم لان الغدير
العظيم ماء دائم فيدخل تحت اطلاقه اجيب بانه فى حكم الجارى بالاجماع فى
عدم اختلاط بعضه ببعض قوله والذى رواه مالك رحمه الله جواب عن
حديث مالك بانه ورد فى بئر بضاعة وهى بكسر الباء وضمها بئر قديمة

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

اخره

ان يكون

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

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

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

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

لان الموت

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

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

وبقاء الطهارة عملا بالشبهين وقوله انه طاهر غير طهور رواية
عن ابى حنيفة رحمه الله وهو المختار للفتوى لعموم البلوى وقولى
لان ملاقاة الطاهر وهو الماء الطاهر وهو العضو المغسول
لانه طاهر حقيقة لا يوجب النجس كما لو غسل به ثوب طاهر الا
انه اقيمت به قربة ولاقامتها تأثير فى تغيير ما اقيمت به فتغيرت به
اى بالاستعمال صفة الماء كمال الصدقة الذى اقيم به قربة وقد تغيرة
صفة فلم يبق طيبا وقد صح ان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم بادروا الى وضوئه ومسحوا به وجوههم فلو كان نجسا
لمنعهم كما منع ابا طيبة الحجام عن شرب دمه ووجه الاستدلال
لابى حنيفه وابى يوسف رحمهما الله بقوله صلى الله عليه وسلم
لا يبولن احدكم فى الماء الدائم الحديث انه صلى الله عليه وسلم
كما نهى عن النجاسة الحقيقية وهو البول وكذلك نهى عن الحكمية
وهو الاغتسال فدل على ان الاغتسال فيه كالبول فيه وقولى ولانه
ماء اى ولان الماء المستعمل ما ازيل به احد المانعين من جواز
الصلوة وهو النجس الحكمى فينتجس قياسا على ما ازيل به المانع الآخر
منه وهو النجس الحقيقى ولقائل ان يقول المتوضى قبل استعمال
الماء موصوف بكونه محدثا واذا استعمله فلا يخ اما ان يحول هذه
الصفة منه الى الماء او لا سبيل الى الاول لان الاعراض لا يقبل
الانتقال من محل الى محل باتفاق العقلاء فتعين الثانى وح لا وجه
للحكم بنجاسة الماء والجواب ان كلامنا ليس فى المتوضى وصفيه
وانما هو فى ان الاعضاء الوضوء متصفة بالنجاسة حكما وقد ز
الت شرعا بالوضوء الذى اقيمت به قربة وقد قمنا الدليل اتفا
على ان لاقامتها تاثيرا فى تغيير ما اقيمت به فصار الماء به خبثا
شرعا كما كان الصدقة ولا يعنى بصيرورة الماء نجسا الا اتصافه
بالخبث شرعا والانتقال على الاعراض الحقيقية لا يجوز ولئا

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

فى العضو ليس له حكم الاستعمال فاذا زائل العضو ولم يستقر فى
مكان وآناء اختلفوا فيه فقال سفيان الثورى وابراهيم النخعى
وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوى انه لا يصير مستعملًا وذهب
اصحابنا الى انه كما زائل العضو صار مستعملًا حتى لو اصاب
ثوبه تنجس وقالوا ان من نسى رأسه فاخذ من لحيته ماء ومسح
برأسه لا يجوز واختاره المصنف وقال الصحيح انه كما
زائل العضو والمكان هذه تسمى كاف المخلجات كما تقوله كما
خرجت من البيت رأيت زيدًا اى فاجأت رديته زيد ومعناه
يصير الماء مفاجته وقت زواله من العضو وقت لاستعمال من
غير توقف والوقت لاستقرار فى مكان وهو اسناد الفعل الى
الزمان فيكون مجازًا عمليًا وقوله لان سقوط حكم الاستعمال
ظاهر واورد بان فيه حرجًا فكان ضرورة وقيل فى جواب حكم
الاستعمال سقط فى المنديل والشباب للحرج وهو مناقض
لاصل المذهب ولعل المخلص ان يقال ثبوت حكم الاستعمال
عند المزايلة عن الوضوء فى الجميع ولا حرج فيه اذ المختار من الاقوال
للفتوى انه ظاهر غير طهور وقال والجنب اذا انغمس
فى البئر جنب ليس على بوله نجاسة الغمر لطلب الدلو لم يطهر
ولم يتنجس الماء عند ابى يوسف وطهر الرجل ولم يتنجس الماء عند محمد
ولم يطهر يتنجس الماء عند ابى حنيفة وقيد بقوله لطلب الدلو لانه
لو انغمس للاغتسال للصلوة فسد الماء عند الكل لابى يوسف فى
بقاء الرجل نجسًا ان الصب عنده شرط هذا فى الاغتسال
كان القياس لا يقتضى التطهير بالفعل لتنجس الماء باول الملاقاة
وانما حصل ضرورة خروج المكلف عن الامر بالتطهير والماء الجارى
اقرب الى ذلك لعدم استقراره والصب بمنزلته فيشترط تحصيلًا
للمأمور به بقدر الامكان وهذا الشرط يوجد فيما نحن فيه واستفاده

يستلزم انتفاء المشروط وفي بقاء الماء طاهرا لان سبب استعماله
احد الامرين اسقاط الفرض ونية القربة كما تقدم لا سبب له
غيرهما وقد انتفيا جميعا فينبغي الحكم فان قيل لا انتفاء
اسقاط الفرض ممنوع فانه يسقط عنده وان لم ينو فقد سقط
وبه يصير الماء مستعملا لكونه وجد الامرين اجيب بانه ترك
اصله في هذه المسئلة ضرورة الحاجة الى طلب الدلو فلو سقط
الفرض بتنجس ويفسد البئر وفيه ضرر لا يخفى ولم يحكم في طهارة الرجل
عدم اشتراط النصب فانه اذا لم يكن شرطا لا يستلزم انتفاءه
انتفاء الحكم في طهارة الماء عدم نية التقرب فان السبب
عنده ليس الا اقامة القربة بالنية ولم توجد فكان هذا السبب
متعينا كالسبب في ولد الغصب فينتفي الحكم بانتفائه ولابي حنيفة
في نجاسة الماء اسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة فان الماء
يصير به مستعملا وان لم يوجد النية لانها ليست بشرط لسقوط
الفرض وفي بقاء الرجل نجسا لبقاء الحدث في بقية الاعضاء
وقيل عنده نجاسة الرجل لنجاسة الماء المستعمل لان النية
لما لم تشترط لسقوط الفرض عنده سقط الفرض بالانغماس فصار
الماء مستعملا والرجل متلبس به فتنجس بنجاسة وعنده ان الرجل
طاهر لان الماء لا يعطى الحكم الا باستعمال قبل الانفصال وهو
اوفق الروايات عنه لكونه اكثر مناسبة لاصله فعلى اول اقواله
لا يجوز به الصلوة ولا قراءة القرآن وعلى الثاني يجوز القراءة
دون الصلوة كالمحدث وفيه نظر وعلى الثالث يجوز كلاهما
وانما قدم قول ابي يوسف ولم يوسطهما هو حقه لزيادة احتياجه
الى البيان بسبب ترك اصله كما بينا قال وكل اهاب فقط
طهر يتعلق بدباغ الاهاب ثلاث مسائل طهارته وهي تتعلق
بكتاب الصيد والصلوة فيه وهي تتعلق بكتاب الصلوة والوضوء منه

بان

بان يجعل قربة 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 تعالى وثيابك فطهر وطهارة المكان
تلحق به وانما ذكر الحكمين الاخيرين وان كان يفهم ذلك من
الاول احترازا عن قول مالك فانه يقول يطهر ذلك طاهره دون
باطنه فيصلى عليه لا فيه وانما قدم الخنزير على الادمي لان الموضع
اهانة لكونه في بيان النجاسة وتاخير الادمي ذلك اولى ويستدل
على الطهارة دون الاخيرين لان ثبوتها يستلزم ثبوتهما لقوله
صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو معمومه
لكونه نكرة اتصف بصفة عامة حجة على مالك في جلد الميتة
فانه يقول بانه يطهر لكنه ينتفع به في الجامد من الاشياء دون
المايع فيعمل جواب المحبوب دون السمن والخل وغيرهما وان
قيل جلد الخنزير والادمي خارج عن عمومه فيجوز ان يخص
منه جلد الميتة بالقياس عليه او بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تنتفعوا من الميتة باهاب اجيب بانه قياس في ابطال
النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ الحديث
والنهي عن الانتفاع بالاهاب وهو اسم لجلد غير مدبوغ كذا
قاله الخليل والادمي ولبس ذلك داخلا في عموم قوله اهاب
دبغ ليجوز تخصيصه ولا تعارض 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 فعلى هذا لا فائدة في تخصيصه وقوله وليس الكلب

بنجس العين جواب عن قياس الشافعي على الخنزير وان لم يذكره
في الكتاب واختلف الروايات في كون الكلب نجس العين
فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الائمة في مبسوطه والصحيح من
المذهب عندنا ان عين الكلب نجس البتة يجب غسل الاناء
في قوله وليس المبتة بانجس من الكلب والخنزير قبله والاصح
انه ليس بنجس العين لانه ينتفع به حراسة واصطيادا وليس
بنجس العين كذلك ولا يشكل بالسرقين فانه نجس لا محالة وينتفع به
ايقادا وغيره لانه انتفاع بالاهلاك وهو جائز كالدنو من الخمر
للاراقة وهو مختار المصنف وقوله بخلاف الخنزير متصل
بقوله لان جلد الخنزير لانه نجس العين اذ الهاء في قوله فانه
نجس 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 رايت ابن زيد فانه يجوز
ان يقول وحرضته على الاشتغال فيكون الضمير راجعا الى
المضاف لانه المقصود ويجوز ان يقول فاخبرته بان ابنك هذا
افاضل فيكون راجعا الى المضاف اليه كقوله تعالى والذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه فان الضمير يجوز ان يرجع الى كل من
المضاف اليه فوجوعه الى المضاف اليه فيما نحن فيه اولى لكونه اشمل
للاجزاء والحوط في العمل لان الضمير ان رجع الى اللحم لم يحرم غيره
وان رجع اليه حرم فغير اللحم دار بين ان يحرم وان لا يحرم فيحرم
احتياطا وذلك يرجوع الضمير الى المضاف اليه وقوله وحرمة
الانتفاع باجزاء الادمي متعلق بقوله والادمي ومعنى كلامه
بخلاف جلد الخنزير فانه لا يطهر بالدباغ نجاسة عينه وجلد
الادمي لكرامته لئلا يتجاسر الناس على من كرمه الله بابتذال
اجزائه فخرجا عما رويناه يعني من قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب

دبغ

دبغ الحديث فان قلت ما وجه خروجهما عن المروي هو تخصيص
فيحتاج الى مخصص يقارن على ما هو المذهب او نسخ فيحتاج
متأخر قلت عدم طهارتهما ثابت بالكتاب فان كان متأخرا
عن الحديث فهو ناسخ لا محالة وان كان متقدما عليه منع
التناول لتقرره في الشرع وخبر الواحد لا يعارضه فضلا ان
ينسخه وان كان نعارنا كان مخصصا والخروج عن
حكم الحديث في الجميع تعبر بقوله فخرجا وقوله ثم ما يمنع الفضل
والفساد بيان لما يدبغ به ذكره باستطراد ذكر المدباغة الله تعالى
قال محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة رحمه عن حماد عن
ابراهيم قال كل شيء يمنع الجلد من الفساد فهو دباغ فتناول
التشميس والتتريب لان القصور وهو منع الفساد بازالة
الرطوبات النجسة تحصل بذلك فلا معنى لاشتراط غير
من قرظ او عفص او شب او نحوها كما شرط الشافعي وما
يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة يعني الذكاة الحاصلة من اهل
بالتسمية فان ذكاة المجوسي ليست بمطهرة وذكر الضمير في انه
لان الذكاة بمعنى الذبح وانما يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات
النجسة لانه يمنع من التصالها به والدباغ يزيل بعد الاتصال
ولما كان الدباغ بعد الاتصال بزيلا ومطهرا كان الزكاة المانعة
من الاتصال اولى ان يكون مطهرة قوله وكذلك يطهر لحمه
اي لحم ما ذبح حتى اذا صلى ومعه من لحم الثعلب المذبوح او نحوه
اكثر من قدر الدرهم جازت وقوله هو الصحيح احتراز عما قال في
الاسرار وغيره انه نجس لان الحرمة فيما يصلح للاكل لكرامة دليل
النجاسة ولزومهم طهارة الجلد مع اتصال اللحم به واجابوا بان
بين اللحم والجلد جلد رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا
يتنجس والذي اختار المصنف وصححه هو المنقول عن الكرخي

وصحة صاحب التحفة وذلك لان الجلد يطهر باتفاق اصحابنا واللحم متصل
فكيف يكون نجسا وملاقات النجس الطاهر منجسة فكيف بالاتصال الذى
لا ينزل الا بالسكين وما قيل من الجلدة الرقيقة متوهم وعلى تقدير تحققه
اما ان تكون طاهرة او نجسة ولا نجس عند السلخ بين الجلد واللحم امر
ثالث لامحالة فهى اما متصلة باللحم او الجلد فان كانت متصلة باللحم فليس
بمتصور ان تكون طاهرة واللحم نجس فتكون نجسة والجلد الغليظ المتصل به
اتصالا لا يكون طاهرا لكن الفرض انه طاهر فان كانت متصلة بالجلد فليس
بمتصور ان تكون نجسة والجلد طاهر فيكون طاهرة واللحم متصل باتصال
فكيف يكون نجسا وذلك واضح لا يخفى على المتأمل فهذا هو الذى حمل المصنف
على تصحيح رواية طهارة اللحم والجواب عن قولهم ان الحرمة فيما يصلح للاكل
لا للكرامة دليل النجاسة انه مسلم ولكن علة النجاسة الحرمة وهو
اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت كما تقدم وهى علة متعينة
قد انتفت ههنا بالذبح فينتفى كما قلنا فى ولد المغصوب وقولهم وشعر
الميتة وعظمها وعصبها طاهر ذكره باعتبار انه اذا وقع فى الماء هل يجوز
الوضوء لكونها طاهرة وقال الشافعى نجس لانا ذا كل واحد منها من اجزاء
الميت فالميت نجس بجميع اجزائها قلنا لا نم ان كل جزء من الميت نجس
بل النجس منه ما كان فيه حيوة زال بالموت وهذه لا شياء لا حيوة فيها
حتى لا يتالم بقطعها الحيوان فان قطع قرن البقرة لا يؤلمها وجز صوف الضئم
كذلك فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة وهذا يشير الى ان بين
الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقال بعض المتكلمين صفتان وجود
تيان لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والمخلوق لا يكون عدما واجيب
بان المراد بالخلق التقدير والعدم مقدر لا يقال ما ذكرتم من الدليل انتكاس
فى مقابلة النص لقوله تعالى من يحى العظام وهى رميم ولا خفاء فى
دلالته على ان فى العظم حيوة لان المراد به من يحيى صاحب العظام و
شعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعى نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز

بيعه

بيعه مع امكان الانتفاع به فكان نجسا ولنا اخر مة الانتفاع به طهر
وقالبيع لكرامة فلا يدل على نجاسة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم خلق شعوم وقسمه بين اصحابه وذلك دليل طهارة **فصل**
فى البئر لما ذكر حكم الماء القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى
يراق كله ورد عليه ماء البئر نقضا فى انه لا ينزح كله فى بعض الصور
ذكر ماء البئر فى فصل على حدة بيان لوجه المخالفة قوله واذا وقعت
فى البئر نجاسة نزحت البئر اى ماءها بحذف المضاف لعدم الالباس
لما ان عين البئر غير ممكن وينزح النجاسة لا تم جواب المسئلة تعيين
ما قلنا والتانيث باعتبار الاسناد الظاهرى ولان قوله وكان نزح
ما فيها من الماء دليل على ما قلنا فكان هذا من قبيل اطلاق اسم المحل
على الحال كقولهم جرى النهر كذا فى النهاية وفيه نظر لانه حيث لم يكن لاخراج
النجاسة ذكر ولا يطهر البئر الا باخراجها وعن هذا ذهب بعض الشارحين
حتى الى ان ضمير نزحت للنجاسة وجواب اذا هو المجموع من قوله نزحت
الى قوله طهارة لها ويكون تقديره نزحت النجاسة وكان نزح ما فيها من
الماء طهارة لها واقول التركيب الجزل على هذا التقدير ان يقال نزحت
النجاسة والماء وكان نزح ما فيها الخ ولو جعلنا نزحت فى الحقيقة مسندا
الى ما حتى يعود المعنى نزحت ما فى البئر ليتناول النجاسة والماء جميعا
وكان من باب جرى النهر ايضا فح ذلك كله وقوله وكان نزح ما فيها من الماء
طهارة لها اشارة الى انه تطهر بمجرد النزح من غير توقف على غسل الاحجار
ونقل الاوحال والمراد بالسلف الصحابة ومن بعدهم رضى الله عنهم
ومسائل البئر مبنية على اتباع الاثار دون القياس كان القياس
احد الامرين اما ان يطهر البئر طهرنا لنجس الاوحال والجدران واما ان
لا ينجس ابدا اذا نبع الماء من اسفل لكونه كالماء الجارى قال محمد انفق
رأيى ورأى ابى يوسف ان ماء البئر فى حكم الماء الجارى الا انا تركنا
القياس واتبعنا الاثار وقوله فان وقعت اشارة الى ما يجب نزحه

من الماء بحسب ما يقع فيها من النجاسة وقولي وجه الاستحسان هو احد
وجهي الاستحسان وهو الضرورة على ما ذكره ولا فرق على هذا الوجه
بين الرطب والياس والصحيح والمنكسر وروث الفرس والحمار وخثى
البقر والجاموس وبول الابل والغنم لشمولها الضرورة المذكورة في
الكتاب لكن يفرق بين آبار المصار والفلوات فان ابار الامصار
لها رؤس حاجزة والوجه الآخر ان البقرة مبنية صلب وعلى ظاهرها
رطوبة الامصار لا يتداخل الماء في اجزائها وعلى هذا لا يفرق بين ابار
الامصار والفلوات ويفرق بين الصحيح والمنكسر فان المنكسر يتداخل
اجزاء النجاسة فيفسد والبقر والروث والخثى لان الروث الخثى
لاصلابة لهما فيتداخل الماء في اجزائهما فينجس الماء واذا عرفت
هذا فاعلم ان اختلاف اقوال المشايخ في جعل الكل غير مفسد
دون بعض مرجعه الى وجهي الاستحسان وقولي ولا ضرورة في
الكثير هو ايضا على الوجه الاول واما الوجه الثاني فيقتضي عدم
التفرقة بين القليل والكثير لان الصلابة والامساك في الجميع موجود
وقولي وهو ما يستكثره الناظر اشارة الى ما هو المختار عنده في حد
الكثرة فان منهم من قال الكثير هو ان يغطي وجه ربع الماء وقيل
وجه اكثره وقيل ان لا يخرج لو من بعرة وقال الامام الترجماشي ذكر
البعرتين اشارة الى ان الثلث كثيرة وانما قال وعليه الاعتماد لان ابا
حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير
فكان موافقا للمذهب فلهذا قال وعليه الاعتماد وقولي بروث البقرة
ويشرب اللبن معناه لا ينجس اذا رميت قيل ان يتغير لونه قال
الشيخ في مبسوطه لا ينجس اذا رميت من ساعته ولم يتولد لون لمكان
الضرورة لان من عادتها انها تبعر عند الحلب فالضرورة اثرت في اسقاط
حكم النجاسة وقولي وعن ابي حنيفة انه اي الاناء بمنزلة البئر في عدم
تنجس الاناء بالبعرة والبعرتين كالبئر قال وان وقع فيها خرء الحمام

والعصفور

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

من البانها وابوالها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدّوا وقتلوا الرّعاة
واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم فوما
فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة
الحرّ حتى ماتوا ووجه الاستدلال انه عليه السلام امرهم بشرب ابوال
الابل ولو كان نجسا لما امرهم بذلك لكونه حراما وقد قال صلى الله
عليه وسلم بان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حُرّم عليكم
ولهما قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب
القبر منه ووجه الاستدلال انه عليه السلام امرنا باستنزاه البول
من غير فصل والامر للوجوب ومما يؤيده ما روى ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم شيّع جنازة سعد بن معاذ وكان يمشى على رؤس
اصابعه من زحام الملائكة التى حضرت للصلوة عليه فلما وضع
فى القبر ضغطته الارض ضغطة كادت تختلف اضلاعه فسئل
رسول الله عليه السلام عن سببه فقال انه كان لا يستنزه البول
ولم يرد به بول نفسه فان من لا يستنزه لا يجوز صلوته وانما اراد
بول الابل عند معالجتها وقوله ولا يستحيل الى نتن دليل معقول
وقد تقدم بيانه وما رواه محمد من حديث انس فقد ذكر قتادة عن
انس ان النبى صلى الله عليه السلام رخص لهم فى شرب البان الابل
ولم يذكر الابوال وانما ذكره فى حديث حميد عن انس فقد اربين
ان يكون حجة وان لا يكون فيسقط الاستدلال به قيل انه منسوخ
وقد ذكرنا الحديثين فى تقرير شرح اصول فخر الاسلام فليطلب ثمة قال
المصنف وتاويل ما روى انه عليه السلام عرف شفائهم فيه وحيا
ولا يوجد مثله فى زماننا فلا يحل شربه لانه لا يتيقن بالشفاء فيه
فلا يعرض عن اطلاقه وابو يوسف نظر الى العضة فقال يحل للتداوى
لا لغيره ومحمد لما طهره لم يبق بنيه وبين اللبن فرق فيحل شربه للتداوى
ولغيره قال وان ماتت فارة او عصفورة حاصل هذه المسائل

ان الحيوان

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

عشرين ونضم اربعين

ماقيل ان السنة جاءت فى رواية انس عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال فى الفارة اذا وقعت فى البئر فماتت فيها انه ينزح منها
عشرون دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو على الحافظ السمرقندى باسناده
واولاحد الامرين الشئين ط فكان الاول ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب
والاكثر يؤتى تثلا يترك اللفظ المروى وان كان مستغنى عنه فى العمل
وهو معنى الاستحباب وفى الوجه الثانى وهو مايكون الميت فيها حمامة
اونحوها كالدجاجة والسنور ينزح منها مابين اربعين الى ستين وكلا
ظاهر وقوله وهو الاظهر قيل لان الجامع الصغير اخر التصنيفات
فيكون القول المذكور فيه هو المرجوع عليه وفى الوجه الثالث وهو ما
يكون الميت فيها شاة او آدميا او كلبا ينزح جميع مافيها وكلامه ظاهر
وقوله ثم المعتبر تغيير للدلو فانه ذكر بهيمة فاحتاج الى تفسيرها
وقيل دلو سيعى فيه صاع وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة
قوله ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول
المقصود وهو نزح المقدار الذى قدره الشرع قال فى الاصل
اذا وقع فى البئر فارة فجاؤا بدلو عظيم يسع عشرون دلوا فاستقوا به
مرة واحدة اجزأهم وهو اجبالى لان القطر الذى يعود منه الى
البئر اقل وعن الحسن انه لا يطهر مرة واحدة لان بتواتر الدلاء يصير
الماء فى معنى الجارى وقلنا لما قدر الشرع الدلاء بقدر خاص عرفنا ان
المعتبر القدر المنزوح وان معنى الجريان ساقط وذلك يحصل با
لدلو العظيم هذا كله اذا لم ينتفخ الحيوان كله ولم ينقطع فان انتفخ او تفسخ
فيها ينزح جميع مافيها صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة فى
اجزاء الماء وذلك لان عند الانتفاخ والتفسخ ينفصل بلة تنجه
فكان كالقطرة من الدم او الخمر فينتشر فى الماء فلهذا محمد فى ذنب الفارة
وقعت فى البئر ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن نجاسة
ما ثبت بخلاف الفارة الصحيحة الجسد وقوله واذا نتن البئر معينا

بجوز

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

بوقوع النجس لان اليقين يزول بيقين مثله وهذا هو القياس كمن رأى
في ثوبه نجاسة لا يدري متى اصابته فانه لا يلزمه اعادة شيء من الصلوة
ولابي حنيفة ان لموت الحيوان في البئر سبب ظاهر او هو الوقوع في الماء
وهو ظاهر وكل ما له سبب ظاهر يحال به عليه كمن خرج انسانا فلم يزل صاحب
فراش حتى مات يحال الموت على الجراحة لانه هو سبب ظاهر وكميت التوت
في عنقه حية فانه يحال الموت على نهشها وان احتمل ان يكون الموت بغير
النهش لان الموت في مقابلة المحقق غير معتبر الا ان الانتفاخ
دليل تقادم العهد وادنى التقادم العهد في ذلك ثلثة ايام لا يرى ان
من دفن بلا صلوة يصلى على قبره الى ثلثة ايام ولا يصلى بعد ذلك لانه يتفسخ
في هذه المدة فيقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد
فقدرناه بيوم لان اقل المقادير في باب الصلوة يوم وليلة فان ما دونه
ساعات لا يمكن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى الى اخره ظاهر
والله اعلم **فصل** في الاسار وغيرها لما فرغ من بيان فساد الماء
وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوان فيه ذكرهما باعتبار ما يتولد منهما
وهو السور وهو بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم عم استعماله فيه
وفي الطعام والجمع الاسار وهي اربعة عندنا طاهر كسور الآدمي ومكروه
كسور الهرة ونجس كسور الخنزير وسباع البهائم ومشكوك فيه كسور
البغل والحمار قال وعرق كل شيء معتبر بسوره قيل كان الواجب
ان يقول وسور كل شيء معتبر بعرقه لان الكلام في السور لا في العرق وليس
بصحيح لان المصنف اراد ان يبين في ضمن الاسار العرق فلو قال وسور
كل شيء معتبر بعرقه لوجب ان يقول بعده عرق الآدمي كذا وعرق الكلب كذا
وعرق الخنزير كذا وكان الفصل اذ ذاك للعرق لا للسور ولا ينتقض بسور
الحمار فانه مشكوك وعرقه طاهر لان الشك في طهورية لا في طهارة وقوله
لانهما اي للعاب والعرق اضم على اللعاب وان لم يذكره لان السور هو ما
خالطه اللعاب فكان ذكرا لسور ذكرا له وسور الآدمي وما يؤكل لحمه

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

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

لعلة الطواف فبقيت الكراهة وقوله لعلة الطواف يجوز ان يكون
اشارة الى الضرورة فان حكم النجاسة يسقط بها نظما من غير مرة ويجوز
ان يكون اشارة الى ما روى عن عائشة انها كانت تصغى وفي بيتها
قصعة من الهريسة فجاءت هرة واكلت منها فلما فرغت من صلوتها
دعت جارات لها فكن يتحامين من موضع فمها فحرت يدها واخذت
موضع فمها واكلت وقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم
فما الكن لانا لكن فان قيل حديث ابي هريرة يدل على النجاسة وهو محرم
فهلا ترجح فالجواب ان حديث ابي هريرة مأول دون حديث عائشة
فيقوى حديث عائشة بقوة حالها وقوة دلالته فعارض المحرم وعمل راوه
ابو يوسف من اصفاء الاناء لها على ما قيل التحريم وقوله ثم قيل كراهة
لحمه اللحم وهو قول الطحاوي وهو يدل على انه الى التحريم اقرب وقيل
لعدم تحاميها النجاسة لانها تتناول الجيف وهو قول الكرخي وهو
يدل على ان كراهة كراهة تنزيه قيل وهو الاصح والاقرب الى موافقة
الاثر وقوله واكلت يعني الهرة ظاهر وقوله والاستثناء على مذهب
ابي حنيفة وابي يوسف يعني قوله الا اذا مكث ساعة لغسل فمها
بلعابها لانهما يجوزان ازالة النجاسة بالمائعات الطاهرة لكن الصب
شرط عند ابي يوسف للتطهير في العضو وسقط ههنا للضرورة
قال وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه المخلاة هي الجائلة في عذرات
الناس والمحبوسة على خلافها والمحبوسة على وجهين احدهما ان يكون
محبوسة في بيت نفسها والثاني ان يكون محبوسة للتسمين ويكون
رأسها واكلها وشربها خارج البيت والاولى تجول في عذرات نفسها
دون الثانية وانما قيد بقوله بحيث لا يصلى منقارها الى ما تحت قدميها
اشارة الى الوجه الثاني فانها اذا كانت كذلك وقع الامن عن مخالفة
النجاسة بخلاف غيرها وقوله وكذا سؤر سباع الطير معطوف على

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

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

المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم
ذبيحة مجوسي والاخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله لغلبة الحرمة فكان
لحم الهرة حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وفيه
نظر لانه يستلزم نجاسة لبنه وقد تقدم من قول المصنف انه طاهر
والجواب بالالتزام فانه في ظاهر الرواية نجس كما تقدم ومنهم من
قال اختلاف الصحابة في طهارته فانه روي عن ابن عمر انه كان يكره الوضوء
بسؤر 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 اناء اخبر عدل انه طاهر واخبر آخر انه نجس فان الماء لا يصير
مشكلا وان اختلافا في طهارة الماء ونجاسته وقد استوى الخبران
فكذا هذا ثم قال والاصح ان دليل الشك هو التردد وفي الضرورة
فان الحمار يربط في الدور والافنية فكان في الضرورة لا انهما دون
ضرورة الهرة والفارة لدخولهما المضائق دون الحمار فلم يكن
ضرورة اصلا كان كالسباع في الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو
كانت الضرورة كضرورتهما كان مثلهما في سقوط النجاسة وحيث ثبت
الضرورة من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة
للتعارض ووجب المصير الى الاصل والاصل شيئان الطهارة في جانب الماء
والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما
اولى من الاخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان
اشكال سؤره عند علمائنا بهذا الطريق لا اشكال لحمه ولا اختلاف
الصحابة في سؤره هذا حاصل ما نقله صاحب النهاية عن شيخ الاسلام
وههنا نكتة لا باس بالتنبيه عليها وهي ان طهارة اللعاب ونجاسة
داثرتان على طهارة اللحم ونجاسته وقد قال المصنف في اول هذا الفصل
وهو المعتبر في الباب فلا بد اما ان يكون المراد بالنجاسة النجاسة قبل

الذبح

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

وقد دل الدليل على طهارة سؤر الشاة دون الكلب مع امور لا بد من بيان قائيه الفارة وبين صعب الشريعة حل اللبن النكتة بالنظر من هذا في شرح الدرة خرجه سعدي افندي

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

الكتاب

من قوله لحديث ليلة الجن وما روى ابو رافع وابن الحمر
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات ليلة ثم
قال ليقم معي من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله
رسول الله عليه السلام معه نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا
من مكة وخط رسول الله عليه السلام حولي خطا وقال لا تخرج
عن هذا الخط فانك ان خرجت عنه لم تلقني الى يوم القيمة ثم ذهب
يدعو الجن الى الايمان ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر وقال لي
هل معك ماء توضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال رسول الله
عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور واخذ وتوضأ به وصلى الفجر ووجه
قول ابي يوسف وهو قول الشافعي العمل بآية التيمم فانها تثقل التطهير
عند عدم الماء المطلق الى التراب ونبيذ التمر ماء من وجه فيكون الحدث
مردودا بها لكونها اقوى من الحديث او هو اي الحديث منسوخ بها اي
بآية التيمم لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة
بالكتاب لا يجوز عند الشافعي فكيف يستقيم قوله او هو منسوخ بآية
التيمم اجيب بان ذلك جواب ابي يوسف خاصة والمشترك بينهما
هو قوله عملا بآية التيمم وقال محمد يتوضأ به ويتيمم لان في الحديث اضطرابا
لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحديث روى عنه ابو فزاده وكان
نباذا روى هذا الحديث ليهون على الناس امر النبيذ وابو زيد كان
مجهولا عند النقلة ولانه روى عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه
قيل له هل كان ابوك مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال
ولو دروت ان لو كان ابي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان
مع النبي عليه السلام لكان فخرا عظيما ومنقبة له ولعقبه بعده فانكى 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 بآية التيمم وقال بعضهم لم ينسخ لان آية التيمم نزلت في شأن

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

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

بالماء ما يكفي لرفع الحدث الذي به لما ان ما دونه يستوي وجوده وعدمه
اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان كالمعدوم لا يقال ماء في قوله
تعالى فلم تجدوا ماء نكرة في سياق النفي يتناول ما تسمى به قليلا كان
او كثيرا وذلك يقتضي ان لا يجوز التيمم الا بعد استعمال جميعه من الماء
وان كان لا يكفي للوضوء كما في ازالة النجاسة الحقيقية كما هو مذهب
الشافعي لانا نقول المراد به ما يحل به الصلوة به الا يرى ان وجود الماء النجس
لا يمنعه وان تناوله النكرة المذكورة والحل موقوف على ما يكفي بالاتفاق
قوله او خارج المصر منصوب لكونه حالا معطوفا على قوله وهو مسافر
كما في قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا فانتم تقولون
ولا جنبا ويجوز ان يكون مفعولا به وهو مردود لقول من يقول لا يجوز
التيمم الا للمسافر ومعناه ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان
لم يكن مسافرا اذا كان بينه وبين المصر في بعض النسخ وبين الماء وهو
اولى نحو الميل او اكثر وفيه اشارة الى نفي جواز التيمم في الامصار الا الموضع
المشتناة على ما سيأتي وذكر في الاسرار لو عدم الماء في الامصار جاز فيها
ايضا لان الشرط عدمه فاينما تحقق بعد وجود والمقتضي جاز وعلى
هذا يكون قوله او خارج المصر اتفاقيا بحسب العادة لما ان عدم
الماء في الامصار نادر عادة قيل قوله او اكثر مستغنى عنه وهو ظاهر
واجيب بانه تاكيد لان معنى التاكيد هو ان يستفاد من الثاني ما استفيد
من الاول وهذا كذلك ورد بان تخلل العطف يأباه وقيل ذكره تفيا
لرواية الحسن عن ابي حنيفة ان الماء ان كان قوائم فالمسافة ميلان
وان لم يكن فميل وغيرها من الروايات على ما نذكره وهو غير حسن وقيل
مقدار البعد الذي يعلم حذرا او ظنا فاذا كان ظنه ان الماء من حيث
هو فيه ميل او اكثر تيمم وان كان ظنه انه ميل او اقل لم يتيمم
حتى اذا تحقق انه ميل يجوز وفيه نظر لانه بنى كلامه على انه يعلم حذرا
او ظنا فمن اين يتحقق ذلك والمراد من عدم الوجود ان عدم القدرة

على استعمال الماء

على استعمال الماء وقوله اما عشرة فحسب للكثرة لا للغاية يجوز التيمم
في اكثر من ذلك ايضا اذا لم يجد الماء وقوله والميل هو المختار في
المقدار احترازا عن غيره من الاقوال فانه روي عن محمد انه يجوز التيمم
اذا كان الماء على قدر ميلين وعن الكرخي اذا كان في موضع سمع صوت
اهل الماء فهو قريب والا فهو بعيد وبه اخذ اكثر المشايخ وقد ذكرنا
انفا رواية الحسن عن ابي حنيفة وروي عن زفر انه كان بحيث اذا يصل
قبل خروج الوقت لا يجزئه التيمم والا فيجزئه وان قرب الماء منه والميل
ثلث فرسخ والفرسخ اثنا عشر الف قطوة وقس ابن شجاع الميل
بثلثة الاف ذراع الى اربعة الاف ذراع وجه المختار انه يلحقه الحرج بدخول
المصر وبالوصول الى الماء في هذا المقدار من المسافة والحرج مدفوع
وقوله والماء معدوم حقيقة يجوز ان يكون تلويحا الى ما يقال
النص مطلق عن ذكر المسافة فتقييده بالميل تقييد لمطلق الكتاب
بالراي وهو لا يجوز وتقريره ان المنصوص عليه كون الماء معدوما
وههنا معدوم حقيقة لكن تعلم بيقين ان عدمه مع القدرة
عليه بلا خرج ليس بمجوز للتيمم والا لجاز لمن سكن شاطئ النجر
وقد عدم الماء من بيته فجعلنا الحد الفاصل بين البعد والقرب الحرج
الخرج لان الطاعة بحسب الطاقة قال الله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من خرج 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 التغرير جاء من قبله
بتاخير الصلوة فلا يسقط له ان يتيمم اذا كان الماء قريبا منه وقوله يتيمم
لما تلونا يعني قوله وان كنتم مرضى وقوله ولان الضرر في زيادة المرض
او لان ثمن الماء مال والمال خلق وقاية للنفس وكان تبعا ولما كان
الخرج مدفوعا عن الوقاية التي هي تبع فلا يكون مدفوعا عن الموقى الذي
هو اصل اولى وقوله ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك كما لمبطون او

بالاستعمال كالجدري والجبة وقولي واعتبر الشافعي خوف التلف اي
تلف نفسه او عضوه وهواي اعتبار الشافعي مردود بظاهر النص الآن
قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر باطلاقه يبيح التيمم لكل مريض
الا انه خرج من لا يشتد مرضه لسياق الاية وهو قوله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج فان الحرج انما يلحق من يشتد مرضه فيبقى
الباقي على ظاهره فان قيل لا نسلم اطلاق النص لتقييده بالعدم اجيب
بان العدم شرط في حق المسافر دون المريض وقوله ولو خاف الجنب الخ
ظاهره ولم يذكر المحدث اذا خاف الهلاك من الوضوء في المصر وقال في الاسرار
هما سواء وذكر في المحيط اختلاف الرواية فيه فيجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه
الامام الحوايي قال والتيمم ضربتان قيل في قوله ضربتان اشارة الى
ان نفس الضرب داخل في التيمم فمن ضرب يده على الارض للتيمم واحدث
قبل ان يمسح بهما وجهه وذراعيه ثم يمسحهما لم يجز لانه احدث
بعد ما انتهى بعض التيمم فكان كمن احدث في خلال الوضوء وذكر الامام
الاسبيجابي ان كان ملامسا كفيه ماء للوضوء ثم احدث ثم استعمل واختار
لفظ الضرب وان جاز الوضع ايضا للمبالغة في ايصال التراب الى
اثناء الاصابع وقوله وبالاخرى يديه الى المرفقين نفي لقول الزهري
فانه يمسح الى الاباط وهو رواية عن مالك ولرواية الحسن عن ابي حنيفة
انه الى الرسغ وهو مروي عن ابن عباس وقوله وينفض انتفض تحريك
الشيئ ليسقط ما عليه من غبار او غيره وقوله بقدرما يتناثر التراب
اشارة الى انه لا يقدر بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الثالثة فعل ولا يعتبر
ثلاث كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر بمرة لا يحتاج الثاني كان المقصود
هو ان لا يصير ممثلة وهو يحصل بالنفض سواء كان مرة او مرتين
والممثلة ما يمثل به في تبديل خلقة وتغيير هيئته سواء كان بقطع
عضو او تسويد وجه وتغييره وقد حكى ابن عمرو جابر ينفخ رسول
صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب بيديه على الارض ثم ينفضها

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

ليصير الطهارتان والحدثان المذكورين في اية البدل كما ذكر في
آية الوضوء ولئلا يلزم التكرار لان الاصغر مذكور في قوله او جاء
احد منكم من الغائط في حق التيمم فحمل لامستم عليه تكرار ولئن
سلمنا ان الله تعالى شرع التيمم للحدث فرسوله شرع الجنب لما روى
ان قوما جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه
الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء
فقال عليه السلام عليكم بارضكم وفي الاحاديث الدالة على ذلك
كثرة حديث البخاري في صحيحه باسناده الى عمران بن حصين ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك وقوله
ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد بيان لما يجوز به التيمم وقولهما كل
ما كان من جنس الارض قيل كل ما كان يحترق بالنار فيصير رمادا
كالشجر او ينطبع او يلين كالحديد ليس من جنس الارض وهي هنا لطيفة وهي
ان الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه فصار ترابا
وتلطف منه وصار هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون
وهو منقول عن النوادر فاذا تعذر الطهارة بالاصل انتقل الى التبع واقيم
مقامه والنبات كالشجر ونحوه والمعدن كالحديد وشبهه ليس تبعا 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 رحمه الله لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اى ترابا منبتا هكذا فسره
ابن عباس وهذا يقتضي القصر عليه غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل في قوله
الاول بما رويناه من قوله عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه
الارض كذا 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 وفي الصحاح عن ثعلب ان الصعيد وجه الارض
قال المصنف سمي به لصعوده وهو اشارة الى انه فعيل بمعنى فاعل واذا كان
كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد المطلق بلا دليل والطيب يحتمل
الطاهر كما في قوله تعالى حلالا طيبا فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة
الا ترى انه لو كان التراب المنبت نجسا لم يجز التيمم به اجماعا فعلم ان الانبات
ليس له اثر في هذا الباب ومما يدل على ذلك قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
وقوله او هو مراد 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 بد شرط ان يكون على اي الصعيد
غبار يلتزق باليد فيجوز التيمم بالكحل والآجر والمراد اسبيذج والياقوت
والفيروزج والمرجان والزمرد والزبرجد وان كان نفيسا لاغبار
عليها عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله في احدى الروايتين عنه لاطلاق
ما تلونا من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفي رواية اخرى عنه وهو
قول ابي يوسف والشافعي واحمد لا يجوز بدونه لقوله تعالى وامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه اي من التراب وهو كما ترى يوجب المسح
بشيء من الارض لكون كلمة من للتبعيض والجواب ان الضمير يحتمل
ان يعود الى الحدث او يجعل من لابتداء الغاية وكذلك يجوز بالغبار
بان نفض ثوبه او لبده مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد وابو
يوسف لم يجوزه مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب
خالص ولكنه من التراب من وجه والمأمور به التيمم بالصعيد فعند
القدرة عليه لا يجوز العدول عنه واما عند العجز عنه فيجوز كالايماء عند
العجز عن الركوع والسجود ولهما قوله لانه تراب رقيق فان من نفض
ثوبه تأذى جاره من التراب فكما يجوز التيمم بالخشن منه فكذا في
الرقيق والشرط في التيمم بالغبار المسح بيده لا مجرد اصابة الغبار مع

النية فلو اصاب وجهه وذراعيه غبار ونوى التيمم ولكن لم يمسح به وجهه
وذراعيه لم يكن متيمما قاله والنية فرض فى التيمم خلافا لزفر هو يقول
التيمم خلف عن الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو ما لا يجوز الاتيان به الا
عند عذر وجزئى الاصل وما نحن فيه كذلك لاستحالة والخلف لا يخالف الاصل
فى وصف اى فى وصف الذى هو الصحة فان الوضوء لدوز النية صحيح فلو لم
يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفا للاصل فى وصف وهو لا يجوز لخروج
عن الخليفة اذ ذاك ولنا انه يفتى عن القصد ولا يخفى دونه وقد تقدم
البحث فيه وقد قيل ايضا فى تقرير التيمم بدل على القصد والقصد هو النية
وامرنا بالتيمم والامر للوجوب فيشترط النية بخلاف الوضوء فان الامر
ثمة ورد بالغسل والمسح دلا دلالة لهما على النية وفيه نظر لان القصد
المأمور به هو قصد استعمال التراب وتفسير النية فى التيمم ان ينوى
الطهارة او رفع الحدث او الجنابة او استباحة الصلوة وهذا غير ذلك
الى محالة فلا يلزم من كون احدهما مأمورا به ان يكون الآخر شرطا وقوله
او جعل طهورا دليل آخر وتقريره جعل التراب طهورا بشرطين شرط
عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلاة كان قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا بناء على قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
والمراد به فاغسلوا للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلوة فكما لا يفيد
الطهارة حال وجود الماء فكذا لا يفيدها حال عدم النية وقوله
والماء طهور بنفسه جواب سؤال تقريره ان الماء ايضا فى الاية جعل
طهورا فى حالة مخصوصة كما ذكرتم وكان الجواب ان يكون النية شرطا
فيه وتقريره ان الماء طهور بنفسه اى عامل بطبعه كما مر فلا يحتاج الى
النية كما فى ازالة النجاسة العينية وقوله ثم اذا نوى الطهارة طاهر
وقوله هو الصحيح من المذهب احتراز عما قال به ابو بكر الرازى 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

ما قال فى الكتاب ان التيمم طهارة فلا يلزم نية اسبابها كما فى الوضوء
قال فان يتيمم نصرانى يريد به الاسلام نصرانى يتيمم ثم اسلم لم يكن متيمما
عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة
اما القربة فلان الاسلام اعظم القرب واما انها مقصودة فلان المراد
ههنا ما لا يكون فى ضمن شئ آخر كالشروط واذا كان كذلك صح تيمم
المسلم يتيمم للصلوة بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد ومس
المصحف حيث لا يكون متيمما لان كل واحد منهما ليس بقربة مقصودة
لحصوله فى ضمن شئ آخر ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا فى حال
ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام ليس كذلك لانه يصح
بدونها بخلاف سجدة التلاوة فانها قربة مقصودة على التفسير الذى ذكرنا
ولا تصح بدون الطهارة قال فى النهاية فى هذا اللفظ اشارة الى ان الكافر
لو نوى قربة بالتيمم لا يصح تلك القربة بدون الطهارة كان متيمما وليس
الامر كذلك فان الكافر اذا تيمم للصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك
التيمم نص على هذا شيخ الاسلام فى مبسوطه بل المعقول فى التعليل ان
يقال الكافر ليس باهل للنية والتيمم لا يصح بدون النية فلذلك لا
يصح منه التيمم وعن هذا فرق ابو يوسف بين نية الاسلام ونية
الصلوة فقال يكون متيمما فى الاول دون الثانى وقال لان الاسلام
يصح منه فيصح نية التيمم منه للاسلام بخلاف ما لو تيمم بنية الصلوة
لان الصلوة قربة لا تصح من الكافر ولا يصح بنية الصلوة فيجعل وجود
هذه النية وعدمها بمنزلة فيبقى التيمم من غير نية فلا يصح وان
توضأ نصرانى لا يريد الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ عندنا لان النية
ليست بشرط عندنا فعدم اهليته لا يضر وقال الشافعى ليس بمتوضئ لان
النية شرط وهو ليس من اهلها قوله بناء على اشتراط النية دليل الشافعى
ويفهم منه دليلنا فان يتيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على
تيمم وقال زفر يبطل تيممه كما ان الكفر ينافى التيمم ابتداء فكذا ابقاء كالحدث

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

تحرر ذلك

بعد ذلك الوقت بخلاف ما قبله فسمي باسم الغاية فيكفي لا يلزم من انتهاء طهورية
التراب به انتهاء الطهارة الحاصلة به كالماء فانه يصير نجسا بالاستعمال
وينتهي طهوريته ويبقى الطهارة الحاصلة به واجيب بان الطهارة الحاصلة
صفة راجعة الى المحل وكل ما هو كذلك فالابتداء والبقاء فيه سواء وخائف
العدو سواء كان خائفا على نفسه او على ماله كذا في شرح الطحاوي والبرد
والعطش عاجز حكما لان صيانة النفس اوجب من صيانة الطهارة بالماء
فان لها بدلا ولا بدل للنفس ولنائم يعني من لم يكن مضطجعا ولا مستندا
في الجعل فانه اذا كان كذلك ينتقض تيممه بالنوم فلا تتأتى هذه المسئلة قادر
تقديرا اي حكما عند ابي حنيفة فينتقض به تيممه لانه عاجز عن الاستعمال
بعذر جاء من قبله فلا يكون معذورا وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند الكل لانه
لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به يجوز تيممه عند الكل وقال الفرناشي وفي الزيادات
الحلواني في انتقاض تيمم النائم المار بالماء روايتان من غير ذكر خلاف وقوله
والمراد ماء يكفي للوضوء يعني الماء الذي يمر عليه النائم وقد مر لنا من قبل وقوله
لان الطيب يعني قوله تعالى صعيدا طيبا اريد به الطاهر بالاجماع كما تقدم
وقوله ويسن لعادم الماء ظاهر قيد بهذه المسئلة تدل على ان الصلوة
في اول الوقت افضل عندنا ايضا الا اذا تضمن التأخير فضيلة لا تحصل بدونه
كذكثرة الجماعة والصلوة باكمل الطهارتين وردد بان هذا ليس مذهب اصحابنا
الا ترى الى ما صرح به صاحب الهداية وغيره من المتقدمين في كتبهم بقولهم
ويسن الاسفار بالفجر والابراد بالظهر في الصيف وتأخير العصر ما لم
يتغير الشمس وتقديم المغرب وتأخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل على ما
سيأتي قوله لعادم الماء ليس احترازا عن غير عادمه بل هو احتراز عن قول
الشافعي رحمه الله فان عنده ان عادم الماء وان رجا ان يجده في اخر الوقت يقدم
الصلوة وكذا قوله كالطامع في الجماعة ليس باحتراز عن غير الطامع بل هو
الزام على الشافعي لان مذهبه ان التأخير مسنحب اذا كان طامعا في الجماعة
ونظيره قول الاصحاب في موجبات الغسل والتقاء الختانين من غير انزال

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

اما لو غلب

اما لو غلب على ظنه ذلك فكذلك عندهما في غير رواية الاصول لان الغالب
كالمتحقق وفي ظاهر الرواية لا يجب التاخير لان النفي ثابت لعدم الماء
حقيقة وحكم هذا النفي وهو جواز التيمم لا يزول الا بيقين مثله وهو
التيقن بوجود الماء في اخر الوقت ولم يوجد فلا يجب التاخير ولكن
هذا الوجه لا يخلو عن تحمل ويلزم عليه انه فرق ههنا بين غلبة الظن
واليقين في ظاهر الرواية ولم يفرق بينهما فيما اذا غلب على ظنه ان بقربه
ماء في عدم جواز التيمم ولا فيما اذا كانت المسافة بعيدة في جواز التيمم كما
بينا قال فالاظهر بقاء الاشكال هذا كلام وبصلي بتيممه اي بتيمم
الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل في وقت واحد وان فات بتعدد
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 لا بحدث جديد لكن
ابيحت الصلوة للضرورة فاذا صلى الفرض فقد انتقضت الضرورة
ولا تعود الا بحق وقت آخر وهي في حق النوافل دائمة لدوام شرعيتها
فبقي بالنسبة اليهما ولنا انه اي التراب طهور بشرط عدم الماء بالنظر
وكل ما هو طهور بشرط يعمل عمل ما بقي شرطه كالماء فان طهور بشرط
كونه طاهرا ويعمل عمله ما دام شرطه موجودا فان قلت هذه العبارة
تقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك
الى 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 ويجوز التيمم الصحيح في المصر ولا اصل
ههنا ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداءه بالتيمم مع وجود الماء
وصلوة الجنازة عندنا كذلك لانها لا تعاد عندنا وكذلك صلوة العيد
تفوت لا الى بدل وقولنا الصحيح احتراز عن المريض فانه يجوز له التيمم
في المصر وغيره وليا كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقولنا

في المصر احتراز عن المفازة لان التيمم فيها جائز وليليا كان او غيره لعدم
الماء فيها غالبا وقوله اذا حضرت جنازة لان الوجوب انما هو بحضورها
وقوله فخاف ان تفوته الصلوة لانه اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم
وقوله وهو اى عدم جواز التيمم للولي رواية الحسن عن ابي حنيفة قوله
وهو الصحيح احتراز عن ظاهر الرواية فان الجواب فيه جواز التيمم
للولي لما روي ان ابن عباس رضي الله عنه 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 احرمت الامام او المقتدي في صلوة العيد وكان
شروعه بالوضوء تيمم وبنى عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا تيمم للبناء لان
اللاحق يصلي بعد فراغ الامام وذلك في حكم الصلوة بالجماعة فلا يخاف
الفوت ولابي حنيفة رحمه الله ان الخوف باق لانه يوم ازدحام فلا يؤمن
من اعتراء يفتر به مثل ان يسلم عليه احد فيرد السلام او يهنئه بالعيد
فيجيبه وما اشبه ذلك فيفسد عليه صلوة وهي لا تقضى لانها لم تشرع
الا بجماعة فكان خوف الفوت باقيا وان كان شروعه بالتيمم تيمم وبنى
بلا تفاوت لانا لو اوجبنا عليه الوضوء كان واجد الماء في صلوة فيفسد
صلوة كتيمم وجد الماء في خلال صلوة فانه شيأ نفل الصلوة قيل هذا
اختيار بعض المتاخرين ومنهم من قال يتوضأ ويبني لقدرته على الماء
والاداء كالمومي اذا لاحق يصلي الخ وفرق بين هذا وبين تيمم وجد 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
الطاري على التيمم ولا تيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان ادرك
الجمعة صلاها والا صلى الظهر وفي بعض النسخ صلى الظهر اربعا قيل هو
تاكيد وقطع لارادة الجمعة بالظهر مجاز لكونها خلفه وقوله لانها اى الجمعة
تفوت الى خلف وهو الظهر جعل الظهر خلفا عن الجمعة وان كان فرض الوقت

هو الظهر

هو الظهر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله والجمعة خلف عنه قيل
اشارة الى ان قول محمد رحمه هو المختار لما انه منصور بصورة الخلف فان
الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر وقوله بخلاف العيد يعني بخلاف صلوة
العيد فانه يتيمم لها اذا خاف الفوت لانها يفوت لا الى خلف حيث لا يقضى
وقوله وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ يعني لا يتيمم لسائر الصلوة
المكتوبة اذا خاف فوت الوقت لانها تقضى لا يقال هذا قد وقع مكررا لما ان
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 والمسافر اذا نسي الماء في رحله
اذا صلى المسافر بالتيمم والماء في رحله فاما ان كان عالما به بان وضعه
بنفسه او غيره بامره او لم يكن بان وضعه غيره بغير امره فان كان الثاني
فلا اعادة عليه بالاتفاق لان المراد لا يخاطب بفعل غيره وان كان
الاول وصلى بالتيمم ظنا منه ان الماء قد نفد فعليه الاعادة بلا خلاف لان
التفريط جاء من قبله وان كان نسيانا منه ثم تذكر فلا اعادة عليه عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء تذكر في الوقت او بعده وهو
قول الشافعي رحمه الله لان التيمم لعادم الماء وهذا ليس بعادم له بل هو وا
جد له 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 ولان رحل المسافر معدن للماء عادة وهذا ظاهر وكل ما هو معدن
الماء عادة يفترض على المتيمم طلب الماء فيه كمن كان في العمران 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 كم يجز صلاته ولهما انا لا نسلم انه
واجد لان المراد بالوجود القدرة كما تقدم ولا قدرة الا بالعلم وقوله وماء
الرحل جواب عن النكتة الثانية وتقريره ان رحل المسافر معدن للماء عادة
معد للشرب والاستعمال والاول مسلم غير مفيد والثاني ممنوع وقوله وسئلة

246

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

نفسه

نفسه والضرر في النفس بسقط فكذا في المال واختلف في تقدير الغبن
الفاحش ففي النوادر رجع في تضعيف الثمن وقال بعضهم هو ما لا يدخل
تحت تقويم المقومين وقوله الحسن البصري رحمة الله يلزم الشراء لجميع
ماله افراط كما ان قول الشافعي رحمه الله الزيادة على ثمن المثل عذر في ترك
الشراء قليلة كانت او كثيرة تفريط نظرا الى اعتبار خوف التلف في
النفس والفصل بين الغبن اليسير والفاحش مفوض في الشرع فما
لصبه اليه اولى **باب المسح** على الخفين انما اعقب المسح على الخفين
التيمم لان كل واحد منهما طهارة مسح اولا نهما بدلان عن الغسل
او من حيث انهما رخصتان موقتتان الى غاية وكان التيمم بدل الكل والمسح
على الخفين بدل البعض والمسح على الخفين جائز بالسنة اى بقول
النبي صلى الله عليه وسلم وفعله عليه السلام والاخبار فيه مستفيضة
اى كثيرة شائعة فعلا وقولا اما الفعل فقد رواه ابو بكر وعمر والعباس
وجماعة كثيرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انه صلى الله
عليه وسلم مسح على خفيه واما القول فقد روى عمر وعلي وجماعة
من الصحابة رضي الله عنهم انه قال النبي صلى الله عليه وسلم قال
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال
المغيرة بن شعبة رضي الله عنه توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج
يديه من تحت ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين
فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سفرا او بعاد فريح
ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن لا من جنابة ولكن من غائط
وبول ونوم وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت سبعين نفرا من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرون المسح على الخفين
ولكثرة الاخبار فيه قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى

نسيت راوي

جاء ذ مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف رحمه الله خبر المسح يجوز نسخ
الكتاب به لشهرته وعن هذا قبل من لم ير المسح على الخفين
اى لم يعتقد جوازه كان مبتدعا وقال الكرخى اخاف عليه الكفر لان الاثار
فيه جاءت فى حد التواتر ومما يدل على انه مبتدع ما روى عن ابى حنيفة
رحمة الله انه سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان نفضل
الشيخين يعنى ابا بكر وعمر على سائر الصحابة وان يحب الختنين يعنى
عثمان وعليا رضى الله عنهم وعن يرى المسح على الخفين قلت فما الجواب
عما نقل عن بعض الصحابة انهم انكروا المسح على الخفين قال ابن عباس
رضى الله عنهما لان امسح على ظهر عير فى الفلاة احب الى من امسح على
الخفين وقالت عائشة رضى الله عنها لان يقطع قدماى احب الى من
ان امسح على الخفين قلت ماصح من رجوعهم الى جوازه اما ابن عباس
فقد روى تلميذه عطاء بن رباح انه رجع الى قول العامة واما عائشة
رضى الله عنها فقد صح انها قالت ما زال المسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الخفين بعد نزول المائدة وروى رجوعها ايضا شيخ بن هانى فى قوله
لكن من رآه استدراك من قوله ان من لم يره كان مبتدعا قوله كان
ماجورا قيل هذه ورواية خالفت رواية اصول الفقه فان فيها ان المسح
على الخفين رخصة اسقاط كالصلاة فى السفر والعزيمة لم تبق مشروعه
فيها فكيف يوجر على غير المشروع واجيب بانه انما يكون كذلك مادام المكلف
به متخففا فاما اذا نزع خفيه او احدهما وله ذلك لا محالة لحقه فلا يجوز
المسح حتم فلم يكن من ذلك النوع وصار ذلك كمن ابطل سفره فانه سقط
عنه سبب رخصة سقوط شطر الصلاة وهذا اللفظ اعلى قوله كان
ماجورا اتى به شيخ الاسلام هذا هو زاده فى مبسوطه فتابعه المصنف
ونعم المتبوع فان قلت ذكر فى الذخيرة ان ابا الحسن الرستغفنى سئل
عن الرجل يرى المسح 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

ان يكون من الروافض واما لان قوله وارجلكم قرئ بالخفض والنصب
فينبغى ان يفصل حال عدم اللبس ويمسح على الخفين حال اللبس ليصير
عاملا بالقرائين فمن الحق منهما قلت ان حملت قول ابى الحسن على ان
يمسح احيانا لا تركه بالكلية توافقا فانه ليس فى كلام المصنف ما يدل
على ان مراده ان لا يمسح اخذا بالعزيمة على الدوام ونفى التهمة يحصل
بالمسح احيانا فيحمل على ذلك دفعا للتدافع قال ويجوز من كل
حدث موجب للوضوء خص القدورى المسح بحدث موجب للوضوء
احترازا عن الجنابة على ما يجئ وجعل الحدث موجبا مجازا فانه ناقض
للوضوء فلا يكون موجبا لكنه شرط لوجوبه فجاز ان يضاف الايجاب اليه
كما فى صدقة الفطر قوله وبحدث متأخر اى وخصه بحدث متأخر عن الوضوء
لان الخف عهد ما نعا لسراية الحدث الى القدم لا رافعا للحدث لان الرافع
هو الطهر والخف ليس كذلك قوله ولو جوز بناه بحدث سابق كالمستحاضة
اذا لبست والدم يسيل ثم خرج الوقت توضأت فانها لا تمسح كان بخروج
الوقت ظهر الحدث السابق وكذلك المتيمم اذا لبس ثم رأى الماء وتوضأ لا يمسح
لانه برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق فلو جوز المسح كان الخف رافعا وليس
كذلك وقوله ثم خرج الوقت اشارة الى ان لها ان تمسح مادام الوقت
باقيا وليس هذا الحكم منحصرا فيما ذكر وهو اللبس على السيلان بل لو كان
الدم سائلا عند الوضوء دون اللبس او عند هما جميعا فالحكم كذلك واما
اذا كان منقطعا وقت الوضوء واللبس جميعا فانها والصحيحة سواء
وقول القدورى اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط كمالها
وقت اللبس لان الثابت من المذهب عندنا خلافه فى ذلك وهو اشتراط
الطهارة الكاملة وقت الحدث واعلم ان مراد المصنف من قوله لا يفيد
اشتراط الكمال ان كان هذا التقرير ففى كلام القدورى تسامح وان
كان غير ذلك فيحتاج الى بيان لان ظاهر كلام القدورى يفيد ذلك
فتأمل وقوله حتى لو غسل رجليه قبله 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
والفائدة تظهر ثمرة الاختلاف 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 عندنا وقال الشافعى ان لم ينزع الخف الاول لا يجوز له المسح فان
نزعه ثم لبسه جاز له المسح لان الشرط ان يكون لبسه بعد اكمال
الطهارة ويجوز ان يقال لما اثبت المصنف بالدليل فيما تقدم ان
الترتيب فى الوضوء ليس بشرط صح ان يبنى هذا النوع على هذا الاختلاف
واستدل على ما هو المذهب بقوله لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم
وهو ظاهر مما مر وكل ما هو مانع حلول الحدث بالقدم فيراعى كمال الطهارة
فيه وقت المنع عن حلول الحدث لانها لو كانت ناقصة عند ذلك كان
الخف رافعا احدثا كان بالرجلين من حيث الحكم وهو شرع مانعا لا
رافعا ولقائل ان يقول لانم انه يكون رافعا بل يكون مانعا حلول الحدث
بالقدمين الظاهرين بالغسل فاذا انضم البرط غسل بقية الاعضاء
ارتفع الحدث بمجموع الغسلين الاول والثانى عن اعضاء الوضوء فكان مانعا
لا رافعا والجواب انا قد اتفقنا ان المسح لا يجوز الا بعد طهارة كاملة
وان اختلفنا فى وقتها فلو كانت الطهارة ناقصة عند حول الحدث لزم
ان يكون الخف رافعا الحدث الحكمى الحال بالقدم لانه وان زال بالماء حقيقة
لكنه باق حكما لعدم التجزى وعن بقية الاعضاء ايضا البرد المسح على طهارة
كاملة فكان رافعا لا مانعا ولزم الخف فان قلت هذا يقتضى وجود الطهارة
الكاملة وقت الحدث ونحن لا نمنع ذلك وانما نقول انها لا تكفى بل يحتاج
الى وجودها وقت اللبس ايضا وما ذكرتم لا يدفع ذلك قلت هذا انا
هض ولا دافع له فى كلام المصنف ورافعه ان وجودها يحتاج اليه
عند طريان ما يزيلها وهو الحدث تحقيقا للازالة واما قبل ذلك فنحن
مستغنون عنها فلا فائدة فى اشتراطها قال ويجوز للمقيم يوما وليلة

يجوز

يجوز المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال
مالك رحمه الله فى رواية عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر مسحه مؤبدا
وفى رواية عنه ان المقيم كالمسافر واجيب للاولى فى المقيم بان المسح
للضرورة ولا ضرورة فى المقيم وفى المسافر بحديث عمار بن ياسر رضى
الله عنه قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم فقلت
يومين قال نعم حتى انتهيت الى سبعة ايام فقال اذا كنت فى سفر فامسح
ما بدا لك وللثانية ما روى سعد بن ابى وقاص وجرير بن عبد الله و
حذيفة بن اليمان فى جماعة من الصحابة رضى الله عنهم فانهم رووا المسح
على الخفين غير موقت ذكره ابو بكر الرازى فى شرح مختصر الطحاوى
ولنا الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها رواه عمر وعلى وجابر وخزيمة وصفوان
وعوف بن مالك وابو بكر وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم والمشهور
لا يترك بالشاذ قال احمد بن حنبل رجاله لا يعرفون وقال ابو داود قد
اختلف فى اسناده وليس بقوى وقال الدار قطنى اسناده لا يثبت
وقال يحيى بن معين اسناده مضطرب وقال البخارى حديث مجهول
على ان تأويله ان مراده صلى الله عليه وسلم بيان ان المسح مؤبد
غير منسوخ لا ان لا ينزع خفيه فى هذه المدة وعدم الضرورة فى المقيم
ممنوع فانه يلبس الخف حين يصبح ويخرج لحوايجه ويشق عليه النزع
قبل ان يعود الى بيته ليلا وابتداؤها اى ابتداء مدة المسح عقيب الحدث
لا من وقت اللبس كما ذهب اليه الحسن البصرى مستدلا بان جوازه بسببه
فيعتبر من وقته ولا من حين المسح كما ذهب اليه الاوزاعى وابو ثور
واحمد فى رواية محتجين بان التقدير لاجله فيعتبر من وقته وبيان
ذلك فيمن توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس
ثم توضأ ومسح بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت
الحدث من اليوم الثانى وهو ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثانى وعلى القول

الثانى الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثانى وهو وقت اللبس وعلى القول
الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثانى وهو وقت المسح والصحيح قول
العامة لان الخف مانع سراية الحدث الى وصوله الى الرجل والمانع عن
الشئ انما يكون مانعا حقيقة عند طريان الممنوع والحقيقة اولى بالاعتبار
فيعتبر المدة من عنده والمسح على ظاهرهما خطوطا بالاصابع وقال الشافعى
وهو قول مالك السنة مسح اعلى الخف واسفله لما روى ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم مسح اعلى الخف واسفله وقوله خطوطا بالاصابع وهو
منصوب على الحال بمعنى مخططا احترازا عن قول عطا فانه يقول بتثليث
المسح اعتبارا بالغسل وذلك لان الخطوط انما تبقى اذا مسح مرة واحدة وكيفية
ذلك ان يبدأ فيضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع يده
اليسرى على مقدم خفه الايسر ويمدهما 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 النبى صلى الله
عليه وسلم وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما الحديث
يشير الى ذلك حيث قال وضع يديه ولم يقل اصابعه وما رواه من
انه عليه السلام مسح اعلا الخف واسفله فقد طعن فيه ائمة الحديث مثل
ابى داود والترمذى وغيرهما وان صح فمعناه مايلى الساق ومايلى الاصابع
توفيقا بين الادلة ثم المسح على الظاهر حتم اى واجب حتى لا يجوز على
باطن الخف وعقبه خلافا للشافعى فى قوله وقوله لانه معدول به عن القياس
اذ القياس ان لا يقوم المسح الذى لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذى يزيلها
كما اشار اليه على رضى الله عنه بقوله لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح
على ظاهر الخفين دون باطنهما وانما كان الرأى ذلك لان الخف يلاقى
الارض بما عليها من طين وتراب وتندر بباطنه لا بظاهره واذا كان
معدولا به عن القياس يراعى جميع ما ورد به الشرع والبدأة من الاصابع

استحبابا حتى لو بدأ من الساق جاز بقا ووجه الاستحباب الاعتبار بالغسل
لان الله تعالى جعل الكعب غاية ولقائل ان يقول الشرع ورد بمد
اليدين من الاصابع الى اعلاهما فكان الواجب ان يكون البداءة بالاصابع
حتما لا مستحبا كالمسح على ظاهرهما فالاعتبار بالاصل ترك لما ورد به
الشرع وكذلك التقدير بثلثة اصابع على ما ذكر ترك له فانه عليه
السلام مد من الاصابع الى الساق والجواب ما روى انه صلى الله عليه
وسلم مسح على خفيه من غير ذكر مد الى الساق فجعله المفروض
اصل المسح مقدار ثلثة اصابع والبداءة سنة جمعا بين الادلة واما
التقدير بثلثة اصابع فباشارة قوله عليه السلام خطوطا بالاصابع
فان اقل الجمع ثلثة واختلف فى الاصابع فذهب عامة علمائنا الى
انها اصابع اليد وقال الكرخى اصابع الرجل لان المسح يقع عليه وهى
اكثر الممسوح فيقوم مقام الكل كما فى الحرق والاول اصح اعتبارا لآلة المسح
فان المسح فعل يضاف الى الفاعل لا الى المحل فيعتبر آلة كما فى الرأس
وذكر ابن رستم عن محمد انه لو وضع ثلثة اصابع وضعا اجزأه قال
القدورى هذا يدل على انه مقدار باصابع اليد وعن هذا قال فى
التحفة سواء كان المسح طولا او عرضا لان قوله لو وضع ثلثة اصابع
وضعا لا يفيد شيئا من الطول والعرض قال ولا يجوز المسح
على خف فيه خرق كبير روى كثير بالثاء المنقوطة من فوق وكبير بالباء
المنقوطة من تحت والاول بمقابلة القليل والثانى بمقابلة الصغير وقوله
من بعد وان كان اقل من ذلك يرجع الاول وفى هذه المسئلة اربعة اقوال
الاول شمول المنع فى القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعى رحمهما الله
والثانى شمول الجواز فيهما وهو مذهب سفيان الثورى وقد روى عن مالك
رحمهما الله والثالث الفصل بين القليل والكثير وهو قول علمائنا وهو
استحسان والرابع القول بغسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو
قول الاوزاعى وجه الاول القياس لان الكثير لما كان مانعا كان اليسير كذلك

كالحدث ووجه الثاني الخف يمنع سراية الحدث الى القدم فما دام يتطلق عليه اسم
الخف جاز المسح عليه ووجه قولنا وهو الاستحسان ان الخفاف لا يخلو عن الخرق
القليل عادة فان الخف وان كان جديدا فاثار الدروز والاشافي خرق
فيه ولهذا يدخله التراب فيلحقهم الحرج في النزع فجعل عفوا ويخلو عن الكثير
فلا حرج وما ذكره من اعتبار اصابع الرجل هو رواية الزيادات ان كان
الخرق اذا كان مقدار ثلثة اصابع منع قطع السفر وقطع السفر انما يتحقق
بالرجل فيعتبر اصابعها وقوله هو الصحيح احتراز عن شيئين عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد لانه
آلة المسح وعما قال شمس الائمة الحلواني المعتبر في الخرق الكبر الاصابع ان كان
الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها وقوله لان الاصل
دليل على المقدار والصغر وقوله ولا يعتبر بدخول الانامل ظاهر ولهم
يذكر اذا كان بيد وقدر ثلث انامل من اصابع الرجل قال بعضهم يمنع المسح
واليه اشار شمس الائمة السرخسي وقال بعضهم لا يمنع والشرط ان يبدو قدر
ثلث اصابع بكمالها واليه مال شمس الائمة الحلواني وقال في النهاية وهو
الاصح وقوله ويعتبر هذا المقدار في كل خف على حدة فيجمع الخرق في خف
واحد لانه يمنع قطع السفر به ولا يجمع في خفين لان الخرق في احدهما لا يمنع
قطع السفر بالاخر واصح فيما ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين
صارا كعضو واحد لدخولهما تحت خطاب واحد واجيب بانهما صارا
كعضو واحد في حق حكم شرعي والخرق امر حسي فلا يكونان فيه كعضو واحد
كما في قطع المسافة ولهذا لو مد الماء من اصابع الى العقب جاز ولم
يظهر له حكم الاستحلاك لانه عضو واحد ولو مد الماء من احدى الرجلين
الاخرى لم يجز والحاصل ان الرجل 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 تحت الخرق دون
الآخر نظرا الى الشبه الاول لئلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو

واحد

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

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

اي يثبت

اي يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم الى ساق الخف هو الصحيح هذا
هو المروي عن ابي يوسف وهو قول الحسن بن زياد رحمهما الله ووجهه
ان الاحتراز عن خروج القليل يتعذر 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 في مثله وقع الناس في الحرج بخلاف الكثير
فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر وروي عن ابي حنيفة رحمه الله اذا خرج اكثر
العقب من موضعه الى الساق بطل مسحه يعني به اذا بدا له نزع الخف فحركه
للنزع حتى زال عقبه واما اذا زال باعتبار رسمة للخف فلم يبطل اجماعا
دفعا للحرج كما ذكرناه ووجهه قوله ان المسح انما يبقى ببقاء محل الغسل
في الخف ولم يبق بزوال العقب واكثرها الى الساق فلا يبقى المسح وعن
محمد ان بقي في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا يعني اذا
قصد النزع كما ذكرنا اعتبر في ذلك بقاء مقدار محل ما يكفي للمسح لان خروج
ما سواه كلا خروج قال ومن ابتداء المسح وهو مقيم فسافر هذه
على اوجه ثلثة في وجه يتحول مدة المسقط الى مدة السفر بالاتفاق وهو ما اذا
سافر قبل ان ينتقض الطهارة التي لبس عليها الخفين وانتقضت الطهارة
وهو مسافر فانه يتحول مدته الى مدة السفر بالاتفاق وفي وجه لا يتحول
بالاتفاق وهو ما اذا سافر بعد ما احدث وبعد ما استكمل مدة المقيم
وفي وجه وهو ما اذا سافر بعد ما احدث قبل استكمل مدة المقيم يتحول عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله قال المسح عبادة شرع فيها على حكم الاقامة
وكل ما شرع فيها على حكم الاقامة لا يتغير بالسفر كما اذا شرع في الصوم
وهو مقيم ثم سافر وكما اذا شرع في الصلاة في سفينة في المصر فصار
مسافرا في صلاته فانها لا يتغير لان حال الاقامة حال العزيمة وحال السفر
حال رخصة فاذا اجتمعنا في عبادة غلبت العزيمة على الرخصة ولنا
اطلاق الحديث فانه لم يفصل بين مسافر ومسافر فيمسح كسائر المسافرين
ولانه حكم متعلق بالوقت وكل ما هو كذلك يعتبر فيه اخر الوقت كالحائض

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

عن الرجل

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

لدفع الحرج ولا حرج فى نزع هذه الاشياء والتمسك بالحديث ضعيف
لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم يقتضى عدم جواز غير الرأس فالعمل
بالحديث يكون زيادة عليه بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز وهو
منسوخ قال محمد رحمه الله اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رأيت صفية
ابنة ابى عبيد تتوضأ وتنزع خمارها ثم يمسح برأسها قال نافع وانا يومئذ
صغير قال محمد بهذا فاخذ لا تمسح على خمار ولا عمامة يلفنا ان المسح
على العمامة كان فترك والقفاز بالضم والتشديد شئ يعمل
لليدين يحشى بالقطن ويكون لهما رادتزع على الساعدين من البرد
تلبسه المواه فى يديها كذا فى الصحاح وقوله ويجوز المسح على الجبائر
قال قاضى خان اذا كان يضره المسح على الجراحة واما اذا لم يضره فلا يمسح
على الجبائر والجبائر جمع جبيرة وهى العيدان التى تجبر بها العظام وانما
قال وان شدها على غير وضوء لانها انما تربط حالة الضرورة واشتراط
الطهارة فى تلك الحالة يفضى الى الحرج فلا يعتبر والاصل فى ذلك ما قال
فى الكتاب ان النبى صلى الله عليه وسلم فعل وامر عليا رضى الله عنه بذلك
حين كسرزنده يوم احد وقيل يوم خيبر فان كان حامل راية رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكسرزنده وسقط اللواء من يده فقال عليه السلام
اجعلوها فى يساره فانه صاحب لواى فى الدنيا والاخرة فقال ما
اصنع بالجبائر فقال صلى الله عليه وسلم امسح عليها من غير فصل بين
الغاسل وغيره وقوله ولان الحرج فيه ظاهر وارى ان فى قوله ويجوز
المسح اشارة الى ان مسح الجبائر ليس بفرض ولا واجب وذلك
لان الروايات قد اختلفت فقال فى شرح الطحاوى والتجريد المسح
على الجبائر ليس بفرض عند ابى حنيفة وان لم يضر بل هو مستحب وفى
المحيط انه واجب عنده ويجوز الصلوة بدونه خلافا لهما فالامر 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

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

والاستحاضة اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس
بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من مذهب الى الثاني ومنهم
من ذهب الى الاول وهو الانسب لان المصنف يقول بعد هذا باب الا
نجاس 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 فقولنا السليمة عن الداء احتراز عن النفاس وقولنا
والصغر احتراز عما تراه الصغيرة وشرطنا تقدم نصاب الطهر حقيقة
او حكما وفراغ الرحم عن الحبل واقل الحيض اي اقل مدته ثلثة ايام
وليلياتها وما نقص من ذلك فهو استحاضة عندنا وروى ابن
سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله يومان والاكثر من اليوم الثالث
وقال مالك رحمه الله ما يوجد ولو ساعة وقال الشافعي رحمه الله
يوم وليلة ولنا ما روى ابو امامة الباهلي وعائشة وواثلة
وانس وابن عمر رضي الله عنهم ما يوجد انه صلى الله عليه وسلم قال
اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره
عشر ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وعثمان ابن ابي العاص وانس بن مالك رضي الله عنهم والمروي
عنهم كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم لان المقادير لا تعرف
قياسا ولابي يوسف ان الدم لا يسيل على الدوام بل يسيل تارة وينقطع
اخرى فيقام الاكثر من اليوم الثالث وهو سبع وستون ساعة
على ما ذكره في النوادر مقام الكمال ولمالك ان هذا نوع حد فلا
يقدر اقله بشئ كسائر الاحداث وللشافعي ان السيلان لما
استوعب جميع الساعات عرفنا ان الدم من الرحم فلا حاجة الى
الانتظار بشئ آخر والجواب انه مقدر بالشرع وذلك

صلى لا يجوز

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

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

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

الصيام ولا تقضي الصلوات لقول عائشة رضي الله عنها روى ان
امرأة سالتها قالت ما بال احدانا تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي
الصلوات فقالت حرورية انت كانت احدينا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا طهرت تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات
فان قيل وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء في الاحكام فكيف
تخلف هذا الحكم هنا اجيب بان الاصل ذلك لكن هذا ثبت بالنص
على خلاف القياس قوله ولان في قضاء الصلوات حرجا ظاهرا
وعدم وجوبه قضاء الصلوات ليس يحتاج الى دليل لانه على
الاصل وانما المحتاج الى ذلك قضاء الصيام وقد انضاف الى النص عدم
اشتماله على الحرج فوجب قال ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لما
ذكر في السنن مسندا الى عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل
المسجد الحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله في
اباحته الدخول على وجه العبور والمرور فانه لم يفصل بين الدخول
للمرور وبينه للمقام فيه ولا تمسك له بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل لان اهل التفسير قالوا الا هها بمعنى ولا اولان 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 قال في المبسوط
مسافر مر بمسجد فيه عين ماء وهو جنب ولا يجد غيره فانه يتيمم ويدخل
المسجد عندنا وقال الشافعي رحمه الله جاز ان يفصل مجتازا ولا يطوف
بالبيت لان الطواف في المسجد قيل فاذا كان الطواف في المسجد كان
الحكم معلوما من قوله ولا يدخل المسجد واجيب بانه صرح بذلك
لان الدخول قد يكون عند الطهارة وحاصت فيوهم جواز الطواف
وليس كذلك حتى لو طافت خارج المسجد لم يجز وجاز الطاهرة

ولو علل

ولو علل بقوله لان الطواف بالبيت صلاة كان اشمل واندفع
السؤال وقوله ولا يأتيها زوجها اي لا يطأها ظاهر قال وليس
للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله عليه السلام لا يقرأ
الحائض والجنب شيئا من القرآن وهو حجة على مالك رحمه الله فانه
يجوز لها الحائض اكونها معذورة محاجة الى القراءة عاجزة عن تحصيل
الطهارة بخلاف الجنب فانه قادر عليه بالغسل او التيمم وهو اعم
الحديث باطلاقه اي بعمومه لان شيا نكرة في سياق النفي يتناول
ما دون الآية فيمنع عن قرأته فلا يكون حجة على الطحاوي في اباحة
قراءة ما دون الآية للحائض والنفساء والجنب مستدلا بان المتعلق
بالقرآن حكمان جواز الصلوة ومنع الحائض عن القراءة ثم في احد
الحكمين يفصل بين الآية وما دونها فكذلك في الحكم الآخر وقال الكرخي
منع عن قراءة ما دون الآية ايضا على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن
قراءة الآية التامة لان الكل قرآن فان لم يقصد القراءة نحو ان
يقرأ الحمد لله شكرا للنعمة لا بأس به وذكر الحلواني عن ابي حنيفة رحمهما الله
لا بأس للجنب ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء قال الهندواني لا افتي
بهذا وان روى عن ابي حنيفة قيد والمختار الجواز وليلهم اي
للحائض والنفساء والجنب مس المصحف الى آخر ظاهر وقوله لقوله
صلى الله عليه وسلم رواه مالك في الموطأ والدارقطني فان قلت
ما بال المصنف لم يستدل بقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون فانه ظاهر في النهي عن مس المصحف لغير
الطاهر قلت لان بعض العلماء حملوه على الكرام البررة فكان محتملا
فترك الاستدلال به وقوله ثم الحديث والجنابة حلا اليد الى آخره لبيان
مشاركتهما في حرمة المس واختلافهما في حكم القراءة وتقريره
لما ثبت حكم الحديثين في اليد لم يجز مس المصحف باليد لهما جميعا
ولما لم يثبت حكم الحدث في الفم حيث لم يجب غسله وثبت حكم الجنابة

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

حقيقة

حقيقة ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر
على الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلوة صارت دينا على فصارت
من الطهارات حكماً لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب الصلوة ولا
يصح حال كونها حائضا دل انه حكم بطهارتها وفي بعض النسخ او بمضي
عليها وقت صلوة كامل وقيل عليه ان كان كامل صفة للوقت
كان مرفوعاً 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 اخر الوقت بحيث
تتمكن ان تغتسل وتحرم للصلوة كان ذلك المقدار كاملاً في ايجاب
الصلوة عليها كما ان مضي كمال الوقت على ما 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 لان الاول واضح في تأديته وقوله
ولو كان انقطع الدم دون عادتها طاهر وقوله فوق الثلاث
مستغنى عنه خارج مخرج الغالب وان انقطع الدم لعشر ايام
حل وطئها قبل الغسل وحل الوطي ليس بموقوف على انقطاع الدم
لكن ذكره بمقابلة قوله اولا واذا انقطع الدم وذلك لما ذكر انه لا مزيد
للحيض على العشرة ويجب عليها الصلوة لانا تيقنا بمجرد انقطاع الدم
بخروجها من الحيض فاذا ادركت جزء من الوقت قليلا 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 وتحرم للصلوة لتصير مدركة لجزء من الوقت بعد الطهارة
يجب عليها قضاء تلك الصلوة وقوله الا انه لا يستحب استثناء من قوله
حل وطئها يعني انه لا يستحب وطئها قبل الاغتسال للنهي في القراءة بالتشديد

فان ظاهر النهي فيها يوجب حرمة القربان قبل الاغتسال في الحالين
باطلاقه كما قال زفر والشافعي رحمهما الله قال والطهر المتخلل
بين الدمين في مدة الحيض اذا احاط الدم طرفي مدة الحيض كان كالدم
المتوالي في ظاهر رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله ووجهه ما ذكره في الكتاب
ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط فيعتبر اوله وآخره والطهر المتخلل
بينهما تبع لهما كالنصاب في باب الزكوة فان شرط وجوبها كمال النصاب
في طرفي الحول والنقصان في خلاله لا يضر مثاله مبتدأة رأت دما يوما
وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها كالدم المتوالي لاحاطة الدم بطرفي
العشرة ولو رأت يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه
حيضا وعن ابي يوسف رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة وقيل هو آخر
اقوال ابي حنيفة ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل
بين الدمين وهو كالدم المتوالي لانه طهر فاسد لا يصح للفصل بين
الحيضين لان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصح للفصل
بين الدمين لان الفاسد لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم
المتوالي مثاله مبتدأة رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فما
لعشرة من اول ما رأت عند حيض لحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت يوما دما
وتسعة طهرا ويوما دما قوله ولا اخذ بهذا القول اي قول ابي يوسف
ايسر يعني للفتوى 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 بداية الحيض ولا ختمه بالطهر لان الطهر ضد الحيض
والشيء لا يبداء بضده ولا يختم به وعند ابي يوسف لطرفي الطهر المتخلل وعلى
هذا يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه بر ايضا ويجوز بداية بر اذا كان قبله
دم فقط ولا يختم بر حيض ويجوز ختمه بر اذا كان بعده دم لا قبله مثال قول
ابي يوسف رحمه الله من المسائل امرأة عادتها في اول كل شهر خمسة فرأت قبل
ايامها بيوم يوما دما ثم طهرت خمسة ثم رأت يوما دما فعنده خمسة حيض

اذا جاوز

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

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

ما علم

ما عليه الاصل ان مدة الطهر اقل من مدة الحبل فنقضنا منه شيئا يسيرا وهو
ساعة فنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يكون وقوع
الطلاق عليها في حالة الحيض فتخرج الى ثلثة اطهار وكل طهر ستة اشهر الا ساعة
وكل حيض عشرة ايام **وقال** الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن
سماعة عن محمد رحمه الله لان العادة مأخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما
يتكرر في الشهرين عادة اذ 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 اسير على
المفتي والناس وفيه اقوال اخرى تركتها مخافة الاطناب ولما كان في الاقوال
فيه كثرة اعرض المصنف عنها وقال ويعرف ذلك في كتاب الحيض **قال**
ودم الاستحاضة كالرعاف كلامه واضح **وقوله** بنتيجة الاجماع قيل
اي بدلالته وتقريره اجمع المسلمون على وجوب الصلوة وهو يوجب وجوب
الصوم وحل الوطي بطريق الاولى لانه لما جعل الدم عدما في حق الصلوة
مع المنافاة الثابتة بينهما لكونه مناقيا لشرطها فلان يجعل عدما في حق الصوم
والوطي اللذين لا منافاة بينهما اولى **قال** في الكافي تفسير نتيجة
الاجماع بدلالته غير صحيح لفظا لا معنى والتفسير بالحكم اشد طباقا
قال الشيخ عبد العزيز رحمه الله قد يجوز ان تسمى نتيجة من حيث ان دلالة
النص والاجماع لا يكون الا بوقت فيحتمل ان ثبت قبله فكانها نتيجة 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 ائمة بلخ انها تؤمر بالاعتبار و
الصلوة لان حال الزيادة متردد بين الحيض والاستحاضة لانه ان انقطع الدم
قبل العشرة كان حيضا وان جاوز العشرة كان استحاضة فلا تترك الصلوة

مع التردد وقال مشايخ بخارا لا تؤمر بالاغتسال والصلوة لاياء رفناها
حائضا بيقين ودليل بقاء الحيض وهو رؤية الدم قائم ولا يكون استحاضة
حتى يستمر فيجاوز العشرة ولا دليل على ذلك فلا تؤمر بالاغتسال والصلوة حتى
يتبين امرها فاذا جاوز العشرة امرت بقضاء ما تركت من الصلوة بعد ايام
عادتها قال في المحيط وهو الاصح **وقوله** والذي زاد يعني على العادة
المعروفة استحاضة لقوله صلى الله عليه المستحاضة تدع الصلوة لايام اقرائها
ووجه الاستدلال ان من زادتها على عشرة فهي مستحاضة تدع الصلوة ايام
اقرائها عادتها المعروفة فما زاد عليها لا تدعها فيه والا لم يبق للاضافة
فائدة **وقوله** وكان الزائد دليل الحرو تقريره الزائد على العادة يحكى
الزائد على العشرة وكل ما يجانس الزائد على العشرة يلحق به فالزائد على العشرة
اما ان الزائد على العادة يجانس الزائد على العشرة فمن حيث انه ندرة وكون
كل واحد منهما زائدا على العادة المعروفة وعورض بان الزائد على العادة
يمكن ان يكون حيضا بخلاف الزائد على العشرة فانه يجاوزان وبعبارة
اخرى وهي ان ما زاد على العادة يجانس العادة في كونها في مدة الحيض
فيعارض التجانس والجواب انهما لو اتحدا في امكان الحيض او عدمه
كانا متماثلين ولم نتبع ذلك وان التجانس بين الزائدتين من وجهين
كما ذكرنا وبين الزائد والعادة من وجه واحد كما ذكرتم وكان ما ذكرناه
راجحا واما ان كل ما يجانس الزائد على العشرة يلحق به فلان الجنية علة الضم
وقوله وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة روي مبنيا للفاعل للمفعول
واختاره صاحب النهاية وجعل المستحاضة من باب جن واعمى كانه لا
اختيار لها وجعل مستحاضة نصبا على الحال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين لان الاستحاضة حال ابتداء رؤيتها الدم لم تثبت وانما تثبت بالزيادة
على العشرة ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة
الاستحاضة عند ابتداء رؤيتها الدم **وقوله** لانا عرفناه حيضا اي
عرفنا الدم المرئي في العشرة حيضا فلا يخرج عن كونه حيضا بالشك وتقريره

ان المرئي

ان المرئي في العشرة حال وجوده حكمنا بكونه حيضا ولهذا لو انقطع
الدم على العشرة حكمنا بكون كله حيضا فاذا زاد الدم على العشرة وقع
الشك في كون الزائد على الثلثة حيضا او لا فلا يزول ذلك اليقين
بهذا الشك الذي حدث الان **فصل** لما كان الحيض اكثر وقوعا
قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانها اكثر وقوعا من النفاس باعتبار
كثرة اسبابها فانها يكون مستحاضة بما رأت الدم حالة الحبل او زاد
الدم على العشرة او زاد على معروفتها وجاوز العشرة او رأت
ما دون الثلث او رأت قبل تمام الطهر او رأت قبل ان يبلغ تسع
سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس فان سببه شيء واحد
وقدم حكم المستحاضة ومن بعضها على تعريفها لان المقصود بيان
الحكم ومن به سلس البول هو من لا يقدر على امساكه والرعاف
الدم الخارج من الانف والجرح الذي لا يرقاد اي لا يسكن دمه
من رقاد الدم اذا سكن **وقوله** يتوضؤن لوقت كل صلوة هو
حكم المسئلة فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ما شاؤا من الفرائض
والنوافل والمنذور والواجبات عندنا وقال الشافعي رحمه الله
يتوضأ لكل صلوة مكتوبة واستدل بقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة وبان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة
ولا ضرورة بعد اداتها فلا اعتبار بها بعد الفراغ منها فان قيل كل
صلوة اعم من كونها مكتوبة 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 وهو المكتوبة فينصرف اليها
وان الحاجة في حق النوافل وجب النظر ان الاقسام غير عاصرة لجواز
ان يكون باقية بالنسبة الى النوافل دون الفرائض لم ترتفع لانها
خير موضوع في كل وقت وفي الزام الطهارة حرج بين ورد بانا

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

حضرت ويفوتها الصلوة عليها ان اشتغل بالوضوء وفيه تحمل كما ترى
ويجوز ان يكون تاكيدا ويجوز ان يكون الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي قول زفر فانه يقول استأنفوا اذا دخل الوقت ويجوز ان يكون
كالتفسير للاول خانه لما قال بطل وضوؤهم ربما يقول متغيت ان
الوضوء كان باطلا بالحدث السابق فتبين ان المراد ببطلان الوضوء
وجوب باستئناف وضوء آخر لا البطلان المعهود قوله فان توضأ في
حين تطلع الشمس اجزأتهم حتى يذهب وقت الظهر بيان موضع الخلاف
فعند ابي حنيفه ومحمد ماذكروه عند ابي يوسف وزفر حتى يدخل وقت
الظهر ولما كان ذكر ابي يوسف مع زفر في هذه المسئلة كالمناقض
لما ذكر من قوله فاذا خرج الوقت بطل وضوؤهم واستأنفوا الصلوة
اخرى وهو عند علمائنا الثلثة احتاج الى بيان الاصل المبني عليه فقال
وحاصله اى حاصل ماذكرنا من الاختلاف في هذه المسئلة ان طهارة
المعذور تنقض بخروج الوقت اى عند الخروج بالحدث السابق عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وبخروجه فقط عند زفر وبهما كان عند ابي
يوسف رحمه الله وانما قال اى عنده لان خروج الوقت ليس من صفات
الانسان فضلا عن ان يكون حدثا فكان الانتقاض بالحدث السابق
لكن الوقت مانع فاذا زال ظهر اثر الحدث فكان النسبة الى الخروج
مجازا واعترض بان الانتقاض لو استند الى الحدث السابق لما وجب
القضاء على من شرع في 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 دائرا عليه كان الانتقاض مقتصرا
من ذلك الوجه وكان ظهورا من وجه اقتصارا من وجه فعملنا بالوجهين
جميعا فجعلناه اقتصارا في القضاء وظهورا في حق المسح حتى ان المحاضة
لا تمسح على خفها بعد خروج الوقت اذا كان الدم سائلا وقت الوضوء
والبسر او عند احدهما لان طهارتها اذا انتقضت استند الى الحدث

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

انما هو

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

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة تام فرغ من بيان احكام المستحاضة
عرفها بقوله هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد
فيه قال الامام الترنا شي والمرغيناني والامام حمد الدين الضرير وغيرهم ان
هذا تعريف المستحاضة في حال البقاء واما في حال الثبوت فيشترط دوام السيلان
من اول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم بانقطاع في الوقت كله وهو
مشكل على كل حال لانه ان كان تعريفا لها في الابتداء والانتهاء على ما يدل ظاهر
كلام المصنف فانه ينتقض بالحائض لانها قد يكون على وجه لا ينقضي عليها
وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وبما اذا رأت الدم في اول الوقت
ثم انقطع فتوضأت وداوم الانقطاع حتى خرج الوقت فان التعريف صادق
عليها وليست بمستحاضة بدليل عدم انتقاض طهارتها بخروج الوقت والمستحاضة
تنتقض طهارتها بذلك والدليل على عدم انتقاض طهارتها ذكره شمس الائمة
السرخسي في الجامع الكبير وقال اذا توضأت المستحاضة في وقت العصر والدم
منقطع وصلت ركعتين فدخل وقت المغرب ثم سال الدم فعليها ان تتوضأ
وتبني على صلوتها لان انتقاض الطهارة كان بالحدث لا بخروج الوقت ولم يوجد
اداء الشيء من الصلوة بعد الحدث فجاز لها ان تبني وان كان تعريفا في الكل فقط
كما قالوا فكذلك ويلزم اختلاف حقيقة الشيء بالنسبة الى الحالتين والحقايق
لا تختلف ولعل الصواب ان يقال في تعريفها المستحاضة من ثبت عذرها باستمرار الدم
من فرجها وقت صلوة كامل ليس من اوقات الحيض والنفاس ثم لا تخلو عند توضأت
فيه ان دام فقوله من ثبت عذرها بمنزلة الجنس وقوله استمرار الدم احتراز عما هو بمعناها
هو به انفلات ريح وانفلات بطن وغيرهما وقوله من فرجها احتراز عما اذا ثبت عذرها
بالشج او الدم من انفها او جرح لها فانها بمعناها وقوله وقت صلوة كامل ليبان
ثبوت عذرها ابتداء وقوله ليس في ذلك الوقت من اوقات الحيض والنفاس
احتراز عما ورد على التعريف الاول من النقض بصورة الحيض والنفساء كالحايض
في الورود وقوله ثم لا تخلو اي المستحاضة عنه اي عن الدم منذ توضأت فيه اي في الوقت
البيان ان الاستمرار ليس بشرط في البقاء ولا خراج ما ورد من النقض بقوله وبما

اذا رأت

اذا رأت الدم في اول الوقت ثم انقطع فان الدم فيه كان قبل الوضوء والمعتبر
ان يكون بعده او عنده وقوله ان دام يعني الحدث لبيان ان ثبوت كونها
مستحاضة لا تتوقف على قوله ثم لا تخلو عنه الى آخره وانما ذلك للبقاء
وباستمرار الدم في وقت كامل ثبت ذلك وان انقطع في الوقت الثاني بالكلية
وقوله وكذلك كل من هو في معناها اي في معنى المستحاضة اي يكون حكمها
وقوله وهو من ذكرناه يعني قوله ومن به سلس البول والمرعاف الدايم
والجرح الذي لا يرقاء وقوله ومن به استطلاق بطن او انفلات ريح عطف
على قوله من ذكرناه واستطلاق البطن مشيه والانفلات خروج بشيء
فلتة اي بغتة لان الضرورة بهذا اي بما ذكرناه من الاحداث تتحقق
وهي اي الضرورة تعم الكل فيكون حكم الكل حكم المستحاضة ولو اريد تعريف
المعذور قيل من حصل به دوام حدث وقت صلوة كامل ثم لا تخلو عنه منذ
توضأ فيه ان دام والقيود تعرف مما تقدم **فصل في النفاس** الدماء
المختصة حيض والمستحاضة ونفاس والنفاس اخرها ترتيبا لمدارك
على ذلك فيما تقدم من ترتيب الحيض والاستحاضة والنفاس مصدر
نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس
وفي الاصطلاح النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة وقوله يعقب
الولادة صفة للدم لانه لم يرد به معين فهو في معنى النكرة وقوله لانه ماخوذ
فيه سماع لانه تعليل في موضع التعريف ويتدارك بانه جعله من باب التسمية
كانه قال سمي الدم الخارج عقيب الولادة بالنفاس لانه ماخوذ من تنفس
الرحم بالدم او من خروج النفس بكسر الفاء بمعنى الولد او بمعنى الدم
من قولهم له نفس سائلة قال صاحب المغرب واما اشتقاقه من
تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك وذكر في المجتبى
انه مشتق من تنفس الرحم او النفس او الولادة على ما قال شاعرهم
اذا نفس المولود من آل خالد بدا كرم للناظرين قريب
وقد وجد ذلك
كله وقوله والدم الذي تراه الحامل ابتداء اي حال الحبل او حال ولادتها

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

اصحابنا

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 لاختلاف
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 مع ثلث حيض عند ابى حنيفة يعتبر اقله
خمسة وعشرين يوما وعند ابى يوسف باحد عشر يوما وعند محمد ساعة
وهذا كما نرى يقتضى وجود الدم فان ولدت ولم تر دما فهى نفساء فى رواية
الحسن عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ثم رجع ابو يوسف وقال هى طاهرة
وثمرة الخلاف تظهر فى وجوب الغسل فاما الوضوء فواجب بالاجماع كذا فى
المحيط واكثر المشايخ اخذوا بقول ابى حنيفة وبعضهم اخذ بقول ابى
يوسف وهو القياس لان النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة فاذا
لم يكن لها نفاس كيف يكون نفساء وقول ابى حنيفة احوط واما
يقدروا اقله بحد لان تقدم العلم علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد الطهر
علما عليه بخلاف الحيض فانه اشترط فيه امتداد الدم ثلثة ايام ليعلم ان ذلك
الدم من الرحم او لا اذ لا دليل على كونه من الرحم وفى النفاس قد علم ذلك بانفتاح
فم الرحم بخروج الولد وقوله واكثره اربعون يوما ظاهر وهذا مروى
عن ابن عمر وعائشة وام سلمة وام حبيبة وابى هريرة رضى الله عنهم ومثله
لا يعرف الا سماعا وهو الموافق للمعقول لانهم اجمعوا على اكثر مدة النفاس
اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت فى باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة
ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان اكثر مدة النفاس
اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الروح لا يدخل فى الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع
الدماء اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء المولد فاذا خرج الولد
خرج ما كان محتسبا 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 يكون من الولد الثاني عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لان بعض ما اختاره المصنف لان اكثر
مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجب النفاس بعدها ودليل
كل واحد على ذكر في الكتاب واضح وقولهم العدة تعلقت بوضع حمل
جواب عن قياس محمد النفاس على انقضاء العدة ووجهه ان العدة
تنقضي بوضع حمل مضاف اليها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن والحمل اسم لكل ما في البطن وما بقي الولد في بطنها موجودا
كانت حاصلا فلا تنقضي العدة حتى تضع الجميع **باب الانجاس وتطهيرها**
لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة الحقيقية
وتطهيرها لان الاولى اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلوة بالاتفاق
فكان بالتقديم اولى وتقدير كلامه باب بيان الانجاس والانجاس جمع نجس
بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالى
انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي على الحكمي الا انه لما تقدم بيان
الحكمي امن اللبس فاطلقه وقوله وتطهيرها اي تطهير محلها من البدن
والثوب والمكان الا انه لما اضافه الى ضمير الانجاس انشأه والكلام في هذا
الباب في مواضع في الدليل الموجب للتطهير وفي آلة التطهير وفي بيان انواع
النجاسة وفي كيفية التطهير وفي القدر الذي يصير المحل به نجسا وفيما يتعذر
التطهير به قوله تطهير النجاسة اي تطهير محل النجاسة باثبات الطهارة
فيه كما ذكرنا وقيل تطهير النجاسة اي ازالتها واجب من بدن المصلي وثوبه
والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى وثيابك فطهر امر بتطهير الثياب
مطلقا وهو فان قيل قد قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم وليلا
على ازالة النجاسة اجيب بان ذلك مجاز والاصل هو الحقيقة على ان
تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضاء
واذا كان تطهير الثوب واجبا لتعين حال المناجي به كان تطهير المكان

والبدن

والبدن كذلك لمساواة الاول للمنصوص واولوية الثاني وقوله عليه السلام
حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء الحت القشر باليد او العود او القرص
باطن الاصابع لانه قال الحديث ورد في اسماء بنت ابي بكر حين سألته
عن دم الحيض يصيب الثوب فيقتصر عليه لانا نقول الموجب لوجوب
تطهيره كونه نجسا ولا خصوصية له بذلك ويلحق به كل ما كان
نجسا ثم المعتبر في طهارة المكان ما تحت قدم المصلي فان كان فيه
اكثر من قدر الدرهم فالصلوة فاسدة وان كانت في موضع السجود
فكذلك في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله وفي رواية ابي يوسف
عنه جائزة وقوله ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر وقولنا
طاهر احتراز عن بول ما يؤكل لحمه فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل
يحصل حتى لو غسل ثم بذلك رخصنا فيما لم يفش قال ائمة
السرخسي والاصح ان التطهير بالنجس لا يكون لتضاد بين الوصفين وكذا
الحكم في الماء المستعمل وقولنا يمكن ازالتها به احتراز عن الدهن و
الشمن وما اشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان تخرج اجزاء النجاسة
مع المزيل شيئا فشيئا وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر وانما ذكر
الماء وان كان جواز التطهير به ثابتا بالاجماع ليعلم ان الازالة غير واجبة به
بل يجوز به وبغيره وقوله لانه يتنجس باول الملاقات يعني لاختلاط بالنجاسة والنجس لا يفيد الطهارة ظاهر وبه يتقوى ما ذكرنا من رواية
شمس الائمة في بول ما يؤكل وقوله لان هذا القياس ترك في الماء للضرورة
جواب عما يقال فهذا المعنى موجود في الماء ايضا فيلزم شمول الجواز او عدمه
وقوله ولهما ان المائع قالع ظاهر وحاصله ان الاشتراك في العلة يوجب
في المعلول والماء مطهر بعلة القلع والازالة وهذه العلة موجودة في
الخل واشباهه فيكون مطهرا كالماء وقوله والنجاسة للمجاورة جواب
عن استدلالهم وهو في الحقيقة قول بالموجب اي سلمنا انه يتنجس باول
الملاقات لكن المحل لم يكن نجسا لعينه بل كانت النجاسة للمجاورة فاذا انتهت

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

ان بهما اذى فخلعتهما ثم قال اذا اتى احدكم المسجد فليقلب نعليه فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور والاذى ما يستقذر كانه يؤدي من يقربه نفرة وكراهة جعل المسح بالارض طهورا وهو مفسر لا يقبل التاويل لا يقال الحديث ساقط العبرة لانه عليه السلام لم يستقبل الصلوة لجواز ان الخطر مع النجاسة نزل في ذلك الوقت ولاحتمال ان يكون اقل من قدر الدرهم قوله ولان الجلد لصلابته استكال بالمعقول وهو ظاهر وان لم يحصل لها جفاف لا يطهر حتى يفيد له ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال اذا مشى على الروث ثم مسح خفه على الارض حتى لم يبق فيه اثر النجاسة ولا دلكها يطهر لعموم البلوى واطلاق ما يروى يعني قوله فليمسحهما بالارض الحديث فانه لم يفرق بين الرطب واليابس وعليه مشائخنا قال شمس الائمة اليس خسني وهو صحيح وعليه الفتوى فان قيل الحديث كما لم يفرق بين الرطب واليابس لم يفرق بين ما له جرم وما لا فليكن له جرم فكان الواجب ان يستويا في الحكم اجيب بانه فرق بينهما واخرج التي لا جرم لها بالتعليل وهو قوله عليه السلام فان الارض لهما طهور اي مزيل لنجاستهما ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول والخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه عن اجزاء الجلد وكان اطلاقه مصروفا الى القدر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما له جرم والنص على الذي لا جرم له لا يطهر الا بالغسل لان الاجزاء تشرب فيه ولا جاذب يجذبها وقد روي عن ابي يوسف ان ما يتصل به من الرمل والرماد جرم له واذا جف فدلكه بالارض طهر كالتي لها جرم واذا اصاب الثوب لا يطهر الا بالغسل لان الثوب لتخلخله اي لكونه غير مكتنز يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل واما 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 نضج بتخين فهو كسائر انواع الدم لا يطهر

الا بالغسل وجه الاستحسان قوله عليه السلام لعايشة رضي الله عنها فاغسليه
ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة على الشافعي رحمه الله في جعله
طاهرا مستدلا لا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المني كالمخاط
فأمطه عنك اي ازله من الاماطة بمعنى الازالة ولو باذخرة فان قيل اذا
استدل الشافعي بحديث ونحن بحديث فما وجه قول المصنف والحجة عليه
ما رويناه فالجواب ان وجه ذلك ان حديثه لا يدل عليه لان قوله كالمخاط
لا يقتضي ان يكون طاهرا بجواز ان يكون التشبيه في اللزوجة وقلة التداخل
وطهارته بالفرك والامر بالاماطة مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون نجسا
لان ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة على انه موقوف عليه فلا يصح به الاحتجاج
قوله قال عليه السلام دليل اخر على نجاسته روى انه عليه السلام مر بعمار بن
ياسر وهو يغسل ثوبه من النخامة بلغني تكرك بزاق فقال عليه السلام ما
نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في كوزك الا سواء وانما يغسل الثوب
من خمس من البول والدم والغائط والمني والقيء وفي الرواية الاسرار
الحرمكان القيء لا يقال الاستدلال بر يقتضي غسله رطبا ويابسا ولستم
قائلين به فكان متروكا لان حديث عائشة رضي الله عنها مفسر في جواب
فرك اليابس وهذا يحتمل ان يكون المراد به الرطب فحمل عليه توفيقا بينهما
ولو اصاب المني البدن قال مشائخنا قيل يريد مشائخ ما وراء النهر يطهر
بالفرك لان البلوى فيه اشد لانفصال الثوب عن المني دون البدن وروى
عن ابي حنيفة انه لا يطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود
ما تشرب منه البدن الى الجرم ولئن عاد فانما يطهر بالفرك نقضا والبدن لا يمكن
فركه قال رحمه الله والنجاسة اذا اصابت المرآة اذا اصابت النجاسة
جسما مكتنزا لا جزء صقيلا كالمرآة والسيف والسكين ونحوها اكتفى بمسحه
لانه لا يتداخله النجاسة فلا يحتاج الى الاخراج من الداخل وما على ظاهرها
يزول بالمسح ولا فصل في ذلك بين الرطب واليابس والعذرة والبول
وذكر في الاصل ان البول والدم لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة

كذلك

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

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

النجاسة

النجاسة عفو ثم يروى عن محمد رحمه الله اعتبار الدرهم من حيث المساحة
حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف ويروى
من حيث الوزن والدرهم الكبير المثقال وهو يبلغ وزنه مثقالا وهو
الذي ذكره في كتاب الصلوة فقال الفقيه ابو جعفر توفق بين الفاظ
محمد فنقول الاول في رواية المساحة في الرقيق منها والثانية يعني
رواية الوزن في الكثيف قوله وانما كانت نجاسة هذه الاشياء يعني
المذكورة في اول البحث مغلظة لانها تثبت بدليل مقطوع به فيكون بالاجماع
وقيل التغليظ عند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بنص لا معارض له وعندهما
يثبت بالاجماع وفي الكتاب اشارة الى ذلك وقيل المراد بالدليل
القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف من معارض النص
وتجاذب الاجتهاد والضرورات الخفيفة وان كانت خفيفة وهي ما
يثبت بغير مقطوع به كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع
الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة وهو مروي عن محمد رحمه الله ايضا
لان التقدير فيه بالكثير الفاحش والكثير الفاحش ما يستكثر الناس
ويستخشنونه والربع ملحق بالكل في بعض الاحكام كمسح الرأس وانكشاف
العورة وغيرها فيلحق به ههنا وبالكل يحصل الاستخشاش فكذا بما قام مقامه
ثم اختلف في تقدير الثوب فقيل ادنى ثوب يجوز فيه الصلوة كالمئزر
وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيد قال ابو بكر الرازي يعتبر
السراويل احتياطا لانه قصير الثياب وقيل ربع الموضع الذي اصابه
كالذيل وهو ما يعلم من قول الرجل فلان اشمر الرجل والاكم والدخريص
وعن ابي يوسف شبر في شبر اي شبر طولا وشبر 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 لم تجاوز ساقط العبرة في الخف
لطهارته بالمسح على قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي رواية عن محمد وبالمسح
ان ازالت العين فلا شك في بقاء الاثر وحيث لم يقدر ذلك قدر بالكثير

الفاحش كما قدر الدرهم بموضع الاستنجاء حتى سقط اعتبارها على السبيل
من النجاسة وانما كان نجسا بول ما يؤكل لحمه مخففا عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لكان الاختلاف في نجاسة على اصل ابي يوسف فان تخفيفها
عنده انما ينشأ من سوغ الاجتهاد او لتعارض النصين على اصل ابي حنيفة
رحمه الله فان تخفيفها عنده ينشأ من تعارض النصين وهو معنى قوله
على اختلاف الاصلين وقال في النهاية انما اخر اصل ابي حنيفة رعاية لفواصل
الالفاظ فانها مما تراعى وارى ان تقديمه ما كان ينافي ذلك ولعله
من باب الترقي وثمرة ذلك في الاوراث على ما لا يذكره وانما خص الاصل
الاول بابي يوسف وان كان اصل محمد ايضا لان الكلام في بول ما يؤكل لحمه
وليس يخص عند محمد فهو في هذه المسئلة خاصة اصل ابي يوسف وحده
فخصصه وبهذا سقط ما ورده صاحب النهاية واذا اصاب الثوب
من الروث واخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم لم يجز الصلوة عند ابي حنيفة
رحمه الله لما ذكر في الكتاب وهو واضح وقوله وكان الاجتهاد فيه
مساغا لان مالكا يقول بان البقر والروث وخثي البقر طاهر وقال ابن ابي
ليلى السرقين ليس بشيء فليله وكثيره لا يمنع لان ذلك وقود اهل الحرمين
ولو كانت نجسة ما استعملوها كالعذرة وقوله وكان فيه ضرورة بيان
ان التخفيف عندهما يثبت بشيء احد وهو البلوى والضرورة والجواب
ان اختلاف العلماء لا يخرج النجاسة عن كونها غليظة لانها لما لم تروض
بخلاف فكان اختلافهم بناء على الرأي وهو لا يعارض النص وكذلك البلوى
لا يعتبر في مواضع النص الا ترى ان البلوى في بول الحمار اكثر لانه يتنشش
فيصيب الثياب ومع ذلك لا يفتى باكثر من قدر الدرهم وكذلك بول الآدمي
ورد بازالة الضرورة ولو لم تقدر في مقابلة النص بما قال ابو حنيفة نجاسة
نجاسة بول ما يؤكل لحمه لانه منصوص بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا
البول لحديث واجيب بانه لم يقل بذلك للضرورة والبلوى بل
للتعارض بحديث العرنيين وقوله بخلاف بول الحمار جوابا عما يقال

الضرورة

الضرورة في بول الحمار كالضرورة في روثه وقد قلم بتغليظه وجهه انا
لا نسلم ذلك لان الارض تنشفه فلا يبقى على وجه الارض منه شيء يبتلى به
الحاق بخلاف الروث والجواب ان الضرورة انما هي في البغال 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 ولا فرق بين ما كول اللحم وغيره عند العلماء
الثلثة رحمهم الله وزفر رحمه الله فرق بينهما فوافق ابا حنيفة
رحمه الله في غير الماكول ووافقهما في الماكول فانه قاس الخارج من
احد السبيلين بالخارج من السبيل الاخر الخارج من السبيل الاخر وهو
البول يختلف باختلاف كونه ما كول اللحم وغيره فكذا الخارج من
هذا السبيل قوله وعن محمد ظاهر وقوله وقاسوا عليه طين بخارا
يعني قال المشايخ لا يكون الكثير الفاحش منه مانعا وان كان
مختلطا بالعذرات وعند ذلك اي عند دخوله في التحري رجوعه
عن الرواية المشهورة عنه في الخف انه لا يطهر بالدلك بالارض يروى
قال وان اصابه بول الفرس لم يفسده حتى يفحش كل واحد من ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله مر في هذه المسئلة على اصله في بول ما يؤكل
لحمه فان الفرس ما كول عندهما وبول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة مخففة
عند ابي يوسف لا يمنع حتى يفحش وطاهر عند محمد لا يمنع وان فحش واما
ابو حنيفة فانه يحرم اكله وجعل بوله نجسا مخففا لتعارض الاثار
وهو حديث العرنيين وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول
الحديث واعترض بان التعارض انما يخفف اذا جهل التاريخ وفي حديث
العرنيين دلالة التقدم لان فيه المثلة فيكون منسوخا ولا تعارض بين
الناسخ والمنسوخ سلمنا ان فيهما تعارضا ولكنه في بول ما يؤكل لحمه
والفرس عنده غير ما كول والكراهة فيه كراهة التحريم فيكون بوله نجسا
مغلظا واجيب عن الاول بان الدلالة دون العبارة وفي عبارته

تعارض فترجح جانب الاباحة وتحقق التعارض وهو فاسد لان اشتمال
القصة على المثلة يدل على ان الاباحة منسوخة فلا تعارض وبان انتساخ
المثلة لا يدل على انتساخ طهارة بول ما يوكل لحمه لانهما حكمان مختلفان
فلا يلزم من انتساخ احدهما انتساخ الاخر وهو ايضا فاسد لان حديث
العرنيين الدال على طهارة بول ما يؤكل لحمه اما ان يكون منسوخا او لا
فان كان الاول انتفى التعارض وان كان الثاني لم يثبت نجاسة بول ما يؤكل
لحمه بقوله عليه السلام استنزهوا البول عنه والامر يخلافه والثاني
بان حرمة الفرس عنده لم يكن لنجاسة بل تحرزا عن تقليل مادة الجهاد
وكان لحمه طاهرا عنده ولهذا قال بطهارة سؤره وهذا يلزم منه
الانقطاع لان اول الكلام مبنيا على ان بول غيرها كبول اللحم عنده نجس
غليظ فاذا ورد عليه ما ذكر قيده بكون الحرمة للنجاسة وقد عرف بطلان
ذلك في اصول الفقه والعصوبة التقصي عن عمدة هذا المقام ذهب
بعض المحققين الى ان المراد بتعارض الاثار التعارض في لحمه فانه روي
انه عليه السلام نهى عن لحوم الخيل والبغال وروي انه عليه السلام اذن
في لحوم الخيل وهذا يوجب التخفيف في بوله لانه ما كول من وجه فلا
يكون كبول الكلب والحمار والكلام فيه كالكلام فيما قبله لان المبيح منسوخ
كما في الحمار فان صاحبه خبره ملا يؤكل لحمه من الطيور كالصقر والبازي
والحداءة اجزات الصلوة فيه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
لا يجوز وقد قيل ان الاختلاف في النجاسة يعني انه طاهر عندهما وهو المنقول
عن الكرخي نجس عند محمد كالبخور وقد قيل في المقدار يعني انه نجس بالاتفاق
لكنه خفيفة عند ابي حنيفة غليظة عندهما وهو المنقول ابي جعفر
الهندواني ويفهم من لفظ المصنف ان ابا يوسف مع ابي حنيفة رحمه الله
في الروايتين جميعا وهكذا ذكره فخر الاسلام في جامع الصغير وهو
خلافها في المنظومة والمختلف فان فيهما ان ابا يوسف مع ابي حنيفة
على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني وقوله هو يقول ان

التخفيف

التخفيف للضرورة على طريقة الهداية وفخر الاسلام وهو ظاهر ولو
وقع في الاناء قيل يفسده لامكان صون الاواني عنه وبه اخذ ابو بكر الاعمش
وقيل لا يفسده لتعذر صون الاواني عنه وبه اخذ الكرخي وان اصابه من دم
السمك ظاهر وقوله ليس بدم على التحقيق ان الدم على التحقيق بسود اذا شمس
ودم السمك يبيض ولهذا يحل من غير ذكوة وروى المعلى عن ابي يوسف
انه اعتبر الكثير الفاحش فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر فذلك
ليس بشيء اي بشيء يوجب الغسل على المصلي لانه لا يستطاع الاستنزاع عنه
لاسيما في مهب الريح وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال انا
نرجو من عفو الله اوسع من هذا وعن ابي جعفر الهندواني ان قول محمد مثل رؤس
الابر دليل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وغيره من المشايخ قالوا بل لا يعتبر
الجانبان جميعا الوقع الحرج قال والنجاسة ضربان مرئية وغير
مرئية الحمر ضروري لدورانه بين النفي والاثبات وذلك لان النجاسة
بعد الجفاف اما ان يكون متجسدة كالفائط والدم او غيرها كالبول
ونحوه وطهارة الاولى زوالها من غير اشتراط عدد فيه لان النجاسة
حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها وقوله الا ان يبقى من اثره لونه
وراحته ما شق ازالته بلا احتياط في الازالة الى غير الماء كالصابون والاشنان
فان ذلك لا يمنع الجواز وهو استثناء الفرض من العين وهو العين فيكون
منقطعا والاصل في ذلك ان ازالة مثل ذلك حرج وهو موضوع وفيه اشارة الى
عينها ان زالت بمرة واحدة لا يحتاج الى غسل بعده وقوله وفيه كلام اي 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 ويتأيد ذلك الحديث
المستيقظ من منامه فانه ذكر فيه حتى يغسلها ثلثا وقد تقدم وقوله في ظاهر
الرواية احتراز عما روي عن محمد في غير رواية الاصول اذا غسل ثلث مرات
وعصر في المرة الثالثة يطهر وفي غير رواية الاصول ايضا انه يكتفي بالغسل مرة

79

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

هو كم.

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 بالكسرة والواو
سوسة حديث النفس وانما قيد بالموسوس لانه يحدث بما في ضميره فيقدر بالثلث
فحقق كما في غير المرئية لان البول غير مرئي والغائط لا يراه المستنجي 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
السرجين لم يجز الا الماء وفي بعض نسخ المختصر الا المائع وقوله وهذا يفيد قوله
الا الماء والا المائع يحقق اختلاف الروايتين عن ابي يوسف في تطهير العضو
بغير الماء يعني قوله الا الماء يدل على ان ازالة النجس الحقيقي عن المحل لا يجوز
الا بالماء وقوله الا المائع يدل على ان ازالته يجوز بالمائع الذي يمكن ازالة النجاسة
وقوله على ما بيناه اي في اول باب الانجاس وقوله وهذا اي الذي قلنا من
اشتراط المائع اذا جاوزت النجاسة مخرجها لما ان المسح غير مزيل الا الكثيف
في موضع الاستنجاء بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتعدى
الى غيره فلا يجوز الا الماء او المائع وقوله ثم يعتبر المقدار المائع ظاهر وقوله
اعتبارا بسائر المواضع يعني ان في سائر المواضع قدر الدرهم عفو فاذا زاد
عليه يكون مانعا فكذا في موضع الاستنجاء والباقي ظاهر **كتاب الصلوة**
قد تقدم في اول الكتاب وجه تقديم الصلوة على سائر المشروعات
بعد الايمان وهي في اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان
المعهودة والافعال المخصوصة وسميت بالصلوة لاشتمالها على معنى اللغوي
فهي من المنقولات الشرعية وسبب وجوبها او قتها والامر طلب اداء ما وجب
في الذمة بسبب الوقت وقد ذكرنا وجه ذلك في التقرير وشرائطها الطهارة
وستر العورة واستقبال القبلة والوقت والنية وتكبيرة الافتتاح فان
قلت جعلت الوقت سببا فكيف يكون شرطا قلت هو سبب للوجوب وشرط
للاداء وار كانها القيام والقرأة والركوع والسجود والقعدة الاخرة مقدار
التشهد وحكمها سقوط الواجب بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود

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

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

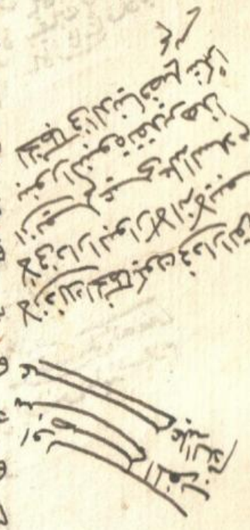
وصار الفئ مثل الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شئ مثله
وصلى بي المغرب حين غابت الشمس وصلى بي العشاء حين غاب
الشفق وصلى بي الفجر حين طلع الفجر وصلى بي الظهر في اليوم
الثاني حين زالت الشمس وصار ظل كل شئ مثله وصلى بي العصر
صار ظل كل شئ مثليه وصلى بي المغرب حين غربت الشمس لوقته
بالامس وصلى بي العشاء حين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

فی اخر وقت الظهر روی محمد عنه اذا صار ظل کل شیٔ مثلیه سوی فیئ الزوال
خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذی علیه ابو حنیفة وروی الحسن
بن زیاد عنه اذا صار ظل کل شیٔ مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر
وبه اخذ ابو یوسف ومحمد وزفر والشافعی رحمهم الله وروی اسد بن عمرو
وعنه اذا صار ظل کل شیٔ مثله سواه خرج وقت الظهر ولم یدخل وقت العصر
حتی یصیر ظل کل شیٔ مثلیه وعلی هذا یکون بین الظهر والعصر وقت مهمل
کما بین الظهر والفجر قال الکرخی وهذا اعجب الروایات التی لواقفتها الظاهر
الاخبار وقوله اخر الوقت اذا صار ظل کل شیٔ مثلیه فیر ستاح لان اخر
الشیٔ منه فاذا صار ظل کل شیٔ مثلیه خرج وقت الظهر عنده وکذا اذا
صار مثله عندهما الا تری الی ما فی المنظومة والعصر حین المرء یبقی
ظله قد صار مثلیه وفالا مثله وتاویله اخر الوقت الذی یتحقق عنده خروج
الظهر بدلیل قوله فیما بعد بخطوط واخر وقت المغرب حین یغیب الشفق
ولا شک ان بغیبوبة الشفق یتحقق الخروج وقوله لهما امامة جبرئیل
اختلف نسخ الهدایة فیه ففی بعضها فی الیوم الاول ای امامته للعصر فی الیوم
الاول فی هذا الوقت وفی بعضها فی الیوم الثانی ای امامة للظهر وفی بعضها
امامة للعصر فی الیوم الثانی فی هذا الوقت ای الوقت الذی جعله ابو حنیفة
وقت الظهر وهو اذا صار ظل کل شیٔ مثلیه وقوله وله قوله علیه السلام
ای ما روی ابو سعید رضی الله عنه ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فیح جهنم
ای ادخلوا الصلوة فی البرد یعنی صلوها اذا سکنت شدة الحر وقوله من فیح جهنم
ای من شدة وهجها واشد الحر فی دیارهم کان فی هذا الوقت یعنی اذا صار ظل
کل شیٔ مثله وهذا معارض بحدیث امامة جبرئیل علیه السلام لان امامته علیه السلام
فی صلوة العصر فی الیوم الاول فیما اذا صار ظل کل شیٔ مثله دلت علی خروج وقت
الظهر والامر بالابراد بالظهر دل علی عدم خروجه لان شدة الحر فی دیارهم کان
فی ذلک الوقت واذا تعارضت الاثار لا ینقضی الوقت الثابت بیقین بالشک
قبله اول من صلی بعد الزوال ابراهیم علیه السلام حین امر بذبح الولد صلی اربعا

الاول

الاولی شکرا لذهاب غم الولد والثانیة شکرا لمنزول القراء والثانیة لرضی
الله تعالی حین نودی قد صدقت الرؤیا الایة والرابعة لصبر ولده علی مرة
الذبح وکان ذلک منه تطوعا وقد فرض علینا وقوله واول وقت العصر اذا
خرج وقت الظهر علی القولین ای قول ابی حنیفة فی الروایة المشهورة عنه و
قول صاحبیه فعنده اذا صار ظل کل شیٔ مثلیه سوی فی الزوال دخل وقت
العصر وعندهما اذا صار ظل کل شیٔ مثله واخر وقتها وقت غروب الشمس
لقوله صلی الله علیه وسلم من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد
ادرکها ذکره فی الصحیحین قبله واول من صلی العصر یونس علیه السلام
حین انجاه الله تعالی من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة اللیل
وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شکرا تطوعا وامرنا بها واول
وقت المغرب اذا غربت الشمس واخر وقتها مالم یغب الشفق وقال الشافعی
وقت المغرب مقدار ما یصلی فیه ثلث رکعات وهو احد قولیه قال الفزالی
فی وقت المغرب قولان احدهما انه یمتد الی غروب الشفق والیه ذهب احمد بن
حنبل والثانی انه اذا مضی بعد الغروب وقت وضوء واذان واقامة وقدر
خمس رکعات فقد انقضی الوقت وقال فی الحلیة قدر ثلث رکعات وعلی
هذا فما ذکره المصنف من جهته لیس بکاف واستدل بامامة جبرئیل
فی الیومین فی وقت واحد وذلک لان الوقت لو کان ممتدا لم یؤم جبریل
علیه السلام فی الیومین فی وقت واحد لانه کان یعلم اول الوقت واخره ولنا
حدیث ابی هریرة اول المغرب حین تغرب الشمس وآخره حین یغیب الشفق
وما رواه من امامة جبرئیل علیه السلام فی الیومین فی وقت واحد کان للتحذر عن
الکراهیة لان تاخیر المغرب الی اخر الوقت مکروه ثم اختلف العلماء فی الشفق فقال
ابو حنیفة رحمة الله تعالی هو البیاض فی الافق بعد الحمرة وهو قول ابی بکر وعمر
وانس وابن الزبیر رضی الله تعالی عنهم وقالا هو الحمرة وهو روایة عن ابی
حنیفة رحمه الله رواه عنه اسد بن عمرو وهو قول ابن عمر وشداد بن
اوس وعبادة بن الصامت رضی الله تعالی عنهم وبه اخذ الشافعی رحمه الله تعالی علیه

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



العشاء بعد

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

في البعض كان حجة عليه وقوله والابراد بالظهر عطف على قوله الاسفار بالفجر
وقوله لما رويناه يعني ما روى قبل هذا الفصل من قوله عليه السلام ابردوا
بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم فقوله لما رويناه متعلق بقوله والابراد بالظهر
وقوله ولرواية انس كان النبي عليه السلام اذا كان في الشتاء بكر بالظهر
واذا كان في الصيف ابرد بها متعلق بالمسئلتين جميعا وتأخير العصر في الصيف
والشتاء مالم يتغير الشمس لما في التاخير من تكثير النوافل المكراهة بعد العصر
ولهذا كان تعجيل المغرب افضل لان اداء النافلة قبلها مكروه وتكثير النوافل
افضل من المبادرة الى الاداء لاول الوقت والمعتبر تغير القرص وهو انه ان
تغير بحال لا تحار فيه الاعين اى يذهب الضوء فلا يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة وقوله
هو الصحيح احتراز عن قول سفيان وابراهيم النخعي ان المعتبر تغير الضوء الذي يقع
على الجدران قال شمس الائمة اخذنا بقول الشعبي وهو تغير القرص لان تغير الضوء
يحصل بعد الزوال وعما فر تغير القرص بل هو ما قبل اذا قامت الشمس للغروب قد يرى
ثم يتغير واذا كانت اقل من ذلك تغيرت وما قبله بوضع طشت ماء في الصحراء
وينظر فيه فان كان القرص يبدو والناظر فقد تغيرت فكان قوله هو الصحيح لبيان
ان تغير القرص فهذا التغير هو الصحيح وتغير الضوء وتغير القرص بالتغيرين
الاخرين ليس بصحيح والتاخير اليه اى هذا الوقت مكروه قالوا وانما الفضل فغير
مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به ويستحب
تعجيل المغرب لان تاخيره يكره لما فيه من التشبه باليهود وفيه نظر لان كل ما يكون تاخيرها
مكروها لا يستلزم ايكون 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 يجيء والجواب ان التاخير مكروه لما فيه من التشبه باليهود وما فيه التشبه باليهود
فتركه مستحب لان الاباحة فيه قد يفضي الى المساهلة وما ذكر في النهاية وغيره
في جواب هذا السؤال مبنيا على ان الضدين او النقيضين لا يتمثلى فليتامل قوله
وقال صلى الله عليه وسلم لا يزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء دليل
منقول على استحباب تعجيل المغرب ومعناه لا يزال امتي بخير مدة تعجيلهم المغرب وتاخيرهم

التمكن

التمكن ان الشرع رتب استمرار الخير على تعجيل المغرب والمباح لا يترتب على
فعله خير شرعي واعترض على المصنف رحمه الله في تاخير الحديث عن الدليل العقلي
واجيب بانه فعل ذلك لان الحديث فيه دلالة على تاخير العشاء فكره الفصل بينه
وبين المدلول به بدليل عقلي وليس بطائل فان قلت روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم 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 صلى الله عليه وسلم كان من باب المد والمد من اول الوقت
الى آخره معفو فيه ظهر فساد استدلال عيسى ابن ابان على جواز التاخير وندب
تاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي
لاخرت العشاء الى ثلث الليل والطالب بالفرق بينه وبين قوله عليه السلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك فانهما على نهج واحد وذلك اثبت السنية وهذا اثبت
الاستحباب واجيب بانا لا نم انهما على نهج واحد بل في حديث السواك ينتفي الامر
بانتفاء المشقة فاذا انتفى الامر وكان مقتضاه الوجوب ثبت ما دون الوجوب
وهو السنة وفيما نحن فيه المنفي للمانع هو التاخير ونفي التاخير لم يكن للوجوب
بل للندب والاستحباب وكان فيه اى في التاخير قطع السمر المنهي بعده واتم حديث
لاجل المؤانسة وقال عليه السلام لا سمر بعد العشاء والمعنى فيه ان يكون اختتام
الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتداء الصحيفة بها ليتحمى بعد ما يحصل من النوافل
قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات قوله وقيل في الصيف يعجل
يعني يستحب تاخير العشاء الى ثلث الليل شتاء وصيفا وقيل في الصيف يعجل
كيلا يتعطل 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 ذكره بقوله لان دليل الكراهة تقليل الجماعة عارضه
دليل الندب وهو قطع السمر بواحدة اى بالعلية مشترك بينهما فيثبت
الاباحة فيهما والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر
قبله اى قبل النصف الاخير يعني ان الاباحة في آخر النصف الاول انما ثبت لمعارضة

دليل الندب وهو قطع السمر دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة وفي النصف الاخير لم
يوجد دليل الندب اصلا لانقطاع السمر من قبل لان الغالب ان لا يكون في النصف الاخير
سمر فيثبت الكراهة لبقاء دليلها سالما عن المعارض واعترض بتعجيل الفجر في اول
الوقت فانه مباح ودليل الكراهة وهو تقليل الجماعة سالم عن معارضة دليل الندب
واجيب بان المعارض هناك موجود ايضا وهو قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الاية فان المسارعة الى العبادة بعد وجود السبب مندوب اليها ولو لم يكن
في التاخير سوى تكثير الجماعة فكان فيه تعارض دليل الندب وهو المسارعة الى العبادة
مع دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة فيثبت الاباحة لذلك بخلاف تاخير العشاء الى
النصف الاخير فان دليل كراهة سالم عن معارضة دليل الندب اصلا لانه ليس فيه المسارعة
الى العبادة ولا تكثير الجماعة ولانقطع السمر لانقطاعه قبله ويستحب في الوتر لمن يألف
الصلوة آخر الليل روى آخر الليل بالنصب وتقديره ان يوتر آخر الليل فيكون
ظرفا وروى مرفوعا وهو مفعول فاقيم مقام فاعل يستحب وفي بعض النسخ
ويستحب في الوتر لمن يألف صلوة الليل تأخيرا الى آخر الليل فان لم يثق بالانتباه
أو ترقبل النوم وهو ظاهر وقوله واذا كان يوم غيم يعني هذا الذي قلنا من بيان
الاستحباب فيما اذا كانت السماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فالضابط العين
مع العين يعني كل ما فيه عين تعجل كالعصر والعشاء وما عداهما كالفجر والظهر
والمغرب يؤخر واما وجه تعجيل العصر والعشاء فما ذكره في الكتاب وكذلك وجه
تأخير الفجر قوله لان تلك المدة مديدة يعني ان ما بين التنوير وطلوع الشمس
مدة مديدة فيؤمن ان يقع الاداء وقت طلوع الشمس واما تأخير الظهر فلانه لو عجل
في يوم الغيم لم يؤمن ان يقع قبل الوقت وكذلك تأخير المغرب وروى الحسن عن
ابي حنيفة رحمه الله التأخير في الكل لما ذكره في الكتاب **فصل في الاوقات التي**
يكره فيها الصلوة لما فرغ من بيان احد قسمي الوقت شرع في بيان القسم الاخر
ولقب الفصل بما يكره مع ان فيه ذكر ما لا يجوز فيه الصلوة اعتبارا للغالب قوله
لا يجوز الصلوة اعلم ان الفرايض لا يجوز عندنا في هذه الاوقات وكذا النوافل في بعض
الروايات وعند الشافعي يجوز الفرايض في هذه الاوقات في جميع البلدان ويجوز النوافل

عنده

عنده فيها بمكة قوله لا يجوز الصلوة ان اراد بها الفرض والنفل جميعا يجعل لام الالف
واللام للجنس لزمه ان لا يجوز النفل واذا لم يجز فاشرع فيه وافسده لم يجب عليه
قضاؤه ذكره شيخ الائمة في اصوله بلا ذكر خلاف والقرتاشي في الجامع الصغير عند
ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف وان اراد به الفرض وحده وان النفل جائز مكروه
لم يستقم جعل الحديث حجة على الشافعي في تجويزه النوافل فصاحب النهاية
جعل اللام للجنس متناولا للفرض والنفل واجاب عن ورود النفل ووجوب قضائه
بالشروع بان معنى قوله لا يجوز فعله شرعا فاما الوشرع لزمه كما يقول لا يجوز
مباشرة البيع الفاسد اما لو باشر وقبض المبيع ثبت الملك ويلزم عليه ان يكون
عدم الجواز في الفرائض والنوافل بمعنى اخر فانه بجعله فيهما من قبيل نهي
يقتضي القبح لمعنى في غيره مجاورة به جميعا وذلك يقتضي الكراهة كما عرف في
اصول الفقه وغيره جعل اللام لتوجه خصوص وهو الفرض وقال حتى
لو صلى النوافل في الاوقات الكراهة جاز ويكره ونقل ذلك عن الكرخي والاسبيجابي
ويلزمه ان لا يكون جعل الحديث حجة على الشافعي مستقيما ذكرنا انفا يقال
المراد بقول المصنف 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 النفل
والفرض جميعا لزم عليه ما نقله عن الكرخي والاسبيجابي وان كان الجواز مع
الكراهة فيهما لم يكون الحديث حجة لنا على الشافعي الا اذا ثبت ان اصحابنا
يقولون بالجواز مع الكراهة فيهما وهو يقول بالجواز بلا كراهة ولم اطلع
على ذلك فيما وجدته من النسخ وان كان عدم الجواز في الفرض والجواز مع الكراهة
في النفل لزم اشتراك معنيي اللفظ الواحد مرادين منه على سبيل الكناية وهو غير جائز
وان كان المراد عدم الجواز في الفرض والنفل على بعض الروايات كما ذكرنا فلا يلزمه
ما نقل عن الكرخي والاسبيجابي لانه اختار خلافه والله اعلم واذا ظهر لك ما قررنا
يتبين ان النسخة الصحيحة هو ان يقال حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض
وبهكم لانه هو الذي يفيد ما ذكرنا من مذهبه وان كان فيه اغلاق دون ما عداه

7177

وهو ما وقع في بعضها من قوله في تخصيص الفرائض والنوافل في مكة وفي بعضها
في التخصيص بمكة وفي بعضها لم يذكر النوافل حجة الشافعي قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو مطلق
وفي تخصيص مكة ما روى ابو ذر النهي عن الصلوة في هذه الاوقات مقرونا بقوله
لا بمكة والجواب عن الاول ان البيع والحائض اذا تعارضا يجعل الحائض متأخرا وقد عرف
في الاصول والثاني ان هذه الزيادة لم تثبت لانها شاذة او ان معناه ولا بمكة كما في
قوله رحم الاخطاء اي والاخطاء ثم اختلف العلماء في ارتفاع الذي يحل الصلوة
عنده قال في الاصل اذا ارتفع الشمس قدر رمح او رمحين قال الفضلي ما دام الانسان
يقدر على النظر الى قرص الشمس فالشمس في الطلوع فلا يصح الصلوة فاذا عجز عن النظر
احلت وقوله حين شفيق بمعنى ما قيل التخصيص بالثلثة يفيد الحصار وقد
ذكر الاصحاب غيرها من الاوقات ما يكره فيها الصلوة وذلك يستلزم ابطال العدد
المنصوص عليه شرعا واجيب بان غيرها ليس بمعناها لانه يجوز قضاء الفوائت وصلوة
الجنازة وسجدة التلاوة فيها بخلاف الثلثة المذكورة فان ذلك لا يجوز فيها واذا
كان المعنى مختلفا لا يلزم الابطال بل يكون كل واحد منهما ثابتا بدليل على حدة فاما
الثلاثة المذكورة فبدليل حديث عقبة رضي الله عنه واما غيرها فلما جاء في الاحاديث
من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر
حتى تغرب الشمس وكذلك غيرها وقوله وحجة على قول ابي يوسف في اباحة النفل
يوم الجمعة روى عن ابي يوسف انه قال لا بأس بالصلوة وقت الزوال يوم الجمعة
بحديث ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة في نصف
النهار الا يوم الجمعة واجيب بانه منقطع او معناه ولا يوم الجمعة كما تقدم في جواب
الشافعي رحمه وقوله ولا صلوة جنازة معطوف على اول الكلام وقوله لما روينا
يعني قوله وان نقبر موتانا وقوله ولا بحدة تلاوة لانها في معنى الصلوة في انها
يشترط لها ما يشترط للصلوة يعني لما كانت في معنى الصلوة كانت داخلة تحت النهي
عن الصلوة في قوله ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها
فان قيل لما بالها لم تلحق بها في قوله عليه السلام لا من ضحك منكم قهقهة فليعد

الوضوء

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

الواجبة باسباب كاملة فانها لاتقضى فى هذا الوقت لان ما وجب كاملا
لايتادى ناقصا وقد ذكرنا ذلك فى الانوار والتقرير ستوفى بعون الله تعالى
وتاييده واذا عرفت ذلك فقوله لان السبب الجزء القائم من الوقت فيه
تسامح لان السبب اما اول جزء والذى يبقى للاداء او الجزء المضيق وكل الوقت
عند خروجه كما عرف فى الاصول واما قوله فالمودى فى اخر الوقت قاض
فقال صاحب الكافى انه مشكل لانه مؤد باعتبار بقاء الوقت وايضا يلزم
على تقريره جواز قضاء العصر فى هذا الوقت لان الجزء القائم من الوقت
ناقص فيجب به العصر ناقصا فينبغى ان يجوز كعصر يومه والجواب
عن الاول ان كلامه فيمن اخر العصر الى الغروب ولاشك ان السبب فى حقه
وهو الجزء القائم من الوقت وهو المعتبر عنه بالجزء المضيق وعن الثانى
بان الجزء اذا تعين للسببية بحيث لاينتقل الى غيره كان التاخير عنه تفويتا
للواجب بالاستقراء فى قوانين الشرع كالجزء الاخير من الوقت فى الصلوة والجزء
الاول من اليوم فى الصوم هكذا ذكر شيخ شيخى العلامه عبد العزيز رحمه الله وقد رد
عليه بان الغدات بالتفويت عن الجزء الاخير من الوقت انما هو باعتبار
خروج الوقت لا باعتبار اتصاف تعينه 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 الوقتة تقديم
المشروط على الشرط وهو باطل لتقديم المسبب على السبب فلا بد وان يكون
الجزء القائم اذ لو كان الجزء الماضى كان المصلى فى اخر الوقت قاضيا الفوات
شرط الاداء وعن الثالث بان قوله بخلاف غيرها من الصلوات يتناول
العصر الفائتة لان العصر الفائتة غير عصر يومه لامحالة وقد قال
لانها وجبت كاملة وكل ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا غير انه لم يذكر
وجه وجوبها كاملة ووجهه ما ذكرناه قال والمراد بالنفى المذكور
فى صلوة الجنازة يعنى ان المراد بالنفى المذكور فى صلوة الجنازة

الحقيقة
بيان

وسجدة

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

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

الكراهة

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

قوله ولا ترجيع فيه وهواى الترجيع ان يرجع وهو ظاهر قوله قال الشافعي
فيه ذلك اى في الاذان الترجيع وقوله لحديث ابي محذورة ظاهر الى قوله
فظنه ترجيعا ذكر في الاسرار ان الشارع عليه السلام امره بذلك لحكمة رويت في
قصة وهي انه ابا محذورة كان يبغض رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
الاسلام بغضا شديدا فلما اسلم امره رسول الله عليه السلام بالاذان
فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته حياء من قومه فدعاه رسول الله
عليه السلام وعرك اذنه وقال له ارجع وامدد بها صوتك اما تعلمه
انه لاحياء من اطلق او يزيد محبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم تبكير
كلمات الشهادة وقوله لان بلالا روى ان بلالا رضي الله عنه اذن لصلوة
الفجر فلما تم ها جاء الى باب حجرة عائشة رضي الله عنها فقال الصلوة يا رسول
الله فقالت عائشة الرسول نائم فقال بلال الصلوة خير من النوم
فلما انتبه اخبرته عائشة رضي الله عنها واسخذ رسول صلى وقال
له اجعله في اذانك وقوله وخص الفجر ظاهر وقوله ثم هو حجة على
الشافعي وقوله انها فرادى فانه يقول يشفع الاذان يوتر الاقامة
لحديث انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا بذلك
قلنا المعتمد ما فعل الملك المتازل والمشهور فيه التكرار ومعنى حديث
ازل ان يوذن بصوتين ويقيم بصوت واحد بدليل ان في الاقامة قد قامت
الصلوة وهو شفوع كلمة وتر صوتا وروى ان عليا امر مؤذنا
يوتر الاقامة فقال اشفعها لا اتركك وقوله ويترسل في الاذان
بيان السنن التي فيه وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان وما يرجع
الى صفات المؤذن فالاول هو ان يأتي به رافعا صوته ويفصل بين
كلمتي الاذان بسكتة مطولا غير مطرب وهو الترسل في قراءة ثم اذا
تمهل فيها وتوقر ولا يفصل بين كلمتي الاقامة بل يجعلهما كلاما واحدا
وهو الحدر ويكون صوته اخفض في قوله من صوته الاذان ويرتب
بين كلمات الاذان والاقامة كما شرع فان قدم بعضا فالافضل الاعادة

مراعاة

مراعاة للترتيب وان يوالي بين كلمات الاذان والاقامة حتى لو ترك
الموالات فالسنة ان يعيد الاذان ويستقبل بها القبلة الا في الصلوة
والفلاح والثاني هو ان يكون ذكرا عاقلا صالحا عالما بالسنة وبا
فات الصلوة فاذان العاقل الصبي صحيح من غير كراهة في ظاهر
الرواية واذان البالغ افضل واذان غير العاقل والسكران يعاد
وكذلك اذان المرأة وقوله ويستقبل بهما اى بالاذان والاقامة القبلة
لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وقوله ويحول وجهه للصلوة
والفلاح يمنة عند قوله حي على الصلوة حي على الفلاح يمنة وسرة
لانه خطاب للقوم فيوايهم قيل لو كان كذلك يحول وراه ايضا
لان القوم كما يكونون فيهما كذلك يكونون في الخلف واجيب بانه انما
لم يحول وراه لان فيه استدبار القبلة فيما هو دعاء الى التوجه اليها
فاكتفى فيه بما يحصل لهم من بلوغ الصوت عند تحويل الوجه يمنة و
يسره وان قوله استدار في صومعته فحسن ظاهر وقوله وان لم يفعل
فحسن اى الاذان حسن لا 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 صلى الله عليه وسلم بلالا فلا يليق ان يوصف تركه بالحسن
ولم يؤثر في زوال الحسن المتمكن في نفس الاذان الذي هو من سنن فكان معناه
ان الاذان بذلك الفعل احسن وبتركه حسن وقوله والتثويب في الفجر
مبتدأ وقوله حسن خبره وقوله وكره في سائر الصلوات لما روى ان عليا
رضي الله عنه رأى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع
من المسجد وروى مجاهد قال دخلت مع ابن عمر رضي الله عنه مسجدا فصلى
فيه الظهر فسمع المؤذن يثوب فغضب فقال قم حتى يخرج من عندهذا المبتدع
فاكان التثويب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا في صلوة الفجر
وقوله ومعناه اى معنى التثويب في الاصطلاح العود الى الاعلام بعد
الاعلام وهو في اللغة عبارة عن الرجوع ومنه سمي الثواب لان منفعته عائد

عمل تعود اليه وهواى التثويب على حسب ما تعارفه اهل كل بلده من
التنحنح او قوله الصلوة او قوله قامت قامت لانه للمبالغة
فى الاعلام وانما يحصل ذلك بما تعارفوه وقوله وهذا اشارة الى قوله حى
على الصلوة حى على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة تثويب احدثه علماء
الكوفة بعد عهد الصحابة رضى الله عنهم لتغير احوال الناس واخصوا الفجر
لما ذكرنا انه وقت غفلة ولم يذكر التثويب القديم ههنا وذكر فى الاصل ان
التثويب الاول كان فى صلوة الفجر بعد الاذان الصلوة خير من النوم فاحدث
الناس هذا التثويب يعنى به قوله حى على الصلوة حى على الفلاح مرتين
والمتاخرون استحسنوه اى التثويب المحدث فى الصلوة كلها لظهور التوانى
فى الامور الدينية ولكن لم يشترطوا عين ذلك اللفظ الذى هو حى على الصلوة
بل ذكروا ما تعارفوه كما ذكرنا اتفاقا ويكون هذا احداثا بعد احداث لان
التثويب الاصل كان الصلوة خير من النوم لا غير فى اذان الفجر وبعد اذان
الفجر فاحدث علماء الكوفة حى على الصلوة حى على الفلاح بين الاذان والاقامة
فى الفجر خاصة مع ابقاء الاول واحدث المتاخرون التثويب بين الاذان والاقامة
على حسب ما تعارفوه فى جميع الصلوة سوى المغرب مع ابقاء الاول وما راه
المؤمنون المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قوله وقال ابو يوسف فى
كلام يتعلق بالتثويب المحدث فى سائر الصلوة بزيادة اختصاص يكون مشتغلا
باسور المسلمين وهو ظاهر قال ويجلس بين الاذان والاقامة الا فى المغرب لا خلاف
ان وصل الاذان بالاقامة مكروه لان المقصود بالاذان اعلام الناس بدخول
الوقت ليتاهبوا للصلوة بالطهارة فيحضروا المسجد لاقامة الصلوة بالوصل
ينتفى هذا المقصود فان كانت الصلوة مما يتطوع قبلها سنونا كان او مستحبا
يفصل بينهما بالصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم بين كل اذانين صلوة قاله
ثلاثا وقال فى الثانية لمن شاء فان لم يصل يجلس بينهما لحصول المقصود به
واما اذا كان فى المغرب فقد اتفقوا على ان الفصل لا يدمنه فيه ايضا لانهم اختلفوا
فى مقداره فعند ابى حنيفة المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قليلا مقدار

ما يتمكن

ما يتمكن فيه من قراءة ثلث ايات قصار او اية طويلة وفى رواية عنه مقدار ما يخطو
ثلاث خطوات ثم يقيم وعندهما يفصل بينهما بجلسة حقيقة مقدار الجلسة بين
الخطبتين والوجه ما ذكر فى الكتاب وهو واضح وقوله والفرق قد ذكرناه
اشارة الى قوله ان التاخير مكروه بخلاف سائر الصلوات فان التاخير فيها
ليس بمكروه والاشتغال بالكراهتين يؤدى الى التاخير فلذلك لا يفصل بينهما
والمذكور ههنا من المذهب الشافعى رحمه مناف لما تقدم فى باب المواقيت من وقت
المغرب وهو ان يصلى فيه ثلاث ركعات قال يعقوب رايت ابا حنيفة رحمه يؤذن
فى المغرب ويقيم ولا يجلس وهذا يفيد ما قلنا ان الاجلوس عنده فى اذان المغرب
وانما اورده ليؤكد قول ابى حنيفة رحمه بفعله قيل واذا ذكر محمد رحمه فى الجامع الصغير
ابا يوسف باسمه دون كنيته دفعا لوهم الثوبة فى التعظيم بين الشيخين
وكان مامورا من جهة ابى يوسف ان يذكره باسمه حيث يذكر ابا حنيفة قوله
وان المستحب معطوف على ما قلنا يعنى يفيد ما قلنا ويفيد استحباب كون المؤذن
عالما بالسنة اى باحكام الشرع لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم وخيارهم
من كان عالما باحكام الشرع وهذا يرد على من يقول الاحسن للامام ان يفوض
يفوض الاذان والاقامة بينه الى غيره فان النبى صلى الله عليه وسلم ما كان يباشر
الاذان والاقامة بنفسه وكان اماما لهم فى الصلوة قلنا اذن واقام صلى الله
عليه وسلم احيانا روى عقبة بن عامر رضى الله عنه قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى سفر فلما زالت الشمس اذن واقام وصلى الظهر وقوله غداة ليلة التعريس
التعريس النزول فى آخر الليل روى البخارى فى صحيحه باسناده الى عبد الله بن
ابى قتادة عن ابيه قال سرنا مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلة فقال بعض
القوم لو عرست بنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اخاف ان تناموا عن
الصلوة قال بلال انا اوقظكم فاضطجعوا وسند بلال ظهره الى راحلته فغلبته عينه
فنام فاستيقظ النبى صلى الله عليه وسلم وقد طلع حاجب الشمس قال بلال اين
ما قلت قال ما القيت على نومه مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم
حين شاء وردها حين شاء يا بلال قم فاذن الناس بالصلوة فتوضاء

82

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

لا يكره

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

فلو كان لاجلهم لقال عند دخول الاسواق فكان معناه خذوا ما يوارى
عوراتكم من الثوب الذى يحصل به الزينة وهى ستر العورة عند كل
صلاة لان اخذ الزينة نفسها وهى مصدر لا يمكن الا بهذا الطريق
فكان من باب اطلاق اسم الحال على المحل وفى قوله عند كل مسجد اطلاق
اسم المحل على الحال فان قيل روى عن ابن عباس رضى الله عنه انها نزلت
فى شان الطواف لا فى حق الصلوة فلا تكون حجة فى وجوب الستر فى
حق الصلوة اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب و
قوله عند كل مسجد عام فلا يخص بالمسجد الحرام وقوله قال عليه السلام
لا صلاة لحايض الا بخمار اى لبالغة لان الحايض لا صلاة لها لا بخمار ولا
بغيره فكان مجازا عن البالغة لان الحيض يستلزم البلوغ وفى دلالة
الآية والحديث على فرضية ستر العورة نظر اما الآية فانها تفيد
الوجوب فى حق الطواف ولهذا كان طواف العارى معتدا به فلو
فادت الفرضية فى حق الصلاة لكان لفظ خذوا مستعملا فى الوجوب
والافتراض وذلك لا يجوز واما الحديث فلانه خبر واحد وهو
لا يفيد الفرضية واجيب بالاية قطعى الثبوت دون الدلالة على
ذلك التقدير والحديث قطعى الدلالة لاداة الحصر ظنى الثبوت لكونه
خبر الواحد فمجموعهما يحصل الدلالة على الافتراض فتامل وقوله وبهذا
تبين ان السترة ليست من العورة لانه قال ما بين سرته الى ركبته و
قال ما دون سرته والمفهوم من ذلك ان يكون السترة عورة وقوله
والركبة معطوف على السترة وفيهما خلاف الشافعى فانه جعل كلمة الى
للغاية وهى فى هذا الموضع لمد الحكم اليها فلا تدخل اجاب بقوله
وكلمة الى تحملها على كلمة مع كما فى قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
عملا بكلمة حتى فى قوله حتى تجاوز ركبته او عملا بقوله عليه السلام الركبة
من العورة وفيه نظر لان حتى اذا دخل الفعل كان بعضا التى فى مثل
هذا الموضع فلا فرق بينهما وكان ينبغى ان يقول وعملا بقوله عليه السلام

ونهاهم عن الاعتزاز به واعتباره وقد ذكر فى المبسوط ان اذان بلال
انكره عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وامره ان يعادى باعلى نفسه
الا ان العبد قد نام يعنى نفسه اى انه اذن فى حال النوم والغفلة وكان
يبكى ويطوف حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلد امه وابتل من نضح دم
جبينه واغا قال ذلك لكثرة معاتبة رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه
وقوله لقوله عليه السلام لابنى ابى مليكة قال فى النهاية ذكر هذا
الحديث فى المبسوط بخطا بغيرها وقال روى عن النبى صلى الله عليه
وسلم انه قال لمالك بن الحويرث وبن عم له اذا سافرتما فاذانا واقيما و
ليؤمكما اكبركما قرانا وروى فخر الاسلام وليؤمكما اكبركما سنا وقوله فان
تركهما جميعا يكره ظاهر وقوله لقول ابن مسعود روى ان ابن مسعود
رضى الله عنه صلى بعلقمة والاسود بغير اذان واقامة وقال اذان الحى
يكفينا وذلك لان المؤذن نائب عن اهل المحلة فى الاذان والاقامة فصيهم
اياه لذلك كان المصلى فى الحى بغير اذان واقامة حقيقة فصليا بهما حكما
فلا يكره بخلاف المسافر صلى وحده بغير اذان واقامة فانه يكره تاركا لكونه
لهما حقيقة وحكما فهو تارك للجماعة حقيقة وتشبها وترك الصلاة
بجماعة مكروه فكذا ترك السنة كما اذا عجز عن الصوم وقدر على
التشبه فانه كره له تركه والله اعلم

باب شروط الصلاة

التى تقدمها لما فرغ من ذكر السبب وما هو علامة عليه ذكر تعقبه الشروط
والشروط جمع شرط وهو العلامة فى الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشئ
ولم يكن داخلا وقوله التى تتقدمها صفة مؤكدة لان ميزة اذ ليس من الشروط
ما لا يكون متقدما حتى يكون احترازا عنه وهو قريب من اسلوب قوله
تعالى يا ايها النبيون الذين اسلموا وقوله يجب على المصلى ان يقدم الطهارة
اذا عاده وان كان قد علم مما تقدم كونها شرطا للصلوة ليكون الباب
مشتملا على جملة الشروط وقوله اى ما يوارى عورتكم عند كل صلاة بعنى لاجل
الصلاة لان الاجل الناس كانوا فى الاصواق اكثر منهم فى المساجد

بالواو لان المعارضة قائمة لكل منهما والجواب عن الاول انه بعض
الكن مع دخول الغاية وقد قررناه في التقرير وعن الثاني بان كلمة
او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فلا يكون منافيا ثم ان المشايخ اختلفوا في
الركبة مع الفخذ عضو واحد او كل منهما عضو على حدة قال
المصنف رحمه الله في التجنيس ثم الركبة الى اخر الفخذ عضو واحد حتى لو صلى
والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته لان نفس الركبة
من الفخذ اقل من الربع قال وقد قيل انها بافرادها عضو ولكن
الاول اصح لانه ليس بعضو على حدة في الحقيقة بل هي ملتقى عظم
الفخذ والساق وانما حرم النظر اليها من الرجال التقذر والتمييز
فعلى الاول من تعيفيته وعلى الثاني ببيانية قال وبدن الحرة
كلها عورة كلها 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 الفني
ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورتين وقوله صلى الله عليه وسلم
المرأة عورة مستورة خبر بمعنى الامر ومثله يفيد التاكيد وقيل
معناه من حقها ان تستر وقوله واستثنا العضوين يعني الوجه
والكف للابتلاء بابدائهما لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء
بيديها ومن كشف وجهها لا سيما في الشهادة والمحاكمة قوله وهذا
اي قول القدوري وبدن الحرة كله عورة الا وجهها وكفيها تنصيص منه
على ان القدم عورة لانه لم يستثنها وروى الحسن عن ابي ح رحمه الله
انها ليست بعورة وبه قال الكرخي قال المصنف وهو الاصح لانها تبتلى باظهار
بادي القدم اذا مشت حافية او مستقلة 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 ربطها على ما قبلها بالفاء فقال فان صليت وذلك

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

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

وانما وضع غسله

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

ألف عنك الخمار باد فار اتخذ بهين بالحرائر حين رأى جارية متقنعة
وقوله ياد فار بالدال المهملة والراء المكسورة اى يا منتنة وروى
ان جواريه كانت تخدم الضيفان مكسوفات الرؤس مضطربات الثدين
والمهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال من بين القوم خدمهم وانكر
الاصمعى الكسر وقوله فى حق جميع الرجال اى سوى مولاها قوله ومن
لم يجد ما يزيل به النجاسة بالقصر لتناوله المائعات ومعناه على
الوجه الذى ذكره فى الكتاب ظاهر وقوله لان فى الصلاة فيه
اى فى الثوب الذى يكون الظاهر فيه اقل من الربع ترك فرض واحد
وهو الطهارة فى الصلوة عاريا ترك العروض كستر العورة والقيام
والركوع والسجود وقوله لان كل واحد منهما اى من الانكشاف
والنجاسة مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان اى وهما
يستويان خبر مبتداء محذوف ليكون عطف جملة اسمية على اسمية
وقوله فى حق المقدار يجوز ان يكون معناه ان القليل من كل واحد
غير مانع والكثير مانع فلما كان كذلك ثبت المساواة بينهما فى
المانعية من غير رجحان لاحدهما على الآخر فيختار ايهما شاء ويجوز
ان يكون معناه فى مقدار الربع فان المانع فى النجاسة الخفيفة
مقدار بالربع وكذا المانع فى العورة الربع فلما استويا فى المانعية
وفى المقدار استوى اختيار المصلى ايضا فى ان يصلى فيهما او يصلى
عريانا وحاصله انهما يستويان فى الموضعين فى المنع وفى المقدار فيجب
ان يستويا فى حق الصلوة فى ذلك الثوب اى فى حق ثبوت الاختيار ايضا
وقوله وترك الشئ الى خلفه لا يكون تركا جوابا عن قوله وفى
الصلوة عريانا ترك الفروض لكن قوله ترك الفروض وجواب المذكور
انما يستقيمان على تقدير ان يصلى العارى قاعدا واما اذا صلى قائما
فانما يكون تاركا لفرض واحد وهو الستر واذا ترك فرضا واحدا اقام
فرضا بازائه وهو ترك استعمال النجاسة فكان تارك فرض باداء الاتيان

بفرض

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

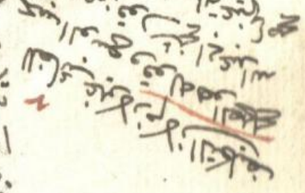
القدر من الستر يصلح لترجح جانب القعود لان الستر وان كان
قليلاً فهو اولى من الاركان لقيام الخلف حقامها قال وبنوى
الصلوة التى يدخل فيها بنية لا يفصل بينهما وبين التحريمة بعمل الكلام
ههنا فى مواضع فى نفس النية وفى الاصل الذى وجبت به وفى وقتها
وكيفيتها والمصنف بدأ ببيان الاصل الثانية هى به فقال و
الاصل فيه اى فى اشتراط النية قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
اى حكم الاعمال واثوابها ملصق بها وقيل تقديره الصلوة عمل و
الاعمال بالنيات فالصلوة بالنية فما لا يكون صلوة وفيه نظر و
لان ابتداء الصلوة بالقيام وهذا ظاهر وهو اى القيام متردد
بين العادة والعبادة فابتداؤها متردد بينهما فلا بد من التمييز
بينهما ولا يتم التمييز الا بالنية ثم ذكر وقتها لقوله والمتقدم
على التكبير كالقيام عنده اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل لا يليق
بالصلوة وهذا على سبيل الجواز فانه روى عن محمد انه لو نوى عند الوضوء
انه يصلى الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس
من جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم يحضره النية
جازت صلوة بتلك النية واما الافضل فان يكون مقارنة للشروع
ولا يكون شارعا بنية متاخرة قوله ولا معتبر بالمتاخرة منها
عنه اى من النية عن التكبير رد لقول الكرخى فانه يجوزها بنية
متاخرة عن التحريمة واختلفوا على قوله فقيل التى انتهاء الثناء
وقيل الى التعوذ وقيل الى الركوع وقيل الى ان يرفع رأسه من
الركوع وقوله لان ما مضى يعنى من الاجزاء لا يقع عبادة لعدم
النية والاجزاء الباقية مبنية عليه فلم يجز بخلاف الصوم فان
النية فيه يجوز متاخرة عن اول جزء للضرورة لان ذلك وقت نوم
وغفلة فلو شرطت النية وقت الشروع وهو وقت انجار الصبح لضاق
الامر على الناس واما الصلوة فانها تبتدأ بها فى وقت انتباه ويقظة

فلا ضيق

فلا ضيق فى اشتراط النية عنده ثم ذكر نفس النية بانها هى نفس الارادة
اى الارادة الجازمة القاطعة وذلك لان النية فى اللغة العزم والعزم
هو الارادة الجازمة القاطعة والارادة صفة توجب تخصيص المقدور
بوقت وحال دون غيرها فالنية هى ان يجزم تخصيص الصلوة التى
تدخل فيها ويميزها عن فعل صلوة يصلى قبل واما ارة علم بذلك انه لو سئل
عن ذلك امكنه ان يجيب عالما بديهية فان توقف فى الجواب لم يكن
عالما به واعترض بان هذا ينزع الى تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح
لانه لا يلزم من العلم بالشئ نية الا ترى ان من علم الكفر لا يلزم شئ
ومن نوى الكفر كفر واجيب بان معنى كلامه والشرط قصد بعد ان يعلم
وهو بعيد اذ ليس فى كلامه ما يشير اليه ولا يلوح واقول ارى انه اراد بذلك
ما ذكرت انفا وهو ان يجزم تخصيص الصلوة التى يدخل فيها وغيرها
الى آخره لان التخصيص والتمييز لا يتصور بدون العلم وقوله واما
الذكر باللسان فلا عبرة به اى فى حق الجواز لكنه حسن بالاجماع عزمية
وقوله ثم ان كانت الصلوة نفلا بيان لكيفية النية وذلك لان
الصلوة التى يدخل فيها اما ان يكون فرضا او غيره والثانى يكفى فيه
مطلق النية نفلا كانت او سنة فى الصحيح لان النية فى النفل للتمييز
عن العادة وهو يحصل بمطلق النية وقوله فى الصحيح احتراز عما قيل
انه لا بد من ان ينوى سنة الرسول عليه السلام لان فيها صفة زائدة على
النفل المطلق كالفرض والاولى 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 التمييز ومنهم من يقول اذا نوى
الظهر او الفجر مثلا ولم ينو ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلى فى الوقت لا يجزئه
لجواز ان يكون عليه صلوة ظهر فائتة فلا يتعين المقصود والاول اظهر لان
ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليست كذلك بل انما توجد بعارض
فطلقه ينصرف الى ظهر الوقت واقول الشرط المتقدم وهو ان يعلم بقلبه

العادة ان كانت فعلا
وهو الفريضة ان كانت فرضا
وقوله اى صح
بقلبه والشرط ان يعلم

اى صلوة يصلى بجسم مادة هذه المقالات وغيرها فان العمدة عليه حصول
التميز بر وهو المقصود والمقتدى بغيره ينوى الصلوة على الوجه المذكور
ومتابعته لانه يلزمه فساد صلوة المقتدى من جهة ذلك الغير وهو الامام
فلا بد من الالتزام الاقتداء حتى لو ظهر ضرر الفساد كان ضررا ملتزما واغا
لم يذكر الامام وان اشترط له امامة النساء لان حضورهن للجماعة مكروه نادر
الوقوع فى عامة الاعصار قال ويستقبل القبلة اى استقبال القبلة ايضا
شروط الصلوة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام ووجه الاستدلال
ان تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها ثم امرها بالتوجه شطر المسجد الحرام
ثم المصلى اما ان يكون بمكة او غائبا عنها والاول فرضه اصابة عينها لان
النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى المسجد الحرام متوجها الى الكعبة ومضى على
ذلك الصحابة رحمهم الله والتابعون فكان اجماعا ذلك والثانى فرضه اصابة
جهتها لان الله تعالى امر النبى عليه السلام والمؤمنين بالتوجه الى المسجد الحرام
وهم بالمدينة دون الكعبة وهذا اشارة الى ان اصابة عينها لا يريد بذلك اشتراط
نية عين الكعبة لان اصابة عينها وهو غائب عنها لا يطلع عليه فكان التكليف بها
تكليفا بما ليس بمقدور فلا يجوز اشتراطها واما من كان الشرط عنده
اصابة الجهة فلا يرد له حاجة الى النية وانما نية الكعبة بعد التوجه اليها
فكان الشيخ ابو بكر بن محمد بن الفضل يشترط والشيخ ابو بكر بن محمد جامد لا
يشترط وقال المصنف فى التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط فى الصحيح
من الجواب لان استقبال البيت شرط من الشروط فلا يشترط فيه النية كما
لوضوء وقوله ومن كان غائبا يصلى الى اى جهة قد بيان ان التوجه
الى القبلة يسقط بعذر الخوف لا سباب من اختفى من عدو او غيره ويخاف ان
اذا تحرك واستقبل القبلة يشعر 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 استقبل
القبلة سقط فى الماء جاز له ان يصلى حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشتبه



حار

حال الاشتباه ومن اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من اهل الموضع من يساله
اجتهد وصلى قيد بقوله وليس بحضرته من اهل ذلك الموضع لانه لو كان بها
منهم لم يصح له الاجتهاد فى امر القبلة وانما على السؤال وقال اجتهد
لانه ليس ان يصلى بلا اجتهاد لان الصحابة رحمهم الله اشتبهت عليهم القبلة
فتحروا وصلوا ثم ذكروا ذلك رسول الله عليه السلام ولم ينكر عليهم وقوله
ولان العمل بالدليل الظاهر واجب ظاهر وقوله ليس فى وسعه الا التوجه الى
جهة التحرى الى اخر جبل هذا لا يصح جوابا للشافعى لان له ان يقول سلمنا ان
التكليف مقيد بالوسع لكن حال العمل بان باتى بما فى وسعه مما امره به ولا يأتم
عند ظهور الخطاء وليس كلامنا فيما اذا ظهر خطاؤه بيقين ان يكون 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 كما اذا صلى فى ثوب باجتهاده
على انه طاهر فاذا هو نجس وكما اذا توضاء بالتحرى بماء فى الاوانى على انه طاهر
فكان بخلافه وكما اذا احكم الحاكم باجتهاده فى حكم ثم وجد نصا بخلافه فان عليه
الاعادة فيها كلها بظهور الخطاء بيقين بعد مع جواز العمل بما فى وسعه عند
توجه الخطاب بالعمل به فكذلك فيما نحن فيه واجيب بالفرق بان النجاسة
وامثالها مما لا يحتمل الانتقال من محل الى محل فلم يجز له العمل الا بظاهر ما ارى
الا يحتجب فاذا ظهر ما هو اقوى منه ابطله لانه غير قابل للانتقال حتى يقال انه
كان فى ذلك الوقت طاهرا ثم تنجس بعده بيقين بل هو حين يصلى كان ذلك الثوب
موصوفا بالنجاسة وكذلك فى حكم القاضى بالاجتهاد فيما فيه نص بخلافه واما
القبلة فهو من قبيل ما يحتمل الانتقال الا ترى انها انتقلت من بيت المقدس
الى الكعبة ومن غير الكعبة الى الجهة اذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة الى سائر
الجهات اذا كان راكبا فانه يصلى حيث ما توجهت به راحلته فبعد ما صلى الى
جهة بالتحرى اذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه الى تلك الجهة فكان تبدل
الرأى فيه بمنزلة النسخ فيعمل به فى المستقبل ولا يظهر به بطلان ما مضى كما فى
النسخ الحقيقى لان الشرط ان يكون مقبلا بالتوجه عند القيام الى الصلوة

وهو المقصود فى الامر بالتوجه الى الكعبة لان الله تعالى لا جهة له حتى يتوجه
اليه وانما يتحقق هذا اذا صلى الى الجهة التى وقع عليها تحريمه وقوله واعلم
ان ذلك فى الصلوة ظاهر وقباء بالضم والمد قرية من قرى المدينة ينون
ولا ينون وقوله من غير نقض المؤدى قبله لما ذكرنا ان دليل الاجتهاد غير زائل
دليل النسخ وانما النسخ يظهر فى المستقبل لا فى الماضى وقوله ومن امّ قوما فى ليلة
مظلمة ظاهر قوله من علم منهم اى من القوم المقتدين ظانى الامام قال
فى النهاية وهذا القيد وهو علم المقتدين حال كونه مأمومين ليس بلازم
فى حق فساد صلوتهم فانه لو علم حال الامام قبل الاقتداء فالحكم كذلك وان
كان حال الامام فى وقت الاقتداء به او بعده وانما ان العلم قبل الاقتداء كالعلم
على حال الصحة وغير نظر لان قوله ومن علم منهم اى من القوم المقتدين حال
امامه اعم من ان يكون علم قبل الاقتداء به او بعده وانما ان العلم قبل الا
قتداء كالعلم بعده فلما ذكر المصنف رحمه فى التجنيس رجل تحرى القبلة فاخطأ
فدخل فى الصلوة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل
رجل فى صلوته وقد علم حاله الاول لا يجوز صلوة الداخل لانه دخل صلوته
وعلم ان الامام كان على خطاء فى اول صلوته ولو علم من اول صلوته ان الامام
على الخطاء ودخل فى صلوته لم يجزه فكذا هذا وقد استشكلت صورة هذه
المسئلة لان وضعها فى البلاة المظلمة والصلوة فيها جهرية فمن يعلمون
حال الامام بصوته واجيب بان يكون الصلوة قضاءً ويكون الامام ترك
الجهر نسيانًا وبانهم عرفوا امامهم بصوته انه قد امهم لكنه لم يميزوا من صوته
انه اى جهة توجه وقد ذكرنا غير ذلك فى التغرير **باب صفة الصلوة**
لما فرغ من ذكر الوسائل شرع فى بيان المقصود والوصف والصفة مترادف
فان عند اهل اللغة والفقهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة وعند المتكلمين
من اصحابنا ان الوصف هو كلام الواصف هى المعنى القائم بذات الموصوف
والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلوة باركانها
وعوارضها قوله فرايض الصلوة ستة القياس ان يقال ستة لان الفرايض

جمع

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

باحد الامرين من قراءة التشهد والقعود واحدهما وهو القراءة لم
تشرع بدون الاخر حيث لم يفعله رسول الله عليه السلام الا فيه و
انعقد على ذلك الاجماع فكان الفعل موجودا على تقدير القراءة البتة
فكان هو المطلق به في الحقيقة لا يستلزمه الاخر وكل ما علق بشئ لا يوجد
دونه فقيام الصلوة لا يوجد بدون الفرض اى القعدة واتمام 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 التكليف العظيم اجيب بان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل
وخبر الواحد لحق بيانا له به والمجمل من الكتاب اذا لحقه البيان الظني
كان الحكم بعده مضافا الى الكتاب لا الى البيان في الصحيح وقد قررناه ذلك
في التقرير لا يقال فليكن الامر في قراءة الفاتحة كذلك فيكون واجبة لان نقول
القراءة ليس بمجمل بل هو خاص فيكون الزيادة عليه نسخا بخبر الواحد وهو لا يجوز
وفيه وجه آخر وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركنية به
فاوفى ان يجوز اثبات الفرضية لان درجة الركنية اعلى وقد ثبت ركنية الوقوف
بعرفات بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة والوقوف معظم اركان الحج
لا محالة والمصنف جعل القصر من فرايض الصلوة حيث ذكرها فيها فجاز ان
ازيثبت بخبر تلقي بالقبول قال وما سوى ذلك فهو سنة اى ما سوى
ذكرنا من الفرائض فهو سنة اطلق يعني القدوري اسم السنة وفيها
واجبات كقراءة الفاتحة الى اخره فلا يكون اطلاقا صحيحا والعذر ما ذكره بقوله
وتسميتها سنة في الكتاب اى في القدوري لما انه يثبت وجوبها بالسنة
واعلم ان المراد بالواجب ههنا ما يجوز الصلوة بدونه ويجب تركه ساهيا
بسجدتي السهو وبالسنة ما فعله رسول الله عليه السلام بطريق المواظبة ولم
يتركها الا بعذر كالثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود والصلوة اداب
والادب ما فعله عليه السلام مرة او مرتين ولم يواظب عليه كزيادة التسبيحات
في الركوع والسجود على الثلثة والزيادة القراءة المسنونة قوله ومن عادات الترتيب

فيما شرع

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

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

ان وجود

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

من الضم والتقريق وما روى انه عليه السلام كبر ناشرا اصابعه معناه
ناشرا عن طيها وقوله ويرفع يديه حتى يحاذى ابهاميه شحمتى اذنيه ظاهر
ومذهبنا قول ابو موسى الاشعرى ومذهب الشافعى قول ابن عمر رضى ذكره
شمس الائمة السرخسى وقوله ولان رفع اليد لاعلام الاصم قال فى النهاية
كان يجب ان يقول ورفع اليد لاعلام ايضا بزيادة قوله ايضا لدفع التناقض
صورة لانه ذكر اولا ان رفع اليد نفى الكبرياء عن غير الله تعالى فلا يكون لغيره
وكانه يحوم حول ان المحمول الواحد لا يكون له علتان مستقلتان ويجوز
ان يكون علة مركبة فاذا قال ايضا كان نفى الكبرياء واعلام الاصم علة مركبة
لرفع اليد ثم اعتذر بان المصنف تابع شمس الائمة وقد ذكره كذلك فان دأبهم ترك
التكلف وتتميم المعنى وفيه لو كان لاعلام الاصم لما اتى به للتفرد واجيب بان الاصل
هو الاداء بالجماعة قال الله تعالى واركعوا مع الراكعين فيكون الانفراد نادرا
على ان حكمة الحكم لا تراعى فى كل فرد فان قيل فعلى هذا يجب ان لا يأتى به المنفرد
والمقتدى اجيب بان الاصم يجوز ان يكون فى آخر الصفوف وقوله وهو ما
قلناه من رفعها حتى يحاذى بابهاميه شحمتى اذنيه وقوله وما رواه
يعنى من حديث ابى حميد يحمل على حالة العذر روى عن وائل بن حجر انه
قال قدمت المدينة فوجدتهم يرفعون ايديهم الى الاذنين ثم قدمت عليهم
من القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهم يرفعون
ايديهم الى المناكب وقوله هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن بن زياد عن
ابى حنيفة رح انها ترفع بحذاء اذنيها كالرجل لان رفع اليدين انما
يكون بكفها وكفها ليست بعواة فكانت هى والرجل سواء فى رفع اليدين
بخلاف سائر الاعضاء ووجه الصحيح ما ذكره انها استر لها وقوله
فان قال يدل التكبير يدل على ان الاصل هو التكبير اعلم ان الشارع
فى الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعا فى الصلوة بلا خلاف وكذلك اذا
قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله الكبير خلافا للشافعى
واما اذا قال الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او قال الحمد لله

اوسبحان

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

بالفارسية حيث قال ان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها قال
عليه السلام في معرض تفضيل لسان العرب على غيره انا عربي والقران عربي
ولسان اهل الجنة عربي واما الكلام في القراءة فوجه قولهما
انها القران اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص وهو قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا والقران هو المأمور بقراءته في الصلوة قال الله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران على ما يجيئ وهو ايقتضي ان لا يترك حال
العجز ايضا الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فانه جاز الايماء بخلاف التسمية فان
المقصود بها الذكر قال الله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو يحصل
بكل لسان سواء كان يحسن العربية اولم يحسن في قولهم جميعا وكذلك
الشهادة عند الحكام واللعان والعقود يصح بالاجماع وروى عن الشافعي
في القرأة كقولهما وروى انه لا يجوز لكنه ان كان لا يحسن العربية فهو
امي يصلي بغير قراءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلوته لانها من كلام
الناس ولابي حنيفة قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وصفه بكونه في زبر
الاولين ولم يكن القران بنظمه فيها لاستحالة فتعين ان يكون بمعناه فيها
والمقروء بالفارسية على سبيل السترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا الحاقا
فان قيل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا لحكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى
وانه لفي زبر الاولين مجمل لان بعض المفسرين ذهب الى ان الضمير للنبي عليه السلام
فكيف يترك الحكم به اجيب بانه تأويل بعيد يفضي الى التعقيد اللفظي بتفكيك
الضمائر في قوله وانه لتنزيل من رب العالمين الى آخره والكلام المجز مصون عن
ذلك فان قيل سلمنا تساويهما في الاحكام لكن يكونا متعارضين فمن اين
يعلم الحجة فالجواب بان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما
فنحمل قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حال المناجاة والاشتغال
بنظم خاص يذهب الرقة ونحمل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا على غير حالة الصلوة
وقد قررناه في التقرير ابسط من هذا وقوله ولهذا اي ولكون القرآءة لم تكن

في الزبر

في الزبر بهذا النظم جازت القرآءة بالفارسية عند العجز ولا شك ان العجز
لا يجعل غير القران قرانا وقوله الا انه يصير مسيئا استثناء من قوله اجزاه
عند ابي حنيفة رح لمخالفة السنة المتواترة وهي القراءة بالعربية وقوله
هو الصحيح احتراز عن قول ابي سعيد البردعي فانه قال انما جوز ابو حنيفه
القراءة بالفارسية دون غيرها من الالسنة لقرب الفارسية من العربية
قال الكرخي والصحيح النقل الى اي لغة كانت وقوله لما تلونا يعني من قوله
وانه لفي زبر الاولين فانه كما لم يكن فيها بلغة العرب كذلك لم يكن فيها بالفارسية
ولان الاعتماد على المعنى عند النقل والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات قوله ولا
خلاف في الاعتداد اي في انه اذا قرأ بالفارسية هل يكون محسوبا عن فرض القرأة
اولا ولا خلاف في عدم الفساد وقوله ويردى رجوعه روى ابو بكر الرازي ان
ابا حنيفة رجع الى قولهما وعليه الاعتماد لتنزلة منزلة الاجماع والخطبة والتشهد
على هذا الخلاف اي يجوز قراءتها بالفارسية عند ابي حنيفة رح خلافا لهما
وقوله وفي الاذان يعتبر التعارف فيقال جواب عما يقال قراءة القران في الصلوة
لكونها ركنا اعظم خطرا من الاذان لكونه سنة والاذان لا يجوز بغير العربي فكيف
جازت قراءة القران ووجهه انا لا نم عدم جواز الاذان مطلقا بل يعتبر فيه
التعارف فان الحسن روى عن ابي حنيفة رح انه لو اذان بالفارسية و
الناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا لا يعلمون لا يجوز لعدم حصول المقصود
وهو الاعلام واذا ذكر في الاسرار وقوله وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لي بيان
ان الشروع بغير اللفظ المنقول انما يصح اذا كان ثناء خالصا واما اذا كان
مشوبا بحاجته فلا يجوز بالاتفاق فمن قوله اللهم اغفر لي لا يكون شارعا لانه
مشوب بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا وان قال اللهم فقد اختلف فيه قيل
يجزيه لان معناه يا الله فيخصص ذكرا وهو قول اهل البصرة وقيل لا يجزيه لان معناه
يا الله آمنا بجزاي قصدنا بخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيما خالصا قيل
والاصح بدليل قوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ولو كان
معناه اقصدنا بخير زائد المعنى قال ويعقد بيده اليمنى على اليسرى لاعتماد الاتباع

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

السموات

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

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

نزول

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

الا بدليل قطعي وخبر الواحد ليس بقطعي لكنه يوجب العمل به فقلنا به وفي الشافعي
وقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو كالاول ولنا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن ووجه الاستدلال ان قوله من القرآن مطلق
فيطلق على ما يسمى قرآنا فيكون اداء ما يتطلق عليه القرآن فرضا لكونه مامورا
به فان قراءته خارج الصلوة ليست بفرض فتعين ان يكون في الصلوة
وفي الاية كلام سؤالا وجوابا ذكرناه في التقرير وقوله والزيادة بخبر
الواحد جواب لمالك والشافعي كما ذكرناه فان فيه كلاما نه انه خبر واحد بل هو
مشهور تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به اجيب بالمنع لان المشهور
ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلفوا في هذه المسئلة وبانه ماول
لاحتمال كونه مذكورا لنفي الجنس او لنفي الفضيلة كما في قوله عليه السلام لا صلوة
بحضار المسجد الا في المسجد فكان ظني الدلالة فلا يجوز به الزيادة واذا قال
الامام ولا الضالين قال اي الامام آمين وانما قال ذلك نفيا لشبهة القسمة
التي تقتضيها ظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين كما هو مذهب مالك لانه عليه السلام قال في آخره فان الامام يقولها
اي كلمة آمين ويخفونها اي الامام والمقتدون لما رويناه من حديث ابن
مسعود يزيد به ما تقدم من قوله لقول ابن مسعود اربع يخفيهن الامام
وذكر منها التعوذ والتسمية وآمين ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء
كما في خارج الصلوة قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قيل من مذهب
ابي حنيفة ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعي لا يؤمن فكيف يستقيم
القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة رد عرفان بعض الائمة لا يأخذون
بقوله لحرمة قول علي وابن مسعود رضي ففرغ الجواب على قولهما كما في باب
المزارعة على ما سيأتي والحق ان ذلك غير ظاهر الرواية واما على ظاهر الرواية
فيما ذكره في الكتاب بانه يقولها ويخفيها وهو مذهب عمر وعلي وابن
مسعود قال ابن مسعود ترك الناس الجهر بالتامين وما تركوا الا لعلمهم
بالنسخ والجواب عن قوله الداعي لا يؤمن انه ممنوع فان التامين دعاء باجابة

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

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

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

عندنا خلافا للشافعي ولانه يقع تحميده اى تحميد الامام بعد تحميد المقتدى
يأتي بالتحميد حين يقول الامام السميع فلا جرم يقع تحميده بعد تحميد المقتدى
وهو خلاف موضوع للامامة وقوله والذى رواه يعنى ابا هريرة انه
عليه السلام كان يجمع بين الذكرين وهو محمول على حالة الانفراد والمنفرد يجمع
بين الذكرين فى الاصح وقوله فى الاصح احترازا عن القولين الاخرين المذكورين
بعده احدهما الاكتفاء بالتسميع والاخر الاكتفاء بالتحميد وجه الاكتفاء بالتسميع
وهو رواية النوادر ان الامام يأتي بالتسميع والمنفرد امام فى نفسه كان عليه القراءة
كما على الامام ووجه الاكتفاء بالتحميد وهو المذكور فى الجامع الصغير ان الجمع
بين الذكرين يفضى الى وقوع الثانى فى حالة الاعتدال ولم يشرع الانتقال الا عتدال
ذكر مسنون كما فى القعدة بين السجدتين قال يعقوب سألت ابا حنيفة رح
عن الرجل يرفع رأسه من الركوع فى الفريضة ايقول اللهم اغفر لى قال يقول
ربنا لك الحمد ويسكت وكذلك السجدتين يسكت ووجه الاصح وهو رواية
الحسن عن ابى حنيفة قال فى الامام ان الحديث صح انه عليه السلام كان
يجمع بينهما وحملناه على حالة الانفراد وكان المنفرد يأتي بالتسميع لما ذكرنا
انه امام فى حق نفسه وهو حيث على الحمد وحيث لا يجب عليه ان يجيب وقوله
والامام بالدلالة عليه آت به معنى جواب عن قولهما ولانه عرض عقيب الخ وبيانه
ان الدلالة على الخير كفاعله قال ثم اذا استوى قائما كبر وسجد اذا اراد
المصلى ركوع كبر وسجد اما التكبير والسجود فلما سنيا يعنى ما ذكر قبل هذا من
قوله صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند كل خفض ورفع وما ذكر فى اول الباب من
قوله اركعوا واسجدوا اعلم ان تعديل الاركان وهو الاستواء قائما بعد
الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين والطمانينة فى الركوع والسجود
اى القرار فيها ليس بفرض عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف
فرض حتى ذلك ومقدار الطمانينة مقدار سجود وهو قول الشافعى رحمه الله
وفائدة الخلاف يظهر فى جواز بدونه فعندهما يجوز وعند ابى يوسف لا يجوز
ولم يذكر هذا الخلاف فى ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى فى نوادره استدل

ابو يوسف

ابو يوسف رحمه الله بحديث الاعرابى وهو قوله صلى الله عليه وسلم
حين راه ينقر نقر الديك قم فصل فانك لم تصل نفى كون صلوة بترك
التعديل فكان ركنا لان انتفاء غيره لا ينفيها ولهما قوله تعالى
اركعوا واسجدوا والركوع هو الانحناء يقال ركعت النخل اذا مال
والسجود هو الانخفاض وذلك يحصل بدون الطمانينة فيتعلق الركنية
بالادنى فيهما ولا يجوز الزيادة بخبر الواحد بطريق الفريضة لانه نسخ
وهو ضد اصول الفقه هذا ما يتعلق بالركوع والسجود واما القومة
والجلسة بين السجدتين فقد اشار اليهما بقوله وكذا فى الانتقال اذ
هو غير مقصود بل المقصود هو اداء الركن وقوله وفى اخرها روى
جواب عن حديث الاعرابى فيقرن ان النبى صلى الله عليه وسلم يسمى
ما صنعه الاعرابى صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيأ فقد
نقصت من صلاتك فلو كان ترك التعديل مفسدا لما سماه صلوة
كما لو ترك الركوع والسجود ولانه لو كان فاسدا كان الاشتغال به
عبثا وكان تركه عليه اللام الى الفراغ منه حراما وكان الحديث متروك
الالزام من الوجهين ثم اذا لم يكن التعديل عندهما فرضا فهل هو واجب
او سنة فاما الطمانينة والانتقال وهى القومة والجلسة فهى سنة عندهما
واما الطمانينة فى الركوع والسجود ففى تخريج الجرجانى سنى وفى تخريج الكرخى
واجب حتى يجب سجدتا السهو بتركها عنده وجه الجرجانى ان هذه طمانينة
مشروعة لاكمال ركن وكل ما هو كذلك وهو سنة كالطمانينة فى الانتقال ووجه
الكرخى ان هذه طمانينة مشروعة لاكمال ركن مقصود بنفسه وكل ما هو كذلك
فهو واجب كالقرأة بخلاف الانتقال فانه ليس بمقصود كما لعدم ثم قيل فى
كيفية السجود والقيام منه ان يضع اولا ما كان اقرب الى الارض عند السجود
ان يرفع اولا ما كان اقرب الى السماء فيضع اولا ركبتيه ثم يديه ثم وجهه وقال
بعضهم يضع انفه ثم جبهته ويرفع اولا وجهه ثم يديه ثم ركبته وقوله
ويعتمد بيديه على الارض ظاهره ومعناه اعتمد على راحته اى اركان وهو افضل

من اوعمن الشيء اى جعلته وعامته وقوله وسجد على انفه وجبهته تقديم
الانف على الجبهته باعتبار ان الانف اقرب الى الارض فيضعه اولا ثم
وقوله فان اقتصر على احدهما يعني ان الذي اقتصر عليه ان كان جبهته
جاز باتفاق علمائنا خلافا للشافعي وان كان الانف جاز عند ابي
ويكره ولم يجز عندهما الا بعذر وهو رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة
لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعد منها الجبهته قيل
كيف يستقيم الاستدلال بهذا الحديث وانه لو ترك وضع اليدين والركبتين
جازت سجدته بالاجماع وهذه الاربعة من تلك السبعة واجيب بان
الاستدلال بهذا الحديث انما هو على ان محل السجدة هذه الاعضاء لا على
ان وضعها لازم لامحالة والانف غير هذه الاعضاء المذكورة فلا يكون
محلا للسجدة ولابي حنيفة رح ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه
كان وضع جميعه غير ممكن لان الانف والجبهته عظمان ناتيان ينحطان
وضع جميع الوجه وهذا ظاهر واذا تعذر وضع الكل كان الملوز به
وضع البعض لا ان الخد والذقن خرجا بالاجماع اذ التعظيم لم يشرع بوضعهما
فبقي الانف والجبهته تصح محلا للسجود فكذلك الانف وهذا لان الانف
تابع اما ان يكون محلا للفرض او لا يسبيل الى الثاني لان الفرض ينتقل اليه
بالاتفاق عند العذر ولو لم يكن محلا لما انتقل كالرقبة بل انتقل الفرض
الى الايماء كما لو كان بهما عذر فيعين الاول ويجوز الاقتصار عليه كالجبهته
والمذكور فيما روى من الخبر هو الوجه في المشهور فيكون الانف والجبهته
داخلين على السواء ولو اكتفى بالجبهته جاز فكذا لو اكتفى بالانف ووضع
اليدين والركبتين سنة عندنا لتحقق السجود بدونهما لان الساجد
اسم لمن وضع الوجه على الارض وقد روى انه عليه السلام قال مثل
الذي يصلي وهو عاقص شعره كمثل الذي يصلي وهو مكتوف فالتمثيل
يدل على نفي الكمال دون الجواز وقوله عندنا احتراز عن قول زفر
وهو قول الشافعي ومختار الفقيه ابي الليث انه واجب لقوله عليه السلام

امرت

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

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

باعتبار

باعتبار الخبر تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة الاول الا انه لا
يستفتح قيل اي لا يقول سبحانك اللهم الا اخره ويسمى هذا دعاء
الاستفتاح ولا يتعوذ لانها لم شرعا الا مرة واحدة لان رواة صلوة
النبي عليه السلام ما رووا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في
التكبيرة الاولى وقال الشافعي يرفعهما عند الركوع وعند رفع الرأس
منه لما روي في حديث ابن عمر وغيره ان النبي عليه السلام فعل
كذلك ولنا ما روى الطحاوي باسناده الى ابن عمر وابن عباس
رضوان الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يرفع الايدي الا في
سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير 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 اي انه كان ثم نسخ كذا نقل
عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه روي انه رأى رجلا يصلي في المسجد
الحرام يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منه فلما فرغ
من صلوته قال له لا تفعل فان هذا شيء فعله رسول الله عليه السلام
ثم تركه وفي المسئلة حكاية روي من ان الاوزاعي نفى اباحي في المسجد
الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند
رفع الرأس منه وقد حدثني الزهري عن سالم عن بن عمر انه عليه السلام
كان يرفع يديه عندهما فقال ابو حنيفة رح حدثني حماد عن ابراهيم عن
علقمة عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احدثه
بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم فرح
حدثه بملء اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد فكان افقه من الزهري
وابراهيم كان افقه من سالم ولو لا سبق ابن عمر لقلت بان علقمة افقه منه
واما عبد الله فعبد الله فر رح حديثه بفقه الرواة وهو المذهب فان

الترجيح بفقه الرواة لا يعلو الاسناد والكلام في هذا الموضع كثير وهذا
المختصر لا يحتمل خلاف ان المعتمد على الرواة ورواة اخبارنا البدريون
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلون النبي عليه السلام
في الصلوة ورواية ابن عمر ووايل بن حجر كانوا يقومون بعده صلى الله
عليه وسلم والاخذ بقول الاقربا ولى وروى عن ابن عباس انه قال العشرة
الذين شهد لهم النبي عليه السلام بالجنة لم يكونوا يرفعون ايديهم الا عند
افتتاح الصلوة وقوله واذا رفع رأسه من السجدة الثانية ظاهر
وقوله وبسط اصابعه وتشهد وهل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى الشهادة
اولم يذكره فمن المشايخ من يقول بانه لا يشير لان في الاشارة زيادة رفع
لا يحتاج اليها فالترك اولى لان مبنى الصلوة على السكينة والوقار ومنهم
من يقول يشير بها وقد نص محمد بن الحسن على هذا في كتاب الحجة
حدثنا عن رسول الله عليه السلام انه كان يفعل ذلك اى يشير ثم قال
نصنع بصنيع رسول الله عليه وسلم ونأخذ بفعله وهذا قول ابي حنيفة
وقولنا ثم كيف يشير قال يقبض اصبعيه الخنصر والتي بجنبها ويحلق الوسطى
مع الابهام ويشير بسبابته وكلام المصنف وهو قوله ولان فيه توجيه
اصابع يديه الى القبلة يشير الى انه لا يحلق شيئا من الاصابع قال
والتشهد التحيات لله اعلم ان لعمر تشهدا ولعلي تشهدا ولعبد الله
بن عباس تشهدا ولعبد الله بن مسعود تشهدا ولعايشة تشهدا
ولجابر تشهدا ولغيرهم ايضا تشهد وعلماؤنا اخذوا بتشهد
بن مسعود والشافعي بتشهد بن عباس وهو ما ذكره في الكتاب
التحيات المباركات الصلوة الطيبات لله سلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله بدون عبده وقال
الاخذ بما رواه ابن عباس اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة كلمة
وهي المباركات والثاني انه يوافق القرآن على ما قال الله تعالى تحية من

عنده

عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الالف واللام
واكثر تسليمات القرآن مذكور بغير الالف واللام قال الله سلام
عليكم طبتم قالوا اسلاما قال سلام وسلام عليه يوم ولد
شرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متأخر عن خبر بن مسعود
لان ابن عباس كان صغير السن فكان يفعل ما تأخر 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 بيدي
وعلمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله
الثاني آه فقوله قل امر واقل مرتبة الاستحباب وقوله السلام عليك بالالف
والرابع واللام يفيد الاستغراق وقوله والصلوات بالواو يفيد تجديد الكلام
كما في القسم وقوله اخذ بيدي وعلمني يفيد زيادة تأكيد وقوة فذلك
الخامس اربعة اوجه وقد ذكر وجوها اخرى منها ان قوله التحيات عام بنا اولا
كل قربة الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير واصار تخصيصا او
بيانا انه اراد به الصلوات لا غير ومتى قال بالواو بقي الاول عاما فيكون
السادس ابلغ في الثناء فكان اولى ومنها تقديم اسم الله تعالى فانه اذا قدم علم
الممدوح في ابتداء الكلام ومتى اخر كان محتملا وازالة الاحتمال باور الكلام
السابع اولى ومنها انه علق به تمام الصلوة فدل على ان التمام لا يوجد بدونه ومنها
الثامن ان تشهد ابن مسعود احسنها اسنادا هكذا قاله ائمة الحديث ومنها
التاسع ان عامة الصحابة اخذوا بتشهده فانه روي ان ابا بكر رضي الله عنه علم
العاشر الناس على منبر رسول الله عليه السلام التشهد مثل ما قال عبد الله بن مسعود
هكذا روي عن سلمان الفارسي وابن جابر ومعاوية ومنها اشتماله
تشهده على لفظ العبد الذي يدل على ما يدل من كمال الحال قال الله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ذكره بلفظ العبد في الموضع الذي هو بيان اعلى مراتبه

قال ويقرأ في الركعتين الاخريين فاتحة الكتاب ويقرأ في الركعتين
الاخريين فاتحة الكتاب وحدها لحديث ابي قتادة وهو ما روى البخاري
في صحيحه باسناده الى ابي قتادة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الظهر في
الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الاخريين بام الكتاب وهذا
بيان الافضل قوله هو الصحيح احترازا عما روى الحسن عن ابي حنيفة
ان القراءة في الاخريين واجبة حتى لو تركها ساهيا لزمه سجود السهو
لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن ذكر والقراءة جميعا
كما في الركوع والسجود ووجه الصحيح ما ذكره ان القراءة فرض في الركعتين
على ما يأتيك بعد ان شاء الله قوله ويجلس في الاخيرة كما جلس في الاولى
قبل انما قيد في الاخيرة ليتناول قعدة الفجر وقعدة المسافر وليس بواضح
لان قوله كما جلس في الاولى ينبئ عن ذلك وقوله لما روينا من حديث
وائل بن حجر يريد به قوله يروى ذلك في حديث وائل وقوله عايشة اى
حديث عايشة وهو قوله هكذا وصفت عايشة قعود رسول الله
وقوله ولانها اى الجلسة على تلك الصفة اشق على البدن من التورك
الذي يميل اليه مالك قال مالك المسنون في القعدة ان يقعد متوركا
بان يخرج رجليه من جانب ويفضي بالیتيه الى الارض في القعدتين جميعا
وما كان اشق فهو افضل والذي رويه مالك ان النبي عليه السلام
قعد متوركا ضعفه الطحاوي قال هذا من حديث عبد الحميد بن جعفر
وهو ضعيف عند نقلة الحديث ولئن صح كان محمولا على الكبر وقوله
وتشهد معطوف على قوله جلس وهو واجب عندنا وصلى على النبي ع
وهو ليس بفرض عندنا خلافا للشافعي فيهما اى في قراءة التشهد والصلاة
على النبي ع فانهما فرضان عنده اما التشهد فلما روى ابن مسعود
كنا نقول قبل ان يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبرئيل وميكائيل
فقال النبي عليه السلام فولوا التحيات لله الى ان قال في اخره اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك اطلق اسم الفرض على التشهد

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

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

وقوله

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

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

السنة

السنة وكذا في الثانية اي ينوي فيها ما نوى في الاولى وقال لان الاعمال
بالنيات فان قيل قد بينتم اشتراط النية في الوضوء بهذا الحديث
فكيف استدللتم هنا فالجواب انا بينا اشتراطها فيه لا يستلزم الزيادة
على الكتاب كما تقدم وههنا ما جعلناها شرطا وانما استدللنا بظاهر لفظ على نية ما لا يخالفه كتاب ولا سنة حتى يستلزم الزيادة
قال صدر الاسلام هذا شيء تركه الناس لانه قل ما ينوي احد شيئا
ولا ينوي النساء في زماننا يعني اذ ما قال محمد من نية النساء
كان في زمنهم واما في زماننا فلا ينوي النساء لان حضورهن
الجماعة متروك باجماع المتأخرين ولا من لا شركة في صلوته من
المؤمنين الغيب وقوله هو الصحيح احتراز عما قال 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 حظ
الحاضرين بخلاف سلام التشهد لانه تحية عامة للحضور والغيب
الصالحين من عباده على ما قال عليه السلام اذا قال المصلي السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين اصاب كل عبد صالح من اهل
السماء والارض قال ولا بد من المقتدي فان كان
من نية امامه فلا تخصيص الامام بالذكر يؤيد قول من يقول ينوي
من يشاركه في الصلوة دون غيره وقوله فان كان الامام في جانب
الايمن ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم ان الامام ينوي
في التسليم الاول الاغير وعما قيل الامام يجب ان لا ينوي لانه يجهر بالسلام
ويشير اليهم وهو فوق النية فلا حاجة الى النية وقوله ولا ينوي
في الملائكة يشير الى ان المراد بالحفظ ليس الكرام الكاتبين فقط كما
زعم بعضهم انه ينوي به ذلك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات
واخر عن يساره يكتب السيات بل المراد بهما من معه من الملائكة ولا يخص

ذلك عدمًا معلومًا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت روي ابن عباس
انه قال معي كل مؤمن خمس من الحفظ واحد عن يمينه يكتب الحسنات واخر
عن يساره يكتب السيئات واخر امامه يلقنه الخيرات واخر وراءه
يدفع عنه المكاره واخر عند ناصية يكتب ما يصلي على النبي عليه السلام
ويبلغه الا الرسول صلى الله عليه وسلم وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن
ستون ملكا وفي بعضها مأتة وستون واذا كان ذلك فيتوهم
بدون حصر في عدد فاسئلة الايمان بالانبياء عليهم السلام نؤمن
بكلهم ولا نحصرهم في عدد لئلا يخرج منهم من هو منهم ولا يدخل
فيهم من ليس منهم وقوله هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم وجه التمسك به ان الالف واللام ليس للعهد لعدم
معهود فكان لاستغراق الجنس فقد جعل جنس التحليل في الصلوة
بالسلام فمن اثبت بغيره فقد خالف النص ولنا ما روينا من
حديث ابن مسعود ان النبي عم لما علم التشهد قال له اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فان شئت ان تقوم فقم
وان شئت ان تقعد فاقعد ووجه التمسك انه عليه السلام حكم بتمام
الصلوة قبل السلام وخيره بين القيام والقعود وهذا ينافي فرضية
امر اخر ووجوبه لانا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطًا دون
الفرضية لان خبر واحد ومثله لا يثبت الفرضية **فصل في القراءة**
لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها وبيان الاركان وسننها ذكرًا
احكام القراءة في فصل على حدة لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر
الاركان وابتداء بذكر الجهر والاخفاء دون ذكر القدر وان كان
العكس مستقيمًا لان القدر معنى راجع الى الذات والجهر والاخفاء
راجع الى الصفة والذات قبل الصفة لان الجهر من صفات الاداء الكامل
والقدر يعم القاصر ايضا فكان الابتداء بذكر صفة يختص بالاداء
الكامل الذي هو الاصل في شرعية الصلوة اولى ثم المصلي ان كان اماما

يجهر

يجهر في الفجر وفي الركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ويخفي
في الاخريين هذا هو المأثور المتوارث اي المنقول عن النبي صلى الله عليه
وسلم والصحابة والتابعين ثم الجهر والمخافتة فيما يجهر ويخافت واجب
بالسنة وهو ما روي عن ابي هريرة انه قال في كل صلوة نقراء فما اسمعنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمعناكم وما اخفى علينا اخفينا عليكم واجماع
الامة فان الامة اجتمعت من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا
هذا على الجهر فيما يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت وبالمعنى القهري فانهما ركن
من اركان الصلوة فيجب اظهاره في الصلوة كلها كسائر الاركان ولهذا
كان رسول يجهر بالقراءة في الصلوة كلها الا ان الكفار لما اعتادوا
القراءة وغلطوه في الظهر والعصر ترك الجهر فيهما بهذا العذر والعذر
وان زال بكثرة المسلمين بقيت المخافتة كالرمل في الطواف واتيانه في المغرب
والعشاء والفجر فالكفار كانوا متفرقين وبيانًا فجهر رسول الله عم
بالقراءة في هذه الصلوة على ما هو الاصل وان كان منفردًا فهو
مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام في حق نفسه وان شاء خافت
لانه ليس معه من يسمعه فلا تجاذب موجب الجهر والخفاء ثبت التخيير
وانما ذكر قوله واسمع نفسه دفعًا لما يقال فائدة الجهر الاسماع والا
سماع ههنا اذ ليس معه احد يسمعه ووجهه ان الفائدة لم ينحصر في
اسماع الغير بل من فائدته اسماع نفسه فجهر لذلك وبيانًا للحكم وهو
ان لا يجهر ههنا كل الجهر اذ ليس معه احد يسمعه بل يأتي بادنى الجهر فكان
معناه ان شاء جهر واسمع نفسه ولا يسمع غيره والجهر افضل ليكون
الاداء على هيئة الجماعة ويخفي الامام القراءة في الظهر والعصر وان كان
بمرأة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست فيها قراءة مسموعة
وانما فسرنا بهذا احترازا عن قول ابن عباس وتفسيره فانه يقول لا قراءة
في هاتين الصلوتين لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست فيها
قراءة والدليل على عدم صحة تفسيره ما روي ان قتيل الخباب بن الارت بم عرفتم

قراءة رسول الله عليه السلام في صلوة الظهر والعصر قال باضطراب
لحيته وبما روى عن ابي قتادة كان رسول الله عليه السلام يسمعنا الاية
والايتين في الظهر احيانا وقال مالك يجهر الامام فيهما في عرفة لان الصلوة
هناك تقام لجمع عظيم فيجهر فيهما كما في الجمعة والعيدين والحجة عليه ما
رويناه واورد عليه بانه ليس بحديث وانما هو من كلام الحسن البصري
ذكره في الغرتين والفايق الى مخشري ولئن سلم فهو عام مخصوص
خص منه الجمعة والعيد فيجوز تخصيصه بالقياس على الجمعة واجيب فان
اصحابنا ملؤ الكبهم به ونقلوا ان ابن عباس كان يفرض بعدم القراءة
كما تقدم وليسوا من اهل الاهواء والبدع ولو لا ثبت عندهم اسناده
لما فعلوا ذلك وعن الثاني ان الجمعة والعيدين ليست مخصوصة
لان الجمعة فرضت بالمدينة وكانت الغلبة للمسلمين فجهر رسول الله عليه السلام
فيها بالقراءة فكان نسخا لا تخصيصا والنسخ بالقياس لا يجوز
وكذلك في الاعياد وبه عرفت حكم الجمعة والعيدين والنقل المستفيض
اي الشايع المنتشر هو روى ابو حنيفة في مسنده باسناده الى النعمان
بن بشير ان النبي عليه السلام كان يقرء في الجمعة سبح اسم ربك الاعلى
وهل اتيك حديث الغاشية وهو يدل على انه كان يجهر حتى يسمع
قرأته وفي التطوع بالنهار يخافت وفي الليل يتخير اعتبارا بالفرض
في حق المنفرد وهو ايدل على الجهر افضل لان الفرض في حق المنفرد
كذلك وروت عايشة ان النبي عليه السلام كان في تهجده يوبخ الشيطان
ولا يوقظ الوسنان ولا يظن ان عليه السلام ما كان يفعل الا الافضل
وليس في بعض النسخ قوله ومن فاتته العشاء الى قوله ومن قراء في العشاء
والاصل ذكرها لانها من اصل مسائل الجامع الصغير حيث قال فخر الاسلام
في الجامع الصغير هذه المسئلة مسئلة هذا الكتاب والمصنف التزم ذكر
مسائل الجامع الصغير وقوله وان كان وحده خافت حتما هو
الصحيح مخالف لما ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وقاضيخان

والغرة

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

على وجه الدعاء وليس الكلام فيه وانما الكلام في قراءة الفاتحة على وجه قراءة القرآن
ولقائل ان يقول الفاتحة الواقعة في الشفع الثاني لجعلها كالواقعة في الشفع
الاول فلنقدر انها وقعت قبل السورة حكما كان ذلك محلها فيكون السورة
مترتبة على الفاتحة دون العكس والجواب ان تقديرها كالواقعة في الشفع
الاول لضرورة تدارك الفاتحة ان امكن وليس بممكن لا يستلزم تغيير المحسوس
والضروري ضعيف لا يثبت به تغيير المحسوس بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن
قضاؤها على الوجه المشروع وهو ترتب السورة على الفاتحة والجواب عن قول
ابي يوسف انا علمنا ان السورة في الاخريين غير مشروعة قال الامام فخر الاسلام
في الجامع الصغير ان السورة في الاخريين مشروعة نفلا ولهذا لو قرأ فيهما
لا يلزم سجود السهو وقوله ثم ذكر ههنا اي في الجامع الصغير ما يدل على الوجوب
لانه قال قراءة فيكون بمنزلة الامر بل الكرخي في الاصل بلفظ الاستحباب لانه قال
اذا ترك السورة في الاوليين احب الي ان يقضيها اما وجه ما ذكره في الجامع الصغير
فقد بيناه واما وجه ما ذكره في الاصل كما قال في الكتاب لانهما اي السورة اذا كانت
مؤخرة عن الفاتحة تغير موصلة بالفاتحة الاولى لوقوع الفصل بالفاتحة الثانية
فلم يكن مراعاة موضوعها من كل وجه ولم يذكر الشق الآخر وهو ان يكون مقدمة
على الفاتحة لبعده لانه يفضي الى غير مشروع آخر وهو تقديم السورة على الفاتحة
وان ذهب اليه بعضهم وقوله ويجهر بهما هو الصحيح احتراز عما روى ابن سماعة
عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه يجهر بالسورة خاصة لانه في الفاتحة مؤد خيرا
عن صفة ادائها وفي السورة قاض ويجهر بهما كما كان يجهر بالاداء ولا يكون
جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة وحقيقة وذلك غير مشروع
وجه الصحيح ما ذكرنا ان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع فاما ان يخفيها
كما روى هشام عن محمد وفي ذلك تغيير صفة الواجب وهو السورة لاجل مراعاة
النفل وهو الفاتحة وهو اتباع الاقوى للادنى واما ان يجهر بهما وفيه تغيير صفة
النفل لاجل صفة الواجب فهو اولى قال ثم المخافتة صفة ان يسمع نفسه

اعلم ان اجراء الكلمات المتعلقة على اللسان على نوعين كلام وقراءة لان الفرض

منه اما ان يكون افادة النسبة للمخاطب او لا فان كان الاول فهو الكلام والا فهو
القراءة وكل منهما على نوعين جهر ومخافتة وقد اختلف علماؤنا في الحد الفاصل
بينهما فذهب الفقيه ابو جعفر الهندواني الى ان المخافتة هو ان يسمع نفسه وما
دون ذلك مخمخة ودندنة ليس بكلام ولا قراءة والجهر هو ان يسمع غيره فهو
كما ترى جعل كل واحد منهما نوعا من الكيفيات المسموعة وقال ان مجرد
حركة اللسان بدون الصوت لا يسمى قراءة بمعنى اللغة ولا عرفا وفيه نظر لان
من رأى المصلي الاطرش من بعيد تحرك شفتيه يخبر عنه انه يقرأ وان لم يسمع
منه شيء وقال الكرخي حد ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف
وقال لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ فان الاطرش يتكلم ولا يسمع
وهو كما ترى جعل المخافتة من الكيفيات المبصرة والجهر من الكيفيات المسموعة
واعترض عليه بان الكتابة يوجد بها تصحيح الحروف ولا تسمى قراءة لعدم الصوت
وهو فاسد لانه لم يجعل تصحيح الحروف مطلقا قراءة بل تصحيح الحروف باللسان
قراءة الا ترى الى قوله لان القراءة فعل اللسان قوله وفي لفظ الكتاب قبل هذا
مختصر القدوري وما ذكره في اول الفصل بقوله فهو مخير ان شاء جهر واسمع
نفسه وان شاء خافت وقيل في المبسوط حيث قال وان كان وحده وكان
صلوة يجهر فيها بالقراءة قرأ في نفسه ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء لان الكلام
اول هذا الكلام نصه لابي حنيفة بانه اراد بقوله وقرأ في نفسه ان يسمع
نفسه لا غير وبقوله وان شاء جهر واسمع نفسه ان يسمع نفسه وغيره فصار
كانه قال المنفرد فيما يجهر فيها بالقراءة 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 كلها 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 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

فان وادنى ما يجزى من القراءة في الصلوة القراءة في الصلوة اما
ان يكون في الحضر او في السفر فان كانت في الحضر فهي على ثلثة اقسام
قسم يتعلق 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 ان ليست
وقرار والحكم ما ذكر خلافا ان في العجلة تأثيرا في التخفيف وادنى ما يجزى
من القرآءة في الصلوة سواء كانت في الحضر او السفر عند ابي حنيفة اية واحدة
ان كانت كلمتان فصاعدا فيه لا خلاف بين المشائخ وان كانت كلمة واحدة
كدهامتان او حرفا واحدا كص فيه اختلاف المشائخ وقالا ثلث ايات
قصار او اية طويلة كاية الكرسي واية المداينة لان الرجل لا يسمى قارئا
بدونه اى بدون المذكور من ثلث ايات او اية طويلة فاشبه قراءة
مادون الاية وقراءة مادون الاية غير مجزية فكذلك قراءة الاية وحقيقة
كلامهما ان الاية الواحدة وان كانت قرآنا حقيقة لا انه في العرف يطلق على
ثلث ايات او اية طويلة فصار اليه ولابي حنيفة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن من غير فصل بين اية وما فوقها وهذا لان الاية الواحدة قرآن
حقيقة فظ واما حكما فلانه تحرم قراءتها على الحائض والجنب فيدخل في اطلاق
قوله من القرآن قوله لان مادون الاية خارج جواب عما يقال لو كان
المراد من قوله ما تيسر من القرآن مطلقا من غير فصل لجاز بمادون الاية
كما جاز بالاية لان الاطلاق يتناولها تناولا واحدا ولكن لم يجز بمادون
الاية فكذلك بالاية ووجه ان مادون الاية لم يدخل في الاطلاق بالاجماع لان
المطلق ينصرف الى الكمال من القراءة ما هو قرآن حقيقة وحكما ومادون
الاية وان كان قرآنا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قراءته للجنب و
الحائض فلا ينصرف المطلق اليه وعلى هذا التقرير يكون قوله خارج بمعنى لم
يدخل لانه ابتداء الكلام مبرز الاطلاق والتقييد لا العموم والخصوص ولهذا
قال فيما تقدم والزيادة عليه الخبر الواحد لا يجوز وكان التخصيص عندنا ليس
بطريق الاخراج بل بطريق ان المخصوص لم يدخل تحت المجمل على ما عرف في اصول

الفقه

الفقه وله زيادة تعريف قررها في المقرير وقوله والاية ليست في
معناه اى في معنى مادون الاية مستغنى عنه لانه ذكره لدفع من
عسى ان يتوهم ان مادون الاية اذا لم يدخل تحت الاطلاق فيلحق الاية به
في ذلك فقال الاية ليست في معناه فيلحق به قوله وفي السفر انما قدم
الكلام في السفر مع انه من العوارض وهو اليق بالتاخير امالانه مظنة
قلة القراءة فكان المناسب لذكر قراءة الاية الواحدة وامالان شعب
بحث الحضر كثيرة فاراد ان يفرغ من بحث السفر ليدخل في بحث
الحضر على فراغ وكلامه في السفر ظ والامنة بفتح الميم هو الامن والمكان
السفر مظنة التخفيف اذ بنى الحكم عليه وخفف في القراءة وان كان
المسافر حال الامن لا يرى انه اثر في اسقاط شطر الصلوة وان كان على
امنة وقرار فلان يوثر في تخفيف القراءة اولى فان قيل هذا التعليل
يخالف لما ذكر في طرق تقليل ابي حنيفة في مسئلة الاوراث في باب الانجاس
حيث استدل ههنا بوجود التخفيف مرة على التخفيف ثانيا واجاب ذلك
هناك اجيب بالفرق بين الموضعين بان العمل بتخفيف القراءة عمل
بالكل لانه كل شئ ظهر تاثيره في الاصل كان ظهور تاثيره في الوصف
اولى لكونه تبعا للاصل بخلاف الاوراث فان الضرورة عملت في صفة
التخفيف وكفيت مؤنتها بها فلا يعمل ثانية ويقراء في الحضر في الفجر
في الركعتين اربعين آية او خمسين سوى فاتحة الكتاب ويروى
من اربعين الى ستين ويروى من ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثار
فان معاذ العجلي رضي الله تلفت سورة ق وافترب من في
في رسول الله عليه السلام لكثرة قرآءته بهما في صلوة الفجر وقرض و
اربعون اية خمس وخمسون اية او ست وخمسون اية وروى ابن عباس
ان النبي عم قراء في الفجر يوم الجمعة الم تنزيل السجدة وهل اتى على
الانسان والاولى ثلثون والثانية احدى ثلثون فلما اختلفت مقادير
قراءة رسول الله عليه السلام اختلفت رواية محمد فيها وفي لفظ الكتاب

اشارة الى ان هذه المقادير انما كانت انما يكون في الركعتين لا في ركعة واحدة في
يكون على رواية الاربعين في كل ركعة عشرون قوله ووجه التوفيق يعني بين
الروايتين وهو ظاهر قوله وفي الظهر مثل ذلك اي مثل ما قراء في الفجر لانهما
في سعة الوقت وروى ان النبي عليه السلام كان يقراء في الظهر الم السجدة
قال ابو سعيد الخدري سجد رسول الله عليه السلام في الظهر فظننا انه قراء
الم تنزيل السجدة وقد روينا انه كان يقراء في صلوة الفجر الم تنزيل
السجدة وفي الثانية هل اتى على الانسان فدل 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 ثلثين آية وهو
نحو سورة الملك وقوله والعصر والعشاء سواء يعني في سعة الوقت
على وجه لا يختار يقراء فيهما باوساط المفصل لما روى جابر بن سمرة ان النبي
كان يقراء في كل الركعتين الاوليين من العصر والسماء ذات البروج والسماء
والطارق ولحديث معاذ بن جبل ان قومه شكوا الى رسول الله تطويل قراءته
في العشاء فقال له النبي عليه السلام افتان انت يا معاذ اين انت من سبح اسم
ربك الاعلى والشمس وضحيها وفي المغرب بقصار المفصل لما روى انه عليه السلام
قراء في صلوة المغرب بالمعوذتين وطوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة
والسماء ذات البروج والاوساط منها الم يكن والقصار منها الى الاخر وقيل
طوالة من الحجرات الى عبس واوساطه من كورت الى والضحى والقصار منه الى آخر
المصحف قوله ويطيل الركعة الاولى من الفجر بجري التوارث من لدن رسول
الله عليه السلام الى يومنا هذا وفيه اعانة للناس على ادراك الجماعة ولا يطيل
في غيرها عندها وقال محمد رحمه احب الي ان يطيل الركعة الاولى على الثانية في
الصلوات كلها لما روى ابو قتادة ان النبي عليه السلام كان يطيل القراءة في
الركعة الاولى على الثانية في الصلوة كلها ولهما ان ركعتي الصلوة مطلقا
استوتا في استحقاق القراءة لكونهما ركنا في الجميع وكل ما كان كذلك يستويان
في المقدار الا بعارض غير اختياري لان سبب الحدوث يتحد وسبب التفاوت

غير موجود

غير موجود وقلنا بعارض غير اختياري ليخرج صلوة الفجر لان تطويل الركعة
الاولى متفق عليه فيها ولا يرد ما يقال في جانب محمد ان معنى تفضيل الركعة
الاولى على الثانية موجود في سائر الصلوات الا ان الغفلة في الفجر بسبب النوم
وفي غيره باشتغال الناس بالكسب لان غفلتهم تلك باختيارهم بخلاف
ثم المعتبر في التطويل بالايات ان كانت متساوية او متقاربة من حيث
الكلمات والحروف واما اذا كانت متفاوتة من حيث ذلك فالمعتبر بالكلمات
والحروف فمقدار زيادة احديهما على الاخرى فمنهم من اعتبر الثلث والثلثين
بان يكون الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وقال في شرح الطحاوي
ينبغي ان يقراء في الاولى بثلثين 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 بثلث آيات واما اطالة الركعة
الثانية على الاولى فمكروه بلا اتفاق ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون
ثلث آيات كان النبي صلى الله عليه وسلم قراء في المغرب بالمعوذتين والثانية اطول
باية ولما قال في الكتاب من قوله لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج والحرج
مدفوع وهذا في الفرائض واما في غيرها فعن ابي يوسف ان زيادة احدى
الركعتين على الاخرى مكروهة وقيل ليست بمكروهة لان امر النوافل اسهل
الا ترى انها جازت قاعدا مع القدرة على القيام قال وليس في شيء من
الصلوة قراءة سورة بعينها هذه المسئلة والتي بعدها تصريح بانهما في
افادة الحكم واحد وليس كذلك بل هما متغايران وضعا وبيانا اما
الوضع فلان الاولى من غير مسائل القدوري والثانية من غير مسائل الجامع الصغير
وقد لتزم الاتيان لهما اذا اختلف الروايتان واما البيان فلان معنى
الاولى ليس في شيء من الصلوات مطلقا تعيين قراءة سورة بعينها لا يجوز
الصلوة بغيرها وهو احتراز عن مذهب الشافعي فانه حين قراءة الفاتحة
لجواز الصلوة وقال لا يجوز الصلوة بغيرها من السورة قلنا الزيادة لا طلاق
ما تلونا من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يقال فعلى هذا يلزم التكرار

من وجه آخر لما تقدم ان قراءة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا خلافا للشافعي لان ما
تقدم كان من لفظ الهداية وههنا ذكر على انه من لفظ القدوري ومعنى الثابت
يكره ان يعين المصلي شيئا من القرآن مثل الم السجدة وهل اتى على الانسان
لشئ من الصلوات كالفجر يوم الجمعة على انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا احتراز
عن مذهب الشافعي فانه يستحب ذلك لحديث ابن مسعود ان النبي عليه السلام
كان يقرأهما في صلوة الفجر فكيف يكون مكروها وقلنا ان في ذلك هجر الباقي
وايهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه لقوله تعالى وقال الرسول يا رب
ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا اشكى الرسول عليه السلام قومه قريشا
الى ربه باتخاذهم القرآن مهجورا وهو يوجب الحرمة لو كان ويزيد الجواز بغيرها
فمنها يكون مكروها لا يقال ليس في ذلك هجر وانما هو تفضيل
بدليل وهو ما روينا من حديث ابن مسعود لانا نعارض بما روى جابر بن سمرة
ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الفجر وبما روى انه عليه السلام اقام
بتبوك اربعين ليلة وكان يقرأ في الفجر الفاتحة واذا زلزلت فعلم انه
عليه السلام ما واظب على ذلك ففي استحباب المواظبة مخالفته له عليه السلام
وحمل الصلوة على غير المستحب وكراهة اعظم من ذلك نعم لو فعل ذلك
احيانا كما فعل عليه السلام قلنا بالاستحباب لتبركه بقراءة النبي عليه السلام ولا يقرأ
المؤتم خلف الامام سواء كان في الصلوة الجهرية او غيره خلافا للشافعي في
الفاتحة فانه يقول يجب عليه قراءتها في صلوة السر وفي الركعتين الاخيرتين
فيهما وكذا فيما يجهر فيه على الصحيح من مذهبه قال اصحابه يستحب للامام على هذا القول
ان يسكت بعد الفاتحة قدر ما يقرأ المقتدي الفاتحة واستدل على ذلك
بان القراءة ركن من الاركان فيشترك فيه كما في سائر الاركان ولنا قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة حدث ابو حنيفة في مسنده
عن موسى بن عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله لا يقال هذا الحديث
معارض بقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة فيسلم استدلاله بالقياس
سلمنا لانا نقول بالموجب اي سلمنا ان لا صلوة الا بقراءة ولكن ليس الكلام فيه

واما

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

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

وهو اختيار

وهو اختيار الكرخي وقد اختياره المصنف لان المأمور به عند قراءة
القرآن شيئان الاستماع والانصات فاذا تهيأ له العمل باحدهما عمل امتثالا
للامر بحسب الامكان وقال بعضهم قراءة القرآن اولى وهو اختيار الفضلي
لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وحيث فات ذلك بقراءة
القرآن احرازا للثواب والله اعلم **باب الامامة** لما فرغ من ذكر
افعال الامام من بيان وجوب الجهر والمخافتة ومن تقدير القراءة بما
هو سنة قراءة الامام وذكر افعال المقتدي من وجوب الاستماع والانصات
اتبعه ذكر صفة شرعية الامامة بانها على اى صفة هي من المشروعات
فذكر من يصلح لها وما يتلوها من خواص الامامة فقال الجماعة سنة مؤكدة اى قريبة تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمواظبتها على وجوب
الاعلان بخلاف سائر المشروعات وهي التي سيما الفقهاء سنة الهدى
اى اخذها هدى وتركها ضلالة واشار الى ذلك بقوله عليه السلام الجماعة
من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد بالمنافق المنافق
المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان ولا الكافر الجماعة فريضة
لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة وكان آخر الكلام منا
فضلا وقوله فيكون المراد به القاصي والجماعة من خصائص الدين فانما لم
تكن شروعة في دين من الاديان والاصح لقوله من يحصلها فرض عين
كما حمد وبعض اصحاب الشافعي والقول الوصيلي وحده لم يجز والقول من يقول
انها فرض كفاية كاكثر اصحاب الشافعي والكرخي والطحاوي لانهم استدلوا بآية
ما تأكد بقوله تعالى واركعوا مع الراكعين او بخبر واحد وذلك لا يفيد
الفريضة فقوله واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة اى بالفقه والشريعة
اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلوة وعن ابي يوسف ان اولاهم
بها اقرأهم لكتاب الله تعالى اى اعلمهم بالقراءة وكيفية حروفها ووقوفها
لان القراءة ركن في الصلوة لا بد منها والحاجة لعلم انما يكون اذا نابت
نابته اى اذا عرض عارض مفسد يمكنه اصلاح صلاته وقد يعرض ونحو نقول

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

يكون

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

وفي ان الافضل لكل من النساء والرجال ان يصلي وحده خلافا لمن قال الرجال يصلون كلهم منفردا قاعدا بالماء دون النساء وقوله فان فعلن اي صلين بجماعة قامت الامام وسطهن لما ذكر في الكتاب من الاثر والمعقول فان قيل لا تعاضت ههنا حرمتان زيادة الكشف في التقدم وترك مقام الامام بالمتوسط فلم رجحت رعاية جانب الكشف على جانب ترك المقام اجيب بان الاحتراز عن الكشف فرض والاحتراز عن ترك مقام الامام سنة والفرض هو المتحتم لا محالة وقوله وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام جواب عما يقال اذا كانت امامتهن مكروهة فكيف فعلت عائشة ووجهه انها فعلت ذلك في ابتداء الاسلام وكانت جائزة سنة تقف الامام وسطهن فنسخت بسننا دون الجواز فانهن لو صلين جماعة جازت بالاجماع تقدمت الامام او توسطتهن لاجتماع شرائط الجواز ولكن الافضل التوسط لوجهان جانب الستر كما ذكرنا وههنا بحثت من وجه الاول ان النبي عليه السلام اقام بمكة ثلث عشرة سنة ثم تزوج عايشة بالمدينة فكيف يصح قوله حمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام الثاني ان المذهب عندنا ان انتفاء الوجوب يستلزم صفة الجواز كما عرف ولا فرق بين الوجوب السنية في ذلك لوجود الموجب فيهما كوجوده فيه وهو واضح للمتأولين في علم اخر فقد قدمنا طريق ذلك في التقرير فاذا نسخت السنة نسخ الجواز والاستدلال بالمنسوخ غير صحيح والثالث ان امامتهن في صلوة الجنازة غير مكروهة وان كان احد المحرمين فيها موجود والرابع ان التعليل بزيادة الكشف غير صحيح لبقاء الحكم بدونها فان المراد لو لبست ثوبا خشنا من قوتها الى قدمها وامت النساء خاصة ولا رجل ثمة فانه لا كشف هناك اصلا فضلا عن الزيادة وتقدمهن امامهن مكروهة وبقاء الحكم بدون العلة غير صحيح فالجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد بابتداء الاسلام ما قبل زمان الاتساخ فانه ابتداء بالنسبة وعن الثاني بان الجواز الباقي جواز في ضمن الكراهة والذي كان في ضمن السنة نسخ معها والاستدلال انما يفيد لها لبيان انها كانت سنة وتسخت وانما جوزت في زماننا بمقتضى الجواز الذي كان من اجتماع شرائط وانتفاء

موانعه

موافقة مع ما يوجب كراهة من ارتكاب المحرم وعن الثالث بان تركهن الجماعة انما كان لاجتماع السنة مع الكراهة فتركت السنة لاجل الكراهة وفي صلوة الجنازة اجتمع الفرض مع الكراهة فقد ابتلين شر ء الفرض تحرزا عن ارتكاب المكروه او اقامة مع ارتكابه اولى واما قلنا ذلك لانهن ان صلين جماعة وقامت الامام وسطهن اقمن فرضا لكون الصلوة فرضا على الكل وان تكن مكروهة وان صلين فرادى تركن المكروه على وجه يؤدي الى فوات الصلوة عن بعضهن لان الفرض يسقط باداء الواحدة وقد يتفق فراغ واحدة قبل الباقيات فيكون الصلوة من الباقيات نفلا والتنفل بصلوة الجنازة غير مشروع وعن الرابع بان ذلك نادر لا حكم له على ان ترك التقدم ثابت بالسنة والتعليل لايضاحها قال ومن صلى مع واحد اقام عن يمينه اذا صلى الامام مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس وهو ما قال بت عند خالتي ميمونة لاراقب صلوة رسول الله عليه السلام بالليل فاتبه فقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قراء آخر سورة العمران ان في خلق السموات والارض الآية ثم قام الى شن معلق فتوضاء وافتتح فعلت وتوضأت ووقفت عن على يساره فاخذني باذني وادارني خلفه حتى اقامني عن يمينه وفي بسوط شيخ الاسلام فقلت خلفه فاخذ ذوائبي واقامني عن يمينه فعدت المكان فاعادني ثانيا واثنا ثلثا فلما فرغ قال ما منعك يا غلام ان تثبت في الموضع الذي وقفتك قلت انت رسول الله ولا ينبغي لاحد ان يساويك في الموقف فقال عليه السلام اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فاعادة رسول الله اياه الى الجانب الايمن دليل على انه هو المختار اذا كان مع الامام رجل واحد واعترض بان الجماعة في صلوة الليل بدعة وصلوة الليل كانت نافلة واجيب بان التهجد كان فرضا على النبي عليه السلام فكان اقتداء متنفل بمفترض ولا يتأخر المقتدي الواحد حد عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه يضع اصابعه عند عقب الامام

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

كنفل

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 ونحن
اي من المشايخ من حقق الخلاف في النفل المطلق بين ابي يوسف ومحمد فقال
ابو يوسف لم يجز اقتداء البالغ بالصبي في النفل المطلق ايضا على المقتدي
غير مضمون على الامام قياس على المضمون ومحمد جوزه والمختار انه لا يجوز في
الصلوة كلها وهذا اختيار منه لمذهب مشايخ ما وراء النهر لان نفل الصبي دون
نفل البالغ حيث لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع وقوله بخلاف المظنون جواب
عن قياس مشايخ بلخ على المظنون وتقريره ان قياس اقتداء البالغ بالصبي على
الاقتداء بالظن فاسد لان المظنون مجتهد فيه لان عند زفر القضاء واجب على
الظان وكل مجتهد فيه يحتمل صحة طرفيه على البدل فالمظنون يحتمل وجوب القضاء
بالنظر الى اجتهاد زفر والمانع عن القول بوجوبه مطلقا انما هو المعارض وهو
ظن الامام وهو عارض غير مضمون عرض بعد ان لم يكن فجاز اعتبار عدمه وحينئذ يكون
المظنون واجب القضاء مطلقا وكان اقتداء ضامن بضامن بخلاف الصبي
فان عدم القضاء عليه بالاجماع لا يحتمل كونه مضمونا والصبا ايضا عارض
ممتد لا يكون اعتبار عدمه فكان اقتداء ضامن بغير ضامن وهو بناء القوي
على الضعيف وبخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة منحته لعدم الضمان
على احدهما فكان بناء الضعيف على الضعيف قال ويصف الرجال
ثم الصبيان هذا بيان ترتيب القيام خلف الامام وليلني امر من الولي وهو
القرب والاحلام جمع الحلم بالضم وهو ما يراه النائم وغلب استعماله فيما يراه
النائم من ولاية البلوغ والمراد ليلني البالغون منكم والنهى جمع نهية
وهي العقل فان قيل هذا الحديث يدل على تقديم الرجال على الصبيان واما
تقديم الصبيان على النساء فلا دلالة عليه اجيب بان الصبيان تابعة للرجال احقاء
رجولتهم ويجوز ان يقال تقديمهم عليهن بفضل النبي صلى الله عليه وسلم
فانه اقام العجوز على اليتيم ولكن لم يذكره في الكتاب قوله ولان المحاذاة مفسدة
دليل معقول وتمهيد لذكر مسئلة المحاذاة وقوله وان حاذته امرأة اعلم

115

ان المحاذاة المفسدة هي ان تجاوز قدم المرأة عضوا من الرجل في الصلوة و
شرائطها ان تكون المرأة مشتهاة حالا او ماضيا منوية اماتها وان
يكون الصلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء وان لا يكون بينهما حائل وذكر
المرأة مطلقة لتناول المحارم والخليلة والاجنبية وذكر الحال لتناول الصغيرة
المشتهاة واختلف في حد الشهوة فقدره بعضهم بسبع سنين وبعضهم بتسع
سنين والاصح ان لا اعتبار بالسن فان كانت عبلة ضخمة كانت مشتهاة والا
فلا وذكر الماضي لتناول العجوز التي ينتفر منها الرجل لما انها كانت مشتهاة
وشرط نية امامتها لان اقتداءها لا يصح بدونها فلا تفسد صلوة الرجل ووصف
الصلوة بكونها مطلقة احترازا عن صلوة الجنازة فان المحاذاة لا تفسدها
لانها ليست بصلوة على الحقيقة وانما هي دعاء للميت وانما لا يصح اقتداء الرجل
بالمرأة فيها لشبهها بالصلوة المطلقة في اشتمالها على التحليل والتحريم وشرط
الاشتراك وهو يتحقق باتحاد الفرضين وباقتداء المتنوعة بالمتطوع و
بالمعذور وان يكون الاشتراك تحريمة واداء حتى لا يكون 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 يؤدي مع الامام
تقديرا فان فيما اذا اقتدت نادية للعصر برجل يصلي الظهر لم يصح اقتداؤها
فرضا وانما يصح نفلا فقد وجد الشروط ولم تفسد الصلوة اجيب بالمنع وشرط
عدم الحائل لانه اذا كان بينهما حائل مثل مؤخرة الرجل لا تفسد وقد ظهر من هذا
لانه اذا فات شرط من شروطها لا تفسد لما قال انما عرفت مفسدة بالنص وهو
ما روى انس ان جدته مليكة صنعت طعاما الى آخر ما روينا بخلاف القياس
فيراعى جميع ما ورد به واما اذا وجد هذه الشروط كلها فانها تفسد عندنا
خلافا للشافعي لقوله وهو القياس اعتبارا بصلوتها حيث لا تفسد وجه ظاهر
لان المحاذاة لما لم توجب فساد صلوة المرأة لم يوجب فساد صلوة الرجل لان
المحاذاة فعل يتحقق من الجانبين ووجه الاستحسان وهو الذي ذهب اليه
علماؤنا ان هذا ترك فرض المقام ومن ترك المقام فسدت صلوته اما ان ترك فرض

المقام

المقام فلان تاخير المرأة فرض على الرجل في صلوة يشتركان فيها لما روى عبد الله
بن مسعود ان رسول الله عليه السلام قال اخروهن من حيث اخرهن الله امر
الرجل بالتاخير ولا مكان يجب تاخيرهن في غير الصلوة فتعين التاخير فيها
فان قيل هذا خبر واحد لا يثبت به الفرضية اجيب بانه من المشاهير واليه
اشار المصنف بقوله وانه من المشاهير ولان تاخيرها في الصلوة المشتركة
فرض بدلالة الاجماع لان اجماعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة مع اتحاد
فرضهما وهو اما ان يكون لنقصان حالها في ذلك كالصبي او لعدم صلاحيتها
كالامي او لفوات شرط من شروط الصلوة كالعاري او لفوات ترتيب المقام
كما في امامة المتاخر بالاستقراء لعدم مجاوزة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعا
وليس للنقصان لانه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقا لجواز امامة العبد و
الفاسق والاعمى مع نقصان احوالهم بل انما يمنع اذا لزم من ذلك محظور
كامامة الصبي فانها يستلزم بناء القوي على الضعيف ولا لعدم الصلوحية
بجواز امامتها للنساء متقدمة ومتوسطة ولا لانتفاء شرط من الشروط
لان الغرض عدمه فلم يكن ذلك الا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بقوله
عليه السلام اخروهن الحديث فلما اجمعنا هنا لانقدام التاخير ثبت الفساد
في المتنازع فيه ايضا لانقدام التاخير واما من ترك فرض المقام فسدت صلوته
كالمقتدي اذا تقدم على امامه وقوله وهو المخاطب به جواب على وجه القياس
وتقريره لا يلزم من عدم فساد صلوتها عدم فساد صلوته لانه هو المخاطب به
اي اخروهن دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها
كالمؤموم اذا تقدم على الامام واعترض بانه اذا كان مامورا بالتاخير كانت
مامورة بالتاخير ضرورة اجيب بالمنع فانه يمكن تاخير الرجل بان يتقدم
عليها خطوة او خطوتين ولا تاخير فيها سلمنا ذلك لكنه ضمني فلا يساوي
القصدي قوله وان لم ينو امامتها ببيان لتاثير النية وقوله لم تصر اي لم
تصر محاذاة المصلي وقوله لان الاشتراك لا يثبت دونها اي دون النية عندنا
خلافا لزفر فان عنده نية امامتها ليست بشرط لفساد صلوة الرجل بعد ما دخلت

في صلوته لان الرجل صالح للامامة الرجال والنساء ثم اقتداء الرجل بها صحيح بلا نية
امامته فكذلك اقتداء المراة وفقهه لا يرى توضيح لفقهه لان الاشتراك لا
يثبت دونها وتقريره ان الامام يلزمه الترتيب في المقام بالنص وكل من
يلزمه شيء سوى على التزامه كالاقتداء فان لزوم فساد صلوة المقتدي
لما كان من جانب الامام محتملا لم يصح الاقتداء الا بالتزام والالتزام انما يكون
بالنية فكما ان الاقتداء لا يصح بدون النية ليكون الضرر اللازم من جانب
الامام ضررا مرضيا كذلك لا يصح امامة النساء بدون النية ليكون الضرر
لازما للامام من جانبهن ضررا مرضيا وهذا واضح جدا وفيه بحثان من وجهين
احدهما ان كل هذا موقوف على ثبوت اشتراط الاشتراك وثبوته ممنوع
لان النص لم يفصل بين ان يكون المحاذاة في صلوة مشتركة او غيرها والثاني
انه منقوض على قوله ابي حنيفة باقتداء القارئ بالامي فان صلوة الامي
تفسد بسبب اقتداء القارئ به ومع ذلك لا يشترط للامي نية امامة القارئ
والجواب عن الاول تشكيك في المسلمات فان كل من يقول بمسئلة المحاذاة يشترط
الاشتراك والخلاف بيننا وبين زفر انه يقول الاشتراك يثبت بدخولها
في صلوة 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 والمقام
وترتيبه انما يتصور في صلوة اديت بجماعة لان للامام تقدما على المأموم
بالرتبة والصلوة بالجماعة يستلزم الاشتراك وعن الثاني انه على قول الكرخي
ممنوع فانه لا يصح عنده بدون النية ولئن سلمنا فنقول كلامنا في فساد
يحصل بسبب الاقتداء كالذي في الاقتداء المحاذية فان صلوة الامام انما تفسد
بسبب وصورة النقض ليست كذلك لان القارئ لو صلى وحده والامي وحده
وامكن للامي الاقتداء به فسدت ايضا صلوته فلم يكن الفساد بسبب اقتدائه حتى
يدفع عن نفسه بترك النية وقوله وانما شرط نية الامام اذا ائتمت محاذية اي اذا
اقتدت بالامام محاذية له فشرط نية الامام لفساد الصلوة واما اذا وقفت خلفه
فاما ان يكون بجنبها رجل او لا فان كان فالصواب ان اقتداها لا يصح الا

بالنية

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

غير ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء فهم
نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون جعل المصنف الجمعة من قبيل صلوة
الظهر وهو المذكور في المبسوط والمحيط حتى لا يباح لهن الخروج اليها وشيخ
الاسلام جعلها من قبيل صلوة العيد حتى يباح لهن الخروج والمغرب
جعله المصنف من قبيل العشاء وهو المذكور ايضا فيهما وجعله شيخ الاسلام
من قبيل الظهر وقوله والجبانة مشكل جواب عن قياسهما على صلوة
العيد والفتوى اليوم على كراهة حضورهن في الصلوات كلها لظهور
الفساد قال ولا يصلي الظاهر الاصل في جنس هذه المسائل قوله
عليه السلام الامام ضامن بمعنى تضمن صلوة صلوة المقتدي لانا نعلم
بيقين ان معناه ليس الضامن في الذمة فان صلوة المقتدي ليست في ذمة
الامام فيكون معناه صلوة الامام تتضمن صلوة المقتدي وصلوة المقتدي
اذا كان اقوى حالا من الامام فوق صلوته والشيء انما يتضمن ما هو دونه او مثله
لا ما هو فوقه وعلى هذا لا يجوز اقتداء الطاهر عن هو في معنى المستحاضة من به
سلس البول وانطلاق البطن وانفلات الريح والوعاف الدايم والجرح الذي
لا يرقى ولا الطاهرات خلف المستحاضة لنقصان حال هؤلاء عن حال المقتدي
ولا المكتسي بالعاري ولا الامي بالاخرس لقوة حالهما اذا المراد بقوة الحال
الاشتمال على ما لم يشتمل عليه صلوة الامام مما يتوقف الصلوة عليه ولا شك
يقدر على الافتتاح دون الاخرس واختلفوا في جواز اقتداء المتوضي
بالمتيمم فجوزه ابو حنيفة وابي يوسف ومنعه محمد وقال لانه طهارة ضرورية
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 موقت بوقت كطهارة المستحاضة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة فكان
المتيمم كالمتوضي واعلم ان التيمم طهارة ضرورية باتفاق علمائنا لانه
في الحقيقة تلويث ولا يصار اليه الا عند العجز عن استعمال الماء ومطلقة باتفاقهم
لانه ليس موقتا بوقت وثبت بما ثبت به الطهارة بالماء من استباحة

الصلوة

الصلوة وسجدة التلاوة ومس المصحف وانما الشان في التعليل بكل منهما
فيما يصلح ان يكون علة فيه فاختار ابو حنيفة وابو يوسف جهة الاطلاق
وحق الصلوة لان الشارع اعطاه حكم الطهارة المطلقة وافتتح بنفي
الحرج بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم من
غير فصل وتوقيت ونفي جواز الاقتداء مخالفة لاطلاقه وقوله الى نوع الحرج
واختار اجهة الضرورة في حق انقطاع الرجعة اذا انقطع دمها في الحيضة
الثالثة فيما دون العشرة وقالا لم ينقطع الرجعة بمجرد التيمم من غير ان يصلي
لان الشرع لم يذكر كونه طهارة في باب الرجعة وكان المقصود من طهارتها
اداء الصلوة فما لم يترتب عليه ما هو المقصود منه لم يكن طهارة بالنسبة
الى غيره واما محمد فقد عمل في كل واحد من البابين بالاحتياط وللاحتياط في
باب الصلوة القول بعدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم لانه لما لم يجز له
ذلك لا يجوز له ان يقتدي بالمتوضي او يصلي منفردا حتى يكون صلوته با
لوضوء فيخرج عن عهدة الصلوة على الوجه الاكمل وفي باب الرجعة القول بالا
نقطاع الان لما انقطعت الرجعة لم يكن له ان يراجعها ولا يحل له وطيها
وانقطاع الرجعة مما يؤخذ فيه بالاحتياط اجماعا الا يرى انهما لو اغتسلا
وبقي على بدنها لمعة انقطعت الرجعة عنها احتياطا واذا تصور التيمم على
هذا الوجه اندفع ما يقال ما يقرأ ان كل واحد من العلماء ترك اصله وناقض كلامه
ويؤمر الماشي الفاسلين لانه غسل قدمه فليس الخف والخف منع سراية الحدث
الى القدم وهو باق على كونه غاسلا فان قيل لا نسلم انه باق على كونه غاسلا لان
الخف قام مقام بشرة القدم والحدث قد زال اجاب بقوله وما حل بالخف يزيله
المسح فكان المسح على الخف كغسل الرجل وقعد ويصلي القائم خلف القاعد
ظاهر وقوله انه عليه السلام صلى اخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام هو
ما روي انه عليه السلام لما ضعف في مرضه الذي قبض فيه قال مروا ابا بكر يصلي
بالناس فقالت عايشة لحفصة قوله له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في
مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره فقالت ذلك كرتين فقال صلى الله عليه وسلم

118

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

فما نحن

فيما نحن فيه واما الثالث فكذلك لان الاقتداء شركة يعني في التحريمة وهذا
قوة بقي في افعال ولا شركة ولا موافقة الا عند اتحادهما له وفعله
ويجوز ان يكون معناه شركة في التحريمة على قول ابي حنيفة وموافقة فيها
على قولهما وفيه نظر لان الشركة تقتضي المقيسة في الاشتراك والبناء يقتضي
التعاقب فيكون بين الدليل الاول والثاني تناف والجواب ان الاشتراك
انما هو بالنسبة الى التحريمة والبناء بالنسبة الى الافعال ولا منافاة بينهما
والشافعي جوز الاقتداء في الصورتين جميعا قال المصنف لان الاقتداء عنده
اداء على سبيل الموافقة يعني ان كل واحد يصلي بدأته لانه 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 تبعية وفي دليل موافقة في
تطبيق افعاله الصادرة منه على الزمان الذي طابقه افعال الامام لين
الا وهذا غير ذلك لا محالة وقوله وعندنا معنى التضمن مراعى اشارة الى
قوله عليه السلام الامام ضامن على ما تقدم من معناه وكون الشيء يتضمن
ما فوقه فان قيل قد صح ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي عليه السلام
ثم يرجع فيصلي بها بقومه في بني سلمة فكان صلوة قومه فرضا وصلوته
نفلا اجيب بان ذلك لا يلزم لان معاذا جاز ان يكون ينوي مع النبي عليه السلام
نفلا ويصلي مع قومه الفرض ويصح اقتداء المتنفل بالمفترض وهو القسم
الثاني لان الحاجة في حق اداء في حق المتنفل الى اصل الصلوة وهو موجود في
حق الامام فيتحقق البناء وهذا بناء على ان مطلق النية كاف في صحة النفل
والفرض يشتمل عليه فيصح الاقتداء بخلاف العكس والحاصل ان الشركة لا بد منها
في صحة الاقتداء واما منعها جواز بناء احدهما على الاخر للمنفرد في المختلفين
والمنفرد ولا يصح له ان يبني فرضا على فرض اخر فلا تقتدي بغير كذلك وكذا
لا يصح له 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 فقال الشافعي لا يجب عليه الاعادة بناء على ما تقدم ان
الاقتداء عنده 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 امّ قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وعورض
بما روي انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل في صلوة فكبر
فكبرنا معه ثم قال الى العقيقة ان امكثوا كما انتم فلم نزل قياما حتى اتى رسول الله
عليه السلام قواغتسل ورأسه يقطر ماء فصلى بهم ولو لم يكن صلوتهم منعقدة
لم يكلفهم التدامة القيام تؤيد على ان عدم صلاة الامام لا يمنع انعقاد صلوة
المقتدي اذا لم يعلم بحال الامام واجيب بان الامي بالملك لا يدل على الانعقاد
لجواز ان يكون ذلك منعا لهم عن التفرق لا يرى ان محمد بن سيرين رحمه ذكر هذه
القصة وذكر ان النبي عليه السلام اومأ اليهم ان اقعدوا ولو انعقدت صلوتهم
لم يأمرهم بذلك على انه يجوز ان يكون ذلك قبل تعلق صلوة القوم بصلوة
الامام على ان ذلك حكاية فعل لا يعارض القول وقله ونحن نعتبر بمعنى
التضمن معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الامام ضامن والكلام ان يكون
المراد به ان ضامن بصلوة نفسه ولا فائدة في ذلك لان كل احد كذلك او ضامن لصلوة
القوم وهو صحيح غير انه اما ان يكون ضامنا لصلوتهم وجوبا واداء صحة وفسادا
والاول غير مراد بين بالاجماع فتعين الاخران على معنى انه يتحمل السهو والقراءة
عن المقتدي وتفسد صلوة المقتدي بفساد صلوة الامام وقله واذا صلى
امي لامي منسوب الى الامة اي هو كما ولدته امه والمراد به حيث ما ورد في الكتاب
في الحديث ولسان العرب من لا يحسن الخط ولا يقرأ شيئا ومن احسن قراءة اية
في التنزيل خرج عن كونه اميا عند ابي حنيفة وثلث آيات اواية طويلة عندهما
فيجوز اقتداء من يحفظ التنزيل به لان فرض القراءة يتم بما ذكرنا من المقدار
ما ذكره في الكتاب ظاهر وقله وهذا اشارة الى ترك فرض القراءة وقله
يكون قراءته له يعني لما روينا من قله من كان له امام فقراءة الامام

قراءة

قراءة له وقله بخلاف ذلك المسئلة يريد ما استشهد به من العاري اذا امّ
عراة او لابسين وامثالها يريد به الاخرس اذا امّ قوما قارئين وخرسا وصاحب
الجرح والمومي اذا امّا من هو مثل حالهما او من هو اعلى حالا منهما والمذكور في
الكتاب احد طريقي ابي حنيفة والطريق الاخر ما ذكره الكرخي فتتاح الكمل قد صح
كانزاوان التكبير ولا حتى قادر عليه كالقارئ فصحة الاقتداء صار الامي يتحمل
فرض القراءة عن القارئ ثم جاء وان القراءة وهو عاجز عن الوفاء بما تحمل
فتفسد صلوته وبفساد صلوته تفسد صلوة القوم بخلاف سائر الاعذار
فانها قائمة عند الافتتاح ولا يصح اقتداء من لا عذر له بصاحب العذر
وقله لو كان يصلي الامي فجاء نائبة الجواب عما يقال لو كان النظر الى القوة
على جعل الصلوة بقراءة بالاقتداء بالقارئ معتبرا لجاز صلوة الامي
وحده والقارئ وحده لاقتداء على ان يجعل صلوته بقراءة بالاقتداء
بالقارئ ووجه انه لم يعتبر ذلك لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة والشرع
انما جعل قراءة الامام قراءة المقتدي اذا اقتدى بخلاف ما نحن فيه فان
كلا منا في الاقتداء وقله وهو الصحيح احترز عما ذكر ابو حازم ان قياس
قول ابي حنيفة ان لا يجوز صلوته وهو قول مالك وقله وقدم في الاخرسين
امتيا اي احدث فاستخلف اميا فسدت صلوتهم وقال زفر وهو رواية عن ابي
يوسف في غير رواية الاصول لا تفسد صلوته لان فرض القراءة قد تأدى
فكان استخلاف القارئ والامي سواء ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن
القراءة بالكلية بل الدالة على وجوبها اما تحقيقا كما في الركعتين الاوليين
واما تقديرا كما في الاخريين فان القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث
وليس شيء منها موجود في حق الامي اما تحقيقا فظاهر واما تقديرا فلعدم الاهلية
والشيء انما تقدر اذا امكن تحقيقه وقله وكذا على هذا لو قدمه اي الامي في
التشهد يعني قبل ان يقعد مقدار التشهد لم يفسد صلوته عند زفر وفسدت
عندنا واما اذا اقدمه بعد ما قعد قدر التشهد فسدت صلوته عند ابي حنيفة
خلافا لهما وهي من الاثنى عشرية وقيل لا يفسد عند الكل اما عندهما فظاهر واما

عنده فلوجود الخروج من الصلوة بصنعه وهو الاختلاف كما لو قهقه او تكلم
لان هذا من فعله وهو منافٍ فانقطعت صلوته وانما الاختلاف فيما ليس من
فعله مثل طلوع الشمس قيل وهذا هو الصحيح **باب الحدث في الصلوة**
لما ذكر احكام السلامة عن العوارض في الصلوة انفرادًا وجماعة اتبعها
الاصل ذكر في هذا الباب ما يعرض لها من العوارض وينعه من المضي والاصل
اولى بالتقديم ومن بغتة الحدث في الصلوة الصرف على الفور لانه لو مكث ساعة
صار جزء من الصلوة مؤدى مع الحدث واداؤها معه لا يجوز فسد الباقي
ضرورة ان الصلوة الواحدة لا يجزى صحة وفسادًا فان كان اماما
استخلف يأخذ بثوبه ويجره الى المحراب وتوضاء وبنى والقياس ان
يستقبل وهو قول الشافعي لان الحدث ينافي الصلوة لانها يستلزم الطهارة
والحدث يقابل الطهارة ومنافي اللازم منافي الملزوم والشيء لا ينبغي مع
المنافي ولان المشي والانحراف عن القبلة يفسد الصلوة وكل ما يفسدها
لا تبقى معه كالحدث العمد فالصلوة لا يبقى مع المشي والانحراف وتعلقه
كالحدث العمد يخرج في الدليلين ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف او اذى
في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وقوله عليه السلام
اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه وليبعد من لم يسبق بشيء
وجه الاستدلال انه قاء وليبن على صلوته واذن مرتبة الامر لا باحة فيكون البناء
مباحًا وهو المطلوب فان قيل لا امر في قوله فليتوضأ للوجوب فيكون
في ليبن كذلك ولم تقولوا به والجواب ان القران في النظم لا يوجب القران
في الحكم وقد اجمع الخلفاء الراشدون وفقهاء الصحابة كعبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وانس بن مالك وسلمان الفارسي
على ما قلنا ويعتبر من الجماعة يترك القياس اذا لم يكن هناك نص فكيف اذا
كان وانما ذكر الحديث الرابع لان فيه بيان الاختلاف وقال من لم يسبق ببانيا
للافضل لانه اقدر على اتمام الصلوة من المسبوق فتقليده يكون خيانة
وقوله والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده فلا يلحق به قبل هو جواب عن قياس

الشافعي

الشافعي رح 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 معذورًا بخلاف العمد فلا يجوز الحاق السابق به كذا
في الشروح وفيه نظر لانه قال والقياس ان يستقبل وذلك اعتراف
بصحة القياس الا انه ترك بالنص فالاشتغال ببيان فساده تناقض ونظام
ان مراده ترك الحاق العمد بالسابق فان لقائل ان يقول السابق والعمد
في كونهما منافين للصلوة سواء فاذا بنى في السابق باذكرتم من الدليل فليبن
في العمد الحاقًا به فقال في السابق بلوى دون العمد والشيء انما يلحق بغيره
اذا كان في معناه والاستيناف افضل نحرزًا عن شبهة الاختلاف 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 يثبت
بعده بمانيا في الصلوة من توقف في موضع الصلوة وكلا وحدث او كشف
عورته من غير ضرورة فلا يبنى اذا انصرف لغسل نجاسة في ثوبه او الوضوء
من الاغماء ونحوه او للفصل للاحتلام او تعمد الحدث او عصر جراحة فسال دمها
نجس او رماه انسان بحجر او سقط من السقف فادماه او مكث ساعة
في موضع الصلوة بعد سبق الحدث كما مر او تكلم او بال او تعوط او كشف
العذرة عند الاستنجاء او توضأ من غير ضرورة وقيل ان المنفرد يستقبل
اي لا فضل له ذلك والامام والمقتدي يبنى كذلك والمنفرد ان شاء اتم وهذا
الذي توضأ فيه بعد الانصراف وهو اختيار بعض مشايخنا لما فيه من تقليل
المشي وان شاء عاد الى مكانه وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام
خواهرزاده ليكون جميع صلوته مؤدى في مكان واحد واعترض بان
في العود الى المكان مشيا في الصلوة من غير حاجة اذ الاداء في المنزل صحيح و
ذلك مفسد للصلوة واجيب بان المشي غير موجود حكمًا لان حرمة الصلوة
تجعل الاماكن المختلفة كمكان واحد ولهذا صح التنفل على الدابة وقوله
والمقتدي يعود الى المكان يعني حتمًا حتى لو اتم بقية صلوته في موضع وضوئه

129

لم يجز لان بنيه وبين امامه ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهد وحائط
ولهذا اذا فرغ الامام اولم يكن بينهما حائل جاز ان يبنى فى منزله فان ادرك
امامه فى الصلوة فهو مخير بين ان يقتضى ما سبقه الامام فيه استقباله
بالوضوء بغير قراءة ثم يقضى اخر صلوته وبنى ان يتابع الامام ثم يقضى ما سبقه
الامام بعد تسليمه لان ترتب افعال الصلوة ليس بشرط خلافا لزفر كذا فى شرح
الطحاوى قال ومن ظن انه احدث المصلى اذا انصرف عن مكان صلوته
على ظن انتفاء شرط جواز صلوته ثم علم وجوده فاما ان يكون انصرافه على
قصد اصلاح الصلوة او على قصد رفضها فان كان الاول فاما ان خرج من
المسجد اولا فان خرج استقبل الصلوة وان لم يخرج اتمها والقياس فيها الاستقبال
لوجود الانصراف من غير عذر كما اذا كان على قصد الاعراض على ما يأتى وهو
اى الاستقبال فيهما رواية عن محمد قال فى النهاية وخلاف محمد فيما اذا كان باب
المسجد على غير حائط القبلة بتحقق الانصراف واما اذا كان يمشى فى المسجد
ووجهه الى القبلة بان كان باب المسجد على حائط القبلة لا يفسد صلوته بالاتفاق
وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح الا يرى انه لو تحقق ما توهم بنى على
صلوته وقصد الاصلاح يلحق بتحقيقه الاصلاح شرعا كما اذا انتهز سانح الكفار
يا سارى المسلمين فانه يباح الرمى اليهم بشرط ان يكون قصدهم الرمى الى
الكفار فيجعل كانهم رموا الى الكفار ثم لو تحقق ما توهم من الحدث ما فسدت صلوته
بالانصراف لاصلاحها فكذا اذا انصرف على قصده واعترض بان قصد الاصلاح
لو الحق بحقيقته لما شرط عدم الخروج عن المسجد فان حقيقته لم تشترط بذلك
واجيب بان الحكم يثبت بقدر دليله وفى الحقيقة وجد القصد وقام
العذر وليس فى قصده قيام العذر فالحط عن درجتها وان كان قد استخلف
فتبين انه لم يحدث فسدت صلوته وان لم يخرج من المسجد لوجود العمل الكثير
من غير عذر بخلاف ما اذا تحقق ما توهم فان العمل غير مفسد لقيام العذر فكان
الاستخلاف كالخروج من المسجد يحتاج لصحته الى قصد الاصلاح وقيام العذر
فان كان التام فسد حيث انصرف خرج من المسجد اولم يخرج لان الانصراف

على

على سبيل الرفض يلحق بتحقيقه الا يرى انه لو تحقق ما توهم يستقبلها فهذا
اى هذا الذى ذكرنا ان الانصراف اذا كان على قصد الاصلاح لم تفسد صلوته
ما لم يخرج او يستخلف واذا كان على قصد الاعراض والرفض فسد هو الحرف الاصل
فى جنس هذه المسائل فمن انصرف على ظن انه لم يمسح او على ظن انه لم يصل التى قبلها او
على ظن ان مدة المسح قد انقضت ثم علم انه لم يكن ذلك استقبل لانه انصرف على قصد
الرفض وقوله ومكان الضعف وبيان انه اذا لم يكن فى المسجد ماذا يكون
حكمه وهو واضح وان جن او نام فاحتلم او غمى عليه استقبل الصلوة لانه يندر
وجود هذه العوارض فى الصلوة فلم يكن فى معنى ما ورد به النص وهو قوله عم
من قاء او رعف فى صلوته الحديث وكذلك اذا قهقه لانه اى فعل القهقهة بمنزلة
الكلام فان كلا منهما ينقل المعنى من ضميره الى فهم السامع وهو اى الكلام قاطع
لانه عليه السلام قال ما لم يتكلم وهذا اذا وجد هذه العوارض قبل ان يقعد قدر
التشهد فاما اذا وجد بعده فلا استقبال لانه لم يبق عليه شئ من الاركان فان قيل
سلمنا ولكن لا بد للخروج من فعل المصلى على قول ابى حنيفة رح ولم يوجد اجيب
بانه لا يخ الموصوف بها عن اضطراب او مكث وكيف ما كان فالصنع منه موجود اما
فى الاضطراب ظاهر واما فى المكث فلانه يصير به مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث
والاداء صنع منه وقد تقدم ما هو من شروط البناء قبيل هذا باكثر مما ذكره فليكن
على ذكر منك قيد وانما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بفسد
وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسنة مجمع بينهما بيان
المراد قال وان حصر الامام عن القراءة كل من امتنع عن شئ لم يقدر
عليه قد حصر عنه فان عجز الامام عن القراءة بنسيانه جميع ما كان يحفظه فاستخلف
غيره جاز عند ابى حنيفة وقالا لا يجوز لهم قال فى النهاية بل يفتتحها بدون
القراءة كالامى اذا ائتم اميين ونسبه بعض الشارحين الى السهو لان
مذهبهما انه يستقبل وبه صرح الامام فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير وقوله
لانه اى الحصر عن القراءة نادر الوجود كالجنابة فى الصلوة فلم يكن فى معنى ما ورد
به النص من الحدث الذى يعم به البلوى ولابى حنيفة ان الاستخلاف فى باب الحدث جاز

122

العجز ههنا لزم لان المحدث قد يجد في المسجد ماء فيمكنه اتمام صلوته من
غير استخلاف واما الذي شمل جميع ما يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتذكير
او التعليم كذا ذكره قاضيخان وذكر ابو اليسر انما يجوز الاستخلاف اذا كان
يحفظ القرآن الا انه لحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي
فصار اميا لم يجز الاستخلاف وقوله والعجز عن القراءة غير نادر جواب عن قولها
انه نادر وجوده وقوله ولو قرأ مقدار ما يجوز به الصلوة ظاهره وكذا قوله
وان سبقه الحدث وقوله في هذه الحالة يعني بعد التشهد وقوله وقد مر
من قبل يعني في باب التيمم حيث قال وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر
على استعماله وقوله وان رآه بعد ما قد ببيان مسائل تسمى باثنى عشرية
وهي مشهورة وقوله بعجل يسير بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه
الى المعالجة وانما قيد به لانه اذا كان ضيقا فعالج باشتغل تمت صلوته بالاتفاق
وقوله فتعلم سورة قيل تذكر بعد النسيان لان التعلم لا بد له من التعليم وذلك
فعل بنا في الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق وقيل سمعها بلا اختيار المصنف واما
على اختيار فخر الاسلام فلا فساد في الاستخلاف بعد التشهد وقوله او دخل وقت العصر
في الجمعة قيل كيف يتحقق هذا الخلاف ودخول العصر عندهما اذا صار ظل كل شيء مثليه
عندهما 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 الصلوة عندهما وعنده
باطلة وهذا يخالف قول المصر اودخل وقت العصر في الجمعة وقيل يمكن ان يقعد في الصلوة
بعدما قعد قدر التشهد الى ان يصير الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف وهو بعيد كما ترى
ولكن يمكن توجيهه على المروي عن ابي حنيفة ان الخروج والدخول يكون ظل الشيء
مثله كما هو مذهبهما فانه حينئذ يتحقق الخلاف واعلم ان نسبة المهمل في الوقت
الى الحسن بن زياد انما هي على ما نقل في مبسوط شيخ الائمة واما في مبسوط شيخ الاسلام
وغيره فهي منسوبة الى رواية اسد بن عمرو عن ابي حنيفة رح والمنسوب الى الحسن
رواية الموافقة في المذهب على ما تقدم وقوله كالمحاضة ومن بعضها يعني اذا
استوعب الانقطاع وقتا كاملا فلو انقطع الدم التشهد ثم سال في وقت صلوة

اخرى

اخرى فالصلوة الاولى جائزة عند ابي حنيفة وان لم يسل فهي باطلة لتحقق
الانقطاع بعد التشهد وهو كالانقطاع في وسط الصلوة وعندهما جائزة
لانه كالانقطاع بعد تمام الصلوة قيل قوله وقيل الاصل فيه قول ابي سعيد
البردعي وعليه العامة وفيه اشارة الى ان المختار عند المصنف غيره وهو قول
الكرخي فان فسادها بالامور المذكورة عند ابي حنيفة ليس كذلك عند الكرخي
لان الفعل قد يوجد حسيته بان قهقه او كذب ولا يجوز ان يكونا معصيته فرضا
بل الخروج بفعل المصلي ليس بفرض بالاتفاق وانما عنده ان هذه الاشياء مغيرة
للصلوة ووجود المغير بعد التشهد كوجوده قبله لما ان فرحة الصلوة ولهذا
اذا نوى المسافر في هذه الحالة الاقامة اتم والمعنى بالمغير ما يجب الصلوة
بعد وجوده على غير الصفة الواجبة هي عليها قبله فان الصلوة يجب بعد
رؤية الماء او انقضاء مدة المسح وجدان الثوب في تمام السورة بالوضوء
او الغسل واللبس والقراءة بعد ان كانت واجبة بطهارة التيمم والمسح
والعري وعدم القراءة وقيل المعنى به كون الصلوة جائزة بالاجتماع به
وبضده فانها تصح بالتيمم والمسح والايماء واضداد وقوله لهما ما روينا
من حديث ابن مسعود يريد به قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا
الحديث علق عليه السلام التمام باحدهما فمن علق بشيئين فقد حالف النص
وله ان ادراك صلوة اخرى في وقتها واجب لا محالة وهو لا يكون الا بالخروج
من هذه فيكون الخروج منها وسيلة الى الفرض بافتضاء قوله تعالى اقيموا
الصلاة وما لا يتوسل الى اداء الفرض الا به كان فرضا وهذا النكتة منقولة
عن شيخ الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله واعترض بوجهين احدهما ان المرتد
لو جاز رجلا في هذه الحالة تمت صلوته بالاتفاق ولا صنع منه والثاني
انه على ما قرر ثم يكون فرضا لغيره كالسعي الى الجمعة فيجب ان يتم صلوته
في الصور المذكورة لحصول المقصود من الصنع وهو اخروج من الاولى كما
لو دخل الجامع يوم الجمعة قبل دخول الوقت واجيب عن الاول بان المحاذاة
مفاعلة لا يتحقق الا من فاعلين فكان منه صنع اذ ناه اللبث في مكانه وعن الثاني

923

بان الخروج عن الاول يجب ان يكون على وجه تبقى صحيحة لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولان الترتيب فرض ولم يبق هذا الخروج صحيحة لانه قال انا لم
نبق صحيحة لان الخروج لم يكن بصنع المصلي فكان بناؤها صحيحة بوقوفنا على
الخروج بصنع المصلي فلو توقف الخروج على بقائها صحيحة لدار لانا نقول
الخروج بصنع المصلي موقوف على ما اعتبره الشرع رافعا للتحريمة على ما سيأتي
ويلزم منه بقاؤها صحيحة ولا معتبر في الضمنيات وقوله ومعنى قوله ع م
جوابا عن استدلالهما بحديث ابن مسعود وهو مثل قوله عليه السلام من
وقف بعرفة فقد تم حجه اي قارب التمام سماه تماما بما يؤول اليه وقوله
والاستخلاف غير مفيد جواب عما يقال استخلاف الامي منع المصلي فكان
الواجب ان لا يفيد عنده ايضا وتقرير على وجهين احدهما مما ذهب
اليه الشارحون قالوا سلمناه انه صنع منه لكنه ليس بمفيد بدليل انه
لو استخلف قارئا في خلال الصلوة لم يضره والمعتبر من الصنع ما كان
مفسدا ليكون عملا منافيا للصلوة رافعا للتحريمة ورد بانا لا نسلم ان لا
استخلاف ليس بمفيد فان المصر قال فمن ظن انه احدث فاستخلف انه يفيد
صلاته لانه عمل كثير والحق ما قاله فخر الاسلام ان صلوة تامة في هذه
الحالة بكونه عملا منافيا للصلوة والثاني ان معناه ان الفساد في هذه الصورة
عنده ليس للاستخلاف لان ليس بمفسد اصلا الفساد ضرورة حكم شرعي
وهو عدم صلاحية الامي للامامة والرد مردود لانه قال لبناء عمل كثير من
غير عذر وههنا فرض المسئلة فيما اذا كان بعذر ولا يلزم من كونه مفسدا
اذا لم يكن عذر كونه مفسدا عند العذر وكذلك ما اشرنا اليه في مطلع
البحث من قول بعض الشارحين ان قول المصر وقيل الاصل فيه اشارة الى
ان مختار غيره مردود لان ترك ذكر المختار وذكر غيره ولا احتجاج عليه غير
متوقع من مثله قال ومن اقتدى بامام اذا اقتدى الرجل بمن
صلى ركعة احدث الامام فقدمه صح الاستخلاف لان صحته بالمشاركة وقد وجدت
وللاول ان المتخلف مدرك لانه اقدر على اتمامها لعدم احتياج الى استخلاف غيره للتسليم

والاقدر

والاقدر اولا لاهلية وقوله وهو الاصح احتراز عن رواية ابي حفص ان صلاته
ايضا تامة لادراك اول صلوته فيكون كالفارغ بقعدة الامام قدر التشهد
وجه الاصح انه قد بقي عليه البناء وضحك الامام في حقه في المنع من البناء
كضحكه ولو ضحك هو في هذه الحالة فسدت صلوته فكذا اذا ضحك الامام وقوله
فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد وانما قيد بذلك لان القهقهة
والحدث العمد اذا وجدا قبله فسدت صلوة الجميع بلا تفاق وقيد بفساد صلوة
المسبوق لان صلوة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان
وقوله ولان القهقهة مفسدة لانها كالحدث في ازالة شرط الصلوة وهو الطهارة
فيكون مفسدة للجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام فتفسد مثله من صلوة
المقتدي للابتناء عليها وقوله لانه منه المنهي ما اعتبره الشرع رافعا
للتحريمة عند الفراغ من الصلوة كالتسليم والخروج بفعل المصلي فان الشرع
اعتبرها كذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم وقال الله تعالى
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وقوله والكلام في معناه يعني
من حيث ان السلام كلام مع القوم ليتة وبسرة لوجود كاف الخطاب
وقوله وينقض وضوء الامام يعني عند العلماء الثلثة خلافا لزفر كان
عنده ان كل قهقهة توجب اعادة الصلوة توجب الوضوء وما قلا فلانه
في معنى المنصوص عليه من كل وجه ولهما انها وجبت في حرمة الصلوة لانه لو سجد
في هذه الحالة وجبت عليه سجود السهو فتكون مفسدة للوضوء وقوله
ولا يعتد وفي بعض النسخ يعيد وهما متقاربان لان عدم الاعتداد يستلزم
الاعادة لان تمام الركن بالانتقال والانتقال مع الحدث لا يتحقق لان
المنتقل اليه جزء من الصلوة واذا جزء منها بعد سبق الحدث مفسد فلا بد
من الاعادة والقياس ان ينتقض بالحدث جميع ما اوى لكن تركناه
بالاثر الوارد من النساء فبقي انتقاض الركن الذي سبقه الحدث فيه على القياس
ولزم اعادة ما كان الحدث فيه بالقياس وقوله اداء المقدم على ركوع اذا
مكث راكعا قدر ركوعه لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة فيما يتدارك كالانشاء

فلا يحتاج الى انشاء الركوع واصر قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى
مع القوم الظالمين ومن ذكر في ركوعه او سجوده ان عليه سجدة للخطا
من ركوعه او رفع رأسه من سجوده فسجد التي ذكرها صلبية كانت
او تلاوة اعاد الركوع والسجود ليقع الافعال مرتبة بقدر الامكان وهذا
بيان الاولى لان مراعاة الترتيب في افعال الصلوة ليست بركن لانه 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 في الركوع لا ينقص الركوع فيصح الاعتداد به بخلاف سبق الحدث
فانه ينقصه كما تقدم وهو معنى قوله لان الانتقال مع الطهارة وعن ابي يوسف
انه يلزمه اعادة الركوع لان القومة عنده فرض فحيث الحظ من الركوع ولم
يرفع رأسه فقد ترك القرض فصار كالاعادة وطولب بالفرق بين هذا وبين
ما اذا عاد الى السجدة الصلبية بعدما قعد قدر التشهد فانه سر يقض القعدة
وكذا لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ القران فعاد لقراءة القران ارتفض الركوع
واجيب بان القعدة انما ترفض بالاتيان بالسجدة لان الشفع عليه السلام
علق تمام الصلوة بالقعدة في قوله اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك
فلو قلنا يجوز تاخيرها عنها كان تمام الصلوة بذلك الغير وهو خلاف النص
وكذلك لا يجوز تاخير القيام او الركوع عن السجود لان القيام وسيلة الى الركوع
والركوع وسيلة الى السجود حتى ان من لم يقدر على الركوع والسجود لا يجب عليه القيام
والوسائل متقدمة على المقاصد والقراءة زينة القيام فكانت تابعة له ومن ام
رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالمأموم امام نوى الامام ذلك او لم ينو لما فيه
اي في تعيينه اماما صيانة صلاة المقتدي لانه لو لم يصر اماما خلا مكان الامامة
عن الامام وهو يوجب فساد صلاة المقتدي فان قيل التعيين لا يتحقق بلا تعيين
ولم يتعين اجاب بقوله وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم فكان التعيين
موجودا حكما واذا تعين كذلك كان كالمختلف حقيقة فيتم صلوة مقتديا به
ولو لم يكن خلفه الا صبي او امرأة اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد صلوة الامام

فقط

فقط لاستخلاف من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام مقتديا بامر
ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة فسدت صلاته وقيل لا تفسد صلاته لان
الاستخلاف انما يكون حقيقة او حكما ولا شيء بينهما بوجود اما حقيقة فظاهر
لان الفرض عدمه واما حكما فلانه يقتضي صلاحيته للامامة والفرض عدمها
ومنهم من يقول تفسد صلاتهما لانه لما تعين صار كانه استخلف فتفسد صلاة
الكل ومنهم من يقول تفسد صلاة المقتدي خاصة وهو الصحيح لانه عالم بصير
مستخلفا لا حقيقة ولا حكما لما ذكرنا بقي الامام منفردا فلا تفسد صلاته وتفسد
صلوة المقتدي لخلو مكان امامه عن الامامة **باب ما يفسد الصلوة وما**
يكره فيها هذا الباب لبيان العوارض التي تعرض في الصلوة باختيار كانت
مكتسبة فاخره عما تقدم لكونها سماوية ومن تكلم في صلاته عامدا او ساهيا
بطلت صلاته وقال الشافعي لا تفسد في الخطاء والنسيان لانه اذا طال الكلام
ولم يفرق المصلي بين السهو والنسيان لعدم التفرقة بينهما في حكم الشرع والسهو
ما يتنبه صاحبه باذنى تنبه والخطاء ما لا يتنبه بالتنبه او يتنبه بعد اتعاب
والنسيان هو ان يخرج المذكر من الخيال على ما عرف في موضعه ومفزعه
الحديث اي ملجاؤه والحديث المعروف وهو قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطاء والنسيان الحديث ووجه الاستدلال ان حقيقتهما غير
مرفوعة لوجودهما بين الناس فيكون الحكم وهو الافساد مرفوعا
ولنا حديث معاوية من الحكم له قال صليت خلف رسول الله عليه وسلم
فعطس بعض القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بابصارهم فقلت
واثكل امياه مالي اراكم تنظرون الي شزرا فضربوا ايديهم على افخاذهم فعلمت
انهم سكتوني فلما فرغ النبي عليه السلام دعاني فوالله ما رايت معلما احسن
تعليما منه ما كهرني ولا زجرني ولكن قال ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء
من كلام الناس الحديث جعل عدم الكلام فيها من حقها كما جعل وجود الطهارة
فيها من حقها فكما لا يجوز عدم الطهارة لا يجوز مع وجود الكلام وهو واضح
جدا فان قيل لو كان مفسدا لامر بالاعادة ولم يثبت قلنا استدلالا بالنفي

125

وهو باطل سلمناه ولكن العلم بالنسخ شرط ولم يكن فلم يامره بالاعادة كعلم لم
يجز قوله ومارواه محمول على رفع الاثم جوابه عن استدلاله بالحديث المروي
وتقريره ان حكم الاخرة وهو الاثم مراد بالاجماع فلا يكون حكم الدنيا مرادا
والا لزم عموم المشترك او المقتضى وكلاهما باطل على ما عرف في وضعه
وقوله بخلاف السلام ساهيا جواب عما يقال السلام كالكلام في ان
كل واحد منهما قاطع وفي السلام يفصل بين العمد والنسيان فكذلك الكلام
ووجهه ان السلام ليس كالكلام لانه من الاذكار اذ المتشهد يسلم على
النبي عليه السلام وهو من اسماء الله تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب
وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا الحقناه بالاذكار
واذا كان عامدا الحقناه بالكلام عملا بالشبهين بخلاف الكلام فانه ينافي
الصلاة على كل حال وكان مبطلا لها لذلك وطولب بالفرق بينه وبين
افعال تتنافى الصلوة فان القليل منها غير مفسد واجيب بان الاحتراز عن
قليلها غير ممكن اذ في الحي حركات طبيعية ليست من الصلاة فلا تفسد
حتى يدخل في ما يمكن الاحتراز عنه وهو الكثير وليس في الحي كلام طبيعي
لا يمكن الاحتراز عنه فاستوى القليل والكثير قال فان اتى فيها او
تأوه الا ان صوت المتوجع وقيل وهو ان يقول اه واتاوه ان يقول
اوه وارتفاع البكاء وهو ان يحصل به حروف وكل ذلك اما ان يكون من
ذكر الجنة والنار او من وجع ومصيبة فان كان الاول لم يقطعها لان فيه اظهار
الجزع والمسيبة فكان كل منهما دليلا على البر والاجابة تفعل الصريح اذا لم يكن
لصنائك صريح يخالفها ولو صرح بذكر الجنة والنار فقال اللهم اني اسئلك
الجنة واعوذ بك من النار لم يضر ولو صرح باظهار الوجع فقال اني مصاب
فسدت صلوته فكذلك بالدلالة اذ ليس ثم صريح يخالفها وعن ابي يوسف
انه اذا قال اه لم يفسد في الحالين اي سواء كان من ذكر الجنة والنار او من وجع
ومصيبة واوه تفسد وقيل هذا الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين
وهما زائدتان او احدهما لا يفسد وان كانتا اصليتين يفسد وهذا الاصل كلام

العرب ثلثة احرف لاحتياج الحرف ليبتدأ به وحرف توقف عليه وحرف يفصل
بينهما فالحرف الواحد وانما اذا كانتا اصليتين فقد وجد اقل الجملة فلا يطلق
عليه اسم الكلام والحرفان اذا كانت احديهما من الزوائد كذلك لانه نظر الى
الاصل على حرف واحد وانما اذا كانت اصليتين فقد وجد الاكثر وهو يقوم
مقام الكل والحروف الزوائد على معنى ان كل زائد في كلمة لابد وان يكون
منها لا عكسه جمعها في قولهم اليوم تنساه وعلى هذا قوله اه لا يفسد كونهما
من الزوائد واوه يفسد لانه زائد على حرفين فانه في الزائد على حرفين لا ينظر
الى الاصالة والزيادة قال المصنف وهذا لا يقوى لان كلام الناس هو المفسد
وكلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود الهجاء وافهام المعنى ويتحقق
ذلك في حروف كلها زائد قال في النهاية فانك ان قلت انتم اليوم سالتموها
فان هذا مبتداء وخبر وفعل وفاعل ومفعول به ومفعول فيه وكلها من حروف
الزوائد وهو مفسد بالاتفاق قلت هذا لا يرد علينا لان كلامنا في الحرفين
لا في الزائد عليهما فان في الزائد عليهما قوله كقولهما وتابعه الشارحون
واقول قول المصنف في حروف كلها زوائد يجوز ان يكون المراد بالجمع فيه
التثنية وح يكون معنى كلامه كلام الناس في العرف عبارة عن وجود
الهجاء وافهام المعنى وذلك ويتحقق في الكلام الذي فيه حرفان من حروف الزيادة
فيكون من كلام الناس كغيره فيكون مفسدا وان يتنحنح وحصل به حروف فانما
ان يكون بعذر او لا فان كان الثاني وهو ان لم يكن مدفوعا اليه اي لم يكن يجد
لا يستطيع الامتناع عنه ينبغي ان يفسد عندها قيل انما قال ينبغي لان المشائخ
اختلفوا فيما اذا كان التنحنح لاصلاح الصوت للقراءة فقالوا لا تفسد الاسلام لا نفس
لانه يصير من القراءة معنى كالمشي للبناء فانه لكونه لاصلاح الصلوة صار
من الصلوة وكذا ذكره شمس الائمة وقال في المحيط وان لم يكن مدفوعا اليه
في التنحنح الا انه فعل لاصلاح الخلق ليتمكن من القراءة ان ظهر له حروف نحو قوله
اح اح وتكلف لذلك كان الفقيه ابو جعفر يقول يقطع الصلوة عندها
لانها حروف مهجاة وفيه نظر لان اختلاف المشائخ لا يستلزم ذلك ولا وجع

في هذا الكتاب في موضع من اختلاف المشايخ كذلك وقوله عندهما ايضا
فيه نظر لانه قال وحصل بحروف بلفظ الجمع ومذهب ابي حنيفة كمذهبهما
كما مر فلا وجه لافرادهما بالذكر فان حمل الجمع ههنا ايضا على التثنية اندفع
النظر الثاني ويقال في دفع الاول انه لم يثبت فيه نقل عن الائمة والقياس يقتضي
ان يكون مفسدا فقال ينبغي وان كان الاولى ضم عفوا اي معفو كالعطاس
او الجشاء فان ذلك لا يقطع الصلوة وان حصل بحروف مهجاة قال ومن
عطس فقال له آخر يرحمك الله واذا عطس الرجل فقال له آخر يرحمك الله وهو
اي القائل في الصلوة فسدت صلوته لانه يجري في مخاطبات الناس فكان من كلامهم
وانما قيد بقوله آخر لانه اذا قال العاطس بنفسه لا يفسد صلوته لانه عبر به
قوله يرحمني الله وبه لا يفسد كذا في الفتاوى والظهيرية بخلاف ما اذا قال
العاطس او السامع الحمد لله فانه لا يفسد على ما قالوا وفي هذا
اللفظ اشارة الى خلاف البعض وذكر في المحيط روى عن ابي حنيفة ان العاطس
طس يحمد في نفسه ولا يحرك لسانه فلو حركه فسدت صلوته وجه الاول
ما ذكره انه لم يتعارف جوابا قوله وان استفتح ففتح عليه الاستفتاح طلب
الفتح والاستنصار قال الله تعالى وكانوا يستفتحون اي يستنصرون ويجوز
ان يكون كل واحد منهما ههنا معناه والاستفتاح اربعة اقسام بحسب
القسمة العقلية وذلك لان المستفتح والفاتح اما ان لا يكونا في الصلوة
وليس مما نحن فيه او يكونا فيها او يكون المستفتح فيها دون الفاتح او بالعكس
من ذلك فان كانا في الصلوة فاما ان يكون الصلوة منحدة بان يكون
المستفتح امامهما والفاتح مأموما او لا في الكل فسدت صلوة كل منهما لانه تعليم
وتعلم فكان من كلام الناس قال في الاصل اذا فتح غير مرة فسدت صلوته
وفيه اشارة الى انه ما لم يتكرر لا تفسد فان لانه ليس من اعمال الصلوة
فيعفى القليل منه ولم يشترط في الجامع الصغير التكرار لان الكلام
في نفسه قاطع وان قل فيهما قيل وهو الصحيح وفي الاول لا يكون كلاما
استحسانا اما بالاثر وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قراء

قراء في الصلوة سورة المؤمنين فترك منها كلمة فلما فرغ منها
قال الم يكن فيكم ابي بن كعب فقال بلى يا رسول الله فقال عليه السلام
هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت
لانبأتكم واما بما قال في الكتاب من انه مضطر الى اصلاح الصلوة
وكان هذا من اتمام صلوته معنى ثم اختلف المشايخ بان المقتدي
ينوي الفتح على امامه ام قراءة القرآن فمنهم من قال ينوي بالفتح
التلاوة ومنهم من قال ينوي الفتح دون القراءة قال المصنف
هو الصحيح اشارة الى ان الاول ليس بصحيح لان المقتدي رخص له
في الفتح على امامه ومنع عن القراءة فلو يدع ما رخص له الى ما نهي عنه
وانما هذا اذا اراد ان يفتح على غير امامه فانه ينوي القراءة دون عن
التعليم على ما يذكر ولم يفرق في الكتاب بين ما اذا قراء الامام
مقدار ما يجوز به الصلوة بين ما لم يقراء وان اختلفوا اختيارا منه
الصحيح فانه اذا فتح بعد ما قراء ذلك صح ولا تفسد صلوة واحد منهما
ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى تفسد صلوة الفاتح وصلوة الامام
ايضا ان اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وهذا
ايضا قول المشايخ اختياره المص ومنهم من يقول لا تفسد وينبغي
للمقتدي ان لا يعجل بالفتح وينبغي للامام ان لا يلجئهم اليه بان يرتد الاية
او يقف ساكتا بل يركع اذا جاء آية واغا طلق الاول ان لاختلاف المشايخ
فيه فمنهم من اعتبر الاحسن فقال ينبغي للامام اذا اراد ان يتجاوز الى سورة
اخرى او يركع اذا قرا المستحب صيانة للصلوة عن الزوائد ومنهم من اعتبر
الفرض فقال بل للامام ان يترد فيلجئ القوم الى ان يفتحوا عليه اذا قرا
ما يتعلق به الجواز وان كان المستفتح وحده في الصلوة ففتح عليه الخارج
واخذ منه فسدت صلوته لوجود التلقين والتلقن وان كان بالعكس
فان نوى تعليمه فسدت وان نوى قراءة القرآن لم تفسد واشترط التكرار
وعدمه قد مر قال ولو اجاب رجلا في الصلوة بلا اله الا الله اذا

قيل بين يدى المصلى اله مع الله فقال لا اله الا الله فلا بخ اما ان اراد
جوابه او اعلامه انه وضع في الصلوة فان كان الاول فسدت صلوته عند
ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يفسد لان هذا الكلام ثناء بصيغة
اى وضع له صيغة وكل ما هو كذلك لا يتغير بعزيمة المتكلم كما اذا
اراد به اعلامه انه في الصلوة ولهما انه كلام يحتمل الثناء والجواب فكان
كالمشترك يجوز تعيين احد مدلوليه بالقصد والعزيمة كالتشمت
فانه لا شك انه ذكر بصيغته ويحتمل الخطاب وقد الحقه النبي عليه السلام
بكلام الناس حين قصد به خطاب العاطس فان قيل روى ان رسول الله
عليه السلام قال في جواب ابن مسعود حين استاذن على الدخول
وهو عليه السلام في الصلوة ادخلوها بسلام آمنين اراد جوابه ولم
تفسد صلوته قيل اجاب شمس الائمة السرخسي بانه محمول على انه انتهى
بالقرأة الى هذا الموضع وقياسه على ارادة الاعلام فاسد لانه ثبت بالنص
على ما ذكر واذا قيل بين يدى المصلى مات فلان فقال انا لله وانا اليه
راجعون اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال هو على الخلاف وهذا
الفائل لا يحتاج الى البيان فارق وهو الصحيح ومنهم من قال هو على
الوفاق يعني ان ابا يوسف وافقهما في ان الاسترجاع مفسد والفرق له ان
الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلوة لاجله والتهليل للتوحيد
والتعظيم والصلوة شرعت له وان كان الكلام يفسد بالاجماع لقوله
عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح فان التسبيح للرجال
والتصفيق للنساء وقوله ومن صلى ركعة من الظهر يعني اذا صلى رجل ركعة
من صلوة ثم افتتح اقتداء ثانيا فلا بخ اما ان يكون الثانية عين الاولى
او غيرها فان كان الثاني فقد نقض الاولى وهي المسئلة المذكورة في الكتاب
او لا لانه صح شروعه في غيره ومن ضرورته الخروج عن الاولى فتبطل فان كانتا
فرضين فلا بخ اما ان يكون المصلى صاحب ترتيب او لا فان كان وقعت
الثانية نفلا وان لم يكن وقعت فرضا وان كان الاولى وهي المذكورة

في الحاشية

في الكتاب ثانيا فقد لغت نيته وبقي المنوى الاول على حاله لانه نوى
تحصيل الحاصل ويكون ما صلى من الاولى محسوبا حتى لو صلى بعدها ثلاث
ركعات خرج عن العهدة ولو صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم
يقعد في الثالثة فسدت صلاته لانه ترك القعدة الاخيرة وذكر في الخلاصة
هذا اذا نوى بقلبه اما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلي الظهر انتقض
ما صلى ولا يجزيه بر وقوله واذا الامام من المصحف قيد الامام اتفاقي
كان حكم المنفرد كذلك ويحتمل انه قيد بالامام لانه المحتاج الى قطعه بل
القرأة فربما يحتاج الى النظر في المصحف ولم يذكر في الكتاب مقدار
ما يقرأ وهو مختلف فيه فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار اية تامة لان ما دونه
غير معتبر قرأة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة والظاهر ان التقليل
والكثير عنده في الافساد وعندهما في عدمه سواء فلهذا اطلق في الكتاب
لهما انما اى القرأة عبادة وهو واصح اتضاف اى انضمت الى عبادة
وهي النظر في المصحف لقوله عليه السلام اعطوا اعينكم من العبادة
حظها وقيل وما حظها من العبادة قال النظر في المصحف والعبادة
الواحدة غير مفسدة فكيف اذا انضمت الى اخرى الا ان يكره لانه تشبه بصنيع
اهل الكتاب ونحن نهينا عن التشبه بهم فيما لنا منه بد ولابي حنيفة
ان حمل المصحف والنظر فيه وتمييز حرف عن حرف وتقليب الاوراق عمل
كثير وهو مفسد لا محالة ولانه تلقن من المصحف وهو كالتلقن من
غيره في تحصيل ما ليس بحاصل عنده والتلقن من الغير مفسد لا محالة
فكذا من المصحف وعلى هذا اى على الوجه الثاني لا فرق بين الموضوع في
مكان والمحمول لانهما في التلقن سواء وعلى 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 لو نظر الى المكتوب سوى القرآن
فانه اذا كان قرآنا لا خلاف لاحد في جوازه فاما غير القرآن فقد قال بعض
مشايخنا لا يفسد على قول ابي يوسف وتفسد على قول محمد كما لو حلف لا يقرأ

كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه ولم يقرأ بلسانه فانه لا يحنث عند ابي يوسف خلافا لهما لان الغرض من القراءة باللسان الفهم فكان الفهم كالقراءة ولابي يوسف ان القراءة انما يكون باللسان لانه من باب الكلام قال المص الصحيح انه لا تفسد صلوته بالاجماع وليس هذه كمسئلة اليمين لان المقصود هناك الفهم وانما فساد الصلوة فيما لعل الكثير ولم يوجد قال وان مرت امرأة بين يدي المصلي انما ذكر هذه المسئلة وان لم يصدر من المصلي شئ يوجب فساد صلوته ردا لقول الظاهر ان مرور المرأة بين يدي المصلي يفسد صلوته لقوله عليه السلام تقطع المرأة الصلوة والكلب والحمار قلنا انكرت عايشة رضي الله عنها حين بلغها قالت يا اهل العراق والشقاق والنفاق قد نعدونا بالحمر والكلاب كان رسول الله عليه السلام يصلي وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة فاذا سجد حسست رجلي وانما قام مددتها واعترض بان الكلام في المرور بين يدي المصلي في الاعتراض ولجب بان لا اعتراض بد واما اذا لم يكن مفسدا فالمرور اولى ثم الكلام في هذه المسئلة في مواضع اولها هذا وهو ان مرور شئ لا يقطعها لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شئ والثاني ان المار آثم لقوله عليه السلام لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين قال الراوي لا ادري قال اربعين عاما او شهرا او يوما وقيل لا صح من حديث ابي هريرة ان المراد اربعين سنة والثالث ان مقدار موضع يكره المروي فيه هو موضع السجود على ما قيل وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام وقاضيخان وقال فخر الاسلام اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لا يكره ومنهم من قدره صفين او ثلثة وبعضهم من قدره بثلثة اذرع ومنهم من قدره بخمسة اذرع ومنهم من قدره باربعين هذا اذا كان في الصحراء فاما اذا كان في المسجد فينبغي لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين قبلة المسجد وقيل يمر ما وراء خمسين ذراعا وقوله ولا يكون بينهما اي بين المصلي والمار حائل كاسطوانة او جدار اما اذا كان فلا اثم ويحاذي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان حتى لو كان الدكان يقدر قامة الرجل كان سترة فلم يأثم وبين هذين القيدين اعني قيد عدم الحائل وقيد المحاذاة قوله اذا مر في موضع سجوده

مناقاة

مناقاة لان الجدار والاسطوانة لا يتصوران ان يكون بينه وبين موضع سجوده وكذلك اذا صلى على الدكان لا يتصور المرور في موضع سجوده لعلى معنى قوله في موضع سجوده في موضع قريب من موضع سجوده قيل الصحيح من اختيار فخر الاسلام انه اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لا يكره وهذا لا مناقاة فيه فلهذا قال فخر الاسلام انه حسن لكونه مطردا فانه ما اختار شيئا الا وهو مطرد في الصور كلها فهذا الامام الذي هو فارس السبق في ميدان التحقيق جزاه الله عن المحصلين خيرا والرابع ان يأخذ سترة اذا صلى في الصحراء لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة والخامس في مقدارها وذلك ان تكون ذراعا فصاعدا لقوله عليه السلام ليعجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل بضم الميم وكسر الحاء لغة في في اخرة وهي الخشبة العريضة التي خلف رأس الراكب وتشديد الحاء خطاء وهي يجوز ان يكون مقدار ذراع وكذا كرانه عليه السلام صلى الى عنزة وهي مقدار ذراع وقوله ينبغي بيان غلظة وروي عن ابن مسعود انه قال يجزي من السترة السهم والسادس ان يقرب من السترة لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها والسابع ان يجعل السترة على حاجبه الايمن او الايسر لان الاثر ورد به روي انه عليه السلام ما صلى الى سجدة ولا الى عود ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن ولم يصمده صمدا اي لم يقصد قصدا الى المواجهة والثامن ان سترة الامام سترة للقوم لانه عليه السلام صلى بالبطحاء مكة العنزة ولم يكن للقوم سترة اي عصا ذات زج والزج الحديد في اسفل الرمح وهي بالتنوين لانه اسم جنس نكرة وقال في الكافي ان اريد بها عنزة النبي عليه السلام كان غير منصرف للعلمية والتانيث فتكون منصوبا والسابع ان المعتبر هو العرف دون القاء والخط قيل هذا اذا كانت الارض رخوة اما اذا كانت صلبة لا يمكنه الخط فانه يضع طولا فان لم يكن معه حشبة قال بعض مشايخنا المتاخرين يخط خطا طولا وهو قول الشافعي ولم يعتبر الحصلان المقصود وهو الحيلولة

بينه وبين المار لا يحصل به فيكون وجوده كعدمه وهو المروي عن ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وروى هشام عن ابي يوسف انه كان يطرح سوطه بين يديه
ويصلي فان قيل الوضع والخط قد رويا كالعزف فما وجه المنع اجيب بان ذلك
لم يصح عند ائمة الحديث ولم يذكر ان ترك السترة لا بأس به اذا امن المرور
لما ان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن
محمد انه تركه وطريق الحجاز غير مرة والعاشر الدرء اذا لم يكن بين يديه
سترة او حد بينه وبين السترة لقوله عليه السلام ادرؤا ما استطعتم ويدرأ
اي يدفع بالاشارة كما فعل النبي عليه السلام بولد ابي سلمة حيث كان يسيل
في بينهما فقام ولدها عمر ليمر بين يديه فاشار اليه ان قف فوقف ثم قامت
بنتها زينب لتمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت فمرت فلما فرغ من
صلوته قال رسول الله يا بنا قصات العقل يا قصات الدين صواحب يوسف
صواحب كرسف تغلبن الكرام ويغلبهن اللئام او يدفع بالتسبيح
لما روينا من قبل وهو قوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة
فليسبح ويكره الجمع بينهما اي بين الاشارة والتسبيح لان باحدهما كفاية
وهذا في حق الرجال واما النساء فيضفقن بضربن بظهور ايمانهن بطون اصابع
اليد اليمنى على صفحة الكف من اليسرى لما ان لهن التصفيق لان في
صوتهن فتنة فلا يستحسن التسبيح قال فصل فصل ما يكره
للمصلي مما يفسد صلوته واخره ذكر القهقهة المفسد ويكره للمصلي ان يعبث
بثوبه قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه شرعي والتفه
ما لا غرض فيه اصلا وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس بغرض صحيح ولا نزاع في
الاصطلاح ولما كان العبث بالثوب او الجسد اكثر وقوعا قدمه ولا معتبر
بما قيل انما قدمه لانه كلي يشتمل ما بعده لان العبث بالثوب كما يشتمل ما بعده
من تقليب الحصا وغيره لقوله عليه السلام ان الله كره لكم ثلثا وذكر منها
العبث في الصلوة والبأقيان هو الرفث اي كلام الجماع في الصوم والضحك
في المقام وقوله لان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة قيل

فعلى هذا كان كالقهقهة فينبغي ان يفسد الصلوة وهو ساقط لان فساد
القهقهة لفساد الوضوء بها وليس في العبث ذلك وقوله ولا يقلب
الحصا ظاهر قيل وحاصله ان كل عمل يفيد المصلي لا بأس به لما روى انه عليه السلام
عرق في صلوة ذات ليلة فسلت العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يوذيه
فكان مفيدا واذا قام من سجوده في الصف نقض بوضع يمنة ويسرة كيلا
تبقى صورة وقوله ولا يفرقع اصابع الفرقعة تنفيض الاصابع بالغمز
والمد حتى تصوت وقوله لانه عليه السلام نهى عن الاختصار روى عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلوة وقوله
ولا بالتفت ظ وقوله هو الصحيح احتراز عن التفسير الآخر الاقعاء وهو
ان ينصب قدميه كما يفعل في الجلوس وينضع اليتيه على عقبيه لان الكلب
لا يقعي كذلك وانما يقعي مثل ما ذكر في الكتاب لانه ينصب يديه ولا دمى
ينصب ركبتيه المصدر قوله ولا يرد السلام ظ وقوله فان اكل او شرب
عامدا او ناسيا فسدت صلوته فرضا كانت او نفلا وعن سعد بن جبير
انه شرب وعن طاوس يجوز شربه في النفل وهو رواية عن احمد لانه
اي لانه كل واحد من الاكل والشرب عمل كثير لا محالة وهو مفسد وقوله
وحالة الصلوة متذكرة جواب عما يقال ينبغي ان يكون النسيان عفوا
كما في الصوم ووجهه انما ليست كالصوم لان حالة الصلوة متذكرة بخلاف
حالة الصوم فان اكل ما بين اسنانه فمنهم من يقول اذا كان مادون ملاء الفم
لا يفسد ومنهم من يقول ان كان قليلا مادون الحمصة لا يفسد كما
في الصوم وان كان اكثر من ذلك فسد قال ولا بأس بان يكون
مقام الامام في المسجد شرع من هنا في بيان مسائل الجوامع الصغير
والطاق وهو المحراب والمذكور في الكتاب في وجه الكراهة احد
الطريقين والطريق الآخر وهو المروي عن الفقيه ابي جعفر ان حالة تشبه
على من يمينه وسياره وعلى هذا اذا كان بجنبتي الطاق عمودان ووراء
ذلك فرجة يطلع فيها من عن يمينه وسياره على حالة فلا بأس به والمراد بالمقام

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

المصحف

المصحف تشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون ذلك يكتبهم وقيل هو
قول ابراهيم النخعي وما ذكره في الكتاب من الدليل ظاهر وقوله
لا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير ما يصور منها بخلق
الله تعالى اعم من ان يكون من ذوات الروح اولا وقوله واطلق الكراهة
في الاصل اي لم يفصل في المبسوط في حق الكراهة بين ان يسجد على
صورة اولا يسجد والمذكور في الجامع الصغير انه ان كان في موضع
سجوده يكره لما فيه من التعظيم من الاهانة وجه ما في الاصل ما ذكره ان
المصلي يعظم بالفظ المفعول فيهما ومعناه ان البساط الذي اعد للصلاة
يعظم من بين سائر البسط فاذا كان فيه صورة كان نوع تعظيم لها وفي
امرنا باهانتها فلا ينبغي ان يكون في المصلى مطلقا سجد عليها اولم
يسجد عليها وقوله لحديث جبرئيل روي ان جبرئيل استاذن على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ادخل فقال له كيف ادخل بيتا فيه ستر
على تماثيل حيوان او رجال اما ان يقطع رأسها او تجعل بساطا انا
معاشر الملائكة لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة وقوله لان الصغار جد
الا تعبد روي انه كان على خاتم ابي موسى ذبابتان وكان لابن عباس
كانوا محفوف يصور صغار قوله واذا كان التمثال مقطوع الرأس
اي محوه انما فسره بهذا اشارة الى انه لو قطع رأسه بخيط من الخلقوم
كانت الكراهة باقية لان من الطير ما هو مطوق اتما ما حي الرأس
بحيث لا يرى لا يكره لما ذكرانه لا يعيد بلا رأس وكان كالجمادات فصار
كالصلاة الى شمع او سراج في انهما لا يعيدان وانما قال على ما قالوا اشارة
الى ان بعضهم قال يكره ذلك كما لو كان بين يديه كانون فيه جمر او نار موقودة
والصحيح ما قالوا لما ذكرانهما لا يعيدان وقوله ولو كانت الصورة
على وسادة ظاهر ويحكى عن الحسن البصري وعطاء انهما دخلا بيتا فيه
بساط عليه تصاوير فوقف عطاء وجلس الحسن وقال تعظيم الصورة
في ترك الجلوس عليها وقوله واشدها اي اشد الصور كراهة يشير

131

الى ان الكراهة مقولة بالتشكيك يختلف احادها بالشدة والضعف
وقيل اذا كانت خلف المصلى لا تكره الصلاة ولكنه يكره كونه في البيت لان
تنزيه مكان الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب وقوله وتعاد على
وجه غير مكروه اى تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة
وهو الحكم في كل صلاة ادیت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من
واجبات الصلاة وقوله ولا يكره تمثال غير ذى الروح لما روى
عن ابن عباس انه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف اصنع وهى
كسبى قال ان لم يكن لك بد فعليك بتمثال الاشجار وفي هذا اشارة
الى ان التمثال والصورة واحد ومنهم من قال التمثال ما يصور
على الجدار والصورة ما على الثوب وليس بواضح وقوله ولا باس
بقتل الحية والعقرب في الصلاة لم يفرق بينهما اذا امكنه القتل بضربة
واحدة وبينهما اذا احتاج الى ضربات وهو اختيار شمس الائمة السرخسى
لان قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة لم
يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل بضربة فعل وان ضرب ضربات
استقل الصلاة لانه عمل كثير والجواب انه عمل رخص فيه للمصلى فهو
كالمشى بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضى وفي كلام المصنف ما ينبو
عن هذا الايه قال ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار فانه يشير
الى انه ليس كالمشى بعد الحدث وغيره لان ذلك لاصلاح الصلوة دون هذا
وقوله ويستوى جميع انواع الحيات يعنى التى تسمى جنية وغيرها وقوله
وهو الصحيح احتراز عن قول الفقيه ابى جعفر ان الحيات منها ما يكون
سواكن البيوت وهى جنية ومنها ما لا يكون منها والاولى هى التى تكون
صورتها بيضاء لها صفيرتان يمشى مستويه وقتلها لا يباح لقوله
صلى الله عليه وسلم اياكم والحية البيضاء فانها من الجن من غير فصل بين
الصلوة وغيرها فلا يقتل في غيرها ايضا الا بعد الاعذار والانذار بان
يقال خل طريق المسلمين فان ابى قتل والثانية هى التى يضرب لونها

الى

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

132

روايتان فعلى احدى الروايتين فرق بين الاستقبال والاستدبار
بما ذكر في 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 في حديث ابن عمر وابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة بغائط او بول
ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا اجيب بانه محمول على ان المراد بهم
اهل المدينة لانهم اذا استدبروا صاروا متوجهين الى بيت المقدس
فكان مكروها تعظيما لبيت المقدس او على ان يكون رافعا دبره عند التغوط
وفعله ويكره الجماعة فوق المسجد واضح وقوله لانه لم يأخذ حكم المسجد
يعني لعدم الخلوص حتى يباع ويورث وان ندبنا اليه اي الى اتخاذ المسجد
في البيت فانه يستحب لكل انسان ان يعد في بيته للصلاة مكانا يصلي فيه
النوافل والسنن قال الله تعالى في قصة موسى عليه السلام واجعلوا بيوتكم
قبلة وقال عليه السلام لا تتخذوا بيوتكم قبورا وهو عبارة عن ترك الصلاة
في البيت وقوله لانه اي الغلو يشبه المنع من الصلاة وهو حرام قال الله
تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وقيل لا باس به اي بغلق
باب المسجد اذا خيف على متاعه في غيرها وان الصلاة لاختلاف احوال الناس
بحسب اختلاف الزمان الا ترى ان النساء كن يحضرن الجماعات ثم منعن من
ذلك وكان المنع صوابا فكذلك اغلاق باب المسجد في زماننا والتدبير فيه
الى اهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون
متوليا وقوله ولا باس بان ينقش المسجد بالجص انما ذكر هذه المسئلة
بهذه العبارة لاختلاف الناس فيها فمنهم من كره ذلك لان عليا رضي الله عنه
مر بمسجد من جص فلمن هذه البيعة وانما قال ذلك كراهة هذا الصنيع في المسجد
وعندنا لا باس بذلك لان عمر زاد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزينه في
خلافته لان في ترتيبه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المساجد لانتظار
الصلاة وذلك لا محالة حسن وقال شمس الائمة السرخسي في قوله لا باس اشارة

الى انه

الى انه لا يوضع عليه ولا باثم به وقيل هو قربة لان الله تعالى حث على عمارة
المسجد بقوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر والكعبة مز
خرقة بالذهب والمفضد مستورة بالديباج والحرير وقوله وهذا اشارة
الى الا باس يعني انما يكون لا باس به اذا فضل ذلك من مال نفسه اما المتولي
فيفصل منه مال الوقف ما يرجع احكام البناء كالتخصيص دون ما يرجع
الى النقش حتى لو فعل ذلك ضمن **باب صلاة الوتر** بيان المفروض
وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية ادائها وكالاد الكامل والقاصر
شرع في بيان صلاة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلوة الوتر والدليل
على انه قصد هذه المناسبة ايراد النوافل بعدها ليكون الواجب
بين الفرض والنفل كما هو حقه الوتر عند ابي حنيفة واجب قيل ليس
في الوتر رواية منصوص عليها في الظاهر ولكن روى يوسف بن خالد
التميمي عن ابي حنيفة انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى
نوح بن ابي مريم عنه انها سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد والشافعي
وروى حماد بن زيد عنه انها فريضة وبه اخذ زفر قال الواظهر آثار
السنن فيها حيث لا يكفر جاحده ولا يوذن له فيكون سنة واعترض
عليه بانه مشترك الالزام فان لقايل ان يقول ظهر آثار الواجبات فيه حيث
لا يكفر جاحده ولا يوذن له فيكون واجبا كصلوة العيد واجيب بانا
لا نسلم ان صلاة العيد واجبة سلمنا لكن المجموع من آثار السنن
ولا نسلم ان صلوة العيد ليس لها اذان بل قولهم الصلوة جامعة اذان لها
وفيه نظر ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم
صلوة الا وهي الوتر رواه ابو بصرة الغفاري ووجه الاستدلال من اوجه
احدها ان اضافة الزيادة الى الله والسنن انما تضاف الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم والثاني انه قال زادكم والزيادة انما يتحقق في الواجبات
لانها محصورة بعدد لا في النوافل لانه لا نهاية لها والثالث ان الزيادة
على الشيء انما يتحقق اذا كان من جنس المزيد عليه لا يقال زاد في ثمنه

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

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

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

رسول

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

سماه كتاب الشماع عن ابى حنيفة ان من رفع يديه عند الركوع وعند
رفع الرأس منه يفسد 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 ينفي صحة الاقتداء فى الابتداء الجواز
صلاة الامام اذ ذاك ثم قوله بالشفعوية خطا من حيث اللغة
لان النسبة الى الشافعي شافعي على حذف يائي النسبة من المنسوب
اليه وقوله واذا علم المقتدي ما يرغم به فساد صلاته يعني ان الاقتداء
انما يصح اذا تحامى مواضع الخلاف بان يتوضا فى الخارج النجس من غير
السبيلين وبان لا ينحرف عن القبلة انحرافا فاحشا ولا يكون شاكا
فى ايمانه وان لا يتوضا فى الماء الراكد القليل وان يغسل ثوبه من المني
ان كان رطبا ويفرك اليابس منه وان لا يقطع الوتر ويراعي الترتيب
فى الفوايت وان يمسح ربع رأسه فان علم منه شيا 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 فى ذلك فقال الهندواني وجماعة ان المقتدي ان رأى امامه
مس امراة ولم يتوضا لا يصح الاقتداء به وذكر الثمرياشي ان اكثر مشايخنا
جوزوه قال صاحب النهاية وقول الهندواني اقيس لما ان زعم الامام
ان صلاته ليست بصلاة وكان الاقتداء حينئذ بنا الموجود على المعدوم
فى زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء والمختار فى القنوت الاخفاء مطلقا
سواء كان القانت اماما او مقتديا او منفردا لانه دعا وخير الدعاء الخفي
ومنهم من يقول يجهر بالقنوت لانه له شبهة القران فان الصحابة اختلفوا
فى اللهم انا نستعينك انه من القران او لا

باب النوافل

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

الخيل

الخيل او لمناسب ذكر المواقيت فانه قدم ذكر وقت الفجر على غيره وفى المبسوط
قدم ذكر سنة الظهر لان السنة تبع للفرض واول صلاة فرضت على النبي صلى الله
عليه وسلم صلوة الظهر ثم اختلف بعد سنة الفجر فى الاقوى فقال الحلواني
سنة المغرب لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها فى سفر ولا حضر
ثم التي بعد الظهر لكونها متفقا على اداء التي قبلها مختلفا فيها ثم التي بعد
العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي
قبل الظهر اكد من غيرها بعد سنة الفجر قيل وهو الاصح لان فيها وعيدا
معروفا قال النبي صلى الله عليه وسلم من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله
شفاعتي وقال الحلواني الافضل فى السنن والمندوبة الا التراويح لانها
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 فى
الكتاب واضح وقوله والاصل فيه اى فى هذا العدد المذكور قوله
عليه السلام من ثابر والمثابرة المواظبة فان السنة ما واظب عليه النبي
صلى الله عليه وسلم مع ترك وفسر اى النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكر فى
الكتاب يعني المبسوط او مختصر القدوري قوله غير انه لم يذكر الاربع قبل
العصر بيان ما هو المذكور فى حديث المثابرة فان المذكور فى الكتاب زايد
على ثنتي عشرة وقوله فكذلك سماه اى الاربع قبل العصر محمد بن الحسن فى
الاصل حسنا وخيرا لقوله وان شاء ركعتين لا اختلاف فى الاثار لان ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا وعليا
قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين وقوله
والافضل هو الاربع لانه اكثر عددا وادم تحريمة فكان اكثر ثوابا وقوله
ولم يذكر اى النبي صلى الله عليه وسلم الاربع قبل العشاء ولهذا كان
مستحبا لعدم المواظبة وفى كلامه تسامح لانه قال ولهذا اى ولانه لم يذكر
كان مستحبا فقوله لعدم المواظبة علة اخرى لكونه مستحبا وهو غير صحيح
ويجوز ان يعد انما لم يذكر فى حديث المثابرة لعدم المواظبة وذكر فيما فى

136

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

ثمان

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

فصل لما فرغ من بيان الصلاة المفروضة والواجبات والنوافل
على الترتيب شرع في بيان القراة التي يختلف وجوبها بحسب اختلاف
هذه الصلاة واعلم ان مسئلة القراة في الفرايض الرباعية مخمسة

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

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

والافضل ان يقرأ في الاوليين وقال في خلاصة الفتاوى واجبات الصلاة
عشرة وذكر منها تعيين القراة في الاوليين قوله والقراة واجبة في
جميع ركعات النفل وجميع الوتر ظاهر وقوله وهذا اى ولكون
كل شفع منه صلاة على حدة لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان وان
نوى اكثر من ذلك في المشهور عن اصحابنا انما قيد بالمشهور احترازا
عن قول ابي يوسف اول على ما سياتي وقوله وهذا اى ولان
القيام الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتداة قالوا يستفتح في الثالثة
اى يقرأ سبحانك اللهم ويحمد 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 الصلوة لترك القعدة الاخيرة التي هي فرض والجواب
انه على وجه القياس وهو قول زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان
لا تفسد لان الفرض هو القعدة الاخيرة واذا اقام الى الثالثة وهو
مشروع بالاجماع اشبه صلاته هذه صلاة الفجر من حيث ان كل شفع
منها صلاة على حدة وصلاة الظهر من حيث ان الاربع مشروع كالاربع
كعتين 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 ويومر بالعود
الى القعدة ما لم يسجد نظرا الى الشبه الاول ولم يومر به بعد السجود
لتاكد الشبه الثاني به واوجبنا القراة على كل حال لانها ركن مقصود
لعينها واما القعدة فانما شرعت للتحلل او للفصل بين شفعين
فاعتبرنا فيها رعاية الشبهين ويؤيد هذا وجوب القراة في جميع ركعات
الوتر فان القراة في الصلاة ركن مقصود لعينها وكونه فرضا
ثبت بالسنة ففيه احتمال النقلية فتجب القراة في الجميع احتياطا
قال ومن شرع في نافلة ثم افسدها هذه هي المسئلة الثانية

المشهور

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

139

سبب لوجوب ما شرع فيه وهو الركعة الاولى ولوجوب ما لا يصح
شرع فيه الا به وهو الركعة الثانية لان البتيراء منهى عنه والشفع الثانى
ليس ما شرع فيه لانه المفروض ولا ما يوقف صحة ما شرع فيه عليه فلا يكون
واجبا بالشروع فى الشفع الاول وما لا يكون واجبا لا يجب قضاؤه وظهر
من هذا ان النية لم تقارن سبب الوجوب وهو الشروع لان الفرض
انه لم يشرع بخلاف النذر فان نية الاربع قارنت سبب الوجوب فيلزم
القضاء بالافساد وعلى هذا سنة الظهر فان افسد الاخريين قبل الشروع
يقضيهما عند ابى يوسف وعندهما لا يقضى وقيل يقضى اربعا احتياطا لانها
بمنزلة صلاة واحدة حتى ان الزوج اذا خير امرأته وهى فى الشفع الاول من
هذه الصلاة او اخبرت بشفعة لها فاتمت اربعا لا يبطل خيارها ولا شفعتها
بخلاف سائر التطوعات قال وان صلى اربعا ولم يقرا فيهن شيئا هذه
المسئلة تلقب بالمسئلة الثمانية والوجوه الاتية فيها ستة عشر وهو انه
قراء فى الجميع • ترك فى الجميع • ترك فى الشفع الاول • ترك فى الشفع الثانى •
ترك فى الركعة الاولى • ترك فى الثانية • ترك فى الثالثة • ترك فى الرابعة • ترك فى
الشفع الاول والركعة الثالثة • ترك فى الاول والرابعة • ترك فى الركعة
الاولى والشفع الثانى • ترك فى الثانية والثانى • ترك فى الركعة الاولى
والثالثة • ترك فى الاولى والرابعة • ترك فى الثانية والثالثة • ترك فى الثانية
والرابعة فهذه ستة عشر وجها والمصنف • ترك الوجه الاول لان الكلام فى
افساد الفساد بترك القراة والتى بقى فى جميعها البيت منها وتداخلت منها
سبعة اوجه فى الباقية لاتحاد الحكم فصارت ثمانية فعليك تمييز المتداخلة
بالتفتيش فى الاقسام المذكورة فى الكتاب والاصل فيها ما ذكر ان
عند محمد ترك القراة فى الاولتين او فى احديهما يوجب بطلان التحريمة لانها
تعقد للافعال لكونها وسيلة اليها والافعال قد فسدت بترك القراة با
لاجماع وعند ابى يوسف ترك القراة فى الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة
لانه يوجب فساد الاداء لا بطلانه وفساد الاداء لا يزيد على ترك الاداء

بعد التحريمة بان لم يات بالاركان حال كونه منفردا او خلف الامام او سبقه الحدث
فذهب ليتوضا وترك الاداء لا يبطل التحريمة فكذلك فساده وانما قلنا ان ترك
القراة يوجب فساد الاداء لا بطلانه لانها ركن زائد بدليل ان للصلاة وجودا
بدونها من المقتدى والاخرس والامى والركن الاصل ليس كذلك واذا كان
ركنا زائدا لا يؤثر فى ازالة اصل الصلوة حتى تصير باطلة وانما يؤثر فى ازالة
صفتها وهى صحة الاداء عملا بقدر الدليل فصار فاسدا فان قيل سلمنا
انه اوجب الفساد وان الفساد لا يزيد على تركه وان الترك لا يبطل التحريمة
ولكن ما ذكرتم باخير لا ترك فلا يكون مفيدا اجيب بان هذا ترك قبل اشتغاله
بالاداء وانما يعدل كونه تاخيرا اذا اشتغل بالاداء فقيل اشتغاله بريصح
اطلاق اسم الترك عليه وفيه نظر لان الخصم حينئذ ان تقول لا نسلم
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 وارتكابها يقطع التحريمة لانه يمنع انعقادها فى
الابتداء فيجوز ان يقطعها بعد الصحة بخلاف ترك القراة فان قلت
سلمنا ذلك لكن اتصاف الركن وهو ما يقوم به الشئ بالزيادة ليس
بكلام محصل فالجواب ما قدرناه فى التقرير تقريرا لم يسبق اليه بتحصيله
فليك فان كثيرا من خصوم اصحابنا وبعض اصحابنا المتاخرين ايضا
انكروا هذه العبارة وعند ابى حنيفة ان ترك القراة فى الاوليين يوجب
بطلان التحريمة وفى احديهما لا يوجب ما لم الاول فلان كل شفع من التطوع
صلوة على حدة فكان ترك القراة فيه اخلالا للصلوة عن القران فتكون
فاسدة يجب قضاؤها ويطل تحريمتها واما الثانى فكان القياس
فيه مثل الاول كما لو تركها فى احدى ركعتى الفجر لكن فساد الصلوة بترك
القراة فى ركعة واحدة مجتهد فيه لم يقل به الحسن البصرى ممتنعا بما
هو دليل على ما تقدم فقضينا بالفساد فى وجوب القضاء كما فى الفجر وحكمنا
ببقاء التحريمة فى حق لزوم الشفع الثانى احتياطا فى كل واحد من الحالين

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

بعد

بعده فيحتاج ان ماول على وجه مستقيم وهو ما ذكره ومن مشا
يخنا من قال المراد به الزجر عن تكرار الجماعات في المساجد وهو
حسن ويكون حجة على الشافعي واشتكل قول المصنف فيكون
بيان فرضية القراة في ركعات النفل كلها بانه خبر الواحد فكيف
يفيد الفرضية ولئن كان مشهورا فهو ماول كما ذكرنا ولئن قيل
انه بيان لمجمل الكتاب فصار كجز المسح لا يستقيم ايضا لان نص
القراة ليس بمجمل اذ لو كان مجملا كان قراة الفاتحة فرضا واجيب
بانه قال بيان الفرضية ويجوز ان تكون الفرضية ثابتة بقوله تعالى
فاقرؤا على ما تقدم والحديث لبيان انها فرض في التطوع ركعة فركعة

قال ويصلي النافلة قاعدا يجوز للقادر على القيام ان يصلي
النافلة قاعدا لقوله عليه السلام صلاة القاعد على النصف من
صلاة القايم سماه صلاة ولا يخلو اما ان يكون المراد ما كان
بعذر او بغيره لا سبيل الى الاول لان ذلك وصلاة القايم سيان في الثواب
فتعين ان يكون بعذر ولا يخلو اما ان يكون المراد بها الفرض او التطوع
لا سبيل الى الاول بالاجماع فتعين الثاني ولانه خير موضوع اي مشروع
لك ومرفوع عنك لكونها غير واجبة وما كان بهذه المثابة لا يشترط
فيه ما قد يفضي تركه لان ما يفضي الى ترك الخير لا يكون خيرا والقيام
قد يفضي الى ذلك لانه ربما يشق على المصلي فلا يشترط فيه كيلا ينقطع
به اي بسببه عن الخير واختلفوا في كيفية القعود روى محمد عن ابي حنيفة
انه يقعد كيف شا لانه لما جاز له ترك اصل القيام فترك صفة القعود
اولى وعن ابي يوسف انه يجتبي لان عامة صلاة رسول الله عليه وسلم في
آخر عمره كان محتبيا وعن محمد انه يتربع لانه اعدل وعن زفر انه يقعد
كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث وشمس
الائمة السرخسي والمصنف لانه عهد مشروعا في الصلوة وان افتتحها
قايما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي حنيفة وهو استحسان وعندهما

141

لا يجوز وهو قياس لان الشروع عندنا معتبر بالنذر في الالزام
ولو نذر ان يصلي قائما لم يجز له ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع
قائما ولابي حنيفة ما تقدم ان الشروع يلزم ما شرع فيه وما لا
صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية وههنا لما شرع فيه
وهو الركعة الاولى قائما صحة بدون القيام في الثانية بدليل حالة
العذر فلا يكون الشروع في الاولى قائما موجبا للقيام في الثانية
بخلاف النذر لانه التزم القيام نصا بتسمية فيلزمه حتى لو لم ينص
على القيام في نذره لم يلزمه القيام عند بعض المشايخ قال الفقيه ابو
جعفر الهندواني لا رواية فيما اذا نذر ان يصلي صلاة ولم يقل قائما
او قاعدا 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 تعالى وايما اوجبها الله تعالى اوجبها قائما وفي قوله حتى لو لم
ينص الى آخره نظر لانه لا يستقيم في الاستدلال على قول ابي حنيفة
اخذ بقول بعض من تاخر عنه بازمنة كثيرة واعلم ان الدليل المذكور
في الكتاب يفيد انه لو قعد في الركعة الاولى بعد افتتاحها
قائما لا يجوز لان الشروع يلزم ما باشره وما باشره الا قائما ذكر
في العوايد 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 لو
يجوز له انشاء الجمعة بلا جمع ويجوز البناء وفيه نظر لان كون البقاء
سهلا من الابتداء من المسلمات لا نزاع فيه لكن عارضه اصل اخر وهو
ان الشروع فيما باشره يلزمه قوله من كان خارج المصر يتنفل
على دابته يعني سواء كان بعذر او بغيره توجه عند افتتاح الصلاة
الى القبلة او لم يتوجه لاطلاق المروي وكذلك لا فرق بين ان يكون

على دابته

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

قيل انما لم يرفع رأسه رجوعا منه الى الحديث وقيل بل هذا حديث
شاذ فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة ومحمد جوزه بالحديث لكنه كره
لان اللفظ يكبر في المصر فلا يؤمن من الغلط في القراءة ومن افتتح
التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل وانما
قيد بقوله صلى ركعة بطريق الاتفاق فانه لو لم يصل ركعة فالحكم كذلك
وتقريره ليلة يحتاج الى تقديم مقدمة هي ان بناء بعض الصلوة على
بعض انما يجوز اذا كانا متناولين لتحريمة واحدة واما اذا لم يكونا كذلك
فلا يجوز واذا ظهر هذا فاحرام الراكب ينعقد موجبا للركوع والسجود
لقدرته على النزول بلا مبطل وكان ما صلى بايماء وهو راكب وما يصلي
بعد النزول بالركوع والسجود موجبي تحريمة واحدة فجاز بناء احدهما على
الاخر فاذا اتى بهما اي بالركوع والسجود واحرام النازل لم ينعقد الا
موجبا للركوع والسجود لانه لا يقدر على الركوب بلا مبطل لكونه عملا كثيرا
فلا يكون ما صلى نازلا الا بالركوع والسجود وما يصلي بعد الركوب بايماء
موجبي تحريمة واحدة فلا يجوز بناؤه عليه لانقطاع القدرة على الركوب
بعد الافتتاح من غير مبطل يمكن بان يرفعه شخص ويضعه في السرج
وضمنا لان الاقتدار على الشئ في التكليف انما يعتبر بقدرة المكلف
لا بقدرة غيره وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا لان في البناء
القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمريض اذا قدر في خلال الصلوة على
الركوع والسجود فانه يستقبل لئلا يلزم بناء القوي على الضعيف
والجواب ما ذكرنا من المقدمة فان احرام المريض العاجز عن الركوع
والسجود لم يتناولهما لعدم القدرة عليهما فصار كاحرام النازل
فلا يجوز بناء ما لم يتناوله احرامه على ما تناوله بخلاف الراكب
اذا نزل فكان هذا من باب تخصيص العلل فمن جوزه فلا كلام
ومن لم يجوزه يلتجئ الى المخلص المعلوم في اصول الفقه وعن محمد اذا
نزل بعدما صلى ركعة يستقبل لانه مار صلاة فلا يبنى فيها القوي

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

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

بين كل ترويحتين لانه استدل بعادة اهل الحرمين على ذلك واهل الحرمين
لا يجلسون فان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين اسبوعا واهل
المدينة يصلون يدل ذلك اربع ركعات واهل كل بلدة بالخيار يسبحون
او يهللون او ينتظرون سكوتا وانما يستحب الانتظار بين كل ترويحتين
لان التراويح ماخوذ من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للمسمى و
نستحسن البعض الاستراحة على خمس 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 يكون تراويح لانها
عرفت بفعل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيها وهم صلوا بعد العشاء
قبل الوتر وذهب متاخروا المشايخ الى ان جميع الليل الى طلوع الفجر
قبل العشاء وبعده وقتها لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل والاصح
ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبعد لانها نوافل سنت بعد العشاء
فلو صلى قبل العشاء لا يكون تراويح ولو صلى بعد الوتر جاز وقوله ولم يذكر
قدر القراءة ظاهر وقال بعضهم يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلاة
المغرب لان التطوع اخف من المكتوبة فيعتبر باخف من المكتوبات
قراءة وقال بعضهم يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لانها تبع لها وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يقرأ في كل ركعة عشر ايات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا
على الناس ويحصل به السنة لان عدد الركعات في ثلاثين ليلة سبعمائة
وآيات القرآن ستة آلاف وشئ فاذا قرأ 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 يأتي بالصلوة 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 كما اجتماعهم على التراويح فان ابي بن كعب

مكان يؤمهم فيها وتصح التراويح بمطلق النية ونية التراويح او سنة الوقت
افضل **باب ادراك الفريضة** لما فرغ من بيان الفرايض
والواجبات والنوافل شرع في بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة
ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت اى شرع الامام في الصلوة يصلي
اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان لان البتيراء منهي عنها ثم يدخل مع
القوم احرازا لفضيلة الجماعة كما لو شرع في الظهر ثم اقيمت الجمعة
فان قيل كيف يجوز ابطال صفة الفريضة لاقامة السنة اجيب
بان النقض ليس لاقامة السنة بل لاقامة الفرض على وجه اكمل فان النقض
للاكمل كهدم المسجد للبناء والصلوة بالجماعة فضل على المنفرد بسبع وعشرين
درجة فيجوز النقص لادراك ذلك فان قيل كيف يستقيم هذا على
مذهب محمد فان الاصل عنده ان صفة الفرض اذا بطلت بطل اصل الصلوة
على ما سياتي فلا يكون المؤدى مصونا عن البطلان اجيب بان ذلك مذهبه
فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن عهدة ما عليه بالمضي فيها كما اذا قيد
الخامسة بالسجدة وهو لم يقعد في الرابعة وههنا يتمكن من ذلك وفرق
بينهما بان ابطال صفة الفريضة لاحراز الجماعة باصلاح من الشرع لانه
جاز قطعها لحطام الدنيا حتى قيل لاجل درهم فلان يجوز لاحراز الفضيلة اولى
بخلاف ابطالها في تلك الصلوة فانه ليس باطلاق من الشرع وان لم يقيد الولى
بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح واليه مال فخر الاسلام لانه
محل الرفض بعينه ولاية الرفع في الجملة مالم يقيد بالسجدة الا ترى
ان من قام الى الخامسة ولم يقعد على الرابعة يرفض الخامسة مالم
يقيدها بالسجدة والقطع للاكمال وهو اكمال وقال بعضهم يصلي ركعتين
ثم يقطع واليه مال شمس الائمة لان ما اتى به ان لم يكن صلوة فهو فرع سلامت
الى مستحقها فلا يجوز ابطالها الا ترى انه لو تطوع شرع في التطوع ثم اقيمت
الظهر لم يقطع التطوع فالفرض اولى والجواب ان القطع في محل القراع للاكمال
دون ما ذكرتم واليه اشار المصنف بقوله والقطع للاكمال بخلاف ما اذا كان في الفضل

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

اذا كان

اذا كان الامام مفترضا فلا كراهة روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فرغ من الظهر فراى رجلين في اخريات الصفوف لم يصليا معه
فقال على بهما فاتي بهما وفرايضهما ترتعد فقال على رحالكما فاني ابن
امراة كانت تاكل القديد ثم قال ما لكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا
في رحالنا فقال صلى الله عليه وسلم اذا صلينا في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم
فصليا معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة اي نافلة قال فان صلى
من الفجر ركعة كلامه واضح وقوله في ظاهر الرواية احتراز عما روى
ابو يوسف انه يصلي اربعا ثلاثا مع الامام وركعة بعد ما يفرغ الامام لان
مخالفة الامام بعد فراغه لا يمنع الاقتداء كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر وكما
لمسبوق فانهما يقومان بعد فراغ الامام والجواب على الظاهر انهما يفعلان
ذلك لا داء ما عليهما وفيما نحن فيه يفعله لماله والاول اقوى ولا يلزم من
جواز المخالفة لامر قوي جوازها لامر ضعيف قوله ومن دخل مسجدا
قد اذن فيه فيه تفصيل وذلك ان من دخل مسجدا قد اذن فيه فاما
ان يكون قد صلى ولم يصل فان لم يصل فاما ان يكون مسجد حيه او لا فان
كان كره له ان يخرج قبل الصلاة لان المؤذن دعاه ليصلي فيه وان لم يكن
فان صلوا في مسجد حيه فكذلك لانه صار بالدخول فيه من اهله
وان لم يصلوا فيه وهو يخرج لان يصلي فيه لا باس به لان الواجب عليه
ان يصلي في مسجد حيه وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء فلا باس
بالخروج الى آخر ما ذكره في الكتاب وهو واضح وقوله يصلي ركعتي
الفجر عند باب المسجد اما انه يصلي وان كانت الجماعة قد قامت لان سنة
الفجر من اقوى السنن وافضلها قال صلى الله عليه وسلم 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 صلاهما في المسجد كان متنفلا فيه عند اشتغال الامام

145

بالفريضة وهو مكروه فان لم يكن عند باب المسجد موضع للصلاة يصليها
في المسجد خلف سارية من سواري المسجد وانشدها كراهة ان يصليها
مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يدل لذلك خلف الصف من غير فاصل بينه
وبين الصف والوقت المستحب لها قبل كما طلع الفجر لوجود السبب وقيل بقرب
من الفرض لانها تتبع له وقوله واذا خشي فوتهما يشير الى انه ان كان يرجو
ادراك القعدة يدخل مع الامام وحكى عن الفقيه ابي جعفر انه على قول ابي
حنيفة وابي يوسف يصلي ركعتي الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة
اصله مسئلة الجمعة والفقيه اسماعيل الزاهد كان يقول يشرع في السنة
فيقطعها ويدخل مع القوم حتى يلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر
وزبدة 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 ان اراد الفقيه
بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزيف متوجه وان اراد بعده فلا والفصد
للقطع نقض للاكمال فلا باس به وقوله لان ثواب الجماعة اعظم لما روى عنه
انه عليه السلام قال صلوة الجماعة افضل من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة
وقوله والوعيد بالترك الزم يريد به ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس وانظر الى من لم يحضر الجماعة فاحرق 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 انه
لا يقضيها وهذا غير سديد لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها
بعده رواه عائشة وقوله وكذلك سنة الفجر يعني لا يمكن اداؤها بعد الفرض
لحصل الفرق وقوله هو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني قوله
عليه السلام نوروا بيوتكم بالصلاة ولا تجعلوها قبورا وما روى ان جميع
سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتره كان في بيته قال واذا فاتته
ركعة الفجر ومن فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما بعد طلوع الشمس لانه يبقى نفلا

مطلقا

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

R46

وقوله وهذا تفريع على ذلك بالاتفاق قال في الجامع اذا قال عبد حران
صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لا بحيث لانه لم يصل الكل بهم لانفراده
بالبعض ولو قال ان ادرك الظهر حيث وان ادركهم في التشهد لان
المدرك لاخر الشيء مدرك لذلك الشيء فلما كان مدركا للجماعة بادراك
ركعة كان مدركا لثوابها **قال** ومن اتى مسجدا قد صلى فيه اذا افاد
الجماعة رجلا ورجل في مسجد قد صلى فيه او اراد الصلوة المكتوبة في مسجد
بيته فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له من السنن الرواتب وغيرها
ما دام في الوقت اي في الوقت سعة اما اذا لم يكن بيد ابا المكتوبة ليلا يفوته
الفرض عن وقته قيل هذا اي قول محمد لا باس بان يتطوع انما هو في غير سنة
الظهر والفجر لان التطوع قبل العصر والعشاء مندوب اليه والناس
في خير بين اتيانه وتركه فاذن لا باس بالتطوع قبلهما واما التطوع
قبل الفجر والظهر فاكثر من ذلك لان لهما زيادة هرية قال صلى الله
عليه وسلم صلوها وان طردتكم الخيل والامر للندب بدليل التاكيد
بقوله وان طردتكم الخيل وقال عليه السلام من ترك الاربع قبل
الظهر لم تنله شفاعتي وهو وعيد عظيم ودلالة على وكادة الاربع
اقوى من الاول وهذا قول فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وصاحب
المحيط وقاضيخان والترتاشي والمحبوبي وقيل هذا اي قول محمد لا باس
بان يتطوع في الجميع لقوله لانه صلى الله عليه وسلم انما واظب عليها عند
اداء المكتوبات بجماعة ولا سنة دون المواظبة فان صلى لا يكون
سنة انما يكون تطوعا وهو قول صدر الاسلام ومثله مروي عن 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 والتابعين ولان المنفرد احوج
اليها لافتقاره الى تكميل الثواب الا اذا خاف فوت الوقت فانه يسقط
من تركها قوله ومن انتهى الى الامام اي ادركه في ركوعه فكبر يعني تكبيرة

الافتتاح

الافتتاح وقيد بالركوع لانه اذا انتهى اليه وهو قايم فكبر ولم يركع معه حتى
رفع الامام راسه من الركوع ثم ركع انه مدرك لتلك الركعة بالاجماع
واما اذا انتهى الى القومة بعد الركوع لا يكون مدركا لتلك الركعة
بالاجماع واما اذا انتهى اليه وهو راكع ولم يركع معه سواء كان يمكنه
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 له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام حقيقة
لان القيام يفارق القاعد في انتصاب الشق الاسفل وهو موجود في
الركوع وحكما لانه يثنى فيه بتكبيرات العيد التي يوتى بها في حقيقة القيام
وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت ان ادراكه فيما له حكم القيام كادراكه في
حقيقة القيام وهو ممنوع ولنا ما تقدم ان الاقتداء شركة في افعال
الصلاة ولم توجد في القيام وهو ظاهر ولا في الركوع وكون الركوع يشبه
القيام حكما غير معتبر ههنا لحديث ابن عمر رضي اذا ادركت الامام راكعا
فركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت تلك الركعة وان رفع قبل ان ترفع
فقد فاتتك تلك الركعة ولو ركع المقتدي قبل امامه فادركه الامام فيه جاز
فعله ذلك ولا يفسد بر صلاته وان لم يعد الركوع وقال زفر لا يجوز اي الصلاة
ان لم يعد الركوع لانه ما اتى به قبل الامام غير مقتد به لكونه منهيا عنه قال عليه
السلام انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا يختلفوا عليه فكذا ما يبنيه
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 مبتدا الابناء عليه فصار كما في الطرف الاول وهو ان يركع معه
ويرفع راسه قبل الامام وهذا لان للركوع طرفين والشركة في احدهما كافية
بخلاف ما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام لانه لم يوجد المشاركة
في شيء من الطرفين **باب قضاء الفوائت** لما فرغ من بيان احكام
الاداء وما يتعلق به وهو الاصل شرع في بيان احكام القضاء وهو الخلف

917

عنه ومن فاتته صلاة او فوتها عامدا وجب عليه قضاها اذا ذكرها وقدم
على فرض الوقت والاصل ان الترتيب بين الفوايت وفرض الوقت مستحق عندنا
وقال الشافعي هو مستحب فلا يجب عليه بتقديم الفايتة على الوقتية لان
كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره لان الشرط تبع فكان بين اصالة
وتبعية منافاة وينقض بالايمان فانه اصل الفروض وهو شرط لسائر
العبادات والصوم فانه فرض مستقل وهو شرط الاعتكاف الواجب بالاتفاق
واجيب بان الاصل ان الشئ اذا كان مقصودا بنفسه لا يكون شرطا لغيره
لما ذكرنا من المنافاة الا اذا دل الدليل على كونه شرطا لغيره فيجعل شرطا له
مع بقائه مقصودا وما ذكرتم من ذلك قال الله تعالى فان الله تعالى
قد يجعل من الصالحات وهو ثوب من فان الاحوال شروط وقال النبي
صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم فكانا شرطين لهذين النصين
ويرتفع المنافاة باختلاف الجهة قلنا 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 ليعد 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 والموجب ثابت على من فوت الصلاة عمدا ايضا بالاجماع
ومتروك الظاهر لا يكون حجة لاسيما في افادة الفرضية لا يقال يدل على
ذلك بدلالته لانه لما وجب على المعذور فعلى غيره اولى لان ذلك انما يستقيم
ان لو كان قضاء الفايتة عقوبة وليس كذلك بل هو رحمة ولا يلزم من
استحقاق المعذور ذلك استحقاق غيره وهو العاصي الثاني انه خبر واحد
لا يعارض المشهور فان الجواز ثبت به كما ان الشمس مثلا فلو كان الترتيب
فرضا لما رويتم 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 الصلوة

لا يسقط

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

نفي جواز اداء الوقتية انما هو لتدارك الفايتة

1418

بل لما فيه من يفوت فرض الوقت الا ترى انه ينهى عن الاشتغال
بالتطوع ايضا لوجود ذلك المعنى الموجب للنهى والنهى متى ما لم يكن
لمعنى فى عين المنهى عنه لا يمنع جوازه قال ولو فاتته صلوات
رتبها فى القضاء هذه المسئلة لبيان ان الترتيب كما انه فرض بين
الوقتية والفائتة فكذلك بين الفوائت نفسها فاذا فاتته صلوات
رتبها فى القضاء كما وجبت فى الاصل لان النبى صلى الله عليه وسلم
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق اى يوم حفره فقضاهن مرتبا
ثم قال صلوا كما رايتمونى اصلى امرا بالتشبيه مطلقا والكامل منه
ما يقع على كمه وكيفه فدل ان الاداء بوصف الترتيب شرط وانما
لم يقل كما صليت بستر وقوله الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات
استثناء من قوله رتبها فى القضاء ومعناه الا ان تصير الفوائت
ستا واختلف الشارحون فى تاويل كلامه لان ظاهره لا يفيد
هذا المعنى لاستدعائه ان تكون الفوائت تسعا لانه ذكر الفوائت
بلفظ الجمع والزياده غير المزيد عليه والمزيد عليه ست فيصير المجموع تسعه
فقال صاحب النهاية المراد من الصلوات اوقاتها فان فوت الصلوة التاسعة
ليس بشرط بالاجماع وردّ بانه يقتضى ان يزيد الفوائت على ست اوقات
وذلك انما يكون بفوت السابعة وليس بمراد وقيل اراد اوقات الفوائت
بحذف المضاف يستدعى زيادة الاوقات على ست صلوات وذلك انما يكون
بفوت وقت السابعة وليس بمراد وقيل اراد بالفوائت الاوقات ومعناه
الا ان يريد الاوقات على ست صلوات وردّ بردّ يشمله وما تقدم عليه من
الوجهين وهو ان الزيادة لا بدّ وان يكون من جنس المزيد عليه
وذلك معدوم فى هذه التاويلات كلها كما ترى والحق ان يقدر
مضافان وتقديره الا ان يزيد اوقات الفوائت على اوقات ست صلوات
بحسب دخول الاوقات دون جزوجها وانما سقط الترتيب بين
الفوائت بكثرة الفوائت لان الكثرة لما افادت سقوطه فى

اعبارها

فى اعبارها فلا يفيده فى نفسها اولى وقيل لعدم القائل بالفصل وقوله
وحد الكثرة ظاهر مما ذكرنا الا ان قوله لان الكثرة بالدخول فى حد
التكرار فيه كلام وهو ان الكثرة امر اضافى فجاز اطلاقها على ما هو ازيد
مما دونه فما وجه الدخول فى حد التكرار ويجوز ان يقال اهل ذلك
القضاء بالاعماء وقد ثبت ان عليا اغمى عليه اقل من يوم وليلة فقضى
الصلوات وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضاهن وعبد الله
بن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقضهن فدل على ان التكرار
معتبر وقوله ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة صورته رجل
ترك صلاة شهر سفرها وحضرها ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلوات
فى مواقيتها فقبل ان يقضى تلك الفوائت ترك صلوات دون الست
وصلى صلاة اخرى وهو ذكر هذه المتروكة الحديثة قال بعض المتاخرين
من مشايخنا يجوز هذه الصلاة لكثرة الفوائت والاشتغال بالحديثة
ليس باولى من الاشتغال بتلك والاشتغال بالكل بفوت الوقتية عن
وقتها قال فى النهاية وعليه الفتوى وقال بعضهم لا يجوز ويجعل الماضى
كان لم يكن زجرا له عن التهاون وان لا تصير المعصية وسيلة الى
اليسر والتخفيف وقوله ولو قضى بعض الفوائت صورته ان يترك الرجل
صلاة شهر ثم يقضيها الا صلاة او صلاتين ثم صلى صلاة دخل وقتها وهو
ذاكر لما بقى عليه هل يجوز الوقتية او لم يجز عن محمد فيه روايتان ومال على
عدم الجواز الفقيه ابو جعفر واختاره بعض المشايخ والمصنف ومال
الى الجواز ابو حفص الكبير واختاره من المشايخ فخر الاسلام وشمس الائمة
وصاحب المحيط وقاضيخان وغيرهم قال فى النهاية وعليه الفتوى ووجهه
ان الترتيب قد سقط بكثرة الفوائت والساقط لا يعود كما لو نجس
قليل دخل عليه الماء الجارى حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يصير نجسا
قال المصنف عن الاول وهو الاظهر يعنى دراية ورواية اما دراية فلان
علة السقوط الكثرة المفضية الى الحرج ولم يبق بالعود الى القلة والحكم يبتنى

129

بانها علية فكان كحق الحضانة اذا اسقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية فان
الحق يعود واما رواية فلما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل
اى شرع يقضى من الغد مع كل وقت فائتة فالفوايت جايزة على كل حال سواء
قدمها على الوقتيات او اخرها عنها والوقتيات فاسدة ان قدمها الدخول
الفايت فى حد القلة لانه متى ادى صلاة من الوقتيات صارت هى سادسة
المتروكات الا انه لما قضى متروكه بعدها عادت المتروكات خمسا ثم لا يزال هكذا
فلا يعود الى الجواز وان اخرها اى اخر الوقتيات عن الفوايت فكذلك اى
لا يجوز الوقتيات العشاء الاخيرة فانها جايزة اما فساد ما وراء العشاء
الاخرة من الوقتيات فلانه كلما صلى فاتيه عادت الفوايت ربما فسدت
الوقتية ضرورة واما جواز العشاء الاخيرة فلما ذكر انه لا فايتة
عليه فى ظنه حالة ادائها والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا
وان كان خطاء والترتيب لا يوجبه الشافعى فكان ظنه موافقا
لدابة وصار كما اذا عفى احد من له القصاص وظن صاحبه ان عفو صاحبه
غير موتر فى حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتض منه ومعلوم ان هذا قتل
بغير حق لكن لما كان متاولا ومجتهدا فى ذلك فان عند البعض لا يسقط
القصاص بعفو احدهما صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا فى
المبسوط ونوقض بما اذا صلى الظهر على غير وضوء ناسيا ثم العصر على وضوء
ذاكرا للظهر وهو يجب انه يجزيه فعليه ان يعيدها جميعا وعلى قياس
ما ذكر ههنا انه لا فايتة عليه فى ظنه حاله ادائها كان ينبغى ان لا يجب عليه
قضا العصر ثانيا لما انه لما قضى الظهر قد وقع فى ظنه انه قضى جميع
ما عليه ولم يبق عليه شى من الفايته والترتيب غير واجب على مذهب الشافعى
فكان ظنه ههنا ايضا موافقا لمذهبه كما ذكرتم واجيب بان فساد
الصلاة بترك الظهارة فساد قوى يجمع عليه ظهرانيه فيما بودى بعده
واما فسادها بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يتعدى
حكمه الى صلاة اخرى وقوله ومن صلى العصر مسئلة الترتيب ولكن ذكرها

تمهيد

تمهيد الاختلاف المذكور بعدها وفى ضيق الوقت كلام يتكلم به فيما مضى
فليتكلم به ههنا وهو ان الاعتبار فى ضيق الوقت لاصل الوقت او للوقت
المستحب حكى عن الفقيه ابى جعفر الهندوانى انه عند ابى حنيفة وابى يوسف
الاعتبار باصل الوقت وعند محمد بالوقت المستحب وعلى هذا فيما نحن فيه
من المسئلة ان امكنه اذا الظهر والعصر قبل تغير الشمس فعليه مراعاة
الترتيب وان كان لا يمكنه اذا الصلاتين قبل غروب الشمس سقط
الترتيب وعليه اذا العصر وان امكنه اداء الظهر قبل تغيرها ويقع العصر
كله او بعضه قبل تغيرها فعليه مراعاة الترتيب عندهما خلافا لمحمد فان
معنى الكراهة يسقط الترتيب لخوف فوات اصل الوقت وان لم يمكنه
اداء الظهر قبل تغيرها سقط الترتيب لان اداء الشى من الظهر بعد تغير
الشمس لا يجوز بالاتفاق لان ذلك الوقت وقت عصر اليوم وليس
وقوله واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلاة يعنى ينقلب نفلا
عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يبطل والفايدة تظهر ايضا
فيما اذا فسدها قبل ان يخرج من الصلاة فانه تنتقض طهارته عندهما
خلافا لمحمد قوله لان التحريمة عقدت للفرض وهو واضح وكل ما عقد
لاجله التحريمة اذا بطل بطلت التحريمة التحريمة وسيلة الى تحصيل واذا
بطل المقصود بطل الوسيلة ولهما ان التحريمة عقدت لاصل الصلاة
موصوفا بوصف الفرضية وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل وفيه بحث من وجهين الاول ان الوصف يجوز ان يكون محصلا
لاصله فكان كالفصل المنوع فيبطل الاصل ببطلانه والثانى ان وصف
الفرضية اما ان يكون له مدخل فيما انعقدت التحريمة لاجله او لا سبيل
الى الثانى لان وقت الصلاة ظرف فلابد من التميز بوصف يحصل به تعيين
ما احرم له فلو لم يكن له مدخل فى ذلك جاز الاحرام بدون التعيين فلا
يثبت تفريغ الذمة فتعين الاول وكان جزأ والكل ينتفى بانتفاء جزئه
والجواب عن الاول ان الوصف لا يجوز ان يكون محصلا لان المحصل

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

الوتر

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

باب سجود السهو

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

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

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

152

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

سنة

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

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

فاما ان

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

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

فصلي

السجود فذهب يتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة عند محمد يتوضأ ويعود
الى القعدة ويبني على صلوته بتمامها بالتشهد والسلام وعند ابي يوسف
لا يبني لان صلوته قد فسدت بوضع الجبهة ولا بناء على الفاسد قال
فخر الاسلام المختار للفتوى قوله محمد لانه اوفق واقيس لان السجود
لو تم قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره لم ينقضه الحدث يعني بالاتفاق
ان الحدث ينقض كل ركن وجد فيه حتى لو توضأ وبنى على صلوته وجب عليه
اعادة ذلك الركن الذي وجد فيه الحدث ولو تم السجود بالوضع لما
احتيج 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 حكمه فيما اذا لم يقعد عليها وان كان الاول ثم تذكر ضم
اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباقي اصابته لفظ الاسلام وبتركها
لا تفسد الصلوة لانها واجبة وقوله على الايجاب فانه قال فيه عليه
ان يضيف وكلمة على للايجاب وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم
انهما تنويان عن سنة الظهر وجه الصحيح ان السنة عبارة عن طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم وهو كان يتطوع في الظهر بتحريمة مبتداة قصداً
وقوله ويسجد للسهو استحسانا يعني ان القياس ان لا يسجد لان هذا
سهو وقع في الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلوته
لا يجب عليه ان يسجد في صلوة اخرى وجه الاستحسان ان النقصان
قد تمكن في الفرض بالخروج منه لا على الوجه المسنون وهو الخروج بافعال
لفظة السلام وهذا مذهب محمد وفي النفل بالدخولة لا على الوجه
المسنون وهو الشروع فيه بتحريمة مبتداة وهذا مذهب ابي يوسف
وكل واحد منهما يوجب السجدة وانما قدم قول محمد لانه المختار
للفتوى لان من قام من الفرض الى النفل من غير تسليم ولا تكبير عمداً
لم يعد ذلك نقصاناً في النفل لانه احدث وجهي الشروع في النفل وانما

هو نقض

هو نقض في الفرض ولما كان النفل بناء على التحريمة الاولى جعل فيه
وجوب سجدة السهو كانها صلوة واحدة كمن يتنفل بست ركعات
بتسليمة واحدة وسها في الاولى فانه يسجد للسهو في اخر الصلوة
وان كان كل شفع منها صلوة على حدة لكون التحريمة واحدة
ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون خلافا لزفر فانه يقول
عليه قضاء ركعتين لانه يبقى عنده في نفل لازم وان تبين انه لم يكن
عليه قلنا شرع على انه مسقط لا ملزم ثم تبين انه لم يكن عليه فسقط
اصلا لئلا يلزم الزام ما لم يلزم ولو اقتدى به انسان فيها لزمه
عند محمد ست ركعات ان اقتدى به في الخامسة يأتي بعد الامام باربع
ركعات وان اقتدى به في السادسة يأتي بعده بخمس ركعات يصلي
ركعة ويقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد
لانه لما شرع في تحريمة الامام لزمه ما ادى به الامام وقد ادى
سنتا وعندهما لزمه ركعتان لانه قد استحكم خروجه عن الفرض
فلا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسده المقتدي لا قضاء عليه
عند محمد اعتبارا بما اذا افسده الامام فان المأموم لا يكون اقوى
حالا من الامام ولا لزم زيادة الفرع على الاصل وعند ابي يوسف
يقضي ركعتين لان السقوط يعارض بخصوص الامام تقرر ان
المقتضي للوجوب وهو الشروع من المخاطب بالنهي عن الابطال
قام في حق الامام فكذا في حق المأموم لبنا صلوته على صلوة الامام
وحينئذ يجب القضاء عليهما جميعا عملا بالمقتضي لانه يسقط
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 صلوة الامام ايضا بالتطوع وجود المقتضي
قوي وفرق ابو يوسف بين هذه وبين ما اذا لم يقعد على الرابعة
بان هناك بطل فرضه وكان الاحرام في الابتداء منعقداً لست

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

موقوفا

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

لما ثبت ان السلام غير قاطع شرعا فجعله قاطعا بالنية تغيير المشروع
وهو لا يتغير بالقيد والغرائم واعترض بوجهين احدهما ان السلام
وحده مخرج عن حرمة الصلاة عندهما فكيف لا يكون مخرجا مع نية القطع
وهل هذا الا تناقض فان غاية ما في الباب ان لا يكون النية معتبرة
فاما السلام وحده فموجود فكانهما قالا السلام مخرج السلام غير مخرج
والثاني ان نية الاشراك تغير افضل المشروعات ومع ذلك اذا نواه
غير الايمان في الحال والجواب عن الاول ان سلام من عليه السهو
مخرج عن احرام الصلوة لكن على عرضية العود اليه بالسجود من غير تفرقة
بين ان ينوي العود او ينوي عدم العود او لم ينو شيئا فانه لا معتبر
لنيته والمسئلة الاولى كانت لبيان الاطلاق وهذه لبيان التقييد
ولا تناقض في ذلك وعن الثاني بان كلامنا ان الشرع جعل سلام الناهي
غير قاطع وهو يريد ان يجعله قاطعا بقصده وعزيمته وليس له ذلك لانه
تغيير للمشروع وليس من قصد من ينوي الاشراك ان يجعل الايمان المشروع
غير مشروع بقصده وعزيمته وليس له ذلك لانه يعبر المشروع وليس
من قصد من ينوي الاستراك ان يجعل الايمان المشروع غير مشروع
بقصده وعزيمته فليس مما نحن فيه فتأمل يغنيك عما طول في الكتب

قال ومن شك في صلوته ومن شك في كمية ما صلى فلا يخلو اما
ان يكون اول ما عرض له الشك او لا فان كان الاول استانف
الصلوة واختلفوا في معنى قوله اول ما عرض له قال صاحب الاجناس
معناه اول ما سهى في عمره وقال شمس الايمة السرخسي معناه ان السهو
ليس بعادة له لانه لم ينسه قط وقال فخر الاسلام راى في هذه الصلوة
وهما قريبان وان كان الثاني وهو ان يعرض له الشك كثيرا
فلا يخلو اما ان يكون له راى اولا فان كان بنى عليه وان لم يكن بنى
على الاقل وهذا لانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك احدكم
في صلاته انكم صلى فليستقبل الصلوة وروى انه عليه السلام قال من شك

فصلوم

في صلاته فليتحر الصواب وروى ان صلى الله عليه وسلم قال من شك في
صلاته فلا يدري اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل وهو معلوم ان التو
فيق لا بد منه بين الادلة بما 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 المفضي الى الحرج بتكرار الاستقبال ويحمل الثاني
على الثانية لان فيه الامر على التحري الذي هو طلب الاحرى والاحرى هو
ما يكون اكبر راية عليه وتعيين الثالث للثالثة مقتضى الشك والامر
بالبناء على الاقل وقوله والاستقبال بالسلام اولى يتعلق باولى الصور
يعني اذا استانف والاستيناف بالسلام اولى لانه كلام او بمجرد النية
لانا راى السلام عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو ما لم يتصل
بالعمل المقطوع وقوله وعند البناء على الاقل يتعلق باخريتها وبيان
ذلك ان الشك اذا وقع في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية عمل
بالتحري فان لم يقع تحريه على شئ بنى على الاقل فيجعلها اولى ثم
يقعد لجواز انها ثانيتها والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي
ركعة اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم ثانية ثم يقوم ويصلي
ركعة اخرى ويقعد لجواز انها رابعتها ثم يقوم ويصلي ركعة
اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم رابعة والقعدة فيها فرض
وذوات الثلاث على هذا القياس وان وقع الشك بعد الفراغ
من التشهد او بعد السلام حمل على انه اتم الصلوة حملا لامره على
الصلاح وهو الخروج منها على وجه التمام **باب صلوة المريض**
ذكر صلاة المريض عقيب سجود السهو لانهما من العوارض
السماوية والاول اعم موقفا لانه يتناول صلاة المريض والصحيح
فكانت الحاجة الى بيانه امس فقدمه اذا عجز المريض بان يلحقه بالقيام

ضر صلى قاعدًا يركع ويسجد لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن الحصين
صلى قائمًا فان لم تستطع فقاعدًا فان لم تستطع فعلى الجنب تومئ
ايماء واذا كان قادرًا على بعض القيام دون تمامه قال ابو جعفر الهندواني
يوميان يقوم مقدار ما يقدر فاذا عجز قعد لان الطاعة بحسب الطاقة
وان قدر على القيام متكئًا قال شمس الائمة الحلواني الصحيح انه يصلي قائمًا متكئًا
ولا يجزيه غير ذلك وكذلك لو قدر ان يعتمد على عصًا او كان له خادم لو
اتكأ عليه قدر على القيام فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء
يعني قاعدًا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه
اى الايماء قام مقام الركوع والسجود فاخذ حكمهما ولا يرفع الى وجهه
شيئًا ليسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض
فاسجد والا فاومئ برأسك فان فعل ذلك فاما ان يخفض رأسه
للركوع والسجود اولا فان خفض جاز لوجود الايماء والا فلا لعدمه
فان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل وسادة تحت رأسه
حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة
الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضى لقوله يصلي المريض الحديث
واختلف في معنى قوله عليه السلام فالله تعالى احق بقبول العذر منه
فمن لم يقل بسقوط القضاء عند عدم القدرة على الايماء قال احق
بقبول عذر التاخير دون الاسقاط ومن قال بسقوطه عند ذلك
قال احق بقبول عدم الاسقاط وهو الاصح وقوله لما روينا من قبل
اى من حديث عمران بن الحصين الا ان الاولى اى الروايتين الاولى او الهيئة
او الفعلة الاولى هي الاولى عندنا لانه لما تعارض حديث عمران بن الحصين
وحديث عبد الله بن عمرو الحالة حالة عذر جاز العمل بكل منهما الا ان ما ذكرنا
اولى لان المعقول معنا فان اشارة المستلقي يقع الى هواء الكعبة
واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه ويراى بوقوع الاشارة
الى هواء الكعبة تنادى الصلوة فان عجز عن الايماء برأسه اخرت عنه وقوله

لما روينا

لما روينا من قبل اشارة تنادى الصلوة فان عجز عن الايماء برأسه الى
قوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاومئ
برأسك اقتصر على الرأس في موضع البيان ولو جاز غيره لبينه وقوله
ولا قياس على الرأس جواب عما يقال اليس هذا من باب نصب الابدال
بالراى بل بالقياس على الرأس وقوله هو الصحيح احتراز عن قول
من يقول يسقط عنه الصلوة اذا كان العجز اكثر من يوم وليلة وهو
اختيار فخر الاسلام وشيخ الاسلام وقاضي خان وغيرهم قال في فتاوى
قاضي خان والاول اصح لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب قال
وان قدر على القيام ولم 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 اخر ولنا 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
قاعدًا لانه اشبه بالسجود فان عند الايماء قاعدًا يصير رأسه اقرب
الى الارض من الايماء قائمًا فان قيل هذا تعليل على خلاف 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 قادرًا
على الركوع والسجود حالة القيام بدليل انه ذكر الايماء في حال
من يصلي على الجنب فدل على ان المراد بحالة القيام القدرة على
الاركان قوله واذا صلى صحيح بعض صلاته قائمًا ظاهر وقوله بناء
على اختلافهم في الاقتداء يعني ان كل فصل جوز الاقتداء فيه جوزنا
اخر الصلاة على اولها ههنا وما لا فلا ثم عند محمد لا يقتدي القائم
بالقاعد فكذا لا يبنى في حق نفسه وعندهما القائم يقتدي بالقاعد
فكذا يبنى في حق نفسه ونقض بما اذا افتتح الصحيح التطوع قاعدًا
ثم بدا له ان يقوم فقام وصلى الباقي قائمًا اخراه بالاجماع وهذا

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

الخ

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

نخامة ذاهبة

العجز فاشبه الجنون ووجه الاستحسان ماروى ان عليا اغمى عليه
فى اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمى عليه فى ثلاثة ايام فلم
يقض شيا والفقه فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيخرج
فى الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة
لانه يدخل فى حد التكرار وقوله والجنون كالاغماء جواب عن قياس
الاغماء على الجنون على زعم ان الجنون اذا استغرق وقتا كاملا
اسقط القضاء ووجهه ان الجنون كالاغماء ان كان اكثر من يوم
وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكر ابو سليمان وقد نص عليه
فى نوادر الصلوة وقوله بخلاف النوم متعلق بقوله وان كان
اكثر من ذلك لم يقض يعنى ان النوم وان زاد على يوم وليلة لا
يسقط القضاء لان امتداده الى اكثر الحد نادر لا عبرة به فالحق
الممتد منه بالقاصر وقوله ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات
قال ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابى يوسف من حيث الساعات
وهى رواية عن ابى حنيفة وعند محمد تعتبر من حيث الصلوة مالم
تصر الصلوة ستا لانه تسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وانما يظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمى عليه عند الصحوة
ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من
حيث الساعات فلا قضاء عليه فى قول ابى يوسف وعلى قول محمد يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم تزد على خمس والمذكور فى الكتاب من
كون الاختلاف بين ابى حنيفة وابى يوسف وبين محمد هو المذكور
فى اصول فخر الاسلام ومبسوط شيخ الاسلام لمحمد ان التكرار يتحقق به
اى بفوات ست صلوات وهى المقضى الى الحرج المسقط للقضاء
فيكون الاعتبار به وقوله هو المأثور عن على وابن عمر اى الاعتبار
من حيث الساعات هو المأثور

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما

كان صلاة

المريض بعارض سماوى كالسهو الحقها للمناسبة بها 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 عن الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر
العورة وركنها وضع الجبهة على الارض ووضعها الوجوب
عندنا ومواضعها ما ذكر فى الكتاب اربع عشرة ففى آخر
الاعراف والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم والاولى من
الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة
والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب فى مصحف عثمان وهو
المعتمد والشافعى يوافقنا فى العدد الا انه يقول فى الحج سجدتان
وليس فى ص سجدة وموضع السجدة فى حم السجدة عند قوله ان كنتم
اياه تعبدون والمصنف احترز بقوله والسجدة الثانية فى الحج
للصلاة عندنا وبقوله عند قوله وهم لا يسامون ويذكر ص
عن مذهب احمد الشافعى على ان فى الحج سجدتين بحديث عقبة بن
عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين
من لم يسجدهما لم يقرأهما ومذهبنا مروى عن ابن عباس وابن عمر
فالاسجدة التلاوة فى الحج هى الاولى والثانية سجدة الصلوة و
بعضده قرانها بالركوع فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا و
سجدوا وتاويل ما روى فضلت بسجدتين احدهما سجدة التلاوة
والثانية سجدة الصلوة واستدل الشافعى على ان السجدة فى ص سجدة
شكر بما روى انه عليه السلام تلى فى خطبته سورة ص فتشزن الناس
اى تهيأ للسجود فقال انما توبة نبى ولكنى رأيتم انتم توبة نبى وقد قال عليه السلام
سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلنا هذا لا ينفى كونها سجدة

تلاوة اذ ما من عبارة تاتي بها العبد كلا وفيها معين الشكر وقد روى
الله عليه السلام سجدها في خطبة فدل على انها سجدة تلاوة حيث قطع
الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك كان تعليما لجواز
تاخيرها وقد روى ان رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى
النايم كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجد الدوا
والقلم فقال عليه السلام نجم احق بها من الدواة والقلم فامر حتى
تليت في مجلسه وسجدها مع اصحابه وقوله وهو الماخوذ للاحتياط
لانها ان كانت عند الاية الثانية لم يجز تعجيلها وان كانت عند الاولى
جاز تاخيرها في الاية الثانية فكان فيما قلنا خروج عن العهدة بيقين
قال والسجدة واجبة هذا بيان صفتها ذهب الشافعي الى ان السجدة
في هذه المواضع سنة لما روى ان زيد بن ثابت قرا سورة النجم بين
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يسجدها ولا سجدها النبي صلى
الله عليه وسلم فدل على انها لم تكن واجبة وقلنا هي واجبة على التالي
والسامع قصد سماع القران اولم يقصد وانما قيد بهذا الان في بعض
لفظ الاثار السجدة على من جلس لها وفيها ما ان من لم يجلس لها
فلست عليه فقيد بذلك دفعا لذلك والدليل على وجوبها قوله
صلى الله عليه وسلم السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها
وعلى كلمة اتجاب وهواى الحديث غير مقيد بالقصد واعترض
بانها لو كانت واجبة لما ادیت في سجدة الصلاة وركوعها ولما ادیت
خلف ولما ادیت بالايما من راكب يقدر على النزول واجيب باز اداها
في ضمن شيء لاينافي وجوبها في نفسها كالسعي الى الجمعة يتادى
بالسعي الى التجارة وانما جاز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع
والخشوع وذلك يحصل بمرة واحدة وجواز ادايها بالايما حين قرأها
راكبا لانه اداها كما وجبت فان تلاوة على الدابة شروع فيما تجب به
السجدة فكان كالشروع على الدابة في التطوع والجواب عن حديث

زيدان

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

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

ان الوقت

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

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

وجبت

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

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

يكون

يكون في السبب او في الحكم والاليق بالعبادات الاول وبالعقوبات
الثاني وذلك لان التداخل اذا كان في الحكم دون السبب كانت
الاسباب باقية على تعدد ما فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة
بدونها وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل
الاسباب فيها لكون جميعها بمنزلة سبب واحد ترتب عليه حكم اذا
وجد ليل الجمع وهو اتحاد المجلس واما العقوبات فليس مما يحتاط
فيها بل في درئها فيجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود
الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه فانه هو الموصوف بشيوع العفو
وكمال الكرم وثمرة ذلك تظهر فيما اذا تلا اية سجدة في مكان فسجد لها
ثم تلاها فيه مرات فانه تكفيه تلك السجدة المفعولة اولا ولو لم يكن
التداخل لكان التلاوة التي بعد السجدة سببا وحكمه قد تقرر وذلك
لا يجوز وقوله وامكان التداخل اى الامكان الشرعي بيان لدليل الجمع
وهو اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات الا ترى الى شطري القصرة
بجمعهما المجلس وان تفرقا بالاقوال فاذا اختلف عاد الحكم الى اصله
وهو وجوب التكرار لعدم الجامع فان قيل ما بال الجامع لم يجمع
بين الايات في مجلس كما جمع بين المرات فيه قلنا لعدم الحرج فان اية
السجدة محصورة والغالب عدم تلاوة الجميع في مجلس بخلاف التكرار
للتعليم فانه ليس بمحصور ويتفق في مجلس ثم اختلاف المجلس انما يكون
بالذهاب عنه بعيدا قال محمد ان كان مشى نحوا من عرض المسجد
وطوله فهو قريب وقيل ان مشى خطوتين او ثلاثا فهو قريب و
ان كان اكثر من ذلك فهو بعيد ولا يختلف بمجرد القيام لانه
مستحسن في الاتيان بالسجدة لان الحرج الوارد في القران سقوط
من القيام بخلاف المستحبة فان خيارها يبطل بمجرد القيام لكونه
دليل الاعراض فان من حرر امرا وهو قائم يقعد لكون القعود

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

الشافعى

الشافعى الذين لم ياخذوا بقوله وقالوا ان فيها تشهدا وسلاما
وقوله لان ذلك اى التشهد والسلام للتحلل وهو يسبق
سبق التحريمة وهى معدومة فان قيل لا نسلم انها معدومة لانه
قال كبر والتكبير للتحريم بالنص اجيب بانه ليس كل تكبير للتحريم
الا ترى تكبير السجود فانه ليس للتحريم وهذه السجدة لما اشتبهت
بسجدة الصلوة سن فيها التكبير للمشابهة وقوله لا يشبه
الاستكبار يعنى ان الاستكبار حرام لانه كفر فيكون ما يشبهه مكروها
وقوله شفقة على السامعين قال فى المحيط ان كان التالى وحده
يقرأ كيف شاء من جهر واخفا وان كان معه جماعة قال
مشايخنا ان كان القوم متاهبين للسجود ويقع فى قلبه انه لا
يشق عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقرأ جهرا حتى يسجد القوم معه لان
فى هذا حقا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين او وقع فى قلبه انه
يشق عليهم اداء السجدة ينبغى ان يقرأها فى نفسه ولا يجهر تحرزا
عن تاثيم المسلم وذلك مندوب اليه **باب صلاة المسافر** لما كان
السفر من العوارض المكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة
لان التلاوة ايضا كذلك ويؤخر عنها لانها عبادة دونه والسفر فى
اللغة قطع المسافة وليس يراد ههنا بل المراد قطع خاص وهو ان
تتغير به الاحكام فقيده بذلك وذكر القصد وهو الارادة الجازمة
المقارنة لما عزم لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد يسير ثلاثة ايام لا يصير
مسافرا ولو قصد ولم يظهر ذلك بالفعل فكذلك فكان المعتبر
فى حق تغيير الاحكام اجتماعهما فان قيل الاقامة ثبتت بمجرد النية
فما بال السفر وهو ضده لم يكن كذلك اجيب بان السفر فعل ومجرد
القصد لا يكفى فيه ولا اقامة ترك وهو يحصل بمجرد ها وسيجى نظيره
فى كتاب الزكاة فى العبد المخدوم ينوى ان يكون للتجارة و
عكسه ان شاء الله تعالى والاحكام التى تتغير بالسفر هى قصر الصلوة

966

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

الراحة

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

يقضي يعني ان ترك الشئ بلا بدل واثم علامة كونه نافلة وماذكرتم تركه
ببدل وهو القضا فلا يرد علينا وفيه بحث من وجهين احدهما ان هذا
تعليل في مقابلة النص لان الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ولفظة لا جناح تذكر للاباحة دون الواجب ولان النبي عليه السلام
سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه والثاني ان القيد
لو لم يرجع ليس عليه قضاء ولا اثم واذا رجع كان فرضا فلم يكن ماذكرتم اية
النافلة والجواب عن الاول ان النص مشترك الالزام اما الاية فلان
الله تعالى قال ان تقصروا من الصلوة ان خفتم علق القصر بالخوف وهو ليس
بشرط لقصر ذات الصلاة بالاتفاق ولابد من اعماله فكان متعلقا بقصر
الاوصاف من ترك القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء
لخوف عدو او غيره وعندنا قصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود
او ترك الركوع والسجود عند الخوف مباح لا واجب واما الحديث فلان
التصدق بما لا يحتمل التمليك من غير مفترض الطاعة كالعتاق والطلاق
والقصاص اسقاط محض لا يرتد بالرد فلا يكون من مفترض الطاعة
اولى وعن الثاني بانه لما اتى بمكة صار مستطيعا فيفترض عليه وياثم
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 احتياج صلاة
المسافر الى القراءة كاحتياجها الى القعدة واذا لم يقرأ في الركعتين وقام
الى الثالثة ونوى الاقامة وقرأ في الاخريين جازت صلاته عندهما خلافا
لمحمد فكيف يبطل بترك القعدة 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 قراءته في الاخريين قراءة في الاولتين والقعدة الاولى لم يبق فرضا
وانما يصير مسافر ابقصر الصلاة اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذي

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

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

دار اقامة.

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

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

المتنفل

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

فانا قوم سفرای مسافرون وهذا یدل علی ان العلم بحال الامام یکون
مقیما او مسافرا لیس بشرط لانهم ان علموا انه مسافر فقوله هذا عبث وان
علموا انه مقیم کان کذبا فدل علی ان المراد به اذا لم یعلموا حاله وهو
مخالف لما ذکر فی فتاوی قاضیخان وغیره ان من اقتدی بامام لا یدری
انه مقیم او مسافر لا یصح اقتداؤه والتوفیق بینهما ما قیل ان ذلک
محمول علی ما اذا بنوا امر الامام علی ظاهر حال الاقامة والحال انه لیس
بمقیم وسلم علی رأس الرکعتین وتفرقوا علی ذلک لاعتقادهم فساد صلاة
الامام واما اذا علموا بعد الصلاة بحال الامام جازت صلاتهم وان لم
یعلموا بحاله وقت الاقتداء وبهذا القول یعلم حاله فی الاخرة فیقوله
فان قیل فعلی هذا التقریر یجب ان یکون هذا القول واجبا علی الامام
لان اصلاح صلاة القوم یحصل به وما یحصل به ذلک فهو واجب علی
الامام فکیف قال ویستحب اجیب بان اصلاح صلاتهم لیس یتوقف
علی هذا القول البتة بل اذا سلم علی رأس الرکعتین وعلم عدم سهوه
فالظاهر من حاله انه مسافر حمل الامر علی الصلاح فکان قوله هذا بعد
ذلک زیادة اعلام بانه مسافر وازالة للتهمة عن نفسه واقتداء بالنبی
صلی الله علیه وسلم فانه قال لحین صلی باهل مکة وهو مسافر فکان
امرا مستحبا لا واجبا قال واذا دخل المسافر مصره اتم الصلاة
معناه اذا استکمل المسافر مسیره ثلاثة ایام ثم دخل وطنه الاصلی اتم
الصلاة وان لم ینو الاقامة فیه لان النبی صلی الله علیه وسلم واصحابه کانوا
یسافرون ویعودون الی اوطانهم مقیمین من غیر عزم جدید وفیه
نظر لان العزم فعل القلب وهو امر باطن ولیس له سبب ظاهر
یقوم مقامه بل الظاهر من حال المسافر العاید الی وطنه ان یکون
فی عزمه المقام فیه ولعل المراد عزم جدید لمدة الاقامة خمسة عشر
یوما فان ظاهر عدمه والاستدلال بالمعقول اظهر وهو ان نیة الاقامة
انما تعتبر لصیرورة المسافر مقیما فی مصر غیره لا کون مکة فی خبر التردد

بین

بین ان یکون للسیر وبین ان یکون للاقامة فاخرج الی النیة فاما فی مصره
فهو متعین للاقامة کما کان قبل السیر واما اذا لم یستکمل المسافر مسیرة
ثلاثة ایام فهو بمجرد العزم علی الدخول مصره مقیما ویتم صلاته وان لم یدخل
لما ذکرنا من قبل انه رفض الایجاب لا بتداءه قوله ومن کان له وطن
فانتقل منه اعلم ان عامة المشایخ قسموا الاوطان الی ثلاثة وطن
اصلی وهو مولد الرجل او البلد الذی تاهل فیه ووطن اقامة وهو البلد
الذی ینوی المسافر فیه الاقامة خمسة عشر یوما ویسمی وطن سفر ایضا
ووطن السکنی وهو البلد الذی ینوی المسافر الاقامة فیه اقل من خمسة
عشر یوما والمحققون منهم قسموا الی الوطن الاصلی ووطن الاقامة
ولم یعتبروا وطن السکنی وهو الصحیح لانه لم یثبت فیه الاقامة بل حکم
السفر فیه باق والاصلی ان الوطن الاصلی یبطل بالوطن الاصلی دون وطن
الاقامة وانشا السفر وهو ان یخرج قاصدا مکانا یصلح الیه فی مدة السفر
لان الشی انما یبطل بما فوقه او بمساویه ولیس فوقه شی فیبطل بما یساویه
الا تری ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمکة من المسافرین
وقال اتموا صلاتکم فانا قوم سفر اولیتا وطن الاقامة فلم ما یساویه
وما بفوقه فیبطل بکل منهما وبانشا السفر ایضا لانه ضده فان قیل
فهو ضد للوطن الاصلی ایضا فلم لم یبطله فالجواب انما لم یبطله بالاثر
مما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یخرج من المدینة الی الغزوات
ولم ینتقض وطنه بالمدینة حیث لم یجدد نیة الاقامة بعد الرجوع
وقوله لان اعتبار النیة فی موضعین یقتضی اعتبارها فی مواضع
یعنی الی عشرة وخمسة عشر دفعا للتحکم وهو ای اعتبارها فی مواضع ممتنع
لان اقامة حینئذ انما تکون بنزوله وتروح دابته والسفر لا یعری
عن ذلک المقدار فیکون کل مسافر مقیما ان نوی وهو فاسد لاختلاف
اللوازم الدال علی عدم الاجتماع وقوله الا اذا نوی مستثنی من قوله

لم يتم صلاته وقوله لان اقامة المرء مضافه الى مبنية ظاهر الا ترى
ان الستوفى اذا قيل له اين تسكن يقول فى محلة كذا ونهاره كله فى
السوق وقوله لانه المعتبر فى السببية عند عدم الاداء يعنى عدم الاداء
قبل اخر الوقت لما عرف فى الاصول فمن اخر 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 كلامنا فى القضاء واذا فات الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا
لما عرف لا الجزء الاخير اجيب بان بعض المشايخ يقدر فى السببية على الجزء
الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون المصنف قد اختار ذلك واقول
الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء يعنى كما ان
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
تنتقل بعد الوقت الى كل الوقت ليظهر اثره فى عدم جواز قضاء العصر
الفايت فى اليوم الثانى وقت الاحمرار فذلك شئ اخر لا مدخل له فى
مراد المصنف وهذا واضح فتامله بعينك عن التطويل ونوقض قولهم
القضاء بحسب الاداء بما اذا دخل المسافر فى صلاة المقيم ثم ذهب الوقت
ثم افسد الامام او المقتدى صلاته على نفسه فانه يقضى ركعتين صلاة
السفر وقد وجب عليه اداء الصلاة اربعا واجيب بانه انما لزمه الاربع
لمتابعة الامام وقد زال ذلك بالافساد فعاد الى اصله الا ترى انه
لو افسد الاقتداء فى الوقت كان عليه ان يصلى صلوة السفر فكذلك ههنا
وقوله والعاصى والمطيع فى سفرهما فى الرخصة سواء السفر على ثلاثة
اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية
كقطع الطريق والاباق عن المولى وحج المرأة بلا محرم والاول لان سبب

الرخصة

الرخصة بلا خلاف واما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعى قال الرخصة
تثبت تحقيقا وما كان كذلك لا يتعلق بما وجب التغليظ لان اضافة
الحكم الى وصف يقتضى خلافه فساد فى الوضع ولنا اطلاق النصوص
قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال
صلى الله عليه وسلم فرض المسافر ركعتان وقال للمسافر ثلاثة ايام ولياليها
والكل كما ترى مطلق فزيادته قيد ان لا يكون على عاصيا نسخ
على ما عرف فى الاصول ولان نفس السفر ليس بمعصية اذ هو عبارة عن
خروج مريد ولس فى هذا المعنى شئ من المعصية وانما المعصية
ما يكون بعده كما فى السرقة او يجاوره كما فى الاباق فصلح من حيث
ذاته متعلق الرخصة لامكان الانفكاك عما يجاوره كما اذا
غصب خفا وليسه جاز له ان يمسح عليه لان الموجب تستر قدمه
ولا محظور فيه انما هو فى مجاوره وهو وصفه كونه مغصوبا وهو
صفة اصول الفقه **باب صلوة الجمعة** يناسب هذا الباب
لما قبله ان كلا منهما ينصف بواسطة الاول بواسطة السفر
والثانى بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل فى كل ذوات الاربع
والثانى خاص فى الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم
والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق والمتيم ساكن عند اهل
اللسان والقراء بضمها وهى فريضة بالكتاب والسنة واجماع الامة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودى
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع امر بالسعى
الى ذكر الله وهى الخطبة التى هى شرط جواز الجمعة والامر للوجوب واذا
كان السعى اليها واجبا فالى ما هو المقصود وهو الجمعة اولى واحرى
ذلك بتحريم المباح ولا يكون الا لامر واجب مقتضى الحكمة واما السنة
فقوله صلى الله عليه وسلم واعلموا ان الله تعالى كتب عليكم الجمعة
فى يومى هذا فى شهرى هذا فى مقامى هذا فمن تركها تهاونا بها او

البيع

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

غير

غير مقصور يعني جواز اقامة الجمعة ليس يختص في المصلى بل يجوز في جميع
افنية المصر لانها اي الافنية بمنزلة المصر في خوارج اهله ويعرف من هذا
التعليل تعريق الفتاوى وهو ما اعد لحوائج اهل المصر وفنا الدار وفناكل
شي كذلك وقد شيخ الاسلام وشمس الائمة السرخسي فنا المصر بالغلوة
كما ذكر محمد في النوادر وقال الشافعي المصر ليس بشرط ولا فناؤه بل كل قرية
يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء يقام
فيها الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روي ان
اول جمعة جمعت في الاسلام بعد المدينة ما جمعت بجواثا وهي قرية
من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين وكتب ابو هريرة الى عمر يسأله عن
الجمعة بجواثا فكتب اليه ان جمع بها وحيث ما كتب والجواب ان
قوله عليه السلام لا في مصر جامع ينبغي اقامتها في القرى والصحابة حين
فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا بنصب المنابر وبنا الجمع الا في
الامصار والمدن وذلك اتفاق منهم على ان المصر من شرايط الجمعة والاية
ليست بحجة له لان المكان مصر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمع
في البوادي بالاجماع فنحن نضم المصر وهو يضم القرية وجواثا مصر بالبحرين
وتسمية الراوي قرية لا تنفي ما ذكرنا لان اسم القرية يطلق على البلدة
وقوله ويجوز يعني اقامة الجمعة بنا ان كان الامام امير الحجاز او
كان الخليفة مسافرا وانما قيد بكونه مسافرا لاحد امرين اما للتنبيه
على انه لو كان مقيما كان بالجواز اولى واما لنفي توهم ان الخليفة كان
مسافرا لا يقيم الجمعة كما اذا كان امير الموسم مسافرا وفيه اشارة الى ان
الخليفة او السلطان اذا طاف في ولايته كان على الجمعة في كل مصر يكون
فيه يوم الجمعة لان امامة غيره انما يجوز بامره فامامته اولى وان كان
مسافرا وقوله لانها بيني مبنا على تاويل القرية ويجوز ان يكون
التانيث باعتبار الخبر لان تقديره لانها قرية من القرى يعني انها
ليست بمصر ولا من فنائه لزيادته على الغلوة وهذا لا يفيد بها فلا يقام

فيها الجمعة ولهما انها تتمصر في الايام الموسم لاجتماع شرايط المصر من
السلطان والقاضي والابنية والاسواق وعدم التصييد اي عدم
اقامة صلاة العيد للتخفيف لاشتغال الحاج باعمال المناسك
من الرمي والذبح والحلق في ذلك اليوم لا لعدم المصرية ولا لجمعه
بعرفات في قولهم جميعا والفرق ان عرفات قضاء ومنا فيه ابتدء وقوله
امّا امير الموسم فيلي امور الحج لا غير يشير الى انه ان استعمل على مكه يقيم
الجمعة بمنى لان له الولاية حينئذ وقيل ان كان من اهل مكه يقيمها وان
استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من اهلها لا يقيم عندها ايضا و
قوله ولا يجوز اقامتها الا للسلطان اي الوالي الذي لا والي فوقه وكان
ذلك الخليفة او لمن امره السلطان وهو الامير او القاضي او الخطيب
وقال الشافعي ليس ذلك بشرط لما روي ان عثمان حين كان محصورا با
لمدينة صلى الله عليه وسلم الجمعة بالناس ولم يُرو انه صلى بامر عثمان وكان
الامر بيده ولنا ان الجمعة تقام بجمع عظيم لكونها جامع الجماعات وقد
المنازعة في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره ويقول انا
أتقدم وفي التقديم بان يقدم طايفة شخصا واخرى وقد يقع في غير
اي في غير امر التقدم والتقديم من اداء من سبق الى الجامع والاداء في
اول الوقت واخره فلا بد منه اي من السلطان او من امر تتميما للامر
واثر علي ليس بحجة لجواز ان ذلك كان بامر عثمان سلمناه ولكن انما فعل
لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس احتاجوا الى اقامة
الفرض فاعتبر اجتماعهم قال ومن شرايطها الوقت اي ومن
شرايط الجمعة الوقت وهو وقت الظهر فتصح فيه ولا تصح بعده لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمر الى المدينة قبل هجرته
قال له اذا مالت الشمس فصلي بالناس الجمعة ولو خرج وهو فيها
اي الامام في صلاة الجمعة استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما
اي لاختلاف الظهر والجمعة بدليل تخيير العبد اذا اذن له مولاه با

الجمعه

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

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

شطر

شطر الصلاة لما في الاثر وهو ما روي ان عمر وعايشه 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 محدث والجنب لا يمنعان عن ذكر الله ما خلا القرآن
في حق الخطبة وتأويل الاثر انها في حكم الثواب كشطر الصلاة لا في شرايطها
وقوله الا انه يكره استثناء من قوله جاز قوله لمخالفة التوارث
متعلق بقوله خطب قاعدا وقوله والفصل بينهما وبين الصلوة
يتعلق بقوله او على غير طهارة ولم يذكر انه يعيدها اذا كان على غير طهارة
وقيل ينبغي ان تعاد استحبابا كالاذان اراد انه وقوله فان اقتصر على
ذكر الله عز وجل جاز يعني اذا ذكر على قصد الخطبة فقال الحمد لله او سبحان
الله او لا اله الا الله جاز عند ابي حنيفة واما اذا قال ذلك لعطاس
او تعجب فلا يجوز بالاتفاق وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة
وهو مقدار ثلاث ايات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من
قوله التحيات لله الى قوله عبده ورسوله لان الخطبة هي الواجبة يعني
بالاجماع والتسبيحة او التحميدة او التهليلة لا يسمى خطبة وقال
الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين تشتمل الاولى على التحميد والصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم والوصية بتقوى الله وقراءة اية والثانية
الا ان فيها بدل الاية الدعا للمؤمنين والمؤمنات اعتبارا
للتوارث فانه جرى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولابي
حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد به الخطبة بالاتفاق
المفسرين وقد اطلق عليها الذكر من غير فصل بين قليل وكثير فالزيادة
عليه نسخ وما روي عن عثمان انه لما صعد المنبر اول جمعة ولي قال
الحمد لله فاريح عليه على بنا المفعول وتخفيف الجيم اي اغلق فنزل
وصلى وكان بمحضر من علماء الصحابة ولم ينكر عليه احد فدل على ان هذا
المقدار كان فرضا ومن شرايطها الجماعة شرط الجمعة بالاجماع

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

الانعقاد

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

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

فكان

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

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

فقد ادرك

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

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

المواظبة

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

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

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

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

الاخر

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

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

الجمعة

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

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

لان فيه

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

983

والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعاير الاسلام فانها
توجه بعارض لكن صلاها النبى صلى الله عليه وسلم فكانت سنة والامر
للندب وقوله وليس فى الكسوف اى كسوف الشمس والقمر خطبة وقال
الشافعى فى كسوف الشمس يخطب بعد الصلاة خطبتين كما فى العيدين
كما روت عايشة قالت خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا انه لم ينقل وذلك دليل على
انه لم يفعل وان صح فنا ويل انه عليه السلام خطب لان الناس
كانوا يقولون انها كسفت لموت ابراهيم فاراد ان يرد عليهم والله اعلم

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

والسماء تسكب فقال يا رسول الله تهدم البنيان وانقطع السبل
فادع الله ان يمسكه فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لملالة بنى ادم
قال الراوى والله ما نرى فى السماء خضرا ثم رفع يديه فقال اللهم حوالينا
ولا علينا اللهم الاكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر فانجابت
السحابة عن المدينة حتى صارت حولها كالاكليل ولم يذكر غير الدعاء
وقالا يصلى الامام ركعتين لما روى انه عليه السلام صلى فيها ركعتين
كصلاة العيد فى الجهر بالقراة والصلاة بلا اذان ولا اقامة رواه ابن
عباس قلنا ان ثبت ذلك دل على الجواز ونحن لا نمنعه وانما الكلام
فى انها سنة اولا والسنة ما واظب النبى صلى الله عليه وسلم عليه وههنا
فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى يكون مواظبة
فلا تكون سنة فان قيل كلام المصنف حينئذ متناقض لانه قال اولا
ولم يرو عنه الصلاة ثم قال لما روى عنه فالجواب ان المروى لما كان
شاذا فيما يعم به البلوى جعله كانه غير مروى قوله وقد ذكر فى الاصل قول
محمد وحده يعنى ان ابا يوسف مع ابى حنيفة وهكذا ذكر فى المبسوط و
المحيط وذكر فى شرح الطحاوى قوله مع محمد كما ذكر فى الكتاب وقوله
ويجهر فيهما اتفاقا على الجهر بالقراة اعتبارا بصلاة العيد واختلفا فى
الخطبة فقال محمد هى كخطبة العيد وقال ابو يوسف خطبة واحدة وبكل ذلك
ورد الحديث ولا خطبة عند ابى حنيفة لانها تتبع الجماعة ولا جماعة عند قال
ابن عباس خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم متبذلا متواضعا متضرعا حتى اتى
المصلى فرقا على المنبر فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل فى الدعاء والتضرع
والتكبير ويستقبل القبلة لما روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك روى عن ابى
يوسف انه قال ان شاء رفع يديه فى الدعاء وان شاء اشار باصبعه ويقلب
رداءه وصفة التقليب ان كان 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 عليه السلام

استقبل القبلة وحول رداه قال المصنف هذا قول محمد واما عند ابى حنيفة
فلا يقلب ولم يذكر قول ابى يوسف لانه مضطرب ذكره الحاكم مع ابى حنيفة
والكرخى مع محمد وقوله لانه اى الاستسقاء دعاء وليس فى شئ من الادعية
قلب رداء فكذا هذا وقوله وما رواه كان تفاؤلا لاجواب عن استدلالهم
بالحديث ومعناه ان النبى صلى الله عليه وسلم تفاءل بتغير الهيئة لتغير الهواء
بمعنى غيرنا ما كنا عليه فغير الله الحال وفى كلامه نظر من وجهين احدهما
انه تعليل فى مقابلة النص وهو باطل والثانى هب انه عليه السلام تفاءل
بذلك فليتفاءل كل من يبتلى بذلك تاسيا به صلى الله عليه وسلم والجواب
عن الاول انه ليس تعليلا فى مقابلة النص بل من باب العمل بالقياس بعد تعارض
النصين وذلك لان ما رواه محمد يدل على القلب وما روا انس يدل على انه
لا تحويل فيه فتعارضا فيصير الى ما بعدها من الحجة وهو القياس والمصنف
لم يتعرض لذكره لتقدم ذكره وعن الثانى بان النبى صلى الله عليه وسلم
يجوز ان يكون علم بالوحى ان الحال تنقلب الى الخصب متى قلب الرداء وهذا
مما لا يتادى من غيره فلا يدرى فى التاسى ظاهرا فيما ينفيه القياس وقوله
ولا يقلب القوم ارديتهم قيل هو بالتشديد لان فيه تكثيرا بخلاف
الاول وقوله لانه ينقل انه عليه السلام امرهم بذلك فيه نظر لانه استدلال
بالنفى وهو باطل لانه احتجاج بلا دليل ومثل هذا ضيع فى اخر باب الكسوف
حيث قال لانه لم ينقل والجواب ان التعليل بالنفى لا يصح اذا لم تكن العلة
متعينة اما اذا كانت فلا باس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم
انتفاء الحكم الا ترى الى قول محمد فى ولد المغضوب انه لا يضمن لان الغضب
لم يرد عليه وهو وضعه اصول الفقه فان قيل قد روى ان القوم قلبوا
ارديتهم حين راوا قلب النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم اجيب
بان قلبهم هذا كخلعهم النعال حين راوه عليه السلام خلع نعليه فى صلاة
الجنازة ولم يكن ذلك حجة فكذا هذا وانما لم ينكر عليهم لانه ليس بحرام
بلا خلاف وانما الكلام فى كونه سنة وقوله ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء

ظاهر

ظاهر وانما يخرج المسلمون ثلاثة ايام ولم ينقل اكثر من ذلك قيل يستحب
للامام ان يامر الناس بصيام ثلاثة ايام ولما اطاقوا من الصدقة والخروج
من المظالم والتوبة من المعاصى ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز
والصبيان متنظفين فى ثياب بذلة متواضعين لله ويستحب اخراج
الدواب **باب صلوة الخوف** وجه المناسبة بين البابين
ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض ثم
انقطاع المطر وهو سماوى وههنا اختيارى وهو الجهاد الذى سببه
كفر الكافر وصورة صلاة الخوف ما ذكره فى الكتاب وقوله اذا
اشتد الخوف ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال فى التحفة
سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخلاف والاشتداد وقال
فخر الاسلام فى مبسوطه المراد بالخوف عند النص حضرة العدو والحقيقة الخوف
لان حضرة العدو واقيم مقام الخوف على ما عرف من اصلنا فى تعليق الرخصة
بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا
حضرة العدو وههنا سبب الخوف واقيم مقام حقيقة الخوف صلوة
الخوف على الوجه المذكور فى الكتاب انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم
فى الصلاة خلف الامام فقال كل طائفة منهم نحن نصلى معك واما اذا
لم يتنازعوا فالافضل ان يصلى الامام بطائفة تمام الصلوة ويسلم بهم
الى وجه العدو ويامر رجلا من الطائفة التى كانت بازاء العدو ان يصلى
بهم تمام صلاتهم ايضا ويقوم التى صلت مع الامام بازاء العدو وقوله
ابو يوسف وان انكر سر عها الى كونها مشروعا وكان يقول اولا مثل
ما قالا ثم رجع وقال كانت مشروعة فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم
خاصة لقوله تعالى واذا كنت فيهم الاية لتنال كل طائفة فضيلة
الصلاة خلفه عليه السلام وقد ارتفع ذلك بعده وكل طائفة تتمكن
من ادا الصلاة بامام على حدة فلا يجوز ادا وها بضعه الذهاب
والمجى وقوله بما رويناه يريد به قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود

185

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

يوم

يوم الاحزاب فلو جاز الاداء مع القتال لما تركها والامر باخذ الاسلحة لكيلا
يطمع فيهم العدو اذا رأوهم غير مستعدين او ليقاتلوهم اذا احتاجوا ثم يتقبلوا
الصلاة وقوله فان اشتد الخوف بان لا يدعهم العدو ان يصلوا نازلين بل
يجعلون بالمحاربة صلوا ركبانا الى اخره فيه اشارة الى ان اشتداد الخوف
شرط جواز الصلاة ركبانا فرادى مومين لا شرط جواز صلاة الخوف حتى لو ركب
في غير حالة الاشتداد بطلت صلاته لانه عمل كثير لم يرد فيه النص بخلاف
المشي والذهاب فانه ورد فيهما النص ببقاء التحريمة وان كانا عملا كثيرا او
عن محمد انهم يصلون جماعة استحسن ذلك لنيل فضيلة الصلاة بالجماعة وليس
بصحيح لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد الا ان يكون الرجل
مع الامام على اداية واحدة فيصح الاقتداء لانتفاء المانع والخوف من
سبع يعاينونه كالخوف من العدو لان الرخصة لدفع سبب الخوف وعندهم
ولا فرق في هذا بين السبع والعدو **باب الجنائز** الجنائز جمع جنازة
والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي لا يقال
بالفتح والما كان الموت اخر العوارض ذكر صلاة الجنازة اخر المناسبة
الا ان هذا يقتضي ان يذكر الصلاة في الكعبة قبلها ولكن اخرها ليكون
ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها كلا ومكانا واذا احتضر الرجل اي قرب
من الموت وقد يقال احتضر اي مات لان الوفاة حضرته او ملائكة
الموت وقوله على شقه اي على جنبه الايمن اعتبارا بحال الوضع في القبر
فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق لانه اشرف عليه اي على الوضع في القبر والشي
اذا قرب من شئ اخذ حكمه وقوله والقين الشهادة تلقينها ان يقال عنده
وهو يسمع ولا يقال له قل لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ
بالله تعالى وقوله والمراد الذي قرب من الموت دفع لوهم من يتوهم ان المراد به
قراءة التلقين على القبر كما ذهب اليه بعض فيكون من باب قوله انك ميت وانهم
قتيلا فله سلبه وقوله ثم فيه تحسينه لانه اذا ترك مفتوح العين يصير
كريه المنظر ويقبح في اعين الناس **فصل** ذكر احوال الميت في فصول وقدم الغسل

لانه اول ما يضع به وهو واجب على الاحياء بالاجماع واختلفوا في سبب
وجوب الغسل فقيل انما وجب لحدث يحله باستر خا المفاصل لانجاسة
تحل به فان الادمي لا ينجس بالموت كرامة اذ لو نجس لما طهر بالغسل
كسائر الحيوانات وكان الواجب اقتصار الغسل على اعضاء الوضوء
كما في حال الحياة لكن ذلك انما كان نفيا للحرج في ما يتكرر في كل يوم
والحدث بسبب الموت لا يتكرر فكان كالجنابة لا يلتقي بها بغسل الاعضاء
الاربعة بل يبقى على الاصل وهو وجوب غسل البدن لعدم الحرج فلذا
هذا وقال العراقيون وجب غسله لنجاسة الموت لا بسبب الحدث
لان الادمي وما سايلا كل الحيوانات الباقية تنجس بالموت قياسا على غيرهم
منها الا ترانه اذا مات في البئر نجسها ولو حمله المصلي لم يجز صلاته ولو
لم يكن نجسا لجازت كما لو حمل محدثا ويجوز ان تزول نجاسته بالغسل
كرامه وقوله واذا اراد غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه
اي عن الميت وقوله لينصب علة الوضع على السرير فانه لو وضع على
الارض تلطخ بالطين ولم يتبين 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 في مرضه اذا اراد الصلاة بالايماء ومنهم
من اختار عرضا كما يوضع في القبر قال شمس الائمة السرخسي والاصح انه
يوضع كيفما اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع واما الثاني
فليس فيه رواية الا ان العرف فيه ان يضجع مستلقيا على قفاه وجعلوا
على عورته خرقة اقامة لواجب الستر فان الادمي محترم حيا وميتا
فتستر عورته لذلك ويكتفى بستر العورة الغليظة بان يستر السوءة
ويترك فخذاه مكشوفين في ظاهر الرواية تيسيرا لانه ربما يشق
عليهم غسل ما تحت الازار وقوله هو الصحيح احتراز عن رواية
النوادر فانه قال فيها ويوضع على عورته خرقة من السترة الى
الركبة ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف وهذا الان المقصود من

الغسل

الغسل هو التطهر والتطهر لا يحصل اذا غسل فيجمع
تيابه لان الثوب متى يتجس بالغساله يتجس به بدنه ثانيا
بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التحرز وفيه نفي لقول
الشافعي ان السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل
يده في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في قميصه الذي توفي فيه وما
كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كانه سنة في حق غيره ما
لم يقم دليل التخصيص وقلنا قد قام دليل التخصيص روت عايشة
رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت الصحابة
لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله انغسله كما نغسل موتانا او
نغسله وعليه ثيابه فارسل الله عليهم النوم فما منهم الا ناعس او
ذقنه على صدره اذ ناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعليه ثيابه فقد اجتمعت الصحابة ان السنة في سايرالموتى
التجريد وقد خص صلى الله عليه وسلم بخلاف ذلك بالنص لعظم حرمته
ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة
الاغتساله واما تركهما فلان اخراج الماء منه متعذر فتكون
سقيا لا مضمضة ولو كبوه على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو
شر منه وقال الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة واجيب
بانه اعتبار فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت توضاء
وضوءه للصلوة ولا يمضمض ولا يستنشق ولم يذكر محمد في الكتاب
انه يستنجى اولا وذكر في صلاة الاثار ان على قول ابي حنيفة ومحمد
يستنجى وعلى قول ابي يوسف وحده لا يستنجى لان المسكة يزول
بالموت والمفاصل يسترخى فربما يريد الاسترخاء الاستنجاء
فيخرج بنجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فايدته ولهما ان
موضع استنجاء الميت فلما خلوا عن نجاسة حقيقة فيجب ازا

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

حتى

حتى ان بقي عند الخروج شيئا يسيل تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه
ما روي ان عليا لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح بطنه
بيده رفيقا فطيب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيا قال طبت حيا وميتا
فان خرج منه شي غسله قبل ان يمسحه لان الغسل قبل المسح
تنبه عليه عايشة عن ذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم للمسلم
على المسلم ستة حقوق وذكر منها الغسل بعد الموت وقد حصل
مرة وسقط الواجب فلا يعيده 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 وروي عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه قال يقعد
اولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل اولى حتى يخرج ما في
بطنه من النجاسة فيقع الغسل تلاثا بعد خروج النجاسة وجه
الظاهر ان النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج الا بعد الغسل
مرتين بما حار وكان المسح بعد المرتين اقدر على اخراج ما به
من النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث في غسله سنة
لحديث ام عطية اغسلنها تلاثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في
شرحه لمختصر الطحاوي يغسل اولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو
على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر ليحصل الغسل تلاثا
وقال بعض الشارحين ذكر الثالث هو قوله ثم يفيضون الماء عليه
ورد بانه قال بعد ذلك ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي وغسل الرأس
بعد الوضوء قبل الغسل بالاجماع فكيف يكون ذلك ثالثا واعاد ذلك
ذكر الغسل اجمالا وما بعده تفصيله وقال بعضهم يجوز ان يكون
المذكور في الكتاب من الغسل مرتين مختار المصنف والتثليث
في الصب سنة عند كل اضطجاع وهذا السبب قبل النية لا بد منها
في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق وجب غسله الا اذا ادرك عند

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

وذكر

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

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

انه لا حق

لانه لا حق له مع وجودهم وابن عم المراة احق من زوجها ان لم يكن له
منها ابن لانقطاع النكاح بموتها وانتحاته بالاجانب فان كان
ذلك فهو احق بالصلاة عليها لان الحق يثبت للابن في هذه الحالة
ثم الابن يقدم اباه احتراما له فيثبت للزوج حق بالصلاة عليها من هذا
الوجه قال القدوري وساير القرابات اولى من الزوج وقال الشافعي
الزوج اولى لان ابن عباس صلى على امراته وقال انا احق بها ولنا ما روى
عن ابن عمر انه لما مات ام كلثوم قال لاولياءها كنتم احق بها حين كانت
حية فاذا ماتت فانتم احق بها وحديث ابن عباس محمول على انه كان امام
حتى فان صلى غير الولي 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 ما ذكرنا
فصلى هو لا يعيد الولي ثانيا قال الامام الولوالجي في فتاويه رجل صلى على
جنازة والولي خلفه ولم يرض بامامته وصلى معه لا يعيد لانه صلى مرة
وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم في البلاد
او القاضي او الوالي على البلدة او اماما حيا ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم الاولون
منه وان كان غيرهم فله الاعادة وكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية
قال في النهاية ذكر في الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر
اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه في الاية الاعادة حكم
الولي لما انه مقدم في حق صلاة الجنازة على الولي فلما ثبت حق الاعادة
للادون فلان يثبت للاعلى منه اولى وقال قد وجدت رواية في نوادر الصلاة
تشهد بما ذكر وقال في قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده يخصص
الولي ليس بمفيد لما انه لو صلى السلطان او غير ممن هو اولى من الولي في الصلاة
على الميت ممن ذكرنا ليس لاحد ان يصلي بعده ايضا على ما ذكر من رواية
الولوالجي والتجنيس وهذا الذي ذكره بقوله لم يجز لاحد ان يصلي بعده مدخل
وقال الشافعي تعاد الصلاة على الجنازة مرة بعد اخرى لما روى ان النبي عليه السلام
مر بقبر جديد فسأل عنه فقيل قبر فلانة فقال هلا اذنتموني بالصلاة فقيل

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

فهذا

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

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

بسكون

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

على جنازة سهيل بن البيضاء فى المسجد وكان ابوه حين سمع ان رسول الله عليه السلام

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

اسلامه

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

193

بلا اعتبار عدد ولا احوط ولا كافور **فصل** في حمل الجنازة اذا حملوا الميت
على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وهي ما روى عن
ابن مسعود رضي الله عنه من السنة ان تحملوا الجنازة من جوانبها الاربع وفيه
تكثير الجماعة حتى لو لم يتبعه احد كان هؤلاء جماعة وفيه زيادة الاكرام
حيث لم تحمل كما تحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي
السنة ان يحمل رجلان كما ذكرنا في الكتاب واستدل على ذلك بان الله
حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة
وكان الطريق ضيقا حتى روي انه صلى الله عليه وسلم كان يمشي على رؤس اصابعه
وصدور قدميه وكان حالة ضرورة ونحن نقول به وقوله ويسنون به مسرعين
دون الجنب الجنب ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطة فيها وسيع لما
روي ان النبي عم سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الجنب فان يكن
خيرا عجلتموه اليه وان يك شرا وضعتموه عن رقابكم او قال فبعدا لاهل
النار والجنب 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 عم مشى خلف جنازة سعد بن معاذ وعلى كان يمشي
خلف الجنازة وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل
المكتوبة على النافلة وفعل ابي بكر وعمر محمول على التيسير على الناس لان الناس
كانوا يحترزون عن المشي امامها فلو اختار المشي خلفها لضاق الطريق
على من يتبعها وهكذا اجاب علي حين قيل ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام الجنازة
قال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما اراد ان يتسهل الامر
على الناس وقوله اذا بلغوا الى قبره ظاهر فاذا وضعت عن اعناق الرجال جلسوا
وكره القيام وقوله وكيفية الحمل ان تضع الجنازة هذا لفظ الجامع الصغير
بلفظ الخطاب خاطب ابي حنيفة ابا يوسف قال يعقوب رأيت ابا حنيفة يضع هذا
قال الامام المحبوبي وهذا دليل تواضعه قال صاحب النهاية وقد حمل الجنازة
من هو افضل منه بل افضل جميع الخلائق وهو نبينا صلعم فانه حمل جنازة سعد

ابن معاذ

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

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

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

والخشب

ولخشب لاحكام البناء والقبر هو موضع اللحد ومنهم من فرق بينهما فكره
الاجر من حيث عدم التفاوت به المساسة النار دون الخشب لعدمه فيه
وكان المصنف اشار الى ذلك بقوله ثم بالاجر اثر النار فيكره
تفاولا ورد بان مساس النار لا يصلح علة لكراهة فان السنة
ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته النار قال شمس الائمة السرخسى
والاول اوجه يعنى التعليل باحكام البناء لانه جمع فى كتاب الصلاة
بين استعمال الاجر ورفوف الخشب وهى الواحة ولا يوجد معنى النار
فيهما وقوله وفى الجامع الصغير يستحب اللبن والقصب انما صرح بلفظ
الجامع الصغير لمخالفه روايته لرواية القدورى لان رواية القدورى
لا تدل على الاستحباب بل على نفى الشدة لاغير ورواية الجامع الصغير تدل
عليه ولان رواية القدورى لا تدل على جواز الجمع بينهما ورواية الجامع
تدل لان نصب ع جعل على قبره ظلة اى خيمة من القصب وقوله ثم يهال
التراب عليه يقال هلت الدقيق فى الجراب هبيته من غير كيل وكل شى
ارسلته ارسالا من رمل او تراب او طعام او نحوه قلت هلته اهيله
هيلا فانهال اى جرى فانصب ومنه يهال التراب اى يصب وقوله ويسنم
القبر رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا قوله ولا يسطح اى لا يربع
وقال الشافعى يربع ولا يسنم لما روى ان ابراهيم ابن النبى ع لما توفى جعل
رسول الله ع قبره مسطحا ولنا ما روى ان النبى ع نهى عن تربيع القبور
وعن ابراهيم النخعى انه قال اخبرنى من رأى قبر النبى ع وقبر ابى بكر وعمر
مسنمة عليها فلق من مدر بيض عم الرائى ولم يعينه لانه كان فى الرائين
كثرة وتاويل تسنيم قبر ابراهيم انه صلى الله عليه وسلم سطح قبره اولا ثم سنم
كذا فى المبسوط والمحيط والله اعلم **باب الشهيد** المقتول ميت
باجله عند اهل السنة وانما بوب للشهيد بحيال لاختصاصه بالفضل
وكان اجزاجه من باب صلاة الميت بيان على حدة كاخراج جبريل من
الملائكة ويسمى الشهيد شهيدا لان الملائكة يشهدون مونه اكراما له

195

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

فلم يكن

فلم يكن قتلهم بمعنى شهداء احد فيشترط الحديدة او الآلة التي لا يلبث
في ثبوت الشهادة واجيب بان كلا من الفريقين لما امرونا بقتالهم
الحق بقتال اهل الحرب قال الله تعالى في اهل البغي فقاتلوا التي تبغي الآية
وقال النبي عم في قطاع الطريق قاتل دون مالك وقال من قتل دون
ماله فهو شهيد واذا كان قتالهم مامورا به صار كقتال اهل الحرب
وفي قتال اهل الحرب الحكم تعميم الآلة فكذا في قتالهم وقوله لان ما وجب
بالجنابة سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا بالغسل على الجنابة
والثاني اي الغسل بسبب الموت لم يجب لان الشهادة تمنعه فان قوله
عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم لا يفصل بين الشهيد الجنب وغيره
ولابي حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا يرفع الجنابة
الا ترى انه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة تغسل تلك النجاسة
ولا يغسل عنه الدم قيل لو لم يكن رافعا لوضئ المحدث اذا استشهد
واللازم باطل فكذلك الملزوم واجيب بانه لا يلزم من ان لا يكون
رافعا للاعلى ان لا يكون رافعا للادنى وبانه ثبت بالنص فقد صح
ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة فسال رسول الله عم
اهله عن حاله فقالت زوجته انه اصاب مني فسمع الهيعة فاعجلته
عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب فقال عليه السلام هو ذاك الهيعة
الصوت الذي يفزع منه فان قيل الواجب غسل بني ادم دون الملائكة
ولو كان ذلك واجبا لامر عليه السلام باعادة غسل اجيب بان الواجب
هو الغسل واما الغاسل فيجوز كاينا من كان الا ترى ان الملائكة لما
غسلوا ادم فاد به الواجب ولم يعد اولاده غسله وقوله وعلى هذا
الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا يعني عندهما لا يغسلان لان الغسل
الاول سقط بالموت والثاني لم يجب بالشهادة وعنده يغسلان لان
الشهادة عرفت مانعة غير رافعة وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية
فانه عن ابي حنيفة فيه روايتان في رواية لا يغسلان لان الاغتسال ما كان

واجبا عليهما قبل الانقطاع وفي رواية وهو الاصح يغسلان لان الاغتسال
حصل بالموت والدم السائل يوجب الاغتسال عند الانقطاع وقوله
وعلى هذا الخلاف الصبي على ما ذكرنا وقوله بهذه الكراهة اي بسقوط
الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لابقاء اثر مظلوميته في القتل
فكان اكراما له والمظلومية في حق الصبي اشد فكان اولى بهذه الكرامة
ولابي حنيفة ان السيف كفى عن الغسل في حق شهدا احد بوصف كونه
طهرت عن الذنب ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناهم ومن لم يكن
في معناهم غسل قوله ولا يغسل عن الشهيد دمه ظاهر وقوله ويترع
منه الفرو الى اخره مذهبنا وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج بإطلاق
قوله عليه السلام زملوهم من غير فصل ولنا ما روي في السنن عن ابن
عباس قال امر رسول الله عم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان
يدفنوا بدمائهم وثيابهم واذا تعارضا صرنا الى القياس وهو معنا على
ما ذكر في الكتاب وقوله ويريدون وينقصون ما شاؤا اي يريد
ما شاؤا اذا كان ناقصا عن العدد المسنون وينقصون ما شاؤا يعني
اذا كان زايدا على العدد المسنون وقوله ومن ارتث هو من قولك
ثوب رث اي خلق وكلامه ظاهر وقوله والوصي شيء من امور الاخرة
كذلك وانما قيد بامور الاخرة من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقوله
الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما اي حينئذ لا يغسل قيل هذا اذا علم قاتله
عينا واما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما ولكن لم يعلم قاتله يغسل لما ان
الواجب هناك الدية والقسامة على اهل المحلة ولفظ الكتاب يشير
الى هذا لانه قال لان الواجب فيه القصاص ولا قصاص يجب الا على
القاتل المعلوم وهو اي القصاص عقوبة والقاتل لا يتخلص عن العقوبة
ظاهرا اما في الدنيا اذ وقع الاستيفاء او في العقبى ان لم يستوف
فلو كان وجوب القصاص مانعا عن الشهادة لانسد بابها وهو
باطل فان قيل من وجب بقتله القصاص ليس في معنى شهدا احد اذ لم

يجب

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

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

فاقتصر

فاقتصر عن ذكره فى الاول اعتمادا على انه يفهم من الثانى وقوله بخلاف
مسئلة البحرى يعنى اذا صلوا فى ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر
الامام وهو يعلم حاله فانه لا يجوز صلاته لانه اعتقد امامه على
الخطا وقدم فى باب شروط الصلاة وقد ظهر وجه عدم جواز الوجه
الرابع فى هذا واما اذا كان على عين الامام او يساره فهو ايضا جايز
وهو ظاهر وقوله واذا صلى الامام فى المسجد الحرام تخلق الناس حول
الكعبة فى بعض النسخ فتخلق وهو ظاهر لانه عطف على قوله صلى
وقوله فمن كان منهم اقرب جزاء اذا صلى واما قوله بخلق 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 فى جانب الامام يسير الى انه اذا كان فى جانبه لم يجز لوجود التقدم
لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب قال بعض الشارحين
لان التقدم والتاخر من الاسماء الاضافية فلا تظهر الا عند اتحاد
الجهة وفيه نظر لانها من الاسماء الاضافية وليس للاضافة تقيد
بالجهة وقال بعضهم لان عند اتحاد الجهة كان فى معنى من جعل
ظهره الى وجه الامام وهو جيد وقوله ومن صلى على ظهر الكعبة اى
على سطحها ولعله اختار لفظ الظهر لورود لفظ الحديث به على
ما تذكر واراد ان من صلى على سطح الكعبة جازت صلاته عندنا وان
لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعى لا يجوز الا ان يكون بين يديه
سترة بناء على ان المعتبر فى جواز المتوجه اليها الصلاة البناء وعندنا
ان القبلة هو الكعبة والكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء
ولا معتبر بالبناء لانه ينفل الا ترى انه من صلى على ابى قبيس جازت صلاته
ولا شئ من بناء الكعبة بين يديه فدل على انه لا معتبر بالبناء وقوله
الا انه يكره استثناء من قوله جازت صلاته وتذكير الضمير بتاويل
فعل الصلاة او ادايتها لما فيه اى فى التعليل على ظهر الكعبة من ترك التعظيم

198

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

الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته فرق بينهما وبين الحج فقال لا يأثم
بتاخير الحج ويأثم بتاخير الزكاة لان فى الزكاة حق الفقراء فيأثم حقهم
اما الحج فمحال صرف حق الله وروى هشام عن ابى يوسف انه لا يأثم بتاخير
الزكاة ويأثم بتاخير الحج لان الزكاة غير موقتة واما الحج فهو موقت كا
لصلاة فربما لا يدرك الوقت فى المستقبل وموضعه اصول الفقه
وقوله وليس على الصبى والمجنون زكاة هو الموعود بقوله لما تركنا
وقوله هى غرامة مالية اى وجوب شىء مالى استعار لفظ الغرامة
للوجوب لما ان حقيقة الغرامة هى ان يلتزم الانسان ما ليس عليه
كانه يقول الزكاة واجب مالى وكل ما هو واجب مالى يجب عليه كنفقة
الزوجات والعشر والخراج فالزكاة يجب عليه ويؤدى عنه الولى
وهو قول ابن عمر وعايشة ولنا انها عبادة لان العبادة هى ما يبتلى
به العبد على خلاف هوى نفسه تعظيما لامر ربه والزكاة كذلك
وقد قال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الحديث وغيرها عبادة
بالاتفاق فكذلك هى وكل ما هو عبادة لا يتادى الا بالاختيار تحقيقا
للابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل وهو قول على وابن عباس فان قيل
الصلاة والصوم والايمان على اصلكم يصح من الصبى فاما ان يكون
باختيار او غيره فان كان الاول فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار
وان كان الثانى انتقض قولكم وكل ما هو عبادة لا يتادى الا بالاختيار
فالجواب انها انما تصح باختيار قوله فلتصح الزكاة بمثله من الاختيار
قلنا غير متصور لان ذلك اختيار لا يستلزم ضررا لعدم الوجوب عليه
وهذا الاختيار يستلزم الضرر فلا يكون مثل ذلك وقوله بخلاف الخراج
جواب عن قوله وصار كالعشر والخراج وقوله وكذا الغالب فى العشر
معنى المؤنة لما ان سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج فباعتبار
الارض وهى الاصل كانت المؤنة اصلا وباعتبار الخارج وهو وصف الارض
كان شبيها بالزكاة والوصف تابع للموصوف وكان معنى العبادة تابعا

199

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

بحاجته

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

عن الاموال الباطنه الى ملاكها لمصلحة هى ان النقد مطمع كل طامع فكره ان
يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم وحق الاخذ للساعى
بعرض التثويب فى ذلك ايضا فانه اذا مر على العاشر كان له ان ياخذ منه الزكاة
فيطالبه ويحبسه فكذلك منع وجوب الزكاة وبهذا فرق ابو يوسف بين دين
الزكاة ودين الاستهلاك فان دين النصاب المستهلك لا مطالبة له من جهة العباد بخلاف
النصاب القايم فانه يمكن ان يمر به على العاشر فيثبت له ولاية المطالبة حينئذ قوله
لانها مشغولة بالحاجة الاصلية وليست بنامية يعنى ان الشغل بالحاجة الا
صلية وعدم النماء كل منهما مانع عن وجوبها وقد اجتمعا ههنا اما كونها
مشغولة بها فلانه لابد له من دار يسكنها وثياب يلبسها واما عدم النماء
فانه اما خلقى كما فى الذهب والفضة او بالاعداد للتجارة وليس بموجود بين هذين
وقوله وعلى هذا كتب العلم يعنى انها تمنع وجوبها اذا لم يكن للتجار سواد
كانت مع اهلها او مع غيره لعدم النماء وعلى هذا فقوله لاهلها غير مفيد
ههنا وانما يفيد فى حق المصرف فان اهل كتب العلم اذا كانت له كتب تساوى
مائتى درهم فان كان يحتاج اليها للتدريس ونحوه جاز صرف الزكاة اليه
والا فلا وقوله وآلات المحترفين قيل يريد بها ما ينتفع بعينه ولا يبقى اثره
فى المعمول كالصابون والحرض وغيرهما كالقدور وقوارير العطار ونحوها
لكون الاجر حينئذ مقابلا بالمنفعة ولا تعد من مال التجارة واما ما يبقى
اثره فيه كما لو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا ليصبغ للناس بالاجر وحال
عليه الحول فانه يجب فيه الزكاة اذا بلغ نصابا لان الماخوذ من الاجر مقابل
بالعين وقوله لما قلنا يعنى انها ليست بنامية قال ومر له على اخر دين
فجحده سنين لما فرغ من بيان من تجب عليه الزكاة ومن لا يجب شرع فى بيان
الاموال التى تجب فيها وهو ما يسمى ضمارا وهو الغايب الذى لا يرجى
فاذا رجى فليس بضمار كذا نقل المطرزى عن ابى عبيد واصله من الاضمار وهو
التغييب والاخفاء ومنه اضمر فى قلبه وقالوا الضمار ما يكون عينه قايما ولا
ينتفع به كالدين المجحود والمال المفقود والعبد الابق والمغصوب اذا لم يكون

علم بينة

وقوله معناه صارت له بينة بان اقر عند الناس انما قيد بذلك
احترازا عن مسئلة ما تى بعد هذا وهل قوله وكذا الوكان على جاحد وعليه
وبينة وقوله والمدفون فى المفازة اذا نسى مكانه قيد بالمفازة
احترازا عن المدفون فى ارض له او كرم او بيت على ما مر وقوله لما اى
لزفر والشافعى ان السبب قد تحقق والمانع منتف وكل ما كان كذلك
تحقق لا محالة اما تحقق السبب فلانه ملك نصابا تاما على ما مر واما
انتفاء المانع فلانه لو كان ثم مانع كان فوات اليد وهو لا يخل بالوجوب
كما لابن السبيل ولنا قول على لا زكاة فى المال الضمار وقوله ولان السبب
الى آخره دليل يتضمن الممانعة بان يقال لا نسلم 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 بنايبه
جواب عن قولهما كما لابن السبيل وتقريره سلمنا ان السبب قد تحقق
ولكن لا نسلم ان المانع منتف قوله وفوات اليد غير مخل بالوجوب قلنا
ممنوع قوله كما لابن السبيل قلنا قياس فاسد لان ابن السبيل قادر على
التصرف بنايبه ولهذا لو باع شيا من ماله جاز لقدرته على التسليم بنايبه
وقوله والمدفون فى السبب نصاب اى موجب لوجوب الزكاة لتيسر الوصول اليه لكون البيت بيده بجميع اجزايه فيصل اليه
بحفره وفى المدفون فى ارض مملوكة او كرم اختلاف مشايخ بخارا قيل
يجب لامكان حفر جميع الارض والوصول اليه وقيل لا يجب لان حفر
جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع ولو كان
الدين مقدما على اى غنى مقتدر او معسر يجب الزكاة لامكان الوصول
ابتداء اى فى الحال او بواسطة التحصيل يعنى فى المعسر فكان من قبيل اللف
والنشر على السنن وكذا الوكان على جاحد وعليه وبينه او علم القاضى به
لما قلنا يعنى من امكان الوصول اليه قال الامام فخر الاسلام ولو
كانت بينه عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لانه لا بعد ناويا لما ان جحد

البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام عن محمد وفي رواية اخرى
عنه قال لا يلزمه الزكاة لما معنى وان كان يعلم ان لم بينه اذ ليس
كل شاهد يعدل ولا كل قاض يعدل وفي المجانة بين يدي القاضي
للخصومة ذل والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة شيئا بخلاف
الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه وبخلاف ما اذا كان الدين معلوما
للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي
يلزمه بعلمه وقوله ولو كان على معسر مفلس بفتح اللام المشددة هو
نصا اي موجب للزكاة عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي اي النداء
عليه بانه افلس لا يصح عنده وكان وجوده كعدمه ولو لم يفلسه
وجبت عليه بالاتفاق لامكان الوصول بواسطة التحصيل كما مر فكذا
بعد التفليس وعند محمد لا يجب عليه لتحقق الافلاس بالتفليس ولما
صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال الناوي والمجحود وابو يوسف
مع محمد في تحقيق الافلاس حتى تسقط المطالبة الى وقت اليسار ومع
ابي حنيفة في حكم الزكاة فيجب لما مضى اذا قبض عندهما رعاية لجانب
الفقراء وقوله ومن اشترى جارية للتجارة ظاهره وحاصله ان البينة
اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل لا تعتبر
فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل
بمجرد النية لانها تصلح لترك الفعل دون انشائه وقوله وان اشترى
شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة مبناه ما تقدم فانه اذا اشترى ونوى
قرنت بنيته العمل واذا ورث ونوى تجردت النية عن العمل لما ان الميراث
تدخل في ملك بغير عمله وصنعه حتى ان الجنين يرث وان لم يكن منه
فعل ولو ملكه بالهبة او بالوصية او بغيرها ذكر في الكتاب ونوى
للتجارة كان للتجارة عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل وهو القبول
وعند محمد لا يكون للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة لان هذه العقود
ليست بتجارة والحاصل ان ما يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل

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

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

قوله

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

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

تجب

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

204

وربع اربعين فيخير بينهما ووجه رواية اسد فهو قولهما قوله ع م لمعاذ بن
جبل لا تاخذ من اوقاص البقر شيأ وفسرها بما بين اربعين الى ستين والا
وقاص جمع وقص بفتح القاف وهو ما بين الفريضتين قلنا قد قيل ان المراد
بها الصغار بمعنى ان المراد بالاوقاص العجاجيل ونحن نقول بذلك وقوله
ثم في الستين تبيعان الى آخره ظاهر لا يحتاج الى شرح **فصل في الغنم**
قدم فصل الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه امس لكثرته واما لكونه
متفقا عليه والغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى وما في الكتاب ظاهر
الا كلما تذكرها قوله والضان والمعز سواء يعني في تكميل النصاب لا في اداء
الواجب لما مر ان الجذع من المعز لا يجوز وقوله لان النص ورد بذلك يعني
ما كتب في كتاب رسول الله ع م فاربعين من الغنم شاة الحديث وقوله والجذع
ما اتى عليه اكثرها روى عن ابي علي الدقاق انه ما طعن في الشهر التاسع وعن
ابي عبد الله الزعفراني انه ما طعن في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع قال
الفقيه ان الجذع من الغنم ما تمت له ستة اشهر هذا تفسير علما الفقه وعن الازهري
الجذع من المعز لستة اشهر ومن الضاني 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 والبغل والحمار
ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباع وهذا
تفسير اهل اللغة وقوله وعن ابي حنيفة وهو قولهما يريد بما روى الحسن عنه
وقوله ولانه ينادى به الاضحية فكذا الزكاة يعني ان باب الاضحية اضيق الا ترى
ان التضحية بالتبيع والتبيعة لا تجوز وتجوز احداهما في الزكاة فاذا كان للجذع
مدخل في الاضحية ففي الزكاة اولى وقوله وجواز التضحية جوابا عن قوله
ولانه ينادى به الاضحية يعني ان جواز التضحية بالجذع عرف بنص خاص
في التضحية وهو قوله ع م نعمت الاضحية الجذع من الضان فلا يتعداها
والزكاة ليست في معناها اذ المقصود بها اراقة الدم والجذع يقارب الثني
في ذلك ولا كذلك الزكاة فلا يلحق بالاضحية دلالة **فصل في الخيل** وجه تاخيره

عن فصل

عن فصل الغنم قد تقدم وكلامه واضح وقوله هو المنقول اي تاويل ما رواه
بفرس الغازي هو المنقول عن زيد بن ثابت فان هذه الحادثة وقعت في زمن
مروان فشاور الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة
فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا ابا سعيد فقال ابو هريرة عجبا من مروان
احدثه بحديث رسول الله ع م وهو يقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله
ع م وانما اراد به فرس الغازي فاما ما جثر لطلب سلمها ففيها الصدقة فقال
في كل فرس دينارا او عشرة دراهم والتخيير بين الدينار والتقويم ما ثور عن عمر فانه
كتب الى ابي عبيدة بن الجراح يامره ان ياخذ من الخيل السائمة عن كل فرس
دينارا او عشرة دراهم وقيل كان ذلك في خيل العرب لتفاوتها في القيمة
فاما في افراسنا فيقومها الغير فان قيل لو وجب فيها الزكاة لكان الامام
اخذها جبرا ولو جب من عينها كما في سائر السوايم وليس كذلك بالاجماع
اجيب بانه لم يثبت له ذلك لان الخيل مطمع لكل طامع فيخشى على صاحبه
النقدي بالاخذ ولم تجب من عينها لان مقصود الفقر لا يحصل به للكونه
غير ماكول اللحم عند وقوله وليس في ذكورها منفردة زكاة لانها لا تتناسل
استكمل بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لا تتناسل ووجب فيها
الزكاة واجيب بان النماء شرط وجوب الزكاة لا محالة وهو في الخيل بالتناسل
لا غير ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة واما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون
باللحم والوبر فيجب فيه الزكاة فان قيل فما وجه الرواية التي تجب فيها في الذكور
المنفردة ايضا ولا سبيل الى حمل ما ذكرتم باجيب بان وجهها ان الاناث جعلها
نظير سائر انواع السائمة فانه بسبب السوايم تخف المؤنة على صاحبه ويكثر
تكثير مال الزكاة وكانت كانواعها وقوله لم ينزل على فيهما شيء وروي انه
سئل عن الحمير فقال لم تنزل علي فيها الا هذه الاية الجامعة فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره **فصل** ها هنا هو انه لما فرغ
عن بيان حكم الكبار من السوايم شرع في بيان حكم الصغار واقول ليس الفصل
منحصرا في ذلك بل فيه غيره وكان الفصل ههنا كمسائل شتى تكتب في اخر الابواب

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

الخ

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

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

ذلك

ذلك لان التفاوت ما بين السنين في زماننا كان ذلك القدر لانه تقدير
شرعي وكيف ذلك وربما يؤدي الى الاضرار بالفقراء او الجحاف بارباب الا
موال لانه اذا اخذ الحقة ورد شاتين فربما يكون قيمتهما قيمة الحقة زكاة
للزكاة عليه معنى وهو اضرار بالفقراء واذا اخذت بنت مخاض وشاتين
فقد تكون قيمتهما قيمة بنت اللبون فيكون آخذا للزكاة منهما وابنة المخاض
تكون زيادة واجحاف بارباب الاموال قال ويجوز دفع القيم في الزكاة
اذا القيمة مكان المنصوص عليه في الزكاة والصدقات والعشور والكفارات
جائز الا على ان القيمة بدل على ان الوجوب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم
القيمة مع وجود غير المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا احدهما
ان العين والقيمة وقال الشافعي لا يجوز اتباعا للمنصوص وهو قوله
عليه السلام في اربعين شاة كما في الهدايا والضحايا وقوله ايضا للرزق
الموعود مفصول له وخبر ان فحذوف اي ثابت او نحوه وروى ايصال فضمه
ان فعلى النسخة الاولى تقرير كلامه الاموال اداء الزكاة الى الفقير بقوله
تعالى اقيموا الزكاة لاتصال الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها اليه ثابت في الواقع والامر بذلك يبطل تعيين الشاة في
الثابت في الواقع يبطل تعيين الشاة اما ثبوت ذلك في الواقع فان الله تعالى
وعد ارزاقهم ثم امرهم بايتان ما اوجب عليهم ايهم انجاز الموعد كما دل عليه
الايتان واما ان الامر بذلك يبطل تعيين الشاة فلان المامور به قربة البتة وهو
القربة في الزكاة سد خلة المحتاج وهي مع كثرتها واختلافها لا تستند تعيين
الشاة وكان اداؤها لا يستند لا على ما عرف في الاصول وفي ذلك ابطال قيد
الشاة ويحصل به الرزق الموعود وغيره وعلى الثانية الامر بالاداء الى الفقير
اتصال للرزق الموعود اليه واتصال ذلك اليه ابطال بعيد الشاة لان الرزق
يتحمر في اهل اللحم وكان اداؤها بالاستدلال الى اخره وكان هذا كالحربة في انها
وجبت لكفاية المقاتلة ويجوز فيها دفع القيمة لاجتماع بخلاف الهدايا والضحايا
فان القربة فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل الصدق به لم يلزمه شيء

207

وهي ليست بمتفرقة ولا معقل المعنى قال وليس في العوامل والعلوفة صدقة العلوفة بالفتح ما يعلفون من الغنم وغيره الواحد والجمع سواء من علف الدابة اطعمها العلف والعلوفة بالضم جمع علف قوله ظاهر النصوص يعني قوله يتعلق خذ من اموالهم صدقة وقوله ع خذ من الابل الابل في اربعين شاة وغير ذلك مما فيه كثرة ولنا حديث علي ان النبي ع قال ليس في الابل العوامل صدقة وحديث ابن عباس عنه ع ليس في البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبي ع ليس في البقر المثيرة صدقة وهو مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ لان السبب هو المال النامي وهذه الاموال السبب بنامية لان دليل الاسامة او الاعداد للتجارة والفرض عدمها واذا انتفى السبب انتفى الحكم وقوله ولان في العلوفة اي لان السبب هو المال النامي ولا نماء في هذه الاموال لان المؤنة اكثر فيها فينعدم النامي وفيه بحث من وجهين احدهما انكم ابطلتم اطلاق الكتاب بجزا واحد وهو لا يجوز عندكم للمؤنة فنسخ وحملتم 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 اخر السنة فما بالها بطل النماء بالاسامة والجواب عن الاول ان الاطلاق ليس هو على ظاهره بالاجماع الا ترى انه مطلق عن حولان الحول ولا يجب الا بعد وكانت الاية لبيان وجوب الاخذ وهي فيما عداه محمد لحق الاخبار بيانا لذلك ولم يحمل المطلق على القيد وانما جعلنا المقيد متاخرا لئلا يلزم النسخ مرتين فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما فلو قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق نسخ فعكسناه دفعا لذلك وعن الثاني بان الاسامة والعلف متضادان فاذا وجد العلف انتفى الاسامة ولا لذلك التجارة ثم السائمة هي التي يكتفي بالرعي في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة اما في الاكثر فلان القليل تابع للاكثر لان اصحاب السوايم لا يجدون بدا من ان يعلفوا سوايهم في وقت برد وبلج كما في البلاد الباردة واما في النصف ولانه وقع الشك

في ثبوت سبب الايجاب فلا يجب ولا يرجح جهة الوجوب لجهة العبادة لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال في النهاية ثم هذا الذي ذكره من الاكثر في حق ايجاب زكاة السوايم انما يصح ان لو كانت للدر والنسل وللقسمين واما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكاة السائمة وكذلك الاسامة للحمل والركوب قوله ولا ياخذ المصدق خيار المال ظاهر وقوله من حرزات اموال الناس الحراب بالحا المهملة المغرب حد من خواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره بجانبه وتفسير المصنف يقول اي وساطها غير ذلك وهو الحق لقوله ولان فيه نظرا من الجانبين قال ومن كان له نصاب المستفاد على ضربين من جنس الاصل ومن خلاف جنس والثاني لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد في اثنا الحول بقرا او غنما وانما يستاذن له حول بدائه والاول لا يخلو امن ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح او بسبب مقصود فان كان الاول يضم بالاجماع وان كان الثاني مثل ان يكون عند رجل مقدار ما يجب فيه الزكاة من سائمة فاستفاد من ذلك الجنس في خلال الحول بشرا او هبة او ميراث ضمها وزكى كلها عند تمام الحول عندنا وقال الشافعي يستانف له حولا جديدا من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا كان اولم يكن له انه اصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان اصلا في الوصفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك حتى ملكت بملك الاصل دون سبب مقصود لنا ان الجانسة هي العلة في الاولاد والارباح لان عندها يعني الجانسة يتيقن البر لان المستفاد مما يكثر وجوده لكثرة اسبابه فيعسر اعتياد الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه انما تمكن بعد ضبط كمية وكيفية وزمان بحدوده وفي ذلك خرج الاستقا اذا كان النصاب دراهم وهو صاحب علة ليستفيد كل يوم درهما ودرهمين والحول ما شرط الا ليسير افلو شرطنا له حولا جديدا عاد على موضعه بالنقض واذا ثبت ان علة النقص في الاولاد والارباح المجانسة وهي موجودة

الاسامة والفتحتان جمع خلبه بالتحريك هو خيار المال والماشية

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

العادل

العادل وما له بتاويل القران واذا نوى ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة
فقد كفر وحل قتله الا ان يتوب ويسكو بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها فاذا ظهرها والا على بلاد فيها اهل
العدل فاخذوا الخوارج وصدقة السوائم ظهر عليهم الامام لا يثنى عليهم اي
لا يؤخذ منهم ثانيا لان الامام لم يحمهم والخيانة بالجباية كتب عمر الى عامله ان
كتب لا تحميهم فلا تحمهم من حق الخوارج جباية اذا جمعه وافقونا ان يعيدوها
يعني الصدقة دون الخراج وهو اختيار ابي بكر الاعمش لانهم مصارف
الخراج لكونهم مقاتلة اذا ظهر عدو ربوا عن دار الاسلام واما الصدقات
يصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع الصدقة
عليهم يسقط وهو المحكي عن الفقيه ابي جعفر وكذا الدفع الى كل جائر قال
في الجامع الصغير لقاضي خان وكذلك السلطان اذا صار رجلا واخذ منه
اموالا فهو صاحب المال الزكاة عند الدفع سقطت عنه الزكاة لانهم
باعليهم من الساعات فقرا فانهم اذا ردوا اموالهم الى من اخذوها منهم
لم يبق معهم شيء والتبعات الحقوق التي عليهم كالديون والعصوب والتبعة
ما اتبع به وقوله والاول احوط اي الاقتداء باعادة صدقة السوائم
اشارة الى ما نقل التمرتاشي عن الشهيد ان هذا في صدقة الاموال الظاهرة
اما اذا اصادر السلطان ونوى هو اذا الزكاة فصلى قول طائفة
يجوز والصحيح انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكاة الاموال
الباطنة والظاهرة من كلام المصنف العموم في الاموال الباطنة والظاهرة
وقوله وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء بنو تغلب قوم النصارى
من العرب كانوا يقرب الروم فلما اراد عمر ان يوظف عليهم الجزية ابوا
وقالوا نحن من العرب بانف من اداء الجزية فاذا وظفت علينا الجزية
لحقنا بعدائك من الروم وان رأيت ان تاخذ منا ما ياخذ بعضكم من
بعض ويضعف علينا فعلت ذلك فشاور عمر الصحابة في ذلك وكان
الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي قال يا امير المؤمنين صالحهم

فانكان تناجوهم لم تطفهم فصالحهم عمر على ذلك وقال هذه جزية سموها
ماشيتهم فوقع الصلح على ان ياخذ منهم نصف مايوخذ من المسلمين ولم
يتعرض لهذا الصلح بعده عثمان فكزم اول الامة واخوهم واذا عرف
هذا فما في الكتاب ظاهر وهو ظاهر الرواية وروى عن الحسن ابن زياد
انه لايوخذ من نسائهم لانه بدل الجزية والجزية على الرجال ووجه الظاهر
ما اشار اليه في الكتاب انه بدل على الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم
صالحوا على ان يضعف عليهم مايوخذ من المسلمين والصدقة توخذ
من المسلمين دون الصبيان فكذا في حقهم قال وان هلك المال بعد
وجوب الزكاة سقط الزكاة ان هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت
عندنا وقال الشافعي ان هلك بعد التمكن من الاداء لم يسقط التمكن
منه في الاموال الباطنة بالظفر باهل الاستحقاق وفي الظاهرة
بالظفر بالساعي في احد القولين لان الواجب تقرر في الذمة بحصول
الوسع على الاداء من تقدر عليه الواجب لابقاء عند بالعجز عن الاداء
كما في صدقة الفطر والحج ودين العباد وهذا بنا على ان الزكاة عنده
يجب في الذمة وعندنا في العين وقوله ولانه منع بعد الطلب دليل
اخر وهذا لان الزكاة حق الله تعالى وقد طلب بالخطاب وقد يمكن
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 علا في قوله في اربعين شاة وبحقها للتيسير فان
الزكاة وجبت بقدر ميسرة على ماعرف في الاصول من التيسير ان يكون
الواجب من النصاب اذ الانسان انما يخاطب باداء ما تقدم عليه وهو
قادر على اداء الزكاة عن هذا النصاب لجواز ان لايكون له مال سواه
لاسيما السكان في المناور فانهم لايقدرون على تحصيل شئ من النقود
لبعدهم عن العمران فاذا كان جزءا منه كان النصاب محله فيسقط بهلاك
محله كدفع العبد بالجناية فانه يسقط بهلاكه واذا ظهر هذا سقط

الاستدلال

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 بامر اخر وهو الاذن بالاستبدال
كما تقدم وقوله والمستحق فغير جواب عن قوله منع بعد الطلب وفيه
اشارة الى انه لو طلب فقيرا بالاداء ولم يؤد حتى هلك المال لم يجب
الضمان ايضا فضلا عما اذا لم يطلبه لان المستحق للطلب فقير بعينه المالك
لاكل فقير لان المالك الذي في الفرق الى من شاء من الفقراء ولم يتحقق منه
الطلب فلا يكون ثمة منع بعد الطلب وفي عبارته تسامح لان الفقير
يصرف عندنا لا مستحق كما عرف في الاصول الا اذا حمل كلامه على ان
المراد به المستحق للطلب وفيه ضعف فان قيل فالساعي متعين
للطلب فاذا لم يؤد بعد طلبه حتى هلك وجب ان يضمن ولم يقولوا
به اجاب بقوله وبعد الساعي قبل يضمن وهو قول الشافعيين من
اصحابنا للونه قال للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك
وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ماوراء النهر قيل وهو الصحيح لعدم
التفويت فان المنع ليس بتفويت لجواز ان يكون منعه لاختيار
الاداء من محل اخر بخلاف الاستهلاك فانه قد وجد منه التعدي على
محل مشغول بحق الغير بالاتلاف فجعل المحل كأنه زجاجة ونظر الصاحب
الحق اذ لو لم يجعل كذلك لما وصل الى الفقير شئ لان كل من وجب عليه الزكاة
لم يعجز ان يعزل النصاب الى حاجته بلا ضمان وقوله وفي هلاك البعض
لم يسقط بقدره اي تقدر الهلاك اعتبارا للبعض بالكل فان قيل
قد ثبت ان الزكاة واجبة بقدر ميسرة باشراط النصاب وما وجب بصفة
لا يبقى بدونها وقد زال التيسير بفوات بعض النصاب وكان الواجب ان لا
يبقى عليه شئ كما بدا الوجوب فانه لا يثبت ببعض النصاب اجيب بان
التيسير فيها لم يكون من حيث اشتراط النصاب بل من حيث اشتراط صفة
النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي ليلا يتعصر بر اصل المال وانما اشترط

اصر النصاب في الابتداء ليصير المكلف بها اهلا للاغناء فانه لا يتحقق الا
من العين والشرع قدر الغنى بالنصاب كما عرف في الاصول وانما يسقط
عند هلاك الكل لفوات النماء الذي يعلق به اليسر واذا هلك البعض بقي
اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر فبقي بقسطه قوله وان قدم الزكاة
على الحول اي اداها قبل حولان الحول جاز عندنا خلافا لمالك وذكر في الاسرار
زفر دليل مالك له ان حولان الحول شرط كالنصاب وتقديم المشروط على الشرط لا
يجوز كما لو قدم على النصاب ولنا انه ادى بعد سبب الوجوب وهو جائز كما اذا
صلى في اول الوقت وصام المسافر في رمضان واذى الدين المؤجل وحولان
الحول شرط وجوب الاداء وكلامنا في جوازه وصار كما اذا كفر بعد الجرح ويجوز
التعجيل لاكثر من سنة لان ملكه النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول بالغا
ينتقض وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب وفي ذلك الحول الاول والثاني
سواء ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصابا واحدا خلافا لزفر فاذا كان له خمس من الابل
فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه عشرون من الابل جاز عن الكل عندنا وعنده
لا يجوز الا على الخمس لان كل نصاب في حق الزكاة اصل بنفسه وكان التعجيل على الاول في
ذلك تقديم الحكم على السبب وهو لا يجوز ولنا ان النصاب الاول هو الاصل
في السببية والزائد عليه تابع له الا ترى الى من كان له نصاب في اول الحول
ثم حصل له نصاب في اخر الحول ثم تم الحول على النصاب الاول ولم يتم على الباقية
جعل كانه تم الحول على النصب كلها ووجب اداء الزكاة عن المجموع بالاتفاق
فلذلك جعل النصاب الاخر 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 جوان او ثياب او غير ذلك والمصنف ذكر المال واراد غير السوائم
على خلاف عرف اهل البادية فان اسم المال عندهم يقع على النعم وعلى عرف اهل
الحضر فان عندهم يقع على غير النعم **فصل** قد تقدم فصل الفضة على غيرها لكونها
اكثر تداولا في الايدي والاوقية بالتشديد افعولة من الوقاية لانها تقي

صاحبها

صاحب من الضر وقيل هي فعيلة من الاوق وهو النقل والجمع الاواقي بالتشديد
افاعيل كالاضاحي وبالتخفيف افاعل وكلامه ظاهر وقوله فيكون
فيها درهم بعني مع الخمسة وهكذا في كل اربعين درهما درهم مع ما
سبق عند ابي حنيفة وهو قول عمر بن الخطاب وعلي الامان ادعى 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 صلى الله عليه وسلم قال وما زاد على المائتين
فزكاته بحسابه ولان الزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والكل مال
فان قيل فعلام شرط النصاب في الابتداء اجاب بقوله ليتحقق الغنا
ليصير المكلف به اهلا للاغناء كما ذكرنا من قبل فان قيل لو كان اشتراطه
كذلك لشرط في السوائم في الانتهاء كما شرط في الابتداء اجاب بقوله
تحرزا عن التشقيص وهو غير موجود في محل النزاع ولابي حنيفة رح
قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه الى اليمن لا تاخذ من الكسور له
شيأ قيل معناه لا تاخذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا
فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه فان قيل يجوز ان يكون المراد صلى ٤
ما قبل المائتين بدليل انه قال عقيب هذا في حديث معاذ فاذا بلغ
الورق مايتي درهم ففيها خمسة دراهم فالجواب ان المراد به ما
قبل المائتين وما بعده لانه قال عقيب قوله في حديث معاذ فاذا بلغ
الورق مايتي درهم ففيها خمسة دراهم ولا تاخذ مما زاد حتى يبلغ
اربعين درهما فتاخذ منها درهما هكذا ذكر ابو بكر الرازي في شرحه
لمختصر الطحاوي مسندا الى معاذ بن جبل فيجعل قوله فاذا بلغ الورق
الى اخر الحديث بيانا وتفسيرا لقوله لا تاخذ من الكسور شيأ ليلا يلزم
التكرار وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم ليس فيما
دون الاربعين صدقة وذلك انما يكون بعد المائتين لان ما قبله
ليس فيه ولا فيما دونه صدقة وهذا محكم فلا يعارض حديث علي

لاحتماله ان يراد بالزيادة على المائتين اربعون واحتماله ماذكروه ولان
الخرج مدفوع وهو واضح وايجاب الكسور ذلك اى الخرج لتقصير
الوقوف لانه انما ملك مابقى درهم وسبعة دراهم يجب عليه عندهما
خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزأ من درهم فتعسر معرفته
سبعة اجزاء من اربعين جزأ من درهم فحينئذ لا يقدر على الاداء
فى السنة الاولى فاذا جاءت السنة الثانية وجب عليه زكاة مابقى
من المال بعد الزكاة لان دينها مستحق وان لم يؤد وذلك مائتا
درهم وثلاثة وثلاثون جزأ من درهم يتعسر الوقوف عليها النية
وقوله والمعتبر فى الدرهم روى ان الدراهم فى الابتداء كان على ثلاثة
اصناف ضيف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال ونصف
منها كل عشرة منه سبعة مثاقيل كل درهم ثلاثة اخماس مثقال ونصف
منها كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس
ينفرون بها ويتعاملون بها فيما بينهم فلما تولى عمر اراد ان يستو
فى الخراج بالاكثر فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا
ويوقفوا بين الدراهم كلها وبين مارامه الرعية فاستخرجوا له وزن
السبعة وهو معنى قوله بذلك جرى التقدير فى ديوان عمر واستقر الامر
عليه فتعلق الاحكام به كالزكاة والخراج ونصاب السرقة وتقدير
الديات ومهر النكاح وانما جعلوا ذلك لاحد وجوه ثلاثة احدها
انك اذا جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل واحدا وعشرين
مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة مثاقيل والثانى ثانك
اذا القيت الفاضل ايضا على السبعة من العشرة اعنى الثلاثة
والفاضل ايضا على السبعة من مجموع السنة والخمسة اعنى الاربعة
ثم جمعت بمجموع الفاضلين اى فاضل التسعة من العشرة وفاضل
المجموع من السنة والخمسة وهو ما القيته كانت سبعة مثاقيل
فلما كانت سبعة مثاقيل اعدل الاوزان فيها ودارت فى جميعها

بطريق

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

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

المالية

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

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

باب فيمن يمر على العاشر

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

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

214

لا يشترط للتصديق فيهما التحليف واجيب عن الاول بان الاشهر
يقع 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 الفقير في الانتفاع به فالعاشر بعد ذلك يدعي عليه
معنى لو اقر به لزمه ليستحلف لرجا النكول في سائر الدعاوى
بخلاف الصوم والصلوة فانه لم يتعلق بها حق العبد ولا يلزم حد
القذف فانه لا يستحلف فيه اذا انكر وان تعلق به حق العبد لان
القضا بالنكول في الحدود متعذر على ما عرف وقوله وكذا اذا قال
اديت الى عاشر اخر ظاهر وقوله ثم قيل الزكاة هو الاول بنا على ما
لاصحابنا من الطريقين في هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقا
فيما قال يبرا فيما بينه وبين الله تعالى والثاني انه لا يبرا فمن اختار
الطريق الاول قال الزكاة هو الاول لكما لو حضر على الساعي مكان
ماله فادى صاحب المال زكاته وقع زكاته والثاني سياسة ما
لية وجزا لغدره عن الاقدام عما ليس اليه ومن اختار الثاني قال
الزكاة هو الثاني والاول ينقلب نفلا كمن صلى يوم الجمعة الظهر
بمنزلة ثم سعى الى الجمعة فاداها وهو الذي اختاره المصنف وقال
هو الصحيح احترازا عن القول الاول ووجه الصحة انه لما ثبت ولاية
اخذ السلطان شرعا في الاموال الظاهرة كان اداء رب المال فرضا لفوا
كما اذا الجزية الى المقابلة بنفسه وقوله لم يشترط اخراج البراة
اى العلامة وهي اسم لحظ الابريسم بريسم الدين والغيب براة
والجمع براءاه والبراواة عامي كذا في المغرب وقوله فيجب ابرارها
اى اظهار العلامة لمن ادعى على اخر شحنة او قطعا فانه يجب عليه
ابراز علامتها وجه الاول وهو رواية الجامع ان الحظ يشبه الحظ
فلا يكون جعلا حكما فلم تعتبر علامة قال في المبسوط والجامع الصغير
للامام الترناشي وهو الصحيح ثم على قول يقول باشتراط العلامة

هل من

هل من يشترط معها اليمين قال الامام الترناشي ان لم يحلف لم
يصدق عند ابي حنيفة وصدق عندهما قيل في كلام المصنف نظر
وهو انه قال ثم فيما يصدق في السوايم واموال التجارة ولا شك
ان في السوايم تصدق في ثلاثة فصول وفي اموال التجارة في اربعة
كما تقدم فينبغي ان يشترط اخراج البراة في الجميع فلا يتصور ذلك
فيما اذا قال على دين او اصبته منذ اشهر او ادينه الى الفقرا في المصر
وانما يتصور ذلك في صورة واحدة وهو ان يقول ادينه الى عشر
اخرى في تلك السنة الى عاشر اخر واجيب بانه ذكر العام واراده
الخاص اى الصورة المذكورة مجازا وقوله فيراعى تلك الشرايط تخفيفا
للتضعيف يعني ان تضعيف الشئ انما يتحقق اذا كان المصنف
على اوصاف المصنف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا وقوله
ولا تصدق الحربي يعني في الفصول كلها الا في الجواري بقولهن
امهات اولادي وعلمان معه يقولهم اولادي لان الاخذ منهم
بطريق الحماية وما يده من المال يحتاج اليها وانما لم يصدق في شئ
من الفصول لعدم الفايدة في تصديقه لانه لو قال يتم الحول على
مالي في الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول التمام الحمام ليحصل
النماء والحماية للحربي يتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار
سببا مع امواله ولو قال على دين فالدين الذي وجب عليه في دار
الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها
ولا امان وان قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر انه لا يتكلف للنقل
الى غير دار ما لم يكن لها وان قال ادينها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه
لان الماخوذ منه اخره الحماية وقد وجدت بنفس الامان كما مر انفا
ولو قال دينها انا كذبه اعتقاده غير ان اقرار ينسب من في يده
منه صحيح لان كونه حربيا لا ينافي الاستلاد والنسب كما يثبت في
دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه يخرج من ان يكون مالا والاخذ

لايكون الامن الامان المال المرور به قال ويؤخذ من المسلم
ربع العشر روى السرخ ابو الحسن القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى
ان عمر بن الخطاب نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر
ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر وكان هذا بمحضر الصحابة
من غير خلاف وكان اجماعا والمصنف الفقيه فيه ما قبل انما يؤخذ
من المسلم ربع العشر لقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم
من كل اربعين درهما وانما ثبت ولاية الاخذ للعاشر حاجة الى
الحماية وحاجة الذمى الى الحماية اكثر لان طمع اللصوص فى اموال اهل
الذمة اوفر فنا خذ منه نصف ما نوخذ من المسلم كما فى صدقات
بنى تغلب ثم الحربى ثم الذمى بمنزله الذمى من المسلم الا ترى ان شهادة
اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة كما لا يقبل شهادة الذمى على
المسلم وشهادة اهل الذمة على اهل الحرب وهم مقبولة كشهادة
المسلم على الذمى ثم الذمى يؤخذ منه نصف ما يؤخذ من المسلم فكذلك
الحربى يؤخذ منه نصف ما يؤخذ من الذمى بتبديلا الا تضعيفا وان
مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا ان يكونوا يأخذون
منا من مثلها الان الاخذ منهم بطريق المجازاة اليه اشار عمر لما سئل
حين نصب العشار فقيل له فكم ياخذ مما مر به الحربى فقال لهم تأخذون
منا فقالوا العشر وقال اخذوا منهم العشر وليس يعنى بقولنا بطريق
المجازاة ان اخذنا بمقابلة احدهم اموال المنافقان اخذهم اموالنا ظلم
واخذنا اموالهم حق ولكن المقصود انا اذا عاملناهم بمثل ما يعاملونا
بناكان ذلك اقرب الى مقصود الامان واتصال التجارات لا يقال
فى كلام المصنف تناف لانه قال قبل هذا الان الاخذ منه بطريق
الحماية وقال هاهنا الان الاخذ منهم بطريق المجازاة واذا كان الاخذ
معلولا لاحدهما لا يكون معلولا لغيره لئلا يتوارد علتان على معلول
واحد بالشخص لانا نقول الاخذ منهم معلول للحماية وانما المقدار

المعين

المعين وهو العشر فجعلوا للتجارة ولا تنافى فى ذلك وقوله بخلاف
المسلم الى اخره واضح وقوله فان اعشاركم فالعشر نقول عيبت بامرى
اذا لم يبصه لوجهته واعيانى هو وقيل هو ما خوذ من العى وهو الجهل
فان اعشاركم اى جهلكم يعنى اشبه الحال بان لم يعلم العاشر ما ياخذه
من تجارنا يؤخذ منه العشر وقوله لانه غدارى ولو قوعه بعد الحماية
والعذر حرام قال صلى الله عليه وسلم وقال لا عذر وهذا قول بعض
المشايخ وقال بعضهم يؤخذ منه جميع ما فى يده الا قدر ما يبلغه مامنه
لانا مامورين بتبليغه الى مامونه لقوله تعالى ثم ابلغه مامنه وقال
بعضهم يؤخذ منه الكل لان الاخذ بطريق المجازاة فيجازيهم بعضهم
لينزجروا وقوله وان من الحربى على عاشر الى اخره مفاصلة ان العشر انما
يتكرر فيما يمر به بكمال الحول او بتجديد العهد بالرجوع الى دار الحرب
ثم بالمرور على العاشر وان كان فى يومه ذلك فاذا لم يوجد شئ منهما
لم يعشره ثانيا لما روى ان نصرانيا مر بفرس له على عاشر عمر فعشره ثم مر به
ثانيا فهم ان يعشره فقال النصرانى كلما مررت بك عشرتنى اذا يذهب
فرسى كله فترك الفرس عنده وذهب الى عمر فلما دخل المدينة اتى المسجد
فوضع يده على عتبة الباب فقال يا امير المؤمنين انا الشيخ النصرانى
فقال امير المؤمنين انا الشيخ الخفى فقص النصرانى القصه فقال عمر اياك
الفرس فنكر راسه ورجع الى مكان فيه فظن النصرانى استخفى بظلامته
فرجع كالخايب فلما انتهى الى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه انك ان اخذت
العشر مرة فلا تاخذه مرة اخرى قال النصرانى ان دينا يكون العدل فيه
بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم فان قيل كلام المصنف
متناقض لانه قال حتى يحول عليه الحول ثم قال لا يمكن من المقام الاحولا
والمراد به الاقرب اما من الحول لانه لا يمكن من الاقامة حولا كاملا اجيب
بان مراده بقوله حتى يحول الحول اذا لم يعلم الامام بحاله حتى يحول
الحول فانه ياخذ ثانيا **فصل** فان مر ذمى بخمر او خنزير عشر الخمر دون

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

العين

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

اخر باب المعدن عن العاشر ان العشر

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

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

فى جانبنا

فى جانبنا لان الشافعى قابل بالزكاة وكان عليه ان يقول باشتراط
الحول فبقاه بما ذكرمن الدليل نحن نقول بالخمس والحول لاشتراط
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وفى الركاز الخمس قاله حين سئل
عليه السلام عما يوجد فى الحول العادى وعطف على المسؤل عنه
فقال فيه وفى الركاز الخمس عطف على المدفون وذلك يدل على ان
المراد بالركاز المعدن فان من المركوز وهو ينطلق على المعدن ايضًا
كما تقدم ولانها اى الارض كانت فى ايدى الكفرة وحويتها ايدينا وهو
واضح وفى القسمة الخمس بالنص وقوله بخلاف الصيد جواب عن قوله
كالصيد فان قيل لو كان غنيمة لكان الخمس لليتامى والمساكين وابن
السبيل واربعة الاخماس للغانمين وليس كذلك اجاب بقوله الا
ان للغانمين يد احكمية وتحقيقه ان الغانمين انما يستحقون
اربعة الاخماس اذا حوت ايديهم حقيقة وحكمًا وههنا يدهم حكمية
لانه لما ثبت ايديهم على ظاهر الارض فاعتبرنا الحكمية فى حق الخمس
والحقيقة فى اربعة الاخماس حتى كان للواجد مسلمًا كان او ذميًا
حرًا او عبدًا صبيًا او بالغا رجلا او امراة لان استحقاق هذا المال كما
يستحق بالقسمة والجمع ما ذكرنا حق فى الغنيمة اما سهمًا او رضخًا
فان الصبى والمراة والعبد والذمى يرضخ لهم اذا قاتلوا على ما
سيجى بخلاف الحربى فانه لا حظ له فى القسمة وان قيل باذن الامام
فاذا وجد شيا من الركاز يؤخذ منه الكافان قيل روى ان عبدًا وجد
جرة من ذهب على عهد عمر فادى ثمنه واعتقه وجعل ما بقى لبيت المال
اجيب بانه كان وجده فى دار رجل صاحب خطه مات ولم يترك
وارثا فصرفه الى بيت المال ورأى المصلحة فى ان يعطى ثمنه من بيت المال
ليوصله الى العتق قال فى التحفة ويجوز للواجد ان يصرف الخمس الى نفسه
اذا كان محتاجًا لا يفيه اربعة الاخماس وهو حق وذكر صاحب النهاية
ما يشير الى خلاف ذلك ولو وجد فى داره اذا وجد

الانسان فى داره معدنا فليس فيه شئ عند ابى حنيفة وقالا فيه الخمس هما
اطلاق قوله عليه السلام وفى الركاز الخمس من غير فصل بين الارض والدار
ودليل ابى حنيفة 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 وكانه نقل بها وللامام هذه الولاية وان وجده فى
ارضه فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية الاصل لا شئ فيه كما فى الدار وفى
رواية الجامع الصغير فيه الخمس والفرق ما ذكره فى الكتاب قوله وان
وجد ركازا اى كنزا انما فسره بهذا لان الركاز اسم مشترك يطلق على
المعدن والكنز وقد فرغ من بيان المعدن فيراد به الكنز ويصح قوله وحيث
الخمس عندهم فان وجب الخمس بالاتفاق انما هو فى الكنز الا فى المعدن لان ابا
حنيفة لا يقوله بوجوبه فى الدار كما ذكرنا وقوله لما روينا اشارة الى
قوله وفى الركاز الخمس فان قيل قد استدل به على وجوب الخمس فى المعدن
فاستدلاله به ههنا استعمال اللفظ المشترك فى معنييه وهو غير جائز
اجاب بقوله واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز فيه وهو الاثبات
ومعناه انه ليس من باب استعمال اللفظ المشترك فى مدلوليه وانما هو
من باب العموم المعنوى والامتناع فى ذلك وبهذا سقط ما قيل كان
من حقه ان يقول السياق ما روينا وهو قوله عليه السلام فيه وفى الركاز
الخمس والمراد من قوله فيه الكنز وكان ذكر الكنز مقصودا هناك وكان
التمسك به اولى كما تمسك به فى المبسوط اذ دلالة الركاز على ما ادعى
المصنف من الكنز بسبب دلالة الركاز على الاثبات لا غير وهو اسم مشترك
قد يدل على الكنز وقد يدل على المعدن وكان محتملا كالنص وما اراده الكنز
بسياق الحديث وهو فيما يمسك به فى المبسوط فدليل غير محتمل وكان
مفسرا فالتمسك به اولى وذلك لانه استدلال بالعام على ما قرر لا
بالمشترك والعام والخاص عندنا فى ايجاب الحكم سواء ان كان على ضرب

اهل الاسلام

اهل الاسلام كالمكتوب عليها كلمة التوحيد فهو بمنزله اللقطة يعرفها حيث
وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته
على ما سيجئ وان كان على ضرب اهل الجاهلية كالمنقوش عليها الصنم ففيه
الخمس على حال اى سواء كان سواء الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها
وسواء كان الواجد صغيرا او بالغا حرا او عبدا مسلما او ذميا الا
اذا كان حربيا مستأمنا او غيرها وسواء كان كنزا وقوله لما بينا يعنى من
النص والمعقول ثم ان وجده فى ارض مباحة يعنى الذى هو على ضرب الجاهلية
فان الذى يكون على ضرب اهل الاسلام ملحق باللقطة فلا يتأتى فيه هذا التقريع
وهو ان يكون اربعة اخماسه للواجد وقوله لانه تم الاحراز منه اذ الاعلم
به للغانمين اشار الى ما ذكرنا ان للغانمين حكمية وللواجد يد احقية
فيكون فيه الخمس والباقى للواجد ما لم كان او غير مالك لان الاستحقاق
بتمام الحيازة وهى منه لان المحيط له ما حاز ما فى الباطن وعند ابى حنيفة
ومحمد هو للمحيط له وهو الذى ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لسبق
يده اليه فان قيل يد المحيط وان كانت سابقه لكنها يد حكمية
وبها لا يملك كما فى الغانمين اجاب بقوله وهو يد الخصوص يعنى
ان اليد الحكمية انما لا يثبت بها الملك اذا كانت يد عموم كما فى
الغانمين اما اذا كانت يد خصوص فيملك بها ما فى الباطن وان كانت
على الظاهر كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ملك الدرة مما يؤيد
هذا ان يضرب الغازى بعد القسمة نافذ وقيل لا وهو الاعم
اليد وخصوصها فان قيل سلمنا ان المحيط له قد ملك لكن باع
الارض فخرج الكنز عن ملكه كما لو كان فيها معدن اجاب بانه اى
الكنز لم يخرج ببيعها الدن عن ملكه بخلاف المعدن لانه من اجزائه
فينتقل الى المشترى وان لم يعرف المحيط له يصرف الى اقصى مالك
يعرف له فى الاسلام على ما قالوا وهو اختيار شمس الائمة السرخسى
قال ابو اليسر يوضع فى بيت المال وقوله ولو اشتبه الضرب ظهر

قال ومن دخل دار الحرب بامان ومن دخل دار الحرب بامان فوجد
في دار بعضهم ركازا سواء كان معدنا او كنز ارده عليهم يخمس عند
الغنم قال صلى الله عليه وسلم في العجوة وقال لا عذر لان ما في الدار
في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحرا اى التي في غير دار الحرب
وليست بمملوكة لاحد فصوله لانه ليس في يد احد على الخصوص
فلا عذر لا شي فيه اى الا خمس فيه لان الخمس انما يجب فيما يكون
في معنى الغنيمة وهي فيما كان في يد اهل الحرب ووقع في ايدي المسلمين
بايجاف الخيل والركاب وهذا ليس كذلك لانه بمنزلة المتلصص
في دار الحرب اذا اخذ شيا من اموالهم واحرزه بدار الاسلام فان
قيل المستامن منا في دارهم اذا وجد في ارض ليست بمملوكة ركازا
فصوله والمستامن منهم في دارنا لو وجد شيا في ذلك في الصحراء
لا حق له فيه ويؤخذ منه كله فما الفرق 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 القير وهو
يوجد في الجبال هو النوع الثاني من المستخرج من المعادن وكذلك الجص والكحل
والزرنيخ والياقوت وغيرها وقيد بقوله يوجد في الجبال احترازا عما يؤخذ
منه وما ذكره بعده من الذيبق من اللؤلؤ في خزائن الكفار فاصيب قهرا
فان فيه الخمس بالاتفاق وقوله صلى الله عليه وسلم لا خمس في الحجر معلوم
انه لم يرد به ما كان للتجارة وانما اراد ما يستخرج من معدنه وكان هذا
اصلا في كل ما هو بمعناه وقوله وفي الذيبق الخمس قيل هو فارسي معرب
بالعجمة ومنهم من يقول بكسر الباء بعد العجمة والمراد به ما يصاب بري
معدنه لما ذكرنا آنفا حكي عن ابي يوسف انه كان يقول اولا لا شي
فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال
فيه الخمس ثم رايت انه لا شي فيه فصار الحاصل انه على قول ابي حنيفة الاخر وهو
ابي يوسف الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف الاخر وهو على

قول

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

في العنبر انه شئ سرده البحر فلا شئ فيه فيحمل على احد المعنيين اما
على بحر دار الاسلام واما على انه اخذه واخذ من المسلمين في بحر
دار الحرب لانه بمنزلة المتلصص ولا خمس فيهما وقوله متاع وجد
وكان اى حال كونه كان المراد بالمتاع ما يتمتع به البيت من الرصاص
والنحاس وغيرهما وقيل المراد به النبات لانه يستمتع وذكر هذا
البيان ان وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين ان يكون الركاز
من النقدين او غيرهما وكلامه واضح والله اعلم **باب**
زكاة الزروع والثمار سمى العشر زكاة كما سمى الصدقة فيما تقدم
عاشرا مجازا وتاخير العشر عن الزكاة لانها عبادة محضة والعشر مؤنة
فيها معنى العبادة والعبادة الخالصة مقدمة على غيرها قال ابو حنيفة
في كل ما ينبت الارض وينتفي به الثمار قليلا كان او كثيرا رطبا كان او يا
بسا ينفى من سنة الى سنة او لا يوسق ويسقى سحا اى بلا مجاز او سقته
السماء اى المطر العشر الا الحطب والقصب والحشيش والتبن والسعف
وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمر باقية يبقى من سنة الى سنة اذا
بلغ خمسة اوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم
قيد بالثمرة وهي اسم لشئ من صل وفيه بالباقية احتراز عن غيرها
واحد البقاء اى يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة
والعشير والذرة وغيرها دون الخروج والتفاح والسفرجل
وقيد بما بلغ خمسة اوسق احتراز عما اذا كان دونها والوسق
ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخمسة اوسق الف وما
يتامن لان كل صاع اربعة امنا قال ثمن الائمة الحلواني هذا قول
اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من وليس في الخضر
اوات كالفواكه والبقول عشر عندهما لان البقول عشر عندهما لان
البقول ليست بثمرة الفواكه لانقطاعها سنة الا بمعالجة كثيرة فالخلاف
في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقا ولم يتعرض

لكونه

لكونه ثمرة لان المبقول دخلت في اشتراط البقاء لهما في الاولى
اى في اشتراط النصاب قول صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة اى عشر لان زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة اوسق
اذا بلغت قيمة مائتي درهم ولانه صدقة بدليل تعلقه بنماء الارض
وعدم وجوبه على الكافر وصرفه الى مصرف الصدقات وكلما هو
كذلك فانه يشترط له النصاب ليتحقق العبار لابي حنيفة قوله
عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل
ما رويناه زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة
الوسق اربعون درهما فيكون قيمة خمسة اوسق مائتي درهم
وهو نصاب الزكاة قيل العشر فيه معنى العبادة كما ذكرتم
فيكون لما ليه عفو ونصاب قياسا على الزكاة والجواب انه
فاسد لانه قياس ما فيه العبادة مع كونه منصوصا عليه على
العبادة المحضة وهو ظاهر وقوله ولا معتبر بالمالك فيه اى في
العشر جواب عن قوله فيشترط النصاب يعني ان العبا صفة
المالك والمالك في باب العشر غير معتبر حتى يجب في ارض المكاتب
والصبي والمجنون والاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد
فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنما
وهو كله نما وأولهما في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضروات
صدقة ووجه الاستدلال انه عليه السلام نفى الصدقة عن الخضروات
وليس الزكاة منفية بالاتفاق فيتعين العشر وله ما رويناه يعني
قوله عم ما اخرجت الارض ففيه العشر ومروتهما وهو ليس في
الخضراوات صدقة محمول على صدقة يأخذها العاشر يعني اذا مر
بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان ياخذ من عينها لاجل
الفقراء عندنا ابا المالك عن دفع القيمة لا ياخذ وبه اى بهذا
المروى اخذ ابو حنيفة في حق هذا المحمل الذي حملناه عليه واما

221

قلنا لاجل الفقر الا انه لو اخذ من عينها يصرف الى عمالة جاز وانما
قلنا عند ابا المالك عن دفع القيمة لانه اذا اعطاه القيمة لا كلام فى
جواز اخذه وهذا لان الاخذ ثبت نظرا للفقير ولا نظر هاهنا لان
العاشر فى الاغلب يكون بابتا عن البلد ولا يجد فقيرا يصرفه اليه فيحتاج
الى ان يبعث بها الى البلدة وربما يفسد قبل الوصول الى الفقير او
فيؤدى الى الضرر فلو ياخذ بل يؤديه بنفسه الذى يقطع وهذه المادة
ان العام المتفق عليه ولو فى بعض موجبه اولى من الخاص المختلف فيه
وقد اتفقوا على العمل بما رواه ابو حنيفة فى مقدار خمسة اوسق ولم
يعملوا بما رواه ابو حنيفة وانما حمله على محمل اخر وعمل به فيه وابو حنيفة
اخذ هذا الفصل عن عمر بن الخطاب فانه عمل بالعام المتفق عليه ولو تبين
اراد احلاء بنى البصر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان فى جزيرة
العرب واحلاهم ولم يلتفت الى ما اعترضوا به عليه من قوله عليه السلام
اتركوهم وما يدينون كذا نقله شيخى عن شيخ شيخه وقوله ولان الارض
قد تستغنى دليل مسقوط على مدعاه وتقريره السبب هى الارض النامية
والارض النامية قد تستغنى بما لا يبقى قلو لم يجب العشر فيما لا يبقى لكان
قد وجد السبب والخارج بلا شئ وذلك اخلا السبب عن الحكم فى موضع
يحتاط فى اثبات ذلك الحكم وهو لا يجوز وهذا يجب فيه اى فيما لا يبقى
من الخارج كالحشاوات او فى الارض النامية بالخراج الذى لا يبقى على
تاويل الكمان وقوله اما الحطب بيان لما استثناه ابو حنيفة مما اخرجته
الارض بقوله وفى الجنان اى فى البساتين وبيانه ان البساتين لانها
اذا غلبت على الارض اخذ حكمها فلا يحصل بها النامى لو اخذ الارض
مقصبة او مجرة او مبنيا للحشيش واراد به الاستثمار بقطع ذلك
وسعة كان فيها العشر وقوله والمراد بالمذكور القصب الفارسى
القصب كل بيان كان ساقه ابابث ولعوبا واللعب القعدة والاشوت
ما بين الكعبين وانواع القصب الفارسى وهو نوع منه متفاوت

العقد واموته مملوة من مثل نسج العنكبوت وفى مضغه حرافة
ومسحوقه عطر يوتى به من الهند واجوده الياقوتى اللون
وقصب السكر والمستثنى منها القصب الفارسى واما الاخران ففيهما
العشر لانه بقصدهما اشغال الارض بخلاف السعف وهو ورق
الجريد الذى يتخذ منه المراوح والتين لان المقصود الحب والثمر دونها
فان قيل ينبغى ان يجب العشر فى التين لانه كان واجبا وقت كون
الزوع فصيلا هو الفضل ذاتا الا انه زادت فيه التبوته وبها
لا تقصير الواجب اجيب بانه لا يجب العشر فى التين لان الصشر كان
واجبا قبل ادراك الزرع فى الساق حتى لو فصله وجب العشر فى الفصل
فاذا ادرك تحول العشر الساق الحب كما تحول الخراج من الكمة عند
التعطيل الى الخارج عند الخروج وما سقى بعرب او دالية
العرب الدلو العظيم والدالية المجنون بدرها البقر وذكر فى
المغرب ان الدالية حذع طويل بركب تركيب مداق الارز فى راسه معرفه
كثيرة يستقى بها والثانى الناقه التى يستقر عليها وقوله ففيه نصف
العشر على القولين اى على حسب اختلاف قول ابى حنيفة وقول ابو يوسف
ومحمد يجب عنده نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء كما بينا وما
ذكره من الدليل ظاهر وقال شمس الائمة السرخسى على بعض مشايخ نقله
الموته فيما سقته السماء ويكر بها فيما سقى بعرب او دالية وهو اليس
بقوى فان الشرع اوجب الخمس فى الغنايم والمؤنة فيها اكثر منها
فى الزراعة ولكن هذا تقدير شرعى فيتبعه ويقدر فيه المصلحة
وان لم يقف عليها وقوله وان سقى سيحا وبدالية واضح وانما عطف
الدالية بالبا لان الشرع اسم للماذون الدالية فان الدالية اله الاستقا
فلا يصح ان يقال سقى دالية لان الدالية غير مسقيه بل هى الة السقى
كذا فى النهاية وقوله قال ابو يوسف قيل انما ابتدا بقول ابى يوسف
لانه لا بد الاشكال على قول ابى حنيفة فانه يقول بالعشر فى القليل

والكثير ومما ابينا الحكم على قوله مذهبهما في المنصوص عليه وهو ما
يدخل تحت الوسق فيحتاج الى البيان فيما لا يوسق وقوله لان
التقدير كان باعتبار انه على يقدر به نوعه لانه يقدر اولا
بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق اقصى ما يقدر
من معيار واقصى ما يقدر به في القطن الحمل لانه يقدر اولا
سايش ثم بالحمل وكان الحمل اعلى ما يقدر به في الزعفران المن لانه
يقدر اولا بالسحاتم ثم بالاسايش ثم بالمن وقوله وفي الفسل العشر
اذ الخذ من ارض العشر وقيد بارض العشر لانه اذا اخذ من
ارض الخراج فلا شيء فيه الا عشر ولا خرج كما نبين وقوله فاشبه
الابريسم الذي يكون منه دون العشر ولنا قوله عليه السلام
يعني به ما روى ابو سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب الى اهل اليمن ان في العسل العشر ولان النحل ينتاول الانوار
والثمار قال الله تعالى كلي من كل الثمرات وفيهما العشر فكذا فيما
يتولد منهما وقوله ثم عند ابي حنيفة ظاهر وقوله لحديث ابن
شبابة وفي بعض النسخ هي سيابة وهي ما روى عبد الله بن عمرو
بن العاص ان بني شبابة قوما من عرهم وقال في المغرب سيابة
وهي ما روى عبد الله عن ومن حيهم كانت لهم نحل عساله يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة وكان يحمى لهم
رداتهم فلما كان في زمن عمر استعمل عليهم سفيان ابن عبد الله
الثقفي فابوا ان يعطوه شيئا فكتب في ذلك الى عمر ان النحل ذباب
غيث يسوقه الله تعالى الى من شاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم وادّ يهم ولا فلا تحم بينها
وبين الناس فرفعوا اليه العشر والقربة خمسون رطلا وقوله
كل فرق ستة وثلاثون رطلا الفرق بفتحتين ان ياخذ ستة عشر
رطلا وذلك ثلاثة اصوع نقله صاحب المغرب في التهذيب عن

يغير

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

223

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

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

كذلك

قبضها منه واجيب بانه انما يرجع عليه لوجود القبض منه كما في الوكيل بالبيع
فان المشتري يرد المبيع بالعيب على الوكيل لان الموكل لحصول القبض منه حتى
لو كان الشفيع قبضها ثم وجدها معيبا يردها عليه دون المشتري واما الثاني
اي الرد على البايع لفساد البيع فلانه بالرد والفسخ يحكم النساء جعل
البيع كان لم يكن ولان حق المسلم اي البايع لا ينقطع بهذا الشراء وهو
الفساد لكونه مستحق الرد بفتح الحاء واذا كان لمسلم دار
خطه دار حطه كما يعم قصة كاضافة سماعا ونحو خطه بالنصب تميزا
كما في عندي واقود خلاً والخطه ما خطه الامام بالتمليك عند فتح
دار الحرب والبستان كل ارض يحوطها حوايط وفيها نخيل متوقه
واشجار على ما سيجيء ووضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصل للشئ
يتغير بتعيين 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 بلا العشر والخراج ان سقاه بما الخراج لان المؤنة في مثل
هذا تدور مع الماء لان وظيفة الاراضي باعتبار انوالها وهي انما
تكون بالماء واستشكل هذه المسئلة بان فيها توظيف الخراج على
المسلم ابتداء وقد ذكر محمد في ابواب الثير من الزيادات ان المسلم
لا يبتدأ بتوظيف الخراج واجاب شمس الائمة بان معناه ان يتوظف
الخراج عليه اذا لم يكن تمنه صنع لستدعي ذلك وههنا وجد منه ذلك
وهو السقي بما الخراج اذ الخراج يجب حقا للمقاتلة فيختص وجوبه بما
حوبه المقاتله الا ترى ان المسلم اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام
وسقاها بالخراج وجب عليه الخراج ومعنى قوله في مثل هذا الارض
التي لم ينقرر امره على عشر او خراج وهو احتراز عما اذا كان المسلم
ارض سقي بما العشر وقد اشتراها ذمي بان ماها عشري وفيه الخراج
وقوله وليس على المجوسي في داره شئ قال شيخ الاسلام رحمة الله عليه
انما خصه بالذكر لانه قيل لعمر رضي الله عنه ان المجوسي كسر بالسواد

فقال

فقال عباس في امر المجوسي وفي العقود عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سواء بالمجوسي سنة اهل
الكتاب الحديث فلما سمع عمر رضي الله عنه بذلك عمل به وامر عماله ان يمحو
اراضيهم وعامرهم فنوظفوا الخراج على ارضيهم بقدر الطاقة والبيع
وعفى عن رقاب دورهم وعن رقاب الاشجار فيها فلما ثبت العفو في حقهم
مع كونهم اعدى الاسلام ثبت في حق اليهود والنصارى بالطريق
الاولى وان جعلها بستان فعليه الخراج وان سقاه بما العشر لقدر
ايجاب العشر عليه اذ فيه معنى القربة فتعين الخراج وهو عقبة
ثليق بحاله ولقائل ان يقول اما ان يكون الاعتبار لها او لحال
من يوضع عليه الوظيفة فان كان الاول وجب عليه العشر وان كان
الثاني ناقض هذا قوله لان المونة في مثل هذا يدور مع الماء
وجب على المسلم العشر اذا سقى ارضه بما الخراج والجواب ان الاعتبار
للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم والمسلم ليس بمحل له فالجواب
انه الاصفار في خراج الاراضي انما هو في خراج الجماجم كذا ذكره
شمس الائمة سلمناه ولكن ليس بمحل له مطلقا واذا لم يظهر منه صنع
بتقييده والاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه قد ظهر منه ذلك
وهو السقي بما الخراج كما تقدم وقوله وعلى قياس قولهما يعني ما
مر ان الذمي اذا اشترى من مسلم ارضا عشرية وجب عند ابي يوسف
عشر مضاعف وعند محمد عشر واحد فعلى قياس قولهم هذا وجب على
المجوسي اذا سقى ارضه بما العشر عند محمد عشر واحد وعند ابي يوسف
عشران والوجه من الجانبين وكذا الرواية عن محمد في المصرف وقوله
ثم الماء العشري بيان للماء العشري والخراجي وهو ظاهر والانهار
التي سقيها الاعاجم مثل نهر الملك ويزدجرد ومرو رود لان اصل
تلك الانهار بمال الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض
خراجية سقاوجحون نهر ترمذ بكسر التاء والدال المعجمة وسيحون

225

نهر الترك وهو نهر جيحون ودجلة نهر بغداد والفراة نهر الكوفة قال
بعض الشارحين الآبار والعيون التي فجرت وظهرت في الارض
العشرية ماؤها عشري اما التي تكون في الارض الخراجية فالماء ايضا
خراجي لان الماء يأخذ حكم الارض لكونه خراجا منها وفيه نجث وهو
انه ذكر ان الارض العشرية ما لسقي من ما العشرية فلو كان ما العشر
من الآبار والعيون ما يكون لم يفد شيئا لتوقف احدهما على الاخر
والجواب ان الاراضي العشرية خمسة انواع فارض العرب كلها
عشرية وسبأتي في تحديدها والثاني كل ارض اسلم اهلها طوعا
والثالث الارض التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين والرابع
بستان مسلم كان دارا فاتخذ 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 بما ابارها والعيون التي فيها وجب
العشر وان كانت الدار المجوسي والمسئلة بحالها فعلى ما ذكر من
اختلافهم في وجوب الخراج والعشر الواحد او المضاعف وعلى هذا و
على هذا اذا احيى مواة وقوله لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة
اي على تضعيف ما يجب على المسلمين من العبادة او ما ئه معناها
دون المؤنة المحضة اي الخالية عن معنى العبادة كالخراج فمن
ذهب عليه من المسلمين شيء من ذلك وجب على بني تغلب ضعفه وجب
على الصبي والمراة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا
كانا منهم وقوله وليس في عين القير ولا النفط والضرهو
الزفت والقار لغة من الزفت بفتح النون وكثيرها وهو افصح
دهن يكون على وجه الماء في العين وكلامه واضح وقوله وعلى
في ارض الخراج خراج يجوز ان يكون معناه وعلى عين القير والنفط

خراج

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

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

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

بالتقيد

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

227

الرسول صلى الله عليه وسلم عن شيمة الوسخ والمعنى لا يوازيه اى الهاشمى
فى استحقاق الكرامة فلم يعتبر الشيمة فى حقه وقوله والمنقول بمعنى
عن رسول الله ع م فانه روى ان رجلا قال اى رسول الله دلنى على عمل يدخلنى
الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال اوليسا سواء يا رسول الله قال
فك الرقبة ان تعين فى عتقه وقوله ولا يمكن نصابا فاضلا عن دينه
لانه اذا ملك نصابا كان غنيا واذا لم يملك وما فى يده مستحق بالدين
وجوده وعدمه سواء كان فقيرا وقوله فى اصلاح ذات البين اى الصلح
بين المتعادين او للاختلاف وحصول الائتلاف والنائرة العداوة و
الشحناء وقوله منقطع الغزاة اى فقراء الغزاة وكذلك المراد بمنقطع
الحاج فقراؤهم المنقطع بهم ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان الصرفة
والفقر القوله صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردها فى فقرائهم
وقال الشافعى يجوز لقوله ع م لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة من جملتهم الغزاة
فى سبيل الله وتاويل الغنى بقوة ومضاه ان المتغنى بكسبه بقوة بدنه لا يحل
له طلب الصدقة الا اذا كان غازيا فيجعل له الاشتغال بالجهاد عن الكسب
وذكر تلك الخمسة فى الخبر فقال لا تحل الصدقة لغنى الا لخمسة الغازى
والعامل عليها والغارم رجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على المسكين
فاهداها المسكين اليه وذكر فى المصابيح وفى رواية وابن السبيل فان قيل
قوله وفى سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة او منقطع الحاج
لانه امكان يكون له فى وطنه مال اولا فان كان فهو ابن السبيل وان لم
يكن فهو فقير فمن اى يكون العلم سبعة اجيب بانه فقير الا انه ازداد
فيه شيء اخر سواء الفقر وهو الانقطاع فى عبادة الله من جهاد او حج فذلك
غاير الفقر المطلق فان المغاير بمغاير المطلق لا محالة ويظهر اثر المغاير فى
فى حكم اخر ايضا وهو زيادة والتحريض والترغيب فى رعاية جانبه التى استغنيت
من العدول عن الاهم الى الكلام فى بيان ذلك ابرازا بانهم اولى فى استحقاق
التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لان فى النظر فيه فسحة على انهم احقاء بان

توضع

توضع فيهم الصدقات واذا كان كذلك لم ينتقض المصارف
عن السبعة وفيه تامل وقوله فهذه جات الزكاة يعنى انهم
مصارف التصدقات لا يستحقوها عند حتى يجوز الصرف
وقال الشافعى هم المستحقون لها حتى لا يجوز ما لم يصرف الى
الاصناف السبعة من كل صنف ثلاثة وهم احد وعشرون
لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق لكونها موضوعة للتمليك
ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق
قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد بيان المصارف فالى ايهما
صرفت اجزاك كما ان الله تعالى امرنا باستقبال الكعبة فاذا
استقبلت جزاءها كنت محتبلا الامر الا ترى ان الله تعالى ذكر الاصناف
باوصاف ينبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج
فصاروا صنفا واحدا فى التحقيق وقوله اى هذا ما ذكرنا
ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق لما عرف
ان الزكاة حق الله تعالى وبقلة الفقراء اى الحاجة صاروا
مصارف لما ذكرنا انه تعالى ذكر الاصناف باوصاف تنبئ على
الحاجة فلانه الى باختلاف جهاته وقوله ولا يجوز ان يكتفع
الزكاة الى ذمى واضح والضمير فى من اغنيائهم راجع الى المسلمين
بالاجماع الزكاة لا تجب على الكافر فكذا ضمير فقرائهم كيلا يختل
النظم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله انما الصدقات
يجر الواحد وهو لا يجوز اجيب بانه مشهور يلقيه الامة
بالقبول فجاز الزيادة به وقوله ويرفع ما سوى ذلك من
الصدقات يعنى الى الذمى لانه هو المذكور اولا دون الحربى
والمستامن وفقراء المسلمين اولى وقوله ولو لا حديث معاذ
لقلنا بالجواز فى الزكاة لان قوله تصدقوا على اهل الاديان
كلها يقتضى شيئين احدهما ان يجوز الصرف الى الحربى والمستامن

228

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

ان صح

ان معنى قولهم للعاقبة ان المقبوض يصير ملكا لهم فى العاقبة
فهو مصارف ابتداء لا مستحقون لما يحصل لهم الملك فى العاقبة
بدلالة اللام فلم يبق دعوى مجردة وقوله لان قضاء دين الغير
لا يقتضى التمليك منه بدليل ان الدين والمديون اذا تصادقا
ان لا دين بينهما فللمؤدى ان يسترد المقبوض من القابض
فلم يصر هو ملكا للقابض وانما قيد بدين الميت لانه لو قضاه
ابن حى بامره وقع عن الزكاة كانه يتصدق على الغريم فيكون
القابض كما لو كيل له فى قبض الصدقة وقوله ولا يشترى بها
رقبة ظاهر وقوله ولا يدفع المزكى زكاته الى ابيه اى من
يكون بينهما قرابة ولاد اعلى او اسفل واما ما سواهم
من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليه وهو افضل لما فيه
من صلة الرحم وقوله للاشتراك فى المنافع عادة لان الله
تعالى قال ووجدك عائلا فاغنى قيل بمال خديجة رضى الله عنها
قوله لما ذكرنا يعنى من اشتراك المنفعة الا ترى ان كلا منهما
متهم فى حق صاحبه حتى لا يجوز شهادته له وان كل واحد
منهما يرث صاحبه من غير حجب كما فى الولاد فكما ان الولاد
مانع فكذا ما تفرع منه الولاد وقوله قلنا هو محمول على
النافلة بما روى انها كانت امراة صنعة اليدين تعمل للناس
وتتصدق بذلك وبه نقول وقوله وله حق فى كسب مكاتبه
الا يرى انه لو تزوج جارية مكاتبة لم يجز كما لو تزوج جارية
نفسه ولا الى عبد اعتق بعضه بضم الهمزة بان يكون عبدين
اثنين احدهما اعتق نصيبه وهو معسر لا يجوز للاخر دفع زكاته
اليه لانه بمنزلة الكاتب عندهما وحر مديون عندهما وقوله
وبخلاف امراة الغنى يعنى فانه يجوز الدفع اليها اذا كانت
فقيرة وهو ظاهر الرواية وروى اصحاب الامالى عن ابى يوسف

229

انه لا يجوز لانها مكفيه المؤنة كما تستوجب النفقة على الغنى حالة
اليسار والاعتبار فالصرف اليها كالصرف الى ولد صغير لغنى ووجه
الظاهر ما ذكره فى الكتاب والفرق بينها وبين الولد الصغير للغنى
انه يستوجب النفقة بالجزئية فكان الصرف اليه كالصرف الى الغنى
وقوله ولا يدفع الى بنى هاشم الى قوله فيمن له المنبر بالماظاهر
واعترض عليه بان التشبيه بالوضوء على الوضوء كان انسب باعتبار
وجود القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتاوى الكبرى عدم
التطوع ايضا وذكر فى شرح الآثار ان المفروضة والنافلة
محرمتان عليهم عندهما وعن ابى حنيفة فيهما روايتان ووجب
بان المال فى التطهير دون الماء لان المال يتطهر حكما والماء
حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلنا
متدنسا فى الفرض دون النفل عملا بالوجهين وقوله وهم
العلى ظاهره وقوله واما موالیهم فلما روى ان مولى رسول الله
هو ابو رافع روى صاحب السنن مسندا الى ابى رافع ان النبى ﷺ
بعث رجلا من بنى مخزوم على الصدقة فقال لابى رافع اصحبنى
كى تصيب منها حتى قال انى النبى فاسله فاتاه فسأله فقال
مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة فان قيل لو كان
مولى القوم منهم لما وجب الحرية على عبد كافر اعتقه القرشى فانه
لا جزية عليه اجاب بقوله بخلاف ما اذا اعتق القرشى عبدا نصرانيا
حيث يوجد منه الجزية وتعتبر حال المعتق بفتح التا لانه هو القياس
فان القياس ان لا يلحق المعتق بالمعتق فى حال لان كل واحد منهما
اصل بنفسه من حيث البلوغ والعقل والحرية وخطاب الشرع والا
لحق انما كان بالنص فى حق الصدقة فلا يتعداه ولهذا يؤخذ من مولى
التغلبى الجزية دون الصدقة المضاعفة وقوله قال ابو حنيفة
ومحمد على هذا ثلاثة اوجه اما ان ظهر انه كان محلا للصدقة اولم

يظهر

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

230

يلزم تكليف مالا يدى فى الوسع وعن ابى حنيفة فى غير المعنى فيما اذا ظهر
انه هاشمى او كافر وانه ابوه او ابنه لا يجزيه والظاهر هو الاول
يعنى الاجزاء فى الكل وقوله وهذا اى عدم الاعادة اذا تحرى حاصل
هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يدفع زكاة ماله رجل بلا شك
ولا يخر او شك فجا امره فالاول تجزيه ما لم يتبين انه غنى لان
الفقراء فى القابض اصل والثانى اما ان يتحرى او لا فان لم يتحر لم
يجز حتى يعلم انه فقير لانه لما شك وجب عليه التحرى كما فى الصلاة
فاذا ترك بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز الاداء ظهر انه
فقير لان الفقر هو المقصود وقد حصل بدونه كالسعى الى الجمعة
وان تحرى ودفع فاما ان يكون فى اكثر رأيه انه مصرف او ليس
بمصرف فان كان الثانى لا يجزيه الا اذا ظهر انه فقير فاذا ظهر صح
هو الصحيح وزعم بعض مشايخنا ان عند ابى حنيفة لا يجوز كما لو
اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة ثم اعرض عن الجهة التى ادى
اليها اجتهاده وصلى الى جهة اخرى ثم يتبين انه اصاب القبلة
لزمه اعادة الصلوة عند ابى حنيفة ومحمد والاصح هو الفرق
فان الصلوة لغير القبلة مع العلم لا يكون طاعة ماذا كان
عنده ان فعله معصية لا يمكن اسقاط الواجب عنه به واما
التصدق على الغنى فصحيح وليس فيه من معنى المعصية شئ ويمكن
اسقاط الواجب عند اصابة محله بفعله فكان العمل بالتحرى لحصول
المقصود وقد حصل بخلاف ما اذا كان الاول فان ظهر انه فقير او لم
يظهر من حاله شئ جاز بالاتفاق وان ظهر انه غنى فكذلك عند ابى حنيفة
ومحمد وهو قول ابى يوسف اولا ثم قال تلزمه الاعادة كما ذكرنا
وهو قول الشافعى وقوله وهو الركن اى التمليك هو الركن الزكاة
كما قال ولا يجوز دفع الزكاة من مملك نصابا سواء كان من النقود
والسوايم او العروض وهو فاضل عن حوايجه الاصلية كالدين فى النقود

والاحتياج

والاحتياج فى الاستعداد فى امر المعاش فى غيرها لا يجوز دفع الزكاة
اليه وعن هذا ذكر فى المبسوط رجل له الف درهم وعليه دين الف درهم
وله دار وخادم وفرس وسلاح لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم
فلا زكاة عليه لان الدين مصروف الى المال الذى فى يده لانه فاضل عن
حاجته معد للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه فاما
الخادم والدار والفرس والسلاح فمشغول بحاجته عظيما ولكنه
محتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يملك فضلا عن حاجته ما
يساوى مايتى درهم وقوله وانما النما شرط الوجوب يعنى ان الشرط
فى عدم جواز البسيج مالك النصاب الفاضل عن الحوايج الاصلية ناميا
كان او غير نام وانما النما شرط وجوب الزكاة ويجوز دفعها الى
من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا وقال الشافعى لا
يجوز دفعها الى الفقير الكسوب لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة
لغنى ولا لذى مرة سوى ولنا انه فقير والفقراء هم المصارف ولان
حقيقة الحاجة لا توقف عليها لكونها حقيقة ولهما دليل ظاهر
وهو فقد النصاب فيقام مقامه كما فى الاخبار من الجهة فيما
اذا قال ان كتب تجيبنى فانت طالق فقالت احبك وتاولها رواه
حرمة الطلب الى ما روى عن رسول الله صلعم انه كان يقسم الصدقات
فقام اليه رجلان تسئلانه فنظر اليهما وراهما جلدين فقال ان شئتما
حق لكما فيه وان شئتما اعطيتكما معناه لا حق لكما فى السؤال الا ترى
انه جوز الاعطاء اياهما وقوله ويكره ان يدفع الى واحد مائتى درهم
فصاعدا قيل معناه اذا لم يكن له عياله ولا دين عليه واما اذا كان
معيلا ولا بأس بان يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله اصاب كل واحد
منهم دون المأتين لان التصدق عليه فى المعنى تصدق عليهم وعلى
عياله واذا كان عليه دين فلا بأس بان يعطيه مأتين او اكثر مقدار
ما اذا قضى به دينه يبقى له دون المأتين وكذلك ذكر هذه المسئلة

239

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

في الوجود فبالنظر الى التاخر العقلي جاز وبالنظر الى التقارن
الخارجي يكره ولعله المراد بقوله القرب منه وقوله وان
يعني به انسانا احب الي هذا خطاب ابي حنيفة لابي يوسف وانما
صار هذا احب لان فيه صيانة المسلم عن السؤال مع اداء الزكاة
ولهذا قالوا ان من له اذا ان يتصلق بدرهم فاشترى به فلوسا
ففرقها فقد قصر في امر الصدقة ومعناه الاغناء عن السؤال في يومه
لا ان يملكه نطاقا لان الاغناء مطلقا مكروه كما تقدم وينبغي ان
يكون مراده اذا لم يكن مديونا او معيلا بناء على ما تقدم ويكره نقل
الزكاة من بلد الى بلد قال الامام ابو الحسن القدوري يكره نقل الزكاة
الى بلد اخر وهذا اذا لم 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 حق الجوار واما عدم الكراهة
فيما اذا انتقل الى قرابته فلما فيه من اجل الصدقة واغر الصلوة
واما الى قوم هم احوج الى اهل بلدة فلان المقصود سد خلة
الفقير فمن كان احوج كان اولى وقد صح عن معاذ انه كان
يعرل الثمن ايتوني بخميص او لبيس اخذه منكم في الصدقة فانه
ايسر عليكم وانفع للمهاجرين بالمدينة والخميص الثوب الصغير
طوله خمسة اذرع واللبيس الخلق وطولب بالفرق بين هذه
المسئلة وبين صدقة الفطر في انه اعتبر هنا مكان المال
وفي صدقة الفطر من يجب عليه في ظاهر الرواية واجيب
بان وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث
كان رأسه وجب عليه واسه مما لياكله في حقه كراسه في حق
المؤنة التي هي سبب الصدقة فيجب حيث ما كانت رؤسهم
واما الزكاة فانها تجب في المال ولهذا اذا هلك سقطت فا

فاعتبر بمكانه **باب** صدقة الفطر صدقة الفطر لها
مناسبة بالزكاة والصوم اما بالزكاة فلانها من الوصايف
المالية مع انحطاط درجتها عن الزكاة واما بالصوم فبا
عتبار الترتيب الوجودى فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم
قال صاحب النهاية وانما رجح هذا الترتيب لما ان المقصود من الكلام
هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى شرطه
والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله سميت بها لان بها
تظهر صدقة الرغبة فى تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق
رغبة الرجل فى المراة قال صدقة الفطر واجبة الوجوب هنا
على معناه الاصطلاحى وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة على ما
ذكر فى الكتاب وقوله فاصلا عن مسكنه قال فى النهاية
حتى لو كان له داران دار تسكنها واخرى لا يسكنها ويواجرها
اولا يواجرها يعتبر قيمتها فى المعنى حتى لو كانت قيمتها مائتى درهم
وجب عليه صدقة الفطر وقوله وعبيده يعنى التى للخدمة
فان التى يكون للتجارة فيها الذكاة وقوله صغير او كبير صفتان
لعبد ولا يجوز ان يكونا صفتين لحر وعبد لانه لا تجب صدقة
الفطر عن ولده الكبير وفى الحديث بيان لوجوبها وسببها
وشرطها ومقدار الواجب وبيان تجب عليه ومن تجب عنه وقوله
رواه ثعلبة بن صعير العدوى او صعير العدوى قال الامام
جمال الدين الضرير العدرى بالعين والذال المعجمة اصح منسوب
الى بنى عذرة اسم قبيله والعدوى منسوب الى عدى وهو جده
واهل الحديث يتلقونه كنية ابو صعير العدوى وقوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مجاز كما فى ظهر القلب
وظهر الغيب وهو اى الحديث حجة على الشافعى فى ايجابه على من
يملك الزكاة على قوت يومه لنفسه وعياله استدلالا بابا بكر

فى اخر

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

233

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

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

المؤنة فكذا هذا فعلم بهذا ان سقوط صدقة الفطر هنا
لزوال سبب المؤنة والوجوب وهو المؤنة لا الشافي بين العا
جبين 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 العبد بين
اثنين يعني لا تجب الصدقة عند ابي حنيفة وفلا على كل واحد
ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص اى الكسور حتى لو كان
بينهما خمسة اعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن
العبدين ولا يجب على الخامس ابو حنيفة مر على اصله فانه لا يرى
قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا ومحمد
كذلك فانه يرى قسمة الرقيق جبرا وباعتبار القسمة مالك
كل واحد منهما في البعض متكامل والحاق ابي يوسف ومحمد هنا
مخالف لما ذكر في المبسوط حيث قال فان كان بينهما مما ليك
للخدمة فعلى قول ابي حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر
عنهم وعن محمد يجب على واحد منهم الصدقة في حصته اذا كانت
كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب والاصح ان قوله
كقول ابي حنيفة وعذره ان القسمة تنتهي على الملك فاما
وجوب الصدقة فتنتهي على الولاية لا على الملك حتى تجب الصدقة
فيما لا ملك فيه كالولد الصغير وليس لواحد منهما ولاية كاملة
على شئ من هذه الرؤس كما تقدم ووجه قوله اذا كان كقول
محمد هو ما ذكره في الكتاب وهما يريان انها وقبل بالاجماع اى عدم
وجوب الفطر في العبدين اثنين باجماع علمائنا الثلاثة لانه
لا تجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة
لكل واحد من الشريكين وقوله ويودى المسلم الفطرة اى
صدقة الفطر عن عبد الكافر لاطلاق ما روينا من حديث

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

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

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لم ينقل عن احد منهم انه لم
يجز اذا نصف صاع من بر مارواه محمول على الزيادة تطوعا وقوله
وفيهما في الترتيب انه اى الترتيب والتمر متقاربان في المقصود
وهو التكفه والاختلاف ان يشبه التمر من حيث انه حلو ما كولد وله
عجم كالتمر نواه وقوله ومراده اى مراد محمد او صاحب القدوري
قوله او دقيق او سويق وما يتخذ من البر اما دقيق الشعير فكعينه
والاولى ان يراعى بهما في الدقيق والسويق القدر القيمة وتفسيره
احتياطا حتى ان كانا منصوصا عليهما ينوى باعتبار القدر وان
لم يكونا فباعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدى نصف صاع من دقيق
البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر اما الوادى نصف
صاع من دقيق البر منا ونصف من دقيق البر لكن يبلغ قيمة قيمة
نصف صاع من دقيق البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع
من البر اوادنى نصف صاع من دقيق البر عاملا بالاحتياط
وقوله وان نقص على الدقيق في بعض الاخبار بريد ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادوا قبل
ممن وحكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مد من قمح او دقيق وقوله
ولم بين ذلك في الكتاب اى مراعاة الاحتياط فيهما بالقدر والقيمة
ولم يبين محمد في الجامع الصغير اعتبار الغالب فان الغالب
ان قيمة نصف صاع من الدقيق يساوى نصف صاع من البر
والخبز معتبر فيه القيمة هو الصحيح خلافا لبعض المتاخرين فانهم
قالوا لا يجوز لبعض المتاخرين فانه اذا ادى متوينين جاز لان لما كان
الدقيق والسويق باعتبار العين فمن الخبز اولى لانه انفع للفقير
والصحيح الاول لانه لم يرد في الخبر نص فكان بمنزلة الذرع والاصل
انما هو منصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة حتى لو ادى نصف صاع من
تمر يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر او اكثر لم يجز لانه في اعتبار

القيمة ابطال التقدير المنصوص عليه 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 بروزنا فيما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة
رحمه الله لان العلماء اختلفوا فى مقدار الصاع انه ثمانية ارطال
او خمسة ارطال وقلت رطل فقد اتفقوا على التقديرين بما يعد بالوزن
وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه وروى ابن رستم عن محمد كيلا
قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الحنطة واعطاها للفقير
هل يجوز من صدقه فقال لا فقد تكون الحنطة ثقيلة فى الوزن
وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا لان الاجزاء تتفاوت
فى التقدير بالصاع وهو اسم للمكاييل وقوله والدقيق اولى
من البر واضح قال والصاع عند ابى حنيفة ومحمد ثمانية ارطال
العراقى اختلفت العلماء فى الصاع فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
هو ما يسع فيه ثمانية ارطال بالرطل العراقى كل رطل عشرون استارا
والاستار سته دراهم وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث
رطل وهو قول الشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم صاعنا اصغر الصيعان
وهذا اصغر بالنسبة الى ثمانية ارطال ولنا ما روى انس وجابر رضى
انه عليه الصلاة والسلام كان يتوضا بالمد رطلين ويغتسل بالصاع
ثمانية ارطال هكذا كان صاع عمر رضى الله عنه وكان قد فقد واخرجه
الحجاج وكان بمن اهل العراق يقول فى خطبته اهل العراق اهل
الشقاوة التفاوة مارى الاخلاف المراح لكم صاع عمر ولذلك
سمى حجاجيا وهو صاع العراق وقوله وهو اصغر جواب عن ابى يوسف
يعنى ان صح ما رويتم فهو ليس بحجة لانه اصغر من الهاشمى اثنان
وثلاثون رطلا وكانوا يستعملون الهاشمى والنبى صلى الله عليه وسلم
استعمل العراقى وقال صاعنا اصغر الصيعان وقوله ووجوب
الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر يعنى يتعلق وجوب الاداء

بالشرط

بالشرط فهو من يتعلق الشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب
حتى اذا قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر
عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا يصل
لان المشروط يعقب الشرط فى الوجود وقال الشافعى بغروب الشمس
فى اليوم الاخر من رمضان وهو حتى ان من اسلم وولد ليلة الفطر
يجب عليه الفطر عندنا وعنده لا يجب وقوله وعلى عكسه من مات
فيما من مما يليه او ولد اى عندنا لا يجب لعدم حقوق شرط وجوب
الاداء وهو طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده يجب لتحقق شرط
وجوبه وهو غروب الشمس فى اليوم الاخير من رمضان وهى حجة
انه اى وجوب الفطرة يختص بالفطر لما روى ان ابن عمر رضى الله عنه
قال فرض رسول الله زكاة الفطر من رمضان وهذا وقت اى
وقت الفطر ولنا ان الصدقة اضيفت الى الفطر والاضافة
الاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل اذ المراد فطر
بصاد الصوم وهو فى اليوم لان الصوم فيه حرام الا ترى ان الفطر
كان يوجد فى كل ليلة من رمضان مولا يتعلق الوجوبية فدل
على ان المراد به تصاد الصوم وقوله والمسخ ظاهر وقوله
هو الصحيح احترازا عن قول الحسن بن زياد وخلف بن ايوب
ونوح ابن ابى 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 ولا فطر قبل الشروع فى الطعم
وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها فى النصف الاخير من رمضان لان
بعضى النصف قرب الفطر الخاص فاخذ حكمه ومنهم من قال فى العشر
الاخير من رمضان لا يضحى النصف ووجه الصحة ما ذكره فى
الكتاب بقوله لانه ادى بعد تقرر السبب ناسية التعجيل
فى الزكاة وعند هذا قال فى الخلاصة لو ادى عن عشرين او اكثر

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

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

يكفر

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

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

واجيب

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

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

الفرض

الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كما اعراضه يترك النية فلا يكون
له الفرض ومن هذا يظهر وجه احد قوليه في مطلق النية لانه لم
يصر معرضا بهذه النية فيصوم ووجه القول الاخر ان صفة الفر
ضية قربة كاصل الصوم فكما لا يتأدى اصل الصوم الا بالنية
فكذلك الصوم واذا انعدم من الصفة ينعدم الصوم ضرورة ولنا
ان الفرض متعين فيه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان وكل ما هو متعين في مكان يصاب باصل
النية كالمتوحد في الدار نصابا باسم جنسه بان يقال يا حيوان
كما يقال باسم نوعه بان يقال يا انسان واسم علمه مثل ان يقال يا زيد
لا يقال المتوحد في المكان كذا ينال باسم جنسه واذا كان موجودا
وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه لان كونه
معلوما لما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع
في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه دفعا للتحكم فان قيل ما ذكرتم
يحتمل الاضافة بطلق النية دون نية النفل اذا وجب اخرا لان
المتوحد ينال باسم جنسه لا باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو اجاب
بقوله واذا نوى النفل او واجبا اخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة
جهة وقد لغت الجهة لان الوقت لا نعمها في الاصل اذ ليس بضروري
بطلانه الوصف اذ لم يكن فصلا منوعا بطلان الاصل واصل الصوم
جنسه وذلك كاف وموضعه اصول الفقه وقد قررنا في الانوار
والتقرير ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله لان الرخصة انما تثبت كيلا يلزم ومشقة فاذا احتملها
التحق بغير المعذور وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر بنية
واجب اخر يقع عنه لانه اسقل بالوقت بالاهم لختمه بالحال اذ القضاء
لازم للحال فصوموا حدبه ويخيره في صوم رمضان لانه ما لم يلزمه
ما لم يدرك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل الادراك ليس عليه شئ

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

صيام

صيام انى اذا الصيام عن عايشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يدخل على نسائه ويقول هل عندكن من غداء فان قلن
لا قال انى اذا الصيام وقوله ولان المشروع ظاهر وقوله على ما
ذكرنا اشارة الى قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك فى
اوله على النية المتأخرة المقرونا باكثره كالنفل وقوله ولو نوى
بعد الزوال ظاهر مما تقدم وينبغى للناس ان يلتمسوا الهلال فى
اليوم التاسع والعشرين من شعبان لان الشهر قد يكون تسعة
عشرين يوما قال عليه الصلاة والسلام الشهر هكذا وهكذا واشار
باصابعه وجنس ابهامه فى الثالثة فان راوه صاموا كلامه واضح
وقوله ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا يوم الشك هو اليوم
الذى يكون اخر شعبان او اول رمضان لقوله صلى الله عليه وسلم
لا يصام اليوم الذى يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وقوله
وهذه المسئلة على وجوه ذكرها المصنف خمسة ووجه الحصر
ان من صام يوم الشك فاما ان يقطع فى النية او تردد فيها فان
كان الاول فلا يخلو اما ان يكون فيما عليه او لا فان كان فيما عليه
فاما ان يكون فى الوقتى او فى غيره فالوقتى هو الوجه الاول وغيره
هو الثانى فان كان فى غيرهما عليه الثالث وان كان الثالث
فاما ان يكون بالتردد فى اصل النية او فى وصفها فالاول الرابع
والثانى الخامس وهذا اذا لم يفرق بين ما يكون بناء او ابتداء
فى التطوع والواجب الاخر واما اذا افرق فالوجوه سبعة كما
ذكر شيخ الاسلام فى مبسوطه والمصنف ذكر الوجهين لكن لم يجعلهما
وجهين مستقلين فالاول ان ينوى رمضان وهو مكروه لما روينا
من قوله عليه الصلاة والسلام لا يصام اليوم الذى يشك فيه انه
من رمضان الا تطوعا لا يقال لا يصام صيغة نفى وهو يقتضى
عدم الجواز لانه بمعنى النهى لتحققه حسا وهو يقتضى المشروعية

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

على سبيل

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

242

من رمضان وقال الروافض يجب ان يصام يوم الشك
عن رمضان وقيل معناه لو افتى العامة باداء النفل
فيه عسى ان يقع عندهم انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث نهى عن صوم يوم الشك وهو اطلقه فيفتيهم
بالافطار بعد التلوم نفيا لهذه التهمة والرابع ان يضجع
في اهل النية التضجيع في النية التردد فيها وكلام ظاهر
والخامس ان يضجع في وصف النية وقوله بين امرين
مكروهين وهما صوم رمضان فواجب اخر في هذا اليوم
الا ان كراهة احدهما وهو نية صوم رمضان اشد من الاخر
وقوله ثم ظهر ظاهر وقوله لشروعية فيه مسقطا يعني
لا يلزم الا ان الكلام فيما اذا نوى عن واجب اخر على تقدير
وعن فرض رمضان على تقدير فكان مسقطا للواجب عن
ذمته وكذا قوله ان نوى عن رمضان ظاهر وقوله لما
مر اشارة الى قوله لعدم التردد في اصل النية وقوله ومن
راى هلال رمضان وحده ظاهر وهل يقبلها او لا لم يذكر
فان كانت السماء مصحية وهو من المصر لم يقبل الامام شهادته
لانه اجتمع ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما
وما يوجب الرد وهو مخالفه الظاهر فترجح جانب الظاهر لان النظر من
كل وجه جار بعد او لم يقيد بقوله والسماء مصحية وهو في المصر انها اذا
كانت متغيمة او جاء من خارج المصر يخبر شهادته على ما ذكرنا لنا ان
القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فانها تطلق القضاء
برد ها شرعا كما في شهادة الفاسق وهي ها هنا ممكنة لانه لما ساوى
غيره في النظر ظاهرا او النظر وحده البصر ودقة المرى وبعد المسافر
فالظاهر عدم اختصاصه بالرؤية من بين سائر الناس ويكون غالطا
فيورث شبهة عدم الرؤية وهذه الكفارات تندرى بالشبهات لان

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

243

يدخل المحدود فى القذف بعد التوبة وهو ظاهر الرواية لانه خبر
اى ليس بشهادة وهذا لم يختص بلفظة الشهادة وعن ابى حنيفه
انها لا تقبل لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل انما كان
بعد قضاء القاضى وفى حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن جنس
اشتراط العدالة وكان الشافعى فى احد قوليه يشترط المشى والحج
ما ذكرنا يعنى من قوله لانه امر دينى وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم
قبل شهادة الواحد فى هلال رمضان فقال ابن عباس رضى الله عنهما
جاء اعرابى الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال انى رايت الهلال يعنى
هلال رمضان فقال اشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اشهد ان
محمدا رسول الله قال نعم يا بلال اذن فى الناس ليصوموا غدا وفيه
دليل على قبول خبر الواحد كما ترى وقوله وصاموا ثلاثين يوما
يعنى ولم يروا الهلال لا يفطرون ومعنى ما روى عن محمد ما تقرر
المشى قد يثبت ضمنا وان لم يثبت ابتداء كبيع الطين والشرب
وقوله كاستحقاق الارث بناء على النسب انما يصح على قولهما
دون قول ابى حنيفة رح وقوله واذا لم يكن بالسماء علة ظاهر
وقوله ولا فرق بين اهل المصر اى لا فرق فى عدم القبول اذا لم
يكن فى السماء علة بين اهل المصر ومن دون من خارج وذكر
الطحاوى انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع
واليه اى الى ما ذكره الطحاوى الاشارة فى كتاب الاستحسان ولفظه
فاكان الذى شهد بذلك فى المصر وبالعلة فى السماء لم تقبل شهادته
ووجهه الاشارة ان التقييد فى الرواية تدل على نفى ما عداه
فكان تخصيصه بالمصر ونفى العلة فى عدم قبول الشهادة دليلا
على قبولها اذا كان الشاهد خارج المصر او كان فى السماء علة وكذا
اذا كان فى مكان من نفى فى المصر قبل وقوله ومن رأى هلال
الفطر وحده كذا قوله واذا كان بالسماء علة وقوله وهو الاصح

احتراز

احتراز عما يؤدى فى الفؤاد وعن ابى حنيفة باهلال رمضان لانه
تعلق به من دينى وهو ظهور وقت الحج وقوله لانه تعلق به يقع
العباد دليل الاصح وقوله وان لم يكن بالسماء علة يعنى فى هلال
الفطر وقوله كما ذكرنا اشارة الى قوله لان التفرد بالرؤية فى مثل
هذه الحالة الى اخره وقوله وقوله ووقت الصوم من حين طلوع
الفجر قبل العبرة الاول طلوعه وقيل لاستنارته واستشار قال
شمس الائمة الحلوانى الاول احوط والثانى ارفق وقوله والخيطان
يعنى ان الخيط الابيض اول ويبدو من الخيط الصادق وهو المستطير
اى المنتشر المفترض فى الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
عمد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذيب
السرحان شبها بخيطين ابيض واسود وموضعه علم البيان
والكتفى بيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان
البيان فى احدهما بيان فى الاخر وقوله والصوم وهو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية قيل هو منقوض
طردا وعكسا اما عكسا فباكل الناس فان صومه باق والامساك
فائت واما طردا فيمن اكل قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر لما ان
النهار اسم زمان هو مع الشمس وكذلك فى الحايض والنفساء
فان هذا المجموع موجود والصوم فايت واجيب عن الاول
بمنع فوت الامساك لان المراد الامساك الشرعى وهو موجود
وعن الثانى بان المراد بالنهار النهار الشرعى وهو اليوم بالنص
وهو اليوم بالنص وقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الاية
وعن الحايض بان الحايض خرجت عن اهلية الاداء شرعا وقوله
والطهارة عن الحيض والنفاس شرط المراد بالطهارة منها عدمها
الا ان يكون المراد بها الاغتسال
لما فرغ من بيان انواع الصوم وتقديره شرع فى بيان ما يجب عند بطلانه

244

لان امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر مؤخرا واذا اكل الصايم
او شرب او جامع ناسيا لم يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك
لوجود ما يضاد الصوم ووجود ضاد الشئ معدم له لاستحالة
وجود الضدين معا فصار كالكلام ناسيا في الصلوة وجه الاستحسان
وقوله صلى الله عليه وسلم للذى اكل وشرب ناسيا تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو
قوله تعالى تم اتموا الصيام امساك وقد فات فالاية تدل على بطلانه
لان انتفاء ركن الشئ يستلزم انتفاؤه لامحالة والحديث يدل على
بقائه كما كان فيجب تركه واجيب بانه فى الكتاب دلالة على
ان النسيان معفو عنه لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا
فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالى تم اتموا
الصيام على حالة انتفاء الاتمام عمدا لان الاتمام فعلى اختيارى
فيكون ضده المفوت له كذلك والنسيان ليس باختيارى فلا يفوته
فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد فى الاكل والشرب على خلاف
القياس فكيف يقدى الجماع اجاب بقوله واذا ثبت هذا فى الاكل
ثبت فى الوقاع الاستواء فى الركنيه يعنى ثبت بالدلاله لا بالقياس
لان كلا منهما يظهر الاخر فى كون الكف عن كل منهما ركنا فى باب الصوم
وقوله بخلاف الصلوة جواب عن قوله فصار كالكلام ناسيا فى الصلوة
وهو واضح وكذا قوله لا فرق بين الفرض والنفل وقوله ولو كان
مخطيا بان كان ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فمضمضة سبقه
الماء فدخل حلقه او مكرها فعليه القضاء عندنا خلافا للشافعى
فانه يعتبره بالناسى قاصد للشرب دون الخاطى فان كان فعل القاصد
معفوا بفعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده اى الاعتبار
قاصد لانه على خلاف القياس وكذا الالحاق بالدلالة لانه ليس فى
معنى النسيان فالنسيان غالب الوجود والخطا قالاكراه النسيان

كذلك

كذلك ولان النسيان من قبل صاحب الحق بخلاف غيره فيفترقان
كالمقيد والمريض فى قضاء الصلاة فان المقيد اذا صار فاعذا بعذر
المقيد قضى بخلاف المريض فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله عليه السلام الاول
ثلاث لا يفطرون الصايم القى والحجامة والاحتلام لانه لم يوجد صورة
الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم ايلاج الفرج فى الفرج واما الثانى
فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعنى لمس الرجل المراة وكذا
لو نظر الى وجه امراة او فرجها فامنى اى انزل المنى لا يفطر لما بينا
انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر فى امراة حسناء
اذا امنى وكالمستمنى بالكف يعنى اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر
على ما قالوا اى المشايخ وهو قول ابى بكر الاسكاف وابى القاسم لعدم
الجماع صورة ومعنى وعامتهم على انه يفسد صومه قال المصنف
فى التجنيس الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضا هو
المختار لانه وجد الجماع معنى فيه فيه نظر لان معنى الجماع يعتمد
المباشرة على ما قلنا ولم يوجد واجيب بان معناه وجود ما هو
المقصود من الجماع وهو قضاء الشهوة وهل يحل له ان يفعل
ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه الصلاه والسلام ناكح
اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون
عليه وبال ولو ادهن او احتجم لم يفطر لعدم المنافى وقوله لما روينا
يعنى بقوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن الصايم ولو اكتحل لم يفطر
وان وجد طعمه فى حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ فما
وجد فى حلقه من طعمه انما هو ابن لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما
منفذ لما خرج الدمع اجاب بان الدمع بنز شح كالعرق يعنى انه
داخل من المسام والداخل منها لا ينافى كما اذا اغتسل بالماء البارد
فوجد حرارة الماء فى كبده فان قيل هذا تعليل فى مقابلة النص
وهو باطل وذلك لما روى سعيد بن هوذة الانصارى عن

النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بالاثمد المروح وقت النوم وكتف
الصايم اجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم ندب الى صوم عاشورا و
الاكتحال فيه وقد اجتمعت الامه على الاكتحال يوم عاشورا فصور اجماع على
الاول ولو قيل ولم ينزل لم يفسد صومه لعدم المنافي صورة ومعنى
على ما ذكرنا بخلاف الرجعة والمصاهرة فانهما يثبتان بالقبلة با
لشهوة وكذا بالمس وان لم ينزل لان حكمها اذا نزل على السبب يثبت بسبب
الجماع كما يثبت به وهذا يتعلق بعقد النكاح ولان مبناها على الاحتياط
اما افساد الصوم فانه يتعلق بالجماع اما صورة او معنى لا بسببه حتى لم
يفسد بعقد النكاح وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى
فلم يفسد الصوم وقوله على ما يأتي في موضعه اى في باب الرجعة
وان انزل بقبله او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى
الجماع وهو قضاء الشهوة بالمباشرة ووجود المنافي صورة او معنى
يكفي لايجاب القضاء احتياطا اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية
لانها تندرئ بالشبهات كالحدود وهذا لان الكفارة اعلى عقوبات
المفطر لا فطار فلا يعاقب بها الا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم تبلغ
نهايتها الا زجرا جناية من جنسها ابلغ منها وهو الجماع صورة
ومعنى وقوله ولا بأس بالقبلة اذا امن على نفسه اختلف المشايخ في مو
ضع هذا الضمير في قول محمد فقال بعضهم اراد به الامن عن الوقوع
في الجماع وقال بعضهم اراد به الامن من خروج المني ويكره اذا لم يأمن
واضح وقوله والشافعي اطلق فيه في الحالين اى في جواز القبلة
في حاله امنه على نفسه وعدمه والحجة عليه ما ذكرنا يعني قوله لان
عينه ليس بفطر الى اخره والمباشرة الفاحشة وهو ان يباشرها
متجردين وليس الظاهر فرجه مثل التقبيل في ظاهر الرواية يكره
اذا لم يأمن ولا يكره اذا امن وعن محمد وهو رواية الحسن عن
ابي حنيفه انه كره المباشرة الفاحشة للصايم لانه قل ما يخلوا

عن الفتنة

عن الفتنة وقوله واختلفوا يعني المشايخ في المطر فقال بعضهم المطر
يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال منهم بالفساد هما
وهو الصحيح لحصول الفطر معنا والامكان الاحتراز عنه اذا اواه
خيمة او سقف ولو اكل لحما بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان
كان كثيرا افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر
حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولو اكل القليل من خارج افطر على ما
نذكر اذا اكل من فمه ولنا ان القليل تابع لاسنانه لانه لا يمكن
الاحتراز عنه فكان بمنزله ريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد بخلاف
الكثير لانه يبقى بين الاسنان فكان الاحتراز عنه ممكنا والفاصل
مقدار الحمصه فهو كثير وما دونه قليل بخلاف قدر الدرهم في باب
النجاسة فانه الفاصل بين القليل والكثير وهو داخل في القليل
لانه اخذ من قدر موضع الاستنجاء وذلك القدر في الاستنجاء معفو
بالاجماع حتى لم يفترض الاستنجاء والكفي في اقامة سنه الاستنجاء
بالحجر والمدر وهو لا يقلع النجاسه فصار قدر الدرهم معفوا في غير
موضع الاستنجاء ايضا قياسا عليه واما هنا فقدر الحمصة لا يبقى
فرج الاسنان غالبا فلا يمكن الحاقه بالريق فصار كثيرا وقوله وان اخرجه
واخذ بيده ظاهر وقوله لانه طعام منتشر فصار كاللحم المتغير
ولان يوسف انه يعافه الطبع اى يكرهه فصار من جنس ما ينفد به
كالتراب فان ذرعه القي سبق الى فيه وغلبه فخرج وهو لا يفسد الصوم
لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عمدا فعليه
القضاء الحديث وقاء واستقاء ممدود ان يقال قاء اذا اكل واستقاء
واستقاء بقيا تكلف في ذلك وكلامه واضح الا مواضع نبه عليها
قوله يستوي فيه اى في القي الذي ذرعه وقوله فلو عاد يعني ما ذرعه
وقوله عند محمد لا يفسد قيل وهو الصحيح كانه كما لا يمكن الاحتراز عن
خروجه لا يمكن عن عوده فجعل معفوا وقوله لانه غير خارج تعليل

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

كاملة

كاملة انتفاء ما فيه معنى القوبة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة
عليه انزل او لم ينزل فان انزل فعليه القضاء لانه فات صورة الكف
وصار كالجماع فيما دون الفرج قال الشافعى وجبت عليه الكفارة لان
السبب للكفارة عند الجماع المعدوم للصورة وقد وجد ولنا
ان الكفارة تتعدد الجناية الكاملة وتكاملها بقضاء الشهوة
فى محل مشتهى ولم يوجد الا نزعان الطبائع السليمة تنفر عنها فان
حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه فهو
كمن يتكلف القضاء شهوته بين لا يتم جنايته فى ايجاب الكفارة
فكذا هذا وقوله اعتبارًا بالاغتسال والمعنى ان هذه مؤنة اوقعها
الزوج فيها فيتحملها عنها كثمن الاغتسال ولنا قوله عليه الصلوة و
السلام من افطر فى نهار رمضان متعمدًا فعليه ما على المظاهر وكلمة من
ينتظم الاناث كالذكور قال تعالى ومن يقنت منكن ولان سبب الكفارة
جناية افساد الصوم لانفس الوقاع لانه تصرف ملكه وقد شاركته فى ذلك
فوجبت عليها كما وجبت عليه وهذا جواب عن قوله الاول وقوله ولا
يحل لانها عبادة او عقوبة ولا يجرى فيهما التحمل جواب عن قوله الثانى
ولو اكل او شرب ما يتغذى به او يتداوى به فعليه القضاء والكفارة و
قال الشافعى لا كفارة عليه لانها شرعت فى الوقاع بالنص على خلاف القياس
لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه ان الاعرابى جاء الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم تائبًا نادمًا للذنب بالنص ومع ذلك اوجب النبى عليه الصلوة والسلام
الكفارة فعلم انها ثبتت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس
عليه غيره ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار فى رمضان على وجه
الكمال وهو الافطار صورة بايصال شئ الى الجوف ومعنى بقضاء الشهوة
لما روى ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه السلام من افطر فى رمضان فعليه
ما على المظاهر ولم يبين السبب ولما روى ان رجلًا افطر فقال يا رسول الله
افطر فى رمضان فقال عليه السلام من غير عرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق

مسئلة

247

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

التتابع

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

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

نحو ذلك

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

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

الفطر

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

250

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

القضي

وقضى الاول بعده لانه وقت القضي ولا فدية عليه خلافا للشافعي
فانه يوجب مع القضي لكل يوم طعام مسكين ويروى ذلك عن ابن عمر
رضي الله عنه عنهما ويقول القضاء يتوقت بما بين رمضانين مستدلا
بما روى عن عايشة رضي الله عنها انها كانت توخر قضاء ايام الحيض
الى شعبان وهذا بيان منها لاخر وقت ما يجوز التاخير اليه ثم يجعل
تاخير القضاء عن وقته كتاخير الاداء عن وقته وتاخير الاداء لا ينفك
عن موجب فكذا تاخير القضاء وهذا كما ترى ليس فيه ما يعول عليه لان
تاخيرها القضاء الى شعبان قد يكون اتفاقيا فلو سلم ذلك في ايجاب
العذبة لا اصل له لانه فدية في الشرع على القادر على الاصل وبالتاخير
لم يثبت العجز ولنا ان الله تعالى امر القضاء مطلقا والامر المطلق
لا يوجب الفور بل على التراخي وهذا لو تطوع جاز بالاتفاق و
مذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقوله والحامل
والمرضع قال في الذخيرة المرضع ههنا الظير لان اللام لا تقطر اذا كان
للولد اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع قال شيخي عبد
العزيز ينبغي ان يشترط يسار الاب وعدم اخذ الولد ضرع غيرها
وقوله لانه افطار بقدر قيل نعم هو عذر ولكن لا في نفس الصايم بل لاجل غيره ومثله
لا يعتد به الا ترى انه لو اكره على شرب الخمر بقتل ابيه او ابنه لم يحل له الشرب واجيب
بان الحامل والمرضع مامورة بصيانة الولد مقصودة وهي لا تاتي بدون الافطار
عند الخوف فكانت مامورة بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب عن
الافطار لا يجتمعان بخلاف الاكراه فانه ليس كل احد مامورا قصدا بصيانة
غيره بل نشا الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت
الامر قصدا وضمنا وقوله فيما اذا خافت على الولد يعني اذا خافت الحامل
او المرضع على نفسها لا يجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على ولدها
فافطرت وجب القضا والفدية على اصح اقواله عندهم هو يعتبره
بالشيخ الفاني ولان فيه منفعة نفسها وولدها فبالنظر الى نفسها

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

اجيب بان

اجيب بان القدرة ههنا على الاصل انما هي قبل حصول المقصود بالخلف لان دوام هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان
الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه كل وقت الى موته واليه اشار
بقوله لان شرط الخلفية استمرار العجز وقوله ومن مات وعليه قضاء
رمضان اي قرب منه لان الايصاء بعد الموت غير متصور وقوله لانه
عجز عن الاداء في اخر عمره استعمل الاداء في موضع القضاء والعجز عن القضاء
بحيث لا يرجى في معنى الشيخ الفاني فيلحق به دلالة بالطريق الاولى لان
عجز الميت لزم لا بد من الايصاء لالزام الوارث فاذا لم يوص فللوارث
ان يخرجه 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 مد واما في الباقين فلانه يعتبر هذا الذين بديون
العباد بجامع ان كلا منهما حق مالي يجري فيه النيابة فكما ان ديون
العباد يخرج من جميع المال وان لم يوص فكذلك هذا ولنا انه عبادة
وكل ما هو عبادة لا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوارث
لانها حرمته ثم هو تبرع ابتداء لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت
الافعال بالموت فصار الصوم كانه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية
باداء الحنفية تبرعا بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود
منه هو المال والفعل غير مقصود لحاجة العباد الى الاموال وكذلك الوصية
بالزكاة واذا كان تبرعا يعتبر من الثلث وانما قال ابتداء لانها في الاخرة تجزئ
عن الواجب على الميت واللزوم كالصوم باستحسان المشايخ فان النص
الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى فالقياس ان يقتصر عليه لكن النص
الوارد فيه يجوز ان يكون معلولا بعلة مشتركة بينه وبين الصلاة
وان كالا بقبلة والصلاة نظير الصوم بل اهم فامر المشايخ بالفداء فيها
احتياطا وموضعه الاصول وقوله هو الصحيح احتراز عما قال محمد بن
مقاتل الا لانه يطيق عنه لصلاة 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 احتراز عن قول الشافعي فانه يجوز ذلك
في قول استدلالا بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب ولنا حديث
بن عمر رضي الله عنهما لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وتاويل
حديث عائشة فعل عنه ما يقوم مقام الصوم من الاطعام ان اوصى
بذلك وقوله ومن دخل في صوم التطوع ذكرناه في فصل القراءة في كتاب
الصلاة وقوله ثم عندنا كانه بيان لمعنى لا اختلاف وهو ان الافطار بعد
الشروع ليس بمباح وبغير عذر عندنا وعنده مباح واذا كان غير مباح
كان الافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه
القضاء وقوله والضيافة عذر يعني على الاظهر وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها ليست بعذر لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احد
فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم ووجهه
الاظهر ما روي انه عليه الصلاة والسلام انه كان في ضيافة رجل من الانصار
فامتنع رجل من الاكل وقال اني صائم فقال عليه الصلاة والسلام انما دعاك
اخوك لتكرمه افطر واقض يوما مكانه ومن المشايخ من قال ان كان
صاحب الدعوة برضى 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 وقوله واذا بلغ الصبي واسلم
الكافر الاصل في هذا ان كل من صار في اخر النهار نصفه لو كان عليه ما في
اوله لزمه الصوم فعليه الامساك كالحايض والنفساء يظهران بعد طلوع
الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال او
الاكل والمفطر عمدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم تبين انه
من رمضان او افطر على ظن غروب الشمس او تسحر على ظن عدم طلوع الفجر

والامر

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

253

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

اولى قبل

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

254

اجاب بقوله وفى الوجوب فايدة وهى اى الفايدة بتاويل المذكور
صيرورته مطلوبا على وجه لا يخرج فى ادايه المستوعب ليس كذلك
لانه يخرج فى الاداء فلا فايدة فى الوجوب لانه لو وجب بسقط السبب
الحرج بعد الوجوب فصار كالصبى لان الصبى لما كان ممتدا كان فى الايجاب
عليه حرج وهو مسقط فلا يبقى فيه والحاصل ان الوجوب فى الذمة
لا ينعدم بسبب الاغماء والصبى والجنون الا ان الاغماء لا يطول عادة فلا
يسقط القضاء والصبى يطول فيسقط دفعا للحرج والجنون يطول ويقصر
فاذا طال التحق بالصبى واذا قصر التحق الاغماء والطول فى الصوم
ان يستوعب الشهر كله وفى الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لا فرق بين
الجنون الاصلى وهو ان يبلغ مجنونا والعارضى وهو ان يبلغ عاقلا
ثم يجن قيل هذا اى عدم الفرق بين المجنونين ظاهر الرواية وعن
محمد انه فرق بينهما فقال ان بلغ مجنونا ثم فاق فى بعض الشهر ليس عليه
قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه اليه فكان كصبى يبلغ وروى
هشام عن ابى يوسف انه قال فى القياس لا قضاء عليه ولكنى استحسن
فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلى يفارق
العارضى فى شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن ابى حنيفة واختلف فيه
المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى كذا فى
المبسوط واليه اشار بقوله هذا اى المروى عن محمد مختار بعض المتاخرين
منهم الامام ابو عبد الله الجرجانى والامام الرسغفنى والزايد الصفار
رحمهم الله وقوله ومن لم يبيت فى رمضان يجعل صايما يوما عما عليه لان
ظاهر حاله حال الخلو عن النية ولم يعرف عنه واولو اباذ يكون مريضا
او مسافرا او متهتكا اعتاد الاكل فى رمضان فلم يصلح حاله دليلا على
نية الصوم وكذا ذكر فخر الاسلام واى كانه ليس يحتاج الى التاويل
لان حال المسلم دليل اذا لم يعرف منه كما فى المغمى عليه والفرض فى هذه المسئلة
العلم بانه لم ينو شيئا باخباره بذلك والدلالة انما تعتبر اذا لم يخالفها

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

255

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

وكم نبعث لك راعيا؟

فام المؤذن ان يؤذن فلما رأى المدينة ترى الشمس لم تغب فقال الشمس يا امير
المؤمنين فقال عمر بعثناك داعياً ما بعثناك ناظراً فيا لا تم قضايا ومعلينا يسير
فيه دلالة على لزوم القضاء وعدم الاثم وان جعلت الموضع بيان ما
يجب في مثله دل على عدم الكفارة ايضا لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان والحق المثل فان قيل ما يدل على عدم الكفارة ايضا
لان السكوت فما حكم الشك في ذلك فالجواب انه اذا شك في طلوع الفجر
لا تجب على الكفارة واذا شك في غروب الشمس وجبت والفرق انه متى
شك في غروب الشمس وجبت والفرق انه متى شك في غروب الشمس فالاصل
فقد كمل الفطر على سبيل التعدي لانه كان متيقنا بالنهار شاكا بالليل
واليقين لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس وفي كلام المصنف
تصريح بذلك لكنه قال ينبغي ان تجب الكفارة لان فيه اختلاف المشايخ
وقوله والمراد بالفجر ظاهره وقوله ثم السحر السحر اخر الليل عن الليث
قالوا هو السدس الاخر والسحور اسم لما يوكل في ذلك الوقت وقوله
عليه الصلاة والسلام فان السحور بركة اي في اكله والمراد بالبركة
زيادة القوة على اداء الصوم ويجوز ان يكون المراد به زيادة
الثواب لاستنانه بسنن المرسلين ثم تاخير اكل السحور مستحب في
مستحب لما ان نفس التسحر مستحب وتاخيره مستحب ايضا فكان
التاخير مستحبا في مستحب قال عليه الصلاة والسلام ثلاث من اخلاق
المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك فان قيل
ما وجه جعل تاخير السحور من اخلاق المرسلين وهو مخصوص
باهل الاسلام فان النبي عليه الصلاة والسلام قال فرق بين صيامنا
وصيام اهل الكتاب اكل السحور اجيب بان المراد به الاكلة الثانية
فانها كانت تجري مجرى السحور في حقهم ويجوز ان يقال الامتناقاة
بين الحديثين فان الاول يدل على انه من اخلاق المرسلين والثاني
يدل على ان اهل الكتاب ما كان لهم سحور وهذا غير الاول ويجوز

256

ان يكون انبياءهم يتحيرون 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 والكثير الرائي ليس كذلك وقوله رواية
واحدة قال في النهاية اي فعليه القضاء والكفارة لان النهار كان ساطعا
وقد انضم اليه الكثير رايه فصار بمنزلة اليقين وقد اشرنا اليه في الجواب
المذكور وانما قال في رواية احترازا عما اذا كان الكثير رواية ان الفجر
طالع لان فيه روايتين كما ذكرنا وقوله ومن اكل في رمضان ناسيا ظاهر
لان الاستثناء استند الى القياس لان القياس الصحيح المقتضي ان لا ينتقض
الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعده عامدا لم يلزم فعليه الصوم
فلا يجب عليه الكفارة وقوله لانه اشتباه يعني اذا علم الحديث علم ان القياس
متروك والمتروك لا يورث شبهة فلا شبهة وقوله ووجه الاول
يعني عدم وجوب الكفارة قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس
وهذا لان الشبهة الحكمية هي الشبهة في المحل وهي التي تتحقق بقيام
الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا يتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما مر
في كتاب الحدود والقياس دليل قايم ينفي حرمة الاكل الثاني سواء علم
ذلك او لم يعلم كوطئ الاب جارية فانه لا يجب به الحد سواء كان الاب
عالما بالحرمة اولا وقوله ولو احتجم ضورته ظاهرة وقوله لان ظن
ما استند الى دليل شرعي فان الحجامة كالفصد في خروج الدم من العرق
والفصد فكذا الحجامة لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون كدم الحيض والنفاس
فانه ليس فيه وصول شيء الى باطنه ولا اقضاء شهوة ومع ذلك يفسد الصوم
لان ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كما استقا فان قيل فلتكن الحجامة
كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم اجيب بانه صلى الله
احتجم وهو صايم رواه ابن عباس رضي الله عنهما وروى ايضا احتجم
عليه السلام وهو محرم صايم بين مكة والمدينة وكان الحديث معارضا به
فلا يثبت به شيء لا يقال ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما حكاية فعل

والقول

والقول راجح لان القول انما يكون راجحا اذا لم يكن مؤولا وهذا ما ول
على ما ذكر وقوله الا اذا افتاه ففيه يعني حينئذ لا يجب الكفارة والمراد
ففيه يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة هكذا روى الحسن
عن ابي حنيفة وبشر بن الوليد عن ابي يوسف وبن رستم عن محمد رحمهم الله
لان الفتوى دليل شرعي في حقه فيصير شبهة وان بلغه الحديث وهو
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم روي بالواو وبغيره بنصب المحجوم
واعتمده فكذا عن محمد لا تجب الكفارة لان قول الرسول لا يترك عن
قول المفتي وعن ابي يوسف خلاف ذلك يعني لا تسقط الكفارة لان على
العامي الاقتداء بالفقيه لعدم الاقتدار في حقه الى معرفة الاحاديث
لجواز انه يكون منسوخا او منسوخا او ان عرف تاويله وهو
ان النبي عليه السلام مر بهما وهما معصل بن سنان مع حاجمه وهما نقيا بان
اخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب بثواب صومهما العينة وقيل
انه عشى على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال افطر الحاجم المحجوم
اي فطره بما صنع فيه فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم المحجوم تجب
الكفارة لانتفاء الشبهة لانها انشات من الاعتماد على الظاهر وقد زال
بمعرفة التاويل فان قيل لا يلزم ان منشا الشبهة ذلك وحده بل
قول الاوزاعي بذلك منشاها ايضا اجاب بان قول الاوزاعي لا يورث
الشبهة لمخالفة القياس فان الفطر مما يدخل لا مما يخرج بخلاف قول
مالك في اكل الناسي لا يقال في عبارته تناقض لانه قال لا اذا افتاه فقيه
وفتواه لا يكون الا بقوله 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 ذلك بالنسبة الى العامي وهذا بالنسبة
الى من عرف التاويل ولو اكل بعد ما اغتاب معتمدا فعليه القضاء
والكفارة كيف ما كان اي سواء بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله
او لم يعرف وافتاه مفت او لم يفت لان الفطر بها مخالف القياس والحديث

257

وهو قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصايم ماول بالاجماع بان المراد به
ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل الناقل للحرمة في ذاته فلا يكون شتيمة
بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل وقوله
وان جومعت النايمة او المجنونه اما صوم النايمة فظاهر واما المجنونة
فقد كلموا في صحة صومها لانها لا يجامع للجنون وحكى عن ابي سليمان الجوز
جاني قال لما قرات على محمد هذه المسئلة قلت له كيف صايمة وهي مجنونة فقال
لي دع هذا فانه انتشر في الافق فمر المشايخ من قال كانه كتب في الاصل بجوزه
فظن الكاتب مجنونه وهذا قاله دع فانها انتشر في الافق واكثرهم قالوا تاويله
انها كانت غافلة بالغة في اول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم افاقت
وعلمت بما فعل بها زوجها وقال زفر والشافعي لا قضاء عليهما الحاقا
بالناسي لان العذر فيهما ابلغ لعدم القصد ولنا ان الالحاق انما يصح
ان لو كانا في معناه من كل وجه وليس كذلك لان النسيان نقلب وجوده
فيفضي الى الحرج وهذا اجماع ثمة والمجنونه نادر فالقضاء لا يفضي الى
الحرج ولا يجب الكفارة لانعدام الجناية بعدم القصد

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

نذر

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

258

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

افسدها

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 بنى على
وجوب الصيانة واما النذر فانما هو ايجاب في الذمة وهو امر عقلي
وجاز للفعل ان تجرد 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 وهذا لايحنث به الحالف
على الصلاة فلم يكن الشروع في الابتداء احداثا الفعل الصلاة في الخارج
فكان كالنذر في الانفصال عن ارتكاب المنهي عنه فيجب الصيانة والقضاء
بتركها هذا ما سنح لي في توجيه كلامه

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

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

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

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

المسجد

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

201

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

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

العبادة وفيه تلويح الى انهما انما يلحقا المشي بالجمع في الجمعة لعدم الاحتياط
في ذلك لان الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين وذلك في الالحاق
غير يقين لان الجماعة شرط على حدة بالاتفاق وفي كون التشبه بمعنى الجمع تردد
لتجاذب الفرد والجمع اذهي بينهما وفي اشتراط الجمع لا تردد وفي الحج وكان
شرطا واما في الاعتكاف ففي الحاقه بالجمع خروج عنها بيقين لان ايجاب
ليلتين مع يومين احوط ايجاب يومين بليلة وهو ظاهر

لما ترتيب العبادات المتقدمة

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

الفور

الفور ووجه دلالته على ذلك ان في التزوج تحصين النفس الواجب على
كل حالة والاشتغال بالحج يفوته ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما
يفوت الواجب مع امكان حصوله في وقت اخر لما ان المال غادر ورائح وغدر محمد
والشافعي على التراخي لانه وظيفة العمر وكان العمر في حقه كالوقت للصلاة
فكما انها جازت في اخر وقتها يجوز الحج في اخر العمر من اشهر الحج وهذا الدليل
لهما لانه يقول بجواز تاخير مكيف وهو ان لا يفوته بالموت فان فوته
اثم واما الشافعي فانه يقول لا يأثم 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 لا يكون مختصا به
وذلك من طويلة يستوي فيها 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 نوضحه بقوله ولهذا كان التعجيل افضل يعني
بالاتفاق فان الاستدلال بالافضلية على الوجوب مما لا يكاد يصح و
قوله بخلاف وقت الصلاة جواب عن قوله كالوقت في الصلاة وغمزة
الخلاف لا يظهر 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 موضحه اصول الفقه وانما شرطت الحرية والبلوغ لقوله
عليه السلام انما عبد حج ولو عشر حج فعليه حجة الاسلام والفرق بين الحج
والصوم والصلاة ثم ان الحج يحتاج الى الزاد والراحلة والعبد
لا يملك من المال شيئا 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 الخوارج لبيان اشتراط الصحة لان العجز بدونها لازم وقوله
والاعمى اذا وجد يعني الاعمى اذا ملك الزاد والراحلة فان لم يجد قايدا
لا يلزمه الحج بنفسه في قوله وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب
وعندهما يجب وان وجد قايدا وعبر عنه المصنف بقوله من يكفيه
مؤنة سفره عند ابي حنيفة لا يجب كما لا يجب الجمعة وعن صاحبيه فيه
روايتان فرقا على احدى الروايتين بين الجمعة والحج وقالا الوجود
القايد الى الجمعة لبذل يسير وهو غالب فيلزمه الجمعة ولا لذلك القايد
الى الحج وقوله واما المقعد فعن ابي حنيفة ظاهر الرواية عنه في الزمن
والمفلوج والمقعد وهو مقطوع الرجلين ان الحج لا يجب عليهم وان ملكوا
الزاد والراحلة حتى لا يجب عليهم اداء الاحجاج عنهم لان الاصل لما لم يجب
البدل وهو رواية عنهما وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجب عليه
لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وقوله عن محمد ظاهر
قوله ولا بد من القدرة بيان لقوله اذا قدروا على الزاد والراحلة
ويعني به القدرة بطريق الملك او الايجاب بان يقدر على ما يكتري به
شق محمل بفتح الميم الاول وكسر الثاني اي جانبه لان المحمل جانبين ويكفي
للراكب احد جانبيه الزاملة البصير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه
من زمل الشيء حمله يقال لها بالفارسية شتربارى وقوله قدر
النفقة ذاهبا وجايئا يعني بعد الراحلة نفقة وسط الغير اسراف
ويعتبر لانه عليه السلام سيل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة
وان امكنه ان يكتري عقبة اي ما يتعاقبان في الركوب فرسخا
بفرسخ او منزلا بمنزل فلا حج عليه لعدم الراحلة او ذلك في جميع الغير
وقوله ويشترط ان يكون اي ما يقدر به على الزاد والراحلة فاضلا
عنه المكن بيان لقوله في اول البحث فاضلا وهو هناك منصوب
على الحال من الزاد والراحلة وقيد بالمسكن والخادم اشارة الى ما
ذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما اشبه

ذلك

ذلك عليه ان يبيعه ويحج به وقوله واثاث البيت يعني كالفرس
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 بامر قال الله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا اضطررتم اليه وقوله وليس من شرط الوجوب على اهل
مكة ظاهر ولا بد من امن الطريق وهو ان يكون الغالب فيه السلامة
وتوسط البحر عندنا لان شرط وجوبه الاستطاعة ولا استطاعة بدون
الامن ثم اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة انه شرط نفس الوجوب
او وجوب الاداء فمنهم من ذهب الى الاول لما ان الاستطاعة لا تثبت
بدونه وهو مروي عنه ومنهم من ذهب الى الثاني لانه عليه الصلاة
والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير وثمرة الخلاف تظهر
في وجوب الايصاء على من مات قبل الحج ولم يكن الطريق امنا فعند الاول
لا يلزمه الوصية وعند الاخرين يلزمه وقوله ويعتبر في المرأة
ان يكون لها محرم يحج بها الاختلاف المار في امن الطريق في كونه شرط
الوجوب او شرط الاداء ثابت في محرم المرأة والمحرم من لا يجوز له منا
كحتها على التابيد بقرابة او رضا او صهارة ولا يجوز للمرأة ان تحج اذا
لم يكن معها محرم او زوج اذا كان بينها وبين مكة ثلاثة ايام فما شابهها
كانتا او عجوزة وان لم يكن لها محرم او زوج اذا كان بينهما لا يجب عليها
الترويج للحج كما لا يجب على الفقير اكتساب المال لاجله وقال الشافعي لها ان تحج
رفقة معها نساء ثقات لحصول الامن عن العين بالمرافقة ولنا قوله
عليه السلام لا تحج امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يجاف عليها
الغيبة ويزداد بانضمام غيرها اليها فضلا عن حصول الامن وعورض
بان المهاجرة يخرج الى دار الاسلام بدونهما والهجرة ليست من الاركان
الخمسة فلان يخرج للحج وهو هنا اولى واجيب بان ذلك ضرورة
الخوف على نفسها الا ترى انها اذا وصلت الى جنس من المسلمين في دار الحرب

264

حتى صارت امنة لم يكن لها بعد ذلك ان يسافر بدون المحرم فان قيل
فتر النبي عليه السلام السبيل بالزاد والراحلة ولم يذكر المحرم اجيب
بان ذلك حجة من جعله شرط الاداء ومن جعله شرط الوجوب قال
لم يذكره لان السائل كان رجلا فان قيل لانسلم بان الغيبة تزداد
بانضمام غيرها اليه فان المبتوتة اذا اعتدت في بيت الزوج بحيلولة
ثقة جاز ولم يكونوا انضمامها اليها قسه اجيب بان انضمام المرأة اليها
يعينها على ما تراوده نفسها ويعلم ما عسى تجر عنه يفكرها والنا لم
يكن في المعتدة كذلك لان الاقامة مواضع امن وقدرة على دفع الفتنة
وفيه نظر لان مثلها لا يعد ثقة والكلام فيها ولان جواب السنديا
فض جواب المنع والاولى ان يقال من ناقصات دين وعقل فلا يؤمن ان
يخدع فيكون عليها في الافساد ويتوسط في التغلوطين والتمكين فتجر هي
عن دفعها في السفر وهذا المعنى معدوم في الحضر لامكان الاستعانة
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 لا يظهر في حق الفرايض الا ترى انه لا يمنعها من صيام شهر
رمضان والصلوات والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها
ولهذا كان له ان يحللها من ساعة وقوله وان كان المحرم فاسقا
ظاهر واذا بلغ الصبي او اعتق العبد يعني بعد ما احرم فضيا لم يجزهما
عن حجة الاسلام لان احرامها انعقد لاداء النفل لعدم الخطاب وشرط
الوجوب في حقهما فلا ينقلب لاداء الفرض واعترض بان الاحرام
شرط على ما يذكره كالطهارة والشرط يراعى وجوده لا وجوبه قصدا
الا ترى 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 توضا
وشرع في الصلاة وبلغ بالسن فنوى ان يكون تلك الصلاة فرضا لا ينقلب

لهما

فصل

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

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

لما فرغ

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

وقوله الا ان الغسل افضل من قوله

وكل غسل

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

لابن عباس

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

267

وقد بنى الامر عليه فبلغ الله صوته الناس فى اصلاب اباءهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك على حسب جواهم يحجون ويؤيد هذه اقوله تعالى واذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا فالتلبية اجابة لدعا الخليل 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 محمد بينهما بان غير الذكر هم هنا وهو تقليد الهدى قام مقامه فكذلك غير العربية يقوم مقامها بخلاف الصلاة وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلاة والتلبية ولكن العربية افضل وقوله فلا ينقض عنه قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه كان على الاختلاف الذى ذكرنا فى الشرع فى الصلوة فمن قال يصير به شارعا فى الصلاة قال يصير به محرما ومن قال لا فلا وقوله ولو زاد فيها جاز ظاهر وقوله زادوا على المأثور قال عبد الله بن مسعود احمل الناس امر طالبهم العهد لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد عهد رسول الله ﷺ وزادوا فى رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله الحق لبيك لبيك والرغبا اليك لبيك من عبيد ابق اليك وقوله لان المقصود الثناء ظاهر والجواب عن الشهد والاذان ان التشهد فى تعليمه زيادة التاكيد قال ابن مسعود كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا الصورة من القران فالزيادة تخل به بخلاف التلبية فانها للثناء من غير تاكيد فى تعليم نظمه فلا يخل بها الزيادة والاذان للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها وليس فى المسئلة كثير خلاف فانه جعل المنقول افضل فى رواية قال فى شرح الوجيز لا يستحب الزيادة على تلبية رسول الله ﷺ بل يكون مكروها ونحن لا ننكر

هذا كذا

هذا كذا فى الاسرار وقوله واذا نوى فقد احرم من اراد الاحرام اذا نوى ولبى فقد احرم ولا يصير شارعا لا بمجرد النية ولا بمجرد التلبية اما الاول فلان العبادة لا يبتدأ الا بالنية الا ان الفرو ى لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها فى قوله اللهم انى اريد الحج والثانى فلانه عقد على الاداء اى على عبادة يشتمل على اركان مخصوصة وكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تلبية او غيرها عربيا او غيره فى المشهور كما ذكرنا او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدى فانه يقوم 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 وتجرد النية فيه كالصوم والجواب انا لا نسلم انه فى الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال والكف ضمنى لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن مكان التزامه قصدا وقوله ويبقى ما نهى الله عنه ظاهر وقوله فهذا نهى بصيغة النفى انما قال ليلا يلزم الخلف فى كلام الشارع لوجوده من بعض وجوهه قال بحضرة النساء لان ذكر الجماع فى غير حضرتهن ليس من الوقت روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه اشد فى احرامه ومن يمسين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لمسا فقيل له ارفث وانت محرم فقال انما الرفث ما كان بحضرة النساء ومعنى قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم لا تقتلوا الصيد وانتم محرمون وقوله يشير اليه الاشارة تقتضى الحفرة والدلالة مقتضى الغيبة وقوله ولانه اى من المذكور من الاشارة والدلالة والاعانة ازالة الامن عن الصيد لانه امن يتوحشه وبعده عن الاعين وهو حرام وقوله ولا يلبس قميصا ظاهر وقوله قالة فى محرم توفى هو الاعرابى الذى وقصت به ناقته فى اخا فيق جرذان وهو محرم فمات والوقص كسر العنق والاخافيق

شقوق فى الارض والجمد ان جمع جرد وهو ضرب من الطارفان قيل يتمسك
اصحابنا بهذا الحديث ومذهبنا على خلافه هذا الحديث فى محرم يموت فى
احرامه حيث يصنع به ما يصنع بالحلال من تغطية رأسه 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 عليه السلام علل الترك بانه نعت ملبيا والحجة لنا فى
تغطيته رأس المحرم ووجهه اذا مات ما روى عطاء ان النبى عليه السلام
سئل عن محرم مات فقال اغسلوه وكفنوه ولا تخمروا رأسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود
ولقائل ان يقول لو كان للاحرام تاثير فى تغطية الرأس والوجه
لما امر بتجهيزها قوله ولان المرأة لا تغطى وجهها ظاهر وقوله
وفايدة ما روى يعنى احرام الرجل فى رأسه واحرام المرأة فى وجهها
الفرق فى تغطية الرأس يعنى الفرق بين احرامى الرجل والمراة بحيث
يجوز للمرأة تغطية الرأس ولا يجوز للرجل ذلك لان يغطى
الرجل وجهه فى الاحرام وقوله ولا يمس طيبا الطيب ما له رايحة
طيبة لقوله عليه السلام الحاج الشعث النفل والشعث بالكسر
نعت وبفتحها مصدر وهو انتشار الشعر وغيره لقلة التعهد
والنفل من النفل وهو ترك الطيب حتى يوجد منه رايحة كريهة
وكذا الابرهن لما روينا يعنى الحاج الشعث النفل وقوله ولا يحلق
رأسه المحرم شعره مطلقا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الاية
وهو بعبارته ينتهى عن حلق الرأس وبدلالته عن حلق شعر البدن
لان شعر الرأس استحق الامن عن الازالة لكونه نافعا لم يحصل
الارتفاق بازالته وهذه المعنى موجود فى شعر البدن فيلحق به
دلالة وقوله ولا يقص لحيته ظاهر وقوله قضاء التفث يعنى
ازالة الوسخ والرأس مسيح اصفر وقيل ثبت طيب الرايحة وفى
القانون الورس شئ احمر فانى يشبه سحق الزعفران وهو مجلوب

من اليمن وقوله لا ينقص اى لا يوجد منه رايحة الورس والزعفران
والعصفر وعن محمد ان لا يتعدى اثر الصبغ الى غيره اولا يفوح منه رايحة
الطيب والثانى مختار المصنف لانه قال لان المنع للطيب لا للون
واعترض على المروى عن القدورى وهو ينقض على بنا الفاعل لانهم يقولون
نقصت الثوب او بعضه نقصا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب
ليس بناقص وانكر هذه الرواية وقيل بل هى على بنا المفعول ولئن
كانت كان اسنادا مجازيا وقال الشافعى لا باس بلبس المعصفر لانه لون
لا طيب له فلا يكون فى معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران
ليلحق به وقلنا حديث الورس دليل فى العصفر بالاولوية لانه فرق
الورس فى طيب الرايحة وهو مذهب عايشه رضى الله عنها و
قوله ولا باس ان يغتسل ظاهر والهميان معروف وهو ما يوضع
فيه الدراهم والدنانير وسيلت عايشه رضى الله عنها هل يلبس
المحرم الهميان فقالت استوثق فى نفقتك بما شئت ولانه ليس
فى معنى لبس المخيط والمنهى عنه الاستمتاع بلبس المخيط ونوقض
بشد الازار والرداء بحبل او غيره فانه مكروه بالاجماع وليس
فى معنى المخيط وبما اذا عصب العصابة على راسه فانه مكروه
ولو فعله يوما كاملا لزمه الصدقة وليس فى معنى المخيط
واجيب عن الاول بان الكراهة فيه ثبتت بنص ورد فيه وهو
ما روى انه صلى الله عليه وسلم راى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال
القوا ذلك الحبل وتلك وعن الثانى بان لزوم الصدقة انما
هو باعتبار تغطية بعض الرأس بالعصابة والمحرم ممنوع عن
الاتيان ما يغطيه جزء يسير يكتفى فيه بالصدقة وقوله لانه نوع
طيب ولانه يقبل الهوام الهوام قيل بوجود هذين المعنيين تكاملت الخيانة فوجب الدم عند ابى حنيفة اذا غسل راسه بالخطمى
فان له رايحة وان لم يكن ذكية وفى قول ابى يوسف عليه صدقة

لانه ليس بطيب بل هو كالشنان ولكنه يقبل وقوله ويكثر من التلبية عقيب
الصلوة وكلما علا شرفا او نزل واديا او لقي ركبا او راكبا او مر بشجر او
حجر او اكمة او هبط واديا او صعد ثنية او فجا او مر بكثيب او رمل او
منعرج او مسجد او بيت شعر او خباء او فسطاط او خيمة او قافلة او
ماشيا او راكبا او نائما او مستيقظا او ناسيا او ذاكرا او جنبا او
طاهرا او حائضا او نفساء او محدثا او متوضئا او مصليا او غير مصل
او مكتوبة او نافلة او صلوة جنازة او مريضا او صحيحا او ذكرا او انثى
او حرا او عبدا او مملوكا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد او مكرها او
مختارا او مسافرا او مقيما او مفردا او قارنا او متمتعا او ملبيا او
محرما او حلالا او ماشيا او راكبا او نازلا او راجعا او مقبلا او مدبرا
او مصبحا او ممسيا او سالكا طريقا او جادة او غير ذلك من الاحوال
وكلما اعلا شرفا او حدر تكبر التلبية في خمسة اوقات على ما ذكر
في الكتاب ظاهر وقوله ويرفع صوته بالتلبية المستحب عندنا
في الدعاء وزاد الاعمش عن خمسة رضي الله عنه سادسا وهو ما اذا
استطعف الرجل راحلته والتعليل في الكتاب ظاهر وقوله ويرفع
صوته بالتلبية المستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء الا اذا
تعلق باعلامه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية للاعلام
بالشروع فيما هو من اعلام الدين وكان رفع الصوت بها مستحبا وقوله
واذا دخل مكة واضح وقوله ان يترك بالمنقول منها اي من الدعوات
نحن ومن المنقول هو انه اذا وقع بصره على البيت يقول اللهم
زد بيتك تشريفا وتكريما ومهابة بسم الله الله اكبر وعطا ان النبي
كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق
الصدر وعذاب القبر وقوله ثم ابتداء الحج ظاهر وقوله واستلمه يقال
استلم الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح
السينين وكسر اللام وهي الحجر وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الحجر
الاسود ووضع شفته عليه وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلافته
اتى الحجر الاسود ووقف فقال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك
فبلغ مقالته عليا فقال ان الحجر ينفع فقال له منفعته باحيين رسول الله
فقال سمعت رسول الله صلعم يقول ان الله تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم
وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى اودع اقرارهم الحجر فمن يستلم الحجر
فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وقوله
انك رجل ابداى قوى والعرجون اهل الكباثة وقوله واستلام الركنين
يعني الحجر الاسود والركن اليماني وانما جمعه باعتبار تكرار الاشواط وانما
قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غيرهما والحجر بكسر الحيم

وفتح الجيم عود معوج الرأس كالصولجان وقوله وان لم يستطع
شيأ من ذلك استقبله وكبر وهلل قيل يجعل باطن كفيه الى
الحجر دون السماء كما كان يفعل في سائر الادعية لان في حقيقة
الاسلام يجعل باطن كفه الى الحجر فكذا في البدل وقوله ثم اخذ
عن يمينه بيان لهذا الطواف وهو من الحجر فان افتتح من غيره لم يذكر
مجد في الاصل واختلف المتاخرون فقال بعضهم لا يجوز وهكذا ذكر
في الدقيقات ووجهه ان الامر بالطواف مجمل في حق البداءة فاتحق
فعل النبي ببيانا له فيفرض البداءة به وقال اخرون يجوز لان
الامر للطواف مطلق لكن السنة ما ذكر في الكتاب وانما قيد باليمين
لانه لو اخذ عن يساره وهو الطواف المنكوس وطاف كذلك سبعة
اسواط يعتد بطوافه عندنا ويعيده ما دام بمكة وان رجع الى
اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد بطوافه و
قوله وقد اضطبع رداه قال في المغرب الصواب بردائه وفي الصحاح
انما سمي هذا الصنيع بذلك لابد الصبيين وهو الباطن ايضا وقوله
في حديث عايشة ما روى ان عايشة نذرت ان فتح الله مكة على
رسول الله صلعم ان يصلي في البيت ركعتين فاخذ رسول الله بيدها
وادخلها الحطيم وقال صلي هذا فان الحطيم من البيت الا ان قومك
قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان قومك بالبيت
لجعلها هيئة لنقضت واظهرت قواعد الخليل عليه السلام وادخلت
الحطيم والصقت العتبة بالارض من البيت وجعلت لها بابا شرقيا
وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ
لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى زمان عبد الله بن الزبير وكان
سمع الحديث فيها ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على
قواعد الخليل لحضر من الناس وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحاج
بنا الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنقض بناها واعاده على ما كان

البيت

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

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

271

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

ليسر يفرض عملا

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

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

فخطب الناس ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر وقوله
ولنا ما روينا اشارة الى قوله هكذا فعله رسول الله ﷺ فى ظاهر
المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما فى الجمعة وعن
ابى يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط فاذا فرغ المؤذن
خرج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر كما فى سائر الايام وعنه انه
يؤذن بعد الخطبة قال بعض الشارحين وهذا اصح عندى وان كان
على ظاهر خلاف الرواية لما صح من حديث جابر رضى الله عنه قال المصنف
والصحيح ما ذكرنا يعنى ظاهر الرواية لان النبى ﷺ لما خرج واستوى
على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ووجه الصحة ان رواية جابر
تقتضى الاذان بعد الخطبة وهذه الرواية تقتضيه قبلها فتعارضتا
فصرنا الى ما بعدهما من الجمعة وهو القياس على الجمعة ويقيم المؤذنون
بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع فى الصلاة فاشبه الجمعة
ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر اى يصلى الامام بالقوم
الظهر والعصر فى وقت الظهر باذان واقامتين واما نفس الجمع بين
الصلاتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواية بالجمع بينهما
واما كونه باذان واقامتين فبما روى جابر رضى الله عنه انه صلى ﷺ
صلاتهما باذان واقامتين وبيانه ما ذكر فى الكتاب ولا يتطوع بين
الصلاتين يعنى لا الامام ولا القوم وقوله خلافا لما يروى عن محمد رحمه
فانه يقول لا يعيد الاذان لان الوقت قد جمعهما فيكتفى بالاذان كما
فى العشاء مع الوتر ووجه الظاهر ما ذكر ان الاشتغال بالتطوع او بعمل
اخر يقطع قوله الاذان الاول وقطع فور الاذان الاول يوجب اعادته
للعصر لان الاذان للاعلام وكل صلوة اصل بنفسها الا انه اذا جمع بينهما
استغنيا عن الاعلام واذا قطع عاد حكمه الاصل وقوله فاذا صلى
بغير خطبة ظاهر وقوله ومن صلى الظهر فى رحله اى فى منزله وصلى
صلى العصر فى وقتها عند ابى حنيفة وقالا المنفرد وغيره شيان فى الجمع

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

لصلاح دينه ودنياه والثاني اداء الركن وصيانة الجماعة فيجوز
ان يكون تقديم العصر معللا لتحصيل مقصود الوقوف من
حيث المقصود الاول ولصيانة الجماعة من حيث الثاني واذا
اختلف الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين والحاصل
انهم اتفقوا على ان المقصود فيه للمكلف هو الامتداد في المكث
لاجل الدعاء ولكنهم اختلفوا في وجود غيره فقال الامامان غيره وفيه
المشي والجمع سواء وقال بل لهم 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 فاشترط الامام للتغير 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 ابي حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا
وقال زفر هو شرط في صلاة العصر وعمرته تظهر في حلال بان جعل
الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه او المحرم بالعمرة
صلى الظهر ثم احرم فصلى العصر مع الامام لم يجزه العصر الا في
وقتها عند ابي حنيفة وعند زفر يجوز ثم لا بد من الاحرام
بالحج قبل الزوال في رواية لان الاحرام شرط جواز الجمع وشرط
الشيء يسبقه وجواز الجمع يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا او
المتقدم على احد المتقارنين متقدم على الاخر وفي رواية اخرى
يكفي بالتقديم على الصلاة لان المقصود هو الصلاة وقوله
ثم يتوجه الامام الى الموقف اي بعد الجمع بين الصلاتين يتوجه
الامام الى الموقف فيقف بقرب الجبل لان السنة مراجعة الى
الموقف عقيب الصلاة قوله والجبل يسمى جبل الرحمة ظاهر

وقوله بطن عرنة وادبجذاء عرفات قيل رأى النبي ﷺ وقد الشيطان
هذا نظير النهي عن الصلاة في الساعات الثلث والمزدلفة انما سميت
بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الاخرين اى جمعنا
هم وقيل من الازلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة
للمتقين اى قربت وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة
من عرفات ووادي محسر بكسر السينين وتشديد ها بين مكة وعرفات وقوله
كالمستطعم المسكين في تقديم الصفة على مدة وهي المبالغة بتحقيق المد
فان الشبه حينئذ انما يحصل بحالة الاستطعام وهي حالة الاحتياج
وقوله وان ورد الاثار ببعض الدعوات عن علي رضي الله عنه انه عليه
السلام قال ان اكثر دعائي ودعا الانبياء من قبلي عشية عرفة لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بحيي 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
وساوس الصدور وشتات الامر وفتنة القبر اللهم اني اعوذ بك
من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح قال الا في
الدماء والمظالم الذي وجب بعضهم على بعض وعجزوا عن الا
تصاف وقيل قد استجيب اى الا في حق الدم الذي وجب لبعضهم
على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وفي حق المظالم الذي وجبت
لبعضهم على بعض وعجزوا عن الانتصاف وقيل قد استجيب له في ذلك
ايضا في المزدلفة وقوله ويلبي في موقفه يعني ليستديم ذلك
الى ان يرمي اول حصاة من جمرة العقبة وقال مالك يقطعها كما
يقف بعرفة لان التلبية اجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان
لتكبيرة الافتتاح في الصلوة ولنا ما روي ان النبي ﷺ ما ردف
الفضل فاخبر الفضل انه لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة ولان التلبية
في الحج كالتكبير في الصلوة في كونه ذكرا مفعولا في افتتاح العبادة

وتكرر

ويتكرر في انتصابها وكان القياس ان يكون اخر جزء من الاحرام وذلك
انما يكون عند الرمي وقيل كان القياس ان يكون الى اخر التكبير
في الصلوة لان القياس ترك فيما بعد الرمي بالاجماع فينفي فيما رواه
على اصل القياس وتركه والناس على هيئتهم انما هو اتباع للسنة
فان رسول الله ﷺ خطب يوم عرفة فقال ايها الناس ان اهل الجا
هلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا
اتعمت بها رؤس الجبال كعمائم الرجال في وجوههم وان هدينا ليس
كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك عليه السلام واظهار
المخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك وقوله ولم
يجاوز حدود عرفة اجزاه اشارة الى انه لو جاوزها قبل الامام
وقبل غروب الشمس وجب عليه الدم ولكن ان عاد الى عرفة قبل الفوات
ثم دفع مع الامام منها بعد الغروب سقط عنه الدم وان عاد بعد
الغروب لم يسقط قال واذا اتى المزدلفة فالمستحب ان ينزل
بقرب الجبل الذي عليه البيدر كلامه واضح وقوله لما بينا اشارة الى
قوله لانه يدعو ويعلم وقوله ويصلي الامام بالناس باذان
واقامة اى في وقت العشاء وقوله ثم يمشي اى اكل العشاء و
قوله ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع اى لجمع المزدلفة عند ابي
حنيفة لان المغرب مؤخرة عن وقتها واداء الصلوة بعد خروج
وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع في جميع الصلوات
فلا يجب مراعاة مورد النص فالنص وان ورد في تاخير المغرب
عند وجوب الجماعة لكن لا يشترط فيه الجماعة وانما تقديم الصلوة
على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فراعى كذلك فيه جميع
ما ورد فيه النص وانما خص ابا حنيفة باذكر لان الجماعة كانت
شرطا عنده في الجمع بعرفات وقوله ومن صلى المغرب في الطريق
اى في طريق المزدلفة وحده لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله

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

ثانيا

عليه السلام

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

من الغد قبل وقتها

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

وهو يوم

وهو يوم النحر وثلاثة ايام بعده والثانى فى موضع الدمى وهو
بطن الوادى يعنى من اسفله الى اعلاه والثالث فى محل المرمى اليه
وهو ثلاثة جمرة العقبة ومسجد الخيف والوسطى والرابع فى كمية
الحصاة وهى سبعة عند كل جمرة والخامس فى المقدار وهو ان
يكون مثل حصى الخذف والسادس فى كيفية الدمى وهو ما ذكره
فى الكتاب وقيل ياخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته والسابع
فى مقدار الدمى وقد ذكره فى الكتاب والثامن فى صفة الدمى
وهو ان يكون راكبا او ماشيا لا فرق بينهما والتاسع فى موضع
وقوع الحصاة والعاشر فى الموضع الذى يوخذ منه الحجر وهما
مذكوران فى الكتاب والحادى عشر فيما يرمى وهو ما كان من جنس
الارض والثانى عشر انه يرمى فى اليوم الاول جمرة العقبة لا غير
وفى بقية الايام يرمى الجمار كلها وكلامه فى الكتاب واضح وقوله
فنشاء به ولا يترك بيانه فى حديث سعيد بن جبير قال قلت
لابن عباس ما بال الخمار ترمى من وقت خليل عليه السلام ولم يضر
هصابا السن لافق فقال اما علمت ان من يقبل حجة يرفع حصاة ومن
لم يقبل حجة ترك حصاة حتى قال مجاهد رحمه الله سمعت هذا من
ابن عباس رجعت على حصاتى علامة ثم توسطت الجمرة فرمت من كل
جانب ولم احد بتلك العلامة شيا من الحصاة وقوله ويجوز الرمى
بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا اعترض عليه بالغرو زج والياقوت
فانها من اجزاء الارض جاز التيمم بها ومع ذلك لا يجوز الرمى بها
حتى لم يقع متعددا بهما فى الرمى واجيب بان الجواز شروط بالاشهاد
ترميه وذلك لا يحصل برميهما وقال الشافعى لا يجوز الرمى الا بما
لجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقلنا سلمنا انه غير
معقول ولكن المنصوص عليه فعل الرمى وذلك يحصل بالطين
كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل عليه السلام ولم يكن فى المحل له

بعينه مقصودا انما مقصوده فعل الرمى امادة الكسن او لطرد الشيطان
على حسب اختلاف الرواة فقلنا باى شئ حصل فعل الرمى اجزاه ولا يرد
الذهب والفضة ولا جواهر لانه يسمى نثار الا رميا قال ثم يذبح ان
احب ثم يحلق او يقصر كلامه واضح وقوله ظاهر بالترحم عليهم اى كور
الترحم على المحلقين روى نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهم ان
رسول الله ﷺ قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين فقال
والمقصرين وفى رواية اخرى كور عليه السلام ثم قال فى الرابع والمقصرين
وذلك دليل على ان الحلق افضل وقوله وقدار لا يمكنه قيل هذا التقدير
مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما ولم يعلم فيه خلاف ومن لا شعر له امر
الموسى على رأسه لانه ان عجز عن الحلق والتقصير لم يعجز عن التشبيه
واختلفوا فى كونه واجبا او مستحبا وقوله لانه من دواعى الجماع
يقضى ان المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى والجماع بدواعيه
لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس شهوة ولنا ما روت عائشة رضى الله عنها
اذا حلق الحاج حل له كل شئ الا النساء قالت طيبت رسول الله ﷺ
لاحرامه ولاحل له قبل ان يطوف بالبيت وهذا لا شك فى تقديمه
على القياس ولا يحل الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعى رح
قال الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق لانه لا يفسد الاحرام بحال
ولنا انه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال بالطواف
وهذا لان دواعى الجماع 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 يوقت بيوم النحر كل ما هو كذلك
هو محل الحلق ولنا ان ما يكون محلا لا يكون جناية فى غير اوانه
كالحلق والرمى ليس بجناية فى غير اوانه ونوقض بدم الاحصار فانه
محلل وليس بمحظور الاحرام واجيب بان المراد ما كان محللا فى الاصل

ودم

ودم الاحصار ليس كذلك وانما صير اليه لضرورة المنع وقوله
بخلاف الطواف جواب عما يقال الطواف محلل فى حق النساء وليس
بمحظور الاحرام وانما هو ركن وتقريره ان التحلل لم يكن بالطواف
بل بالحلق السابق وقوله ثم يأتى مكة من يومه يعنى اول ايام النحر
وقوله ووقته ايام النحر اى ووقت طواف الزيارة وقوله وكان
وقتها واحدا اى وقت الاضحية ووقت طواف الزيارة الا ان الاضحية
لم يشرع بعد ايام النحر والطواف مشروع بعد ذلك الا انه يكره تأخيره
عن هذه الايام على ما يجى وقوله واول وقته ظاهر وقوله والرمل
ما شرع الا مرة فى طواف بعد السعى لان النبى ﷺ انما رمل فى طواف
العمرة وهو طواف بعده سعى وقوله لما بينا اشارة الى قوله عليه
السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب وانما
لم يقل لما روينا لانه ذكر فيه وجه التمسك بالوجوب وكان قوله
بينا اشمل واعم من قوله روينا وقوله ولكن بالحلق السابق محللا
فكيف تعلت النساء محرمة وتقريره ان عمله باخر فى حق النساء
ليقطع الطواف الذى هو ركن فى الاحرام ليتلا يفيع التهاون فى
امره وقوله وهذا الطواف اى طواف الزيادة هو المفروض فى
الحج وقوله ثم يعود الى منى وصلى الظهر يعنى وقوله لانه نفى عليه
الرمى ظاهر وقوله ويقف عند الجمرتين يعنى الجمرة الاولى والوسطى
فى المقام الذى يقف فيه النساء وهو على الوادى وقوله عليه السلام
لا ترفع الايدى حديث مشهور والمواطن هى عند افتتاح الصلاة
والقنوت فى الوتر والعيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة
وبعرفات وجمع وعند المقامين وعند الجمرتين وذكر الجمرتين تدل
على انه لا يقيم عند جمرة العقبة ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه
محمد فى سائر الادعية لا يفعل كذلك لان الرفع ينافى السكينة والوقار
فليس فى موضع ورود النص ويترك فى الباقى على اصل الدليل وقوله

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

الحدقة

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

279

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

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

الفجر

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

وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت واختلفوا في عقد
الرفعة استنابة كالاذن به اولا فذهب ابو حنيفة الى انه استنابة
كالاذن به وقالا ليس فاستنابة وصورة ذلك ان يحرم عنه الرفقا
نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير الرفيق محرما عن
نفسه بطريق الاصالة ومحرما عنه بطريق النيابة كالاب يحرم عن
ابن صغير معه وكان المحرم حكما في احرام النيابة هو المنوب كالنائب
وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب النائب صيدا
كان عليه الجزاء من قبل املاكه عن نفسه وليس عليه من جهة املاكه
عن المغمى عليه شئ وفيه بحث من جهتين احدهما ان الرفيق اذا كان
محرما عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزم تداخل الاحرامين والثاني
انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس مثله لان الانسان اذا
توضأ لا يكون غيره متوضأ وان نوى التوضي عنه وههنا يصير غيره محرما
باحرامه والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم ان لو كان المحرم
هو الثابت في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام
النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا وعن الثاني ان النية بالوضوء
في ان كلا واحد منهما شرط يحتمل النيابة ولكن النيابة في الوضوء بالتوضيه
بان يجري الماء على اعضاء المنوب فيصح له ان يصلي بذلك الوضوء وفي هذا
يتولى النائب الاحرام بنفسه ثم فايدة ذلك انما اذا افاقا واسقطوا اتى
بافعال الحج جاز عنده كما لو امر به لهما انه يحرم بنفسه ولا اذن لغيره
وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محاله اما انه لم يحرم بنفسه فظاهر
واما انه لم يأذن لغيره فلان الاذن اما ان يكون صريحا او دلالة وهو لم
يصرح بالاذن اذ لم يحرم المفروض وما تم دلالة لانها تقف على العلم بالجواز
الاذن بالاحرام لانه اذا لم يعلم بجواز لا يقدم عليه وجواز الاذن به لا يعرفه
كثير من الفقها فكيف تعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا ولان
حنيفه ان الاذن ثابت دلالة لانه لما اغمي عليهم عقد الرفعة فقد استعانه

بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد عجز عن مباشرته ما هو المقصود
بهذا السفر وهو الاحرام وكان مستعينا بهم على تحصيله والاستعانه اذن
بالاعانة لا محالة وان كان الاذن ثابتا دلالة وقوله والعلم ثابت جواب
عن قولهما يقف على العلم وتقريره ان العلم ان كان شرطا للدلالة فهو ثابت
نظرا الى الدليل وهو عقد الرفعه والحكم يدار على الدليل فثبت الاذن دلالة
والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يخالفها صريح فان قلت هذا حكم الاحرام فما
حكم سايرالمناسك قلت الاصح ان نيابتهم عنه في اذنه صحيحة الا ان الاولى
ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى اداية لو كان مفيقا ومنهم
من فرق فقال انما صحت النيابة في الاحرام لتحقق العجز وهو ليس بمتحقق في
الافعال لانهم اذا حضروه الموقف كان الواقف واذا طافوا به كان هو
الطايف فان قلت هل للقيد الاهلاك بالرفقا فايدة قلت اختلف فيه
قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الخصاص لا يجوز احرام غير الرفقا
ثم رجع وقال الرفقا وغيرهم في الجواز سوا لان هذا ليس من باب الولاية
بل هو من باب الاعانه فقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى
والدفقا وغيرهم في ذلك سوا وقوله المراة في جميع ذلك كالرجل الا ان
الخطاب بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع يتناول
الرجال والنسا فيفعل مثل ما يفعل الرجل الا اشيا ذكرها في الكتاب
لا يكشف رأسها ويكشف وجهها ولا يرفع صوتها بالتلبية ولا ترمل
ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق ولكن تقصر وتلبس ما بدا لها من المخيط
من القميص والدرع والخمار والخف والقفازين ولا يستلم الحجر اذا
كان هناك زحام الا ان يجد الموضع خاليا ووجه جميع ذلك معلوم
في الكتاب وقوله ومن قتله ناسيا او نائما او خاطئا صيد يعني
صيد اقتله في احرام ماض او شيا من الاشيا كبدنة المتعه او الاحرام والقران
وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة
فقد احرم وهذا بنا على ما ذكرنا ان الاحرام عندنا لا ينعقد بمجرد النية

281

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

يدرك

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

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

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

كشط

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

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

الله وقت

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

ههنا كذلك

284

المسبب وارادة السبب لاتصح فى المجاز لما فرغ فى الاصول والجواب
انه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان
قيل لامجاز الا بقرينة فما هى قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل
وقوله ثلاثة ايام فى الحج وكانه قال وسبعة اذا رجعتم عما كنتم مقبلين
عليه فيه قيل فى فايدة الفذلكة نفى الابلحة التى يتوهم من كلمة الواو فى
قوله وسبعة كما فى قوله جالس الحسن وابن سيرين وقيل معناه كاملة
فى وقوعها بدلا من الهدى وكلامه واضح وقوله وقال مالك يصوم فيها
قبل يعنى فى ايام التشريق دون يوم النحر لان اليوم فيه لايجوز بالاتفاق
وقوله لنا النهى المشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص ورد على شرعية
الصوم فى هذه الايام بقوله فى الحج فلا يجوز تقييده بغير ايام التشريق
بالخبر لانه نسخ للكتاب وتقرير الجواب ان الخبر مشهور فيجوز
التقييد به وقوله او يدخله النقص يعنى لو لم يقيد به فلا اقل
من ان يورث نقصا وما وجب كاملا لايتادى ناقصا فلا يتادى
فيها ولا يؤدى بعدها اى بعد ايام التشريق لان الصوم بدل والابدال
لاينصب الا شرعا لان القياس لامدخل له فى معرفة المقادير بين اراقة
الدم والصوم والنص خصه بدلا بوقت الحج فلا يجوز بعده وفيه يجب
من اوجه احدها ان البدل انما يجب اذا كان الاصل مقصورا وههنا
ليس كذلك اذ لو قدر على الهدى لايجوز ذبحه قبل فكان كملة الغوص
والثانى 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 عندنا اذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر وهو اى
الوجوب غير معقول لانه فات بنفسه ويبدله فكيف يجب بعد ذلك و
الجواب ان الصوم بدل عن الهدى اذا لم يجد بعد ما احرم بالعمرة بالنص
واصل من حيث انه موقت بوقت معين ولو كان بدلا من كل وجه كان
كالمبدل فى الاطلاق وبعد ايام النحر لان حكم البدل حكم الاصل فى الاطلاق كما تقدم

مع الوضوء

مع الوضوء فبالنظر الى اصالته جاز بغير تصور الاصل وقيل يحقق تمام النحر
عنه وبالنظر الى البدلية يلزم الهدى اذا قدر عليه قبل التحلل فى يوم النحر
للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالحلق واما وجوب الدم بعد
ما مضى ايام النحر اذا لم يصم الثلاثة بناء على الاصل قبل الدم هو الاصل وليس
مقيدا بايام النحر لقوله تعالى فما استيسر من الهدى غير مقيد بوقت فيجوز
ذبحه فى يوم النحر وفيما بعده وفيه بحث من وجهين احدهما ان ذبح
هدى المتعة موقت بايام النحر وهو على خلاف مقتضى هذا الضرب لكن
مقيد الجواز قبل يوم النحر وليس كذلك والثانى ان الدم واجب اذا اقاته
صوم الثلاثة عن وقته فكيف غير المصنف بقوله وجواز الدم والجواب
عن الاول ان هدى المتعة والقران يختص ذبحه بيوم النحر بدليل
نقيضه على ما سياتى فى بابه ان شاء الله تعالى فلا يجوز قبله والمراد
بالاصل المذكور فى الكتاب ما هو المعهود ان الشى اذا وجب فى وقت
معين ولم يقدر عليه المكلف به لم يسقط عن ذمته ويجوز ان يأتى به
بعد ذلك فى اى وقت كان وههنا وجب ولم يقدر عليه فيأتى به فى اى
وقت قدر عليه وعن الثانى انه غير عنه بالجواز نظرا الى الصوم فانه
لايجوز فى يوم النحر وهذا جايز فيه وفى غيره فعبر عنه بالجواز هذا
الذى سنح لى فى هذا الموضع والله اعلم بالصواب وعن عمر
اعتضاد لايجاب الدم بعد فوات الصوم وهو ظاهر قوله وذلك خلاف
المشروع يعنى ان المشروع انما يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة قوله
هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن عن ابى حنيفة انه يصير رافضا
للعمرة بالتوجه الى عرفات قياسا على التوجه الى الجمعة ووجه الصحيح
ما ذكر من الفرق بينهما وهو بين ووجه كونه منهيا عنه ان الله
تعالى امر بابتداء افعال العمرة بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والامر
بالشى لايقتضى كراهة ضده ولاكراهة الا بالنهى وقال الشافعى لايكون
رافضا لعمرته بناء على ان طواف العمرة يدخل فى طواف الحج فلا يلزم عليه

285

طواف مقصود العمرة والفائدة تظهر في وجوب الدم فعندنا يسقط عنه
دم القران الذي هو نسك ويلزمه دم لرفض العمرة لان رفع الاحرام
قبل اداء الافعال يوجب ذلك كما في الاحصار وعنده لا يجب عليه الدم
وبعضها الصحة الشروع فيها
وجه تاخيره عن باب القران قد سبق هناك فلا نعيده وكلامه واضح
قال بعض الشارحين عرف المصنف التمتع بقوله وهو ان يحرم بالعمرة
الرفق الى اخره واعترض عليه بانه غير مانع الدخول من يرفق باداتها
والعمرة في غير اشهر الحج في سفر واحد ومن ترفق به فيه في اشهر الحج من عا
مين وهما ليسا بمتمتعين وكان الواجب ان يقول هو الرفق باداء
المنسكين في اشهر الحج من عام واحد الى اخره والجواب ان ما ذكره المصنف
هو تفسيره واما كون الرفق في اشهر الحج من عام واحد فهو شرطه وسنذ
كره والاحرام هو التزول يقال احرم باهله اذا نزل وهو على نوعين
صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بفاصفة
الاحرام وهذا انما يكون في التمتع الذي لم يسبق الهدى والثاني ما يكون
على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه فقوله الماما صحيحا احتراز عن
الاحرام الفاسد فلانه لا يمنع صحته عند ابي حنيفة وابي يوسف على ما ياتي وقوله
ويحلق او يقصر قال شيخ الاسلام في مبسوطه هذا التخيير انما كان له اذا لم
يكن شعره ملتزا ومعقوصا او مقصرا واما اذا كان ملتزا فانه لا يتحير لان
التقصير لا يتهيا الا بالقبض وذلك معتذر فيتعين الحلق وقوله وهذا هو
تفسير العمرة اي ليس لها طواف القدوم والصدر لان معظم الركن فيها
هو الطواف وما هو كذلك لا يتكرر كالوقوف في الحج وقوله ويتم به اي
يتم زيادة البيت بوقوع البصر على البيت لان الطواف ركن في العمرة كطواف
الزيادة في الحج كما تقدم قطع التلبية هناك على الاشتغال بالطواف فكذلك
ههنا ولنا حديث بن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة
القضا قطع التلبية حين استلم الحجر قوله ولان المقصود هو الطواف

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

اداه بعد انعقاد سببه وهو الاحرام بالعمرة لانه طريق يتوسل به
الى التمتع واداء المسبب بعد تحقق السبب جايز وقوله على بينا
اشارة الى ما ذكر في القران ان نفس الحج لا يصلح ان يكون طرفا
وقوله وهذا افضل يعني من متمتع لم يسق الهدى وقوله على ما
روينا يريد قوله قالت اقبل فلا بد هدى رسول الله ﷺ وقوله كما
ذكرنا في الكتاب يريد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلايد ولى ثم يقلد
لانه يصير محرما بالتقليد والتوجه معه على ما سبق في فصل قبل
القران والشروع في الاحرام بالقلبية اولى لانه الاصل والتقليد
يقوم مقامه والعمل بالاصل اولى عند الامكان لا محالة ثم السوق
في الهدى افضل من التقليد لان النبي ﷺ ساق هداياه اذا احرم
بذى الحليفة بين يديه وقوله وقالوا والاشبه يعني الى الصواب في
الرواية الايسر وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله ﷺ وكان
يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤس وكان الرمح بيمينه لا محالة وكان
يقع طعنه عادة اولا على يسار البعير ثم كان يعطف عن يمينه ويشرع
الاخر من قبيل يمين البعير اتفاقا اللاول لا قصدا اليه فصار الامر الاصل
احق بالاعتبار في الهدى اذا كان واحدا ولهما ان المقصود من التقليد
ان لا يهاج ان لا ينفر ولا يطرد عن الماء والكلا او يرد اذا ضله وانه
في الاشعار اتم لانه الزم لان القلادة قد تحل وقد يحتمل ان يسقط
منهما والاشعار لا يفارقها فمن هذا الوجه يكون سنة الا ان عارضه
جهة كونه مثله والمثلة هي ان تصنع بالحيوان ما يصير به مثلا وقيل
هي ايلام ما وجب قتله او ابيح قبله فقلنا بحسنه ولا بحنيفة انه
اي الاشعار مثله وانه اي فعل المثلة منهي عنه ولو وقع التعارض
بين كونه سنة فالترجيح للحرم فان قيل النهي عن المثلة كان بالجد
والاشعار عام حجة الوداع والمتاخر ناسخ فاين التعارض اجيب
بان عمران بن الحصين رضي الله عنه روى ان النبي ﷺ ما قام خطيبا

لانها

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

287

والقران ولكن لادم عليهم واستدل على ذلك بقوله فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فانه باطلاقه لايفصل بين افاقي وغيره فان قيل ذلك لمن لم يكن اشارة
الى التمتع المفهوم من يتمتع وهو يقتضي ان لايكون لاهل حاضري المسجد الحرام
تمتع اجاب الشافعي ذلك اشارة الى الهدى المعلوم من قوله تعالى فما استيسر
من الهدى فلاجل هذا قلت انه لادم عليهم ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن
اهله حاضري المسجد الحرام ووجهه ان موضع ذلك في كلام العرب البعيد
والقران نزل على لسانهم وما ذكرتم من الهدى قريب لايصلح حقيقة له
والتمتع المفهوم من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل اذا امكن
بالحقيقة لايصار الى المجاز بالاتفاق فيكون لاية حجة عليه فان قيل
انما الجواب عن استدلاله بالاطلاق لا اطلاق لمه بل كلمة من عامة خصت
بقوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله ولان شرعهما دليل
معقول لنا وتقريره شرع المتعه والقران لاجل الترفه باسقاط
احدى السفرتين وهو ظاهر والترفه بذلك في حق الافاقي لان غيره لايشق
عليه هذا السفر لقربه حتى يترفه واعترض بوجهين احدهما ان النص
ان كان يقتضي ما ذكرتم على ما زعتم لكنه تخصيص الشيء بالذكر لايدل على
النفي عما عداه والثاني ان القران والمتعة امانه لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية
في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافه ورجع الاشارة
اليه ما ذكرتم بنا في ذلك واجيب عن الاول بان تخصيص الشيء بالذكر كما انه لايدل
على نفي الحكم عما عداه لايدل على ثبوته له ايضا والاصل فيه العدم فيبقى الى ان يدل الدليل
على خلافه وعن الثاني بان النسخ ثابت عندنا في حق المكي ايضا حتى لو اعتمر
في اشهر الحج جاز بلا كراهة ولكن لايدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته
كما قطع متعة الافاقي 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 الافاقي بضرورة دمه دم جبر قوله ومن كان داخل الميقات
فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران هذا راجع الى تفسير الحاضري

تمتع

المجد

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

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

ان وقت

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

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

بقوله

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

فيصار الى ايجابه باعتبار هذه الشبهة احتياطا وقوله فان قرن بعمرة
اى باحرام عمرة فافسدها بان جامع امرته قبل اعمال العمرة وفرغ منها
يعنى مضى وقصر فتحلل ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر فى اشهر الحج اى قضى العمرة
التى افسدها وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا عند ابى حنيفة يعنى
اذا كان خروجه الى البصرة فى اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج ولم يعتمر الا فى اشهر الحج
وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاخلاف كذا فى النهاية ناقلا
عن مبسوط شيخ الاسلام والفوائد الظهيرية وقال ابو يوسف ومحمد هو
متمتع والوجه من الجانبين ماذكره فى الكتاب وقوله واذا امتنعت المرأة
فضحت بشاة لم يجزها عن المتعة لانها اتت بغير الواجب عليها اذ
الواجب عليها دم المتعة والاضحية ليست بواجبة ولئن كانت واجبة
بان اشرب بنية الاضحية فكذلك واجب اخر عليها غير ما وجب بالتمتع
وكذلك الواجب فى الرجل وانما خصت المرأة لان السائلة كانت امرأة
فوضعت المسئلة على ما وقعت واما ان الغالب من حالهن الجهل
ونية التضحية فى هدى المتعة لا يكون الا عن جهل ثم لما لم يجزها عن دم
المتعة كان عليها دمان سوى ما ذبحت دم المتعة الذى كان واجبا
عليها ودم اخر لانها قد حلت قبل الذبح واذا احاضت المرأة عند الاحرام
اغتسلت واحرمت وضعت كما يصنعه الحاج غير انها لا تطوف بالبيت
حتى تطهر بحديث عائشة رضى الله عنها حين حاضت بسرف وهو ما روى
ان النبى ﷺ دخل عليها وهى تبكى قال ما يبكيك لعلك نفست فقالت
نعم فقال هذا شىء كتبه الله على بنات ادم دعى عنك العمرة او قال ارفضى
عمرتك وانقضى رأسك واصنعى جميع ما يصنع الحاج غير انك لا
تطوفى بالبيت والاستدلال انما هو بقوله واصنعى جميع ما يصنعه
الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما روى ابو داود
فى السنن باسناده الى عائشة رضى الله عنها ان التى نفست اسماء
بنت عميس محمد بن ابى بكر رضى الله عنه فامر النبى ﷺ ابا بكر ان يغتسل

ويهل

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

لما فرغ من بيان احكام المحرم بدا بما يستوعبهم من العوايض
من الجنايات والاحصار والفوات وهى جمع جناية فالجناية
اسم بفعل محرم شرعا سواء حل بمال او بنفس ولكنهم اعنى الفقهاء
خصوها بالفعل فى النفوس والطواف واما الفعل فى المال
فسموه غصبا والمراد هنا فعل ليس للمحرم ان يفعله وانما
جمع لبيان انها ههنا انواع وقوله واذا تطيب المحرم الطيب

عبارة عن لصوق عين له رايحة طيبة بذلك المحرم او بعضو منه فلو شم
ولم يلصق بدنه من عينه شئ لم يجب عليه شئ وذكر اولا ان تطيب المحرم
يوجب الكفارة لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشعث التفل
والطيب يزيل هذه الصفة وكانت خيابة لكنها تتفاوت بتفاوت
محل الجناية ففصل ذلك بقوله فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه
دم وقوله فما زاد فصل في البين وقوله وذلك مثل الرأس ظاهره
والفاصل في الارتفاق بين الكامل والقاصر العادة فان العادة في
استعمال الطيب لقضاء التفث عضو كامل قيم به الجناية وفيما
دونه في جنايته نقصان فيكفيه الصدقة وقوله ونحن نذكر
الفرق بينهما هو قوله ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق كامل
الى اخره 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 عليه الحناء طيب قاله حين نهى المحدة ان تختضب
بالحناء وان صار ملتذا بان كان الحناء جامدا غير مايع فعليه دمان
دم للطيب ودم للتغطية يعني اذا غطا يوما او ليلا فان كان
اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا غطى ربع الرأس اما اذا كان
اقل من ذلك فعليه صدقة قوله باعتبار انه يغلف رأسه اى
يغطيه والوسمة بكسر السين وهو افصح وسكونها شجرة ورقها
خضاب وقوله وهذا اى تاويل ابي يوسف بالتغليف صحيح لان
تغطية الرأس توجب الجزاء وقوله ثم ذكر في الاصل يعني في
مسئلة الحناء رأسه ولحيته واقتصر في الجامع الصغير على ذكر
الرأس خاصة وفي ذلك دلالة على ان كل واحد منهما مضمون
وقوله وان ادهن بزيت يعني بزيت خالص اما المطيب يغرمه
فيجئ ذكره فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وكلامه ظاهر وقوله

ان اصل

انها اصل الطيب فان الروائح تلتقي فيه فيصير غالية كبيض الصيد في و
الحل اى دهن اسمسم اما المطيب منه كالبنفشج وهو معروف والذ
بقي على وزن الغبر دهن الياسمين وما اشبهها كدهن البان ولو رد
فيجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه
التطيب ولو داوى جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة عليه وهو ظاهر
وقوله بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه كالغبر والكافور
لانها طيب بنفسها فيجب الدم باستعمال وان كان على وجه
التداوى وقوله وان لبس ثوبا مجللا حكم الليلة ايضا كذلك
قوله ولنا ان معنى قد يمتد فيكون معنى الارتفاق كاملا
الترفق مقصودا من اللبس لانه اعم لذلك قال الله تعالى
سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد يمتد فيكون معنى الارتفاق
كاملا وقد يقصر فيكون ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل
والقاصر ليتبين الجزاء بحسب ذلك فقدر 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 نزع
دل على تمام الارتفاق فيجب فيه الدم وما دون ذلك يتقاصر
الجناية فيه النقصان الارتفاق فيجب الصدقة غير ان ابا يوسف
اقام الاكثر مقام الكل لان المرء قد يرجع الى بيته قبل الليل فينزع
ثيابه الذي يليق للناس وكان اللبس في اكثر اليوم ارتفاقا مقصودا
لكن هذا غير مضبوط فان احوال رجوع الناس الى بيوتهم قبل
الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم بعده
وكان الظاهر هو الاول وقوله ولو ارتدى بالقميص او اشتمل به
الاشتمال هو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر
وقوله خلافا لزفر هو يقول القباء مخيط فاذا ادخل فيه منكبه
صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عاده وقلنا ما للبس

لبس القباء لان العادة في ذلك الضم الى نفسه بادخال المنكبين
واليدين لانه ماخوذ من القبض وهو الضم ولم يوجد ولهذا يتكلف
في حفظه وعلى هذا العمرة ولم يدخل يديه في الكمين كان لابسا
لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه وانما اعاد قوله والتقدير في
تغطية الرأس ليبنى عليه الفروع وقوله ما بيناه هو ما قال
او غطى رأسه يوما كاملا وقوله ولا خلاف انه اذا غطى رأسه
ظاهر وقوله بعادة بعض الرأس كالاتراك والاكراد فانهم يغطون
رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك رفقا كاملا وعن ابي
يوسف انه يعتبر اكثر الرأس اعتبارا للحقيقة اي لحقيقة الكثرة
اذ حقيقتها انما تثبت اذا قابلها اقل منها والربع والثلث كثير
حكما لا حقيقة وقوله واذا حلق ربع رأسه ظاهر وقال مالك
لا يجب الا بحلق الكل عملا بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاه
الرأس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلاث
شعرات وعلق الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس يتادى
بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في بيان المحرم ولنا ان حلق بعض الرأس
ارتفاق كامل لانه معتاد فان الاتراك يحلقون او ساط رؤسهم
وبعض العلوية يحلقون نواصيهم الا يتفا الرائحة والزينة
والارتفاق الكامل يتكامل الجناية كما تقدم ويتقاصر فيما دونه
وفي قوله فيتكامل به الجناية اشارة الى دفع قول مالك فانه
قال يحلق كل الرأس يتكامل الجناية فاشار الى ان الجناية يتكامل
بالبعض ايضا وفي قوله فيتقاصر فيما دونه اشارة الى نفي قول
الشافعي انه يجب الجزاء بالقليل قاصرة فكيف يوجب الدم واما
حلق اللحية فهو متفارق فان الاكاسرة كانوا يحلقون لحى
شجعانهم وكذا الاخذ من اللحية مقدار الربع وما يشبهه معتاد
بالعراق وارض العرب وكان مقصودا بالارتفاق لحلق الرأس

فالحق

فالحق به احتياطا لايجاب الكفارة في المناسك فانها مبنية على
الاحتياط حتى وجبت بالاعذار بخلاف تطييب ربع العضو لانه
غير مقصود اذ العادة في الطيب ليست في الاقتصار على الربع
فكان العضو الكامل في الطيب كالربع في الحلق في حق الكفارة
وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق
وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود
بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة قيل اذا كان
كل واحد من الابطين مقصودا بالحلق وجب بحلقهما دمان وجب
فان جنايات المحرم اذا كانت من نوع واحد يجب فيها ضمان واحد
الا ترى انه اذا زال شعر جميع بدنه بالتنور لم يلزمه الا دم واحد
ذكر 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 ونفس حلق العانة
بالحديد وقال ابو يوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعليه دم قبل قولهما
بيان لقول ابي حنيفة الا انه خالفهما في ذلك وانما خصا ما الذكر
لان الرواية محفوظة عنهما وقوله اذا اراد به اي بقوله عضوا
الصدر والساق وما اشبه ذلك مثل الفخذ والعضد فان قيل الجناية
بالحلق انما يتكامل اذا كان العضو مقصودا بالحلق وما ذكرتم ليس كذلك
قلت هذا الذي ذكرت هو ما ذكر في المبسوط قال بعد ذكر حلق الرأس
ثم الاصل بعد هذا انه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق من بدنه قبل
او ان التحلل فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فعليه صدقة ثم قال
وما ليس بمقصود حلق الشعر الصدر والساق ولكن المصنف ذكر ما هو
الموافق لرواية الجامع الصغير فخر الاسلام نظر الى انه مقصود بالتنور اي
ازالة بالتنور ولا فرق عند الائمة الاربعة في ازالة الشعث بين الحلق
والنتف والتنور وكانت الجناية بحلق كله كاملة وبحلق بعضه قاصرة

293

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

ازاذاله

ان اذالة ما يتموه من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاق
الامان بمنزلة بنات الحرم ويتناول محظورات الاحرام يوجب الجزاء
سواء كان فى بدنه او فى غير بدنه كما فى بنات الحرم ولا يفترق الحال
بين شعره وشعر غيره الا ان الجناية فى شعره متكاملة ويلزمه فيه الدم
فى غيره الصدقة وفى المحلوق رأسه بعذر التسبب الموجب وهو نيل
الراحة والزينة وذلك يوجب الدم والنوم والاكراه لا يصلحان ما
نعين لان المانع ينتفى بهما دون الحكم قيل ذكر المصنف ههنا ان بحلق
الشعر تحصل الزينة فتجب الكفارة وذلك فى الديات من هذا الكتاب
ان فى شعر الرأس الدية لانه يفوت به منفعة الجمال وذلك يناقض
لان الجمال هو الزينة واجيب انه جمال من حيث الخلقة ولهذا يتكلف
عادمه فى اسره وتحصل بحلقه زينة ازالة الشعث والتفل واذا
اختلفت زال التناقض وقوله بخلاف المضطر متصل بقوله حتما
اى بخلاف المضطر المحرم الى الرأس فانه اذا حلقه يخير ان شاء ذبح شاة وان
شاء تصدق على ستة مساكين وان شاء صام ثلاثة ايام لان الاذى ههنا
سماوية وفى صورة النزاع من العباد ثم المحلوق رأسه لا يرجع على
الحالق بما وجب عليه من الدم وقال بعض العلماء يرجع لانه هو الذى
اوقعه فى هذه العهدة وكانه احد هذا القدر من ماله وقلنا الدم
انما يلزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور اذا ضمن الفقير لا يرجع على
الغار لانه فى مقابلة ما استوفاه من منافع البضع وقوله وكذا
اذا كان الحالق حلالا هو الوجه الثالث من الاقسام العقليه وليس
على الحالق شئ بالاتفاق وفى المحلوق المذكور وقوله فى مسئلتنا اراد به
ما اذا كان المحلوق محرما وقوله فى الوجهين اراد به ما اذا كان بامره
وبغير امره وقوله فان اخذ يعنى المحرم من شارب حلال وقص اظفاره
اطعم ما شاء والوجه ما بينا يعنى قوله ان ازالة ما يتموه من بدن الانسان
من محظورات الاحرام وقوله ولا يجرى عن نوع ارتفاق اشار الى الجواب

294

عما قال الشافعي حلق رأس غيره والاخذ من شاربه بمنزله ان يلبس غيره مخيطا
في عدم ارتفاقه فكما لا يجب في الالباس عليه شئ فكذلك ما ذكرناه وذلك لان
في الحلق واخذ الشارب ارتفاقا له لان الانسان يتأذى بتشعث غيره وليس
في الباس المخيط ذلك لكن التأذي بتشعث غيره اقل من التأذي بتشعث بغيره
فيلزمه الطعام وقوله وان نقص اي الحرم اظافير يديه ورجليه ظاهر
وقوله لان الجناية من نوع واحد يعني تسمية ومعنى اما تسمية فلان
الكل سمي قضا واما معنى فلان الارتفاق من حيث القص وهو شئ واحد
وقوله لان مبناها على التداخل يعني ان المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه
قيمة واحدة وان كانت الجناية في حق الحرم والاحرام جميعا وكان مبناها
على ذلك فاشبه كفارة الفطر وهما يقولان كفارة الاحرام معنى العبادة
فيها غالب بدليل انها تجب على المعذور كالمكره والنايم والمخطي والساهي
والمضطر وبالنظر الى ذلك لا يتداخل فصلنا بينهما لتعدد المجلس
المجلس لانه اذا كان في مجلس واحد والمحال مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود
لوجود الجامع وهو المجلس واما اذا اختلفت المجالس فيترجح جانب اختلاف
المحال ويلزم لكل واحد دم عملا بالوجهين فان قيل الجنايات اذا كانت
من جنس واحد لا يتعدد الكفارة كما اذا حلق رأسه في مجالس مختلفة
فان عليه كفارة واحدة بلا خلاف بينهم ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارة
متعددة ومتى اتحد المقصود واختلف المحال فان اتحد المجلس يقوى جانب
الاتحاد فلزمه كفارة واحدة ومتى اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف
وتتعدد الكفارة فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند
اختلاف المجلس ولزوم الواحدة عند اتحاده ولا يلزم حلق الرأس عليه لان
المحل متحد والمقصود كذلك بخلاف محل النزاع لان المحال فيه مختلفة
ولا يشكل بحلق الابطين فان المقصود متحد والمحال مختلفة ولا يختلف
الحالة في اتحاد الجرائين ما كان المجلس متحدا او مختلفا لان ذلك لا رواية
فيه ولئن كانت فيتم ما يوجب اتحاد المحال وهو التنوير فانه لو نور جميع

البدن

البدن لم يلزمه الا كفارة وقد تقدم ان الحلق مثل التنوير وليس في صورة
النزاع ما يجعلها كذلك وقوله وان قص ظفرا او رجلا ظاهر وقوله
وجه المذكور في الكتاب اي القدوري ان اظافر كف واحد اقل ما يجب
الدم بعلمه وكل ما هو كذلك لا يقام الكثير مقامه اما انها اقل ما يجب
الدم بعلمه فلانه انما وجب الدم باعتبار قيامه مقام الكل وفي ذلك
شبهة وليس بعد الشبهة الا شبهة الشبهة وهي غير معتبرة بحال وقد
اشار الى هذا التعليل بقوله وقد اقمناها مقام الكل وهو في موضع
الحال اي انها اقل ما يجب الدم بعلمه حاله كونها مقامه مقام الكل لتحقق فيها
شبهة الكلية الى اخرها ذكرنا واما ان كل ما هو كذلك لا يقام الكثير مقامه
فلما قال لانه نودي الى ما لا يتناهى لانه اذا قيم الثلاثة مقام خمسة
يقام الاثنين مقام الثلاثة ثم الظفر والنصف مقام الظفرين
ثم الظفر الواحد مقام الظفر والنصف وهلم جرا رفعا للتحكم
والمراد بقوله الى ما لا يتناهى الى ما يتعسر احصاؤه لان الاسم عند
اهل السنة والجماعة ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى فلا بد له من
تاويل وذلك ما قلنا وان قص خمسة اظافر متفرقة بالجر صفة
للمعدود كما في قوله تعالى سبع بقرات سمان من يديه ورجليه عليه
صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد عليه دم
اعتبارا بالوقص منها من كف واحد بجامع انه قص خمسة اظافر
ولا تفرقة في ذلك بين ان يكون من يد واحد ويد ورجل وبيانا اذا
حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة وايضا ان الدم انما يجب عند كمال
الجناية بنيل الراحة والزينة وهذا ليس كذلك لانه بالعلم على هذا
الوجه يتأذى ويشبه ذلك بخلاف الحلق لانه معتاد فان من يأخذ
شيئا من مقدم رأسه وشيئا من مؤخره فاذا جمع الجميع يصير مقدار
الربع واذا انقاصب الجناية يجب فيها الصدقة ومقدارها الكل
ظفر طعام مسكين وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقا لان الاذى

295

يبلغ ذلك دمًا فيغض منه ما شاء حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرًا كل
عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دمًا
فينقص منه ما شاء وقوله وان انكسر ظفر المحرم ظاهر وقوله
والاية نزلت في المعذور قال كعب بن عجرة بضم العين وسكون الجيم
مُرّ بي رسول الله ﷺ والقمل تتناثر على وجهي وانا اوقد تحت قدر
لي فقال ايؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله قال ثلاثة
ايام كما ذكر في الكتاب ولولا تفسيره صلى الله عليه وسلم لقدرناه بستة
ايام لانه لما يتعدد الطعام بستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم
ستة ايام والمحكم في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير المضطر وجب
عليه الدم كذلك يجب عليه اخذ الاشياء المذكورة وقوله وكذلك
الصدقة عندنا يعني خلافا للشافعي فانه يقول لا يخرجه الطعام
الا في الاذى المحرم لان المقصود به الرفق بفقراء الحرم ووصول النفقة اليهم
وقوله لما روينا اشارة الى قوله لانه عبادة في كل مكان وقوله
واما النسك يقال نسك لله نسكا ومنسكا اذا ذبح لوجهه
ثم قالوا لكل عبادة نسك ومنه قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي
والمراد به الهدى الذي يذبحه في الحرم بطريق الجزاء مما من محظورات مباشرة
الاحرام كالطيب والحلق في حالة العذر وذلك مخصوص بالحرم بالاتفاق
لان الاراق لم تعرف قربة الا في زمان كالاضحية وهدي المتعة
والقران في ايام النحر او في مكان كما في دماء الكفارات قال الله تعالى
في جزاء الصيد هديًا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة وهذا
الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بمكان وهو الحرم وليس
المعنى بالاختصاص اراقة الدم لا غير لانه تلويث الحرم انما المقصود
هو التصدق باللحم بعد الذبح فعليه ان يتصدق بلحمه على فقراء الحرم
وغيرها عندنا وقوله ولو اختار الطعام اجزاه ظاهر ابو يوسف

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

جواب عن اعتبار بالصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة حيث كان
ركنه الكف عنها وقضاؤها بدون الانزال فيما دون الفرج وان جامع
في احدى السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة وبعضي
من لم يفسد حجه والاصل فيه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان
في حجهما وعليهما الحج من قابل ولا فرق في ذلك بين ان يكون ذلك
مدا او ناسيا او هي نايمة او مكرهة وهكذا يعني مثل ما روى
عن النبي عم نقل عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم وقال
الشافعي يجب عليه بدنة كما لو جامع بعد الوقوف والجامع تغلظ
الجناية والحجة عليه اطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام يريقان
دما ذكره مطلقا فيتناول والشاة لانه متيقن فان قيل
المطلق ينصرف الى الكامل والجزور كامل فينصرف اليه فالجواب
ان المطلق ينصرف الى الكامل اذا لم يكن ما يمنعه وهو منها موجود
لان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضا خف معنى الجناية
لاستدراك المصلحة الفايتة بالقضا فلو اجبنا البدنة
لزم ايجاب الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف
مقتضى الحكمة بخلاف ما اذا بعد الوقوف فان الجناية لم يخف لعدم
وجوب القضاء فايجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة
والى هذا اشار المصنف بقوله ولان القضاء لما وجب الى
اخره وعن ابي حنيفة في غير القبل منها اي من السبيلين وقيل من
المراة والرجل لانه يفسد لتقاصر معنى الوطي ولهذا لم يوجب
الحد ولا يوجب المهر بالاجماع وفي رواية تفسد لانه كامل
من حيث انه افساد وعندهما يفسد لانه يوجب الحد وقوله
ليس عليه ان يفارق وامرأته الاصل فيه ان الصحابة رضي الله عنهم
قالوا اذا ارجفا الى القضاء يفترقان معناه ياخذ كل واحد

منهما في طريق غير طريق صاحبه فمالك رحمة الله اخذ بظاهر
هذا اللفظ فقال كما خرجنا من بينهما فعليهما ان يفترقان
قال زفر يفترقان من وقت الاحرام لان الافتراق نسك
بقول الصحابة رضي الله عنهم ووقت ادا النسك بعد الاحرام
وهذا ليس بشيء لان القضاء يحكي الادا فلما لم يكن نسكا في الادا
لا يكون نسكا في القضاء وقال الشافعي اذا قربا من المكان
الذي جامعها فيه يفترقان لانهما لا يامنان اذا وصلا الى ذلك
الموضع ان يهيج بهما الشهوة فيواقعها والمصنف ذكر دليلنا
على وجه هو ادفع لاقوالهم وهو واضح ويقول مراد الصحابة
رضي الله عنهم انهما يفترقان على سبيل الندب زجرا لهما عن
الفتنة لما يندب الشارع الى الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم
اذا كان لا يامن على نفسه ما سواه ومن جامع بعد الوقوف
بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع
قبل رمي جمرة العقبة فان حجه يفسد لان احرامه قبل الرمي
مطلقا 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 التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما
على المحرم وقوله لقوله عليه السلام دليلنا ووجه ذلك انه
صلى الله عليه وسلم قال لمن وقف بعرفة فقد تم حجه وليس المراد
به التمام من حيث اداء الافعال بالاتفاق لبقاء بعض الاركان
وكان المراد به التمام من حيث انه يامن على الفساد بعد لتاكد
حجه بالوقوف الا يرى انه يامن من الفوات بعد الوقوف وكما ثبت
حكم التذكر في الامن عن الفوات كذلك يثبت في الامن عن الفساد
فان قيل لو كان كذلك لما وجبت البدنة لان الشيء بعد تمامه لا
يقبل الجناية فلا يقتضي جزاء اجاب بقوله وانما يجب البدنة لقوله

ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي عنه انه قال اذا جامع قبل
الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف
فحجته تامة وعليه بدنه وروي انه قال لا يجب البدنة في الحج
الا في موضعين من جامع بعد الوقوف بعرفة ومن طاف طواف
الزيارة جنبا ولم يعرف له مخالف فحل محل الاجماع وقيل مثله
لا مدخل للرأي فيه وكان مسموعا وقوله اولا انه قبل انما ذكر كلمة
او لكون اثر ابن عباس رضي الله عنهما غير مشهور فاتى بها ليكون متمسكا
باحدهما وفيه نظر لان المطلوب اثبات الوجوب هو يثبت بخبر
الواحد لا يتوقف على الاشتهار ولعله اتى باحد الجائزين والايسال
عن لميته وتقريره الاجماع على الارتفاق لو فور لذته وكل ما كان
كذلك فمقتضاه موجبه لوجوب المطابق بين الموجب مقتضى الحكم
وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ظاهر وقوله ومن جامع في العمرة
بيان الجناية على احرام العمرة وهو واضح لكن يتوهم منه تفضيل
شعصان طواف العمرة على طواف الزيادة فانه اذا جامع بعد اطاف
لطواف الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شئ وان فعل ذلك في طواف
العمرة فعليه شاة لما ذكر في الكتاب واجيب بان ذلك ليس من حيث
التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف الزيارة على
الوجه المسنون في الترتيب انما يؤتى به بعد التحلل بالحلق والتقصير
غاية فاتى الباب ان حكمه تاخر في حق النساء هو وقوع الوكن بالمعنى
في الاحرام فصار الكل اشواطه بمقام كلها بخلاف العمرة فان طوافها
فيها قبل التحلل وكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب الدم
ولهذا قلنا ان لم يحلق قبل طواف الزيارة ومن جامع بعد ما طاف
لها اربعة اشواط وجب عليه دم كما في طواف العمرة كذلك وقوله
وقال الشافعي تفسد في الوجهين اي فيما اذا جامع قبل ان يطوف
اربعة اشواط وبعدها لانهما شيآن في افساد الحج عنده فكذلك في العمرة

لانهما عنده

لانها عنده فريضة كالحج وقوله وقال الشافعي جماع الناسي غير
مفسد للحج لو قال للاحرام كان اشمل ليتناول العمرة جعل النسيان
غير مؤثر في فساده كما في الصوم وجعل الاكراه والنوم كالنسيان
بناء على الاكراه لما اباح الاقدام واعدم اصل الفعل مع كونه قا
صدا كان النوم اولى لانتفاء القصد واذا العدم الفعل لم يكن جناية
ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا
وهو ان يكون بغير الجماع لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق الاية والرفث
اسم الجماع وهو لا ينعدم عند العوارض وليس فيه معنى الصوم لوجود
الذكر وهو حالة الاحرام بخلاف الصوم فان لا ذكر له فصل
لما فرغ من بيان الجناية على الاحرام ذكر الجناية على الطواف الذي هو
بعد الاحرام في فصل على حدة قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا ندب
عندنا وعليه صدقة وقال الشافعي لا يندب ولا يتخير لشئ لقوله صلى
الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه
شبه الطواف بالصلاة وليس بين ذاتيهما من المشابهة لان ذات
الطواف وهو الدوران مما ينتهي به ذات الصلاة فيكون المراد الحكم
حكم الصلاة من حكمها عدم الاعتداد بعدم الطهارة ولنا قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالطواف
وهو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا بالاية
ولا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد لانه نسخ ثم قيل هي سنة وهو
قول ابن شجاع والاصح انها واجبة وهو قول ابكر الرازي لانها
تجب بتركها الجابر وهو الدم على ما قاله بعض مشايخ العراق
او الصدقة كما ذكره في الكتاب وهو مروي عن محمد وكله ما كان يجب
بتركه جابر فهو واجب ولان الجابر يوجب العمل دون العكس فيثبت
الوجوب دون الفرضية وقوله فاذا شرع في هذا الطواف ليل
على وجوب الصدقة على تقدير كونها سنة وذلك لان الشروع في الفعل

نسخ المبسوط وقوله ثم اذا اعاده يعني طواف الزيارة وقوله وان اعاده
بعد ايام النحر ان هذا للوصل وقوله لا ذبح عليه بنا على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به والا لزم الدم على قول ابي حنيفة
بالتاخير فاذا كان معتدا به بنقصان وقد اعاده لم يبق الا شبهة
النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث وهي لا توجب شيئا
وقوله وان اعاده وقد طاف جنبا ظاهر قوله وان اعاده بعد ايام
النحر لزمه على قول ابي حنيفة لتاخير الطواف وعلى ايام النحر على ما
عرف من مذهب الدماء الشاة لان البدنة سقطت بالاعادة
بالاتفاق وانما هذا دم يلزمه على قول ابي حنيفة لتاخير الطواف
عن ايام النحر على ما عرف من مذهبه ان من اخر نسكا عن نسك
يجب عليه الدم وهذا الذي ذكره انما هو على اختيار ابي بكر الرازي
وان المعتد به الطوافين اذا طاف الاول جنبا انما هو الثاني
وان الاول ينفسخ بالثاني اذ لو كان الاول لما لزمه دم التاخير
لان الاول مؤدى في وقته بخلاف ما اذا طاف الاول محدثا فان
المعتد به هو الاول لقلة النقصان وكان الثاني جابرا للنقصان
الممكن فيه فان قيل فما تقول في معتمر طاف لعمرته في رمضان جنبا
ثم اعاد طوافه في اشهر الحج وحج من عامه ذلك فانه لا يكون متمتعا
قاله محمد رحمه الله في الكتاب ولو كان المعتد به هو الثاني لكان
متمتعا اجيب بان المعتمر لما طاف في رمضان وقع الامر عند
فساد العمرة واذا امر من فساد ما قبل وقت الحج لا يكون متمتعا
فان قيل المحلل يحصل بالطواف الاول فيكون هو المعتد به
اجيب بان الاول نراعي الحكم لتفاحش النقصان فيه فان اعاده
انفسخ الاول واعتد بالثاني والا كان هو المعتد به في المحل
وقوله لو رجع الى اهله ظاهر وقوله الا ان الافضل هو العود
لما ذكرنا من كون الجابر من جنس المجبور وهو الطواف وقوله

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

ولو رجع الى اهله ظاهر وقوله لان النقصان بترك الاقل يسير انما
كان كذلك لان جانب الوجوب راجح وقوله لما بينا اشارة الى قوله
لانه خف معنى النقصان وفيه نفع الفقراء وقوله او ترك اربعة
اشواط منه يعني من طواف الصدر وقوله ومن ترك ثلاثة اشواط
من طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة ههنا
هو ان يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة والحاصل ان
اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة في وجوب الشاة واذا
كان في اكثره شاة فلا بد ان يكون في اقله صدقة قال ومن طاف
طواف الزيارة على غير وضوء وما ذكر من المسئلتين والفرق بينهما
واضح وفايدة نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة سقوط البدنة
عنه وتحاصل وهو ان كل من وجب عليه طواف الزيارة واتى به في
وقته سقط عنه سواء نواه او لم ينوه او نوى به طوافا اخر فالمحرم
اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان معتمرا
وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع طواف القدوم وان كان قارنا
كان الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع او
طوافا اخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لادايه فاذا
اتى به وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته كما اذا سجد ينوى به تطوعا
لم تتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه وقوله على بينا اشارة
الى قوله ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة الى
قوله ومادام بمكة يتوضأ بالاعادة وقوله ومن طاف لعمرته وسعى على
غير وضوء واضح وقوله وانما السعي يعني انما يعيد السعي وان لم يفتقر
الى الطهارة لعدم ورود ما ورد في الطواف من النص فيه لكونه تابعا
للطواف لانه لا يعتد قربة بدون الطواف وقوله وليس على في السعي
شيء معطوف على قوله فعليه دم وقوله وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد
السعي يعني ليس عليه شيء وقوله في الصحيح احتراز عما قال بعض المشايخ

اذا اعاد

اذا اعاد الطواف 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 ان يكون على اثر طواف يعتد به
فطاف المحدث كذلك ولهذا تحلل به فاذا اتى به مع تقديم 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 واقول قوله هذا مستلزم ذلك لان الافاضة
اذا كانت واجبة الى غروب الشمس فلا افاضة قبل الامام لانه لا يكون
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 واجب فان قيل قوله عم
من وقف بعرفة بليل او نهار فقد ادرك الحج يقتضي ان لا يكون الاتيان
شرطا لا في الليل ولا في النهار فكيف جعلتم شرطا في النهار دون الليل
قلت ترك ظاهره في حق النهار بقوله صلى الله عليه وسلم فاذ فعوا بعد
غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية وروى ابن شجاع
عن ابي حنيفة انه عنه يسقط الدم لانه استدرك ما فاته لان الواجب عليه
الافاضة بعد الغروب وقد اتى به وكان كمن جاوز الميقات حلالا ثم
عاد الى الميقات واحرم وجه الظاهر ما ذكرنا في الكتاب ان المتروك
لا يصير مستدركا بما سماه ان المتروك سنة الدفع مع الامام وذلك
ليس بمستدرك لعوده وحده لا محالة واذا عاد قبل غروب الشمس
حتى افاض مع الامام بعد غروبها فقد اختلفوا فيه منهم من قال

لا يسقط عنه الدم لان الاندام الوقوف قد انقطعت ولا يمكن
تدارك ما فيه على الدم ومنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة
الدفع مع الامام قال ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فقد تقدم
ان الوقوف بالمزدلفة فقد تقدم ان الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار
من الواجبات فاذا تركهما يجب عليه الدم لكن اذا ترك رمي الجمار
في الايام كلها وهي اربعة ايام نحر خاص وتشريق خاص ويومان بينهما
نحر وتشريق يكفيه دم واحد وقال بعض المشايخ يلزمه ترك رمي كل
يوم دم لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن في مجالس مختلفة
فكان كمن قص اظافير يديه ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم
ووجه ما في الكتاب ما ذكره بقوله لان الجنس متحد وكل ما كان
كذلك لا تتعدد فيه الكفارة كما في الحلق فانه ان حلق شعر اليدين
كله يلزمه دم واحد وان كان يلزمه لو اقتصر على حلق الرأس
او ربعه وقوله والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي
جواب بما قال ذلك البعض من المشايخ ان المجالس مختلفة ووجه
ذلك ان ايام الرمي زمان واحد للرمي فلم يتحقق هناك اختلاف
المجلس لانه لم يتم وقوته الا فيها على خلاف القياس فلا يتحقق
الترك ما دام وقته باقيا كالاضحية في ايام النحر فيرمي فيها على التاليف
اي الترتيب الذي شرع ما دامت الايام باقية بخلاف قضاء الاطافير
فان ترك ليس بموقت بزمان فيتحقق فيه اختلاف المجلس ثم
تاخير ما بعد هذه الايام يجب الدم وهو شاة عند ابي حنيفة
خلافا لهما وان ترك في يوم واحد فعليه دم لانه نسك تام
فاذا فعل من اطافيره يدل على ابتداء النفر الاول يجب
عليه دم لانه ترك رمي يوم وليس كذلك فانه نحر بين الاقامة
والنفر وذلك اية التطوع فكيف يجب عليه دم اجيب بان النحر
قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع فلما اذا طلع فقد وجب عليه

الاقامة

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

رمى الجمار من اليوم الثانى الى الثالث او من الثالث الى الرابع
وقوله وفى تقديم نسك على نسك اى وكذا الخلاف فى تقديم نسك
على نسك كالحلق قبل الرمى وحلق القارن والمتمتع قبل الذبح
فانه لاشئ عليه لان النسك لا تحقق فى حقه هناك لكون الذبح
غير واجب عليه فان قيل تقديم نسك على نسك يستلزم تاخير
نسك عن نسك وكان فى كلامه تكرار فالجواب انه اراد بالتاخير
ما يكون بحسب الايام وبالتقديم ما يكون بحسب الاتان فى
يوم واحد فلا تكرار لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء وهو
ظاهر وكل ما هو مستدرك بالقضاء لا يجب فيه شئ غيره بما استقرأ فى احكام
الشرع ولابى حنيفة حديث بن مسعود قال من قدم نسكا على
نسك فعليه دم فان قيل ثبت فى الصحيحين عن عبد الله بن عمرو
بن العاص انه صلى الله عليه وسلم وقف للناس بمنا يسالونه فجاء
رجل وقال حلقت قبل الرمى فقال عليه السلام افعل ولا حرج
ثم سئل عليه السلام عن شئ قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
وذلك دليل واضح على ان لا شئ فى التقديم والتاخير والجواب
انه متروك الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز
ان يكون المسائل مفوضا او تقديم الذبح على الرمى لا يوجب
عليه شيئا كما ذكرنا ولكنا غير ذلك مما ذكر يجوز ان يكون مما
ليس بموقت فلا يوجب التاخير فيه شيئا سلمناه ولكن يكون
معارضا بما روينا من حديث بن مسعود رضى الله عنه وقيل
المصحح ان رواية ابن عباس رضى الله عنهما انصار الى ما بعدها
والقياس معنا على ما ذكر فى الكتاب بقوله ولان التاخير عن
المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فان الحاج
اذا جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم وجب عليه الدم فكذا

التاخير

التاخير عن الزمان فيما هو موقت بالزمان بجامع يمكن نقصان
فى الحج التعارض فالجواب ان قياسنا مرجح بالاحتياط فان فيه
الخروج عن العهدة بيقين وقوله وان حلق فى ايام النحر ظاهر
قال المصنف ذكر محمد فى الجامع الصغير قول ابى يوسف فى المعتمر
انه لا شئ عليه ولم يذكره فى الحاج اذا حلق خارج الحرم فقيل
انما لم يذكره لانه بالاتفاق فى وجوب الدم لان السنة جرت
فى الحج بان يكون الحلق بمنا وهو من الحرم فتركه يلزم
الجابر والاصح انه على اختلاف عندهما يجب الدم وعند ابى يوسف
لا يجب شئ ووجه الجانبين على ما ذكر فى الكتاب واضح
وقوله فالحاصل ان الحلق يعنى فى الحج يتوقت بالزمان
والمكان اى يوم النحر والحرم عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف
لا يتوقت بهما 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 يعتد به
اذا حلق خارج الحرم كالوقوف بغير عرفة او طاف بغير الوقت
فالجواب ان محل الفعل هو الراس دون الحرم ولكن جاز
التاخير عن مكانه فيلزمه دم كما يلزمه بالتاخير عن وقته
بخلاف ما ذكرتم من الوقوف والطواف فان محل الفعل هو
الجبل وحول البيت وبالخروج عنهما تبدل المحل فلا يجوز
وجه قول ابى يوسف على اختصاصه بالمكان قد علم من قوله
ولهما ان الحلق لما جعل محللا الى الحرم واما على اختصاصه
بالزمان فلان الحلق للتحلل وهذا بالاتفاق وكما ما هو
كذلك يتوقت بالزمان كالطواف ووجه قول ابى يوسف
اما على عدم اختصاصه بالزمان فهو ان الحلق الذى هو

302

في اوانه بمنزلة الحلق الذى هو جناية قبل اوانه وكما ان ذلك لا يختص
بزمان فكذلك هنا ولو اردت ان يجعله دليلا للشيخين قلت وكما ان
ذلك لا يختص بزمان ومكان فكذلك هذا ولو كان مختصا بهما لما وقع
معتدا به فى غير المكان والزمان كالوقوف بعرفة وقد عرفت جوابه ذلك
انفا ووجه قول محمد اما على اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله وليهما
ان الحلق الى اخره واما على عدم اختصاصه بالزمان وهو وجه قول
زفر ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداؤه موقت بالزمان
حتى كره تقديم احرام الحج على اشهره دون المكان حتى جاز ان يحرم من حيث
شاء قبل الميقات فكذلك التحلل عنه يتوقف بالزمان دون المكان
فلو اخر عن ايام النحر لزمه الدم ولو خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه
شىء وقوله وهذا الخلاف اى ما ذكرنا بين علمائنا 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 بزمان وفيه نظر لانها فى ايام النحر مكروهة وكانت
موقته والجواب ان كراهتها فيها ليست من حيث انها موقته بغيرها
بل باعتبار انها مشغولة بافعال الحج فيها فلو اعتمر فيها لربما اخل
بشىء من افعاله فكرهت لذلك وقوله 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 شىء عليه فى قولهم جميعا
لانه اتى به فى مكانه فلا يلزمه ضمان ولو فعل الحاج ذلك لم يسقط
عنه دم التاخير عند ابى حنيفة رحمه الله وقوله فان حلق القارن
قبل ان يذبح يعنى اذا قدم القارن الحلق على الذبح فعليه دمان عند
ابى حنيفة دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه
دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب التاخير شىء على ما قلنا
ان التاخير عندهما يوجب الدم خلافا لهما هذا تقرير المسئلة على

ما عليه

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

على الاحرام بالصيد نوع اخر فصل عما قبله فى فصل على حدة الصيد
هو الحيوان الممتنع المتوحش فى اصل الخلقة فقوله الحيوان بمنزلة
الجنس وقوله والممتنع هو الذى يمنع نفسه عمن قصد اما بقوائمه
او بجناحه يخرج الحيوانات الاصلية كالبقر والغنم ونحوها والد
جاج والبط وقوله المتوحش فى اصل الخلقه ليدخل فيه الحمام والمستوحل
والظبى المستأنس ويخرج الابل المتوحشة لان الاستيناس فى الاول
والتوحش فى الثانى عارض لا معتبر به وهو على نوعين برى وهو
ما يكون مولده ومثواه فى البر وبحرى وهو ما يكون مولده و
مثواه فى الماء والاعتبار للمولد لانه الاصل فالبط والاوز برى
لان مولدها البر والضفدع بحرى لان مولده البحر وصيد البحر
حلال للمحرم سواء كان ماكولا او لم يكن وصيد البر محرم عليه لقوله
تعالى احل لكم صيد البحر الاية واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
اى بين عدم دخولها فى الاية لان حقيقة الاستثناء لا تتصور
ولانه لما كان عندنا البيان انه لم يدخل استعار له الخمس الفواسق
وهى الكلب العقور والذئب والحداة والغراب والحية والفأرة
على ما ذكر فى الكتاب وهى ستة وسيأتى العذر عن ذلك وسميت
فواسق استعارة لخبثهن وقيل لخروجهن من الحرمة لابتدائهن
بالاذاء ولما كان مشهورا جازت الزيادة على الكتاب ولا فرق فى
الصيد بين المملوك والمباح والمأكول وغيره ليتناول اسم الصيد
ذلك كله قال واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء
اما القتل فلما ذكرنا فى الكتاب وهو واضح واما الدلالة على القيمة
العقلية اربعة اقسام اما ان يكون الدلالة والمدلول حلالين
او محرمين او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس من ذلك والاول
ليس مما نحن فيه والثانى على كل واحد منهما فيه جزاء كامل عندنا وفى
الثالث على المدلول الجزاء دون الدال كذلك وفى الرابع عكسه وقال

الشافعى

وقال الشافعى لا شئ على الدال اصلا لان الجزاء يتعلق بالقتل بالنص
والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا وقوله حلالا ليس
بقيد فان المدلول ان كان محرما فالحكم لذلك ولنا ما روينا من حديث
ابى قتادة رضى الله عنه هل دللتم عليه هل اشرتم اليه على ما تقدم فى باب
الاحرام فانه يدل على ان الدلالة من محظورات الاحرام فان قيل خبر
واحد لا يقام النص الصريح قلت فى النص ذكر القتل وتخصيص الذكر شئ
لا يدل على نفى الحكم عما عداه والحديث يدل على ذلك فثبت الحكم به وقال
عطاء هو ابن ابى رباح تلميذ ابن عباس رضى الله عنه اجمع الناس
على ان على الدال الجزاء قال الطحاوى ولم يرو عن احد من الصحابة
خلاف ذلك فصار ذلك اجماعا ورد بانه روى عن ابن عمر رضى الله عنه
ما يدل على الدال الجزاء واجيب بانه ليس بثابت ولئن كان محمل على ما اذا
دل ولم يقتله المدلول فان الاجماع فيما اذا قتله فكان كلامه
غير متعرض لمحل الاجماع ولان الدلالة من محظورات الاحرام
على ما يوجب الجزاء لا محالة ولانه اى الدلالة وذكر الضمير نظرا
الى الخبر وهو تفويت الامن من الصيد اى الدلالة تفوت الامن
من الصيد لانه امن يتوحشه عن الناس وتواريه عن اعينهم
وبالدلالة يزول ذلك فصارت كالاتلاف وقوله ولان المحرم
دليل اخر يتضمن الجواب عن قول الخصم فاشبه دلالة الحلال
وتقريره ان المحرم باجراء التزم الامتناع عن التعرض لانه عقد
خاص يتضمن ذلك شرعا والدلالة مباشرة الحلال فما التزم و
ذلك يوجب الضمان كدلالة المودع السارق على الوديعة بخلاف
الحلال فانه لم يلتزم شيئا على ان فيه اى فيما اذا دل الحلال على
الصيد لانه اذا عن ابى يوسف وزفر والدلالة الموجبة للجزاء
ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد لانه اذا علمه لم يكن زوال
الامن بدلالة فلا يكون فى معنى الاتلاف وان صدقه فى الدلالة

ليكون في معنى الاتلاف واما اذا كذبه وصدق في غيره فلا ضمان على
المكذب وفيه اشارة الى ان الضمان على ذلك الغير ان كان محرمًا
وهي شروط اخر لم يذكرها احدها ان يتصل القتل بهذه الدلالة
لان مجرد الدلالة لا توجب شيئا والثاني ان يبقى الدال محرمًا عند
اخذ المدلول لان فعله انما يتم جناية اذا بقي محرمًا عند احد المدلول
لان فعله انما يتم جناية اذا بقي محرمًا الى وقت القتل والثالث ان يأخذه
المدلول قبل ان يفلت فلو صدقه ولم يقتله حتى افلت ثم اخذه
بعد ذلك فقتله لم يكن على الدال شيء لان ذلك بمنزله جرح ابتدائي
ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا انه لا التزام
من جهته فان قيل بل من جهته التزم بعقد الاسلام ان لا يتعرض
لصيد الحرم اجيب بان عقد الاسلام ليس بكاف في ذلك بل لا بد
عقد خاص كما في عقد الوديعة الا ترى ان المسلم التزم بعقد
الاسلام ان لا يتعرض لاموال الناس ثم لو دل سارقا على مال
انسان فلم يجز لا ضمان على الدال والعامد والناسي في وجوب
الجزاء سواء كانا قليلين او دالين لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف
بقوله تعالى ومن قتله منكم وكل ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف
والعامد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال فان قيل اليس هذا
من الغرامات الاموال الا ترى ان رجلين اشتركا في اتلاف شاة
للغير كان على كل منهما نصف القيمة وان اشتركا في قتل صيد كان
على كل منهما جزاء كامل فالجواب ان اسقاط الاحراز بمنزلة الاتلاف
للضمان وقد وجدت والايجاب في جميع الجهات بسبب واحد التعدد
ويبطل القياس فان قيل هذا تعليل على مخالفة النص القاطع
لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا نص على العمد وهو يخالف
النسيان فالجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه
فجاز ان يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله صلى الله

عليه وسلم

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

فنى اعتبار ذلك فى الجزاء روايتان فى رواية لا تعتبر لانه ليس
من معنى الصيد به فى شئ وفى اخرى يعتبر لانه وصف ثابت بالمثل
الخلقة كالحمام اذا كان مطوقا وقوله ثم هو يعنى القاتل مخير
فى الفداظاهر وقال محمد والشافعى يجب فى الصيد النظير فيما له
نظير اى فى النظر لا فى القيمة فنى الضبى شاة ظاهر واستدلا على
ذلك بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ووجهه ان مثل المقتول
من النعم ما يشبه المقتول صورة لان من النعم بيان للمثل والقيمة
لا تكون نعما وبان الصحابة رضى الله عنهم وهم عمر وعلى وعبد الله
بن مسعود رضى الله عنهم اوجبوا النظير على ما بينا يعنى قوله فنى
الظبى شاة وفى الضبع شاة وفى اليربوع جفرة وهى التى بلغت اوانها
الشهر الى آخره وما ليس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام وانما
اشبهها يجب فيه القيمة عند محمد وكان قوله كقول ابى يوسف وابى حنيفة
والشافعى يعتبر المماثلة من حيث الصفات فاوجب فى الحمام شاة لمشابهة
بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر والعب من باب طلب
ان يشرب الحمام مرة من غير ان يقطع الحرع قاله ابو عمرو والحمام يشرب
هكذا انجلا وسائر الطيور فانها لا تشرب شيئا نسيئا يقال هدر البعير
والحمام اذا صوت من باب ضرب ولابى حنيفة وابى يوسف ان الله تعالى اطلق
المثل والمثل المطلق هو المماثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه بخروج
ما لا مثل له مثل صوره من تناوله النص وفى ذلك اهماله عن حكم الشرع فحمل
على المثل معنى لكونه معهودا فى الشرع كما فى سجود العبادات والكون المثل
المعنوى مرادا بالاجماع فيما لا مثل له صورة فلا يكون غيره مرادا
والا لزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما غير جايز
هذا ما قالوا والاحتراز بان المثل صورة تنبيه سمعى والا فهو حقيقة
فى احدهما مجاز فى الآخر حتى يلزم ما ذكر ثم مثل ما قتل يتناول ما كان من
يتناول المحرمة والكافر فيدخل تحته المثل المطلق والمعنوى

كما فى قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
دخل ما له صورة ومعنى كما فى المثليات وما ليس له مثل الا معنى
كالقيميات والجواب المطلق ما يتعرض للذات دون الصفات كالا
لنفى ولا بالاثبات فهو الدال على الماهية فقط وذلك يتحقق تحت
كل فرد من افراده المختلفة فلو كان دالا على ذلك لوجب النعامة عن
النعامة وليس كذلك بل هو حقيقة عرفية فى المطلق ويجاز فى غيره
والمجاز مراد بالاجماع فلا يكون غيره مرادا ويمثل ذلك يقول
فى الاية الاخرى اما على قول من يقول موجب الغصب القيمة ورد العين
مخلص فظاهر لان الموجب الاصلى اولى بالارادة ورد العين يثبت
بقوله صلى الله عليه وسلم ما اخذ حتى تؤديه واما على قوله من يقول
موجب الغصب رد العين وانما القيمة بخلص فكذلك يكون القيمة
ثابتة بالكتاب ورد العين بالسنة وهذا الحل من خواص هذا
الشرح وجهد المقل دموعة وقوله لما فيه من التعميم دليل
اخر يعنى فى اعتبار المثل معنى تعميم لانه يتناول ما له نظير وما
ليس له ذلك وفى ضده اذ فى اعتبار المثل صورة تخصيص
لتناوله ما له نظير فقط والعمل بالتعميم اولى لكون النص حينئذ
اعم فايدة وقوله والمراد بالنص جواب عن قوله لان القيمة
تكون نعما وتقريره ان المراد بالاية بعد اقامة ما قيل من النعم
الوحشى لان الجزاء انما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الاهلى وثبت
ان النعم كما يطلق على الاهلى فى اللغة تطلق على الوحشى قال
ابو عبيدة والاصمعى فان قيل ما تصنع بقوله هديا وهو حال
من جزاء فاذا كان الجزاء القيمة كيف يمكن ان يكون هديا بالغ
الكعبة اجيب بان معناه اذا قوم فبلغت قيمة هديا بالغ
الكعبة فالقائل بالخيارات الامور الثلاثة وقوله والمراد بما
روى جواب عن قوله قال عليه السلام الضبع صيد وفيه

الشاة وعن اثر الصحابة يعني ان ايجاب النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
رضي الله عنهم هذه التظاير لم يكن باعتبار اعيانها اذ لا مماثلة بين
الضبع والشاة خلقه وانما كان باعتبار التقدير بالقيمة الا انهم
كانوا ارباب المواشي وكان الاداء عليهم منها اليسر وهو نظير قولهم على ما
في ولد المغرور يفك الغلام بالغلام والجارية بالجارية والمراد
القيمة قال ثم الخيار الى القاتل يعني اذا اظهر قيمة الصيد
بحكم الحكمين وهي تبلغ هديا فالخيار في ان يجعله هديا او طعاما
او صوما الى القاتل عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد
والشافعي رحمهما الله الخيار والحاجة الى الحكمين في تعيين احد الاشيا
فان حكما بالهدي يجب النظر على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او الصيام
فعلى ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف يعني من اعتبار القيمة من حيث المعنى
لهما اي لابي حنيفة وابي يوسف ان التخيير شرع رفقا للمزعلية فيكون
الخيار اليه لترفق باختيار كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي رحمهما
قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا الآية ووجه ذلك انه ذكر
الهدي منصوبا بتقدير الفعل بقوله يحكم به فان ضمير به منهم فسره بقوله
هديا وكان نصبا على التفسير وقيل على التمييز فثبت ان المثل انما
يصير هديا باختيارهما او حكمهما او مفعول لحكم الحكم على ان يكون
بدلا عن الضمير محمولا على محله كما في قوله تعالى فلن انحى هذا زين في
الى صراط مستقيم دينا قيما وفي ذلك تنصيص على ان التعيين
الى الحكمين ثم لما ثبت ذلك في الهدي تبعه في الطعام والصيام لعدم
القائل بالفصل ولانه عطفها على بكالة او وهي للتخيير فيكون
الخيار اليهما وفي توجيه هذا الكلام اشكال لان ذكر الطعام
والصيام بكالة او لا يفيد الحاجة اليه الا اذا كان كفارة منصوبا على
ما هو قراءة حمزة بن عمر الكوفي وهو شاذة والشافعي لا يرى
الاستدلال بالقراءة الشاذة لا من حيث انه كتاب ولا من حيث

انه خبر

كما عرف في الاصول وقوله قلنا جواب عن استدلال لهما وتقريره ان
الدليل انما يصح ان لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك
لاختلاف اعرابهما وانما هي معطوفة على قوله فجزا بدليل انه مرفوع
ولذلك قوله تعالى او عدل ذلك صياما الذوق مرفوع فلم يكن
في الآية دلالة اختيار الحكمين في الطعام والصيام واذا لم يثبت
الخيار فيهما للحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القائل بالفصل
وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف لا غير ثم الاختيار بعد ذلك الى من
عليه رفعاله ويقومان اي الحكمان في المكان الذي اصابه المحرم
قال شيخ الاسلام وكذا يعتبر الزمان الذي اصابه لاختلاف القيم
باختلاف الاماكن والازمان وقوله فان كان الموضع برا ظاهر
وقوله وقيل يعتبر بالمشي في جزاء الصيد بالنص وهو قوله تعالى
يحكم به ذوا عدل منكم قال في الكشاف عن ضبه انه اصاب
ظبيا وهو محرم فسأل عمر رضي الله عنه فشاور عبد الرحمن بن عوف في
امره بذبح شاة فقال فضبه لصاحبه والله ما علم امير المؤمنين
حتى سأل غيره فاقبل عليه ضربا وقال اتعمن الفتيا وتقبل الصيد
وانت محرم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا فانا عمر وهذا
عبد الرحمن وقوله ويجوز الاطعام في غيرها يعني بلوا كان طعام
الاباحة او العليل فقوله والصوم يجوز في غير مكة يعني بلا جمع
وقوله اذا تصدق باللحم وفيه وغايته الطعام بان يصيب
كل مسكين من اللحم ما يبلغ قيمته نصف صاع من بر فيتأدى على كفارة
اليمين وكان من شرط تصدقة التفريق بحلول ما اذا ذبح بكالة
فانه اذا تصدق به بعد الذبح على فقير واحد جاز لان جزاء الذي من
حيث انه هدي لا يرجع الى المتصدق وقوله لان الاراقة لا يتوقف
اي لان الاراقة الى المحل بمكان غير المحرم لا ينوب عن الهدي
حتى لو سرق المذبوح او ضاع قبل التصدق به بقي الواجب عليه

كما كان بخلاف المذبوح يمكنه حيث يخرج عن الهدى وان سوق
اوصاع قبل التصدق به قال واذا وقع الاختيار على الهدى
اذا اختار الفاتل الهدى بهدى ما يجزيه فى الاضحية وهو الجذع
الكبير من الضان او الثنى من المعز عند ابى حنيفة لان مطلق
اسم الهدى ينصرف اليه كما فى الهدى المتعة والقران فانه ينصرف
الى ما يجزى فى الاضحية واعترض عليه بان اسم الهدى قد ينصرف
الى غيره كما اذا قال ان فعلت كذا فثوبى هذا هدى فليكن فى محل
النزاع كذلك واجيب بان كلامنا فى مطلق الهدى وما ذكرت
ليس كذلك لان الاشارة الى الثوب فيدته بذلك وقال محمد
والشافعى يجزى سفار الغنم قال فى النهاية وذكر فى المبسوط
والاسرار وشروح الجامع الصغير لفخر الاسلام وقاضيخان قول
ابى يوسف مثل قول محمد لان الصحابة رضى الله عنهم اوجبوا عناقا
وجعرة فدل على جواز ذلك فى باب الهدى وعن ابى حنيفة وابى
يوسف يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز ان يكون ايجاب
الصحابة رضى الله عنهم على ذلك الوجه واذا وقع الاختيار على
الاطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا وقال الشافعى وقيل
هو قوله محمد يجب المثل ثم يقوم المثل بالطعام واما عندنا فا
المتلف هو المضمون فيعتبر قيمته وقوله واذا اشترى بالقيمة طعاما
اشارة الى انه يجوز ان يقوم المتلف بالمتلف ثم يشترى بالقيمة
طعاما اشارة الى انه يجوز ان يقوم المتلف بالقيمة ثم يشترى
بالقيمة طعاما او قوله ينصرف الى ما هو المعهود فى الشرع يعنى
نصف صاع من بر كما فى صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار
وقوله واذا اختار الصيام ظاهر وقوله وكذا ان كان الواجب
دون طعام مسكين بان قتل جرادة او عصفورا ولم يبلغ
قيمته الاقل من الحفنة يطعم ذلك المقدار او يصوم يوما كاملا

لما قلنا

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

الشك فاما جزاء الصيد فمبني على الاحتياط فيرجح فيه شبه النفسية
في الجنين ووجب الجزاء وليس في قتل الفواسق الخمس شئ لان النبي ﷺ
استثنى بقوله عليه السلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم
الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور وذكر الذئب
في بعض الروايات فقيل فيما اذا ذكر الكلب العقور فمراده الذئب
او يقال ان الذئب في معنى الكلب العقور وذكر المصنف في اول هذا
السنه بناء على الرواية والدلالة وقوله والمراد بالغراب
الذي ياكل الجيف ويخلط اي النجاسة مع غيرها اي ياكل الحب
تارة والنجاسة اخرى وقع تكرار لانه ذكره في اول الفصل مع
زيادة معنى وهو كونه مرويا عن ابي يوسف فكان مستغنى
عن ذكره وقوله الذي ياكل الجيف خبر لا صفة فكان موضع
ضمير الفصل واحترز به عن الغراب الذي ياكل الزرع فانه يجب
الضمان بقتله وقوله لانه يبتدا بالاذى قيل لانه يقع على
ذئب الدابة وقيل فعلى هذا يكون في العقعق ولا يبتدا بالاذى
نظرا لانه يقع على ذئب الدابة وعن ابي حنيفة ان الكلب العقور
غير العقور والبسباس والمتوحش منهما اي من الكلب العقور
سواء اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره فانما
لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لعدم توحش خلقه وقوله
لان المصر هو الجنس يعني الحقيقة التي تسمى كليا لا فرد دون
فرد وهذا لان هو الجنس ليس بصيد وتبه نظرا لانه يفضي
الى ابطال الوصف المنصوص عليه وهو كونه عقورا والجواب
انه ليس القيد بكلي لاظهار نوع ازراية فان لذلك طبعا فيه وقوله
لانها ليست بصيود وليست متولدة من البدن يعني انها
ليست بمتوحشة من الاذى بل هي طالبة له وليست متولدة
من البدن يعني حتى تكون من باب قضاء التفث كالقملة ثم

هي مؤذية بطباعها فلا يجب بقتلها شئ وقوله ولكن لا يجب
الجزاء للعلة الاولى يعني قوله لانها ليست بصيود وليست
بمتولدة من البدن سماهما علة وان كانا في معنى علتين
لانه ذكر في موضع التسليل وفي موضع السلب يكون العلة
الكثيرة بمعنى علة واحدة في ان الحكم ينتفي بالجميع كما انه ينتفي
بانتفاء الواحدة وقوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وقد
اوهمه في الكتاب وليس الجزاء منحصرا في القتل بل الفاء في الارض
كالقتل سواء اخذها من رأسه او من موضع اخر وقيل
في القملتين كف من حنطة وفي الزيادة على ذلك نصف صاع
من حنطة وقوله شيا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكون
بشيعا قال في الجامع الصغير لكسره خبز وقول عمر رضي الله عنه
تمرة خير من جراده قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا
في احرامهم فجعلوا يتصدقون فكان كل جراده بدرهم فقال
عمر رضي الله عنه اردى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جراده
قال ومن حلب صيد الحرم اللبن من جزاء الصيد لقوله تعالى
نسقيكم مما في بطونه وكلمة من التبعيض وقوله كالسباع
اي سباع البهائم ونحوها اي سباع الطير وقوله وكذا الكلب
الكلب يتناول السباع ناسرها لغة يعني ان النبي عليه السلام
استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه
اهلي وليس بصيد فكان المراد ما يتكلب اي يبتدي يتناول
الاسد والفهد والنمر وغيره فكان كان الله تعالى قال لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم الا ما كان منه مؤذيا ولو كان النص بهذه الصفة
لم يتناول الا ما كول اللحم فكذا هذا ولنا ان السبع صيد
التوحش وتنفره من الناس وكونه مقصودا بالاخذ اما
للجلد او لصاد به او لدفع اذاه وكل ما هو صيد يتناوله

309

وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد فيجب الجزاء بقتله والقياس على الفواسق
ممنوع لما فيه من ابطال العدد وكذا الالحاق بها دلالة لان الفواسق
مما يعدو علينا وعلى مواشينا بالقرب منا والسبع ليس كذلك لبعده عنا
فلا يكون في معنى الفراسق ليلحق بها واسم الكلب وان تناوله لغة لم
يتناوله عرفا والعرف املك اذا قوى وارجح في هذا الموضع كما في الايمان
لبنائه على الاحتياط والاحتياط في ايجاب الجزاء وقوله ولا يجاوز
بقيمته شاة الباء للتعدية وشاة مرفوع لكونه مسندا اليه ومعناه
لا يجاوز بقيمته الذي لا يوكل لحمه من الصيد قيمة شاة في ظاهر الرواية
وروى الكرخي انه ينقص من الدم وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا
بما كول اللحم والجامع الضمان ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه
الشاة فلما ورد الشرع بتقدير لا يزاد عليه يراعى لان المقادير تعرف سماعا
وان اعتبار قيمته لكان الارتفاع بجلده اذ اللحم غير مأكول لانه محارب
كما في بعض السباع الفيل يعلمه اهل الهند الحرابة بحيث يكسر العسكر وهو
يعني يباح للمحلوك والسلاطين لكنه خارج عن الصيد فلا يعتبر ولا الا
جل معنى الايذاء لان الايذاء معنى لا يقوم له شرعا فينبغي اعتبار الجلد ومن هذا
الوجه لا يزاد على قيمة الشاة ظاهر او قوله واذا اصال السبع على المحرم اى
وثب فقتله لا شيء عليه وقال زفر يجب اعتبارا بالجمل اذا صال على انسان
فقتله الانسان فانه يجب قيمته وانا قتله دفعا عن نفسه ولنا ما روى
عن عمر رضي الله عنه انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتداء اياه على
الاهداء بالابتداء فدل على ان الدافع لا يجب عليه شيء والا لم يبق للتعليل
فائدة واعترض بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه قلنا
بلى الاستدلال واجب بان ذلك خطابات الشرع لانه في معرض الاستدلال
انما هو لفعله وقوله رواية لتقريره وقوله ولان المحرم ممنوع عن
التعرض استدلالا بالاية الدالة حديث الفواسق ووجهه ان افناء الجنس
دفعا للاذى انما هو مباح قبل الشروع فيما لا اذى الحقوا به

فكان

فكان ماذونا بقتله من الشرع ومع وجود الاذن منه لا يجب الجزاء حقا
لسقوطه باذنه فان قيل الاذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء فان
المحرم اذا حلق رأسه او تطيب لعذر فهو ماذون من الشرع ولم يسقط
الجزاء فالجواب ما ذكره بعد هذا بقوله لان الاذن لم يفد بالكفارة
بالنص على ما تلوناه وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى
من رأسه فكان فائدة الاذن رفع الحرمة لا غير وتقرر ان بقاء
الجزاء مع اذن صاحب الحق ثابت بالنص فلا يقاس عليه غيره لما يقال
فيلحق بطريق الدلالة لان الضرورة في الصيد ليست كالضرورة
في حلق الرأس لان الاولى نادرة والثانية كثيرة بخلاف المحل الصالح
لانه لا اذن له 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 في الاصل بانه ادمي حقا
للعبد لا حقا للمولى لكنه مكلف المولاه وغيره فاذا جاء البيح من
قبله وهو المحاربة اسقط حقه كما اذا ارتد وسقوط ما ليست
التي هي ملك المولى انما كان في ضمن سقوط الاصل وهو نفسه فلا
معتبر به كما اذا ارتد وقوله وان اظفر المحرم طير بمعناه وبما ذكرناه
انفا وقوله والمراد بالبط يعني المذكور في القدوري لفظ الذي
تكون في المساكن هو الذي يكون طيرا كالدجاج في البطوء ويجوز ان يكون
للمحرم والمسرول بالفتح حمام في رجليه ريش كانه سراويل سمي سراويلا
اذا البسته السراويل وقوله ونحن نقول الحمام متوحش تقريره
الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وكل ما هو كذلك فهو
صيد والاستثناء معارض جوابنا لما لك ومعناه الاعتبار للمعاني
الاصلية دون العوارض وعورض بان الحمام لا يحل بذكوة الاضطرار
حتى لو رمى فيها الى برج الحمام فاصاب حماما مسرولا ومات قبل
ان يذكيه ذكاة الاختيار حل ولو كان صيد الحل واجيب بان الحمان

صحة ذكاة الاضطرار هو العجز دون الصيدية الا ترى ان البعير
اذا ند خل بذبح الاضطرار وليس بصيد لوجود العجز عن ذكاة الا
ختيار والعجز في الحمام غير موجود لانه ياوى في الليل الى برجه
وقوله وكذلك اذا قتل طيبا ظاهره قال واذا قتل المحرم صيدا
اذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا تحل اكلها وقال الشافعي
في احد قوليه اذا ذبحه المحرم لغيره حل لانه عامل له حيث ذبحه له
وكل من فعل الشخص انتقل اليه ذلك الفعل كما في عامه النيابات فصار
كانه هو الذي ذبحه ولو ذبحه ذلك الغير لنفسه جاز ان ياكله فكذا اذا
ذبح له المحرم فان قلت عبارة المصنف وتعليله يدل على ان المذبوح
يحل له ولغيره وذلك لان التعليل انما يستقيم اذا كان قوله لغير متعلقا
بذبحه لانه حين يكون عاملا له واذا كان متعلقا به بقي يحل على اطلاقه
وذبيحة المحرم سواء كانت لنفسه او لغيره حرام عليه عندنا ايضا قولا
واحدا قلت ارى ان يكون قوله لغيره يخدم الفعلين جميعا وتقدير يحل
لغيره ما ذبحه المحرم لغيره ويخرج بنفسه من ذلك ان التقييد في الروايات
مفيد بالاتفاق فان قيل تعليله هذا اما ان يكون صحيحا او لا فان كان
الثاني لم يتم الدعوى وان كان الاول لزم ان يحل له لان الفعل قد
انتقل اليه ولو ذبح حلال صيدا حل اكله للمحرم ان لم يدل عليه او يشير اليه
قلت التعليل صحيح ولكن لا يحل له لان الدلالة اذا كانت محرمة فالمباشرة
لا يتباعد عن الدلالة مشروع بالنص قوله تعالى لا تقتلوا الصيد سماه
قتلا وهو الذبح او لذكاة اشارة الى انه لا يوجب الحل ونهاهم عنه وهو
يدل على التحريم بعينه لكونه بمعنى النفي ونقض بذبح شاة الغير بغير اذنه
فانه حرام لا محالة فكان الواجب لا يفيد ذكاة ولا يحل اكله وليس كذلك
والجواب ان المصنف اشار الى الجواب عن هذا بقوله وهذا لان
المشروع اي من الذبح هو الذي قام مقام المنزين الدم واللحم تيسيرا بيانه
ان الدم يمنع الحيوان فلا بد من تنحيته عن اللحم ليصلح الاكل وذلك اذا تعسر

خفي وله سبب ظاهر وهو قطع عروق الذبح فاقيم الذبح
مقام المنزين الدم واللحم تيسيرا والذبح الذي قام مقامه
مقدور الان لذلك الشرع ولم نقم ههنا حيث اخرج
الصيد عن المحليه بالنسخ بقوله تعالى وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم امهاتكم فاخرجهن
عن محليه النكاح بخلاف ذبح شاة الغير بغير امره فان الشرع
لم يخرجها عن المحلية فكان منهيا والنهي يدل على المشروعية
كما عرف في الاصول وقوله فان اكل المحرم الدم من ذلك
شيئا فعليه قيمته عند ابي حنيفة قال الامام التمرتاشي اذا
اكل بعد ما ادى الجزاء واما اذا اكل قبله دخل قيمة ما اكل
في الجزاء وقوله وقالا ظاهر وقوله فصارت حرمة
التناول بهذه الوسائط يريد اي حرمة التناول باعتبار
الاحرام فكانت الحرمة مضافة الى الاحرام بهذه الوسائط
فكان متناولا محظورا احرامه فيجب عليه الجزاء وظهر من هذا
الجواب عما اذا ذبح الحلال صيدا في الحرم فادى جزاءه ثم اكل منه
فانه لا يلزمه شيء اخر لانه تناول محظورا احرامه وقد اداه وجب
جزاء المحل وهو لا يتكرر فان اراد ان يتكرر فان اكل المحرم كسن صيدا فادى
جزاءه ثم شواه فاكله فانه تناول محظورا احرامه ولم يلزمه شيء
اخر اجيب بان وجوب الجزاء في البيض ليس لانه بالي بل باعتبار انه اصل
الصيد كما ذكرناه وبعد الكسر لم يبق هذا المعنى وقوله فيما اصطاده
لاجل المحرم يعني ان يتوقف ان يكون الاصطياد له سوى الحرم ولو ثيره
وقوله بذكر الحمام المصيد في حق المحرم يريد به ما روي عن طلحة انه
قال قد كنا نحل الحمام المصيد في حق المحرم فاذا نفقت اصواتنا ورسول
الله صلعم يراني في حجرته وقال قبح الله من تذكر فاذا ذلك له فقال لا باس به
وقوله والامر فيما روي مالك من قوله او يصطاد له لامر تعليك

نيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم لان اللحم وهذا لان تمليك
الصيد انما يتحقق فيما اهدى الصيد الى المحرم لا فيما اهدى اليه اللحم لانه
اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة تناول الصيد
على المحرم وبه يقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة الليثى اهدى
لرسول الله ﷺ حمارا وحشيا وهو بالابواء فرده عليه فلما راى ما فى
وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم او يكون معنى او يصاد له
يصاد له بامره واعلم ان هذا الحديث روى بالدفع او يصاد وحين
لا تمسك له بهذه الرواية لانه يقتضى الحل اذا صاد غيره لاجله
لانه صار مقطوعا على المعنى لا الغاية ورواية كتب الحديث مثل
سنن ابى داود والترمذى والنسائى بالالف هكذا وانما يصح له
التمسك به على ما روى او يصاد له لبصير مقطوعا على الغاية
وهى ضعيفة وهو اختيار الطحاوى وفى رواية لا يحرم وهو
اختيار ابى عبد الله الجرجانى قال وفى صيد الحرم اذا ذبحه
الحلال اذا قتل الحلال صيد الحرم وجب عليه قيمته يتصدق
بها على الفقراء لما ذكر فى الكتاب وهو واضح فان قيل الصيد
كما استحق الامن بسبب الحرم فكذلك استحقه بسبب الاحرام
فاذا قتل المحرم صيد الحرم ان ينبغى ان يجب عليه كفارتان
وليجعل كذلك قلت وجوب الكفارتين وجه القياس
صرح بذلك فى الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر فى
شرح الطحاوى ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم
يحرم عليه الصيد فى الحل والحرم جميعا فاستغنى الاقوى
والاضعف وقوله ولا يجزيه الصوم فرق بين قتل المحرم
الصيد وقتل الحلال الصيد الحرم فى جواز الصوم فى الاول
دون الثانى بما حاصله ان الواجب على المحرم جزاء فعاله
وهذا تقدر اذا قتل المحرم ان صيدا واحدا وعلى الحلال

بدل ما فات عن المحل من وصف الامن والصوم يجوز ان يقع
جزاء الفعل لا بدل المحل فان قلت هذا تناقض ما ذكرت
انفا انه يؤدى فى ضمن اذا جزاء الاحرام اذا قتل المحرم
بصيد الحرم لان بدل المحل لا يودى فى ضمن اذا جزاء الاحرام
كما اذا قتل صيدا مملوكا فالجواب ان ما قلنا من الاستيا ع
انما كان فيما يكون الحرمتان لواحد وهو الله تعالى وما ذكرتم
ليس كذلك لان ما وجب فيه بازاء الفعل لله 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 الصبى والمجنون والكافر اذا استهلكوا صيد
الحرم فقتله كذلك واجيب بانه وان كان ضمان المحل لكن
فيه معنى الجزاء حتى ان حلالا ان اصاب صيد الحرم فقتله
فى يده حلال اخر فعلى كل واحد منهما جزاء كاملا لما ان كل واحد
منهما متلف من وجه احدهما بالاخذ المفوت للامن و
الثانى بالاتلاف حقيقة فلم يزل على من ذكرتم نظرا
الى الجزاء وعلى يجزيه الهدى فيه روايتان احداهما ان ابا
جب لا يتاذى باراقة الدم بل بالتصدق باللحم فيشترط
ان يكون قيمة اللحم مثل قيمة الصيد وان سرق المذبوح
عاد الواجب كما كان والاخرى انه يتاذى بها اذا كان
قيمته قبل الذبح مثل قيمة الصيد فان سرق المذبوح
لم يبق عليه شئ لان الهدى ما يجعل لله تعالى واراقة الدم
طريق طالح كذلك شرعا كالتصدق الا ترى ان المضحى يجعل
الاضحية لله خالصة باراقة دمها فكذلك بالهدى وقوله
ومن دخل الحرم بصيد قال فى النهاية وهو حلال حتى
يظهر خلاف الشافعى فان فى المحرم لا يتوقف وجوب الارسال

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

كما له

كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارساله ثم حل
من احرامه فوجده في يد غيره لا سبيل له عليه وان كان ملكا محترما وقد اتلفه
المرسل وجب عليه ضمانه فان قيل سلمنا انه ملكه ملكا محترما ولكن وجب
اخراجه من الملك تركا للتعرض الواجب الترك اجاب بقوله والواجب عليه
ترك التعرض لان الاخراج عن ملكه وتمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا
قطع عنه يده بالارسال كان متعديا فيضمن ونظير هذا الاختلاف في
كسر المغازف فانه لا ضمان فيه عندهما لانه امر بالمعروف ناه عن المنكر
وعند ابي حنيفة يجب الضمان لغير لهو وقوله وان اصاب محرم صيدا ظاهر
وقوله فان قتله محرم اخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه لان الاخذ
متعرض للصيد الامن والتعرض له من محظورات الاحرام الموجبة للجزاء او
القاتل مقرر لذلك لانه كان بعد الاخذ متمكنا من الارسال وقد فات ذلك
به وتقرر التعرض والتعرض كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق
قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون ما قدروا بشهادتهم ما كان على شرف
السقوط بتمكين الزوج على ما عرف ثم يرجع الاخذ على القاتل بما
ضمن من الجزاء وقال زفر لا يرجع لان الاخذ انما اخذ بصنعه
ومن اخذ بصنعة لا يرجع على غيره فيما لا يعقل ليلا يستلزم
تنزيل الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان فيما هو
غير قاتل للملك في حق المحرم كمثل غصب خنزير ذمي فاتلفه
في يد اخر فضمن الذمي الغاصب لم يرجع على المتلف بشيء
ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند الاطلاق الهلاك
به فصار القاتل بالقتل جعل فعل الاخذ علة فيكون قاتله
في معنى مباشر علة العلة فيضاف الضمان اليه كغاصب
الغاصب اذا اتلف المغصوب وضمنه الغاصب فان حاصل
الضمان يستقر عليه واعترض بان الرجوع يستلزم تضمين
ما ليس بمملوك وما ليس بمملوك ليس بمضمون والزام

اكثر مما لزمه فان ما لزمه كفارة نعني بها ويجزيه الصوم فيه
وبالرجوع يطالبه بضمان محكوم به يحلس عليه وذلك اكثر الزمة
فلا يجوز واجيب عن الاول بان الضمان لم يستلزم الملك بل يجوز
ان يكون في مقابلة ازالة يد محترمة وهي موجودة فيما نحن فيه
لان الاخذ كان متمكنا بيده من الارسال واسقاط الجزاية عن
نفسه وقد فوتها القاتل عليه فيضمنه كغاصب المدبر اذا
اتلفه انسان في يد غاصبه قيمته فانه يرجع على القاتل
بقيمته كما لو ملكه وان كان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك الى
وعن الثاني بان مثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالابا اذا
غصب مدبرا ابنه وخصيه منه اخرج الابن ضمن اباه ورجع الاب
على الغاصب ويجلسه وان كان هو لا يجلس فيما لزمه لابنه والجواب
عما استشهد به زفر ان غاصب الخنزير لم يثبت له يد محترمة لان
تخروجه عن محليه التمليك لاهانته بخلاف الصيد لان ذلك فيه
لزيادة احترام في حق المحرم باحرامه كحرمة الاذى فتثبت له يد محترمة
فيه وان لم يثبت له ملك قال فان قطع حشيش الحرم
اعلم ان حشيش الحرم وشجر على نوعين شجر ابنته الانسان وشجر
نبت بنفسه وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من
جنس ما ينبته الناس او لا يكون والاول ايضا على نوعين لا يوجب الجزاء او
الاول من الثاني كذلك وانما يجب الجزاء في الثاني منه وهو ما نبت بنفسه
وليس من جنس ما ينبته الناس ويستوي فيه ان يكون مملوكا لانسان
بان نبت في ملكه او لم يكن حتى قالوا في رجل نبت في ملكه ام
غيلان فقطعها انسان فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة اخرى
لحق الشرع فقوله فان قطع حشيش الحرم الى ان قال فعليه قيمة
اشارة الى هذا النوع الاخير لانه اضافه الى الحرم قال وهو
مما لا ينبته الناس وقوله لا يختلى خلاها او لا يحصد طبر عاها

ولا يقطع

ولا يقطع شوكها وقوله لان حرمة ثنا وليهما بسبب الحرم لا بسبب
الاحرام لان المحرم ليس بممنوع عن الاجتشاش والاحتطاب خارج الحرم
وقوله على ما بينا اشارة الى قوله لانها غرامة وليس بكفارة
وقوله بخلاف الصيد يعني انه لا يجوز بيع صيد اصطاده محرم
او بيع صيد الحرم اصلا والفرق ما ذكرنا يريد قوله لانه يسعه حيا
تعرض للصيد الامن وقوله والذي ينبته الناس عادة متصل
بقوله وهو مما لا ينبته الناس عادة وقوله ومما لا ينبت عادة اذا
انبته الانسان معطوف على قوله والذي ينبته الناس عادة يعني
ما لا ينبته الناس عادة انسان التحق بما ينبته فكان غير مستحق
الامن الحاقا بمحل الاجماع بجامع انقطاع كمال النسبة الى الحرم
عند النسبة الى غيره بالانبات وقوله ولو نبت بنفسه يعني الذي لا ينبت
عادة لو نبت بنفسه في ملك رجل قد ظهر مما ذكرنا انفا واعترض عليه بوجهين
احدهما ان النبات يملك بالاخذ فكيف يجب القيمة بعد ذلك والثاني ان
الحرم غير مملوك لاحد فكيف يتصور قوله وقيمة اخرى لصاحب الحرم
واجيب عن الاول بان قوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الى والكلا المحمول
على خارج الحرم واما حكم الحرم فبخلافه لانه حرام التعرض بالنص كصيد
وعن الثاني بانه على قول من يرى تملك ارض الحرم وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما
وقوله وما جنسه من شجر الحرم بيان الاستثناء في مطلع هذه المسئلة وهو ظاهر
وقوله لا باس بالرعي لانه فيه ضرورة يعني ان الدين يدخلون في الحرم
للحج والعمرة يكونون على الدواب وربما عنه منعهم فتحققت الضرورة
ولنا ما روينا يعني قوله عليه الصلوة والسلام لا يختلى خلاها والما يعتبر
الضرورة فيما لا يكون فيه نص بخلافه فان قيل النص في القطع لا في الرعي
اجاب بقوله والقطع بالمسافر كالقطع بالمناجل بسعوم كل شيء عرفه وسفر
البعير شقته والمناجل جمع منجل وهو ما يحصد به الزرع وقوله وحمل
الحشيش يعني سلمنا ان النص في القطع لا في الرعي لكن لا نسلم الضرورة

والنار

لان حمل الحشيش من الحل ممكن فلا ضرورة فان قيل ما بال الاذخر لم يحرم رعيه
ولا ضرورة فيه اجاب بقوله بخلاف الاذخر لان رسول الله ﷺ استثناه
فيجوز رعيه روى ابن عباس رضي الله عنه لما قال رسول الله ﷺ لا يختلى خلاها
ولا يعضد شوكها قال الا الاذخر يا رسول الله فانها لقبورهم وبيوتهم فقال
عليه الصلوة والسلام الا الاذخر وتاويله انه عليه الصلوة والسلام كان
من قصده ان يستثني الا ان العباس سبقه بذلك او كان اوحي الله اليه
انه رخص فيما يستثنيه العباس فان قيل على هذا التقدير كان قوله لا
يختلى خلاها عاما مخصوصا بمقارن فليخصص المرعى بالقياس عليه قلت
الاستثناء ليس بتخصيص وليس سلمنا كان الاذخر مخصوصا وقد ذكرنا
الاضرورة في البدني وقوله بخلاف الكمأة معطوف على قوله بخلاف الاذخر
يعني ليست بداخلة في المحرمات لانها ليست من جملة نبات الارض بل
هي مودعة فيها قال وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا ان فيه
على المفرد دما ففيه دمان كل منا على المفرد فيه دم مما تقدم من الجنايات
فعلى القارن فيه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي دم واحد بنا
على ان القارن عنده محرم باحرام واحد وعندنا باحرامين وقد مر
ذلك من قبل فان قيل احرام الحج اقوى لكونه فرضا دون العمرة واذا
اجتمع امران في ايجاب حكم واحد واحدهما اقوى من الاخر فان الحكم يضاف اليه
ويجعل الاضعف كالمعدوم كما ذكرتم في المحرم اذا قتل صيد الحرم فانه لا يجب
الا جزاء واحد لان حرمة الاحرام اقوى فالجواب ان ذلك الاصل صحيح
ولكن ليس احرام الحج اقوى من احرام العمرة فان احرام العمرة على انفراده
يحرم على المحرم به جميع ما يحرم احرام الحج فكانا متساويين فلا يستتبع
احدهما الاخر فان قيل فعلى هذا يجب ان يجب دمان على القارن
فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة فاما بعد الوقوف فيها ففي الجماع
يجب دمان في سائر المحظورات دم واحد لما ان احرام العمرة
انما بقي في حق التحلل الاخر فلما بعد ذلك ولكن كان شيخ الاسلام

ذكر مثل

ذكر مثل ما ذكرت ووجه البعد ان احرام العمرة بعد الفراغ من افعالها
لم يبق الا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف بعرفة فاما بعد الوقوف
وبعد سواء وقوله الا ان يجاوز الميقات استثناء من قوله فعليه دمان
وقوله خلافا للزفر يعني انه يقول عليه دمان لكمال احرام دم كما في سائر
المحظورات ولنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد الا ترى انه لو
احرم للعمرة عند الميقات ثم احرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان جايزا ولا شيء
عليه مع انه قارن ايضا وبتاخير واجب واحد لا يجب الا خر واحد واذا اشترك
محرمان في قتل صيد واحد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل قال الشافعي رحمه
جزاء واحد لان من اصله ان الاعتبار للمحل وعزهذا قال الدال الذي لم يتصل
فعله بالمحل لا يلزمه شيء والمحل ههنا واحد فلا يلزمه الا جزاء واحد و
قاس بصيد الحرم وحقوق العباد ولنا ان كل منهما بالشركة يصير جانيا
جناية تفوت الدلالة اما انه يصير جانيا فلان الفعل الذي لا يقبل التجزية
اذا صدر من فاعلين يضاف الى كل واحد منهما كملا كما في القصاص وكفارة
القتل واما انه جناية يفوت الدلالة فلا تصاله بالمحل ونهاية واذا كان
واحد منهما جانيا تلك الجناية كانت الجناية متعددة وتعددها يوجب
تعدد الجزاء لا محالة وقوله واذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم وهو
عكس المسئلة المتقدمة ظاهر مما تقدم غير مرة واذا باع المحرم الصيد
او ابتاعه فالبيع باطل قال المصنف لان بيعه حيا يعرض للصيد الامن
والتعرض للصيد الامن بالبيع باطل الخروج عن محليه البيع بتحريم الترع
كخروجه عن محليه الذبح كذلك والبيع المضاف الى غير محله باطل وبيعه بعد
ما قتله بيع ميته وبيع الميتة باطل لعدم المحل وقوله ومن اخرج
ظبية من الحرم حلالا كان او محرما فولدت اولادا فماتت هي واولادها
فعليه جزاؤهن لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا
يعني ان الصيد بعد الاخراج من الحرم متصف بصفة شرعية وهي بقاء استحقاقه
للامن شرعا وكل من اتصف بصفة شرعية صفته تلك تسترى

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

باب مجاوزة الوقت بغير احرام قال صاحب النهاية رحمه الله الى
ذكر باب الجنايات وانواعها اعقبه ذكر باب مجاوزة الوقت بغير احرام
لان هذا من الجنايات ايضا الا ان هذا قبل الاحرام وما ذكر من باب
الجنايات وما يتبعه بعد الاحرام ومطلقة كر جناية المحرم تناول ما بعد
الاحرام فكان كاملا في استحقاق اسم الجناية فلذلك قدمه على هذا
الباب فان قيل كان الواجب لا يجب على من جاوز الميقات بغير احرام
شيء لان المحرم للاشياء الموجبة للكفارة هو الاحرام والاحرام غير موجود
في ذلك الوقت قلنا الجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب المنهي عنه
ويمكن في حجة نقصان ونقصانه يجبر بالدم الا اذا ادرك في اوانه بالرجوع
الى الميقات ملبيا قبل ان يطوف فاذا اتى الكوفي بستان بني عامر فاحرم
بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وتخصيصه بذات
عرق بناء على ظاهر حال الكوفي وكلا فالرجوع اليه والى غيره من المواقيت
سواء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه قال ينظر ان عاد الى ميقات
ذلك الميقات محاذي الميقات الاولى او ابعد الى الحرم سقط عنه الدم والا فلا
وان رجع اليه لكن لم يلب حتى دخل مكة فكاف لعمرة فعليه دم وعند ابي حنيفة
وعلى ان رجع محرما فلا شيء عليه ان لم يلب وقال زفر لا يسقط لبى او لم
يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود لان رجوعه الى الميقات انشاء الاحرام والراجع

اليه ليس

باهله يعني سواء نوى مدة الاقامة اولم ينو في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه
شرط نية الاقامة خمسة عشر يوما وقوله وقدم قبل اراد به ما ذكره في فصل
المواقيت بقوله من كان داخل الميقات فوقته الحل معناه الحل الذي بين المواقيت
وبين الحرم وقوله ومن دخل مكة بغير احرام معناه ومن دخل مكة بغير احرام فلزمه
حجة او عمرة ثم خرج من عامه ذلك وحج حجة الاسلام او حجة او عمرة فانها تنوب
عما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام وقال زفر لا تجوز به وهو القياس
اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فانه اذا كان عليه حجة وجب بالنذر وحج حجة الاسلام
فانه لا يسقط بها المنذور كذلك ههنا والجامع ان كلا واحدة منهما واجبة
بسبب غير الاخر فان ما وجب عليه بالدخول بمنزلة ما يجب عليه بالنذر في انه شروع
ملزم كالنذر فكما لا يتادى المنذور بحجة الاسلام فكذا المشروع فيها وصار ذلك
كما اذا تحولت السنة ثم حج فانه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بلا خلاف
ولنا وهو الاستحسان انه يلاقي المتروك في وقته وهو السنة التي دخل فيها مكة
لان الواجب عليهم تعظيم هذه البقعة بالاحرام لا غير على اي وجه كان وقد حصل
ولان حجة الاسلام محرما بحجة الاسلام في الابتداء فانه يجزيه عن حجة الاسلام التي تؤدى
وعما لزمه بدخول مكة بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا في ذمته
لمضي وقت الحج فلا يتادى الاباحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى
بصوم رمضان من سنة تدرفيها بدون الصائم الثاني فان قيل سلمنا ان الحجة
تتحول السنة يصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا بعد مرور وقتها
بوقت معين فينبغي ان يسقط العمرة الواجبة بدخول مكة بغير احرام بالعمرة
المنذورة في السنة الثانية كما يسقط بها في السنة الاولى اجيب فان
لتاخير العمرة الى ايام النحر والتشريق مكروهة فاذا اخرها الى وقت مكروه
صار كالفوت لها فصارت دينا قائما ومن جاوز الميقات بغير احرام
ذكر في هذه المسئلة ثلاثة احكام المضي فيها وقضاؤها باحرام من الميقات
وسقوط الدم لما الاول فلان الاحرام منعقد لانه لا يخرج المرء عنه بعد
الشروع فيه الا باداء الافعال ولما القضاء فلانه التزم الاداء على وجه

الصحة.

الصحة ولم يفعل واما سقوط الدم فلانه اذا قضى باحرام من الميقات
يتجبر به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة بغير احرام فسقط عنه الدم كمن
ينتهي في صلوته ثم افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال زفر
لا يسقط عنه الدم وهذا الاختلاف نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بغير
احرام ثم احرم ففاته الحج ثم قضاها فانه يسقط عنه دم الوقت عندنا خلافا
لزفر ونظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات من غير احرام واحرم بالحج ثم افسده
بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم قضاه قال دم الوقت يسقط عنه عندنا خلافا
لزفر قال لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجبا عليه فلا يسقط بفوات الحج
كما لو وجب عليه الدم بالتطيب او اللبس الحيط فانه لا يسقط عنه بفوات الحج
ولنا انه بمر قاضيا حق الميقات بالاحرام منه اي من الميقات في القضاء وهو اي
القضاء يحكي الغابات في فعل مثل فعل ما فات وهو الاحرام من الميقات ابتداء
فيتقدر به المعنى الذي لاجله لزمه الدم وهو المجاوزة بغير احرام بخلاف
غيره من المحظورات فانه لا يتقدر بفوات الحج وقضائه اذا خرج المكي من
الحرم الى اخره ظاهر اضافة الاحرام الى الاحرام
في حق المكي ومن بمعناه جناية وكذلك اضافة العمرة الاحرام الحج في حق
الافاقي بخلاف اضافة احرام الحج الى احرام العمرة فبالاعتبار معنى الجناية ذكرها
عقيب الجناية وباعتبار عدمه جعله في باب على حدة قال ابو حنيفة اذا
احرام المكي عمرة وطاف شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج لرفضه دم وعليه
حجة وعمرة قيد بالمكي لان الافاقي اذا اهل بالعمرة اولا فطاف لها شوطا ثم اهل
بالحج مضى فيها ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيحة حتى لو
لم يكن طاف لها الا اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر كان متمتعا
لان المستمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة والاكثر الطواف حكم الكل والقارن من
يجمع بينهما وقيد بالعمرة لان المكي اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة
فانه يرفض العمرة لان احرامه للحج قد تاكد وقبل التاكد كان يمكنه رفضها
فبعده اولى وقيد بالشوط يعني الواحد لانه اذا طاف لها اربعة اشواط لا كلا

في رفض الحج واما في الشوطين والثلاثة فقد صرح شيخ الاسلام بوجود الخلاف
الذي ذكر اذا طافها شوطا فقال ابو يوسف ومحمد رفض العمرة اجب البنا
وقضاؤها وعليه دم لانه لابد من رفض احدهما بنا على ما تقدم ان الجمع بين
الحج والعمرة في حق المكي غير مشروع فلابد من رفض احدهما حذرا من الاستدامة
على غير المشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا لكونه فرضا دونها واقل
اعمالا الا ان اعمالها الطواف والسعي لا غير وايسر قضاء لكونها غير موقتة هذا اذا
كان الحج فرضا واما اذا كان تطوعا فيتحلل بالوجهين الاخيرين وقوله وكذا
اذا احرم يعني رفض العمرة اجب لكن هذا بالاتفاق لما قلنا يعني من الامور الثلاثة
وفي عبارة تسامح لانه عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو
ملبس لا محالة وقوله وانطاف للعمرة اربعة اشواط ظهر مما ذكرناه آنفا وقوله
ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عندهما اختلفت النسخ ههنا في بعضها
عندهما وفي بعضها عند ابي حنيفة وفي بعضها وكذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك
عند ابي حنيفة بخلاف كلمة لا من قوله وكذلك قال صاحب النهاية ذكر الامام مولانا
حسام الدين الاخسيكثي الصواب وكذلك يعني النسخة الاخيرة قال وهكذا
ايضا وجدته بخط شيخي ولكل واحدة من هذه النسخ وجه اما وجه الاولى
والثالثة فظاهر واما وجه الثانية فهو انه لدفع سؤال السائل وهو ان
يقال لما اخذ الاكثر حكم الكل يكون الاول معدوما حكما فينبغي ان يرفض العمرة
عند ابي حنيفة لانه لم يأخذ حكم الوجود فصار كانه لم يطف للعمرة شيئا وهناك
يرفض العمرة كما مر وكذلك في المحيط وغيره الحكمي فقال ليس كذلك فانه لما اتى بشيء
من افعال العمرة فقد تأكدت العمرة ولم يتأكد الحج اصلا فكان رفع غير المتأكد
اسهل وهذا هو احد الوجهين المذكورين في الكتاب ممن جانبه والوجه الاخر
هو ذكره بقوله ولان في رفض العمرة والحالة هذه يعني والحال انه اتى بشيء من
افعال العمرة ابطال العمل الذي اتى به وفي رفض الحج امتناع عنه وله
امتناع امور ممن ابتدأ به وقيح تعتقد انه وقوله عليهم لم يلزمهم رفضها
رفضه يعني الحج عنده والعمرة عندهما لانه قبل اوانه لتعذر المضي فيه لكون الجميع

بينهما غير مشروع فكان في معنى المحصر وعلى المحصر دم للتحلل ويكون
الدم دم جبر لا دم شكر على ما يأتي فاقيل هلا لزمه دمان لحرمة كل
واحد من الاحرامين دم اجيب بانه غير ممنوع عن احدهما فالنقصان
حيثما يمكن فانما يتمكن في احدهما فكذلك لزمه دم واحد الا ان
في رفض العمرة قضاؤها لا غير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة اما الحج فلانه
صح شروعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في معنى فائت الحج بافعال
العمرة بالحديث وقد تعذر التحلل بافعالها لانه في العمرة والجمع
بين العمرتين منهي فيجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعا وان مضى
عليهما يعني اذا لم يرفض المكي ومن يلحق به العمرة والحج وانما مضى
عليهما واداهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمه غير انه منهي
عنهما اي عن احرام الحج واحرام العمرة جميعا قال صاحب النهاية
وفي نسخة شيخي بخطه منهي عنها اي عن العمرة اذ هي المعينة للرفض
اجماعا فيما اذا لم يشتغل بطواف الحج والكلام فيه لانها هي الداخلة
في وقت الحج وبسببها وقع العصيان وقوله والنهي لا يمنع تحقق
الفعل على ما عرف من اصلنا ان النهي يقتضي المشروعية دون السعي
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 كاملا كما في حق الآفاقي وبه يندفع
التناقض وقوله وعليه دم واضح قال ومن احرم بالحج
ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى اعلم ان اضافة الاحرام الى الاحرام
اربعة اقسام بالقسمة العقلية اذ حال احرام الحج على احرام
العمرة واذ حال احرام الحج وقدم احرام الحج على احرام العمرة على
الاقسام الباقية لكونه ادخل في كونه حسابه وهذا لم يسقط
عنه الدم ولما فرغ من ذلك ذكر اذ حال احرام الحج على احرام

الحج مقدما على غيره لقوة حاله اذا كان احدهما فرضا ثم ادخال
احرام العمرة على احرام العمرة لاتفاقهما فى الكيفية وكمية الا
فعال والاصل فى ذلك ان الجمع بين احرامى الحج اواحرام العمرة لاتفا
بدعة لكن اذا جمع بينهما لزماه عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد رحمه الله
يلزمه احدهما والكلام ههنا مع الشافعى بنا على ان الاحرام عنده ركن
فلا يكون الجمع بين ركنين وعندنا شرط للاداء لكن محمد يقول هو وان كان
شرطا للاداء الا انه ما شرع الا للاداء فلا يتحقق الا على الوجه الذى
يتصور فيه الاداء واداء حجتين او عمرتين معا غير متصور فلا يتصور الاحرام
لهما كالتحريمة فى الصلاة وهما يقولان الاحرام بالحج التزام محض فى الذمة
بدليل انه يصح منفصلا عن الاداء والذمة تسع حججا كثيرة فصار من هذا
الوجه كالنذر بخلاف التحريمة للصلاة لانها لا تصح منفصلة عن الاداء
الا انه لابد من رفض احدهما اما احتراز عن ارتكاب المنهى عنه واما لان
البقاء للاداء لا للالتزام والجمع اداء غير متصور فبعد هذا قال ابو حنيفة اذا
توجه الى اداء احدهما صار تظهر فيما اذا قتل صيدا قبل ان يتوجه الى احدهما
فانه على قول ابى حنيفة يلزمه قيمتان وعلى قول ابى يوسف تلزمه قيمة واحدة
وكذلك اذا احصر فى هذه الحالة يحتاج الى هديين للتحلل عند ابى حنيفة خلافا
لابى يوسف اذا عرفوا هذا نعود الى تطبيق ما فى الكتاب على هذا الاصل فاذا
احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى ان حلق فى الحجة الاولى ثم احرم يوم
النحر بحجة اخرى لزمته الاخرى لما ذكرنا انه التزام محض ولا شئ عليه لان
الاولى قد انتهت نهايتها وان لم يحلق فى الاولى واحرم بحجة اخرى صار
جامعا بين احرامى الحج فبعد ذلك اما ان يحلق للاولى فى هذه السنة
او يؤخر الحلق الى السنة الثانية فان حلق فقد تحلل عن الاولى لكن جنى
على الثانية بالحلق وان اخر فقد اخر الحلق فى الاولى عن وقته والتاخير
عن الوقت مضمون فى قول ابى حنيفة وهذا قال فى الكتاب وعليه دم قصرا
ولم يقصر اى حلق اولم يحلق والما عبر عنه بالتقصير لان وضع المسئلة فى قوله

ومن احرم بالحج

ومن احرم بالحج ثم احرم بيتناول الذكر والانثى فذكر اللفظ
الحلق ثم لفظ التقصير لما ان الافضل فى حق الرجل الحلق وفى
حق النساء التقصير وقالا ان لم يقصر فلا شئ عليه لان الجمع
بين احرامى الحج او احرامى العمرة بدعة الى اخر ما ذكر فى الكتاب وهو
واضح بعد التامل فيما سبق لكن يرد عليه شئ وهو ان المذكور من مذهب محمد
فى هذا الاصل انه اذا جمع بين احرامى انما يلزمه احدهما وهو مروى عن الامام
الترتاشى والفوائد الظهيرية وحينئذ ينبغى ان لا يلزمه دم وان قصر لعدم
لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا فى نقل مذهب محمد ومذهبه كمذهبهما واما
ان يكون عنه فى ذلك روايتان ومن فروع هذه المسئلة ما لو
ثم احرم بعمرة اخرى فعليه دم يعنى بالاتفاق لاحرامه
قبل الوقت لان وقته بعد الحلق الاول ولم يوجد لانه
جمع بين احرامى العمرة وهذا مكروه فيلزمه دم وهو دم
جبر وكفارة لا يحل التناول منه وهذه المسئلة من
خواص الجامع الصغير نبين فيها لزوم دم الجمع فى العمرة
من غير اختلاف الروايتين وسكت محمد عن بيان وجوبه
للجمع بين احرامى الحج فى الجامع الصغير واوجبه فى مناسكه المبسوط فقال
بعض مشايخنا فى ذلك روايتان واما وجوبه فى الجمع بين احرامى العمرة فذكر
رواية واحدة وهذه المسئلة ايضا تدل على ان مذهب محمد فى لزوم الاحرامين
كمذهبهما والا لما لزم عنده شئ لان الجمع غير متحقق لعدم لزوم احدهما الا
اذا اراد بالجمع ادخال الاحرام على الاحرام وان لم يلزم الاحدهما فليستقيم
وقوله ومن اهل بالحج اى فرغ صوته بالتلبية ثم احرام بعمرة لزمه لان الجمع
بينهما مشروع فى حق الافاقى والمسئلة فيه فيصير بذلك قارنا الا انه قرن
بين النسكين لكنه اخطا السنة فيصير مسيئا لان السنة اذا دخل الحج على
العمرة لا ادخال العمرة على الحج قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج
اخر الغايتين لكن لما لم يوجد الحج صح لان الترتيب وجد فى الافعال وان

فات في الاحرام فعليه تقديم افعال العمرة على افعال الحج حتى
لو وقف بعرفات ولم يات بافعال العمرة كان رافضا لعمرته
لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة
بل المشروع وهو ان يكون افعال الحج مبنية على افعال
العمرة وقوله مبنية نصب على الحال قال في النهاية والعامل
فيها معنى الاشارة في هكذا كانت مفيدة بقيد شيخي وفيه نظر فان توجه الى البيت
لم يكن رافضا حتى لو بدا له فرجع من الطريق الى مكة فطاف لعمرته وسعى ثم
وقف بعرفات كان قارنا وقد ذكرناه من قبل يعني في اخر باب القران حيث
قال ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الى
اخره فان طاف بالحج يعني طواف التحية ثم احرم بعمرة قضى عليها وتفسير المضي
ان يقدم افعال العمرة على افعال الحج كما هو المسنون في القران لزماه وعليه
دم لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر يعني قوله لان الجمع بينهما
مشروع في حق الآفاقي فصح الاحرام بهما وكلامه ظاهر وقوله هو الصحيح احتراز
عما اختاره شمس الائمة وقاضيخان والامام المحبوبي ان ذلك دم القران فيكون
دما واحدا وذكر الامام فخر الاسلام مثل ما ذكر في الكتاب لانه اخطأ السنة
في تبدأ افعال العمرة على افعال الحج من وجه وكان كقران المكي وقوله ويستحب ظاهر
وقوله ومن اهل بعمرة في يوم النحر يعني قبل الحلق او قبل طواف الزيارة لان حكم من
اهل بها بعد ما حل من الحجة بالحلق يأتي ذكره مكروها ذكر في النهاية والظاهر الاطلاق
على ما ذكره وقوله لزمه ما قلنا يريد به قوله لان الجمع بينهما مشروع
في حق الآفاقي وقوله لم يرتفض قالوا معناه يلزم الرفض لانه قد اداى ركنا
الحج وهو الوقوف لا لتغيير بانيا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه وقوله
وقد كره ان للعمرة وجها آخر في لزوم الرفض على ما يذكر اشار الى ما لم يذكر
في باب القران من ان العمرة لا تفوت وهو جائز في جميع السنة لا يختص
بابان بكر بخلافها وقوله وقد كره اشار الى قضاء العمرة موضعه وقوله
لما بينا اشار الى قوله لان الجمع بينهما مشروع فلذا قيل ما الفرق بين هذه

المسئلة

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

احرامه احرام العمرة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
وفايدته تظهر في حق لزوم الرفض اذا احرم بحجة اخرى
فعندهما يرفضها كيلا يصير جامعا بين احرامي الحج وعند ابي يوسف
لا يرفضها بل يمضي فيها وقوله ما ياتيك اراد به قوله لان
فات الحج يتحلل بافعال العمرة لا قوله من غير ان ينقلب احرامه
احرام العمرة لان هذا غير مذكور هناك وقوله فيصير جامعا
اي فات الحج الذي احرم بعمرة فيصير جامعا بين العمرتين افعالا
فيجب ان يرفض العمرة التي احرم بها كما لو احرم بعمرتين واما اذا
كانت حجة فانه يصير جامعا بين الجهتين احراما فعليه ان
يرفضها كما لو احرم بحجتين وعليه قضاؤها لصحة الشروع
فيها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه والله سبحانه وتعالى اعلم

باب

لما كان من الاحصار ما هو جناية
على المحرم اعقبه باب الجنايات بباب على حدة يقول العرب
احصر اذا منعه خوف او مرض بمنعه من الوصول الى اتمام
حجة او عمرته واذا حبسه سلطان او قاهر ما نع يقولون
حصر فالمحصين محرم ممنوع عن المضي على اتمام افعال ما احرم
لاجله فاذا احصر بعدو او مرض فمنع من المضي جاز له التحلل
والشافعي حصر الاحصار في العدو وقال المريض ليس له
ان يتحلل الا ان يكون شرط ذلك عند احرامه ولكنه يصير الى
ان يبرا لان التحلل بالهدى شرع في حق المحرم لتحصيل النجاة
بالاحلال والنجاة بالاحلال لا يكون الا من العدو لان ما به
من المرض لا يزول بخلاف المحصر بالعدو فان ما ابتلي به
يزول بالتحلل لانه يرجع الى اهله فيندفع عنه شر عدوه
ولنا ان الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع
اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو

واذا وردت

واذا وردت فيه كانت دلالته على الاحصار بالمرض اقوى وفيه بحث من
وجهين الاول كان من حق الكلام ان يقول باجماع اهل التفسير لان اهل اللغة
لا تعلق لهم بورود الاية وسبب نزولها والثاني انها نزلت في رسول الله صلعم
واصحابه وكان الاحصار بالعدو والجواب عن الاول ان معناه بدلالة اجماع
اهل اللغة اجمعوا على معنى دل ذلك المعنى ان يكون الاية وردت في الاحصار
بمرض وعن الثاني بما قيل النصوص الواردة مطلقة تعمل بها على اطلاقها
من غير حمل على الاسباب الواردة وهي لاجلها وقوله والتحلل قبل اوانه
استدلال معقول فيه شايبة التبرك كانه قال سلمنا ان اية الاحصار
وردت في الحصر بالعدو ولا فرق بين الاحصار والحصر لكن المرض ملحوق
بالدلالة لان التحلل قبل اوانه لدفع الحرج الاتي من قبل امتداد الاحرام
والحرج في الاصطبار على الاحرام مع المرض اعظم لا محالة لكثرة اختياجه
مداواة ومداراة الى ما هو جناية على الاحرام وقوله فاجاز التحلل
يعني اذا ثبت بما ذكرنا من دليل جواز التحلل للمحصر يقال له ابعث شاة
تذبح في الحرم وواعد من يبعثه في يوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل وهذا على
ابي حنيفة لان دم الاحصار عنده غير موقت فيحتاج الى المواعدة ليعلم
وقت الاحلال واما عندهما دم الاحصار في الحج موقت بيوم النحر فلا حاجة
الى المواعدة فيه وانما يحتاج اليها في العمرة فاذا بعث فهو بالخيار ان شاء
اقام مكانه وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعا من الذهاب مخيرا بين المقام
والانصراف قال في النهاية انما قيد بقوله يذبح فيه ثم تحلل لانه اذا اطلق
المحصر به ذبح هديه فتقل ما يفعله الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على
الذي ارتكب من محظورات الاحرام لبقاء احرامه كذا ذكره الامام قاضيخان
وانما يبعث الى الحرم لان دم الاحصار قربة والا راقته لم تعرف قربته الا في
مكان او زمان علي ترتيبه الاحصار لم يعرف قربته وقد مر ان احد هذين
فلا يقع به التحلل وقد عين الشارع المكان بالشاة توثيقا ولا حاجة
رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فان اهدى ثم لما يهدى الى الحرم والحل

المكان بالكسر عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس نهى عن الحلق حتى يبلغ
الهدى موضع حله ثم فسر المحل بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وليس
المراد عين البيت لانه لا يراق فيه الدم فكان المراد به الحرم وهذا
واضح وقال الشافعي لا يتوقت بالحرم لانه شرع رخصة والتوقيت يبطل
التخفيف قلنا المراعى اهل التخفيف لانها نية ولهذا لم يستحف
التخفيف من لم يجد الهدى بل بقي محرما ابدا ولان نهايته لو كانت مراعاة
للتحلل في الحال كان كذلك وليس كذلك باتفاق بيننا وبينه وقوله
ويجوز الشاة ظاهره وذكر في المحيط انه اذا كان مفسرا لا يجد قيمة الشاة
اقام حراما حتى يطوف ويسعى كما يفعله فاته الحج وقوله وقال ابو يوسف
عليه ذلك اي الحلق ولو لم يفعل لا شيء عليه لان النبي ﷺ حلق عام الحديبية
وامر اصحابه بذلك فان قيل هذا الذي ذكره من الدليل يدل على قوله عليه
ذلك لما ان مجرد فعل النبي ﷺ في الذي لا يعقل قربة دليل الوجوب فكيف
اذا امر غيره بذلك وحينئذ لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه
فليس دليله اجيب بان هذه المسئلة عن ابي يوسف فيها روايتان في رواية
يجوز وفي اخرى واجب والمصنف اورد دليل رواية الوجوب ولم
يورد دليل الرواية الاخرى لان دليل ابي حنيفة ومحمد يصلح دليلا
لهما وقوله ولهما ان الحلق انما عرف قربة يعني ان كون
الحلق قربة عرف بالنص بخلاف القياس فيراعى فيه جميع
ما فيه النص من الاوصاف ومن جملتها كونه مرتبا على
افعال الحج فلا يكون في غير المرتب قربة واما حلق النبي ﷺ
واصحابه فليس في المشركون استحكام عزيمة المسلمين
على الانصراف فيما منوا جابتهم ولا يشتغلوا بمكيدة اخرى
بعد الصلح وان كان المحصر قارنا بعث بدنتين لاحتياجه
الى التحلل عن احرامه فان نفقت بعث بهدي واخر التحلل
عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما

لان

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

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