فهرس كتاب

كتاب الطهارة ... فصل في نواقض الوضوء فصل في الغسل باب ما يجوز به الوضوء فصل في البئر
فصل في الآسار ... باب التيمم باب المسح باب الحيض والاستحاضة فصل فصل في النفاس باب
الانجاس فصل في الآنية كتاب الصلوة باب المواقيت فصل في الاوقات التي يكره فيها الصلوة
باب الاذان باب شروط الصلوة التي يتقدمها باب صفة الصلوة فصل في القراءة باب الامامة
باب الحدث في الصلوة ... ما يفسد الصلوة وما يكره فيها فصل ويكره للمصلي ان يعبث بثوبه وبجسده
فصل ويكره استقبال ... في الخلاء باب الوتر باب النوافل فصل في القراءة فصل قيام شهر رمضان
باب ادراك الفريضة ... قضاء الفوايت باب سجود السهو باب صلوة المريض باب صلوة النوافل
باب صلوة المسافر باب صلوة الجمعة باب صلوة العيدين باب صلوة تكبيرات التشريق باب
صلوة الكسوف باب الاستسقاء باب صلوة الخوف باب الجنايز باب في الغسل فصل في التكفين
فصل في الصلوة على الميت فصل في حمل الجنازة فصل في الدفن باب الشهيد باب صلوة في الكعبة
كتاب الزكوة باب زكوة السوايم فصل في الابل فصل في البقر فصل في الغنم فصل في
فصل باب زكوة المال ... الفضة فصل في الذهب فصل في العروض باب فيمن يمر
على العاشر باب المعادن ... زكوة الزكاز باب زكوة الزروع والثمار باب من يجوز
دفع الصدقة ومن لا يجوز ... صدقة الفطر فصل في مقدار الواجب وقت كتاب الصوم
باب ما يوجب القضاء والكفارة ... فصل فصل فيما يوجب على نفسه باب الاعتكاف
كتاب الحج باب الاحرام ... باب القران باب التمتع باب الجنايات فصل فصل
فصل باب في مجاوزة الوقت ... احرام باب اضافة الاحرام الى الاحرام باب الاحصار
باب الفوات باب الحج عن الغير ... المهدى مسائل منثورة كتاب النكاح فصل
في بيان المحرمات باب الولي والاكفاء فصل في الكفاءة فصل في الوكالة في النكاح
وغيرها باب المهر فصل في النكاح الموقت باب نكاح اهل الشرك باب الشغار
كتاب الطلاق باب طلاق السنة فصل باب ايقاع الطلاق فصل في اضافة الطلاق
الى الزمان فصل فصل في تعليق الطلاق ووصفه فصل في الطلاق قبل الدخول واما
الضرب الثاني فهو الكنايات باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار فصل في الامر باليد
فصل في المشية باب الايمان في الطلاق فصل في الاستثناء باب ظهار المريض باب الرجعة
فصل فيما يحل المطلقة ... الايلاء باب الخلع باب الظهار فصل في الكفارة باب اللعان

مسائل شتى شبر الدعة

٢٠١

غفران الذنوب

في العذر المبيحة للفطر

١٩٩

ويجب ان لا تأكل ذبايح اهل الكتاب المعتقدان المسيح الله وعزير الله ولا تتزوج نساءهم

١٩٩

لا يجوز المناكحة بين اهل السنة وبين اهل الاعتزال

ولا من قال الامور من انشاء الله لا تكفر

٢٠٠

٢٠٢

صحة نكاح حبلى من زنا

٢٠٣

نسبة جواز نكاح المتعة الى الامام مالك

888

ما أعاره الوهم لديوانهم
[illegible]

الحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم

الجزء الأول من شرح القدوري

الحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم
وبعد فقد قال العبد الضعيف
أحمد بن محمد الغنيمي
[illegible]

كتاب الصلاة
صحيح
121

نمرة
١٠٠

الحمد لله رب العالمين على ما الهم وعلم من العلم ما لم يعلم والصلوة والسلام على خير خلقه محمد النبي الكريم المبعوث الى سائر الامم بالشرع الاقوم والمنهج الاحكم صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم هذا تعليق على كتاب الهداية للامام العلامة برهان الدين ابي الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني شيخ الاسلام اسكنه الله برحمته دار السلام شرعت في كتابته في سنة تسع وعشرين وثماني مائة عند الشروع في قراءته لبعض الاخوان ارجو من كرمه سبحانه ان لقيد بي جزيل الثواب وان يجمع فيه اشتات ما تفرق من اللباب ليكون عونا لطالبي الدراية وزجرا صارفا في العناية في طلب النهاية واياه سبحانه اسال ان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لرضاه الموصل الى جنات النعيم هذا وقد فرغت تمام الكتابة سنة ثمان عشرة وتسع عشرة على وجه الاتقان والتحقيق على شيخي الامام بقية المجتهدين وخلف الحفاظ المتقنين سراج الدين عمر بن علي الكناني الشهير بقارئ الهداية تغمد الله برحمته واسكنه فسيح جنته وقرأه على مشايخ عظام من جملتهم الشيخ الامام شيخ الاسلام علاء الدين السيراجي وقرأه على شيخه السيد الامام جلال الدين شارح الكتاب وقرأه على شيخه قدوة الانام بقية المجتهدين علاء الدين محمد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق وقرأه على الشيخ الكبير استاذ العلماء حافظ الدين الكبير وقرأه على الشيخ الامام شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردري وقرأه على شيخه شيخ الاسلام رحمه الله على الامام المخصوص بالعناية صاحب الهداية فهذا طريق العبد الضعيف في هذا الكتاب وقرأته قبله على اول الى فصل الوكالة بالنكاح اخبرني على قاضي القضاة جمال الدين المحدي بالاسكندرية وقرأ قراءة بعضه ايضا على الشيخ زين الدين المعروف بالاسكندري الحنفي بقية المجتهدين تغمدهم الله برحمته اجمعين **وبعد** حامدا لله ومصليا على رسوله محمد واله اكبر من قدر بما لا ينبغي بنسبته عليه انه من فتح جود القادر على كل شيء ومنه المنة فتح القدير للعاجز الفقير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

كتاب الطهارة

جعلها على ارادة الانواع باعتبار متعلقاتها من الحدث والخبث والتباين من المائية والترابية وسبب وجوبها ورود فعل الحدث والخبث وردت بانها ينقضانها فكيف يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما شرعا الصفة الحاصلة عن تطهيرها سابقا واجابوا بتطهيرها مستانفا والاول ان يقال التسمية انما تشترط بدليل الجهل لا لمجرد الجهل وهو ممنوع واحتاروا انه ارادة ما لا يحل الا بها ولا يخفى ان مجرد الارادة لا يطهر وجها جابها شيئا لا تشترط وجوب الشروع المستلزم وعدم الطهارة في الصلاة لو لم يعد وحقيقة سببها وجوب ما لا يحل الا بها لما عرف ان اجاب الشيء يتضمن اجاب شرطه لا للطاعة وكون الارادة مضمرة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا يفيد تعليق وجوب الطهارة بالارادة المستلزمة للشروع وليس ذلك الا لان الشروع مشروطها قال الامر الى ان وجوبها بسبب فعل شرطها الا ان وجوبها بوجوبه ظاهر وانما يقبله لئلا يترتب الا الارادة اذ لا وجوب الا بعد الشروع عند بعض الائمة ولا نعلم قائلا بوجوب الطهارة بمجرد ارادة الصلاة حتى يأثم بتركها وان لم يصلها وجعلها سببا شرط الشروع فوجب تاخر وجوب الوضوء عنه وقد فات اجابه شرطا باجاب قدمته عليه ولكن كون ارادة النافلة سبب وجوب احدا لا متون انما الوضوء وامارات النابلة على معنى عدم الحلو صحيح اجنبا عنها فحينئذ سبب وجوب واجب مخير فيه فيجوز ان يكون سبب وجوبه في الجملة وهذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الاداء اما على تسبب اصل الوجوب فلا يكون وارد كما في احدث الاصغر اربعة قد كون في الكتاب وفي الاكبر غسل ظاهر البدن والفم والانف وفي الخبث ازالة العين بالمائع الطاهر واستعمال له ثلثا فيها لا ارى **قوله** هذا النص لنفي ان وجوب غسل الرجل بالحدث فقط ووجهه ان قراءة النصب تحمل الرجل عطف على المغسول وقراءة جرها كذلك والجر للمجاورة وعليه ان يقال بل هو عطف على المجرور وقراءة النصب عطف على محل الرأس وهو يظهر في النصب وهذا اولى لترجح القراءتين به على المطرد فلا يخرج الجر على الجواز وقول ابن الحاجب ان العرب اذا اجتمع فعلان متقاربان في المعنى ولكل تعلق جوز حذفا هما وعطف معمول احدهما على متعلق المحذوف على متعلق المذكور كانه متعلقه كقولهم متقلدا سيفا ورمحا وعلفت بالسيف الدرع وعلفتها تبنا وماء باردا قال وانما احمل على الجواز الذي يحيد اذ لم يات في القرآن ولا الكلام فصيح انما يتم اذا كان اعراب المتعلقين

٤٥٩
قبل هذا الرقم

من نوع واحد كما في علقها وسقيها وهذا الاعراب مخالف لانه على ما قال يكون الارجل منصوبا لانه معمول اغسلوا المحذوف ويحمل ترك الى الجر لمكان الجوار كما في اعراب الروس بالجر بسبب وقع فيه فان قلت حاصل هذا الجواز ان يراد بالنقض هذا أوجه من الاستعمال ويجوز لا وجب وقوعه بل حتى وجهة قرينة كتعيين بعض مفاهيم المشترك وذلك مشترك فيهما فالجواب بل ثابت وهو اطباق رواية وضوئه صلى الله عليه وسلم على حكاية الغسل ليس غير فكانت السنة قرينة مفصلة لوجوب ارادة الاستعمال الموافق لها بالنقض وقد ورد الجواز في بعض الاحاديث فان صحت وقلنا بجواز الاستدلال بالحديث في العربية لم يبق قوله ولا كلام منكم وضيع وفي المسئلة ثلثة مذاهب الاطلاق والمنع والتفصيل بين كون الرأي عربيا فمنع او عجميا فلا وبعضهم حمل النصب على حالة ظهور الرجل والجر على المسح حالة استتارها بالخف حملا للقراءتين على الحالتين قال في شرح المجمع فيه نظر لان المسح ليس ماسحا على الخف بل الرجل حقيقة وحكما لان الخف عبرة بالحادث الى آخر القدم فهي ظاهرة وما حال الخف زيل بالمسح تنهو على الخف حقيقة وحكما **قوله** والغسل الاسالة يعلمان ذلك ليس من حقيقته خلافا لمالك فلا يتوقف تحققه عليه ومرجعهم في قول العرب غسلت المطر الارض وليس في ذلك الا الاسالة وهو ممنوع بان وقعها من علو خصوصا مع السيل والتكرار اي ذلك ومع لا يتولونه الا اذا انطبقت الارض وهو انما يكون بذلك وبانه غير مناسب للمعنى المعقول من شرعية الغسل وهو تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة للقيام بين يدي الرب تعالى تخفيفا والانقاء الكل الناس بين حضرية وقروي تحسين الاطراف لا يزيل ما استحكم في حشوتها الا التدلك فالاسالة لا تحصل معقود شرعيتها ثم حد الاسالة التي هي الغسل ان يقاطر الماء ولو قطرة عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعند ابي يوسف يجزي اذا سال على العضو وان لم يقطر **قوله** من قصاص الشعر خرج مخرج العادة وانما طوله من مبدأ سطح الجبهة الى اسفل اللحيين حتى لو كان اصلع لا يجب من قصاصه ويجزي المسح على السلعة في الاصح والقصاص مثلث القاف **قوله** وان يحمى الاذن يعطي ظاهره وجوب ادخال البياض المفترض بين العذار والاذن بعدها به وهو قولهما خلافا لابي يوسف لان المسقط هو النابت ولم يقم به ويعطى ايضا وجوب الاسالة على شعر اللحية لانه اوجب غسل الوجه وصار بذلك واختلف في الروايات عن ابي حنيفة فعنه مسح رؤسها وعنه مسح ما يلاقي البشرة وعنه لا يتعلق به شئ وهو رواية عن ابي يوسف استحبابها واسناد محمد في الاصل الى انه يجب غسل كله قيل وهو الاصح وفي الغناء وعليه الفتوى لانه قام مقام البشرة فتحول الفرض اليه كالخاتم وقال في البدايع عن سماع انهم رجعوا عما سوى هذا كل هذا في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها يجب ايصال الماء الى ما تحتها ولو امر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن وفي البقالي ولو نتف الشارب لا يجب تخليله وان طال يجب تخليله وايصال الماء الى الشفتين وان كان وحفه ان قطعه مستون فلا يعتبر قيامه في سقوط غسل ما تحته علان اللحية فانا عفاها هو المسنون بخلاف ما نبت على الشفتين يجب قشرها وايصال الماء الى ما تحتها بل واسناد عليها ان لانه يحرج في قشرها اذ لم يقل فيه سنة والاصل العدم ولم اعتبر قيامها ما تحتها من الغسل والمقالي تجليس عدم ايصال الماء الى منابت شعر الحاجبين والشارب من الاعاب بل من غير تفصيل واما السعفة فقيل يتبع للكم قال ابو حفص ما الكم عند اضافه يتبع له وما حاطر للوجه وفي الجامع الاصغر ان كان وافر لا طفار وفيها درن او طين او عجين او المرأة تضع الحناء تحت الظفر فعليها ان تزيله حتى لو لم تزله ولم يصل الماء الى ما تحته لا يجوز وضوءها عند ابي يوسف هذا اصحيح وعليه الفتوى وقال الاسكاف يجب ايصال الماء الى ما تحته الا الدرن لو لم يزل منه وقال الصفار فيه يجب الايصال الى ما تحته ان طال لظفره هذا حسن لان الغسل وان كان مقصورا على الظواهر لكن اذا طال الظفر صيره بمنزلة عروق الحائل بمنزلة سعفة ونحوه لانه عارض وفي النوازل يجب المقرى لا القزدي لان دسومة اظفار المقرى مانعة وصول الماء بخلاف القزدي ولو لزق باصبع طفر طين يابس نحو ان يبقى بلزوقه اثر من موضع الغسل لم يجز ولا يجوز نزع الخاتم وتحريكه اذا كان واسعا والمختار في الصيقل الوجوب ولو تقلعت يده او رجله فلو بقي من الرفغ او الكعب شئ يسقط الغسل ولو بقي وجب ولو طال اظفاره حتى خرج عن رؤس الاصابع وجب غسله لو اراجا ولو خلق له يدان على المنكب او الناصية يجب غسلها والاخرى زائدة ما كان منها على الفرض وجب غسله وما لا فلا **قوله** هو بقول الغاية اي من الغاية المذكورة صلة لا تدخل تحت الغسل اما اللام للعهد الذكري فانه لو بين وجهه وقوله كالليل في الصوم بطريق الاتيان بعد والجامع ما تدفع ما قيل المقرى في الاصول لو قال الاستدلال بتعارض الاستثناء وهو ان من الغاية ما يدخل فيها ما لا يدخل فيها بين كلامنا فلانه دخل بالشك وايضا ما بعد المرفق والكعب في وضوء لمن يسمى اليد والرجل شيئا فيتحقق وجوب ادخال شئ بتقدير بعده لا للاصل المقرر وهو ان ما بعد الغاية ان دخل في المسمى لولاها دخل والا فلا فلا حاجة الى الشك وما اورد على هذا الاصل من انه لو حلف لا يكلم فلانا الى غد لا يدخل مع انه يدخل لو ترك الغاية فغير وارد فيه لان الكلام هنا في مقتضى اللغة والاتيان تبنى على العرف وجاز ان يخالف العرف اللغة وكونه صلى الله عليه وسلم ادار الماء على مرافقه لا يستلزم الافتراض لجواز كونه على وجه السنة كما في زيادة في مسح الراس الى استوعبه ولا يحاصل ادخولها في المسمى لغة وهو اوجه القولين بها وهو غلبة الاستعمال به اذا كان كذلك فتكمد الغاية داخلة لغة وايضا على تقدير ما قال يثبت الاجمال في دخولها فيلتحق به قوله صلى الله عليه وسلم ويل للعواقب من النار بيانا للوعد على تركه فيكون افتعال صلى الله عليه وسلم على المرفق وضع يدا الكمال دين اليد فيتعين دخول ما ادخله وقوله اغسل يدك للاكل من اطلاق اسم الكل على البعض اعتمادا على القرينة **قوله** هو الصحيح احتراز عما روي عن محمد انه الذي في وسط الرجل عند معقد الشراك فان مراد محمد رحمه الله بذلك الكعب الذي لا يقطع المحرم اسفله من الخفاف اذ لو حد تعلق

قوله والكتاب محمل ان في حق المكية لكن الشافعي رحمه الله لم يعمه وتأول هذا المطلق لاجل انه لم يقصد الى المكية بخصوصها اجمل بل الى الاطلاق ليسقط بادنى ما يطلق عليه مسح الراس على ان الذي في حديث المغيرة مسح على ناصيته لا ينفي استيعاب الناصية لجواز كون ذكرها للدفع توهم انه مسح على العمامة دون الشعر كما لا يخفى ولو نظر اليه على ما رواه مسلم عن المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته كان محل النزاع في الباء كالآية انها للتبعيض او الالصاق لما قلنا انها للالصاق لزم التبعيض لمسح بعض الشعر كما مر في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لدخولها على المحل كما سيذكر فالاولى ان يستدل لبرهانه اي داود من انس رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطوية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه وشكت عليه ابو داود وهو صحيح وظاهره استيعاب الناصية او مقدم الراس او الربع المسمى بالناصية وقطوية بكسر القاف وسكون الطاء المهملة ثياب حمر لها اعلام منسوبة الى قطر هوضع بين عمان وسيف البحر عن الازهري وقال غيره ضرب من البرود فيه حمرة ولها اعلام فيها بعض الخشونة ومثله ما رواه البيهقي عن عطاء انه صلى الله عليه وسلم توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم راسه او قال ناصيته فانه صحيح وان كان مرسلا عند نا كيف وقد اعتضد المتصل بمتصل بمثله بل بشيء وان توان ثبوت الفعل لذلك لا يستلزم نفي جواز الاقل فلا بد منه من ضم الملازمة العامة لو جاز الاقل لفعله مرة تعليما للجواز وسلم ومنع بيان الجواز اذا كان مستفادا من غير الفعل او سلم فيه وهنا كذلك نظرا الى الآية فان الباء للتبعيض وذلك لا يفيد جواز الاقل بل يرجح الاكثر لدلالة الآية وتقول فيه ان الباء للالصاق وهو المعنى المجمع عليه لها خلاف التبعيض من ائمة العربية يتعين كونه معنى مستقلا لما مر خلافا لما اذا جاء ضمن الالصاق كما نحن فيه فان الصاق الآلة بالراس الذي هو المطلوب لا يستوعب الراس فاذا الصق بكل مستوعب خرج على المعهد بالبعض لانه هو المفاد بالباء وتحقيقه فيما كتبناه على البدع في الاصول ويخرج الربع لان اليد لما استوعبت قدره عالما فلن يرد ما روايته جواز قدر الثلاث الاصابع وان صحح بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها وكذا اليد كما في اليد بقطعها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الاصل فيحمل على ان قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا انه مقدار الناصية ورواه الحسن عن ابي حنيفة وعليه انها غير المنصور رواية قول المعتبر وفي بعض الروايات قدر وروايته ان المقدمة الاجزاء وهو المنع لان هذا من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى الباء واليد فانه يتقدر بقدرها من الراس وفيه نعتبر عين قدرها وقولنا على قدره لانه لو اصاب المطر قدر الفرض سقط ولا يشترط اصابته باليد لان الاصالة لو تقصدا لا للاصابة الى المحل بخيط وصل استعين اسبعها بها ولو مسح بنعل في يد لم يأخذ من عضو آخر جاز الا ان اخذ ولو باصبع واحد منها قدر الفرض جاز عند ذفر وعند لا يجوز وعللوا بان البلة صارت مستعملة وهو مشكل بان الماء لا يصير مستعملا قبل الانفصال وما قبل الاصل يثبت الاستعمال بنفس الملاقاة لكنه سقط في المغسول للحرج اللازم بالزام اصابة كل جزء باسالة غير المسال على الجزء الاخر ولا حرج في المسح لانه يحصل بمجرد الاصابة بقي فيه على الاصل ويدفع بانه مناقض لما علل به لابي يوسف في مسئلة ادخال الراس الا انا قلنا ان الماء طهور عندهم فقالوا المسح حصل بالاصابة والماء باحد حكمي الاستعمال بعد الانفصال والمصاب به لم يزايل العضو حتى عد بعض المتاخرين الى التعليل بلزوم انفصال بلة الاصبع بواسطة المد فيصير مستعملا لذلك علل الخصاف في ادخال الراس الا انا رهذا كله يستلزم ان مد اصبعين لا يجوز وقد صرحوا به وكذا يستلزم عدم جواز مد الثلاث على القول بانه لا يجزي اقل من اربع وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه ان اخذ لاستعمال الملاقاة او انتقلت البلة لن يزد لكني لم ار في مد الثلاث الا الجواز واختيار شمس الائمة ان المنع في مد الاصبع والاثنين غير معلل باستعمال البلة بدليل انه لو مسح باصبعين في التيمم لا يجوز لعدم شيء يصير مستعملا خصوصا اذا استيعن على الحد الصعيد بل لوجه عندنا انا مأمورون بالمسح باليد والاصبعان منها لا تسمى يدا خلاف الثلاث لانها اكثرها هو الاصل فيها وهو حسن لكنه يقتضي تعيين الاصابة باليد وهو مستشكل بمسئلة المطر وقد يدفع بان المراد تعيينها او ما يقوم مقامها بدليل الاجزاء عند فقدها لاستقاط بالنقل اختيارا غير ان لازمة كون تلك الدلالة التي هي غير اليد مثلا قدر ثلاث اصابع من اليد حتى لو كان عودا مثلا لا يبلغ ذلك القدر قلنا لعدم جواز مثله وهل يقال عدم الجواز بالاصبع بنا على ان البلة تتلاشى وتقرع قبل بلوغ الفرض بخلاف الاصبعين فان الماء يحمل منه بين الاصبعين لان ما بينهما من الماء يمتد قدر اصبع ثالث وعلى اعتباره توقف الاجزاء بالربع لا يجوز لان هذا يعكر عليه عدم جواز التيمم باصبعين واما الجواز بجوانب الاصبع فانه بنا على رواية الاكتفاء بثلاث اصابع ولو ادخل راسه اناء ماء ناويا للمسح فضاع الماء لم يجز عن الفرض وعند هما يجوز والماء مستعمل وقول ابي يوسف احسن لان الماء لا يعطى له الاستعمال الا بعد الانفصال والذي لاقى الراس من اخر اكه يصير به قطرة وغير لو يلاقه فلا يستعمل وفيه نظر ثم محل المسح ما فوق الاذنين فلو مسح على شعره اجزاه خلاف ما لو كان ذؤابا ومسد ودتين على راسه مسح على اعلاهما فانه لا يجوز والمستحب في كيفية المسح ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه احدا الى قفاه على وجه يستوعبه ثم يمسح اذنيه على ما مر ذكره واما مجاوزة المسبحتين مطلقا ليمسح بهما الاذنين والكفين والابهامين فلا اصل له في السنة لان الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال مع ان الاذنين من الراس حتى جاز الحاد بلبنهما ولان احدا لم يحك وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه ذلك فلو كان ذلك من الكيفيات المسنونة وتم شاع وذاع في حكايتها الترتيب وفي غير متعارف لنقلوا عليها وفي فتاوى ابل سمرقند اذا دهن رجليه ثم توضأ

وامرارها على رجليه ولو تقبل الماء المسنون جاز الوضوء لانه وجد غسل الرجلين واعلم ان حديث المغيرة المذكور في الكتاب عام من رواية المغيرة احدهما ما قدمناه من رواية مسلم عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وعلى الخفين والاخر رواه ابن ماجة عنه انه صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال قائما فجمع القعدد بين المعنى وهو الشيخ علاء الدين حمله مركبا بين حديث المغيرة انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وخفيه ومن حديث حذيفة في السباطة في البول قائما وهو يقتضي تخطيط القعدي في نسبة حديث السباطة الى المغيرة لتسرد ذلك بل قد رواه ايضا المغيرة كما اخرجه ابن ماجة **قوله** وسنن الطهارة اضافة الى ما يواظب منه القدر السنة مع الطهارة في طهارة مسنونة وسنة بلا طهارة في سنة مثلا صلاة وطهارة بلا سنة في طهارة واجبة فعلت على غير وجه السنة والاولى فيه للعهد يعني الطهارة المذكورة وفي الوضوء كما تقدم ليدخل المذكور سننا لغير الوضوء من انواع الطهارة والسنة ما واظب عليها صلى الله عليه وسلم مع تركه احيانا **قوله** غسل اليدين قبل ادخالها الا اذا استيقظ الخ الحديث المذكور في الصحيحين بغير نون التوكيد واما ما في مسند البزار من حديث هشام بن حسان ولفظه فلا يغمس يده في طهور حتى يفرغ عليها ثلاثا فمحمول على الفرض فهو فرض تقديره سنة وكذا قال محمد في الاصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه واما تعليقه بالاستيقاظ فانهم من اطلاق الشيء وهم وقيد بها اذا انام مستنجيا بالاحجار او مستجمرا بالذبل اما لو نام متيقنا طهارتها مستنجيا لم يسن فلا يسن له وقيل بانه سنة مطلقا للتنبيه بالاستيقاظ وغيره في ابتداء الوضوء وهو الاول لان من حكى وضوء صلى الله عليه وسلم قد نقله وانا حكى مرة كان وأبه وعادته لا خصوص صفة الذي هو عن نوم بل الظاهر ان اطلاعهم على وضوئه من غير النوم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة اكد انا الوجوب فانا يناط بتحقق النجاسة **قوله** وتسميته الله تعالى لفظا المنقول عن السلف وقيل عن النبي صلى الله عليه وسلم بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وقيل لا فضل بسم الله الرحمن الرحيم بعد التعوذ وفي المحيط لو قال لا اله الا الله والحمد لله اشهد ان لا اله الا الله يصير مسنونا للسنة وهو بنا على ان لفظ بسم الله مما ذكرنا لفظا اي قد كان صلوة الى لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله وضعفا لا ينطاع وهو عندنا كالارسال بعد الارداة وقيدهم لا يضر رواه ابن ماجة من حديث كثير بن زيد ولا احكم فيها حديثا بانيا واربحوا ان عن ابيه الوضوء عن ربيح بن عبد الرحمن عن ابي سعيد عن ابيه عن ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه واعله بان ربيحا للعمى معروف ونوزع في ذلك عن ابي زرعة ربيح شيخ وقال ابن عمار ثقة وقال البزار روى عنه فليح بن سليمان وعبد العزيز الدراوردي وكثير بن زيد وغيرهم قال الاثرم سألت احمد بن حنبل عن التسمية في الوضوء فقال احسن ما فيها حديث كثير بن زيد ولا اعلم فيها حديثا بانيا واربحوان جزمه الوضوء لانه ليس فيه حديث احكم به انتهى **قوله** والاصح انها مستحبة الخ يجوز كون مستند ضعف الاحاديث ويجوز كونه حديث المهاجر بن قنفذ قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت على غير وضوء رواه ابو داود وابن ماجة في تصحيحه ورواه ابو داود كما من حديث محمد بن ثابت العبدي نا نافع قال انطلقت مع عبد الله بن عمر في حاجة الى ابن عباس فلما قضى حاجته قال له النبي صلى الله عليه وسلم في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط او بول اذ سلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام انه ضرب سيل الحائط فمسح وجهه ويديه ضربة ضربة فمسح ذراعيه الى المرفقين ثم قفاه وقال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني لم اكن على طهارة وما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم اصل من بحو بير جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد النبي صلى الله عليه وسلم عليه السلام وروى البزار هذه القصة من حديث ابي بكر رجل من آل عمر بن الخطاب وزاد قال ما رددت عليك تحيتك الا انك لم تكن على وضوء فلما رايتني حدثت فتيممت ثم رددت عليك فلم ارد عليك فاذا رايتني على هذه الحالة فسلم علي فاني لا ارد عليك وابو بكر هذا اظنه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن عمر بن الخطاب قاله عبد الحق ولا باس به ورفع مضرحا باسمه ونسبه هذا في مسند السراج وروى ابن ماجة عن جابر ان رجلا مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فقال اذا رايتني على مثل هذه الحالة الى اخره وليس في شيء من هذه الاحاديث كيف كان نهي فظاهرها على عدم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسم الله تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتقاض الوضوء الكائن عن حدث وما اعلى به غير قادح للشافعي في معارضة خبر التسمية بعد القول بعدم سنيتها على ان كثرة طرق الضعيف ترقيه الى ذلك وهو احد القولين على ما سنبينه في غير موضع ان شاء الله تعالى بل بعضها بخصوصه حسن لغيره كما مر اهل الشان عليه فيخرجه عن الشبهة كما اخرجه من الاجاب الذي هو ظاهر وكذا اعتمد ونقلها في حكاية على وعثمان يدل على ما قلنا **والجواب** ان الضعف ضعيف لما قلنا والمعارضة غير متحققة لان كراهة وكره لا يكون من متمما توضوء لا يستلزم وكراهة ما جعل شرعا من كل الله تعالى تكميلا له بعد ثبوت جعله كذلك بالحديث الحسن فذلك الذي ضروري للوضوء الكامل شرعا فلا تعارض للاجلاف وعدم نقلهم في حكايتهما انا لا نسلم انا حكينا الافعال التي هي الوضوء والتسمية ليست من نفسه بل في كيفية وضوئه وصدق هذا التركيب بتبيد حذفها من سياقه وانما لعدم نقل الرواة عنهما وان قالا اذ قد ينقل الراوي بعض الحديث اشتغالا بالمهم بنا على اشتهاره الاستراح ان التسمية بين السلف كالمروي ابو داود والنسائي وابن ماجة كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وفي رواية اجذم لا يبد وفيه بسم الله الرحمن الرحيم رواها حبان من طريق حسنه بن الصالح وان كان فيه قوة وبالجملة عدوا النقل الا يفي الوجود فكيف بعد الثبوت بوجه اما ترى انهم لم ينقلوا ابن حكايتهما التخليل ولا شبهة في عشقاد انه من فعله صلى الله عليه وسلم وكذا لم ينقلوا

ان تقول م

السواك وهو عند اصحابنا من سنن الوضوء وبعض من حكى عنهم غسل اليدين اوكلا ولم يقدح ذلك في ثبوتها اذ اثبت بطريق
ان يقال فاذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته فما موجب العدول به الى نفي الكمال وترك ظاهر من الوجوب فان قلنا انه حديث اذا
تطهر احدكم فذكر اسم الله تعالى عليه فانه يطهر جسده كله فان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر الا ما مر عليه الماء فهو حديث
ضعيف انكره ابو حاتم الرازي عن الاعمش يحيى بن ابي سليمان وهو متروك قلنا انه حديث المسيء صلوته فان في بعض طرقه انه صلى الله عليه وسلم قال له
اذا قمت الى الصلاة متوضئا كما امرك الله وفي لفظ الا اتم صلى احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امر الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين
ويمسح رأسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله تعالى ويحمده الحديث حسنه الترمذي ولم يذكر فيه تسمية في سنن الدارقطني فقد اعله ابن القطان
بان يحيى بن علي بن خلاد لا يعرف له حال وهو بمردود انه زاد في لفظ الدال على وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا تتوقف عليها لان
الركن انما يثبت بالقاطع وهذا بمجرده ما قبل المراد به نفي الفضيلة والاكمال ونفخ اية الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فيه يساوي
التبع الاصل غير لازم واذا استركا بثبوت الواجب فيهما لا يقتضيه لثبوت عدم المساواة بوجه اخر كوجوب الاكل والشرب والمدر على الصائم
مع انه لا يتابع من حكم بان واجبه احط رتبة من واجب الصلاة لفرضيتها بالتسمية الى فرضها فان قلت يرد عليه ما قالوا من ان الادلة
السمعية على اربعة اقسام الرابع منها ما هو ظني الثبوت والدلالة واعطوا حكمه افادة الفسية والاستحباب فجعلوا انه خبر
التسمية وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس مرفوعا صلى الله عليه وسلم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب بالمواظبة مع تركه لذلك
قلت الجواب ان اراد وا نظني الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور ومنعنا كون الخبر من قبله بل نفي الكمال فيه احتمال يقابله
الظهور فان النفي منسلط على الوضوء والصلوة فيهما فان قلنا النفي لا ينسلط على نفي الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتبار في الحكم الذي
هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا ينسلط هنا لانه حقائق شرعية فينتفي شرعا لعدم الاعتبار شرعا وان وجد حسا
ظهر في المراد ونفي الكمال على كلا الوجهين احتمال يوخلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل وان اراد وابه ما فيه احتمال ولو مرجوحا
منعنا صحة الاصل المذكور واستندناه بان الظن واجب الاتباع في الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق لاحتمال الراجح
فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا استثنى المصنف رحمه الله في خبر الفاتحة حيث قال بعد ذكر من طرق الشافعي رحمه الله ولما قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن والزيادة عليه خبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فعملنا بوجوبها وهذا هو الصواب والله سبحانه اعلم فرع
لبسي التسمية فذكرها في اثناء خلال الوضوء فشي لا يحصل السنة خلاف نحو في الاكل كذا في الغاية معللا بان الوضوء عمل واحد خلاف الاكل
ونحوها يستدل وفي الاكل تحصيل السنة في اباقي لا استدراك ما فات قوله هو الصحيح احتراز عما قيل قبله فقط وما قيل بعده فقط
لان ما قبله حال الانكشاف والاصح قبله ايضا لا حال الانكشاف والافي محل النجاسة وفي الثاني عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يقول
عند دخول الخلاء اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث والمراد الاستعاذة من ذكران الشياطين واناثهم قوله والسواك اي
الاستياك عند المضمضة لانه صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه المطلوب هو الجلسة عند الوضوء ولو العلم حد شاصر بحانه بلى لعلم حضر
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك وفي لفظ اذا قام ليتهجد وفي مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا دخل بيته
بدا بالسواك وفي ابي داود كان صلى الله عليه وسلم لا يستيقظ من ليل او نهار الا تسوك قبل ان يتوضا وفي الطبراني ما كان النبي صلى الله
عليه وسلم خرج من بيته شيء من الصلوات حتى يستاك وما يدل على محافظته على السواك استياكه لسواك عبد الرحمن ابي بكر
عند وفاته في الصحيحين وفيها قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة او عند كل صلوة وعند النسائي
في رواية عند كل وضوء وروى ابن خزيمة في صحيحه وصححها الحاكم وذكر البخاري تعليقا ولا دلالة في شيء على كونه في الوضوء الا بمن وغايته
ما يفيد الندب وهو لا يستلزم سوى الاستحباب اذ يكفيه اذا ندب شيء ان يتعبد احيانا ولا سنة دون المواظبة وهي لم تثبت
بالنسبة من ذلك واستدلاله في الغاية بما رواه الامام احمد عنه صلى الله عليه وسلم صلوة بسواك افضل من سبعين صلاة بغير سواك
يفيد ان المراد بكل ما ذكرنا مما ظاهر الندب عند نفس الصلوة كونه عندا لوضوء مما جوابه من المستحبات ان الوضوء يستحب في خمسة
مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء والاستفراء يفيد غيرها وما ذكرنا اول ما يدخل
البيت ويستحب فيه ثلاث بثلاث باية وان يكمد السواك ثلثا في غلظ الاصبع وطول شبر من الاستجمار المرة ويستاك عرضا لا طولا
قوله بمعالج بالاصبع قال في المحيط قال علي الاشوص لا بها هو والمسبحة سواك وروى ابو هشيم وغيره من حديث انس رفعه
جئني من السواك الاصابع وتكلم فيه وعن عائشة قلت يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم قلت كيف يصنع قال يدخل اصبعه
في فيه رواه الطبراني قوله والمضمضة والاستنشاق والنشة منها المبالغة فيهما كالصائم والمتوفي المضمضة الى المرغرة وفي
الاستنشاق ابلغ ما استدبر من الانف ولو شعرة لما عبا اجزاء عن المضمضة وهو يفيد ان مجه ليس مرضيفها وقيل لا يجزيه وقضاها
لا يجزيه قوله لانه عليه الصلوة والسلام فعلها على المواظبة ان جميع من حكى وضوء عليه السلام فعلا وقولا اثنان وعشرون
نفرا ولا باس بافادة حصرهم لكلها واسبغا فالاول عبد الله بن زيد فعلا وفيه تمضمض واستنشق واستنثر ثلثا ثلاث غرفات وفيه
مسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة رواه الستة غيره والمراد عبد الله بن زيد بن عاصم وهو ابن عيينة في جعله اياه

بن زيد بن عبد ربه راوي الأذان وفي قوله مسح مرتين الا ان يكون رد راوه بمعنى اقبل واد بر ٥ الثاني عثمان بغلاف الصحيحين ولم يذكر
في المضمضة والاستنشاق عدد غرفات ولا في المسح اقبالا وادبارا ٥ الثالث بن عباس بغلاف البخاري وفيه اخذ غرفة فمضمض بها
واستنشق وفيه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح برأسه ٥ الرابع المغيرة رواه
البخاري في كتاب اللباس ٥ الخامس علي بن ابي طالب فقط رواه اصحاب السنن الاربعة وفيه مسح برأسه مرة واحدة وفي رواية ابي داود في المضمضة
والاستنشاق فاء واحدة ٥ السادس المقدام بن معدي كرب توأمان تضمض على عدد في شيء رواه ابو داود ٥ السابع ابو مالك الاشعري
نقلا كالذي قبله رواه عبد الرزاق والطبراني واحمد وابن ابي شيبة ٥ الثامن ابو بكر توأمان كالذي قبله رواه البزار
التاسع ابو هريرة توأمان كالذي قبله رواه احمد وابو يعلى وزاد انه صلى الله عليه وسلم نضح تحت ثوبه ثم قال هذا اسباغ الوضوء ٥ العاشر
وائل بن حجر رواه الزبدي عنه توأمان وفيه ثم مسح على رأسه ثلثا وطاهر فيه ثلثا وطاهر فيه واطلقه قال وطاهر لحيته ثلثا ثم غسل يده
اليمنى وفصل بين اصابعه وقال خلل بين اصابعك وذراعيك حتى جاوز الكعبين ثم رفعه الى الساق ثم فعل اليسرى مثل ذلك ثم اخذ حفنة من
ماء فلاهبها بيده ثم وضعها على رأسه حتى اخذ الماء من جوانبه وقال هذا انا نأكل الوضوء ولو راح فيه ثوب قال في الام يرويه محمد بن عبد الحميد
قال الطحاوي فيه نظر ٥ الحادي عشر حبيب بن يعيش رواه ابن حبان وفيه تضمض على عدد في الرأس وغرفات المضمضة والاستنشاق ٥ الثاني
ابو امامة رواه احمد في مسنده ٥ الثالث عشر انس اخرج الدارقطني عن الحسن البصري انه توضأ ثم قال حدثني رجال انهم اوضوء رسول
الله صلى الله عليه وسلم وفي ذلك التضمض ٥ الرابع عشر ابو اسيد الانصاري رواه الطبراني واسحق بن راهويه قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق واد خل اصابعه من تحت لحيته خلل ٥ الخامس عشر كعب بن عمرو اليمامي رواه ابو داود عنه
قال وصلت على النبي صلى الله عليه وسلم وتوضأ وما اليمامي يسيل بن وضوئه وجبينه على عذرة رأسه يفصل بين المضمضة والاستنشاق
انتهى رواه الطبراني وفصل بمعنى التفصيل وسندكره عن قريب انشاء الله ٥ السادس عشر عبد الله بن ابي اوفى قولا كالذي قبله رواه ابو يعلى وفيه
التفصيل ٥ السابع عشر البراء بن عازب فعلا رواه الامام احمد كذلك ٥ الثامن عشر ابو كاهل قيس بن عابد قولا وفيه فغسل يعني النبي صلى
الله عليه وسلم يديه ثلثا وتمضمض واستنشق ثلثا ثلثا وغسل ذراعيه ثلثا ومسح برأسه ولم يوقت وغسل رجليه ولم يوقت ولعل
قوله ذلك قوا لوضوء اللائق بحال العليل لعدم سنية التثليث في غسل الرجل وقد ضعف بالهيثم بن جماز وحديث الربيع بعد مسح في ثلث
الرجلين ٥ التاسع عشر الربيع بنت معوذ رواه ابو داود قولا قالت فيه فغسل كفيه ثلثا ومضمض واستنشق ثلثا ومسح برأسه ثلثا
ووضأ رجليه ثلثا ومسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وفيه وضأ رجليه ثلثا ثلثا ٥ العشرون عائشة فعلا رواه النسائي
في سننه الكبرى وفيه مسحت رأسها مسحة واحدة إلى مؤخر ثم مرت يديها ولم يثن منها وليس في شيء منها وكل التثنية الا حديث ضعيف قاصر عليه
الدارقطني عن عمارة بن ابي الرجال عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ طهور اثم سمى ٥ الحادي والعشرون
عبد الله بن انيس فعلا رواه الطبراني وفيه مسح برأسه مقبلا ومدبرا ومسح اذنيه ٥ الثاني والعشرون عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
وسنذكره قريبا وانما اشرنا اليه هنا الى الاطراف لان الكلام في كيفية المسح وغرفات المضمضة والاستنشاق فلا شك في ثبوت المواظبة عليها

قوله هو الحكمي نقله عن حكاية عبد الوهاب بن زيد تضمض واستنشق واستنثر ثلثا بثلاث غرفات ومعلوم ان الاستنثار
ليس اخذا لماء يكون له غرفة والمراد بثلاث غرفات مثل المراد بقوله ثلثا فكما ان المراد كل من المضمضة والاستنشاق ثلثا فكذا كل من
المضمضة والاستنشاق بثلاث غرفات وقد جاء مصرحا في حديث الطبراني ثنا الحسين بن اسحق التستري ثنا سليمان بن فروخ ثنا ابو سلمة
الكندي ثنا ثابت بن ابي سليم ثنا طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده كعب بن عمرو اليامي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ تمضمض
ثلثا واستنشق ثلثا باخذ لكل واحد ثلاث غرفات بيد يمينه ثم بيد شماله ثم مسح برأسه قال هكذا اوضأ بين يدي من عندهم رأسه حتى
بلغ بيديه الى اسفل عنقه من قبل قفاه وقد تقدم رواية ابي داود مختصرا وسكت عليه ابو داود المنذري بعد وما نقل عن ابن معين انه سئل
عن حديث الكعبين فقال الحديثون يقولون انه رآه صلى الله عليه وسلم واهل بيت طلحة يقولون ليست له صحبة غير واضح فاذا اعرف ان يقال
الشأن ان له صحبة ثم الوجه ويدل عليه ما رواه ابن سعد في الطبقات انا يزيد بن هرون عن عثمان بن فيض عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن يعمر
اليماني عن جد قال قدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمع هكذا او صف فسمع سعيد يديه جريديه الى قفاه وما في حديث علي واحد
لا يعارض الصحيح من حديث بن زيد وكعب وما في حديث بن عباس ما الى اخره مما تقدم يحمل ضرورة الى ان المراد بتعدد المأ بقرينة قوله
بعد ذلك ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها اليسرى ومعلوم ان لكل من اليدين ثلاث غرفات لا
غرفة واحدة فكان المراد اخذ ما لليمنى ثم ما لليسرى اذ ليس على الغرائض فقد على الاثنين من المضمضة وغيرها ولو كان لكل المراد
اد ذلك اقل ما يمكن اقامة المضمضة به كما ان ذلك ادنى ما يقع فرضا في البداية لان الحكمي انما يقوم موضع الذي عليه ليتبعه الحكمي لهم
وما روي بكف واحد فلنفي كونه بكفين معا او على التعاقب كما ذهب اليه بعضهم من ان المضمضة باليمنى والاستنشاق باليسرى ٥

قوله ومسح الاذنين عن الحلواني شيخ الاسلام يدخل الخنصر في اذنيه ويحركها كما فعل صلى الله عليه وسلم انتهى والذي في سنن
باسناد صحيح عن بن عباس انه صلى الله عليه وسلم مسح اذنيه فادخل السبابتين وخالفا بهما اليه الظاهر اذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما

وقول من قال بعدم الاستحباب ضعيف لما يدل على أن السنة عدم ادخالهما والاولى قوله خلافا للشافعي قيل متعلق بالاجماع المجموع من سنة بالرأس والاخلاف في المعنى لان تعليقه بالرأس لا يخلاف في تعليقه بالاذنين لان حديث اتصاله بسنة قوله صلى الله عليه وسلم الاذنان من الرأس يعني فلا حاجة إلى أخذ ماء جديد لهما كما لا يؤخذ في السنة ماء آخر لمضمضة واحدة غير المكملة رجال البيهقي اشهد اسناد لهذا الحديث هذا لفظ رواية ابي داود والترمذي وابن ماجة عن حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنه قال توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح رأسه ثلاثا وبدنه ثلاثا وسح برأسه وقال الاذنان من الرأس ثم قال البيهقي وقال احمد تركنا في رفعه في رواية قتيبة عنه فنقول لا ادري ابن قول النبي صلى الله عليه وسلم او من قول ابي امامة وكان سليمان بن حرب بن وهب عن حماد وسيأتي هو من قول ابي امامة انتهى وقد ضعف شهر ايضا واجيب بانه اختلف فيه على حماد فيا يقوى ان رفعه عنه ومن سمع على ما علمت واختلف على يسار عن حماد في ذلك ايضا واذا ارفع ثقة حدث به رفعه اما ان فعل ذلك شخص واحد فقد وقع الرفع اكثر من زيادة والصحيح في شهر التوثيق وثقه ابو زرعة واحمد وحكى العجلي وتعقوب بن شيبة وسنان بن ربيعة وثقهم في البيهقي انتهى مثل سبب ضعفان على حديث ابي امامة والاستعمال بالكلم فيه وفي الباب حديث عبد الله بن زيد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذنان من الرأس وحديث ابن عباس اخرجه الدارقطني عن ابي كامل الجحدري شا عبد الرحمن بن محمد بن ظفر عن بن جريج عن عطاء بن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذنان وتما ثابتان للاتصال وثقه الرجال وقول الدارقطني في اثناء اسناده وتم انما هو مرسل صحيحا اخرجه بن جريج عن سليمان بن موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال ابن القطان فهذا حمله بعضهم لو تعلل كلام الدارقطني ليتبين قدح فيه ويمنع ان يكون فيه حديثان مسند ومرسل وهما احاديث اخر من فعله صلى الله عليه وسلم منها ما اخرجه بن خزيمة وبن حبان والحاكم عن ابن عباس الاتم لكم بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر وضوءه ثم غرف غرفة فمضمض بها واستنشق واذنيه ويوب عليه النسائي باب مسح الاذنين مع الرأس واما ما روي انه صلى الله عليه وسلم اخذ لاذنيه ماء جديدا فيجب حمله على انه لفضا البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا واذا العدمت البلة لم يكن بد من الاخذ كما لو انغمست في بعض عضو واحد ولو رجحنا كان ما رويناه اكثر واشهر فعلى هذا روي من حديث ابي امامة وبن عباس وعبد الله بن زيد كما ذكرنا وابي موسى الاشعري وابي برزة وانس وبن عمر وعائشة رضي الله عنهم بطرق كثيرة قوله جابر عند ابي حنيفة في غير المشهور من كتب الرواية انه سنة عندي وسنة مستحبة عندنا واشار حديث فيه ما رواه الترمذي وبن ماجة بن حديث عامر بن شقيق الاسدي عن ابي وائل عن عثمان انه صلى الله عليه وسلم كان خلل لحيته وقال الترمذي توضأ وخلل لحيته وقال حسن صحيح وصححه بن حبان والحاكم وقال اجتمع جميع رواته الا عامر بن شقيق ولا اعلم فيه طعنا بوجه من الوجوه وله شاهد صحيح من حديث عمار بن ياسر وانس وعائشة ثم اخرج احاديثهم انه صلى الله عليه وسلم توضأ وخلل لحيته وزاد في حديث انس لهذا امرني ربي وتعقب بان عامر ضعفه بن معين وقال ابو حاتم ليس بالقوي وحاصل الاول طعن منهم ومن غير مقبول على ما عليه العمل لو يقبله الزهدي والثاني لا عرجه الى الضعف ولو سلم فغاية الامر اختلاف فيه لا يزيله عن الحسن قال الزهدي في علله الكبير قال البخاري اصح شيء عندي حديث عثمان ومن حديث حسن انتهى وكيف ولشواهد كثيرة جدا من حديث عمار وانس كما رواه الحاكم والترمذي وبن ماجة وانه صلى الله عليه وسلم خلل لحيته وان ضعف لانقطاع وحديث انس قال كان عليه السلام اذا توضأ خلل لحيته وضعفه خالد بن اياس العدوي وروى البزار عن ابي بكرة انه صلى الله عليه وسلم توضأ وخلل روى بن عدي عن جابر انه توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم غرفة غرفة ولا مرتين مرتين ولا ثلاثا فانه خلل لحيته ايضا كانه اتى بالمبسوط وفيه اصرم بن عباد الكوفي ليس بوري متروك وما في الهداية اخرجه بن ابي شيبة عن انس انه صلى الله عليه وسلم قال اتاني جبريل فقال يا محمد خلل لحيتك وهو مقول بالهيثم بن جماز وتقرب منه ما في ابي داود عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ اخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هذا امرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بقوله واعله بن القطان بان الوليد بن زروان مجهول قال الشيخ الامام وهو على طريقته من طلب زيادة التعليل مع رواية جماعة عن الراوي وتذكر عن لو كل هذا جماعة من اهل العلم فهل طرق متكثرة عن اكثر من عشرة من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين لو كان كل منها ضعيفا ثبت بمجموعها على ما تقدم فكيف وبعضها لا نزل عن الحسن فوجب اعتبارها الا ان ابا حنيفة يقول لم تثبت منها المواظبة بل مجرد الفعل الاتي يتردد من اصل فكان مستحبا لا سنة لكن ما في ابي داود من قوله هذا امرني ربي لم يثبت ضعفه وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لان امر تعالى حامل على فيترجح قول ابي يوسف كما رجحه في المبسوط وسقطا المغني الكذ كور من ان السنة في الوضوء ما كان كالمفروض في محله وداخل اللحية ليس بعد سلاسته في غسله ما يتقرر به من ان المضمضة والاستنشاق سنة وليس في محلها ذلك ليس في الوجه بالمنع وادعاء ان محلها منه حكما اذ لها حكم الخارج من وجه حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء شيئا قوله والا صابعه صفة في الرجلين ان خلل مخصوص ليسري حصر رجله اليمنى وعمم مخصر رجله اليسرى في الغنية كذا ورد والله اعلم وشكله فيما يظهر امر اتفاقي لا سنة مقصودة قوله كلا خلل نار جهنم مؤدى لتركيبه التحليل اذ لعدم التحلل ومؤلا يستلزم وان عدم التحليل يستلزم تحلل النار الا لو كانت علة مساوية وهو منتف والا كان التحليل واجبا اعتقادا مع حجية الحديث لكن العدد في التحليل لعدم العلم بوصول الماء الى ما بينها وهو ليس واجبا وحينئذ فلتعيين موقوفا على توقيف ثم تكلف الجواب بانه مقروف عنه حدث الاعراي واحاديث حكاية وضوئه صلى

الله

صلى الله عليه وسلم فيه التخليل وابو عبيد معروف لي ما اذا لم يصل الماء بين الاصابع وهذا ومن احدث على ما في الدارقطني فليتوضأ ولا يعلم
لا يخللها الله بالنار يوم القيمة وهو ضعيف يحيى بن يمون التمار نعم المصرح فيه بابو عبيد ما في الطبراني من لم يخلل اصابعه بالماء
خللها الله بالنار يوم القيمة وامثل احاديث التخليل ما في سنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا توضأت فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع قال الترمذي حديث حسن صحيح وروى ابو داود وابن ماجة عن ابن عباس قال قال صلى الله عليه وسلم
اذا توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك وقال حسن غريب وعندي انها كلها للوجوب والمراد الامر بايصال الماء الى ما بينها اذ لا يجوز
ترك ما يجب بايقاعها كما ذكر في داخل اللحية والتخليل بعد هذا مستحب لعدم ثبوت المواظبة مع كونه كما لا يخفى على اهل **قوله** وتكرار الغسل الى
الثلاث قيد به لافادة انه لا يسن التكرار في المسح ثم قيل الاولى فريضة والثاني سنة والثالث اكمال وقيل الثاني سنة والثالث سنة وقيل
الثاني سنة والثالث نفل والظاهر انه معنى الاول وقيل الثاني عكسه وعن ابي بكر الاسكاف الثالث مستحب فرضا كان الغسل او الركوع
ونحوه وعندي انه ان كان معنى الثاني ان الثاني سنة فالى الثالث سنة اي المجموع هو الحق فلا يوصف بالسنية في حد ذاته فلو اقتصر عليه
لا يكون فعل السنة لان بعض الشيء ليس بشيء ولا الثالث اذ لم يلاحظ ما قبله **قوله** والاولى عند عدم روية سنة اي هذا العدد
وهذا احد ما قيل فلو زاد لقصد الوضوء على الوضوء او الطهارة فقد اساء وتعدى وظلم وان نقص كما لا يخفى على الفطن الا بعذر
العدد وقيل ان زيادة على قصد الوضوء والنقص عنه وتعدي يرجع الى زادت وظلم يرجع الى نقص واصل الظلم النقص ولو تظلم منه شيئا
لم تنقص هذا والحديث لمجموع هذا اللفظ غريب بل صدره روى عن علي من الصحابة بزهو عند رواه الدارقطني عن ابن عمر بن ضعيف
بالمسيب بن واضح وعن ابن ماجة عن ابي بن كعب بزيادة وضعفه وبزيد بن ابي الحوارى وغيره ورواه الدارقطني في كتاب غرائب مالك من حديث زيد بن
وضعفه بعلي بن الحسن الشامي وقد اتى عمر في ما يرويه عن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتاه صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف
الطهور فدعى بماء في اناء فغسل كفيه ثلاثا غسل وجهه ثلاثا غسل ذراعيه ثم مسح برأسه ادخل اصبعيه السبابتين في اذنيه ومسح باطن
على ظاهر اذنيه وابهاميه باطن اذنيه ثم غسل رجليه مثلا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم وفي لفظ لابن
ماجة تعدى وظلم وللنسائي اساء وتعدى وظلم قال في الامام الحديث صحيح عند من يصحح حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده لصحة الاسناد اليه
عمرو انتهى وقد اختلف المحدثون فيه والمحققون على صحته جمع الجمع رحمه الله بين الالفاظ المروية عنه صلى الله عليه وسلم ونسبها انه
ولا عتب عليه وذلك لانه لم يجتمعها في مجلس واحد **قوله** ويستحب لا يستدل الا عند من يعتد في الرواية ولا في الدراية في جعل
النية والاستيعاب والترتيب مستحبا غير سنة اما الرواية فمنصوص المشايخ متطابق على السنية وهذا غالبة المحققين رحمه الله في البداية وجعلوه
بمنزلتها بقوله ولنا في الوضوء سنة وعن ابي الاخرس واما في الدراية فمستدل قريبا انشاء الله وقيل اراد بمستحب بفعل سواء يستحب
الترتيب وهو ان يبدأ بالله والياء من والتاء من يستحب عندهم بالمعنى المشهور وقد اوقعه في تفسير التيمم بكون الترتيب بذلك
الوضوء واما الوضوء فانه لا يقع بلا نية الا بالغفل مع الغفلة والذهول اذ الفعل الاختياري لا بد في تحققه من القصد الى وجوده اذا
قصد الوضوء ورفع الحدث استباحة ما لا يحل الا به كان متوضئا حتى ان صورة الخلاف انما تتحقق بين الشافعي رحمه الله وبين من دخل الماء
مدفوعا او مختارا لقصد التبرد او مجرد قصد ازالة الوسخ ووقوع مثل هذه الحالات له صلى الله عليه وسلم قد لا يتحقق او يتحقق في بعضها
لا ينفي السنة لانا لو لم نقرر ذلك لزم اما ان يكون واجبا وسنذكر ان وجوه العام للكل **قوله** لانه عبادة فلا تقع الا بالنية لقوله صلى
الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات متفق عليه اي صحتها واعتبارها شرعا بالنيات والمراد العبادات لانه كثيرا ما لا تكون المباحات تعتبر شرعا
بلا نية كالاكل والنكاح **قوله** ولنا قوله لوجهين سلمنا ان كل عبادة بنية والوضوء لا يقع عبادة بغير نية وبذلك نقضيا عن
الحديث وليس الكلام في مثل بل في انه اذا لم يوجد حتى لم يقع عبادة سيما الثواب فهل يعتبر الشرط المعتبر للصلاة حتى يجب اداؤها ليس في
الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل غيره لا لذاته فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة
وباقي شروط الصلاة لا يفترقون اعتبارها الى ان نتوى فمن ادعى ان الشرط هو نوع عبادة فعليه البيان **قوله** بخلاف التيمم
لان التراب لم يعهد شرعا مطهرا الا للصلاة لانه في نفسه نكان التطهير به تعبدا محضا وفيه تخلج الى النية اذ سواء التيمم يعني لعبه عن
القصد فلا يتحقق دونه بخلافه الوضوء فقد قياسه على التيمم وفي كل من الوجهين نظر قد ذكر في التيمم انشاء الله تعالى والصواب انه
ما هو متفق عليه من ان الشرط القياس ان لا يكون شرعية حكم الاصل شارع عن حكم الفرع والا لم يتحقق حكم الفرع بلا دليل شرعية الوضوء
التيمم شارع عن الوضوء فلا يقاس الوضوء على التيمم في حكمه لكن هذا اذا قصد القياس واما ان قصد الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم
بشرط النية طهر وجوه بها في الوضوء هو معنى لا فارق فليتأمل بجواب الامام كما في الكتاب **قوله** ولنا ان انسا اخبر عن وضوء بعضهم
بما رواه الطبراني عن زاذان عن محمد الهجري قال رأيت انسا توضأ فغرف غرفة من ماء فغسل بها وجهه ثم غرف غرفة فغسل بها يده اليمنى ثم
غرف غرفة فغسل بها يده اليسرى ثم مسح برأسه ثم غرف غرفة فمسح بها ظهر قدمه اليمنى ثم غرف غرفة فمسح بها ظهر قدمه اليسرى ثم قال
هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وفي لفظ له قال دعا انس بوضوء فأتي بمخضب صغير فأدخل يده فيه فمضمض واستنشق
ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يده اليمنى ثلاثا ثم اليسرى ثلاثا ثم مسح برأسه وأذنيه مستحدرا واحدا وفيه عبادة بن منصور وفيه مقال وقد

ورواية اصحاب السنن الاربعة عن علي رضي الله عنه انه مسح مرة واحدة وفيه ضعف وروى الدارقطني عن عثمان في حكاية صحة برأسه مرة واحدة وقول البيهقي في المعرفة والى معجم الطبراني لواجل فيه سهو عنه او كان سقط في نسخته والا فقد وجد في الاوسط من مسند ابرهيم العبوي

قوله والذي يروى بالتربيع يشير لضعفه وقد روى عن عثمان من حديث عامر بن شقيق وفيه ذلك المقال المتقدم قال ابو داود وروى ابو داود وكيع عن اسرائيل يقال توضأ ثلثا ثلثا فقط قال ابو داود احاديث عثمان الصحاح كلها تدل على ان المسح مرة واحدة فانهم ذكروا الوضوء ثلثا ثلثا ولم يذكروا في مسح الرأس ولم يذكر واعددا انتهى وروى ابو داود والطبراني عن علي في حكاية المسح ثلثا قال البيهقي وقد روي من اوجه غير ثابتة عن عثمان رضي الله عنه نكر المسح الا انه مع خلاف الحفاظ ليس بحجة عند اهل العلم **قوله** وهو مستودع روى الحسن عن ابي حنيفة في المجرد اذا مسح ثلثا بأصابع واحدة كان مستوفيا وما سوى ذلك من تقرير الكتاب غني عن البيان **قوله** والغاية للتعقيب حقيقة وجوب تعقيب المغاير له القلوق بغسل الوجه نهر والترتيب بين الوجه وغيره فيكفي وقوعه في الكل بعد والغاية ان لم تتصل قبلها لا تشترط وانما تعقب به بل جملة الاعضاء وحقيقة ان التعقيب طلب الغسل له متعلقات وصل الى اولها وكل اشتغل به والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشترك كل منه من غير اعادة طلب تقدم تعليقه بتعقيب على بتقرع الوجود فصار وقوع الركب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهذا معنى ما في الكتاب ومنه يعلم ان قولك ادخل الثوب فاشتر لنا خبزا وكما جئت كان الفاء واعقاب الدخول شراء ولكن كيف وقع ودعوى الوقوع اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع تبع للفارسي ومنوا على عدم افتقار قول الغايات والترتيب والقران **قوله** فالبداءة بالميامن فضيلة اي مستحب ثم استدل عليه بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يحب التيامن في كل شيء ومعنى ما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وترجله وتنعله وترجله كله ومنوا على عدم استلزام المحبوبية للوجوب لان جميع المستحبات محبوبة له صلى الله عليه وسلم اذ لو صام ابدا لم يكره وما ورد ابيكم وما رجه بن حبان في صحيحها مالي لا ارى حدث ان يصح وغيره احد من حكى وضوء صلى الله عليه وسلم رجوا استقديم اليمنى على اليسرى من اليدين والرجلين وذلك يقبل المواظبة لانهم انما يكون وضوء الذي هو عادته وذا به فيكون سنة ومسلة سنة الاستيعاب لانهم كذلك حكوا المسح وفي البقية عن بعضهم اذا اراد ان يتوضأ ترك استيعاب الرأس بغير عذر ثم رد الله اعلم لظاهر رد عنه عن السنة فالحق ان الكل سنة ومسح الرقبة مستحب نظرا لكيفين لعدم الاستيعاب وهي والحاقهم بدعة وقيل مسح الرقبة ايضا بدعة وما قدمناه من رواية النساء اي انه صلى الله عليه وسلم مسح الراس وفي حديث وال لعمرو وظاهر رقبته وقيل ان مسح الاذنين ادب ومن السنن الترتيب بين المضمضة والاستنشاق والبداءة من مقدم الرأس بين رؤس الاصابع في اليدين والرجلين ودلكهما على ما عن بعض المشايخ انه تعالى جعل الرافق والكعبين غاية الغسل فيكون منتهى الفعل

الآداب ترك الاسراف والتقتير لكلام الناس الاستعانة وعن ابي بكر لا باس بصب الحار وكان صلى الله عليه وسلم الماء عليه والقشع حرمه يمسح ومنع الاستعجاز ومنه استعانه نفسه والمبادرة الى سنن العون بعد الاستنجاء ذرع خاتمه عليه اسم الله تعالى واسم نبيه صلى الله عليه وسلم حال الاستنجاء وكون انيته من خزف وان يغسل عن ذي الاثر ثلثا ووضعه على يسار وان كان انا يغترف منه نعم يسيه ووضع بين حالة الغسل على عورته لا راسه والذاهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند غسل كل عضو واستعمال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع افعاله وتعاهد الموقن وما عت الحاجة والدلك المحفوظ عند كل عضو وان لم يلطم وجهه بالماء وامرار اليد على الاعضاء المغسولة والثاني والدلك حصوصا في الشتاء وحد وجه واليدين والرجلين لسيلان غسلها وطيل الغرة وقول سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الخ وان كثيرت فضل وضوئه مستقبلا قائما ان شاء قاعدا وصلاة ركعتين عقيبه وبل اليه استعدادا وحفظ شابه من التقاطر والاحتفاظ بالشمال عند الاستنشاق ويكره التمتع كذا القاء الزائد في الماء والزيادة على ثلاث في غسل الاعضاء والماء المشمس **تتمة** شك في نقض وضوئه قبل الفراغ فعل ما شك فيه ان كان اول شك والا فلا عليه وان شك بعد فلا مطلقا

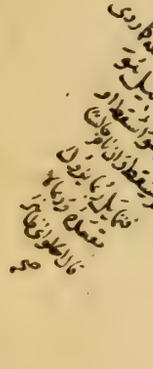
فصل في نواقض الوضوء النقض في الاصل ضد الابرام ثم استعمل في ابطال تركيبها وفي المعاني اخراج ما عن افادة ما يقصد منها **قوله** كل خارج يعني خروج ما خرج ليعم الاخبار عن المعاني لكن الظاهر ان الناقض هو النجس الخارج لا خروجه المخرج للنجس المقصود منها **قوله** عن كونه مؤثرا للنقض مع ان العدم هو المؤثر في رفع ضد وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قائمة بالخارج وغاية الخروج ان يكون علة تحققها صفة شرعية اعني صفة النجاسة فالشرعية وذلك لا نضر اذ بعد تحققها عن علتها هي المؤثرة للنقض ثم بوطها هو الحديث الذي سرد وجه ما الحدث قال ما خرج من السبيلين ولو بوجد ما وجد ضرفه عن طهارة الا اصلاح بعض عسان المستفيض وبذا لا يجوز على انه غير لان واذ المعنى هذا لا يقابل الجوهر ونحوه يقال على المراد باللفظ جوهرا كان او عرضا واما يقابله العرض فالناقض الخارج النجس والمخرج شرط عمل العلة وعلتها نفسها لانه علة يتحقق الوصف الذي هو النجاسة والا لم يحصل لاحد طهارة فاضافة النقض الى الخارج اضافة الى علة العلة **قوله** لقوله تعالى وجه التمسك به في عموم ما خرج دودة كان او حصاة او دما او بقا الا ما استثنى منه وهو الريح الخارج من القبل والدودة منه انا الريح من الذكر فهو اخلاط لا ريح فلا ينقض كالريح الخارجة من جراحة في البطن ان الغائط الطاهر من الارض يقصد للحاجة والاجماع على ان الله ليس بنقض المحتى منه انما قيل هو كناية عما يلي مخرج الخارج واذا الدود كونه في لازمه فجعل النجس على

اعم اللوازم وهو الخارج النجس او الى خصوص ما يناسبه النجس لهذا الحكم كذا في شرح المجمع وقد نبهنا لما ينبغي على ارادة اعم اللوازم
للمخرج والخارج النجس طلقا للقيس منه للعلم بان الغائط لا ينقطع لمجرد الريح فضلا عن خروج ريح ونحوها لاولوية به لحله ويستدل
على الريح بالاجماع وغيره بالخبر وهو ما ذكر روى معناه الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال الوضوء مما خرج وليس
مما دخل وضعف بسبعة منها بن عباس وقال في الكمال اسنده كتاب ابي الفضل بن المحارق قال سعيد بن منصور انما حفظ هذا من قول ابن عباس
رضي الله عنه وقال البيهقي روى عن علي رضي الله عنه من قوله وبعد ادعوله صلى الله عليه وسلم فتستحاضة توضأي لوقت كل صلاة عشيا
حمله اهل بابنا الخارج النجس من السبيلين على غير وجه الاعتياد وفرعه الخارج النجس من غيرهما الحق على مالك رحمه الله في نفي ناقضيته
فيزاد المعتاد والخارج على غير وجه الاعتيادية على هذا المعنى خرج المرور من السبيلين بتحقق الظهور فلو حشي الذكر لا ينتقض لحاذاة
بلة الحشو رأس الذكر لا بين وله الى القصبة وابي لقلفة فيه خلاف والصحيح النقض فيه قال المصنف رحمه الله في التجنيس لان هذا
بمنزلة المرأة اذا خرج من فرجها بول ولم يظهر واستشكل بانهم قالوا الاحجار على الحشفة ايضا الماء انه لا ينجس حلقة القصبة الذكر
انتهى لكن في القنية وفي الظهيرية انما عللة بالخروج الى ما يلاقيه وهو المعتبر فلا يرد الاشكال ولو احتشى في الفرج الداخل ما ينقض
لحاذاة حرفه فلا فالا بي يوسف رحمه الله في قوله اذا علمت انها لو لم تحشه لخرج نقض ولو ادخلت اصبعها فيه نقض لانها لا تخلو من بلة ولذا
العود في الدبر كالمحقنة وغيرها تعتبر فيه البلة اذا كان طرفها خارجا ولو عبثه نقض اذا خرج بلا تفصيل بالقنية وكذا التجنيس وكذا
القطنة اذا غيبها في الاحليل ثم خرجت ولو بللت بالبول ولو بجاورة رأسه غير انه لو انها خرجت لم ينقض والمجبوب اذا ظهر بوله
بموضع الجب ان كان يعتد على امساكه متى شاء لا ينقض والا نقض لانه كالخارج ولو كان له حصاة فبقاذ لك الموضع واخرجها واستعمال
البول الذي فكالخارج وان كان بذكره بطانتان احداهما تخرج منه ما يسيل في مخرج الذكر والاخرى في غيره فبلى الاول ينقض بالظهور
وفي الثاني لا ينقض لانه وراء الحشفة ولو ادخل الخنثى اصبعه امرأة فذكرت كالخارج او رجل فعرجه كالخارج وينقض في الاخرى بالظهور ولو قطر في احليله دهنا
فسال البته لا ينقض خلافا لابي يوسف رحمه الله خلافا ما اذا احتقن لدهن ثم سال حيث يعيد الوضوء لاحتلاطه بالنجاسة خلاف الاحليل
الكامل عند ابي حنيفة رحمه الله ولو احتشت في فرجها الخارج فالم تنزل البلة الى الفرج الداخل لا ينقض في الداخل سد الصوف
ولا ينقض قوله فتجاوز اعطف تفسيري فان الخروج في غير السبيلين وهو تجاوز النجاسة الى موضع التطهير هو المعنى اذا خرجا بان
تجاوزا الان عجل الخروج على الظهور فليس به والمعنى اذا ظهرا فتجاوز فلو خرج من جرح كل الغير وهو فسال الى الجانب الآخر منه لا ينقض
لانه لا يلحقه حكم الجنابة وهو وجوب التطهير لانه به خلاف ما لو نزل من الراس الا ما كان من الانف لانه يجب غسله في الجنابات ومن
النجاسة فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى الخارج تنقض وجب ان يكون معناه اذا كان بحيث لو لا الربط سال الان
التميز لو شرد على الجرح فانسل لا يتجس ما لم يكن كذلك كانه ليس بحدث ولو تورد تخرج من فيه وهو قد الريق ينقض ان كان
الريق غالبا ولو اخذ من راس الجرح قبل ان يسيل مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض والا فلا هذا اذا اتحد المجلس وفي
المحيط هذا تسهيل ان تعلم ورجعه عن ابي يوسف وعن محمد اذا التقى على راس الجرح وصار كبير من رأسه نقض والصحيح لا ينقض انتهى
وفي الدراية جعل قول محمد اصح وختار السرخسي الاول وهو الاولى وفي شروط شيخ الاسلام تورد راس الجرح فظهر به فتح وعن ابي يوسف
ما لو جاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير هو الجرح والنقطة وما السرة والثدي فان
ان كان العلة سوا على الاصح وعلى هذا ما لو انتزر بمدرة غسله وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر طول وقت كل صلاة وفي التجنيس
الغربة في العين اذا سال منه ما ينقض لانه كالجرح وليس بدم ولو خرج من مرته ما وسال ينقض لانه دم وقد نضج فاصفر وصار صفيا اصفر هو
والعرب بالتحريك وروى في المحيط مثل القدوري وسال ان كان صغيرا لا ينقض كالوضع الذباب وان كان كبيرا ينقض كفضل العلقة
قوله وقال الشافعي رحمه الله الخ حاصل الاقوال المذكورة في الكتاب لا ينقض للشافعي يعني الله مطلقا وينقض عندنا رحمه الله مطلقا
سال او لا امتلا الفم من القي او لا وعندنا ينقض لشرط المذكور كل روى لمذهبه ما يؤيد ولنا على ما روى انه صلى الله عليه وسلم
قال لم يتوضأ فلو توضأ وما حدث الوضوء من كل دم سائل فرواه الدارقطني من طرق ضعيفة ورواه البيهقي في الكامل من اخرى وقال
لا نعلمه الا من حديث احمد بن فروخ وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكل كتب فان الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه اتى لكن قال ابن الجوزي
في كتاب العلل قد كتبنا عنه وكله عندنا الصدق وقد نظر في معنى حديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها جاءت فاطمة بنت ابي حبيش
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا
اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي عنك الدم وصلي قال هشام بن عروة قال ابي ثم توضأي لكل صلوة حتى يجي ذلك
الوقت واعترض من انه من كلام عروة ورد بانه خلاف الظاهر وايضا لو كان لقال توضأ لكل صلوة فلما قال توضأي على سائلة
الاول المنقول لزم كونه من قول الاول وهذا الان لفظ الاول اغسلي عطف على خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة وليس عروة مخاطبا
لها ليكون قوله لها ثم توضأي خطابا منه لها فلم يلزم كونه من مخاطب الاول وهو النبي صلى الله عليه وسلم وانما رواه الزهري كذلك
ولو حمل على ذلك ولفظه فتوضأي لكل صلوة حتى يجي ذلك الوقت ومحمد ما رواه الدارقطني من انه صلى الله عليه وسلم امرهم وصلي

ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه ضعيف وأما حديث من قاء أو رعف الى آخر فرواه ابن ماجة عن اسمعيل بن عياش عن ابن جريج عن أبي بكر عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم ولفظه ليس على صلوته ما لم يتكلم رواه الدارقطني وقال الحافظ بن الصحاب بن جريج يرويه عن ابن جريج عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا انتهى وقد تكلم في عياش وجملة الحاصل انه عجج به من حديث الشاميين لا الحجازيين واخرجه البيهقي من جهة الدارقطني عن ابن جريج عن أبيه عنه صلى الله عليه وسلم مرسلا وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعي رحمه الله ان يستدل لصحة بعمل على غسل الدم ولا وضوء الصلاة ودفع بانه غير صحيح والا لبطلت الصلاة فلو عن المبتدأ وبن عياش قد وثقه بن معين وزاد في الاسناد عن عائشة والزيادة من الثقة مقبولة والمرسل عند أكثر وعند جمهور العلماء حجة وسيأتي زيادة فيه من الآثار في باب الحدث في الصلاة فانتظر رحمك الله اعاده فيه والاصح في رعف الفم والقلس الخارج مع القيء ان والقيء مع سكون النفس سكوتا ومذا خرج ابو داود والترمذي والنسائي عن جسرة بنت الحكم بسند إلى معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء ان النبي صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ قال فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له فقال صدق انا صببت له وضوءا قال الترمذي وهو اصح شيء في هذا الباب وأعله الطحاوي بالاضطراب فان عمر رواه عن يحيى بن أبي كثير عن يعيش عن خالد بن معدان عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الاوزاعي واجيب بان اضطراب بعض الرواة لا يؤثر في ضبط غيره قال ابو الجوزي لا ألتفت لقول أحمد قد اضطرب في هذا الحديث فقال قد جوده حسين المعلم وقد قال الحاكم هو على شرطهما وروى مثل هذا عن عمر في مصنف عبد الرزاق واخرج الثوري عن أبي اسحق عن الحرث عن علي رضي الله عنه قال اذا رعف احدكم وزاد أو رعافا فلينصرف وليتوضأ فان تكلم استقبل لا اعلمه الا يعني الحرث ضعيف ومثله عن سليمان بن عمرو اذا ثبت هذا عنه صلى الله عليه وسلم وجب تقديمه على الهدي في أفعاله كذلك الصحابي الذي خرج في الصلاة بالامرية وقول من قال لم يصح في نقض الوضوء بدم الدمامل والقيء والرعاف حديث ان سلم لم يقدح لان الحجة لا تتوقف على الصحة بل الحسن كاف على اني رأيت هذا التأويل عن ابن محمد علما بالاختلاف في صحة الحديث وعلى رأيه صحته فهو صحيح بالنسبة اليه او مجردا اختلاف في ذلك لا يمنع من الترجيح وثبوت الصحة وانا حديث القلس حدث فرواه الدارقطني وهو ضعيف وفي لا طلاق الكلام من حديث ابن عباس عنه فانما حديث ليس في القطع الخ فرواه الدارقطني من طريقين في احدهما حديث الفضل بن عطية وفي الاخر حماج بن نصير وهو ضعيف والقطر بتشديد الطاء المهملة كناية عن القلة ولفظ سائل كناية عن القلة فان لفظة القطر في العرف يراد به القلة وضدها سائل والا فحقيقة القطر اذا وحدث نقض اتفاقا فلا بد من صرفه عن ظاهره بطريق صناعي كما ذكرنا واما قول علي رضي الله عنه ازد سعة ملا الفم فلم نعرف وروى البيهقي في الخلافيات عنه صلى الله عليه وسلم يعاد الوضوء من سبع من افطار البول والدم السائل والقيء وبن دسعة ملا الفم وهو المصطبر وتهقيه الرجل في الصلاة وخروج الدم وفيه سهل بن عفان والحارث بن وجيه وهما ضعيفان فحصل لنا من ذلك كله حديث فاطمة بنت أبي حبيش وحديث بن عياش وحديث أبي الدرداء فلا اعارضها غيرها بما رواه الشافعي رحمه الله وبما رضينا العنان وحملنا ما تعارض فان جمعنا وهو اولى عند الامكان كان كل ما رواه الشافعي رحمه الله على القليل في القيء وما لم يسل وما رواه وفي رحمه الله على الكثير توفيقا بين الادلة وان اسقطنا ما قبل العباس وهو ما ذكره بقوله ان خروج النجاسة نوعان في دوال الطهارة شرعا وبدل الغائط والبول في الاصل معقول في عقل الاصل وهو الخارج من السبيلين ان زاد الطهارة عدد وهو الحكم اما موجب انه جسم خارج من البدن فلم يظهر لكونه من خصوص السبيلين اثر وقد وجد في الخارج من غيرهما فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة يوجب الوضوء وعلة خروج النجاسة من البدن وخصوص محل ما لغى والنزع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى اليه زوال الطهارة التي يوجبها الوضوء فبقيان موجب هذا العباس ثبوت زوال طهارة الوضوء واذا صار زايلا طهارته فيما اراده الصلوة يتوجه عليه طلب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة فلا حاجة الى اثبات تعديه الانتقاض فيما اصلا كما ذكر في الكتاب والا ستغنا بتقرير كما في الشرح كما اذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من غير السبيلين بسردان يقال فلم شرطتم للنقض غيرها السبيلان مع انه ليس بشرط كما جاء بقوله غير ان الخروج الخ اي النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر وذلك لظهور في السبيلين لتحقق لا بالظهور في غيرها وبيانه في الكتاب ظاهر وشرط اهل العلم ان لا يكون ضبطه الا تكلف لانه خرج ظاهرا غير خارج ما لاحظه لبطون الفم فان له بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع القائم ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى آخر في الجوف وظهور حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء فيه واعنينا الشهيدان فلا ينقض القليل لملاقاة للبطون وينقض الكثير للاخر لانه خرج ظاهر اذا لو تضبطه الا تكلف وقيل ان يدخل على نصف الفم وقيل ان يحرج عن اسكه وقيل ان يبتعه الكلام والاصح ما في الكتاب قوله بين السبيلين يعني السبيلين وغيرهما قوله وهو العجم احترازا عن قول محمد انه خمس وكان الاسكان والهندواني يقيان بقوله رحمة عبرة واقول الى يوسف عبد الله رفقا باصحاب العروق حتى لو اصاب ثوب احدهم اكثر من قدر الدرهم لا تمنع الصلوة فيه مع ان الوجه فيما عدل لانه ثبت ان الخارج موصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا تبلغ به ذلك والا لوجب غسل انسان طهارة بلزوم ان ما لم يتم حدثا لو تغير حارا حاسن عما لو تغير حارا لو تغير حبثا فلو اخذ من الدوا الباقي في محله بعلة والبق في الماء فربما تجس قوله وما يتصل به كالقيل والقيح

غير

غير ناقض وعلى هذا الطهر ما في المحتبى عن الحسن لو تناول طعاما او نام فاحس بساعته لا ينتقض لانه طاهر حيث لم يتصل به
قليل القي فلا يكون حدثا ولا يكون حبثا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء حس بساعته قبل هو المختار وما في القنية لو قاء دودا كثيرا او حية ملأت
فاه لا ينتقض ولو قاء بلغما وطعاما ان كانت العلة للطعام وكان بحال لو انفرد بلغ بل البعض تنتقض طهارته وان كان بحال لو انفرد البلغم
بلا التقهر ملأه نقل الخلاف وان كانا سواء لا ينتقض لكذا في الخلاصة وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالبة لو استويا لم يعتبر كل على حدة
وعجز هذا الاول من عجز ما في الخلاصة هذا او كان الطحاوي مثل الاول ابو يوسف بنا على انه محدث لانه احد الاركان كالدرء والصفرا ويكره
ان يأخذ بقارب كيه والحق بالقيء ما يغم النائم اذا صعد مرا الجوف بان كان اصفرا وسنتا عن ابي نصر عن ابي الليث هو كالكلم وقيل محدث
عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وهذا معنى قول ابي يوسف الليث ولو نوى من الناس نظائرهم انقاضا **فرع** عن ابي حنيفة رحمه الله
ما طعاما او دما فاصاب انسانا شيئا في شهر لا يمنع قال الحسن ما لم يحس انتهى وهذا يقتضي ان النجاسة التي مخففة ولا يعزى عن اسكالي
اذ لا خلاف ولا تعارض فيه ويمكن حمله على اذا ما ما بساعته بنا على انه اذا لم يحس علم ان المتصل به القدر المانع وما دونه
قوله وسلس الاسترخاء الخ ظاهر المذهب عن ابي حنيفة رحمه الله وهو النقض عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة
للاسبن من الخروج والاستمساك مختار الطحاوي اضاف المقعدة لان مناط النقض الحدث لا عين النوم ولما خفي النوم اوجب الحكم
على ما يتيقض مظنته له وكذا النوم ينقض نوم القائم والراكع والساجد ينقض في المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء على
الكمال ونوم في المضطجع لانها وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذا لم يمسكه الا التشهد ولكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج
اذ قد يكون الدافع قويا حصوصا في ما ينا لكثرة الاكل فلا يمنعه الا مسكة اليقظة ولو نام محتبيا ورأسه على ركبته لا ينقض **قوله**
في الصلاة وغيرها هذا اذا نام على هيئة السجود المسنون خارج الصلاة بان جافيا اذا الصق بطنه بفخذيه فينقض وكم على ان يوجى
الفهي وفي الاسرار قال علمائنا رحمهم الله لا يكون النوم حدثا في حال من احوال الصلاة وكذا قاعدا خارج الصلاة الا ان يكون مورك لانه جلسة
تكشف عن المخرج انتهى ولا خالفه ما في الخلاصة من عدم نقض المتورك لانه فسر بان يبسط فخذيه من جانب ويلصق الدبر بالارض وفي
الاسرار علله بانه يكشف عن المقعدة هذا اشتراك في استعمال لفظ المتورك وفي الذخيرة من نام واضعا البيتين على عقبيه وصار رأسه المنكب
على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه وفي غيرها لو نام متربعا ورأسه على فخذه نقض وهذا خلاف ما في الذخيرة ثم اطلق في الكتاب
قوله في الصلاة شمل ما كان عن عمد وما كان عن غلبة وعن ابي يوسف رحمه الله اذا تعمد النوم في الصلاة ينقض وفي المحيط الاول في فصل ما يفسد
الصلاة من خلاوي قاضي خان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا يفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع انتهى كانه بنى على
قيام المسكة حقيقة في الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يقبل في ذلك السجود ان كان متجافيا لا يفسد للمسكة والا يفسد **قوله**
هو الصحيح احتراز عن قول من يجاع انه اما ان يكون حدثا في مثل هذه الاحوال في الصلاة في ظاهر الرواية لا فرق ولو نام قاعدا فسقط عن ابي حنيفة
رحمه الله ان النية قبل ان يمس جنبه الارض او عند الاصابة بلا فصل لم ينتقض وعند ابي يوسف رحمه الله ينتقض وعند محمد رحمه الله ان
النية قبل ان يزايل مقعدته الارض لم ينتقض وان زايل قبله نقض والفتوى على رواية ابي حنيفة رحمه الله وقال الحلواني ظاهر المذهب
انه ليس بحدث انتهى ويشهد له ما في ابي داود كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون العشا حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن
واما ما في سنن البزار باسناد صحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى
الصلاة فيجب حمله على النعاس وقد قال الحلواني لا ذل للنعاس مضطجعا والظاهر انه ليس بحدث لانه نوم قليل وقال الدقاق ان كان لا يوم عادة
ما قيل حوله كان حدثا وان كان مسهوما او حزنا فلا وامام في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما نمت عند خالتي ميمونة فقام النبي صلى
الله عليه وسلم من الليل الحديث قال فتلك صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ فاتاه بلال فاذنه
بالصلاة فقام فصلى ولم يتوضأ هذا يحتمل انه صلى الله عليه وسلم قال نامت عيناي ولا ينام قلبي ويحتمل انه كان خصوصا به صلى الله عليه وسلم
صلى الله عليه وسلم **قوله** والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم الخ اقرب الالفاظ الى اللفظ المذكور ما روى البيهقي عنه صلى
الله عليه وسلم لا يجب الوضوء على من نام وجالسا او قائما او ساجدا حتى يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال تفرد به يزيد بن
عبد الرحمن الدالاني وروى ابو داود والترمذي بمعناه من حديث خالد بن يزيد الا لاحق عن ابي العالية عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
رأى النبي صلى الله عليه وسلم نام وهو ساجد حتى غط ونفخ ثم قام يصلي فقلت يا رسول الله انك قد نمت فقال ان الوضوء لا يجب الا على من نام
مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال ابو داود وأما قوله اما الوضوء فلم نأمر مضطجعا سكر لم يروه الا يزيد الدالاني وروى ابو داود
عن ابن عباس رضي الله عنه ذكر يديه وأشار بهما نحو هذا انتهى وقال ابن حبان في الدالاني كثير الخطأ لا يجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا
انفرد عنهم وقال غيره صدوق لكنه يهم في الشيء وقال ابن عدي فيه ليس الحديث ومع ليونه يكتب حديثه وقد تابعه على رواية مهدي بن هلال
ثم اسنده عن مهدي نا يعقوب بن عطاء بن ابي رباح عن عمرو بن سعيد عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على من نام
قائما او قاعدا او ساجدا حتى يضطجع جنبه الى الارض واخرج ايضا عن يحيى بن كثير انشدنا عن مهمول الخياط عن ابن عباس رضي الله عنهما عن حذيفة
بن اليمان رضي الله عنه قال كنت جالسا في مسجد المدينة احفق فاحتضني رجل من خلفي فانتفضت فاذا انا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول

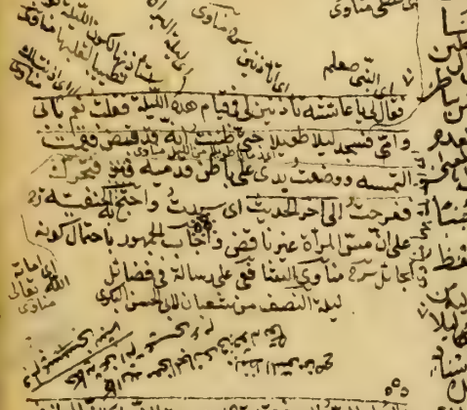


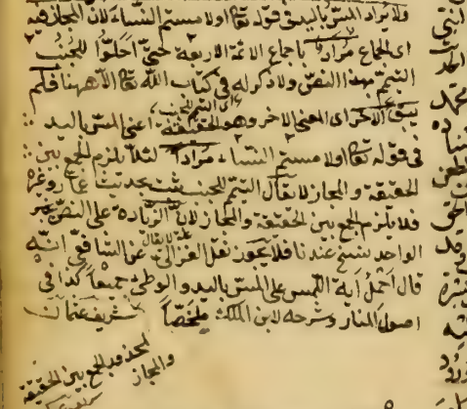
الله وجب علي وضوء قال لا حتى يضع جنبه على الارض قال البيهقي تفرد به يحيى بن كثير السقا وهو ضعيف وانت اذا تاملت فيما اوردنا لم يبق لك
عندك الحديث عن درجة الحسن وان لم يكن في المعنى الذى عيناه سابقا من ان غير النوم ليس حدثا ما عبر عن مظنته انه يستقل بالمطلوب هذا
وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد رحمه الله خلافا لابي حنيفة رحمه الله كذا قيل وقياس ما قدمناه من عدم الفرق
بين كونه في الصلاة او خارجها يقتضي عدم الخلاف في عدم الانتقاض بالنوم فيها ثم ينتقض على مقابل الصحيح وخلاف المشايخ المنقول في الانتقاض
في سجود السهو ينبغي ان يحكم على الخلاف بالخطا لان سجود السهو يقع في الصلاة فلا ينتقض ولو صلى المريض مضطجعا فنام اختلف المشايخ فيه وصحح
النقض **قوله** والجنون بالرفع لانه ليس عطفا على الاغماء لانه ليس غلبة على العقل بل زواله وفي مبسوط شيخ الاسلام لم ينتقض لغلبة الاسترخاء
لان المجنون اقوى من الصحيح بل لعدم تمييزه الحدث من غيره وفي الخلاصة السكر حده ان لا يعرف به الرجل من المراة وفي المجتبى اذا دخل في مشيته
تمايل وهو الاصح **قوله** وهو القياس في النوم وقد يمنع بان القياس لا يقتضي الا في الخارج النجس وثبوت النقض بالنوم ليس الا لاقامة السبب
مقام المسبب خفاء وذلك يقتضي القياس فيه ليس الا لاقامة المقتضي الذي يحصل معه الخروج غالبا وذلك ما يتم به الاسترخاء وهو لا يتم بكل نوم فليس
القياس في كل نوم النقض **قوله** الا ان يضحك الخ حديث القهقهة روي مرسلا ومسندا واعرف اسناد الحديث بصحته مرسلا مدار المرسل على ابي
العالية وان رواه غيره كالحسن البصري وابراهيم النخعي وغيرهما قاله عبد الرحمن بن مهدي فاحتج عن حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال انا حدثت
به الحسن عن ابي العالية وعن شريك عن ابي هاشم قال انا حدثت به ابراهيم عن ابي العالية وانه قوي في كتاب ابن ابي عدي عن سليمان بن ارقم عن
الحسن انتهى يعني والحسن يرويه عن ابي العالية وقد رواه ابو حنيفة رحمه الله عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الخزاعي
عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذ اقبل اعمى يريد الصلاة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم
قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة قيل ومعبد هذا لا صحبة له فهو مرسل ايضا وفيه نظر فان معبدا الذي لا صحبة له هو البصري
الجهني الذي كان الحسن يقول فيه اياكم ومعبدا فانه ضال مضل ومعبد هذا هو الخزاعي كما هو مصرح به في مسند ابي حنيفة رحمه الله ولا شك في صحبته
ذكره ابن منده وابو نعيم في الصحابة ويدل له ايضا حديث جابر انه قال لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضي الله عنه مرا بخباء ام
معبد فبعث النبي صلى الله عليه وسلم معبدا وكان صغيرا فقال ادع هذه الشاة الحديث ولو سلم فاذا صح المرسل فهو حجة عندنا لو لم يكن بد
من القول بنقض الوضوء به وابو العالية اسمه رفيع من ثقات التابعين رضي الله عنهم واما روايته مسندا فعن عدة من الصحابة ابي موسى الاشعري
وابي هريرة وابن عمر وانس وجابر وعمران بن الحصين رضي الله عنهم واغربها طريق ابن عمر رواها ابو القسم حمزة بن يوسف في تاريخ جرجان قال سال
الامام ابو بكر احمد بن ابراهيم الاسماعيلي حدثني ابو عمرو محمد بن عمرو بن شهاب بن طارق الاصبهاني ثنا ايوب ثنا جعفر ثنا احمد بن فورك ثنا عبيد
الله بن احمد الاشعري ثنا عمار بن يزيد البصري ثنا محمد بن هلال ثنا انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قهقه في الصلاة موسى صح
قهقهة شديدة فعليه الوضوء والصلاة واسلمها حديث ابن عمر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عطية بن بقية ثنا ابي ثنا عمرو بن قيس السكوني
عن عطاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة وما طعن به من ان
بقية مدلس فلعله سمعه من بعض الضعفاء فحذف اسمه مدفوع بان بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس اذا صرح فيه بالتحديث وكان صدوقا زالت تهمة
التدليس وبقية من هذا القبيل **قوله** والاثر ورد في صلاة مطلقة اما الوارد على واقعة الحال فظاهر واما نحو حديث بقية هذا فلانصراف
الصلاة مطلقا الى ذات الركوع والسجود وهو خلاف القياس فيقتصر النقض عليها والمراد ما اصلها الركوع والسجود فانه لو قهقه فيها مصليه بالايماء
لعذر او راكبا يومي بالنفل او الفرض لعذر ينتقض وكذا ايضا لا ينتقض قهقهة النائم في الصلاة ولا تبطل الصلاة وقيل ينتقض وتبطل وعن شداد
ينتقض ولا تبطل الصلاة وقيل عكسه والاول اصح لانها انما جعلت حدثا بشرط كونها جناية ولا جناية من النائم بخلاف الساهي لانه جناية يؤاخذ به
ولا يعلم وجود القهقهة ساهيا لان حال الصلاة مذكورة فلا يعذر واما قهقهة الصبي فقيل تبطلها وقيل لا تنقض وفي قهقهة الباني في الطريق
بعد الوضوء روايتان ولو نسي وينتقض بعدها للعمو وبعد التشهد خلافا لزفر رحمه الله ولو قهقه الامام في هذه الحالة ثم قهقه القوم بطل وضوء
دونهم لخروجهم بقهقهته خلاف كلامه ولو قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم وجعل الاصح في الخلاصة انه لا تبطل والخلاف مبني على انه بعد
سلام الامام هل هو في الصلاة الى ان يسلم بنفسه او لا ولو غسل بعض اعضاء الوضوء ففني الماء فتيمم وشرع في الصلاة فقهقه ثم وجد الماء
عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء ويصلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضاء الوضوء عنده لا وعندهما نعم
ولو اغتسل جنب وصلى فقهقه هل تبطل ويعيد الوضوء اختلف فيه فقيل لا يعيد لانه ثابت في ضمن الغسل واذا لم يبطل المتضمن لا يبطل
المتضمن والصحيح انه يعيد الوضوء لان اعادته واجبة زجرا له كذا في المحيط ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا افسدت كلامه على
الاصح على خلاف ما في الخلاصة فلانه بعد خروجه منها **قوله** لان النجس ما عليها المعنى لان ما خبث يكون نجسا هو ما عليها فلا
يحتاج الى غسله على قول محمد رحمه الله **قوله** ولو كانت مفضاة الخ المفضاة التي اختلط سبيلاها وقيل مسلك البول والحيض وفي
التعليل بهو قوله لاحتمال خروجه من الدبر واشارة الى الاول والوضوء مستحب فيها لذلك الاحتمال وظهوره من ايضاحها لو طلقت
ثلثا وتزوجت باخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال ان الوطء كان في دبرها وفي حرمة ... على الزوج ما لم ... الا ان يعلم
انه يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد وعن محمد وجوب الوضوء وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ومنع بانها موصية بيقين وكون الريح من الدبر

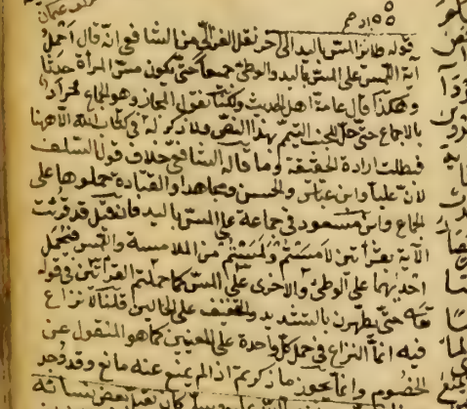
مشكوك

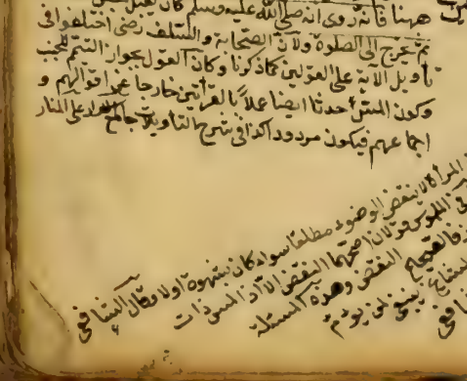
عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر
المعقول فتيمموا صعيدا الآية فاذا احملت الآية على الجماع كان بيانا لحكم
الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده
فيتم الغرض لان بالناس حاجة الى بيانها بخلاف ما اذا حمل على مس
كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث الاصغر بقوله
اوجاء احد منكم من الغائط منح الغفار على تنوير الابصار للمصنف

مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وتدفع بان الغالب في الريح كونها من الدبر لا نسبة بكونها من القبل فيفيد غلبة الظن بقرب من اليقين وهو حصول ما في موضع الاحتياط له حكم اليقين يشرح الوجوب **فرع** شك في الوضوء الحدث وتيقن سبق احدهما بني على السابق الا ان شك احدهما لكثرة من محمد رحمه الله على المتوضئ دخوله الخلا للحاجة وشك في قضائها قبل خروجه عليه الوضوء علم بطول الوضوء بانا وشك في قائمة قبل قيامه لا وضوء عندهما لتأيد ما ذكرناه من الوجه في وجوب القضاء ولو شك في المسائل من ان اصابه بول اوقرب عليه بالماء او تكرر معنى لا اعلم خلاف ما ولو علم طهره انه احدثها ولو شك ترك عضو شك فيه في التوالي غسل رجله اليسرى ولا يخفى ان المراد اذا كان الشك بعد الفراغ وقاسه انه لو كان في اثنا الوضوء يغسل الآخر مثلا علم انه لو يغسل رجله عينا وعلم انه ترك فرضا قبلها وشك في انه ما مسح راسه ولا يظن ان هذا خلاف ما قدمناه في التيمم لانه لو يتيقن بترك شيء هناك اثر اصلا **قوله** وبدن الجملة نجسة يعني الماء والتيمم والتقدير **قوله** لانه مخرج وليس كخارج لا تاثير ظهر للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل النقض لكونه خارجا حسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالقصد وفصد المنفطة هكذا اختاره السرخسي في جامعه النقض وفي الكافي والاصح انه ان مخرج ناقض انتهى وكيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج **قوله** بخلاف ما لو مس المباشرة الفاحشة وهي ان يمس او يمسح ما بين الفرجين وعن محمد الا ان يتيقن خروج شيء فلما يندر عدم سيلان في مثل هذه الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط وفي الفقيه وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجل والمرأة توجب الوضوء عليهما والاصح ان مجرد مسها ولو بشهوة ولو في حمار لا ينقض للشاهي رحمه الله في الاول ولطلقا في الثاني اذا مس بباطن الاصابع وللمالك في الثانية مطلقا وفي الاولى اذا مس بشهوة لنا في الاول عدم دليل النقض بشهوة وغير شهوة فبقي الاستقاض على العدم وقوله او لامسته النساء يؤيده اجماع وشذ من اصحابه من الصحابة وكونه مرادا به اليد قول جماعة من التابعين وهو احد قولي الطائفة الاولى وذلك انه سبحانه اقام في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فبين ان الجنابة توجب الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر الى فتيمموا صعيدا الخ ولفظ لامستم مستعمل في اجماع فحمل عليه ليكون بيان حكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فيتم الفرض خلافا لما ذهب اليه الكرخي من كونه اليد وحمل عليه من السنة ما في مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قبلة صلى الله عليه وسلم حين طلبة صلى الله عليه وسلم حين فقدها ليلا وبها نقض الوضوء ولو بقطع صلاته لذلك وعنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه فلا يتوضأ وما روي انه قبلها حين رجع الى المسجد ولم يصل ولم يتوضأ مستدل بالنسخ وقد ثبت ان ذلك كان في اول الامر ثم نسخ بالوضوء منها وبما روي ان عمر قبل امرأته فتوضأ وقال صنعت اليوم امرا عظيما وقبلة الرجل امرأته من غير شهوة لا ينقض عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف ينقض وهو قول الشافعي رحمه الله لنا ان القبلة من غير شهوة لا تخلو عن لذة ما وهي كافية لايجاب الوضوء احتياطا كما في مس الشعر والظفر والسن وقد روي عن ابي يوسف رجوعه الى قولنا وهو رواية عن احمد رحمه الله وقال مالك رحمه الله ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه والا فلا وقال الشافعي رحمه الله ان قبلها لشهوة انتقض وضوءها لا وضوءه وقال احمد رحمه الله ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه لا وضوءها وقال ابن ابي ليلى ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه ان وجد لذة لا وضوءها وقال ابن شبرمة ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه ان وجد لذة ووضوءها ان وجدت لذة وقال الاوزاعي ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه ان وجد لذة ووضوءها ان وجدت لذة وقال الاوزاعي ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه ان وجد لذة ووضوءها ان وجدت لذة وقال الاوزاعي ان قبلها لشهوة انتقض وضوءه ان وجد لذة ووضوءها ان وجدت لذة









ولا يضر ما ينفصل من غسله في إنائه خلاف ما لو تطهر كما في الأنوار ويجوز تقبيل الزوجة وغسل بعض وجهها بعض وجهه وإذا كان يتعاطى خلاف الوضوء ويجوز للجنب أن يذكر الله تعالى ويأكل ويشرب إذا قدم وضأ وأسنانه قبل أن يغتسل قال في المنتقى إلا إذا احتلم فإنه لا يأتي امرأته ما لم يغتسل قوله وغسل سائر البدن يجب بحزك القطر والحاكم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مرور الجزء كما في شرح الإرشاد وبدخله المعلمة استحبابا وفي النوار الآجري تركها لأولى لأنه أصح للحرج لا لكونه خلقة وتغسل وجهها الخارج لأنه كالفم ولا يجب إدخالها الأصبع في قبلها وبه يفتى ودون الأظفار على الخلاف السابق في الوضوء ولا يجب الدلك إلا في رواية عن أبي يوسف وكان وجهه خصوص صبيحة الطهر فكن تغسل للمبالغة وتوأمله تدلك الدلك قوله عشر من الفطرة روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك والاستنشاق بالماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مضعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة وانتقاص الماء الاستنجاء رواه أبو داود ومن رواية عمار وذكر الختان بعد إعفاء اللحية وذكر الاستنشاق بدل انتقاص الماء قوله ولما قوله صلى الله عليه وسلم وإن كنتم جنبا فاطهروا وتوأمر بتطهير جميع البدن لأنه إضافة التطهير إلى متى الوارد وتوجملة بدنك كل بكلمة متى دخل كل ما يمكن الانفصال إليه إلا ما فيه حرج وتوأمراد بقوله يتعذر وذلك كداخل العينين والعلقة بالتاء للحرج وكالحرج في داخل الفم والأنف مثلهما نص الكتاب من غير معارض كما سلمها قوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وأنقوا البشرة رواه أبو داود وهو مقدم على النطفة والمراد على ذكرها من النطفة لا ينفي الوجوب لأنها الدنس وتوأمع منه فلا يعارضه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد على الواجبات سلموا على الأقوال وعلى هذا لا حاجة إلى حمل المروي على حالة الخلق بدليل قوله صلى الله عليه وسلم أنها وضعان في الجنابة سنان في الوضوء كالمضمضة بعني ما عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة والاستنشاق للجنابة فريضة لكن انعقد الإجماع على خروج الثلثين منها وتوضعيف قوله وسنة الخ طاهر وسل مسح رأسه في هذا الوضوء لعموم في الصحيح وفي رواية الجنابة لا وفي كيفية الصب اختلف فيه فقال الحلواني ينبغي على منكبه الأيمن ثلاثا الأيسر ثلاثا على نسيار حسن وقيل يبدأ بالأيمن ثم بالأيسر وقيل يبدأ بالرأس ثم بالأيمن وتوظاهر لفظ الكتاب وظاهر حديث ميمونة الذي سيذكر ولو الغسل الجنب في ماء جار إن مكث قدر الوضوء الغسل فعل كمال السنة وإلا فلا قوله هكذا حكت ميمونة رضي الله عنها رواه الجماعة عنها قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم ما يغتسل به فأفرغ على يديه فغسلهما مرتين أو ثلاثا ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم ذلك بيده بالأرض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثا ثم أفرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه قوله وليس على المرأة أن تنقض ظفارها هذا فرع فيما ورد الظفيرة فلو كانت ضفائر ها منقوضة فمن الحيض أو جنابة أو صال الماء إليه وفي وجوب نقض ظفائر الرجل خلاف الرواية والمشائخ والاحتياط الوجوب ومن يأتي غسل المرأة وضوءها على الرجل وإن كانت عنيه قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لأم سلمة رضي الله عنها ومسلوه عنها قالت يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي لفانقضه في غسل الجنابة فقال لا إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين وتقضي هذا عدم وجوب الإيصال إلى الأصول وكذا ما رواه من أنه بلغ عائشة رضي الله عنها أن عمرو بن العاص رضي الله عنه كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فقالت يا عجبا لابن عمرو يأمر النساء أن ينقضن رؤوسهن أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد ولا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث أفراغ وكذا ما في أبي داود أنهم استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال لا إنما يكفيها أن تحثي على رأسها ثلاث حثيات ثم تفيض عليها الماء فتطهر وتقضي هذا عدم وجوب الإيصال إلى الأصول فليشرب رأسه فليغسله حتى يبلغ أصول الشعر وأما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه لتعرف على إثرها ثلاث عرفات بكفيها وإن كان ضفائر مجتمعات اسمعيل بن عياش عن أبيه قال في الإمام ورد ما يدل على أن المرأة تنقض رأسها في الحيض وذكر ما في البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها في الحج المتلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدي فزعم أنها حاضت ولم تطهر حتى دخلت ليلة عرفة فقلت يا رسول الله هذه ليلة عرفة وإنما كنت تمتعت بعمرة فقال لها صلى الله عليه وسلم انقضي رأسك وامتشطي وأهلي عن عمرتك الحديث وروى الدارقطني الأمر بنقض الشعر من حديث مسلم بن صبيح مولى حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسلت المرأة من حيضها نقضت شعرها ونقضا وغسلته بخطمي وإذا اغتسلت من الجنابة صبت على رأسها الماء وعصرته وتسكب ولا أعلم هذا التفصيل في المذهب وأحاب مناخرها في مسلم من حديث أم سلمة السابق فإنه في رواية المنقضه للحيضة والجنابة بأنه قال الحديث وتوأول المقدم من حديث الدارقطني وأما حديث عائشة رضي الله عنها فكان ذلك الغسل كان للتنظيف لأجل الوقوف للتطهير من حدث الحيض لأنها كانت حيضا هذا أو لو دان حدث الحوام سلمة معارض الكتاب واجب تأويله بالمنع فإن تؤدي الكتاب غسل البدن والشعر ليس منه بل يتصل به نظرا إلى أصوله فعلينا بمقتضى الإيصال إلى الجلد وبمقتضى الانفصال إلى حق النساء فها الحرج إذ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وتأتي بأنه خص من الآية مواضع العذر وكذا أصل العينين فيحمل ما جاء بخلافه قوله هو الصحيح احترازا عن قول البعض يجب نقضها ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح أنه يجب غسل الأدواب وإن جاوزت القدمين في منسوج بكر في وجوب إيصال الماء إلى شعب عقاصها اختلاف المشائخ والأصح نفيه للحرج الذي ذكرناه في الحديث قوله والمعاني الوجه للغسل قيل هي تنقضه فكيف توجه

وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله بالجنابة عند قيام المشاع وقيل على ما مر وجه للغسل بواسطة الجنابة كونها سببا القرب اعتبارا والاولى ان يقال سبب وجوبه الاحل مع الجنابة على ما مر وقالوا في معاني الوجوه للوضوء وحاصل ما توجب الجنابة خروج المني عن شهوة والايلاج في الادمي الحي لا الميتة والبهيمة ما لو نزل لكن في الفتاوى الظهيرية بالخروج منه متى ان كان ذكرا منكسرا الاغسل عليه وان كان منتشرا فعليه الغسل وهذا بعد ما عرف من اشتراط وجوب الشهوة في الاول فيه نظر بخلاف ما روى عن محمد رحمه الله في مستيقظ وجد ما ولم يتذكر احتلاما ان كان ذكره منكسرا قبل النوم لا يجب والا يجب لانه بنا على انه متى عن شهوة لكن ذهب عن خاطره وعلل الاول انه وجد الشهوة مذا على تعليله في التجنيس بقوله لان في الوجه الاول يحتمل حالة الانتشار وحد الخروج والانفصال على وجه الدفق والشهوة واعلم ان مطلق الايلاج في الادمي يتناول الايلاج الذكر في القبل الدبر والايلاج الاصبع وفي ادخال الاصبع الدبر خلاف في ايجاب الغسل فليعلم ذلك قوله لنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة انما تقال مع الشهوة فلا تتناول من خرج منه بشهوة بلا وجه فيه حكما لنفي والاثبات والحديث وقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء من رواية مسلم محمول على الخروج عن شهوة لان اللام للعهد انتهى انما المعهود والذي يعهد لهم من الخارج عن شهوة كيف وربما بالى على اكرار الناس جميعا عمر ولا نرى هذا الا مجردا عما على ان كون الماء يكون عن غير شهوة احدث في تفسيرها اياه الشهوة على ما قال الشدد ثنا محمد يحيى ثنا ابو حنيفة ثنا علي بن عبد به عن موسى عن ابيه انه سأل عائشة رضي الله عنها عن المذي فقالت ان كل رجل يذي والمذي والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب امرأته فيظهر على ذكره الشيء فيغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول فيغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الذي منه الشهوة ربما منه الغسل وروى عبد الرزاق في مصنفه عن قتادة وعكرمة عن علي فلا يتصور متى الامن خرج بشهوة والا يفسد الضابط وصفته لتيسر الاتيان حكما قوله ثم المعتبر الخروج لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقر من الصلب بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر لا تفاق واما الخلاف في انه هل يشترط تعاقب الشهوة الخروج فعند ابي يوسف رحمه الله نعم وعندهما لا فانهم مقصود الكتاب فانه مزلقة ومداحظ بفضل الطلبة لعدم علمه بذلك من خارج ولو تأمل في قليل ابي يوسف رحمه الله واذا الغسل يتعلق به زال الريب عنه ومن فروع تعلقه بها لو احتلم فوجد اللذة ولم ير حتى توضأ وصلى ثم رأى اغتسل ولا يعيد الصلاة وكذا لو احتلم في الصلاة فلم ير حتى انها فانه لا يعيد ويغتسل وقولها احوط لان الجنابة تقتضي الانزال ماء دفق مع الانفصال صدق اسمها وكان يقتضي هذا ثبوت حكمها وان لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو اولى مما يفي الاحتياط واجب وهو ايجاب الغسل لو جعين وجب وتظهر ثمرة الخلاف في صور استمنى بكفه او جامع امرأته في غير الفرج او احتلم فظا انفصل اذ اجليلة حتى سكن ثم خرج بلا شهوة يجب عندهما لا عندهما وهنا اغتسل بعد الجماع قبل النوم او البول او المشي ثم خرج منه المني بلا شهوة يجب عندهما لا عنده وعند احد عمل لا يعيد لا تفاق وكذا لا يعيد الصلاة التي صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تاخر عن التي تفاقا قيل وهنا مستيقظ وجد بوله او غلبه بللا ولم يتذكر احتلاما وشك في انه مذي او متى يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق بوله هو الهوى خلافا له وفيه نظر هو هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما بوله ثابت في الانفصال كذلك فالحق انه ليس بناء عليه بل يقول لا يثبت وجوب الغسل لشك في وجود الموجب وما احتياطا لتيا وذلك الاحتياط فيما سا على ما لو تذكر الاحتلام ورأى ماء رقيقا حيث يجب تفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله اقيس اخذ به خلف بن ايوب وابو الليث ولو تيقن انه مذي لا يجب تفاقا لكن الستيقن معتاد مع النوم وقولها احوط قال في التجنيس لان النوم مظنة الاحتلام فيحال به عليه ثم يحتمل انه كان سبقه بواسطة الهواء وفي التجنيس اغتسل على قياس قول ابي حنيفة ان وجد مذيا او كان سكران فاق فوجد مذيا لا غسل عليه ذكر ابو علي الدقاق ولا يشبه المسألة الاولى اذا استيقظ فوجد على فراشه مذيا حيث كان عليه الغسل ان تذكر الاحتلام او بالاجماع وان لم يتذكر فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب والفرق ان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في النوم مذيا ولا يدري لعل النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق فلهذا وجب للعذاء عتبارا ما مبنيا احتياطا وكذلك السكران والمغمى عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو تذكر الاحتلام والشهوة ولم ير بللا لا يجب تفاقا ولو وجد ان ذكره مادون تذكر ولا يدري بان لم يظهر غلظه ولا دفقه ولا بياضه وصفره يجب عليه الغسل صحح في الظهيرية ولو يتذكر الاحتلام فقالوا يجب عليهما وقيل اذا كان غليظا ابيض فعليه اورقيقا اصفر فعليها فيفيد انه يصدق بقول الخلاف والذي يطمئن تفيد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذا ولو اختلفا وجدت لذة الانزال لكن لم يخرج ماء الى فرجها الظاهر فلا غسل عليها في ظاهر الرواية قال الحلواني وبه نأخذ وقيل يجب خلافا لزفر وجه الظاهر حديث ام سلمة قالت يا رسول الله ان الله لا يستحي من الحق هل على المرأة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رأت الماء وجه الثاني ما روي عنها انها سألته صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل فقال صلى الله عليه وسلم اذا رأت ذلك فلتغتسل والاول اصرح في تعليق الوجوب بالخروج ويحتمل ان المراد بها رؤية الرجل الماء الاحتلام وبه تفاق الاول فيحمل عليه لانه الغالب اذ الغالب رؤية الماء مع الاحتلام والحق ان الاتفاق على تعليق وجوب الغسل بوجود المني في احتلامها والقائل بوجوبه في بين الخلافية انما يوجبه بنا على وجوده وان لم ير دليل على ذلك فعليك في التجنيس

شهوة ممنوع مان م

آخر الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس احدكم ما عند اهله من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير وكسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجد عمر ودهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق فان عمل ان المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب بالقرينة المنفصلة اعني قوله صلى الله عليه وسلم ومن اغتسل فهو افضل فدليل الندب ثبت الاستحباب اذ لا سنة دون المواظبة منه صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازما الندب ثم يقاس عليه باقي الاغسال واما يتعدى الى الفرع حكمه الاصل وهو الاستحباب واما ما روى ابن ماجة كان صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين وعن الفاكه بن سعيد الصحابي رضي الله عنه ان صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم عرفة ويوم النحر ويوم الفطر ضعيفان قاله النووي وغيره واما ما رواه الترمذي وحسنه عن جابر رضي الله عنه ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اغتسل من الجنابة قال لا ولكن اغتسل من الجمعة قال للاستحباب الا ان يقال افعاله اسم جنس يضاف فيعم فيظاهر كل افعاله صدر منه الغسل هذا من الاغسال المندوبة فيشمل لدخول ليلة الجمعة والوقوف بعرفة ودخول المدينة الذي صلى الله عليه وسلم ومن غسل الميت والمحاماة لشهة الخلاف والليلة الذي اذا راها المجنون اذا افاق وللصبي اذا بلغ بالسن نص عليه في الغاية وكذا يستحب للكافر اذا اسلم قال في التحقيق بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يريد الاسلام وظاهره وكذا واقعة من انا لم يقبل ان اغتسل قبل الاسلام للاسلام وكفى غسل واحد لمتعدد الاحداث كالمفروض مجانبة وحيض وبعد الاتفاق على الاكتفاء بغسل واحد بقي الخلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انه نهما او انه يقع عن السابق وجه الاولان كلا من الجنابة والحيض يوجب الغسل اذا اجتمعا لم يكن احدهما داخلا من الاخر فيوجبانه فيكون منهما وجه الثاني ان وجوبه للنجاسة الحكمية الكائنة بالحدث واذا اجتمعا بالسبب الاول لا يؤثر السبب الثاني اما اذا وجدا واجتمعا بسببين لا متعددة بتعدد الاسباب كما اثبت اعني ما استحالا ان ثبت الثاني حال قيامها ونظم شرع الخلاف في اثراه طلقت لا تغتسل بين زوجها بين جنابة فحاضت ثم جامعهم اغتسلت تحت على الاول لا على الثاني قوله ومنها الوضوء اورد لا يتصور الوضوء من آدمي لانه يتعقب البول فيكون الوضوء ناقضا بوجب بان المراد لو فرض خروجه ابتداء كان فيه الوضوء بانه يتصور فيما لو توضأ على اثر بوله بلا مهلة ثم مشى فخلل ودعى وخرج حتى لو كان به سلس البول فوجد ذلك منه في الوقت كان عليه الوضوء وبان وجوب الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب بهما لو خلف ليس ناقضا بل الرعاف فبالاولى وضعف بان كلا منهما موجب لا انه اكتفى بوضوء واحد واتجه اذا احتقن ان الوضوء انما قبل بثبت الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب المشروط وان الحدث ما بقية اعتبرت تابعة لا اعضاء شرعا لاستحالة استعمال المزيل ووضع اعضاء شرعا بمنع الكلية المدعى كونه وكل منها امر واحد لا تعدد لا في اسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالآخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك لو خبر تأخر عن الحكم بكون الوضوء في محله عن الحدث السابق على السبب الثاني وانه لوجوب شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل يعكر لو وقعت الاسباب دفعة كان وقعد بالدفع ما أضيف شيوعه الكها ولا يتوقف كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثر وهذا ثابتة لكل في حال الاجتماع كذا قرر في اصول الاسبد وهو يعول بحيث تبوله وهذا قول الجرجاني من مشايخنا وان كان قول محمد رحمه الله ان الوضوء منها يقتضي ان الثاني اذا وجد انقضا كالاول عدم اي حنيفة رحمه الله بحوان لا تباين بين كون الحدث بالسبب الاول فقط وبين الحدث لانه لا يلزم من تأثر على تعدد الحدث بل على العرف والعرف ان يقال لمن توضأ بعد بول ورعاف توضأ منهما وعن الحلواني تفصيل بين كون الثاني من جنس الاول فيكون الوضوء عن الاول او من غيره فمنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مجل يلي وضوء اخرجه ابو داود واحمد من حديث عبد الله بن سعد الانصاري واخرج ابن حبان والطحاوي من حديث علي نحوه واصله عند الشيخين من حديث ابن عباس وانا قوله والتقييد بما تور عن عائشة رضي الله عنها فقد تقدم ذكره انه الجنب اول الماء المماس اذا دخل هو وحائض او معه ميت ويتيمم الميت والحائض كذا من الحدث

باب الماء الذي يجوز به الوضوء

قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا استدل به على عموم الدعوى وان كانت كل المياه اصلا من السماء اما سلكت ينابيع في الارض او على ما قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وعلى بعضها ان لم يكن كذلك واعلم ان الدعوى ان هي انه يجوز التوضي بهن المياه وليس في النص المذكور والاحاديث ما يوجب ذلك بل انما افادت وصف الماء بالطهورية والاصحاب مصرحون بان ليس معنى الطهور لغة ما يطهر غيره بل هو البالغ في طهارته اي طهارة قوية ولا يستلزم ذلك كونه يطهر غيره وسيأتي ما منع مالك رحمه الله وكون الاجماع على ان الموصوف بلفظ طهور في لا نسان الشارع ما يطهر غيره دليل آخر كان يكل استدل به وانما النص المذكور مستقلا لا وجه فكان الوجه ان يستدل بقوله تعالى ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وحديث الماء طهور حاصل لا بهم فيفاد مع الاستثناء ضعيف برشدين بن سعد وبعده من رواية ابي داود والترمذي من حديث احمد بن حنبل رضي الله عنه قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وذكر البطان وان صححه بسبب الخلاف في تسمية بعض رجال السند فقد قال ولا اسناد صحيح ذكر وكذا قال الامام احمد هو حديث صحيح فحينئذ يستدل بالمذكر الصحيح على طهورية الماء وبالاجماع على نجسه بتغير وصفه بالنجاسة وانه لا ينجس الا اذا تغير كما قال مالك فلا اولا يمكن

الاستدلال عليه بذلك الصدد والاجماع على نجسه بالتغير يقال ان ظاهره غير مراد ثم له طريق ذكرها عند الكلام على الآبار
مالك رحمه الله انشا الله تعالى وحديث هو الطهور ماؤه الطهور ماؤه الحل سئل صحة الترمذي وقال سألت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال اصح
شيء في هذا وما اعل به من جهالة سعيد بن سلمة والمغيرة بن ابي بردة والاختلاف في سعيد بن سلمة سل يوهذا او عبد الله بن سعيد عن يزيد
بن خبيب عن الحلاج بن كثير بن وهب عن عمرو في الحب عن سعيد بن سلمة سل يوهذا او عبد الله بن سعيد فدفوعان باطلاع غيرهما
واما مالك في الموطا المسند عن صفوان بن سليم وتابعه الليث بن سعد عن يزيد بن خبيب عن الحلاج بن كثير بن وهب عن عمرو عن الحب عن
الحلاج عن سعيد بن سلمة اخرجه البيهقي فلا يضر الخلاف بعد هذا واما الاعلال بالارسال لان يحيى بن سعيد رواه عن المغيرة بن ابي بردة
ان ناسا من بني مدلج اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو احفظ من صفوان بن سليم واثبت من سعيد بن سلمة اللذين رووياه عن ابي بردة
عن ابي هريرة فبني على ان ارسال الاحفظ مقدم على الوصل من الثقة دونه وهو غير المذهب المختار عند المحققين على ما عرف في موضعه
وكذا الاعلال باضطراب هشيم مدفوع بانه انما يكون قوله فيه قانا ومدة رواه ابو عبيد عن هشيم على الصواب فلا واما قوله السنة
ورود غسل الميت فالذي اعلى فيه السيد رحمه الله اعلم به والذي في الصحيحين قوله صلى الله عليه وسلم في ابنته اغسلنها
وسدر الحديث ليس فيه على قوله والوظيفة في هذا جواب سؤال من سلمنا ان المتغير من الشجر كغيره مطلق لكن لم يلحق المطلق في ازالة
الحكمية كالحقه ابو حنيفة به في ازالة الحقيقية فاجاب بامتناع الالحاق لتوارث شرطه فان حكم الاصل اعني ازالة الحكمية غير معقول اذ
نجاسة على الاعضاء محسوسة يراها المكلف به المايع وذلك بل الكاين اعتبار شرعي يحض له حكم النجاسة ان منع الصلاة معه وقد عين
لازالته شرعا الماء فلا يلحق غيره بها في ذلك خلاف اناطة ذلك الاعتبار بنفسه كخروج النجاسة لما عقل اعتبار خروجها مؤثرا في
ذلك دار معه سواء كان من السبيلين او من غيرهما فلا يخفى كلامه هذا اولا بما تقدم وان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة والاقتصار
على الاربعة غير معقول قوله وقال الشافعي رحمه الله اعلم ان الاتفاق على الماء المطلق يزال به الاحداث اعني ما يطلق عليه ماء
والمتيمم له بل لان الحكم سيقول الا يتميم عند فقد المطلق في النص والخلاف في الماء الذي خالطه الزعفران ونحوه مبني على انه تقييد بذلك
او لا فقال الشافعي وغيره تقييد لانه يقال ما الزعفران ونحوه لا شك ان يقال ذلك ولكن لا يتبع مع ذلك ما داموا في المخالط معلوما ان يقول
القائل فيه هذا ماء زعفران وقد رأيناه يقال في ماء البئر النيل حالة غلبة لون الطين ونتن الاوراق في الحياض ومن الخريف صفرة الورق
ويقول احدهم للآخر هنا ما تعال نتوضأ ونشرب فيطلقه مع تغير وصفه بأنتنها نظرا لما من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق
وجب ترتب حكم المطلق على الماء الذي هو كذلك وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم لوم النفع من قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والماء
بذلك يتغير وله يتغير للغلوبة كالاضافة اليه والاضافة الى الزيد العين بقضاء ان الاضافة الى الزعفران ونحوه لا تمنع الاطلاق
كالا تمنعه الاضافة الى الزيد العين ما للتشبيه لكن لا في عدم امتناع الاطلاق وحيث قيل المطلق كان مطلقا ولزمه حكمه
من ازالة الحكمية شرعا اذ زواله بارتفاعه وهو بان تحدث له اسم على حياله ولزوال التقييد بيدرج فيه وان كان ذلك اذا كان المخالط
اذى اطلاقه على المجموع حينئذ اعتبار الغالب عدما وهو عكس الثابت لغة وعرفا وشرعا بقي تحقيق الغلبة بما ذا يكون صرح المتقدمون بانها
بالاجزاء وقل بعضهم فيه خلافا بين الصاحبين ونون محمد رحمه الله تعتبر باللون وابو يوسف رحمه الله بالاجزاء وفي المحيط عكسه والاول
اثبت فان صاحب الاجناس نقل قول محمد لقوله انشا بعناه قال محمد في الماء الذي يطبخ فيه الريحان والاسنان اذا لم يتغير لونه حتى يحمر ان يسود بالريحان وكان الغالب عليه الماء فلا بأس بالوضوء به محمد رحمه الله يراعي لون الماء وابو يوسف رحمه الله يراعي غلبة الاجزاء ولا بأس اعتبره
بالوضوء بما السيل يخلطا بالطين ان كان رقة الماء غالبة فان كان الطين غالبا فلا وصرح في التجنيس بان من الفروع على قول الاجزاء
قول الحرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الماء جاز الوضوء به ان كان لا يتقشر اذا كتب به فان تقشر لا يجوز والماء هو المغلوب وفي السراج لو نقع الحمص والباقلا وتغير لونه وطعمه ورغيه جاز التوضي به فان طبخ فان كان اذا برد خثر لا يجوز الوضوء به او لم يخثر ورقة الماء باقيه
جاز وعبارة القدوري تعطي ان غير وصفين يمنع لا وصف واحد صرح شارح الكنز هذا التوفيق بين كلام الاصحاب باعطاء ضابط في ذلك وهو
ان التقييد المخرج عن الاطلاق هو ما من الاول كالازاج ونحوه بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او يتشرب
النبات على ما به لا يخرج منه الا بعلاج خرج الماء الذي تمطر من الكرم بعصره الثاني غلبة انما يطلق ان كان جامدا فانه قارنه الماء جرى بانه
على الاعضاء فان كان ساتوا بقاله في ارضه كالماء المستعمل على رواية الحسن من طهارته فالاجزاء وان كان خالفه فيتعين
اكثرها او في بعضها فغلبة فما بدا خلاف كالبن خالف في الطعم واللون فان غلب لونه وطعمه منع والا جاز وكذا اما البطيخ في الطعم تعتبر
الغلبة فيه والطعم والرائحة ان خرج من الاقسام ما خالطه خالفه فسلب رقته وجريانه لان هذا ليس بمقيد والكلام فيه بل
ليس بها اصلا كما اشار اليه قوله المصنف رحمه الله مما ذكرنا في مخالط الاسنان الان يجد تصيبه كالسويق لزوال اسم الماء عنه قوله
وقال بالك الى قوله لما روينا يعني الماء طهور الخ وتقدم عدم صحة الاستدلال به على الحصر المذكور ولنذكر ذلك الطريق الموعود
قال الشيخ تقي الدين غريب ما يستدل به عليه حديث اي ثعلبة الخرجاه عنه قال قلت يا رسول الله انا بارض اهل الكتاب افنا كل في
انيتهم قال ان وجدتم غيرها فلا تاكلوا فيها وان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها وفي رواية ابي داود انا نجاور قوما اهل كتاب وهم

يطيحون في قدورهم الخمر تورد ويشربون في آنيتهم الخمر فذكر حديث عمران بن حصين في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم من مزادة المشركة فان الاول يدل على نجاسة الا آدا والثاني على طهارة الماء بجهتين) بان النجاسة لم تؤثر في الماء مالم تغير لكن جمهور العلماء على ان النهي في الحديث السابق للكراهة والامر بالغسل للتنزه لا للنجاسة مالم تتحقق ما تلبث من اكله صلى الله عليه وسلم في بيت ابي سمية صلى الله عليه وسلم وروى احمد في مسنده انه صلى الله عليه وسلم اضافه اليهودي عبد الله بن اخيه فانها تبقى شيئا مع قدم تنجس الماكول عدم تنجس الا آدا يقال في الطعام انه لا ينجس ما لم يتغير على ان الحديث روى مع الاستدلال به طاهر بن عمر طريق راشد بن للبيهقي احدنا عن عطية بن بقية بن الوليد عن ابيه عن ثور بن يزيد عن ابي سعيد عن ابي امامة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم الماء طهور الا ان يتغير ريحه او طعمه او لونه نجاسة تحدث فيه الثاني عن حفص بن عمر شاذ به الماء لا ينجس الا ما غير طعمه او ريحه قال البيهقي الحديث غير قوي **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم رواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسئل عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما قال المصنف رحمه الله ضعفه ابو داود قيل لعلة في سنده وهو ان الاضطراب الذي وقع في متنه حيث اختلف على ابي سلمة فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وان وقع بابن الوليد دائما عن كل من المحمدين جعفر ومرة عن احدهما ومرة عن الاخر وكذا وقع تغليطا ابي سلمة في اخر السند ان جعل من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر وانما هو عبيد الله بن عبد الله انبأنا عبيد الله بن عمر رويا عنه بقي فيه اضطراب كثير في متنه فبعض رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم يحسنه شيخنا ورواية محمد بن اسحاق سئل سئل عن الماء يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فذكر الاول قال الليثي وهو غريب وقال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحاق الكلاب والدواب وروى ابو يزيد بن هرمز عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه عن حماد عن عاصم بن المنذر وخالد طلق مع عبيد الله عبد الله بن عمر بشنانا فيه معوى ما فيه جلد بعير ميتة ضاحية فقلت له انتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلثا لم يحمله شيئا رواه ابو مسعود الرازي عن زيد فلم يقل او ثلثا ورواه الدارقطني من عدي والعقيلي في كتابه عن القسم بن عبيد الله العمري عن محمد المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فلا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقسم وذكر ان الثوري وشعبة بن الحجاج وروح بن القسم رواه عن المنكدر عن عبد الله بن عمر موقوفا ثم اورد باسناد صحيح من جهة روح بن القسم عن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل خبثا واخرج رواية سفيان بن جهة وكيع والي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم يحمل خبثا كذا واخرج رواية معمر بن جهة عبد الرزاق عن معمر واحد عنه واخرج عن ابي هريرة بن جهة مهدي بن الميمون عن ابي طبيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا كذا وقال خالفه غيره رووه عن ابي هريرة قال اربعين عربا ومنهم من قال اربعين دلوا هذا الاضطراب يوجب الدفع وان وثقة الراوي مع ما فيه من الاضطراب ايضا معناه ايضا وهو الذي ذكره المصنف رحمه الله بقوله او هو ضعيف الخ فعلى هذا لم يعمل حديثا انه يضعف عن النجاسة فينجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه لكن يعني ح اجاب السؤال عن طهارة الماء الذي سؤره السباع ونجاسته بانه اذا بلغ قلتين في القلة ينجس وهو مشكل واحد من امة عدم تمام الجواب ان لو يعتبر مفهوم شرطه فانه ح لا ينجس حمله اذا زاد على القلتين والسؤال عن الماء الكثير كان واما اعتبار المفهوم ليتم الجواب فلا يعني ح اذا كان قلتين ينجس لان زاد كان وجه اعتباره هنا لقيام الدليل عليه وهو كيلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب المطابق كان الثابت به خلاف المذهب اذا لم يقل بانه اذا زاد على قلتين شيئا لا ينجس ما لم يتغير فالمعول عليه في كلام المصنف الاضطراب في متن القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة وراس الجبل وقول الشافعي يوافق مسندة اخبرني مسلم عن مالك ان يحيى بن حريج باسناد لا اعرفه ان النبي صلى الله عليه وسلم ماء اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر مالك بن حريج وانت قلال هجر في القلة تسع قربتين او قربتين وشيئا قال الشافعي رحمه الله فالاحتياط ان نجعل ورد ثلثي قلة ونصفا فاذا كان خمس قلال كبار كقلال الحجاز لم ينجس الا ان يتغير مقطع للجهالة ثم سير الحديث لاستخراج ذلك السند اذا وجود رفع هذه الكلمة في سنده ذكر بن عدي من حديث معمر بن سهلاب بن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء وبذكرها فيه قال بن عدي قوله في متنه من قلال هجر غير محفوظ لا نعرف الا في هذا الحديث من رواية معمر بن سهلاب يكنى ابا بشر منكر الحديث ثم اسند من كلام عمر فيه ما هو اقطع من هذا وقد رواه الدارقطني باسناد فيه من لم يسم وليس فيه ذكر الكلة وفيه قال محمد قلت لعيسى بن يعقيل اي قلال قال قلال هجر قال محمد قرأت قلال هجر فاظن كل قلة تسع قربتين فهذا لو كان رفعا للكلة كان مرسلا فكيف وليس به وفيه ان مجموع القلال اربعة وستون رطلا وفي الاول انها اثنان وثلثون رطلا وهو لا يقول به وروى بن عدي من حديث المغيرة بن سهلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن عمر عنه صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء والقلة اربعة آصع هذا التخليص ما ذكر الشيخ تقي الدين في الامام وزيد ترجح ضعف الحديث عنده ولذا لم يذكر في الامام وسئل حافظ الدين عبد الهادي والقاضي اسمعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي المالكيون وفي البداية عن البيهقي لاثبت حديث القلتين فوجب العدول عنه واذا ثبت هذا استدلاله المهم للمذهب من قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كما هو رواية اي داود او ثم يغتسل منه او فيه كما هو رواية الصحيحين لا يسلم محل النزاع وبعد الاغماض حقيقة الخلاف انما هو في تقدير الكثير الذي يتوقف تنجسه على تغير بالاجماع على ان الكثير لا ينجس الا به فقال مالك ما لم يتغير للحديث السابق فحينئذ يختلف بحسب اختلاف

النجاسة في الكل وقال الشافعي رحمه الله قلتان للحديث المذكور آنفا وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية يعتبر فيه اكبر رأي المبتلى ان غلب
على ظنه انه بحيث تصل النجاسة الى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء والا جاز وعنه اعتبار التحريك على ما هو مذكور في الكتاب بالاغتسال او الوضوء
او باليد روايات والاول اصح عند جماعة منهم الكرخي وصاحب الغاية والينابيع وغيرهم وهو الاليق باصل ابي حنيفة اعني عدم التحكم بتقدير
ما لم يرد فيه تقدير شرعي والتفويض فيه الى رأي المبتلى بناء على عدم صحة ثبوت تقدير شرعا والتقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر
في اثني عشر ترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلاثة قال شمس الائمة المذهب الظاهر التحري والتفويض الى رأي المبتلى من غير
حكم بالتقدير فان غلب على الظن وصولها تنجس وان غلب عدم وصولها لم تنجس وهذا هو الاصح انتهى وما نقل عن محمد حين سئل عنه اي عن الكثير
ان كان مثل مسجدي هذا فكبير فقيس حين قام فكان اثني عشر في مثلها في رواية وثمانيا في ثمان في اخرى لا يستلزم تقديره به الا في نظره
وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا
من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد رأي الشرع بان محمدا رحمه الله رجع عن هذا قال الحاكم قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن
يوقت وذلك عشرة في عشرة ثم رجع الى قول ابي حنيفة رحمه الله وقال لا اوقت شيئا فاذا عرفت هذا فقوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم
في الماء الدائم ثم يغتسل فيه انما يفيد تنجيس الماء في الجملة لا كل ماء فليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا يتنجس الا بتغير فما
فيقول الخصم اذا ابو جيه لقول المراد ان بعض الماء يتنجس و[illegible] اقول انه اذا تغير ولم يبلغ قلتين تنجس وبذلك تحصل المطابقة لقوله الماء يتنجس في
الجملة فالتحقيق في سوق الخلافية ان يقال يفوض الى رأي المبتلى غير مقدر بشيء لعدم المدرك الشرعي وقول الخصم بل فيه المدرك وهو حديث القلتين
قلنا فيه ما تقدم وقول مالك بل فيه وهو حديث الماء طهور حيث انه اناط الكثرة بعدم التغير قلنا ورد في بئر بضاعة على ما تقدم وماؤها
كان جاريا في البساتين كما رواه الطحاوي عن ابن ابي عمران عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي بالمثلثة عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقا
للماء الى البساتين وهذا تقوم به الحجة عندنا اذا وثقنا الواقدي اما عند المخالف فلا لتضعيفه اياه مع انه ارسل هذا خصوصا مع ادعائهم
ان المشهور من حال بئر بضاعة في الحجاز غير هذا ثم لو سلم لوجب الا تعتبر الامور المختلفة كان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في الجواب
ان هذا من باب الحمل لدفع التعارض لا ينهض اذ لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء الدائم تنجس الماء الدائم في الجملة وحاصل الماء طهور
لا ينجسه شيء عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين فان قيل هنا معارض آخر يوجب
الحمل المذكور وهو حديث المستيقظ من منامه ومقتضاه ليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل منه للنهي المذكور
وهو غير لازم [illegible] تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه لاعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس الماء بتقدير كونها نجسة
او بتغيره الكراهة بتقدير كونها ما لا تغيره [illegible] من ذلك الفرع الصحيح لكن يمكن اثبات المعارض بقوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم
اذا ولغ الكلب فيه الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير بولوغ فتعين ذلك الحمل والله سبحانه اعلم **قوله** اذ الغدير لها اثر وهو
اللعم واجزاه ملوح لا الانسان فيه فتوضأ آخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثر وعن محمد لو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل
يتوضأ اسفل منه فما لم يجد في الماء طعم الخمر او لونه او ريحه جاز وهذا ولو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة مثلا ان اخذت الجرية او
نصفه لا يجوز من اسفلها وان لم ير اثر وان كان اكثر الجرية في مكان طاهر جاز وهذا احتاج الى مخصص لحديث الماء طهور بعد حمله على
الجاري مقتضاه ان يجوز التوضي من اسفله وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير ويوافقه ما عن ابي يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت
سد عرضها فيجري الماء فوقه وتحته انه لا باس به نقله في الينابيع عنه والعذرات في السطح كالميتة في الماء ان كان يجري عليها نصفه او كان
على اسفل الميزاب فهو نجس وان كانت متفرقة واكثره يجري على الطاهر فهو طاهر وكذا اما المطر اذا جرى على عذرة واستنقع في موضع
فالجواب كذلك واما التوضي في عين والماء يخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان كان في غيره فكذلك ان كان قدر ما يكون ربعا في ربع كان
كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السغدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرار الاستعمال ان كان بهذه المساحة
الا ومبنيه على نجاسة المستعمل **قوله** والجاري الخ وقيل ما يعده الناس جاريا والحقوا بالجاري حوض الحمام اذا كان الماء
ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا يتنجس وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف وكذا
في المنية لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار وما قيل لو استنجى بقمقمة فلما صب منها لاقى المصبوب البول
قبل نزوله فهو طاهر لانه ماء جار قال المصنف في التجنيس فيه نظر لانه يقتضي انه اذا استنجى لا يصير نجسا وليس بشيء قال وفي نظم ما اورد
المشايخ في الكتب ان المسافر اذا كان معه ميزاب واسع واداوة ماء يحتاج اليه ولا يتيقن وجود الماء لكنه على طمعه قيل ينبغي ان يأمر احدا
من رفقائه حتى يصب الماء في طرف الميزاب يتوضأ وعند الطرف الآخر اناء طاهر يجتمع فيه الماء فانه يكون الماء طاهرا وطهورا لانه جار وقال
بعضهم هذا ليس بشيء لان الجاري انما لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر وما اشبهه وما اشبهه حوضان صغيران يخرج الماء
احدهما ويدخل في الآخر فتوضأ في خلال ذلك جاز لانه جار وكذا اذا قطع الجاري من فوق وقد بقي جري الماء كان جائزا ان يتوضأ بما يجري في
النهر وذكر في فتاوى قاضي خان في المسئلة الاولى وقال الماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بناء على كون المستعمل
نجسا وكذا كثير من اشباه هذا اما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا فيحفظ لتفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع وقولهم

في

في الجرة الثانية انما اجتمع منها الخبث بعد الحاق بحل الوضوء الجاري فيه نظر بل الوجه انه طاهر يتوضأ به كما يتوضأ الأسفل من جرية الموضئ الأعلى ومثله يجب فيما قطع اعلاه وتوضأ انسان بالجاري في النهر قبل استقرار قوله والتقدير العظيم تقدم في الخلاصة ما يغني عن الكلام هنا وذراع الكرباس ستة قبضات للعبس في كل قبضة اصبع قائمة وجعله ابو اسحاق سبعا وذراع المساحة سبع قبض كل قبضة اصبع قائمة ومثل الغشر ذراع المساحة او الكرباس اذ في كل ليمان وكان ذراعانه ابو اسحاق كل منهما صحيح من مذهب النبي والكل في الربع فان كان الحوض مدورا فقدر بادلجه وادر بعين وثلثه واربعين واختار بسته واربعون وفي الحساب يكفي بافل منها بكثير للنسبة لكن يبقى بسته واربعين كما لا يخفى وذراع الكرة والكل عما ذرعا به ابن الصباغ لان ذرعه ما قدناه من عدهما التحكم بتقدير معين وفي الغنادي عدد كبير لا يكون الماء فيه في التصنيف وترك فيه الدواب والناس ثم ينبغي ان يستثنى ما رفع منه الجدران كان الماء الذي فيه ظاهر يدخل على بكار عبس كالماء الخبث وان كثر مقدار ذلك وان كان داخل في مكان ظاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انثنى الى النجاسة فالماء والحال هذا ان انتهى وهذا ابنا على ما ذكروا من ان الماء النجس اذا دخل على الماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الماء النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل الحوض الكبير يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فاذا بركة الفيل تقاربت طاهرة اذا كان ممن طاهر اذا كان ممن يعلم ما يقرف في ما السطح وتدرون انفا انها لا تعف كلها بل لا يزال لها عبد عظيم فلو ان الداخل اجمع قبل ان يصل الى ذلك الماء الكثير لقاني مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل به ذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان ذلك القدر الباقي محكوما بطهارته ولو سقطت نجاسة فيما دون عشر البسط فصار عشرا فانه نجس وكذا اذا ادخله ماشيا فشيا حتى صار عشرا ولو سقط في عشر ثم صار اقل فهو طاهر واذا نجس حوض صغير فدخله ماء حتى اسلا ولم يخرج منه شيء فهو نجس او خرج من جانب اخر ذكرناه ولو جعل حوض كبير فنقب انسان فيه لقبا فتوضأ فيه فان كان الماء متصلا بما على الثقب لا يجوز والا جاز وكذا الحوض الكبير اذا كان له مستاع فتوضأ في شرعة اذا غسل ذا الماء متصلا بالواح الشرعة ولا يضطرب لا يجوز وان كان اسفل منها جاز كالماء في الاول كالحوض الصغير فرع توضأ بنبذ لا جيه وفي الثاني حوض كبير سقف واعلم ان اكثر البغداديين المذكورين في الكتب بنية على اعتبار العشر في العشر وما على المختار من اعتبار غلبة الظن فموضع ما كان اللفظ عشرا في كل سيلة لفظ كبير او كبير تحري المغالبة قوله والمعتبر في الفواق ان يكون بحال لا يحس بالخارج وقيل ستر وقيل يزيادة على عشر من الدراهم الكبير المثقال وقيل والصحيح انه اذا اضر وجه الارض بكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية واتصال القصب لا يمنع اتصال الماء والخارج عن كونه غديرا فعليها محمول الخبر المذكور في الاجة ونحوها فروع لو نجس الحوض الصغير فورد عليه ماء كثير وخرج حال دخوله طاهر وان قل وقيل لا حتى عبر قدر مائه وقيل حتى عبر ثلثه امثاله وسائر المائعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء نجس فاذا كان غيره نجسه ولو كان المذكور عرض قال في الاختيار وغيره الاصح انه ان حال وضع بعضه الى بعض عشر في عشر فهو كثير وبكذا تقع على التقدير بعشرة ولو فرشا على الاصح ينبغي ان يعتبر اكبر الاوجه وضعا ولو كان له عمق لا سعة وبسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار الكثرة عندي على حكم الراي في عدم خلوص النجاسة الى جانب الاخر عند تفاوت الجانب كما سلك في غلبة الخلوص الينه والاستعمال يقع من السطح لا من العمق هذا ايظهر ضعف ما افتى به في الاختيار لانه اذا اعتبر كل عمق ما قرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الاخر من عرضه وبه خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير نجس الجانب الاخر مسقوطا في مقابله دون تغيره وانت اذا حققت الاصل الذي بيناه قبلك ما اوافقه وتركت ما خالفه والله الموفق قوله اسان انيه الى اني اتيه يتجس مكان الوقوع وعلى هذا ماء الحنوط والبدايع وجعله سادح الكثير الاصح وسماع كاري وبلخ قالوا في غير المرية توضأ من جانب الوقوع وفي المرية لا وفي الوسيط كالجاري لا يتجس الا بالتغير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند الكثرة عدم التنجس الا بالتغير فرع فصل وسئل ايضا الحكم المجمع عليه لما قدناه من نقل شيخ الاسلام وابو اقفه ما في المنتقى قوله يتوضأ صفا على سبط النهر جاز هكذا في الحوض لان ما في الحوض في حكم ما جار انتهى وانما اراد اذا حوض الكبير للضرورة فروع يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا ينبغي ولا يجب ان يسيل اذ الحاجة انما عند عدم الدليل والاصل دليل يطلق الاستعمال وقال عمر حين سال عمرو بن العاص صاحب الحوض ارده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا وكذا في الوطاء وكذا اذا وجد تغير اللون الخ يعلم انه من نجاسة لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء بكث وكذا البئر الذي يدل الدلاء والجرار الدنسة محمولة لصغار العبيد لا يعلمون الاحكام وبيوت الستاعيون بالايدي الدنسة سالم لعلم تعين النجاسة ولو ظن الماء نجسا متوضأ ظهر انه طاهر وفي فوائد الوسيط لو استعفى التوضي بالحوض يفصل بينه لان الغدير لا يجري من الحياض فلم عمم بالوضوء انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض فلي مكان لا يحقق النهر فصل قالوا ولا باس التوضي بوضع كوز في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلف لغسله انا يتوضا به ولا يتوضا من غير قوله ولما قوله صلى الله عليه وسلم هذا سوء الحلال اكله وشربه الخ عن سلمان رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم قال هلاك كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه وضعه رواه الدارقطني وقال تفرد به الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف انتهى واعله بن عدي بحاله سعيد قدم بان بقية هذا سمع ابن لهيعة وروى عنه الليث طه

قال يحيى كان شعبة يجلا بقية حين قدم بغداد وقد روى له الجماعة الا البخاري واما سعيد بن ابي سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة فاضلا جليلا والحديث مع هذا لا ينزل عن درجة الحسن **قوله** حتى حل الذكي لعدم الدم فيه لنهي ان سبب شرعية الذكاة في الأصل سببا للحل والدم طهارة ان الشارع اقام نفس التعليل ان الأصل بقاء ولده يحيى لو استمع الخروج بالغ كان اكلك ودق العتاب حل اعتبارا له خارجا **قوله** دموث ما يعيش في الماء الخ مدخل واحلة في الجملة قبل بان ما يعيش في الماء لا دم فيه ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او خارجه ثم يقال النهي في الصحيح وغير الماء بين الماء ليعاب كالماء لان النجس هو الدم ولا دم للماء اي وكذا لو شق دم السمك ريحيض ولو كان دما لاسود نعم روى عن محمد رحمه الله اذا انتفخ الضفدع في الماء كره شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صار اجن ان فيه وهذا تفريع باق كراهة شربه عن بيه وبه صرح في التجنيس فقال لا يحرم شربه **قوله** ولانه لا دم وصفا هذا التعليل هو الاصح خلافا لما قبله فانه يستدل فانه لو مات سبع في البر لا يجس لانه مات في معدنه كذا قيل وكون البر معدنا للسبع محل تامل في معنى معدن الشيء والذي فهم منه ما يتولد منه الشيء في فيه معنى الدوام وفيه ما هو معرض عن الاستطيع انفصاله عنه وعلى التعليل الاول فرع ما لو وقف السفينة بين الدجاجة في الماء وطبخا او حبست ثم وقعت وكذا السمكة اذا سقطت من الماء وطبخة او حبست لا يجس الماء لانها كانت في معدنها وقولنا النجاسة في محل لا يعطى له حكم النجاسة حتى لو صلى حاملا كان جيفة جازت لانه تلطخ الدم عن مجراه بالموت وكذا لو قطع عرق لا خرج منه الدم لتيس المراد به مثل هذا **قوله** الضفدع البحري هو ما يكون بين ما بعة سرح خلاف البري **قوله** لوجود الماء ان ثبت هذا فينبغي ان لا يرد دفي انه مفسد وفي التجنيس لو كان للضفدع دم سائل يفسد ايضا ومثله ما لو مات حية بريه لدم فيها فانا لا نجس ما دام في الماء **قوله** واما المستعمل يتعلق به مباحث في حكمه وحقيقته وسبب ثبوتها له وقد ذلك قدم الاول بانه اهم واما الثاني فلما التبس فيه مشايخ ما وراء النهر اختلف بين اصحابنا واختلاف الرواية ما لحسن عن ابي حنيفة نجاسة وابو يوسف مخففة ومحمد رحمه الله طاهر غير طهور وكل احد بما رواه وقال مشايخ العراق انه طاهر هو عند اصحابنا واختار المحققون من مشايخ ما وراء النهر طهارته وعليه الفتوى وهذا الان المعلوم من جهة الشارع ان الآلة التي يسقط الفرض وتعاونها القربة تدنس واما الحكم بنجاسة الغير شرعا فلا وذلك لان اصله ما لا نجاسة تدنس باسقاط الفرض حتى جعل من الاوساخ في لعظه صلى الله عليه وسلم فخر ركعتين بشر بقرابة الناصرة لو لم يصل مع هذا لان النجاسة حتى وصلى حاملا دراهم ان كان صحت تلك الصلاة اجب الماء ان تغير على وجه لا يصل الى التجنيس وهو سلب الطهورية الا ان يقوم دليل لخصه غير هذا التغير فان قيل قد جاء ان الخطايا تخرج مع الماء وهي قاذورات تلتج من اشكال الثالث لبعض الفاذورات تخرج مع الماء وبدنه نجس اما الصغرى فلقوله صلى الله عليه وسلم اذا توضا المؤمن خرجت خطاياه من جميع بدنه حتى تخرج من تحت اظفاره واما الكبرى فلقوله صلى الله عليه وسلم من اشكل سبعي من بحل الفاذورات فليستبشر بسر الله تعالى فالجواب منع ان الخطايا الفاذورات على الخطايا جيفي اما لغة فظاهر واما شرعا فلجواز صلاة من سال الجنابة جيفي وضوئه اذا لم يكن من النواقض وغسل يديه وانا قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة فغاية ما يفيد نهي الاغتسال لكراهة التحريم وجواز كونها لكن لا تسلب الطهورية فيستعمل من لا علم مع انا في يصلح كون كل منهما سببا للذي فالمذكور وجه رواية النجاسة فيأس اصله الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية جامع الاستعمال في النجاسة بنا على الغاء وصف الجيفي في نبوا النجاسة وذلك ان معنى الحقيقة ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه غير المكلف لا ان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم الا بجسم كذلك وفي غير بجاز بل معناه الجيفي واحد في ذلك الجسم وفي الحديث ومعذا لانه ليس المحقق لشارع بمعنا ها سوى انه اعتبار شرعي لشرع الشارع فرق بان الصلاة والسجود حالتها به لمن قام به الى غاية استغنى عنه فاذا استعمل انقطع ذلك الاعتبار كل ذلك الا للطاعة فانا ان صفاك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا فلا نسلم ان ادعاه لا يفيد في اثباته على غير الدعوى فلا يقبل ويدل على ان اقتضاء اخلاقه بما خلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محلوم نجاسة في شرعنا وطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الاعانة كذا ابتلاء في هذا الاتفاق بين الدم والحدث فانه انما نفس ذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فكيف نجسا الا ان هذا انما يتم على من يسلم ان حكم الاصل ذلك كما ذكر واكثر العلماء واما من يشترط في النجاسة خروجه من الثوب يقول بطهارة الثوب النجاسة كالشافعي فلا نضع الماء الذي يستعمل في الحقيقة الذي لا لون لها فيغاير لون الماء كالبول الطاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عندهم مستعمل وهو لا يمضر وصف الاستعمال على رفع الحدث فانا لم نلتفت هنا بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الا بصدد توجيه رواية نجاسة المستعمل عن ابي حنيفة رضي الله عنه على اصول فان قيل لو تم ما ذكرت كان للبلوى اثر في اسقاط حكم النجاسة الغليظة لا يعدو حكمها مجلها والبلوى فيه انما هي في الثياب فيسقط اعتبار نجاسة ثوب البول وبقي حرمة شربه والطبخ منه وغسل الثوب منه ونجاسة من بطيه وانا الثالث فقد اشار اليه بقوله وانما المستعمل هو ما ازيل به حدث الخ وحاصله انه عند ابي حنيفة رضي الله عنه وابي يوسف كل من رفع الحدث او التقرب عند محمد التقرب كان معه رفع او في

وعند زفر الرفع كان معه تقرب أو لا وان التقرب سواء نوى الوضوء حتى يصير عبادة كما لا يقال ما ذكر لا ينهض على ذلك فان يقول بمجرد القربة لا يتأدى بل الاسقاط لان الماء يتدنس بمجرد القرب به ولذا جاز للهاشمي صدقة التطوع بل مقتضاه ان لا يصير مستعملا الا بالاسقاط مع القرب كان الأصل عندنا ان الزكاة لا يتغير فيه الاسقاط عنه اذ لا يجوز الزكاة الا بنية والنية سواء قول واحد الثلثة لا بنوى غاية الأمر ثبوت الحكم في الأصل مع المجموع وهو لا يستلزم ان المؤثر المجموع بل ذلك وأيم مع عقلية المناسب للحكم كما عقل استعمال الكل به او المجموع حكمه والذي يعقله ان الاسقاط مؤثر في التغير الا تري انه انفرد وصف القرب في صدقة التطوع وأثر التغير حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم وأيضا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط وجد معه غير ذلك وهو اشد فحرم على قرابته الفاضرة له فعرفنا ان كلا الاثر تغيرا شديدا وهذا يفيد قول محمد انه القرب فقط الا ان يتبع كغيره هذا مذهبه كما قال شمس الأئمة قال لانه ليس يروى عنه والصحيح عن ان ازالة الحدث بالماء مفسد له ورسئل عن الجرحاني وما استدلوا به عليه من مسئلة النجس لطلب الدلو حيث قال محمد الرجل طاهر والماء طاهر جوابه ان الازالة عن مفسد الاعند القرون والحائضون جميعا لو ادخل المحدث او الجنب او الحائض التي طهرت اليد في الماء للاغتراف لا يصير مستعملا للحاجة وقد ورد حديث عائشة رضي الله عنها في اغتسالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد وكلاهما جنب على ان القرون كالمفرد وذلك خلاف ما لو ادخل المحدث رجلا او راسه حيث يفسد الماء لعدم القرون وكذا ما في كتاب الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه الجنب او غيره سواء في ان المرتفق اذا حكم عليه في اجانة لوجوب الوضوء انه سقط فرضه عنه وذلك لان القرون لم يتحقق في ادخال المرتفق حتى لو تحققت بان وقع الكوز في الجب وادخل من الى المرفق لاخراجه لا يصير مستعملا نص عليه في الخلاصة فالخلاف ما لو ادخل يده للشرب انه يصير مستعملا لعدم القرون وهذا توجيه حمل الموزي عن ابي حنيفة رضي الله عنه على نحو ما ذكر في الخلاصة فان ادخال مجرد الكف لا يصير مستعملا او الورود الغسل فيه بل اراد رفع الماء كان اراد الغسل فان كان اصبعا او اكثر فعلى الكف لا يصير ومع الكف على ما ذكر في الخلاصة ولا خلاف من حاجة الى اصل وجهه واعلم ان ملاك في الخلاصة من كونه يصير مستعملا لادخال للشرع حدثا اذا كان محدثا اما ان كان طاهرا فلا اذ لا حدث عند هم ارتفاع الحدث مرتبة القربة لثبوت الاستعمال وكذا الطلاق ثبوت الاستعمال بغسل اليدين قبل الطعام وبعده وهو قوي في هذا وكذا ما ذكر ان بعد الانقاء الاستنجاء يصير الماء مستعملا لا نجسا فما لو لم يقصد في حل وما قبله سوى ان ماء والغسل يرد الانقاء واستنجاء يجب ان لا يصير مستعملا وقد صرح بذلك قال في المنتقى وغيره بتبرد به يصير مستعملا ان كان محدثا والا فلا وبغسل ثوب طاهر اراد اجابة توكل لا يصير مستعملا وكذا بغسل يده اراد به التطهير او التبرد لو لم يكن محدثا طاهرا وقد علم ان ذلك وضوء الصبي كما لبالغ وبتعليم الوضوء اذا ورد سوى مجرد التعليم لا يستعمل وهو الحائض يصير مستعملا لان وضوءها مستحب على ما ذكر ان شاء الله تعالى في الحيض ولا يخفى انتفاء حكم الوضوء على ما لك في قوله ان الطهور طهور بعد اخرى وقوله طهور كالتطوع لا جدوى شيئا وكشف انه ليس من مفهوم الطهور ان يطهر مرة واحدة فضلا عن التكرار فان مفهومه ليس الا المبالغة في الطاهر وكذا كل ما كان على صيغة فعول فانه لا يفيد سوى المبالغة في ذلك الوصف والمبالغة فيه لا تستلزم تطهير غيره بل رفع مانع الغرض ليس الا امرا شرعيا لو لا استفادته من قوله تعالى ما يريد الله ليطهركم به لما افادته الا ان هذا ان صيغة فعول وتكرار القطع لما يطلق عليه قطوع ليس الا خصوص المادة التي وقعت فيها المبالغة وذلك لان القطع ثابت في الغير لا بانة وهذا المستفاد من صيغة فاعل فان صحة الحلاق قاطع ما دام حيا لان ثبوت القطع فيا ويلزمه تكرار القطع فتثبت التكرار بدون صيغة فعول فالمبالغة المستفادة منه حينئذ ليس الا باعتبار تكرره وجوده والحاصل ان قول المبالغة في ذلك الوصف فان كان ذلك الوصف متعديا كان المبالغة فيها باعتبار تعلقه بالغير وان كان قاصرا في نفسه كان المبالغة باعتبار في نفسه لانه يصير متعديا وصفة ظاهرة فالمبالغة فيه باعتبار وجوده في نفسه اما ان المبالغة تعلقه بالغير فلا لغة ولا عرفا وانظر الى قول جرير بل عذاب الثنايا ريقهن طهور وصفة اهل الجنة وليس هذا برافع قوله وصل صوت قول ابي حنيفة رضي الله عنه قال شيخ الاسلام حيث ان يكون قول ابي حنيفة رضي الله عنه لمسائل نقلت وذكر ما نقلناه آنفا من كتاب الحسن وذكرنا انه مقيد بما اذا ورد رفع شيء في موضع آخر تصح بان الانا قد حتى لو ادخل رجله فالبئر اولى لا يفسد ولو ادخل الجنب في البئر غير اليد الرجل والجسد اشد لان الحاجة فيها كذا قولنا من الجسد يفيد الاستعمال باذا دخل بعض عضو وهو ما في سؤر الهرة عن ابي يوسف في الطاهر اذا ادخل راسه في الاناء وابل بعض راسه انه يصير مستعملا اما الرواية المعروفة عن ابي يوسف انه لا يصير مستعملا لبعض العضو فالمراد في الخلاصة هذا بناء على ان الماء اذا صار مستعملا قال ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف اذا ادخل يده حدث او تقرب به وقال محمد اذا قصد به القرب لا غير لم يستعمل في الفرع وتعني هذا ان الحدث لا يرتفع عن بعض عضو حتى لو كان على جميعه لم يجز عنه وارتفاع الحدث للاستعمال او القربة ثم هذا كله لتشكل على قول الشافعي ان الحدث لا يجزأ رفعا كما لا يتجزى ثبوتا والمخلص متحقيق الحق في ذلك وهو ان تتبع الروايات في الملاقاة يفيد ان صيرورة الماء مستعملا باحد امور ثلثة رفع الحدث تقربا او غير تقرب والتقرب سواء كان بعد رفع حدث او لا وسقوط الفرض عن العضو وعليه يجري فروع ادخال اليد والرجل الماء القليل لا حاجة ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا يقتضي ان لا يجب اعادة غسلها

مع بقية الاعضاء ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال لما عرف ان اصله ما لزم بالاداء والثابت فيه ليس الا سقوط الفرض حيث جعل به دنسا شرعا على ما ذكرناه هذا والمعتبر لاعتبار الاسقاط معنا فيه صرح بالتعليل المنقول من لفظ ابي حنيفة رضي الله عنه في كتاب الحيض وهو ما قدمناه مرجوعه انه سقط فرضه عنه واما الباقي فاشار اليه بقوله ومتى يصير مستعملا الصحيح انه كما زال العضو اخرجه عن قول كثير من المشايخ وهو قول سفيان الثوري رحمه الله انه لا يصير مستعملا حتى ينفصل في مكان مستند ليتحد احد البدلين من مكان العضو الى اخر وعدم جوازه من عضو الى عضو اخر الا في الجنابة لان البدن فيها كالعضو الواحد وصحح الاسبيجابي في المبسوط الاول من عضو اخر والمحققون على ما ذكر في الكتاب لان سقوط الاستعمال حال تردده على العضو للضرورة ولا ضرورة بعد الانفصال وغاية ما ذكروا انا لما حكمنا بان ما حوذ من مكان اخر مستعمل ولا كلام في بدنانه انفاقا بل انما بعد الانفصال قبل الاستقرار وما ذكروه لا يمسه ولا يتعرض له **قوله** والحاصل بين المسئلة التي خرج ابو بكر الرازي اختلافا ان حنيفة ومحمد في علة استعمال الماء منها فعال عندهما وعند ابي يوسف سبب الاستعمال رفع الحدث وبالاستعمال تقربا وعند محمد ما هو بتوالقربة لا يصير مستعملا وجهه في قول محمد ظاهر هو قال وصار كما اذا ادخل يده للاغتراف ولم يقصد الماء مستعملا واما ابو يوسف فحكم بجاسة المستعمل وهو كل الاثر وما ذا الغسل وحكمنا بطهارته مستدل وذلك الحكم بكونه الما مستعملا ولو حكمنا باستعماله لكان نجسا بالملاقاة فلا يحصل له الطهارة وكان الحكم بطهارته مستدل مر الحكم بجاسته فعلمنا الرجل حاله واما حاله وعند ابي حنيفة رضي الله عنه انها نجاسة اختلفوا في نجاسة الرجل عند قبل نجاسة الجنابة فلا يعرا وقيل نجاسة المستعمل يقرا وعنه ان الرجل طاهر وقيل الرواية هي الصحيحة لعدم احد الماء الاستعمال قبل الانفصال والكل ظاهر من الكتاب واعلم ان احد اشتراط محمد القربة بين هذه المسئلة فرارا مما لزم فكذا اول ابي يوسف عليه الجواز ان يكون الرجل حاله لاشتراطه الصحة فانه شرط عنده في التطهير في الماء الجاري والمطهر في العضو لا الثوب لما ذكرنا ان الاستعمال لا يثبت الا بعد الانفصال فلا يكون الما حال لانه بين الحكم بطهارة الرجل مستعملا نجسا ولا بالملاقاة **قوله** وكل اهاب دبغ فقد طهر تبيانا وكل جلد يحمل الدباغة لما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية والفارة به كما لهم وعن محمد لو اصلح مصارين شاة ميتة او دبغ المشاة واصلحها طهرت وقال ابو يوسف هي كالحم ثم استثنى جلد الخنزير والادمي فيدخل جلد الفيل خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما هو كسائر السباع واستدل لحديث بن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه الترمذي وصححه ورواه مسلم بلفظ اخر وهو كما رواه عامة مخارج الحديث ومنه المعارضة الكتاب اياه منه وقوله تعالى او لحم خنزير فانه جنس بدا على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح العود عند صلاحية كل من المتضايفين كذلك يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير مشاته في قوله تعالى يقصون عليكم من بعد مشاتهم الا كل من العقل ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون مؤيدا صحة البدلا الى المضاف فوق ما رأيت بل تدل كلمة لانه الحدث عليه بالروية رتب على الحديث الاول عدة الحديث الباقي فتعين هو مرادا به دون الاول اصل النظم واذا جاز كل منها لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو باقيا واما جلد الادمي فليس فيه الا كرامته وهو ملاك من بقوله وحرمت الانتفاع باجزاء الادمي كلها ويجيء ان هذا بقاء اخر عين طهارته بالدباغ وعدمه فلذا صرح في الغاية بانه اذا دبغ جلد الادمي طهر لكن لا يجوز به كسائر اجزائه وبقي الكلب داخلا في العموم واذا بجاسة سون لا يستثنى وبجاسة عينه بل بجاسة حملته المتولدة من اللعاب ونطهير الدباغ على انه روايتان في رواية لا يطهر بنا على بجاسة عينه قال شيخ الاسلام وهو ظاهر المذهب وفي فتاوى قاضي خان فروع على منع وقع الكلب في بئر تجس اصابته فمه الماء او لو يعب ولا ينزل ما ينقص فاصاب ثوبا اكثر من الدرهم افسده واختلف المشايخ في الصحيح والذي يقتضيه بقاء العموم طهارة عينه ولو يعارضه ما توجب بجاسة فوجب عفو بتصحيح عدم بجاستها فطهرها الدباغ ويصلى عليه ويتخذ دلو الماء فان فعل يجب ان عرج منه الماء الحيث انبنا بطريق النسخ بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن عبد الحميد بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في جهينة قبل موته بشهران لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب حسنه الزهري وعن احمد قبل موته بشهر او بشهرين قلنا الاضطراب في سنده وسيأتي بيانه تقدمه على حديث بن عباس رضي الله عنهما قال النابغ اي معارض فلابد من بيانه في الفروع وذكر اقوالا احدها وقال موا جزا الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم نورى له للاضطراب فيه ايانا للمسند فروى عن عبد الحميد عن بن عكيم كما تقدمنا وروى ابو داود من جهة خالد الواسطي عن الحكم بن العتبة بالمشناة من فوق عن عبد الحميد انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا وقعد على الباب فخرج الينا فاخبرونا ان عبد الله بن عكيم اخبرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جهينة الحديث فهذا انه سمع من الداخلين ثم يحدثون وانا في المجلس في رواية بشهر في احدى واربعين يوما وفي اخرى بشهر او نحوه وفي صحبة بن عكيم لم كف كان لا نوارى حديث بن عباس رضي الله عنهما الصحيح في جهة من جهاتا ترجح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاباحة استصحاب لغير الدبغ وبعد تسليم سنادا ما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا انا كنا رخصنا لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل ضعفه والحق ان حديث بن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب فان المعلوم ان اهل لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغة لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا **قوله** لان المقصود يحصل به فخرج

ما جف ولم يستحل فلا يطهر والا لقائل في البيع كالنجس وفيه حديث اخرجه الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة اذا هي ذبغت فرأيا كان او رمادا او ملحا وما كان بعد ان يرى بدا صلاحا وفيه معروف بن حسان مجهول والمعنى المذكور في الكتاب ظاهر **قوله** يطهر الذكاة اما يطهر الجلد بالذكاة اذا كانت في المحل من الاهل فذكاة المجوسي لا يطهرها الجلد بل الدبغ لانها انما انه **قوله** هو الصحيح احترازا عما قال كثير من المشايخ انه يطهر ظاهرا لا باطنا وهو الاصح واكثر الشارحون كصاحب النهاية وغيرها لان سؤر نجس بخاسة السؤر لمجاسة عين اللحم وكان مقتضى هذا ان لا يطهر الجلد بالذكاة لانه وعاء اللحم النجس لكن قالوا بين الجلد واللحم جليدة رقيقة تمنع المجاسة عينها فلا يتنجس بطوبانه لكن على هذا اذا دبغ لا يطهر بل بالذكاة في ازالة الرطوبات عن الجلد لتتوقف طهارته عليه وفي الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار عدم طهارة جلود السباع بالذكاة ما لو كان حيا يمذبوحا او الغازة او اخية جوز الصلاة معها وكذا اكلها لا يكون سؤرها نجسا انتهى وهو مشكل فان عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة ليس لنجاستها بل لمجاسة السؤر بل لمجاسة اللحم غير انه استوضح مجاسة مجاسة السؤر وعدم مجاسة سؤر ما ذكر ليس لطهارة لحومها بل لعدم اختلاط اللعاب بما في سباع الطير بسؤرها وسؤرها جاف فلا يصل الى ما تأثر به فيصيبه بخلاف سباع البهائم وسقوط مجاسة سؤر الهرة والغازة والحية للضرورة اللازمة من المخالطة على ما بأتي في موضعه وشئ من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للمجاسة فيه نفسه **قوله** شعر الميتة كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الحيوة محكوم بطهارته بعد موته ما هي حروف كالشعر والريش والصوف والعظم والعصب والحافر والظلف والقرن والبيض الضعيف القشر والانفحة لاخلاف بين اصحابنا في ذلك واما الخلاف بينهم في الانفحة واللبن هل هما نجسان نظرا لمجاورتهما الغشاء النجس كان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل وقالا لا تطهر بها وقالا لو خيفة رضي الله عنه ليست بنجسة بناء على انها اسقطت من انها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الماء لا ينجس لانها في معدنها كانت خلافا بين مذهبية وخارجية لان المعهود فيها حالة الجبن والموت لا يؤثر الموت في النجاسة ما حله ولا على الجبن فلاجل الموت واذا لم يحل الحكم بقي الوصف الشرعي المعهود لعدم النزول في السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة حين مرت بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ انما حرم عليكم لحمها وروى لكونها ميتة واخرج الدارقطني عن عبد الله بن عباس انا حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها واما الجلد والشعر والصوف فلا بأس به واعله بضعيف عبد الجبار بن مسلم وهو مذكور بن حبان في الثقات فلا يزيل الحديث عن الحسن ثم اخرج حديث البخاري عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما اجرم اذا حرم اكل شئ من الميتة حلال الاكل منها واما الجلد والقرن والشعر والصوف والسن والظفر كلها حلال لانه لا يذكى واعلم بان ابا بكر هذا متروك واخرج ايضا عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عنه عليه السلام لا بأس بمشط الميتة اذا دبغ ولا بأس بصوفها ولا شعرها وقرنها اذا غسل بالماء وضعفه بابي يوسف في الشعر بالسين المهملة المفتوحة وسكون العين واخرج البيهقي عن بقية عن عمرو بن جابر عن قتادة عن انس انه صلى الله عليه وسلم كان يتمشط بمشط من عاج قال وبقية بينة عن شيوخه المجهولين ضعيفة وقال الخطابي قال الاصمعي العاج الذبل وهو الظاهر للتمشط الذي تعرفه العامة انتهى وقد ثبت استعماله انثى وفيه انوثا احدهما انه اعم من ان يكون ذكيا او ميتا فان كان ميتا لم يجز لانه نجس العين كالدم والآخر انها مانه بقوله الذي تعرفه العامة ليس من اللغة وليس كذلك قال في الحكم العاج انياب الفيلة ولا يسمى غير الناب عاجا وقال الجوهري العاج عظم الفيل الواحدة عاجة فهذا يكون ان صح ما عن الاصمعي او بالنظر الى ما اعتقده عامة عظم الفيل انيابه فان صح حديث لوكانت ضعيفة حسن المشي فكيف وهي ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الآتي ذكره في التلخيص في هذا الحديث ما يبطل قول من جعل العاج من عظم الفيل وزعم انه في هذه الاحاديث نجس لما ثبت ان الفيل لا دم له سائل والعاج عظم الفيل وله ان الحكم الشرعي اذا ثبت للعام ثبت للخاص ما دام فيه والعاج من عظم الفيل وهو نجس بخاسة عينه فيكون نجسا ما دام فيه رطوبة نجسة والحكم الثابت شرعا حالة الحيوة لا يزول الموت بل يبقى لكن الثابت بالموت ليس الا عدم التنجس بالملاقاة فيبقى على ما كان عليه من التنجس ما لم يدبغ فحكم عدم التنجس بالملاقاة ما دام في الباطن لا يزول الا بالدبغ لا بزوال الرطوبة النجسة

فرع الاصح في تطهير الطهارة وكذا في ناقة المسك مطلقا وقيل اذا كانت بحيث لو سئلت لا تسيل **فصل في البئر** **قوله** ثم حكم نجاسة مجاني نزح ما فيها والاول ان ينسب الى النجاسة بناء على ان المراد بها نحو البول والخمر والثاني ان ينزح كل القطرة لا يتحقق الا بنزح جميع الماء فكان حكم المسئلة ذلك وبهذا يكون الحكم مستوفيا حكمه الواجب بركونه بخاسة او حيوانا وجب نزح البعض او الكل **قوله** وقال القياس ما ان لا يطهر اصلا كما قال زفر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاجزاء والماء يتبع شيئا فشيئا واما ان لا يتنجس اصلا طلبا لحكم النجاسة حيث تعذر الاخر او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجمع رأيي ورأي ابي يوسف ان ما البئر في حكم الجاري لانه يتبع من اسفل ووجد من اعلاه فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ينزح بها ولا اخذا لا ثابت من الطريق ان يكون الانفحة في يد النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كما لا عمى في الاسانيد **قوله** وجه الاستحسان مذ العفو يقضي الفرق بين ابار الفلوات وابار العمران فلذا اختلف فيها فعفو المشايخ على انها تتنجس لبعد نزحها ولانها لما عجز وبعضهم لا يجسها اعتبارا لوجه اخر وهو الا

وسئوال البعر صليت وما عليه من الرطوبة وطوبة الامعاء فلا ينتشر من سقوطه في الماء نجاسة وعلى هذا ينبغي ان تحمل به المكروه قال شيخ الاسلام الصحيح ان الكل في البعض سوا للضرورة والبلوى **قوله** وعليه الاعتماد اختار ما قيل الكثير ان ياخذ ثلث الماء وقيل ان ياخذ ربع وجه الماء وقيل للكثرة وقيل لكله وقيل ان لا يخلوا لو عن بعرة **قوله** ولا فرق الخ وذكر السرخسي اذا وقعت من البعر نجاسة في ظاهر الرواية الا ان عن ابي يوسف ان القليل عفو وسئوال الاوجه فقوله لا فرق الخ في كل منها خلاف وان كان الاوجه لان الضرورة تشمل الكل **قوله** وفي الشاة بعرة في الحلب ما لو ارى البعرة اي من مكانه فلو اخذ واحدا اللبن كما لا يخفى لان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما رآه وذلك بان يرى بعره بعد ما وقف للفرس والحمار ونحوه يقال بعر كنصر وعني بكسر الباء واحدا صغار البعر من باب ضرب **قوله** ولا يفتى بالقليل في الابار على ما قيل لعدم الضرورة فانه المسائل التي تركه متكوفا وما صلى الله عليه وسلم في فان وقعت في البئر ان كان جامدا فالقوه وما حولها وان كان مائعا فلا تقربوه **قوله** ولنا اجماع المسلمين على انها اذا مات في المساجد او غيرها لم يكن نجسا وورود الامر بطهرها اما الاول فلما ذكره المصنف واما الثاني فعائشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب رواه ابن حبان في صحيحه واحمد وابو داود وغيرهم وعن سمرة انه كتب الى بنيه اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نضع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها وتطهر رواه ابو داود وسكت عليه المنذري **قوله** الا اذا علم انه خرج من ساعته هذا يعني ما ذكرنا في حديث لا يبولن احدكم في الماء الدائم ونحن الماء المستعمل حيث اقام دليل الطهورية تحقق سلب الطهورية **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم امر العرنيين عن انس قال قدم ناس من عكل او عرينة فاجتووا المدينة فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى الابل وان يشربوا من ابوالها وابنالها متفق عليه وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية والحديث طرق غير هذا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه وقال على شرطهما ولا اعرف له علة ومدار ذي مرجب بن عباس وابي هريرة وانس رضي الله عنهم واخذ بالحديث ابو هريرة وراوه البزار عن عثمان بن الصامت بلفظ اخر **قوله** فان مات يتعلق بهذا الفصل بيان الآثار والتفرع وعبارة الكنز ظاهرة في ذلك فلا يستقل بسرد الآثار وفروع الباب اما الاول فذكر عن ابن الحذاء وكن سئل عنها غير ان حصول نظرنا اخفاه عنا وقال العلامة ابن الشحنة علا الدين ان الظاهر انها يمكن كونه في غير شرح الآثار وامام الحاج في شرح الآثار يسئل عن علي بن زياد وقعت فيها فان كانت بئر شرح ماؤها ويسئل ايضا اذا سقط البعير والدابة في البئر هل عن عليك الماء ويسئل ابو ابراهيم المتجلي في البئر يقع فيها الجراد او السنور فمات قال يدلوا بعد دلوا ويعرف ويسئل عنه في فان وقعت في بئر قال يترح بها قدر اربعين دلوا ويسئل عن الشعير في الطير والسنور ونحوها يقع في البئر قال يترح منها اربعون دلوا واسناده صحيح قال في الامام ويسئل عنه قال يترح منها سبعون دلوا ويسئل عن حماد بن سلمة قال في دجاجة وقعت في البئر خرج منها قدر اربعين او خمسين ثم توضا بها وانا فتوى ابن عباس رواها الدارقطني عن ابن سيرين ان زنجيا وقع في زمزم فمات فامر به ابن عباس رضي الله عنهما فاخرج وامر بالا ان تنزح قال فكانهم عيون جاءت من الارض فاكسه فامر بها فاندست بالعباطي والطاق حتى نزحوها فلما نزحوها فار عليهم دلو من ماء فسئل فقال ان بئر ليست لها عيون وكيف روى ابن عباس رضي الله عنهما ورواه ابن ابي شيبة عن هشيم عن منصور عن عطاء وبه مسند صحيح رواه الطحاوي عن صالح بن عبد الله حدثنا سعيد بن منصور حدثنا هشيم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشيا وقع في زمزم فمات فامر عبد الله بن الزبير فنزح ماؤها فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم وهذا ايضا صحيح باعتراف الشيخ به في الامام وما نقل عن ابن عيينة انا بمكة منذ ستين سنة او اكثر او اصغر فهو حديث الذي قالوا انه وقع في زمزم وقول الشافعي لا يروى هذا عن ابن عباس وكيف روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء لا ينجسه شئ ويتركه وان كان قد فصل بالنجاسة طعمت فكل وجه الماء والتطيب فهو بان عدم غلبها لا يصلح دليلا لقول ابن الله تعالى ورواية ابن عباس رضي الله عنهما ذلك لعلمك انت به فكما قلت بنجس ما دون القلتين لدليل اخر وضع عندك لا تستبعد مسئلة من ابن عباس رضي الله عنهما والظاهر من السوق واللفظ القليل مات فارة بين ظهرانيهم انه للموت لا يتجاسر اجرى على ان عندك لا يترح ايضا للنجاسة ثم ان بينها وبين ذلك الحديث قريب من مائة وخمسين سنة فكان اجازه من ادرك الواقعة وعلمها اولى من جهد علم غيره وقول النووي كيف يصل هذا الجزء الى اهل الكوفة وجهالة اهل بلده استبعاد بعد وضوح الطريق وتعارض بقول الشافعي لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر غير صحيح عاملوني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فما قال كيف يصل هذا الى اولئك وجهالة اهل الحرمين سيما الان الصحابة انتشرت في البلاد وخصوصا العراق قال العلماء نازلة نزل الكوفة الف وستمائة من الصحابة ونزل قرقيسيا سبعمائة واما الثاني فظاهر من الكتاب واذا الهرة جاءت في البئر الفارة الواجب نزح مائها فاذا جاءت الماء فان لا يترح منه شئ اخذ وعن ابي يوسف الاربع كفار واحد والخمس كالدجاجة الى تسع والعشر كالشاة وعن محمد الفارتان اذا كانتا كثيبة الدجاجة

ينزح جميع ما فيه وكذا لو ماتت فيه دجاجة او هرة على الاصح وكذا لو تفسخت او انتفخت على الاصح
وكذا لو تمعط جلده على الاصح وكذا لو مات فيه ثعلب او ابن آوى او ذئب او كلب على الاصح
وكذا لو مات فيه ثور او بقرة او جمل او فرس او حمار او بغل او شاة او آدمي على الاصح
وكذا لو مات فيه كلب او خنزير او سنور على الاصح وكذا لو مات فيه سمك على الاصح
وكذا لو مات فيه ضفدع او سرطان او سلحفاة او حية او ثعبان او عقرب او فارة او سام ابرص
او وزغ او عظاية او حرباء او ابن عرس او ابن مقرض او قنفذ او خلد او سمور او سنجاب
او ورل او ضب او حلزون او سلحفاة او دود او ذباب او بق او برغوث او قمل او نمل او جراد
او خنفساء او عقعق او غراب او حدأة او رخمة او بوم او خطاف او صرد او هدهد او خفاش
او طاووس او حمامة او عصفور او شاهين او باز او صقر او عقاب او بلبل او قبج او قطا
او ديك او دجاجة او بط او اوز او كركي او طيطوي او بلشون او كركر او بغاث او حجل
او قنبرة او قبرة او قطاة او ورشان او هدهد او صعو او زرزور او شحرور او عندليب او
ببغاء او طير الماء او طير السفينة او خطاف البحر او غراب البين او غراب الزرع او
غراب الجبل او غراب الساحل او غراب الدمن او غراب الجيف او غراب الزاج او غراب
الحبر او غراب الحدأة او غراب الرخمة او غراب البوم او غراب الخطاف او غراب الصرد
او غراب الهدهد او غراب الخفاش او غراب الطاووس او غراب الحمامة او غراب العصفور
او غراب الشاهين او غراب الباز او غراب الصقر او غراب العقاب او غراب البلبل او غراب
القبج او غراب القطا او غراب الديك او غراب الدجاجة او غراب البط او غراب الاوز او
غراب الكركي او غراب الطيطوي او غراب البلشون او غراب الكركر او غراب البغاث او
غراب الحجل او غراب القنبرة او غراب القبرة او غراب القطاة او غراب الورشان او غراب
الهدهد او غراب الصعو او غراب الزرزور او غراب الشحرور او غراب العندليب او غراب
الببغاء او غراب طير الماء او غراب طير السفينة او غراب خطاف البحر او غراب غراب
البين او غراب غراب الزرع او غراب غراب الجبل او غراب غراب الساحل او غراب غراب
الدمن او غراب غراب الجيف او غراب غراب الزاج او غراب غراب الحبر او غراب غراب
الحدأة او غراب غراب الرخمة او غراب غراب البوم او غراب غراب الخطاف او غراب غراب
الصرد او غراب غراب الهدهد او غراب غراب الخفاش او غراب غراب الطاووس او غراب
غراب الحمامة او غراب غراب العصفور او غراب غراب الشاهين او غراب غراب الباز او
غراب غراب الصقر او غراب غراب العقاب او غراب غراب البلبل او غراب غراب القبج
او غراب غراب القطا او غراب غراب الديك او غراب غراب الدجاجة او غراب غراب البط
او غراب غراب الاوز او غراب غراب الكركي او غراب غراب الطيطوي او غراب غراب
البلشون او غراب غراب الكركر او غراب غراب البغاث او غراب غراب الحجل او غراب
غراب القنبرة او غراب غراب القبرة او غراب غراب القطاة او غراب غراب الورشان
او غراب غراب الهدهد او غراب غراب الصعو او غراب غراب الزرزور او غراب غراب
الشحرور او غراب غراب العندليب او غراب غراب الببغاء او غراب غراب طير الماء
او غراب غراب طير السفينة او غراب غراب خطاف البحر

باب الماء الذي

[illegible]

روى الدارقطني عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء يغسل ثلثا او خمسا او سبعا
تفرد به عبد الوهاب بن الضحاك وهو متروك وغيره يرويه عن اسمعيل بن امية الا انه قال سبعا مكان سبعا ثم رواه بسند صحيح عن عطاء موقوفا
على ابي هريرة رضي الله عنه انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهراقه ثم غسله ثلث مرات ورواه مرفوعا ابن عدي في الكامل بسنده الحسين بن علي
الكرابيسي ولفظه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلث مرات وقال الحسين بن علي
الكرابيسي لو اجد له حديثا منكرا غير هذا وقال قواريطي باسناده احاديث ذكرها قال ابن حزم الحكم بالصحة اما موقوفا على
اقاضي يفسق لا بر صحيح صحة سالم بضعفه ظاهر وثبوت كون مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ذلك قرينة تفيد ان هذا ما اجاده الراوي اضعف
وح فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة المقال وهو العلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها
والتشديد في سؤرها بما يناسبه ذلك وقد نسخ وذلك اذا عارض قرينة معارض كان القرينة له وهذا اقوى الحاد الامر الوارد بالسبع
محمول على الابتداء او لطرح الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة رضي الله عنه على خلاف حديث السبع وراويه كفاية لا يسعها له ان يترك المتعلق
للراي سيما وهذا الان طبيعة خبر الواحد اما بالنسبة الى عبد راويه كما بالنسبة الى اوله الذي سمعه من فم النبي صلى الله عليه وسلم فتعطى
حتى يتسع به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلو رآه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا بقطعي فيطل بحمل تركه بناء على
ثبوت ناسخ في احتمال المحتمل فتحط واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بل اشبهه فيكون الامر منسوخا بالعرفين قوله
لان لحمها نجس بدليل في خبر المنع عند الشافعي بعده الله لان حرمة لحمها عينية ليس لنجاسته بل كيلا يعتدي حتى طباعا على الانسان قلنا
الظاهر من الحديث كونه صالحا للعلة اقتضاء مستقلا رطبعا كونه للنجاسة وحث طباعا لا يناسبه بل في ذلك بصلح شيرا لحكم النجاسة فليكن المشير
لها بجامعها تنبيها على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ومن الوجوه الاربعة حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا اجوا بالسؤر الماء بكثير هلاة وما يتوهم من السباع اعطاء حكم هذا الماء الذي ترده السباع وغيره كان الجواب لا بدان نقابل بوارد
فيندرج فيه المسؤول عنه وغيره وقد قال المعهود شرطه بحيث يادون القلتين وان لم تتغير حقيقة معهود شرطه انه اذا ورد بلفظها يتخصص بورود
السباع وهذا كما حدث جابر انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها وحديث سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة فقيل ان
الكلاب والسباع ترد عليها فقال لها ما اخذت في بطونها ولنا بقي شراب وطهور على الماء الكثير او على ما قبل آخر مر طهور السباع على ان الثاني معلول
بعبد الرحمن بن زيد بن اسلم اخرجه ابن ماجة والاول اخرجه الدارقطني وفيه داود بن الحصين ضعفه ابن حبان لكن روى عنه مالك قوله لان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لها الا تاري الدارقطني عن ابن ماجة بن حديث كثير عن عمرو عن عائشة رضي الله عنها قالت كنا نتوضأ انا ورسول الله
صلى الله عليه وسلم في اناء واحد فتصابني منه الطهر قبل ذلك قال الدارقطني وكثير لا يساوي ورواه الدارقطني بلفظ الكتاب من طريقين في
احدهما ابو يوسف القاضي وضعفوه بمحمد بن عبد العزيز وضعف الثانية بالواقدي وقال في الامام جمع شيخنا ابو الفتح الحافظ في اول كتابه
المغازي والسير ضعفه ومن وثقه رجح توثيقه وذكر الاجوبة عما قيل فيه وعن كبشة بنت كعب بن مالك وكان تحت ابن ابي قتادة دخل عليها فسكبت له
وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح قوله وبما قوله
صلى الله عليه وسلم طهور سبع رواه الحاكم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التسور سبع وصححه ورواه الدارقطني
عن ابي هريرة بلفظ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي دارقوم الانصار وذهم فشق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله تاتي دارفلان
ولا تاتي دارنا فقال لان في داركم كلبا فقالوا ان في دار سنور فقال صلى الله عليه وسلم التسور سبع وفي السنن عن ابن المسيب
صححه الحاكم بناء على توثيقه قال لم يخرج قط ولم يثبت ذلك كما صححه انه مختلف فيه وعلى كل حال فليس للطوف الرتاعي حاجة الى هذا الحديث
لان الزراع ليس في نجاسة للاتفاق على سقوطها بعلة الطوف المنصوصة في قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فيعني انها تدخل
المضايق وملابسة بين المخالطة بحيث يعسر معه صون الاواني منها بل النفس والفرق الاربعة من ذلك اسقط النجاسة كما انه سبحانه
وتعالى اوجب الاستبدان واسقطه عن المملوكين والذين لم يبلغوا الحلم اي عن الملم في بيوتهم تكليفهم الاستيذان في غير الاوقات الثلثة
بعذر الطواف المعاد بقوله تعالى عليكم بعضكم على بعض اما الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فان كانت كراهة تحريم
كما قاله البعض لم يتجه وجه ما قال اسقطت النجاسة فبقيت كراهة التحريم منعت الملابسة او سقوطها وصف او حكم شرعي لا يقتضي شيئا
آخر الا بدليل ما قلنا في نسخ الوجوب لا ينفي عنه صفة الاباحة الشرعية حتى يحتاج لدليل بل الحاصل ان اثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا
كاثبات كراهة التحريم والحالة هذه بمعنى دليل بل سياق حديث ابي هريرة رضي الله عنه المذكور يقتضي طهارتها وطهارة السباع فانه صلى الله
عليه وسلم ذكر في عذر في زيارة اصحاب الهرة دون اصحاب الكلب الا ان يقال ان تعليله عدم الدخول وجودا الكلب انه لا يدخل الملائكة
بيتا موجبه خلاف السباع وان كانت كراهة تنزيه وسؤالها صحيح كفى به الا ستحاتي النجاسة فيكون كما عسى الصغير فيه واصله كراهة
غسل اليد في الاناء المستيقظ قبل غسلها نهي عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا اصل صحيح مستفاض يتمسك به المطلوب من
غير حاجة الى الحديث المذكور ويحمل اصغاء صلى الله عليه وسلم الاناء على ذلك التوهم بل كانت براءة ذمته في زمان يكون غسلها
فيها لها اذا تامل قول محمد فيكون كونه من شاربها من باب كثير من شاربها قد رها عن عينه بحيث بعد ذلك فيعارض هذا التحرير
بجواز اكلها بحسا بيل شربها فيسقط حينئذ الطهارة وقد كراهة لما ما جات الامن ذلك التوهم بل كانت براءة ذمته وعلى هذا لا يبقى

الحلاق وكراهة تقليم اظفارها اكل قضمه والصلاة اذا احتست عضوا قبل غسله كالطعة شمس الائمة وغيره بل بعد ثبوت ذلك التوهم
ما لو كان زائلا بما قلنا فلا قوله والاستثناء يعني قوله الا اذا تكثف ساعة جديد وما على قول محمد فلان لان النجاسة لا تزال عن
الابار الا بالماء وشيخ اعتبار الصب على قول ابي يوسف قوله ولو كانت محبوسة الخ حيث لا يصل شفارها الى ما تحت الدم منها بل عين للتيمم
في قميص حمل عليها وما وراءها وراسها خارجة وهذا مختار الحاكم عن ابي حنيفة واما شيخ الاسلام فلو شرط ذلك لا تحد عذارات غيره بنا على انها
لا تحول في تحدر ان بنفسها والاول بنا على انها تحول لها والحق انها لا تحول الا اذا كان بل الاحط الحب بينه فتلقطه قوله وكذا سؤر سباع الطير يعني
مكروه وتعليله بانها تخالط النجاسة بعيد الفقه ترشيحه ان لو شيا هذه اشرب على ثورها واقياس نجاسة لحم والاستحسان انه
طاهر لان الملاقي للماء شفارها وهو عظم جاف لا لسانها فلا في سباع البهائم قوله مشكول فيه كان الشيخ ابو طاهر الدباس يكره
العيان ويقول لا يجوز كون شئ من احكام الشرع مشكوكا فيه بل هو محتاط فيه وفي النوازل كل شرب منه الحمار قال لي مقاتل لا بأس
قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا وان اخذ انسان بهذا القول ارجو ان لا يكون به بأسا والاحتياط ان لا يشرب قوله وقيل في
طهوريته لانه لو وجد ما المطلق الخ فيه نظر وسنوان وجوب غسله اما يثبت بتيقن النجاسة واثبات الشك هنا فلا يتحسن الاسن لسلك
فلا يجب قوله وكذا البئر وعزاه لا يتبع الخ قال في النهاية هذا في العرف عكم الروايات لظاهر صحيح واما في اللبن فغير صحيح لان الرواية في الكتب
المعتبرة بنجاسة لبنه فقط او تنبيه بنجاسته وطهارة عرقه بحكم الرواية قال شمس الائمة في تعليل سؤر الحمار اعتبارا سؤره بعرقه يدل على طهارة
واعتبار بلبنه يدل على نجاسة فحمل لبنه حسنا وفي المحيط دابن الابان يحبس في طاهر رواية وعن محمد انه طاهر كالوكل وقال الترجاشي وعن
البرذوني انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وهو الصحيح وعن عين الاية الصحيح انه يحبس نجاسة غليظة لانه حرام الاجماع وفي فتاوى قاضيخان وفي طهارة
لبن الاتان روايتان واما عرقه فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه نجس غليظ وعنه حنيف وقال الفقيه ابو الليث في طهارته روايتان المشهور انه نجس وفي المنتقى
لبن الاتان كلعابه وعرقه يفسد الماء ولا يفسد الثوب وان كان يتولد منه كالكلب قال الحاكم في التجنيس وعني فسادا لماء ما
ذكر انه يفني به ما قدمه في تعشير قول عاصم في عرق الحمار والبغل يصيب الماء يفسد وان قل من اراد الماء سلب طهوريته فقط لكن ابا في كلام
المنتقى طاهر لانه لو كان مراده بالفساد التنجس كان انجاسته لو يغيرا عالج بين الثوب والماء اما مراد عاصم فلو كان ذلك لم يصح قوله
وان قل لان الماء طاهر لا يسلب الطهورية اذا قل بطلقا قوله ومنوالاصح يعني انه في طهوريته قوله وسبب الشك تعارض
الادلة في باعتبار حرمته لحديث خبيثة كما قدمنا ورد في بعض رواياته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر منادي ينادي بالكفار ان الا
روا الطحاوي وعنه بتحريمه لحديث عالب بن الحر ليس حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم هل لك من ابل قال نعم قال فيها ما يسرك
قال نعم قال فما يمنعك ان تسقيها من الماء يفيد اهل اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في طهارته ونجاسته وعن ابن عباس طهارة
وقد رجح شيخ الاسلام الاول بان تعارض المحرم والمبيح لا يوجب شكا بل اثبات عمل الحرمة والثاني بان الاختلاف انما كان لوجه كما نوا خبر لا
احدهما طهارة الماء والاخر نجاسته سيما ان ويعمل الاصل وهو طهارة الماء والجواب عمل ان سبب الرد في حق الفرد وهو المسقط
للنجاسة غالبة بن بطاني الاصبة ويشرب من الاجانات المستعملة فنظرنا هذا العذر من المخالطة فسقط غاسة سؤر التي هي متفضي حرمة
لحمه النابة ونظر لي انه لا دخل الصاق في كالبن والقاء يكون نجاسا الا اذا خالطا فلا تسقط فلم يقع الرد في الفرد وجب تقرير الاصول
كما طاهر فلا يتحس بها لم تتحقق نجاسته والسؤر متفضي حرمة اللحم فلا حكم طهارته ولا يتحس الماء وقوعه فيه وعلى هذا سقط اسئلة
الوجهان الذكوان شيخ الاسلام واثبات ان يقال لما وقع التعارض في السؤر ولما خلف وجب ان يصار اليه كما قلنا ان طاهر ونجس لا يميز
فانه سقط استعمال الماء وجب التيمم لا يقال اما تلزم لو لم تعتبر تقدير المحرم الرابع ان في استعمال الماء ترك الاحتياط للتحس العفو بقدر
نجاسته وبالجملة مع تحس متيقن الطهارة لسلك واحاسن ان يتقضي عدم النجاسة ان كانا لما نجسا طاهرا للعاب كان يتقلب ان التيمم عن
وان كان غالبا وجب الوضوء عنها بن وجب الضم واما يلزم لو يجب تقرير الاصول للرد في ثبوت الضرورة واما اقررت وكان احدثنا بنا
بيقين لم يزل به وان كان نعلوبا وعند هذا ظهران تقرير الاصول بسبب الرد في الضرورة مع الاحتياط بتيقن قول ابي طاهر انه مخالط فيه
وان اللعاب يحس لا يتحس به مخالطه وانه اشبهه في طهارة العرق بالنسبة الى الثوب والبدن لانه لا يتردد في ثبوت الضرورة في ذلك وقد
ركب الحمار صلى الله عليه وسلم مقرد يادة يتبين فساد قول عاصم والمذكور انفا وصحه ما في المنتقى لو جلسنا الفساد على النجاسة لان الضرورة
لو تحققت بالنسبة الى الماء الا اذا تعدى اليه فيغسل الثوب وح ينبغي ان لا يتحس لانه غسل فيه ما هو محكوم بطهارته شرعا على ان ما وقع
من عرقه في الماء وهو هذا الكل بناء المنتقى اعتقادي كان قلت تقرير الاصول انما النجاسة غيرانه لا يتحس بها في الطاهر نفس محمد
على طهارته بنانه قلنا انما نعرف على طهارة السؤر وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا بنا في تقرير الاصول هذا وقد تحقق الضرورة في عرقه
فيجب سقوط نجاسته خلافا لمن يقول به يرد في ثبوت الضرورة تقرير الاصول قوله وجوزا بهما فقدم والافضل تقديم الوضوء فرعان
الاول اطلقوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي الثاني لو توضأ بسؤر الحمار وصلى الظهر ثم تيمم وصلى العصر
صح الظهر لما ذكر في دفع قول زفر وسنوان المطهر احدهما لا الجماع فان كان السؤر صحت به والا فالتيمم اوالتيمم فباطلة قوله
وكذا عند في الصحيح احترازا عن سائر الروايات في المحيط عن ابي حنيفة في سؤر الفرس اربع روايات قال في رواية احب الي ان يتوضأ بغيره
وفي رواية مكروه وفي رواية مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية كتاب الصلاة طاهر وهو الصحيح من مذهبه قوله لحديث ليلة الجن عن
ابي هريرة عن ابي زيد عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال تمرة طيبة
وماء طهور اخرجه ابو داود والترمذي وزيادة وفي رواية الزهدي فتوضأ منه ورواه ابن ابي شيبة مطولا وفيه بكل تمرة وضوء تلك الاقال

فانى اراونك قلت بيده تمرا لمرة خلوق وما طيب ثم توضأ وقام الصلوة وتحلل ضعيف قاله الترمذى قال وابو زيد مجهول وابو فزارة
قيل هو راشد بن كيسان وقيل رجل اخر مجهول اجيب اما ابو زيد فذكر القاضى ابو بكر بن العربى فى شرح الترمذى انه مولى عمر بن
حريث روى عنه راشد بن كيسان العنسى الكوفى وابو فزارة وهذا الحديث عن الجماله واما ابو فزارة فقال الشيخ تقى الدين فى الامام فى
تحصيل نظر فانه روى هذا الحديث عن ابى فزارة جماعة من اهل العلم مثل سفين وشريك والحراح بن مليح واسرائيل وفليح بن الربيع وقال ابن عدى
ابو فزارة راوى هذا الحديث مجهول مشهور واسمه راشد بن كيسان وكذا قال الدارقطنى واما عن ابن مسعود انه سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدها
منا احد فهو معارض بما فى ابى شيبة من انه كان معه وروى ايضا ابو حفص بن شاهين عنه انه قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن
وعنه انه رأى قوما بن الرطا فقال لولا اشياء من رأيت ليلة الجن والاثبات مقدم على النفى وان جمعنا ما زاد ما شهدها منا احد وبفيا
الشيخ لمشاركته وابانة لاختصاصه بذلك كما ذكر الاما ابو محمد البطليوسى فى كتابه التنبيه على الاسباب الموجبة للخلاف **قوله**
قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة نظم فيه بان وقد تعقبهما بان قيل الحجون ثلاث سيل وكلاهما يوهم ان ليلة الجن كانت بالمدينة انصار لو تعذر
ذلك فى كتب الحديث كما علم ولكن ذكر صاحب اكابر المرجان فى اجكار الجان ان ظاهر الاحاديث الواردة فى وفادة الجن انها كانت ست مرات وذكر سبعا
مرة فى بقيع الغرقد حجرها بن مسعود مع من شئن لكنه ورد رابعة خارج المدينة حضرها الزبير بن العوام وعلى هذا لا يقطع بالنفى **قوله**
والحديث مشهور نظمه اذ المشهور ما كان احادا فى الاصل ثم تواتر عند المتأخرين وليس هذا كذلك بل كلموه به كثير من المتأخرين وان لم
يسمع كلامه فوجب بتصحيح الرواية الموافقة لقول ابى يوسف لان آية التيمم ناسخة له لتأخرها اذ هى مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتأخرين
واعلم ان قول محمد بوجوب الجمع بين الوضوء والتيمم رواية ايضا عن ابى حنيفة رضى الله عنه ورجح بذلك فى اباحة الاكل قال النووى ويجمع التيمم
جائز من بين سائر الاشياء عند عدم الماء ويتيمم معه عند ابى حنيفة رضى الله عنه وبه اخذ محمد وفى رواية عنه يتوضأ ولا يتيمم وفى رواية
يتيمم ولا يتوضأ به واخذ ابو يوسف وروى نوح الجامع ان ابا حنيفة رجع الى هذا القول ثم قال فى الخزانة قال مشايخنا انما اختلفت اجوبته
لاختلاف المسائل سئل مرة ان كان اثما غالبا فانه يتوضأ وسئل مرة ان كان الخلاف غالبة فانه يتيمم ولا يتوضأ وسئل مرة اذا وجد
انها الغالب قال يجمع بينهما وعلى هذا اجب التفصيل فى الغسل ان كان الجنب غالب الخلاف وبأن سلب الاسم لا يغتسل به او ضرر فيغتسل
الخلاف بقى قال بعضهم وفائدة الخلاف تظهر فى الجنب اذا تيمم وصلى ثم رأى الماء فى اثناء الصلوة فعلى قول ابى حنيفة ومحمد تفسد صلاته
وعلى قول ابى يوسف لا تفسد وهو الصحيح كذا فى المبسوط **فرع** اذا قلنا بجواز التوضى به فلا يجوز الا بنية
كالتيمم لانه بدل عن الماء حتى لا يجوز به حال وجود الماء وينتقض به اذا وجد ذكر القدورى فى شرحه عن اصحابنا والله اعلم

باب التيمم

شرع فى غزوة المريسيع لما اصلت عائشة عقدها فبعث رسول الله صلى
الله عليه وسلم فى طلبه فجاء الصلوة ولم يسعهم ماء فغلظ ابو بكر رضى الله عنه على عائشة رضى الله عنها وقال حبست رسول الله صلى
الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت فجاء اسيد بن الحضير فقبل يقول لما اكثر بركتكم يا آل ابى بكر وفى رواية يرحمك الله يا عائشة
ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا ومنه اللغوى القصد مطلقا والشرعى قالوا القصد الى الصعيد الطاهر
للتطهير والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين من الصعيد الطاهر بنية القصد شرط لانه البينة **قوله** او خارج المصر يجوز كونه حالا مقدرا
عطف على جملة حاينة تقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل وان يكون ظرف مكان
لان خارج البلد اسم لما يظاهرها من المكان ويكون عطفا حينئذ على ومن مسافر بتقديره على الظرف وسوغ المشاركة فى موضع الحال
ايضا اذ تقدير ولا ومن هو خارج المصر مثل راكب اسفل منكم وخارج الاول فى نكرة والظاهر ان الثانى خارج لان خارجا الصفة لا يقبل الى البلد
الا بواسطة الحرف كقعد له لا يقال زيد خارج البلد كما لا يقال قعدا الدار بل خارج عن البلد او منها فلا يضاف
حينئذ لفضل الحرف واسقاط الخافض سماعى ويجوز كون خارج كما لا يقال زيدا عدا الدار عطفا على مسافر عطف معرفة على حبر
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم التراب الحاء عن ابى ذر انه كان يجزئه فى اهله فتجيئه الجنابة فاخر النبى صلى الله عليه وسلم فقال
الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشره رواه ابو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفى رواية
الترمذى الصعيد الطيب طهور المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشره وعرف بعد **قوله** والميل هو المختار احترازا عما قيل ميلان او ميلان ان كان الماء
امامه والا فميل او لو ماح باصبعه صوته لو سمعها مثل الماء لانه لا حرج لاحد فى العدم انضباطه وبالميل يتحقق الحرج لو لزم الذهاب
اليه الماء لتظاهر اجتماع المكلفين وما شرع التيمم الا لدفع الحرج ولذا قدر فى الاية فلم يرض على المسافرين لانهم احوج الى الرخصة من
غيرهم وحد الميل فى تقدير من شعاع ثلثة آلاف ذراع وخمسمائة الى اربعة آلاف وفى نصب غرزه اربعة آلاف وتمامه فى قوله القائل

ان البريد من الفراسخ اربع ... وفرسخ فى ثلاث اميال صنوا ... والميل الفا ذى من الباعات قل ... والباع اربع اذرع تتسع
ثم الذراع من الاصابع اربع ... بن بعدها عشرين ثم الاصبع ... منها الى بطن الاخرى توضع
والشعيرة ستة اشعرات بقل ... بن شعر بغل النيس منها مدفع

وعن ابى يوسف ان الماء اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ ذهب الفاضلة وتعب على بصره فهو عادم يجوز له التيمم وهذا حسن
جدا كذا فى الذخيرة **قوله** والمعتبر المسافة الخ احترز عن قول زفر فانه يجوز التيمم لخوف الفوت وان كان الماء قريبا ميل

ولو كان عدما لما اباحه لمريض خاف ان استعمل الماء اشتد مرضه او ابطأ برؤه بتيمم ولا فرق بين ان تيسر له التحرك كالمشكي من العرق المدني والمطعون اذا لاستعمال كالجدري ونحوه او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه فان وجد حاد ماله او ما يستأجر به اجيرا او عبدا ثمن لو استعان به اعانه لعلى ظاهر المذهب لا يتيمم لانه قادر كما لو في العجلس بعدان ذكر وجوب الوضوء قال فان فرق بين هذا وبين المريض الذي يقدر على الصلاة وحده قوله واستعان بهم في الاقامة والثبات على القيام جاز له الصلاة قاعدا والفرق انه كان على المريض زيادة الركوع في قيامه ولا يلحقه زيادة الحرج في الوضوء قال وذكر شيخنا الامام وشيخ الاسلام قولا انه على الفصل الاول خلافا لما يأتي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وما حاصله على قوله يجزئه التيمم وعلى قولهما لا وقال وعلى هذا الخلاف اذا كان لا يقدر على الاستقبال او كان في قراءته عجلة لا يقدر على التحول عنه او وجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عندنا وعلى هذا الاصح اذا وجد ما يدا لا لا الجمعة والجمع والخلاف فيها تعرف كما حاصل ان عدم لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة تهيأ له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره وهذا قلنا اذا بذل له الابن المال واطاعه لا يلزمه الحج وكذا من وجب عليه كفارة ونحوها بعد ما قلنا ان المال بعد ما ثبت الملك له بالارث صار كالعدم لان الله صارت كالهالكة بالعذر وكان حسام الدين مختار قوله انه لا فرق عن محمد بين المصر والا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه عجز عن تحصيله وكذا العجز على شرف الزوال والخلاف مقطوعها **قوله** واعتبر الشافعي غالب خوف التلف او شين على عضو ظاهر كسواد اليد ونحوه ومؤيد ورد بظاهر النص اذ قوله تعالى ان كنتم مرضى الاية لا تقييد فيه بين مرض يخشى التلف بالاستعمال او ان يزداد ولولا ما علم قطعا من ان شرعية التيمم للمرض انما هي لدفع الحرج عنه والحرج انما يتحقق عند خوف الاشتداد او الاشتداد لكان جائز المريض مطلقا خاف فاقته او لم يخف **قوله** ثم ما يقوله الخ بهم من جعل الخلاف بينهم في حال نشأ عن اختلاف زمان لا برهان بنا على ان اجر الحاصر في زماننا يوجد بعد الدخول فاذا اعسر الثمن وحل يقابل العسرة وفي زمانه قبله فمعذور ومنهم من جعله بناء على الخلاف في جواز التيمم لفوت الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد شيخهما بان يترك طلب الماء الحاضر من جميع اهل المصر اما ان طلب فمع فانه يجوز عندهما **قوله** وهما يقولان ان يتحقق من الحالة في المصر اذ يحتمل ان يجيئ بثمن يتحقق خوف الهلاك برد ثمن الحاضر عن الماء الحاضر وثبتنا دلالة النص للطلب من الكل والمنع وتعذر القدرة على اعمال الحيلة في دخول الحاضر قبل الانقطاع **وقوله** في وجه قوله النص ثابت حقيقة فلا يدين اعتبار احتمال اعتبارا بنا على عن عن اعمال الحيلة في الدخول اعتبارا بنا على التعذر على ذلك وعلى الطلب من اهل المصر لكنه لم يكلف له الا اذا تعذر عليه لملك والشراء وعند انتفاء التعذر يتحقق الحرج وهذا لم يفصل العلماء فيما اذا لم يكن معه ثمن الماء بين امكان ان ضم ثمن مؤجل الحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذا ذاك مع انه اليسر على صاحب الماء من ضم حالة العسرة الى العسرة فان تم هذا البحث فاطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بنا على ان اجر الحاضر يوجد الدخول لتعلل العسرة تعلل فيه بنظر هذا واما خوف المرض من الوضوء بالماء البارد في المصر على قوله مثل يتيمم الكسير فعلى قوله جعل في الاسرار مستحبا وفي فتاوى قاضي خان الصحيح انه لا يجوز كما انه والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بنا على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان الخ رواه الحاكم والدارقطني لهذا اللفظ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم سكت عنه الحاكم وقال لا اعلم احدا تكلم عن عبد الله غير علي بن ظبيان وهو صدوق وقد وثقه يحيى بن سعيد القطان وهشيم وغيرهما وضوب وقفه الدارقطني اشبه وقال ابن عدي ضعيف من ظبيان يعرف بابن الغساني وابن بعيد وهذا اللفظ فرواه الحاكم والدارقطني مرفوعا عن عمار الا انهما قالا في حديث جابر عن عمار رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين للذراعين الى المرفقين قال الحاكم صحيح الاسناد ولم يخرجاه وقال الدارقطني رجاله كلهم ثقات وقول ابن الجوزي عثمان متكلم فيه من دون وهو عمل حديث عمار نعني النبي صلى الله عليه وسلم له حاجة الى ان قال نعال صلى الله عليه الا يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه وهو حجة مذهب مالك فانه بعيد في الوقت على ان الراوي للفصل الذراعين اطلاقا لاستعمال الجزء على الكل او المراد ظاهرهما مع الكف ويكون اكثر عمل الامة على هذا ايرجح هذا الحديث على حديث عمار فان تلقي الامة الحديث بالقبول يرجحه على ما اعترضت عنه ثم توطئة ضربتان يفيدان الفرض ركن ومقتضاه انه لو ضرب يديه فقبل ان يمسح احدث لا يجوز المسح تلك الضربة لانها ركن فصارا كالوضوء في الوضوء بعد غسل بعض الاعضاء وبه قال السيد ابو شجاع وقال القاضي الامام اسبيجابي يجوز لكن ملا كفيه ما فاحدث ثم استعمله وفي الخلاصة انه لا يستعمل ذلك الثاب كذا الثان شمس الائمة وعلى هذا ما مر حوابه من انه لو لقي الخ العثار على وجهه ويديه مسح بهما التيمم اجزأه وان لو يمسح لا يجوز يلزم عليه ان كونه قول من اوجب الضربة لا قول الكل واما اعتبار الضربة امر من كونها على الارض او على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسحي التيمم شرعا فان المأمور به المسح ليس غير في الحاكم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وكل قوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان انما على ارادة الاعم من المسحين كما قلنا وانه اخرج مخرج الغالب والله تعالى اعلم **قوله** حتى قالوا اعلل عن محمد يحتاج الى ان ضرب ضربة للوجه وضربة للذراعين لتحليل الاصابع لكنه خلاف النقل المنصوص وهو التحليل لا يتوقف عليه ويشرع الحاكم وفي المحيط يمسح عن حاجبيه وفي اهليلجه يمسح من وجهه ظاهر الكثير والشعر على الصحيح ويقابل ظاهر الرواية رواية الحسن الاكثر كالكل لوجه غيره لا دون **قوله** الماذوني ان توضأ عمار رضي الله عنه ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا انكون في الرمال الاشهر الثلثة والاربعة ويكون فينا الجنب والحائض والنفساء ولسنا نجد الماء فقال عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض ونفخ فيها ثم ضرب ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين

اخرجه الامام احمد وهو حديث يعرف بالمثنى بن الصباح وقد ضعفه احمد وابن معين في آخرين ورواه ابو يعلى من حديث ابن لهيعة وهو ايضا
ضعيف وله طريق اخرى في معجم الطبراني الاوسط حدثنا احمد بن محمد البزاز الاشنهي في حدثنا الحسين بن رجاء الحفري حدثنا وكيع بن الجراح عن ابراهيم
بن يزيد عن سليمان الاحول عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه بذكره وقال لا نعلم لسليمان الاحول عن سعيد بن المسيب غير هذا
الحديث **قوله** وجوز التيمم الخ قيل ما كان حيث اذا حرق لا ينطبع ولا يتراكم لا يصير رمادا فهو من اجزاء الارض فيجوز التيمم به والزاج الكحل بن الرمل وغيره والملح المعادن الا ان يكون في محالها فيجوز للتراب الذي عليها لانها نفسها ودخل الحجر والحص والنورة
والكحل والزنجفر والمغرة والكبريت والملح الجبلي لا المائي والنشادر والاجر المحرق في الاصح والفيروزج والعقيق والبلخش لا المرجان
والياقوت والزمرد والنيروج والذهب والفضة ما لم يكونا مصوغين كالكيزان والحلقان والاناء الا ان يكون مطلية بالدهان والاصح
المنع على الصحيح لان خلط به ما ليس من الارض كذا اطلق بها رأيت مع ان المستفاد في فتاوى قاضي خان التراب اذا خالطه ما ليس من اجزاء
الارض تغيرت الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المخالط بين خلاف المنوي من اجزاء الارض **قوله** غبرات اي وسخت
زاد عليه الرمل حمل هذا على المبسوط فوكالاي وسف رجوعا عنه وان قرار مذهبه نجس التراب **قوله** وظاهر ان الصعيد اسم لوجه
الارض لصعوده فهو فعيل بمعنى فاعل وان كان هذا منهيا وجب تعميمه وان تفسير ابن عباس اياه بالتراب تفسير الاغلب ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وجعلت لنا الارض مسجدا وطهورا اما رواية مسلم طهورا فتوهم ان مخصص خطا لانه افراد فرد من العام
لانه ربط حكم العام بنفسه بعض افراده والتخصيص اخراج الفرد من حكم العام فليس مخصصا على المختار واما قوله الطيب فيحتمل ان المراد
حمل عليه فيه ان مجرد كون اللفظ محتملا معنى لا يوجب حمله عليه ما لم يدل عليه كون الطيب مرادا به الطاهر بالاجماع فكان الاجماع دليل ارادة
هذا المحتمل وعلى هذا فالاولى ان يقول ومنه مرادا بالواو اباد **قوله** ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة وعند محمد يشترط الظاهر
قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه قلنا هي للابتداء في المكان او لا بعضها ضابط التبعيضية والبهائية ومنه وضع بعض موضعها في
الاول ولفظ الذي في الثاني والباقي في الاقل لحاله ويزاد في الثاني حتى لئلا يتم صلة للموصول كما في اجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو اوثان
وقيل امسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه اي وان المطلوب جعل الصعيد ممسوحا والمفعول الله وسوسف تعالى **قوله** وكذا يجوز
بالجارو مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا عند العجز عنه كما لو كان بقربه ماء او خاف عدو او سبعا او لصا
وهذا احدى الروايتين عنه وفي اخرى لا يجوز في رواية يتيمم ويعيد والحالي سمي به لتراب حالص وغاب اولا يعيد لا وعندهما
ثم اذا لم يفارقه الا عامة الحاجة الوتي **قوله** ولانه ينبو عن القصد الى اخره هو ينبو عن القصد لغة وليس المقصود في النص الخطاب
بقصد الصعيد فيمسح به العضوين الا لكان التيمم المعتبرة ذلك وليس كذلك فانه قصد للمسح لم تكن المعتبرة فصلا عما هو مدلول
النص بل ان يقصد فيرتب على قصده ذلك المسح واما المقصود من لفظ التيمم وهو الامم الكرعي ينبي عن القصد والاصل
ان يتعين في الاسماء الشرعية ما ينبي عنه من المعاني على ما عرف ان المصنف في التجنيس النية المشروطة هي نية التطهير وهو الصحيح
انه لو نوى ما دون عشرة من نية استباحة الصلاة لا يناقيه او تتضمن نية التطهير وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد او
للقراءة او لمس المصحف ومسه او زيارة القبور او دخول البيت والاذان والاقامة او السلام ورقة او الاستلام لا يجوز
الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ الامر شذ وهو ابو بكر بن سعيد البلخي مع وجوده اليتيمم في ضمن ذلك
لانه في الحاصل نوى التيمم لكذا فعلما ان نية لفس الفعل ليست معتبرة بل اذ ينوي به المقصود به من الطهارة والصلاة
ولو صلاة الجنازة وسجدة التلاوة ثم نوى في الواد دلوح وحمله وذراعيه ينوي التيمم لحاربه الصلاة وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه فيمن تيمم لرد السلام يجوز رفعها بان يعتبر نحو نية التيمم لكنه عن الظاهر من المذهب
ولو تيمم يريد به تعليم الغير دون الصلاة لا يجوز عند الثلاثة واذا كان كذلك فاعما انما عن قصد موغير المعتبر
به فلا يكون التنصيص بذلك موجبا للنية المعتبرة الا يرى ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ينبي
عن الارادة حتى استدل به من شرط النية للوضوء ووجهه ان التقدير اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم
محدثون اتفاقا والغسل قام جزاء لذلك والجزاء مسبب عن الشرط فيفيد وجوب الغسل عند ارادة الصلاة ومع
ذلك كان التحقيق عدم افادته وجوبها والكلام المذكور نحويه اذا المعاد بالتركيب مع المقدار انما هو ان وجوب
الغسل عند ارادة الصلاة مع الحدث لا يجاب ان يغسل عند الصلاة اذ عقد الجزاء الواقع طلبا بالشرط يفيد
طلب مضمون الجزاء اذا تحقق مضمون الشرط وان وجوبه اعتبر مبتدأ عن ذلك فان طلبه عاد وجد تخصوص
هو فعله على قصد كونه لمضمون الشرط فتامل لقد خفي هذا على صاحب النهاية حتى تعرض فيه بالجواب فان قلت
ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر المذهب مع انه صلى الله عليه وسلم تيمم لرد السلام على ما سلف
في الاول فالجواب ان تصدير السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى عند فعل التيمم له بل يجوز كونه نوى ما يصح
معه التيمم لرد السلام اذا صار ظاهرا **قوله** او حمل على ما زاد حاله بخصوصه ان اراد حال
الصلاة على ما صرح به في باب سنن الوضوء اول الكتاب فهو بناء على ان الارادة مرادة في الجملة المعطوفة

عليها حمله التيمم اعني اية الوضوء اذا قمتم الى الصلاة فان قوله وان كنتم مرضى الى اخر اية التيمم عطف عليها وانت قد علمت ان لا دلالة فيها على اشتراط النية وان اراد حمله عدم القدرة على استعمال الماء ظاهر ان ذلك لا يقتضي وجوب النية ولا نفيها واما حمل الماء المطهور بنفسه مستفادا من قوله تعالى ماء طهورا ومن قوله ليطهركم به فلا يخفى ما فيه اذ كون المقصود من انزال الماء التطهير به وتسميته طهورا لا يفيد اعتبار مطهرا بنفسه اي رافعا للاحداث الشرعي بلا نية فلا فائدة لهذا البحث لان ذلك محسوس له مقتضى طبعه ولا تلازم بين كونه حسا صيغة محسوسة وبين كونه يرتفع عند استعماله اعتبار شرعي على احد شقوق قد حققنا في بحث ان الاستعمال ليس من مفهوم طهورا رجع اليه والمفاد من ليطهركم كون المقصود من انزال الماء التطهير به وهذا يصدق مع اشتراط النية كما قلنا في وعدم كما قلنا والاخرة لا تلزم على احد حصوصية والحاصل الفرق بين الدلالة لفظا على عدم وجوب النية وعدم الدلالة عليها وجودا وهو الثابت في الاية فرجع استناد عدم وجوب النية في الوضوء الى عدم الدليل عليه وهذا ما وعدنا في بيان الظهارة **قوله** هو بصحيح احتراز عن قول بعضهم انه يشترط فاني التيمم كما روي عن محمد اذا تيمم يريد الوضوء اجزاه من الجنابة وان لم ينو عن الجنابة **قوله** لانه نوى قربة مقصوده ينبغي ان يراد صحيح منه في الحال لان الكافر لو تيمم للصلاة ونحوها لم يكن متيمما حتى يصلي به بعد الاسلام عند ابي يوسف فالحاصل انه لا يصح منه تيمما الا للاسلام **قوله** والاسلام قربة يصح بدونها يقتضي انه لو تيمم للصلاة صح عندهما وليس كذلك والحاصل انهما لا يصححان تيمما اصلا بناء على عدم صحة النية منه فما ينقل انهما لا يصح منه هذا الان النية تصير الفعل مستعصيا سببا للثواب فلا يقع من الكافر كذلك حال الكفر ولذا صح وضوءه لعدم اقترانه بالنية ولم يصح عند الشافعي لما اقتضاه عنده وقد رجح المصنف الى التحقيق في التعليل في جواب ترجيحنا فاذا لا يصح من الكافر لعدم النية منه **قوله** بخلاف ما بعد الاسلام الى اخره المراد بقربة مقصوده هنا كونها شروعة ابتداء يعقل فيها معنى العبادة والقربة وليس في الاصول ما يساعد بقربة مقصودة فالمراد انها ليست مقصودة بعينها بل لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفار باظهار التواضع والانقياد لله سبحانه ولذا ادخلت في ضمن الوضوء وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى **قوله** فيستوي فيه الابتداء والبقاء كما لا يصح ابتداء التيمم وهو كافر لا يصح بقاؤه مع الكفر كالمحدث في باب النكاح كما يمنع ابتداء النكاح يمنع بقاءه حتى لو كان الزوجان صغيرين فاعتقهما امرأة ارتفع النكاح او كبيرين فكتبت الزوجة بن زوجها ان قدم بعد الثبوت والاصل ان كل صفة منافية لحكم يستوي فيها الابتداء والبقاء الا ان يخرج شيء بالنص كبقاء الصلاة عند سبق الحدث حتى جاز البناء وكلام المصنف في الاسباب المذكورة لذا لا يستلزم بناء ما حط العمل بالكتاب يحتاج الى جوابه عما لا يخفى بعد قليل تأمل **قوله** ولما ان الباء في حاصل تسليم الاصل المذكور ومنع صدقه في المتنازع فيه اذا اخذا ذكان اللام في الباقي اي ليس التيمم نقضا باقيا ليرفع بورود الكفر بل الباقي صفة الطهارة التي اوجبها وهذا لا يرفعها شرعا الا الحدث ولذا لو اعترض على الصفة الكائنة عن الوضوء لم يرفعها وبقي مثلها ولما كان هذا مظنة ان يقال لكنا في هذا وجه من النكاح وسائر العقود ليس الا بقاؤها فان الباقي في النكاح والبيع بعد صدور العقد ليس الا الاثر من الحل والملك ومع ذلك اعتبر ذلك بقاء لها حتى ارتفعت بورود ما ينافي ابتداءها ما بينا فبقاء الصفة حينئذ بقاء التيمم ويلزم ما قلته زاد ولذا انما لا يصح من الكافر ابتداء لانعدام النية منه وهذا يحول التقرير عن وجهه الاولى هذا التيمم بنفسه لا بناء الكفر وانما بنينا في شرطه وهو النية الشروطة في الابتداء وقد تحققت وتحقق التيمم كذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت كيف لا يعرفها اللهم الا ان يجدد حكما لتيمم النية **قوله** وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله لان القدرة هي المرادة بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب في قوله صلى الله عليه وسلم وجعلت التراب طهورا المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وتقتضاه خروج ذلك التراب الذي سمي به عن الطهورية ويستلزم انتقاض اثره من طهارة الرجل ويرد عليه ان مطلق الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الرؤية مقصورا واما عند طهوره في المستقبل الذي لو استمر ظهر عدم صحة الصلاة السابقة وما قيل انه وصف رجع الى المحل فيستوي فيه الابتداء والبقاء يرد عليه لا نسلم ان الوضوء لا يتجزأ بقوله صلى الله عليه وسلم في بقية الحديث فاذا وجد فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على انه ينقض التيمم ولو كان الحدث الخارج الصلاة كما هو قول الائمة الثلاثة رحمهم الله **قوله** وخاف السبع والعدو والعطش على نفسه او دابته او رفيقه عاجز حكما فيباح له التيمم مع وجود ذلك الماء لذا اذا خاف الجوع بان كان محتاجا الى الماء لمحض انه احتاج اليه لمرة فلا يتيمم وكل من يعيد اذا امن بالوضوء قال في النهاية قلت كذا ان يجب الاعادة على الخائف من العدو والوضوء لان العذر من قبل الاعباد وجوبين في الثاني ولذا وجبت الاعادة على المحبوس اذا صلى بالتيمم ثم خلص وقيل فيمن منعه انسان عن الوضوء بوعيد ينبغي ان يتيمم ويصلي ويعيد بعد ذلك لكن قال في الرواية الاسيرة منعه الكفار من الوضوء والصلاة يتيمم ويومي ويعيد ذكره المعتمد قال قلت بخلاف الخائف سبع فان الخوف من الله سبحانه فنصر عما خلافا لما في النهاية **قوله** والبائم اي على غير صفة توجب النقض كالنيام ماشيا او راكبا او امرغما ما يقدر على استعمال ينتقض تيممه عند ابي حنيفة ○

طلاقهما وعن ذلك عبر في المجمع بالتأبيد وفي فتاوى قاضيخان قيل يجب ان لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم وقدر به ما لا يعلمه صح تيممه تأمل
هذا وفي زيادات ابن الحلواني ما يخالف انتقاض تيممه روايتان من عبر وذكر خلاف قال في شرح المجمع في وجه الانتقاض عند الشرح ان اشتراط هذا
القدر من اليوم يقظة كان كاليقظان وان لم يعتبر يقظة كان هذا نوما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث
بالاجماع انتهى وانما ان اعتبار الاول ولا بعده فان اليقظان اذا لم يعلم بالماء لا يبطل تيممه على ما ذكرناه من فتاوى
قاضيخان وفي التجنيس صلى بالتيمم وفي خفه بئر لم يعلم به جاز على قولهم ولو كان على ساطي النهر ولم يعلم به عن
ابي يوسف روايتان في رواية لا يجوز اعتبارا بالادوات المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر
اذ لا قدرة بدون العلم وقيل يتوقف ابي حنيفة رضي الله عنه وهو الاصح انتهى فان كان ابو حنيفة سوى
في المستيقظ حنيفه على ساطي نهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النائم حقيقة بانتقاض تيممه **قوله** والمراد بالماء
يعني الماء في قوله وينقضه رؤية الماء تأمل فلو وجد التيمم ماضوضا به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلثا او مرتين
انتقض تيممه او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر عليه اذ ما يتأدى به الفرض كما مر خلافا للثاني قال الشافعي
رحمه الله لا يجوز مع وجود الماء وان لم يستعمله فينبغي ان لا يجوز تيممه لان قوله تعالى فلم تجدوا ما يفيد لانه نكرة في سياق
النفي وصار كما اذا وجد ما يكفي لازالة بعض النجاسة الحقيقية او ثوبا يستر بعض عورته ولنا ان المراد في النص ما يكفي لازالة المانع
لانه سبحانه امر بغسل الاعضاء الثلثة والمسح ومعلوم انه لم ينقل التيمم عند عدمه بقوله فلم تجدوا ما فالفرض يكون
التقدير فاغسلوا او امسحوا بالماء فان لم تجدوا ما تغسلوا به وتمسحوا ما عينته لكم فتيمموا والتعيين على الحقيقة والعود فاسد
لانها تتجزأ فيفيد ان امه استعمال القليل للتقليل لا يفيد هنا اذ لا يتجزأ هنا بل الحدث قائم ما بقي ادنى لمعة فينتفي مجرد ما
مال خصوصا في موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو المراد من الفقدان اعم من الشرعية والحسية حتى لو رأى ما في خفه لا ينتقض تيممه
وان تحققت قدرته حسية لانه انما أبيح للشرب ولو هر له ما رجع العقول وانتقض التيمم ولو وجد جماعة من المتيممين ماء يكفي
احدهم انتقض تيممهم لقدرة كل منهم لتحقق الاباحة في حق كل منهم خلافا لما ذهب اليه بعض المتأخرين حيث لا ينتقض تيمم احدهم لانه لا يصيب كل منهما يكفيه على قولهما وعلى قول ابي حنيفة لا يفيض بل الهبة للشيوع فلو اراد بعضهم
منهم الوضوء عند لا يجوز اذ بهم لفساد الهبة وعند بعضهم يصح فينتقض تيممه كما لو عين لواهب واحدا منهم فانه يبطل تيمم
من لو كان اماما بطلت صلوة الكل وكذا لو كان غير الامام الا انه لما رجع القوم صلاة الامام فاعطاه تفسد على قول الكل لتبين انه
صلى نادرا على ما آذا علم انهم رجعوا لو صلى متيمم تطلع عليه رجل بعد ما فهل يعلم على ظنه انه بعطيه بطلت قبل السؤال ان غلبات
لا يعطيه يقضي على صلوته وان اشكل عليه يقضي شر سأله فان اعطاه ولو بيعا بثمن المثل او نحو اعاد والا فلا آه وكذا لو اعطاه بعد
المنع الا انه يتوضأ هنا لصلوة اخرى وعلى هذا طلاق فساد الصلوة في صون سؤال الامام اما ان يكون نحو لا تعلم حالة الاشكال
او ان عدم الفساد عند غلبة ظن عدم الاعطاء يقيد بما اذا لو يظهر بعد اعطاء والله سبحانه اعلم **فرع** يبتلى بالحاج
عمل بما ذكر في الهبة وفي رصف راس الفقهة كما لو خاف العطش ونحو لا يجوز له التيمم قال المصنف في التجنيس والحيلة فيه ان يهبه
من غيره ثم يستوهبه منه قال قاضيخان في فتاواه هذا العين بصحيح فانه لو رأى مع غيره ما يثمن المثل او بغبن يسير لا يجوز له التيمم
واذا لم يكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ولكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب كريه وهو مطلوب العدم شرعا
فيجوز ان يغتفر لما بعد دنا في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كما في خلاف البيع **قوله** ولا يجوز التيمم الا بصعيد
طاهر حكما وليلا وانبني عليه انه لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار على عضو تعذر غسله هل يأخذ الغبار
حكم الاستعمال في الخلاصة وغيرها لو تيمم حيث او حائض من مكان وضع احدى يديه على ذلك المكان فتيمم اجزأه والمستعمل هو التراب
الذي استعمل في الوجه والذراعين انتهى وهو يفيد تصور استعماله وكونه بان يمسح الذراعين الغير به التي مسح بها وجهه ليس غير
قوله لان طاهر الاثر كالعدم مع قوله في وجه ظاهر الرواية ان النجس ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله مع انه
منظور فيه مع انه منظور فيه بان التيمم في الجملة ثابت وفي كلامه اذا اخبر بغربة الماء وغلب على ظنه بغير ذلك لا يجوز قبل الطلب
اعتبارا لغالب الظن كما يفيد بتعقبه انه لو تيقن وجود الماء في آخر الوقت لزمه الناخر على ظاهر الرواية لكن الصحيح به خلافه على ما مر
اول الباب انما اذا كان لا يلحقه ومثل الماء هيل جاز التيمم من غير تفصيل وفي الخلاصة المسافر اذا كان على تيقن من وجود
الماء او غالب ظنه على ذلك في آخر الوقت تيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الماء مقدار ميل جاز وان كان اقل لكن
جاء الفوت لا يتيمم **قوله** وعند الشافعي يتيمم لكل صلوة فرض تمسك به لانه يجزئ النوافل المتعددة بالتيمم
الواحد بتعينه للفرض والخلاف مبني بان على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وبان على انه طهارة ضرورية عندنا
مطلقة عندنا كما تقرر عليه المصنف ويتفرع مبناه الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلوة شرعية لا يشكل بعد ان التيمم
رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم نقم على اكثر من ذلك دليل وغيرنا المانع رفع الحدث انما يستدل على اعتباره بانه لا

عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي بدليل في وضع الثاني بانه طهور حال عدم الماء بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال صلى الله عليه وسلم في حديث الخصائص الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض المنسبة الى سائر الانبياء ثابتة واذا كان مطهرا تبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء او ناقض اخر وتدنيقا لعليه المقام بوجب طهوريته ما لو عدم الماء وذلك اما دونه الطهارة والكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض اخر وليس فيه دليل على انه ان ثبت نفيه بالمعنى ونوان اعتبار طهارته ضرورة ادا المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة بقدر تقدرها ولا تخلص الامر مرد ان سلم ونوان اوردناها اعتبرت ضرورة المكتوبة او اصل فقط فتعاد بل ضرورة تحصيل اخرات المشروطة بالطهارة مطلقا وهذا اجار هو الوافل الكثيرة بالتيمم او احد فعلم ان اعتبار عند عدم الماء كثير لا يوجب الخراب اداء ولا فاضة كيف الا ترى انه اباح التنفل على الدابة بالايماء لغير القبلة مع فوات الشروط والاركان بها ولا ضرورة الا الحاجة القائمة بالعبد بان الاستكثار من فضله وعلى هذا الخلاف اذا جنى جواز التيمم قبل الوقت فضعه واجز ناه كان وجود الماء قبل صلاته تبطل او بعد السلام وقت وكان عليه سجود سهو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يفسد بناء على ان من عليه السهو هل خرج منها عن الصلاة فتعاد كالا وعندهما نعم وان اردت غير ذلك فلا بد من ايراده ليتكلم عليه **قوله** ويتيمم الصحيح اذا سنة الشافعي لانه يتيمم مع عدم شرطه فلنا خاطب بالصلاة عاجز عن الوضوء فيجوز اما الاولى فلان تعلق فرض الكفاية على العموم عين يسقط بفعل البعض واما الثانية فبفرض المسئلة وحدث الدم قطعي سئل عن عمران ابي حنان ونوعلى غير وضوء تيمم وصلى هل ذكر مسائلنا عن عمر وعلي رضي الله عنهما **قوله** ونوروانه الحسن الى اخر اخراز عن ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا لان الانتظار فيها مكروه ثم لو صلى به فحضرت اخرى حاف فوتها كذلك كان له ان يصلي ذلك التيمم عندنا خلافا لمحمد ما لم تتحقق تلك بانشاء الفرض ونوعن صرون اخرى وما لا وقع عنده انه كذلك ومن سئل عن كل وجه فجاوبت به وقيد في شرح الكنز عن ابي يوسف بما اذا لم يوجد بين الجنازتين وقت مكتوبة او نوع **قوله** لانا اوجبنا الوضوء الخ يعني لو كان شرع بالتيمم في صلاة العيد فسبقه الحدث لو اوجبنا عليه الوضوء نظر الى الاخرى فلا فوت عليه كان نعد الايجاب فرع الحكم شرعا بوجود الماء اذ لا يجب الوضوء مع عدم الماء والحكم بانه واجد للماء يوجب فساد الصلاة بالتيمم ونعد انا على ان الحكم بانه واجد بعد سبق الحدث يستلزم الحكم بانه واجد في الصلاة اذ لا فصل بين زمانه وما قبله حتى اصلا وتدنيقا لا يلزم ولان الحكم شرعا بالعدم السابق بناء على خوف الفوات وقدر السبق الحدث فيجب ان يتغير الاعتبار الشرعي فيعد قبل السبق عادما وبعده واجدا قيل في التعليل لو اوجبنا الوضوء فسدت صلوته برؤية الماء فيقع الفوات وهذه نظر ظاهر اذ الاستقاء برؤية الماء لا يتحقق لان استقاء التيمم قد وجد قبله سبق الحدث فلو سبق الا ما قدمناه وعلمته ما ذكرناه واعلم ان محل الخلاف ما اذا خاف اني شك في الادراك وعدمه اما لو كان يرجو الادراك ويغلب على ظنه عدم عروض المفسد لا يتيمم اجماعا **قوله** وكذا اذا خاف فوت الوقت لم يتيمم بل يتوضأ ويقضيها خلافا لزفر له ان التيمم لو شرع الاتحصيل القضاء في وقتها فلم يلزمه تولم ان الفوات سيحلف كالخوف ولو يجعله ظهر سوى ان التقصير حل من قبله فلا وجب الترخيص عليه ونوما يتم اذا اخر لا لعذر **قوله** والمسافر الخ اللام في الماء للعهد بالنسبة الى المسافر فيفيد ان الخلاف فيما اذا وجده بقربه او فيه لعلمه بانه فرض او نفل اذ بذلك يستحق به وقيد بالنسيان ليفيد انه لو ذكره في موضع عند انه في رحله فلا خلاف بل الاتفاق على الاعادة لان ابي يوسف مذر كان الاول لنسيان ما الرجل بنسيان ما لا ينبغي عادة لوقوع ثياب صورته في النفس لشدة تشبثها به فاذا لم يسافر لعزة الماء فصار كنسيان اداة معلقة في عنقه او على ظهره او معدة في اكاف مركوبه او موضع ونوسابق او بين يديه خلاف ما لو كانت معدة وسوسابق او موجود سورا كب او في احدهما ونوقاعد الثاني اجاب الرجل بالعمران واخبار المخبر وجود طهر وحسن عايه وجود دليل الماء لانه معدنه يجب الطلب قبل التيمم ولذا وجبت الاعادة اذا صلى بثوب نجس او عريانا او نجاسة حقيقية ناسيا الماء والثوب الطاهر في رحله لوجود اشتراط علة الطلب فقوله لما لا قدرة بدون العلم لا يفيد فقد هذا التقرير لثبوت العلم نظر الى الدليل اتفاقا كما قال الكل في المسائل المملوكة بها والمقيد ليس لامنع وجود العلة اي لا نسلم ان الرجل دليل الماء الذي ثبوته يمنع التيمم اغنى ما الاستعمال بل الشرب ونومقصود في حق غير الشرب وعلى هذا يمكن فرق الفرق بين مسئلة الثوب والماء رجل المسافر دليل الثوب لانه يعد لوضعه مع سائر متعه فيه لا دليل ما الاستعمال فلا حاجة الى ادعاء ان مسئلة الثوب على الخلاف في الصحيح حاني الاختيار وشرح الكنز لكنه يشكل بمسئلة القلنسوة مع الحاشية فانه قد اعتبر الرجل فيها دليل ما الاستعمال والفرق بان فرض الشرع ازالة الحاشية فات لا الى خلف بخلاف الوضوء لا يشكل الحاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع قدرته بل اذا قدر شرطه مع فوات الاصل يصير فاقدا للطهورين فيلزمه حكمه ونوالتاخير عندنا والتشبه

بالمصليين وافق محمدا باحنيفة في الثاني رواية عنه **قوله** لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير لان القدرة على الماء بملكه او ملك بدله اذا كان يباع او باباحة اما مع ملك الرقبة فلا لان الملك حاجز فكانت العجز وعند الجماعة لا خلاف بينهم فمراد ابي حنيفة رضي الله عنه اذا غلب على ظنه سعه ومرادهما اذا ظن عدمه والمنع لثبوت القدرة بالاباحة في الملك لان غيره عنده فلو قال له انتظر حتى اتبع واعطيك الماء وجب الانتظار وان خاف الفوات واما في غيره فكذلك عندهما وعنده ان كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان يسأله عنده وليسأله فقال انتظر حتى استقي استحب انتظاره عند ما خاف الفوات وعندهما ينتظره وان خرج الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب ومنوعه بالبيع فقال انتظر حتى اصلي وادفعه اليك واجمعوا انه لو قال اخت لك مالي لتتجه به لا يجب عليه الخ لان المعتبر فيه الملك وهنا القدرة **قوله** ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش قال ابو حنيفة ان كان لا يتغابن الا بضعف القيمة فهو غال وقيل ان تيسر دونه فيلزمه لا بدونه ونصف الوضوء وجد في الجنابة وقيل ما لا يحتمل تحتمه عوام المقومين والله سبحانه اعلم **فرع** لا تلفيق عندنا في اقامة طهارة بين الاثنين الماء والتراب خلافا للشافعي لان شرط عمل التراب شرعا عدم الاصل مثله **جنب** اكثر بدنه مجروح تيمم فقط ولا يستعمل الماء اصلا ولو كان الاكثر صحيحا يغتسل الصحيح ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا يغسل الجريحة فلو استوتا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء اصلا وقيل يغتسل الصحيح ويمسح على الباقي والاول اشبه بالفقه والمذكور في النوادر وقد اختلف **جنب** في عدد الكثرة منهم من اعتبر من حيث العدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان برأسه وركبته جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من الاعضاء المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا والله سبحانه اعلم

باب المسح على الخفين

قوله جائز بالسنة ليفيد ان ليس مشروعيته ثابتة بالكتاب خلافا لمن حمل قراءة الجر في ارجلكم عليه لما قدمنا في اول كتاب الطهارة ولان المسح على الخف لا يجب الى الكعبين اتفاقا وقوله جائز يعني للرجال والنساء للاطلاق **قوله** والاخبار فيه مستفيضة قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وعنه انه خاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف فيجوز المسح بجواز نسخ الكتاب به لشهرته وقال احمد لم يبق من المسح شيء فيه او نحو هذا سبعون صحابيا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم العشرة وروى ابن المنذر في اخر عن علي الحسن البصري قال حدثني سبعون بدريا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ومن روى المسح عنه صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر وعلي وسعد وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسعد بن ابي وقاص والمغيرة وابو موسى الاشعري وعمرو بن العاص وابو ايوب وابو امامة وسهل بن سعد وجابر وابو عبيد وبلال وصفوان بن عسال وعبد الله بن الحارث بن جزء وسلمان وثوبان وعبيدة بن الصامت ويعلى بن مرة واسامة بن زيد وعمرو بن امية الضمري وانس وابو هريرة وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين قال الشيخ ابو عبد البر لم يرو عن احد من الصحابة انكار المسح الا ابن عباس وعائشة وابو هريرة فاما ابن عباس وابو هريرة فقد جاء عنهما بالاسانيد الحسان خلاف ذلك وموافقة سائر الصحابة واما عائشة رضي الله عنها ففي صحيح مسلم انها احالته لك على علم علي في روايته قالت وسئلت عن المسح ما لي بهذا علم وما رواه محمد بن مقاتل الرازي عنها لان اقطع رجلي احب الي من ان مسح على الخفين حديث باطل نص عليه ذلك الحفاظ **قوله** لكن من رآه لم يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا لقطع كان ماجورا في منسوط شيخ الاسلام واورد عليه ان المسح من النوع الرابع من الرخصة وهو ترك العزيمة معه مشروعة كالركعتين الاخريين من الظهر للمسافر ولا يؤجر على فعل غير المشروع واجيب بانه من الرابع مرادا ومن المكلف لبس الخف ولا شك ان له نزعه فاذا نزعه سقط سببه الرخصة فتغسل واما المتيمم يتكلف النزع والغسل فيصير كانه السفر لقصد الاخر وقول الشافعي احب الي ان يمسح اما لنفي التهمة عن نفسه فان الرد افضل لا يرد به واما للعمل بقراءة الجر فمدفوع بعدم صحة الثاني على ما علمت قدما والاول في موضع يعلم ان الحاضرين لا يتهمونه لعلمهم حقيقة حاله او لعلمهم وجود مذهب الرافضي لا ينفي ظلال الجواب بل ان كان لعلمهم هذا وبنى السؤال على انه رخصة اسقاط وسعه شارح الكنز وطاهر في تبيلهوه في الاصول لها لانه منصوص على انه لو حاض ما تحته فانغسل اكثر قدمه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلها من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا تبطل مضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف اتى وبنى هذا التخطئة على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا ما نعا سراية الحدث الى القدم فبقي القدم على طهارتها وبحل الحدث بالخف فيما ان المسح وبنوا عليه مسح المسح للتيمم والمعذور بعد الوقت وغيره لك ظهر الخلاف وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لو يغسل معه طاهر الخف فانه لو نزل به الحدث لانه في غير محله فلا يجوز الصلاة به لانه صار حدث واجب الرفع اذ لو وجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ وزوائد في الطهارة بلا

عمرو بن ح

فروق

فرق لو ادخل بين خفيه وقدميه ماء لم يجز ولبس الاسفل في غير محل الحدث والاوجه في ذلك
الفرع كون الاجزاء اذا حاصل التفهم لاجل الخف اذا انقضت المدة انما لا يتقيدها حصول الغسل بالحوض والنزع انما
وجب للغسل وقد حصل **قوله** موجب للوضوء اسناد الموجبية الى الحدث اما تجوز او لاعتقاد ان سبب الوضوء الحدث
كما هو راي البعض **قوله** ثم خروج الوقت يفيد ان سعة المسح بعد الوقت فقط فمسح في الوقت كلما توضأ لحدث غير
الذي ابيحت به وهذا اعني سعة بعد اذا كان السيلان مقارنا للوضوء واللبس اما اذا كانا على الانقطاع فلا كغيرها فمسح بعد
الوقت الى ما لا نهاية له انما امتنع هناك لان خروج الوقت يصيره حدثا سابقا وكذا المتيمم عند دونه الماء واضافة الحدث الى
خروجه والدية للمآل فجاز فلو جاز المسح بعد اللبس على طهارة التيمم جاز الوضوء المقارن هواء واللبس للحدث بعد الوقت كان
رافعا للحدث الذي حل بعد ولان الحدث الذي تطهر هو الذي كان قد حل به قبل التيمم حال ذلك الوضوء لكن المسح انما يزيل
ما حل بالممسوح بنا على اعتبار الخف ما بقي من ثلاث ليالي الحدث الذي تطهر اقرب الى العدم من ليلة ان لو لبس على حدث لقدر
لا يمسح فلو اعتبر المسح عليه رافعا لما بالعدم جاز وهذا اولى من تعليله في شرح الكنز المنع على التيمم بكون التيمم ليس طهارة كاملة
لما علمت من انها كالتي بالماء ما بقي الشرط **قوله** لا يقيد لبس المراد لا يقيد اللفظ لانه يفيده له بل العقل لا يعتمد
بهذا اللفظ هذا المعنى بل يقصد به الى افادة ما ذكر المصنف وعلى هذا يكون الجار والمجرور متصلا بحدث موجب للوضوء والتقدير جاز
بالسنة من كل حدث موجب للوضوء على طهارة كاملة اذا لبسها ثم احدث والمجرور في موضع الحال اي من كل حدث كائنا واقعا على
طهارة كاملة **قوله** وهو المذهب عندنا احتراز عن قول الشافعي باشتراط الكمال وقت اللبس وقوله حتى لو غسل الخ تفريع
على الصورة يمنع عند الشافعي لوجهين لعدم الترتيب الوضوء لعدم كمال الطهارة على اللبس والذي يمنع غسل الشافعي فقط
ما لو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى لبس خفها عندنا اذا الحدث عود له المسح وعنده لا لعدم الكمال
وقت اللبس **قوله** فيراعى كمال الطهارة من وقت المسح لانه وقت عمله والانسب ان يراعى عدمه من وقت ان **قوله**
يمسح المقيم في صحيح مسلم عن علي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم **قوله**
فتعتبر المدة من وقت المسح لان ما قبل ذلك طهارة للوضوء لا تقدير فيها انما التقدير في التحقيق تقدير مدة متبعة شرعا والمانع
من وقت الحدث **قوله** بدا من قبل الاصابع الخ صورته ان يضع اصابعه اليمنى على عقب رجله الايمن واصابع اليسرى على
مقدم الايسر ويديرهما الى الساق فوق الكعبين ويفرج اصابعه هذا هو الوجه المسنون ولو مسح باصبع واحد ثلاث مرات كل
مرة بأخذ جديد على موضع جديد جاز الا يجوز وفي الخلاصة لو وضع الكف ومدها او ضع الاصابع كلها حسن والاحسن ان يمسح بجميع اليد
يعني اصابعها ولو مسح بظاهر كفه جاز وكذا برؤس الاصابع اذا بلغ قدر ثلاث اصابع ويجوز بمثل بعي في بلل من غسل عضو او اثم
لكن مسقط الا ما بقي من مسح وعلله قاضيخان بانه بلة مستعملة على الاول **قوله** لحديث المغيرة وفيه مسحه واحدة فاحدا
منه ان تكرار المسح على الخفين غير مشروع وايضا لتكرار لا يبقى خطوطا لكن قيل ان حديث المغيرة لهذا اللفظ لا يعرف والذي
رواه الترمذي عنه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين على ظاهرهما وحسنه لكن في شرح الطبراني من طريق حرير
بن يزيد عن محمد بن المنكدر عن جابر قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل يتوضأ فغسل خفيه فحسحه برجله وقال ليس بكذا
السنة ابزها بالمسح هكذا وامر يديه على خفيه وفي لفظ ثم اراه بيده من مقدم الخفين الى اصل الساق مرة وفرج بين اصابعه
قال الطبراني لا يروى عن جابر الا بهذا الاسناد وفي الامام روى ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه مسح على خفيه حتى رؤي
اثار اصابعه على خفيه خطوطا ورواه ابن ابي شيبة بسند صحيح **قوله** ثم المسح على الظاهر اي ظاهر محل الفرض وهو مقدم
الرجل اذا وجد منه قدر ثلثة اصابع ولو قطعت احدى رجليه وبقي منها اقل منه او بقي ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح
فليس على الصحيحة او المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الرجلين ولا يمسح **قوله**
فيراعى جميع ما ورد به الشرع يعني فيما لو حلق رأسه او لحيته او شاربه او قلم اظفاره او نتف ابطه او حلق عانته او قطع شيئا
من لحيته فالذي في النهاية ينبغي ان يجب غسل ما ظهر من الشعر المنسوب الى الوجه ولا يجب غسل ما ظهر من البشرة لان ما ظهر
من البشرة ليس بشعر ولا يجب غسل ما ظهر من الشعر المنسوب الى الوجه لان ما ظهر من الشعر المنسوب الى الوجه ليس بوجه ولا يجب
غسل ما ظهر من البشرة لان ما ظهر من البشرة ليس بشعر ولا يجب غسل ما ظهر من الشعر المنسوب الى الوجه لان ما ظهر من الشعر المنسوب الى الوجه ليس بوجه
الوطي لا ما بلاقي البشرة لكن تقدير لا يظهر او لو مسح باطنه لو كان بالراي كل السادس من يقول على ذلك ما بلاقي البشرة وهذا
لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء ليس الا ازالة الحدث بل الحدث وهو الوطي من باطن الرجل وبه كظاهرها وكذا ما روي عن علي
رضي الله عنه بلفظ كان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذي يلاقي البشرة لانه اسفل من الوجه
الاعلى المحاذي للشمس الماذكر انه مما لا يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتداء والانتهاء للعلم بان المقصود
ايقاع البلة على ذلك المحل حتى جاز البداءة من اصل الساق الى رؤس الاصابع لكن يجب في حق الكمية نظرا الى ذلك فينبغي
ان لا يجوز قدر ثلاث اصابع الا بمثل ثلاث اصابع من اصابع اليد التي في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين
وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز ولا فرق بين طوله لذلك بيان او باصابة مطر او من حشيش مشى فيه مبتلا او بالطل على الاصح

قبله

وقيل لا يجوز بالطل لأنه نفس وآبة لا ماء وليس بصحيح وهذا الاطلاق يقع على عدم اشتراط النية للمسح على الخف وهو الصحيح
طهور بالماء خلافا لما في جوامع الفقه للعتابي حيث شرطها وفي الخلاصة ولو توضأ ومسح الخف ونوى به التعليم دون الطهارة يجوز
قوله فيه حرج كبير بين منه الخ يعني اذا كان في محل الفرض متفرجا وينفرج عند المشي فان كان شقا لا يظهر ما تحته بان كان
اكثر من ثلاث اصابع او يظهر منه دونها وهو اكبر منها لا يمنع ولو كان في الكعب لم يمنع وان كثر كذا في الاختيار وفي الفتاوى
كان الخرق في موضع الكعب العقب ان كان يخرج منه أقل من نصف العقب جاز المسح عليه وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة رضي
الله عنه في رواية يمسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب ثم قيد في شرح الكنز كونها اصغر الاصابع بما اذا كان الخرق في غير موضع الاصابع
فان كان فيه اعتبر ثلاث منها ولو انكشف الاكبر وما يليه لا يمنع وان كان قدر الثلاث الاخر ولو كان الخرق تحت القدم فان كان
اكثر القدم منع كذا في الاختيار وذكر في الغاية بلفظ قيل وعلله بان موضع الاصابع يعتبر باكبرها فكذا القدم ولو هذا
التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع حاذا منها يعتبر باكبر **ولو لم يكن** له اصابع
اعتبر باصابع غيره وقيل باصابعه لو كانت **قوله** ولنا ان الخفاف الخ لازمه اذا تمكن منع وجوب غسل البادي فانه يعتبر
عدما لقلته ولان وجود الخرق في اعبان اذ غالب الخفاف لا يخلو عنه عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص
الذي تقطع به المسافة والاسم مطلقا يطلق عليه بخلاف المشتمل على الكبيرة فانه ان ترك في التعبير به اسم الخف تقييدا بخرق
هو مراد وليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة عليه اذ لا يكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فلا يتناوله **قوله**
هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن بثلاث اصابع اليد وعن ما مال اليه السرخسي من ان ظهور قدر ثلاث انامل من اصابع الرجل منع **قوله**
وجمع الخ وقد يقال ان يقول لاداعي الى جمعها وهو اعتبارها كانها في مكان واحد لمنع المسح لان المسافة فيها اذا اتحد المكان حقيقة
لا تفاوت معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو الانكشاف والا لوجب الغسل في
الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر الحصة والقوله لامكان قطعها المسافة مع ذلك وعدم وجوب غسل
البادي **قوله** ولا يجوز المسح على الخف الذي وجب عليه الغسل قيل الموضع موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله اذا
اجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وقيل صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم احدث وجد
ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان اجنابته سرت الى القدمين والتيمم لبس طهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذا لبسها على طهارة
فيغسلهما ويغسلهما ما دام محدثا ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي الوضوء توضأ ومسح لان هذا الحدث لم يوجد
بعد اللبس على طهارة كاملة فلو من بعد ذلك تيمما كثيرا عاد جنبا ما دام لم يغتسل حتى فقد تيمم له فلو احدث بعد ذلك وعنده ما
للوضوء توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء فقط توضأ ومسح وعلى هذا جرى المسائل
وبهذا الفنون اما زيد على ما ذكرناه انفا بافادة انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم تعللا
بان طهارة التيمم ليست كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة
حسا فيمنع تأثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي تعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف
القياس انما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الماء ولم يرد من قوله صلى الله عليه وسلم ما يوسع مورده فيبقى ورده لما
قصر على مورد الشرع وسيأتي في حديث صفوان صرح منعه بالجنابة **قوله** لحديث صفوان بن عسال رواه النسائي والترمذي
وقال حديث صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن
الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم **قوله** واذا المدة من نزع خفيه لسريان الحدث الى الرجلين وغسل رجليه وليس عليه
اعادة بقية الوضوء لان لوكه ليس بشرط في الوضوء فينضم غسلهما الى الغسل السابق للاعضاء فيكمل الوضوء فان مسح لاحدث لم يجزه
لانه كان قد دخل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحن قلنا جاز ان تعتبر الشرع ارتفاع الحدث مع الخف
مقيدا بمدة منعه ثم علق ما وقع بعده في التيمم حيث اعتبره ارتفاعه باستعمال الصعيد تقييدا بمدة اعتبار عادما اغنى من
عدم القدرة على الماء وشتان بين ذلك لوصف البدلية وهو في المسح ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن
وظيفة الغسل والخف عن الرجل وجب تقييده لارتفاع فيه بمدة اعتبارها بدلا يفيد ما يفيد الاصل كما يفيد في التيمم من كونه
بدلا يفيد ما يفيد الاصل هذا ما ظهر لي ان الحقاه مقام الاحتياط وفي فتاوى قاضيخان لو مسح في الصلاة ولا ماء يفتى على
الاصح في صلوته اذ لا ماء في الشرع لانه للغسل ولا حاجة الى غسل من الحياض نفسه انتهى لكن الذي يظهر صحة هذا القول
لان الشرع قد منع الخف بلا تبشرى الحدث بعدها اذ لا تتابع الحدث كما يقطع عند وجود الماء لغسل رجليه يقطع عند
تيممه لا للرجلين فقط لبل مروره الاصل بالخف بل للكل لان الحدث لا يجزى فيصير محدثا بحدث القدمين وان كان بحيث
لو انتظر على غسلهما ارتفع لكن غسل ابتدا الاعضاء الا رجليه وفي الماء فانه يتيمم لا للرجلين فقط وا لا لكان مع الخف والاصل
ثابتا في كثير من الصور بل الحدث القائم به فانه على حاله ما لم يتم الكل وهذا الان التيمم ان لم يعتبر لرجل حسا لكن يصيبها

حكم الطهارة عندنا وهو المقصود فلا يضر عدم الماء مانعا السراية بعد تمام المدة المعتبرة شرعا غاية لمنعه وعلى هذا ما ذكر
في جوامع الفقه والمحيط من انه انما ينزع اذا لم يخف ذهابها من شدة البرد فان خاف فله ان يمسح مطلقا فيه نظر فان خوف
البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الماء لا يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن يلزمه المسح مع خوف البرد والله سبحانه اعلم
وعن هذا نقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا مسح الخف فعلى هذا يشرع المسح على الخف على ما هو المتبادر الاولى
او اكثر وهو غير المفهوم من اللفظ المنقول مع انه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على سائر لفائف تحت محل جرح بل عضو صحيح غير
انه يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد ويستلزم بطلان مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضي ايضا على ظاهر
مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه جواز تركه واشاروا بخلاف ما يفيده اعتراضهم حكم المسئلة هذا ويقتضي المسح ايضا غسل اكثر الرجل
وفيه من البحث ما سمعت مما مر مناه **قوله** وكذا اكثر القدم هو الصحيح هذا قول ابي يوسف وعنه في الاملاء خرج نصف عن
محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلثة اصابع اليد لا ينتقض وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان خرج اكثر العقب نقض اذا اخرجه
قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان عرج لمشي على صدور قدميه وهذا ترفع
عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح والى ما دونه يمسح اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق وهو موضع
فلا يمنع وقال بعضهم ان كان الباقي بحيث لو مشى فيه كذلك لا ينتقض وهذا هو الى التحقيق هو ترى نظر الكل فمن نقض بخروج العقب
لنبو الا لانه وقع عنده انه مع طول العقب الى الساق لا يمكنه متابعة المشي فيه وقطع المسافة خلاف ما اذا كان يعود الى محله عند الرفع
ومن قال بالاكثر فلظنه ان الاستمساك منوط به وكذا من قال بكون الباقي بعد الخرق ومن الامور التي تبنى على الحسابات وظهر ان
ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه اولى لان بقاء العقب بالساق يلحق عن مداومة المشي ودوامه على الساق بنفسه **قوله** مسح ثلثة
ايام ولياليها سواسا فرقبل التقاطع الطهارة او تعلق قبل كمال مدة الحدث في الساق خلافا للشافعي لنا العمل بالاطلاق قوله صلى
الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث ومدة المسافر ضمنيها خلاف ما بعد كمال مدة الحدث فدرى بالمدة ومرة انما يمسح على
خف رجل لاحدث منها اجماعا مما استدللنا به من ان سنن عباده ابتداء حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتداء كصلاة ابتداها
مقيما في سفينة مسافرة وهو شرع فيه مقيما مسافرا حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فتنبه عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجمع
بالمشترك المؤثر في الحكم **قوله** ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه اذا لبسها قبل ان يحدث فان احدث قبله وهو لا يمسح
الخف لا يجوز لان وظيفة المسح استقرت للخف حالة الحدث فلا ينزع عنه وكذا لو لبس لو قين قبل الحدث ثم احدث ثم مسح
الخف لا يجوز لانه مسح في غير محل الحدث ولو نزع احد موقيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف لبادي واعادة المسح على الموق لانتقاض
وظيفتها كنزع احد الخفين وفي بعض روايات الاصل ينزع الاخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر انه في الابتدا لو لبس على احدهما
كان له ان يمسح عليه وعلى الخف الاخر فكذا هذا خلاف خف ذي طاقين فمسح على العليا ثم نزعها لبس عليه مسح السفلى للوجل الحقيقة
هو قهستاني جلد خف مسح عليها او حلق شعره فانه لا يعيد **قوله** ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم في مسند لا ما روي
عن بلال قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين والخمار ولانه اذا كان يخرج ويقضي حاجته فانيه بما فيمسح
على عمامته وهو قيه قال الجوهري والمطهرة الموق خف قصير يلبس فوق الخف وهو فارسي معرب ثم الحق محمد ذي طاقين واجاب
عن غسل ما بدا للخف المسئلة مرتضى لابتدا لها اي وجوه الاحتمال واجوبتها مر في الكتاب **قوله** لا يجوز المسح ولا يعارض
بالحديث فانه حكاية حال لا تعم فيحمل على الموق الصالح بدلا عن المحل لكونه كالخف في المقصود منه **قوله** ولانه ليس في
معنى الخف لما مر ان المسح على الخف على خلاف القياس فلا يصلح الحاق غيره به الا اذا كان بطريق الدلالة وهو ان يكون في معناه
ومعناه السابق لمحل الفرض الذي هو متابعة المشي فيه في السفر وغيره للقطع بان تعليق المسح بالخف ليس لصورته انما
هو لمعناه للزوم الحرج في النزع المتكرر في الغالب خصوصا مع اداب السير لذا جاز بالاتفاق المسح على الكعب كالساق
للكعب وفي الاحتياء كذا اذا كانت مثقوبة مشقوقة اذا كانت مشدودة او مزررة لانها كالمخرزة نوقع عندان هذا
المعنى لا يتحقق الا في المتصل من الجورب فلكن محل الحدث واقعة حال لا عموم لها هذا اوضح كما قال الزاهدي في حديث المغيرة
انه صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين والا فقد نقل تضعيفه عن الامام احمد بن مهدي وسلم قال النووي
كلهم لو انفرد قدم على الزاهد مع ان الجرح مقدم على التعديل ورفع عندنا انه لكن بتحقيق ذلك المعنى فيه بلا نقل بان
فرض المسئلة ان يتحقق ذلك فتخصيص الجواز بوجود النعل حينئذ قصر للدليل اعني الحديث والدلالة عن مقتضاه بغير سبب
فلذا رجح الامام الحلواني وعليه الفتوى **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وامر عليا به اما فعله فرواية الدارقطني
عن بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الجوربين وضعفه بابي عمان محمد بن المهدي بن الميمون قال ولا يصح هذا قال
المنذري وصح عن عمر المسح على العصابة موقوفا عليه وساق باسناد ان بن عمر توضأ ولفه عمامته فمسح عليها وعلى العصابة
وغسل سوى ذلك قال الحافظ ابو بكر احمد بن الحسين الحافظ هو عن عمر صحيح والموقوف في هذا كالمرفوع لان الاجتهاد لا ينصب الرأي

فادخل صح

واما ما رواه علي بن ابي طالب فرواه ابن ماجة عن زيد بن علي عن ابيه عن جده الحسين بن علي بن ابي طالب قال لما كسرت احدى زندي فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر فرأى استناده عمر بن خالد الواسطي متروك قال النووي هذا الحديث اتفقوا على ضعفه قال في المغرب كسرت احدى زندي على صوابه كسر احد زندي لان الزند مذكر والزند عظم الساعد ثم قال واختلف في صفة المسح فقيل واجب عندهما مستحب عند ابي حنيفة لان العذر اسقط وظيفة المحل وقيل واجب عندهما لانتقال الوظيفة الى الحائل وله ان النص ورد بالجمع في محل فلا يجوز في آخر الا بنص يجوز الزيادة بمثله كخف مسح اعلاه وليس ذلك في مسح الجبيرة فاعتبرناه في وجوب الاعادة ووجوب الصلاة بتركه وقيل الخلاف في الخروج اما المكسور فيجب اتفاقا ولانه بدل على ان جزء المسح عن على المكسور وقيل لا خلاف بينهم في نفوذها بعدم جواز تركه فيمن لا ضرر المسح وقوله بجوان ليس بضروري وظاهر قول المعتصر ان الجرح فيه فوق الجرح في نوع الخف فكان اولى لشرعية المسح انه ما يثبت بالدلالة كونه فرضا لان المسح على الخف فرض ان لم ينزع وليس بلازم وجواز السقوط رأسا لعذر كما جاز الانتقال به ولا الوارد في هذا من الاحاديث الموجبة لانتقال الوظيفة الى الحائل مسحا وغايته الوجوب فعند تركه افهم لا اصول فلذا لا تدرك في الجريد العجب من مذهب ابي حنيفة انه ليس بفرض وقوله في الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما لم يثبت فهضه عنه ولعل ذلك معنى ما قيل انه روايتين وما لا حق في تجليس الاعتماد على ما ذكر في شرح الطحاوي وشرح ان زيادات انه ليس بفرض عندهم ثم المسح عليها انما يجوز اذا لم يضره الغسل او المسح على نفس الجراحة حتى لو لم يضره الا الحائل وجب غسله وعلله وجب استعماله واذا ادار الجبيرة على نفس الجراحة فان ضره الحل المسح مسح على الكل بتمامه الجرحة وان لم يضره غسل ما حولها ومسحها نفسها وان ضره المسح لا الحل مسح على الجرحة التي على راس الجرح وغسل ما حولها تحت العرقة الرابطة او الثانية العرقة يتقدر بقدرها ولو اربطوها واضره الحل لم المسح الظهور انه حينئذ يمسح على الكل وهكذا الكلام في العصابة ان ضره المسح عليها كلها ومن ضره الحل ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها بنفسه ولا احد من يربطها ولا فرق بين الجرح والقرحة والكي والكسر ولو انكسر ظفره فجعل عليها دواء او علكا او ادخل عرقا جلدا من ادرها فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعصابه شقوق امر عليها الماء والاصح عليه ان قدر والا اجزاها وغسل ما حولها **قوله** كما تغسل باطنها ما دام العذر وهذا لو مسح عصابة فسقطت فاعادها اجزاه لا يجب الاعادة عليه لكنه الاحسن نقله في الخلاصة وهذا افضل لو مسح على خرق وخلا الجرحة وغسل الصحيح وليس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ ويترع الخف لان الجرحة بمنزلة حكما ولا جمع الوظيفتان في رجلين قال في شرح ان زيادات وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة ان ترك المسح على الجبائر وهو لا يضره يجوز ليتبين ان يجوز لانه لما سقط غسل الجرحة صارت كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجرحة ايضا بعد ما مسح على جبيرها فانه يمسح عليها لان المسح عليها كغسل ما تحتها والله اعلم

باب الحيض

الثلث وهو لغة

قيل هو دم يفضه رحم امراة سليمة من الداء والصغر عند الرحم يخرج دم الاستحاضة والجراح والسلعة من الداء يخرج النفاس لان النفساء حكم المريضة ولانه اعتبر بزعانها من الصغر فستند ذلك لان الخارج في الصغر استحاضة وقد خرج بالداء لانه دم عرق لا رحم وايضا يكون اخراج الاستحاضة لان السلعة من الدواء يخرجه كما يخرجه الاولاد فعرفه بلا اسناد اليه ولا يكون دم من ارحم لا لولادة ثم هذا التعريف بنا على ان مسمى الحيض حيضا اذا كان مستهاه الحدث كما بين عن الدم المحتوم للثلاثين وليس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للماء الخاص فتعريفه ما بقية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترطه الطهارة وعن الصوم والسجود والقربان والمعنى الحرج وجه من ارحم بعد حروجه حيثما من الفرج مع عدم الصغر اجمل بقدر نصاب الطهر وعدم نفسائه عن الاقل واما زيادته على الاكثر فبقية الشروط ولا يدفيه استحاضة فالاسناد الخاص في عرض العوارض معرف له بالعرضة وعدم الصغر تعرف بقدر ادنى سن حكم بلوغها فيها او اراى الدم واختلف فيها فقيل ست وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثنى عشرة والمختار اثنى عشرة وقيل تسع والوانه ماذكرنا في الكتاب مع الترية الحمرة نوع من الكدرة وانما الصفرة فلاستلاطها بها من الوانه في سن الحيض واما في سن الايأس فهي في الفتاوى بنت تسع وحسن ترى صفرة غير خالصة على الاستمرار فان كان ما ترى مثل لون التين المجفف فان لم تكن تعرف من ايامها شيئا تغتسل لكل صلوة وان كان دون التين فليس بحيض لانه اذا راته على الاستمرار ليست بصفرة خالصة بالظاهر انه فساد الرحم وحكمه حرمة الصوم والقربان وما شرط فيه الطهارة ويثبت هذا الحكم بالبرز وعن محمد بالاحتياط ثم ثمرته تظهر فيما لو توضأت ورفعت الكرسف ثم احتشت بزدل الدم اليه قبل العزيمة ثم رفعته بعد ما تفضي الصوم عن حالها فعلى الاول اذا خرج الدم الداخل فان فاذا البلة من الكرسف كان حيضا وان سالا نقاضا وكذا الحدث بالبول والاحتياط حالة الحيض فيستحب للبكر وحالة الطهر يستحب للثيب فقط ولو وضعته ليلا فلما اصبحت رات الطهر تقضي العشاء فلو كانت طاهرة وان البلة حين اصبحت تنقضها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع انها طاهرة في الصورة الاولى حين وضعته وحائضا في الثانية حين رفعته احتياطا فيهما واذا مضى حكم بانها اذا انقطع دمها خمس وخمسون سنة واذا حكم بهذا رات الدم انقض ذلك

قال القصد حسام الدين هذا اذا كان دما حال الصلاة اما ينتقض به الا يأس فما يستقبل حتى لا تفسد الا بكمة المباشرة قبل المعاودة ان كان على لون الدم وان لم يكن على لون الدم بل صفرة او حمرة او كدرة لا ينتقض الحكم بالا يأس واذا رأت المبتداة دما في سن علم بلوغها فيه تركت الصلوة والصوم عند اكثر مشايخنا رحمهم الله وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر ثلثة ايام وعليها ان تتوضأ وقت الصلوة وتجلس في مسجد بيتها فتسبح وتكبر كالا تنسى العادة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم رواه الدارقطني عن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث واكثره عشرة ايام فاذا زاد فهي مستحاضة قال الدارقطني عبد الملك مجهول والعلاء بن كثير ضعيف الحديث واخرج عن عبد الله يعني بن مسعود الحيض الثلاث والاربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشرا فاذا زاد فهي مستحاضة وقال لم يرفع عن الاعمش هذا الاسناد غير هرون بن زياد وهو ضعيف الحديث وروى بن عدي في الكامل عن انس عنه صلى الله عليه وسلم الحيض ثلثة ايام واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وعشرة فما جاوزت العشرة فهي مستحاضة واعله بالحسن بن دينار والحديث معروف بالحجاج بن ارطاة وروي موقوفا على انس وقال بن عدي في الحسن لم ار له حديثا جاوز الحد في النكارة وهو الى الضعف اقرب وروى الدارقطني عن عبد العزيز الدراوردي عن عبد الله بن عمر عن ثابت عن انس قال هي حائض فيما بينها وبين عشرة فاذا زادت فهي مستحاضة وروى ايضا اسماعيل بن اسحاق بن حماد بن اسلم نا محمد بن فضيل عن اشعث عن الحسن عن عثمان يعني ابن ابي العاص قال لا تكون المرأة مستحاضة في يوم وليلتين ولا ثلثة حتى يكون فاذا كانت عشرة ايام كانت مستحاضة وقال ايضا نا عثمان عن احمد الدقاق قال حدثنا يحيى بن ابي طالب قال اخبرنا عبد الوهاب قال نا هشام بن حسان عن الحسن ان عثمان بن ابي العاص الثقفي قال الحائض اذا جاوزت عشرة ايام فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلي وعثمان هذا صحابي وقال ايضا حدثنا ابراهيم بن محمد حماد قال نا المحربي قال نا يحيى بن ادم قال نا حماد بن سلمة وحدثنا محمد قال نا الحامي قال نا وكيع قال نا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن محمد بن سعد بن جبير قال الحيض ثلاث عشرة اسند سلمة عن سفين وروى الدارقطني عن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا من حديث واثلة بن الاسقع عنه صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وضعفه بهلة لكن بهز بن حكيم وضعف محمد بن احمد بن انس وروى بن عدي في الكامل من حديث معاذ بن جبل عنه عليه الصلوة والسلام لا حيض فوق ثلثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام الحديث وضعفه احمد بن سعيد الشامي رموه بالوضع واخرجه العقيلي عن معاذ عنه صلى الله عليه وسلم من غير طريقه واعله بهلة بن احمد بن الحسن لتصدق بالنقل وروى بن الجوزي في العلل المتناهية عن الخدري عنه صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلاث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما وضعفه بسليمان المكي بادا ورد النهي فهل يعل احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم سعادة الطرف وذلك يرفع الضعف لما الحسن والمقدرات الشرعية مما لا يدرك بالراي فالموقوف فيها حكما الرفع بل لتسكن النفس كثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين لما ان المرفوع ما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع خلافا لقوله اكثر خمسة عشر يوما لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما المتمسكوا فيه بما رواه عنه صلى الله عليه وسلم قال في صفة النساء تمكث احداكن شطر عمرها لا تصلي وهو لو صح فيه حجة لما ذكر لكن قال النيموي انه لم يجد وقال بن الجوزي في تحقيق هذا حديث لا يعرف واقره علمه صاحب التنقيح **قوله** لما روى عن عائشة رضي الله عنها روى مالك في الموطا عن علقمة بن ابي علقمة عن امه مولاة عائشة قالت كان النساء يبعثن الى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسألنها عن الصلوة فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض واخرجه البخاري تعليقا والقصة البيضاء ياخذ كالخيط واستدلال المصنف هذا على ما قبل ان من خاصية الطبيعة دفع الكدر او لانه يقتضي انه لو خرج عقيب الصافي لا يكون حيضا وليس كذلك وان كان يجاب بانها اذا خرجت بعد الصافي تكون حيضا بناء على الحكم بانه مدته الان لانها تحتمل في الرحم من ابتداء رؤية الحيض والا خرجت قبل هذا ومقتضى هذا الدليل ان بحرد الانقطاع دون رؤية القصة لا يجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيها يأتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا واذا انقطع فكذا مع انه قد يكون انقطاع مجاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت القاعدة لم يجب تلك الصلوة وان كانت الانقطاع عن سائر الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى الدليل وعمار اعلم في اعطاء الاحكام ورايت في المدى عن عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ربيطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء اذا دخلت احداكن الكرسفة فخرجت مثعبرة فلا تصلي حتى لا ترى شيئا وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع ثم المعتبر في البياض رقة الدمية فلو رآه ابيض ايضا الا انه اذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض واذا صفر ولو يبس ابيض فحكمه حكم الصفرة **قوله** فالمصنف احتراز عن قول من قال كلمة فصيلا على وجه الانكار بكونه حيضا **قوله** فان كانت كدرة لا ترى غير الحمرة يعني الا دمية وكونها لا ترى غيرها ليس بقيد على ما ذكر الشهيد حسام الدين بما مذهناه عنه اول الباب من ان الشرط في كون ما تراه حيضا ان لا ترى الا دم الحائض **قوله** والحيض يسقط بفتح طاهرا

عدم تعلق اصل الوجوب بها وهذا لان تعلقه يستتبع فائدته وهي اما الاداء او القضاء والاول منتف لقيام الحدث
مع العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى ودفعا للحرج اللازم بالزام القضاء لتضاعف الصلوة خصوصا فيمن
عادتها اكثر فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته كالعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما
يقضى في السنة خمسة عشر يوما **قوله** لقول عائشة لفظ الحديث عن معاذة قالت سالت عائشة فقلت ما بال الحائض
تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية انت قلت لست بحرورية ولكني اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فكنا
نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم عن افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي
الله عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد
فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب رواه ابو داود وابن ماجه والبخاري في تاريخه الكبير بزيادة قال الخطابي ضعفوا الحديث وقالوا
افلت مجهول قال المنذري فيما حكاه نظر فانه افلت بن خليفة ويقال فليت بن خليفة العامري ويقال الذهلي كنيته ابو حسان
حديثه في الكوفيين روى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد وقال احمد بن حنبل ما ارى به باسا وقال ابو حاتم شيخ وحكى
البخاري انه سمع من جسرة وقال الدارقطني صالح وقال العجلي في جسرة تابعية ثقة وقال البخاري عندها عجائب وقال الشيخ
تقي الدين في الامام ورايت في كتاب ... ولابن القطان المعترض عليه دجاجة بكسر الدال وعليه صح وكتب الناس فيها فتحها
بكسر الدال الخلاف واصل الدجاج انتهى **قوله** وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول على وجه العبور واستدل
بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بناء على ارادة مكان الصلوة بلفظ الصلوة في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى او على استعمالها في حقيقته ومجازه ولا موجب للعدول عن الظاهر الا توهم لزوم جواز الصلوة جنبا حال كونه عابر سبيل
لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل اي مسافرا بالتيمم
لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال عبوركم السبيل فلكم ان تقربوها بغير اغتسال وبالتيمم يصدق
انه بغير اغتسال نعم تقتضي ظاهر الاستثناء اطلاق القرب حال العبور لكن ثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس
هذا ببدع وعلى هذا فالاية دليلنا على منع التيمم للجنب المقيم في المصر ظاهرا وجوابه انه خرج حالة عدم القدرة على الماء في
المصر منها فانها مطلقة في المريض والاجماع على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء وهذا
للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الماء فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق في المريض لا يجوز فان قيل
في الاية دليل حينئذ على ان التيمم لا يرفع الحدث والا لم ثابت **قلنا** قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا
الا عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم بل بلا اغتسال بالتيمم فالرفع
وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم **قوله** ولا يطوف بالبيت لانه في المسجد
فيحرم ولو فعلته الحائض كانت عاصية معاقبة وتتحلل به من احرامها بطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب هذا والاولى
عدم الاقتصار على التعليل المذكور فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى دخول المسجد بها لذاته بل لان الطهارة واجبة في
الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف **قوله** ولا يأتيها زوجها ولو اتاها مستحلا كفر او عالما بالحرمة اثم
كبيرة ووجبت التوبة ويتصدق بدينار او نصفه استحبابا وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه ان وطئ في اخره كان قائله
راى ان لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد وكذا هذا الحكم لو قالت حضت فكذبها لان تكذيبه لا يعمل
بل تثبت الحرمة باخبارها واما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين
السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار ومذهب محمد بن الحسن واحمد لا يحرم ما سوى الفرج لما اخرج الجماعة الا البخاري ان
اليهود كانوا اذا حاضت المراة منهم لم يواكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسال الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
فانزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي رواية الا الجماع
وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امراتي وهي حائض فقال لك ما فوق الازار
رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة ويحتمل ان يكون حسنا او صحيحا فمنهم من حسنه لكن شارحه ابو زرعة العراقي صرح بانه
ينبغي ان يكون صحيحا ونوزع بمعرفة رجال سنده فيثبت كونه صحيحا وحينئذ فتعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصا وانت تعلم
ان مسلما خرج عن من لم يسلم من غوائل الجرح واذن فالترجيح له لانه مانع وذلك مبيح واما ترجيح السروجي قول محمد بان
مفهوم احاديثنا لا يعارض منطوقهم فغلط لان كونه منطوقا في المدعي او مفهوما بناء على اعتبار المدعي كيف هو فان جعلت الدعوى
قولنا جميع ما يحل للرجل من امراته الحائض ما فوق الازار كانت احاديثنا منطوقا اعني قوله صلى الله عليه وسلم ما فوق الازار
جوابا عن قول السائل ما يحل لي من امراتي الحائض فان معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار لان معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو
فيطابق الجواب السؤال وان جعلت الدعوى لا يحل ما تحت الازار وقالوا لا يحل الا محل الدم كانت مفهوما ولا شك ان كلا من المفهوم

اقوى من المنطوق لان زيادة فوق المنطوق على المفهوم ليس الا لزيادة دلالته على المعنى الذي هو له وهذا المفهوم جواب شفا جل ما تحته الا اذا ورد مطلقا لما كان ثابتا لوجوب مطابقة الجواب للسؤال لدلالة خلافها على نقصان في القرآن او التحريف او الخطأ كان شؤنه واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لعدم التعارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلو يقع الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجحية بالمفهومية وقد كان تعالى صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان بياشر احداهن وهي حائض بامرها ان تأتزر وتستوفق عليه واما قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمنع ان يثبت حرمة اخرى في محل آخر بالسنة واما ان نقل ان هذين الزيادة على النص بخبر الواحد لان ذلك تغيير مطلقه فيقع موقع المعارض في بعض مسائله لانه لا شرع بما لو يتعرض له وحمل على اعم من ذلك كان الجماع اعم من ازاد الذهن عنه لشاه حرمة الاستمتاع بها اعني من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم نظير تخصيص بعضها بالحديث الحيض حلال ما سوى ما بين السرة والركبة فينبغي ان يحملا على عمومهما الذي عن قريب انه وان لم يصح الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما يأتينا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيأ من القرآن رواه الترمذي وابن ماجة وفي اسناده اسمعيل بن عياش وتقدم الكلام فيه وفي سنن الاربعة عن علي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه او قال لا يحجز عن القرآن شيء ليس الجنابة وقال الشافعي اهل الحديث لا يثبتونه وقال البيهقي لان مدار على عبد الله بن سلمة بكسر اللام وكان قد كبر اكثر عقله وحديثه واذا روى هذا عنه كره قاله شعبة لكن قال الترمذي حديث حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال ولم يحجا عبد الله بن سلمة ومدار الحديث عليه وروى البيهقي عن عمر انه كره القراءة للجنب وقال صحيح **قوله** فيكون حمله على الطحاوي في اباحته ما دون الآية وذكر نجم الدين الزاهد انه رواية عن شماعة عن ابي حنيفة ان عليه الاكثر ووجهه ان ما دون الآية لا يعد به قارئا فالعدالة قرؤا ما تيسر من القرآن كما قال صلى الله عليه وسلم لا يقرأ الجنب القرآن فما لا يعد قارئا دون الآية حتى لا يتحقق بها فصار كأنه لا يعد لها قارئا فلا يحرم على الجنب والحائض وقالوا اذا حاضت العلة تعلم كلمة كلمة وتنظر بين الكلمتين وعلى قول الطحاوي نصف آية وفي الخلاصة في عدتها في الحيض وحرمة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجري على اللسان عند الاكل لا لقوله ثم نظره لو قرأت اما قراءة دون الآية نحو بسم الله والحمد لله ان كانت فاصلة قراءة القرآن يكره وان كانت فاصلة شكر الشأ او التهجي لا يكره ولا يكره التهجي وقراءة الفنوت انتهى وغيره لو تعمد عند فصل الشأ والدعاء ما دون الآية فضرح بجواز قراءة الفاتحة على وجه الشأ والدعاء وفي الغنية وفي الطهيرية لا ينبغي للحائض والجنب قراءة التوراة والانجيل والزبور لان الكل كلام الله ويكره لها قراءة دعاء القنوت لان ابيا رضي الله عنه حمله من القرآن سورتين من اوله الى اللهم اياك نعبد سورة ومن هنا الى ملحق ظاهر المذهب لا يكره وعليه الفتوى واما قراءة الذكر فاختار المصنف في باب الاذان في مسئلة الاذان على غير وضوء لو صوفة مستحب **قوله** لا يمس القرآن الا طاهر في كتاب عمرو بن حزم حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن وسيأتي بكماله في كتاب الزكاة انشاء الله تعالى **قوله** ثم الجنابة حلت اليد اخ يفيد جواز نظر الجنب للقرآن لانه لم يحل العين ولان الاجنب غسلها واما مس ما فيه ذكر فاطلقه عامة المشايخ وكرهه بعضهم **قوله** وعلامة ما يكون مخاطا عنه اني منفصلا ومتواخرا خلافا لمن قال هو الجلد او الكم لان الجلد الملتصق تابع له حتى يدخل في بيعه بغير شرط فلمسه حكم مسه والكم تابع للكم ما لمسه كالمس بيده والمراد بقوله يكره مسه بالكم كراهة التحريم ولذا قال في الغنية لا يجوز الجنب والحائض ان يمسا المصحف بكمهما او بعض بدنهما لان الثياب من ثياب البدن الا ترى لو قام في صلاته على حاشية وفي طرفه نجاسة لم تجز صلاته ولو مرش بعضه او جر به وقام عليها جازت وعلا لمن قال الكراهة مس الكتابة لا موضع البياض واما الكتابة ففي فتاوى اهل سمرقند كتابة كتب فيه آية من القرآن لانه يكتب لا لعلم ومنوى بما ذكر ابو الليث لا يكتب وان كانت الصحيفة على الارض ولو كان ما دون الآية وذكر قاضيخان انه لا بأس اذا كان الصحيفة على الارض بقيل هو قول ابي يوسف ومحمد قيس لانها اذا كانت على الارض كان مسها بالقلم ومحوا واسطة منفصلة فكان كمسه منفصلا الا ان يكون بسته بيده وقال في بعض الاخوان هكذا يجوز مس المصحف بسنده هو الاصح فيه قلت الاصح فيه منقولا والذي يظهر انه ان كان بطرفه ومحوه يتحرك بحركته ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كيده دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان لفافة ومحوه يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا اعتبارا له على ما ذكرناه **فرع** تكره كتابة القرآن وانشاء الله تعالى على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش وتكره القراءة في المحراب والمغتسل والحمام وعند محمد لا بأس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عندنا ولو كانت دقيقة في غلاف مجاف عنه لم يكره دخول الخلاء والاضطراع على شقه الايمن **قوله** حيث يرخص في مسه اي لكم بعضه اذ لا يرخص لاكم قالوا لا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن آيات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح الكافي ايضا ونحوه **قوله** ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان والمجوس وان كانا محدثين لان الكلف الدافع كالمانع بالباس الصغير الحربي وسعته اخر ونوجهه لما العلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع كان في امر هو لتطهير حربيا لطول مقامهم بطول الدرس خلافا لمن كره تعليمهم لدفع

مسه

اليوم وعنه احتراز بقوله هو الصحيح **قوله** واذا انقطع دم الحيض لما صلاه اما ان ينقطع لتمام العشرة او دونها لتمام العادة
او دونها بنى الاول على طلقها بمجرد الانقطاع في الثالث لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفي الثاني ان اغتسلت او مضى عليها
وقت صلاة يقضي حرج وقتها صلاة حتى صارت دينا في ذمتها حل والا فلا هذا اذا انقطع لتمام العشر ان كان لها عادة فانقطع دونها
لا يقربها حتى يمضي عادتها للشرط او لتمامها حل اذا خرج الوقت الذي طهرت فيه او لتمام العشر بعد حل بطلقها وجه الاول ان في الآية
قراءتين يطهرن يطهرن بالتخفيف والتشديد وهو دي الاول انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع طلقها او اغتسلت
الحرمة العارضة على الحل حلت بالعشر وهو دي الثانية قدروا انتهاءها عند بل بعد الاغتسال وجه الجمع بينا ان كان لها الاول على
الانقطاع لاكثر المدة والثانية عليه لتمام العادة التي ليست اكثر من الحيض وهو المناسب لان في توقف قربانها في الانقطاع
للاكثر على الغسل ازالة ما حاينا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم وجوب ازالة الطاهرة قطعا خلافا لمن
العادة فان الشرع لو قطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض لهذه وكذا لو زاد وقد لو جاوز العشر كان الكل حيضا بالاتفاق على ما سبق
ان مقتضى ثبوت الحرمة قبل الغسل رفع الحرمة قبله عروض الوقت معارضة للنص لمعنى في الجواب ان القراءة الثانية
حملت منها صورة الانقطاع للعشر بقرائن التخفيف فجاز ان يحيض ثانيا بمعنى وعلم مما ذكرنا ان المراد بالذي وقت الصلاة ادناه الواقع
آخرا اعني ان تطهر في وقت منه الى آخره فلو قدر الاغتسال في آخره لا اعم من هذا ومن ان يطهر في اوله ويمضي منه هذا المقدار
لان هذه الاخيرة لما طاهرة شرعا كما رأيت فضمهم لفظا منه الاخرى بالتعليل بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك يخرج
الوقت وكذا لو يذكر غيره احد لفظة ادنى وعبارة الكافي وتصير الصلاة دينا في ذمتها اعني اذا في وقت صلاة بعد الغسل الحرمة
بان انقطعت في آخر الوقت وجه الثالث ظاهر من الكتاب غير انه خلاف ابي حنيفة الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو خارج منه
بالاجماع وفي التحنيس مسافرة طهرت من الحيض فتيممت وصلت ما جاز للزوج ان يقربها لكن لا يقربها لعل ان لا تجد الماء فتصلي
من الحيض فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت كالجنب هذا في حق القربان اما في حق الصلاة فهي الخلاصة اذا انقطع
دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض او نفاس اغتسلت حين تجاوز وقت الصلاة وصلت واجتنبها زوجها قربانها احتياطا حتى تأتي
على عادتها لكن يصوم احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطع الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج آخر احتياطا فان
تزوجها رجل ان لم يعاودها الدم جاز وان عاودها ان كان في العشر ولم يزد على العشر فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء
يحتاط احتياطا انتهى ومعنى قوله التقييد بقوله ولم يزد على العشر انه اذا زاد ولم يفسد ومراده اذا كان العود بعد انقضاء
العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والمعترض انه عاودها فيها فيظهر ان النكاح قبل انقضاء
الحيضة هذا وقد قدمت ما عندي في الرد بدون التفكر في الانقطاع بدون التفكر في الآخر اما آخر الوقت بعد الانقطاع لما دون
العادة واجب فلو انقطع لتمامها تغتسل ايضا في آخر الوقت لكن هذا تأخير استحباب وما يليها زوجها ولا تنتظر تمام العشر
وفي الخلاصة وكذا اذا كان هذا اول ما رأت وانقطع الحيض على خمسة والنفاس على عشرين واغتسلت تثبت جميع احكام
واعلم ان مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع من العشر وان كان تمام عادتها خلافا لانقطاع للعشرة حتى لو طهرت
في الاول واباحت فقد الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلوات وفي النوادر ان كان اياسها عشرة طهرت وبقي قدر ما تحرم فيه
الفرض ولا تشترط امكان الاغتسال واحسوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها وقت طرأ الحيض انتهى الوقت تسقط
تلك الصلاة ولو بعد ما اضحى الفرض خلافا لما لو طرأ وهي في التطوع حيث يلزمها قضاء تلك الصلاة هذا عند ابي حنيفة
رحمه الله واذا طرأ الباقي قدر الصلاة لو يجب قضاؤها وان كان الباقي اقل وجب بناء على ان التسبيحة تنقسم عندنا الى اجزاء من الوقت
وعند زفر لا تنقسم على اجزاء الذي منه الى آخر الوقت مقدارا لاداء فيتعين عنده آخر الوقت فعند ذلك الجزء لانه
موضع توجه الخطاب بالاداء وجد وهي طاهرة وجبت وقد وجد لوجوب لا تسقط بخروج الحيض بعينه واذا وجد وهي حائض لو
يجب وبناء على ان الوجوب بآخر الوقت لو بلغ صبي بعد الفجر ولم يستيقظ حتى طلع الفجر المختار ان عليه قضاء العشاء وان كان صلاها
قبل النوم وهي واقعة محمد سألها ابا حنيفة فاجابه هذا وقيل ليس عليه والاتفاق انه اذا استيقظ قبل الفجر او معه تلزمه
العشاء **قوله** ويمكن احتراز عن اي حنيفة هي رواية محمد عنه ومقتضاها ان لا يتعدد الحيض لطهر ولا يجتمع به فلو رأت
مبتدأة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما العشر حيض بحكم بلوغها به ولو كانت معتادة قرأت قبل عادتها يوما دما وتسعة
طهرا ويوما دما لا يكون شيء منه حيضا وروى بن المبارك عن ابي حنيفة انه تعتبر ان يكون الدم في العشر ثلثة ايام وهو قول زفر
وروى ابو يوسف عنه وبه اخذ ان الطهر اذا كان اقل من عشر لا يفصل وقيل هو آخر قولي ابي حنيفة وعليه الفتوى ومقتضاه
جواز افتتاح الحيض واختامه بالطهر ولا بد من احتوائه الدم او الطهر فلو رأت مبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما كانت
العشرة الاولى حيضا بحكم بلوغها به ولو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لو تركتها الدم
حيض ان كانت عادتها العشرة فان كانت اقل ردت الى ايامها وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلثة ايام ولو ساعة لا يفصل

كان كانت ثلثة فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا للحرمات وان كان اكثر فصل ثم سيظهر ان كان في احد
الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والا فاستحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من الخنوثين حيضا
لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشر فح يمكن ويجعل الاول حيضا لتسعة لا الثاني ومن اصله ان لا بد لما
الحيض ان يطهر ولا يجتمع به رد في بعض النسخ ان الفتوى على قول محمد والاول اولى واصلها تشابه على قوله فيما اذا اجتمع طهران معتبران
وصار احدهما حيضا لاستوائهما في الدم بطل فيه حتى صار كالدم المتوالي فيقال يتعدى حكمه الى الطهر الاخير حتى يصير الكل حيضا ويقال
لا يتعدى قال في المحيط هو الاصح مثاله اذا رات يومين دما وثلثة طهرا ويوما دما وثلثة طهرا ويوما دما فعلى الاول الكل حيض لان الطهر الاول لم يستوا به بدنيه فكانها رات ستة دما واربعة طهرا وعلى الثاني الستة الاولى حيض فقط **فرع** على هذه الاصول رات يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف العشر الاولى حيض لان كانت عادتها او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر واذا كانت معتادة تعادها فقط لمجاوز الدم العشر وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه لو تعدد حصل العشر حيضا لاختتامها بالطهر وتعدد حصل ما قبل الطهر الثاني حيضا لان العلة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول لان الطهر الاول بقي بعد يوم دم ويومي طهر ويوم دم والطهر اقل من ثلثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراط كون الدم ثلثة في العشر ولا عبرة عنده بالطهر وقد وجدا بعده دما وكذلك هو ناصا على رواية محمد عن ابي حنيفة خرج الدم الثاني عن العشر **فرع اخر** عادتها عشرة فرات ثلثة وطهرت ستة عند ابي يوسف لا يجوز لان المتوهم فعل من الحيض يوم والستة اعلى من الاربعة يجعل الدم الاول فقط حيضا خلاف قول ابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح وطؤها لاحتمال الدم في يومين اخرين ويقال يباح وهو الاولى لان المتوهم الزائد يوهوم لانه خارج العادة وفي نظم ابن وهبان افاد ان المجيز للقربان يكره هذه **قوله** واقل الطهر خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم اقل
اقل الحيض ثلاث واكثر عشرة ايام واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما ذكر في الغاية وعزاه قاضي القضاة ابو العلا بل الامام
وتعقبه من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في العلل المتناهية قيل في اجتماع الصحابة عليه وكانه مدرج الدرء وفكان كذا الامام
قوله لانه قد يعتد سنة وستين وقد لا يحيض اصلا فلا يمكن تقديره الا اذا استمر لها الدم واحتيج الى نصب العادة واما
بان بلغت مستحاضة واما بان بلغت بريئة عشرة مثلا ما وسنة طهرا ثم استمر لها الدم او كانت صاحبة عادة فاستمر لها الدم و
وستين عددا يا بها واولها وآخرها ودورها اما الاول فيقدر حيضها بعشر من كل شهر وباقيه طهر فشهر عشرون وشهر تسعة
واما التي تستاني واما الثانية فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها مارات وطهرها مارات فتنقضي عدتها ثلاث سنين
وثلثين يوما وهذا بنا على افتتاح الطلاق اول الطهر والحق انه ان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا
التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور لعشرة ايام او اخر الطهر فيقدر بسنتين واحد وثلثين
او اثنين وثلثة وثلثين وخوف ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة ازالة له مطلقا اول الحيض احتياطا واما الثالثة
فيجب ان تحري وتقضي على اكثر ما بها فان لم يكن لها دأي وهي المجيز لاحكم لها كشيء من الحيض والطهر على التعيين بل تأخذ بالاحوط حتى
الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحائض من القراءة والمس ودخول المسجد وقربان الزوج وتغتسل لكل صلاة تفعل به الفرض والوتر
وتقرأ ما تجوز به الصلاة فقط وقيل الفاتحة والسورة لانها واجبتان وان حجت تطوف طواف الزيارة لانه ركن ثم تبقى بعد عشر
ايام وتطوف للصدر لانه واجب وتصوم شهرين وتقضي حسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اول عشرة وطهرت احدى عشرة
او بالعكس ثم عجزت انها حاضت في اثنتي عشرة تستلم خمسة عشر يوما بيقين وما بعدها طهر وحق العبد احتلفوا فيه فمنهم من
لم يقدرها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا منهم ابو عصمة والقاضي ابو حازم لان التقدير لا يجوز الا توقيفا ومنهم من قدرها كما في التي
اشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث
ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر قيل وينبغي ان تزاد عشرة لمثل ما قلنا وعن محمد الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال
بن مقاتل سبعة وخمسون يوما لانه اذا زاد عليه لم يبق من الشهر ما يمكن كونه حيضا وقال الزعفراني سبعة وعشرون يوما لان اشهر في
الغالب تشتمل على الحيض والطهر وذكر برهان الدين عمدة بن علي بن ابي بكر ان الفتوى على قول الحاكم الشهيد وهو المروي عن محمد وهو
التقدير بشهرين **قوله** توضأي وصلي الخ روى بن ماجة باسناده الى عائشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقالت اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة فقال لا انما ذلك عرق ولكن دعي الصلاة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضأي لكل صلاة وصلي
وان قطر الدم على الحصير اخرجه ابو داود وفي سنده حبيب بن ابي ثابت عن عروة عن عائشة وفي سنن بن ماجة باسناده عروة بن الزبير وقال
ابو داود ضعف يحيى هذا الحديث وقال البيهقي حبيب بن ابي ثابت لم يسمع عروة بن الزبير وذكر ابو القاسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة
عروة المزني عن عائشة ولم يذكر في ترجمة عروة بن الزبير عنها وهو في البخاري من حديث ابي معاوية عن هشام بن عروة عن ابيه ولفيس فيه
زيادة وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولو زاد الدم على عشرة ايام وهي عادتها عادة معروفة ردت الى ايام عادتها فيكون الزائد على العادة

استحاضة وان كان داخل العشر وهل يترك لمجرد رؤيتها ان زيادة اختلف فيه قيل لا اذ لم تتيقن بكونه حيضا لاحتمال
الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا بالحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن زاد بنو الاصح وان لم تجاوز الزائد
العشرة فالكل حيض لانفاق وانما الخلاف في انه يصير عادة لها او لا الا ان زادت في الثاني كما لو عهدة اتيا على قبل العادة ثم
او لا بعد تما لا عند ابي يوسف ثم وفي الخلاصة وان الفتوى على قول ابي يوسف والخلاف في العادة الاصلية وهي ان ترى
متفقين وطهرن متفقين على الولا او اكثر لا الجعلية وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما لو استمر بها الدم فالشهر الثاني فعند ابي
يوسف يتعدد حيضها من كل شهر ما رأته آخرا وعندهما على ما كان قبله وصورة العادة الجعلية ان ترى اطهارا مختلفة ودما
مختلفة بان رأت في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وثمانية عشر ثم ثلثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد
بن ابرهيم مبني على اوسط الاعداد وعلى قول ابي عثمان سعيد بن مزاحم تبنى على اقل المرتين الاخريين فعلى الاول يدع من اول
الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر ذلك ذا ثم وعلى الثاني يدع ثلثة وتصلي خمسة عشر لهن عادة جعلية لها في زمان الاستمرار
اربعة ولذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للفرد ونحو كذا في المضمرات وفي غير معزو الى المبسوط ان كان حيضها مختلفا من
عشر خمسة ومرة سبعة فاستحيضت فانها تدع الصلوة خمسة ايام ثم تغتسل لتتم حيضها من الحيض وتصلي ثمانين يوما لوضوء
كل صلوة لانها مستحاضة ولا عبرة لها زائد وهذا في هذين الشهرين لو كان اخر عدتها ليس لزوجها مراجعتها فيهما وليس لها ان تتزوج باخر فيهما
ثم تغتسل بعدهما لتوهم خروجها الان فتاخذ بالاحتياط في كل جانب وهذا التفصيل خلاف ما في المضمرات وثمة الاتيان بما قدمناه
الخلاصة وحاصله انها تاخذ بالاقل في حق الصلوة والصوم وانقطاع الرجعة وبالاكثر في التزوج وتعيد الاغتسال ثم اختلفوا
في العادة الجعلية اذا طرات على العادة الاصلية هل تنقض الاصلية قال ابو بكر لا لانها دونها وقال ابو بكر الاسكاف نعم لانه لا بد ان
تكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية كما ارتيك في صورتها والجعلية تنقض بمرة وبه اخذ المخالف مرة بالانفاق هذا في الانتقال من
حيث العدد واما الانتقال من حيث المكان وهو في المتقدم والمتاخر فالاول خمسة اوجه رات العادة قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفي
ايامها ما لا يكون حيضا او رات قبلها ما لا يكون وكذا فيهما واذا اجتمعا كانا حيضا او رات قبلها ما يكون او لم ترفيها شيئا لا يكون شيء من ذلك
حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى انقضاء الثاني فان رات فيه كذلك يكون الكل حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد
بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفيها ما لا يكون فالكل حيض بالاتفاق وما قبل ايامها تبع لايامها لاستتباع الكثير القليل
وقيد في الخلاصة كون الكل حيضا بان لا يجاوز المجموع العشرة وبه حسن والا ترد الى عادتها ولو رات قبلها ما يكون وفيها كذلك في احد
حيضة رواية ان وكذا الحكم في المتاخر غير انها اذا رات بعد ايامها ما لا يكون حيضا عادة وعليه الفتوى ولا يظهر وجه التقييد بكون
المرئي بعد ايامها لا يكون حيضا فانه لا شك في انه اذا ادى الدم على العادة ولم يجاوز العشرة يكون الكل حيضا حكم ما تقدم ومقتضاه
ان لو كانت عادتها ثلثة فرات سبعة يكون الكل حيضا وكان الاولى التقييد بان لا يحصل من المرئي بعدها مع اكثر من عشرة ولذا لو رات
عادتها وقبلها وبعدها ما يزيد الكل على عشرة عادتها فقط حيض ومن ادرك الى العادة امراة مالك عادتي في الحيض عشرة وفي
الطهر عشرون والآن ارى الطهر خمسة عشر ترى الدم تومئذ الصلاة والصوم الى تمام العشرين ثم تترك في العشرة وما ذكر في الخلاصة
في آخر الفصل اذا رات قبل ايامها والباقي من ايام وطهرها ما لو ضم الى حيضها لا يجاوز العشرة ثم ترك الصلاة يصح على قول ابي يوسف
القابل لا بد الى وعلى قول ابي حنيفة فانما يلزم اذا كان ما قبل ايامها لا يكون حيضا فان كان فعلى اصل الروايتين الذين ذكرناهما آنفا

قوله المستحاضة تدع الصلاة الخ روى الدارقطني والطحاوي في حديث عائشة المذكور انفا قال وعلى الصلاة ايام اقرائك ثم
اغتسلي وصلي وان نظر الدم على الجديد **قوله** ولان ان آيد على العادة بخلاف ازآيد على العشرة من جهة انه زيادة على المقدر
اذ المقدر العادي كالمقدر الشرعي فلا آيد عليه كالن آيد عليه ومن جهة انه مخالف للمعهود **قوله** حيضها عشرة ايام من كل شهر
تقدمت هذه وعن ابي يوسف فيها ان حيضها ثلثة ايام في حق الصلاة والصوم وعشرة في حق الوطي احتياطا لاحتمال كذا في الظهيرية وفيها
الختني اذا خرج لها دم ومنى العبرة للمني **فصل قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم توضاي لكل صلاة تنو الدوي
حديث فاطمة بنت ابي حبيش واما حديث المستحاضة فتوضا لوقت كل صلاة ذكر ابن شبطة بن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه
رواه الزهري وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي
حبيش توضاي لوقت كل صلاة ذكر محمد في الاصل معضلا وقال ابن قدامة في المغني وروى في بعض الالفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش
توضاي لوقت كل صلاة ولا شك ان هذا الحكم بالنسبة الى كل صلاة انه لاحتمال غيره بخلاف الاول فان لفظ الصلاة شاع استعمالها
في لسان الشرع والعرف في ثمانية من الاول لقوله عليه الصلاة والسلام ان للصلاة اولا واخرا الحديث اي وقتها وقوله عليه السلام ايما رجل
ادركته الصلاة فليصل ومن الثاني آتيك لصلاة الظهر اي لوقتها ونحوها لا يحصى كثرة وجب حمله على الحكم وقد رجح ايضا انه متروك الظاهر
بالاجماع على انه لو برئ حقيقة كان على الجواز النوافل مع الفرض بوضوء واحد **قوله** واذا خرج الوقت بطل وضوئهم هذا
اذا توضا على السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان كان على الانقطاع وراى الى خروج الوقت قليلا فالخارج ما لم يحدث حدثا اخر

او

او سيلان دم) قوله اى عند ما بالحدث السابق يعنى لما خرج الوقت صار قضاء اذ الدخول مجازعقلى فى الاسناد واورد واستند
النقض الى السابق لوجب اذا شرعت فى التطوع ثم خرج الوقت قدم لزوم قضائها لانها حينئذ تعلم انها شرعت بغير طهارة اجيب بانه
ليس طهورا من كل وجه بل من وجه قاطعا من وجه كما مر فى التيمم وحق المسح كذا فى الذخيرة يعنى المسح على الخفين
وان لم يكن للاحتياط الذى يظهر انه انتقاض من كل وجه وكونه بالحدث السابق لا يستلزم الاسناد لنظهر عدم صحة الصلاة او المراد ان
ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة تظهر عندها مستمرا الا ان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حق ان مثل اعتبار
شرعية لا يشكل عليه بمثله قوله وجوابه عند زفر وبالها كان عندنا وسفر اى خوف الاسلام ان ذكر لم يرد ذلك ولا ابو يوسف
فالكل متفقون على انتقاضه عند الخروج وان لم ينتقض عند زفر بطلوع الشمس لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهة فصلت لبقاء
حكم العذر تحقيقا اما الخارج الطاهر للطهر عندنا وابو يوسف فيما اذا توضأ قبل الزوال ودخل وقت الظهر لان طهارته ضرورية ولا ضرورة
فى تقدمها على الوقت لان طهارته انتقضت عند الدخول وهذا يفيد ان طهارته لم ترفع حتى لا يجوز الصلاة بها قبل دخول الوقت لانها صحت
وانتقضت وقوله فى الهداية لان اعتبار الطهارة مع الماء فى الحاجة الى الاداء والحاجة قبل الوقت ولابى يوسف ان الحاجة مقصورة على الوقت
فلا تعتبر قبله ولا يعمل صريح فى موافقة كلام صاحب الاسلام وفى ان الطهارة قبله لو رفعت لانها انتقضت بعد الصحة وحدث بعدها كما لو توضأ قبل
الزوال او بعد الشمس ابتداء فى نفس صحة الوضوء وعدمه بالنسبة الى الوقت لا يتوقف على مناط النقض وليس وضع الخلاف صحيحا فيما
ذكر فى النهاية من انها طهارة معتبرة فى حق النفل قضاء الفوائت وعدم اعتبارها باعتبار ان الحاجة المتعلقة باداء الوقت مقصورة فى حق
تلك الطهارة لانها غير معتبرة اصلا حسن قوله فعندهما ليس لها ان تصلى العصر بهذا الطهر انما خصها مع ان الكل على هذا
لان الشبهة انما تكون على قولهما اذ له ان يؤدى الظهر على الوضوء ولا تنتقض الى الدخول مع هذا لا تصلى العصر بهذا لانه دخول مشتمل على خروج
ولا يخفى ان عدم جواز العصر بهذا الطهر بناء اذا كانت على التيمم او وجد بعدها والا فلها ذلك قوله والمستحاضة هى التى لا يمضى
وقت صلاة الا والحدث الذى ابتليت به موجود فيه لما اعطى حكم الاستحاضة اما تصورها وكان الاولى تنبيه على الحكم لتعذر التصوير على
الحكم على المتصور لكنه بادر الى الحكم لانه المقصود الاهم مع علمه بالتوات اذ قد افاد التصوير لكنه اخر عما فيه وجد التقدم وقد
انظر كلامنا قبيل التصحيح ان تبالى بما ابتليت به او توضأت بعد الحدث الذى ابتليت به لا يرد على الاول اذا
رأت الدم اول الوقت ثم انقطع توضأت ودام الانقطاع حتى خرج الوقت لا تنتقض طهارتها فلو كان ذلك تقتضيه الاستحاضة لانتقض
لان الاستحاضة كذلك وحاصل هذا الكلام لمنافاة ثبوت وصف الاستحاضة واسم الاستحاضة لوجود الوضوء وليس بشئ فانها
لو توضأت ولم تصل لمرض العجز بها عن الايماء او فسد وضوءها لحدث بعد وجوده وقتا كاملا كانت مستحاضة قطعا وغاية الامر ان المنافى
انما ينتقض وضوءها الخارج اذا كان السبب لان معه او بعده فى الوقت وترك التقييد به فى اعطائها هذا الحكم لظهوره وعمل قلنا لو توضأت
وصلى بعض الصلاة خرج الوقت ثم سال توضأ وبنى لان الانتقاض بالحدث لا بالخروج ليكون ناقضا بالحدث السابق فتستقبل لتحقق كونها
مبتلاة به وكذا سائر المعذورين ابتداء مستعابة وقت صلاته كما يأتى فى الكافى اما بصير صاحب عذر اذا توضأ فى وقت صلاة وصلى فيه حالما عن الحدث والاول عبارة الكتب وهذا يصلح تفسيرا لها او كل بالستر كما لو وقت بحيث لا ينقطع لحظة توضأ وصلى
لما نفى تحققه الا فى امكان خلاف جائز فى الصلاة فانه يدام انقطاعه وقتا كاملا بلا وضوء فيتحقق ربنا على اشتراط الاستيعاب فى
الابتداء آنا لو السائل خرجه انتظارا لآخر الوقت كان لو سينقطع توضأ وصلى قبل خروجه فان فعل بتخلل وقت اخر يتقطع فيه اعاد الاول
لعدم الاستيعاب وان لم ينقطع فى وقت الثانية حتى خرج لا تعيدها لوجود الاستيعاب كما فى الجانب الاول لانقطاع ولو توضأ على
السيلان وصلى على الانقطاع او انقطع فى اثناء الصلاة ان عاد فى الوقت الثانى فلا اعادة لعدم الانقطاع وقتا ما وان لم يعد فعليه
الاعادة للانقطاع التام فتبين انها صلت صلاة المعذورين ولا عذر هذا او متى تبدل المعذور على ما السيلان رباط او عصاب او
كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده فانه عارض بزعمه عن ان يكون صاحب عذر خلافا لما يقع فى اكثر الدروس فانه حائض يجب
ان تصلى طاهرا بما امكنها لان سائل الحيلان لان ترك السجود احون من ترك الصلاة مع الحدث فان الصلاة بايا ما وجود حالة الاختيار فى الجملة
وسقوط للتثقل على الدابة ولا يجوز مع الحدث حال حالة الاختيار وعن هذا قلنا لو كان بحيث لو صلى ايماء قاعدا سال رجع وان
استلقى لا يسيل وجب الايماء وركوع والسجود لان الصلاة كما لا يجوز مع الحدث الاصغر لا يجوز مستلقيا لانطهارا ستوى او ترجح
الاداء مع الحدث لما فيه من اخراج الاركان وكل يجب غسل الثوب من النجاسة ابتلى بها قبيل الا اذا توضأ وعرفناه بالنقرة النجاسة
ليست فى معناه لان قليلها معفو عنه فالحق بالعدم لتعذر وقيل اذا اصابه خارج الصلاة يغسله لانه قادر على ان يشرع بثوب
طاهر فى الصلاة لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتبار فيها وفى المجتبى ما لو انقاضى لو غسل ثوبها وهو حال بحيث لو خرج لا يلحق ان
ان خرج الوقت فعندنا يصلى بدون غسل وعند الشافعى لا لان الطهارة عندنا تتقدر بخروج الوقت وعند الشافعى بالفراغ وفى النوازل
واذا كان به جرح سائل وشد عليه خرقة فاصابه الدم اكثر من قدر الدرهم او اصاب ثوبه فصلى ثم غسله ان كان لو غسله تنجس ثانيا
قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا هو المختار ولو كانت به دماميل وجدرى فتوضأ وبعضها سائل ثم سال الذى لم

يكن سايلا انتقض لان هذا حدث جديد فصار كالمتحرين ومسئلة المتحرين مذكورة في الاصل وبنى ما اذا سال احد منخريه فتوضأ مع سيلانه
وصلى ثم سال المنخر الآخر في الوقت انتقض وضوؤه لان هذا حدث جديد **فرع** في عينه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء
لكل وقت لاحتمال كونه صديدا واقول هذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض
اذ اليقين لا يزول بالشك والله اعلم نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلى يجب

فصل في النفاس

هو الدم يعقب الولد لانها لو ولدت ولدا ولم تر دما لا تكون نفساء ويجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا
لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف لا يجب لانه لو تعلق بالنفاس ولم يوجد ثم ينبغي ان يزاد في التعريف فيقال عقيب الولادة
من الفرج فانه لو ولدت ولدا من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به
العدة وتصير الامة ام ولد لو علق طلاقها بولادة وقع كذا في الظهيرية **قوله** او بتغير الدم قال الشارح يسيل على حد التسبيح بوسنا
وليس على غيرها الشيوخ تسليك **قوله** ولنا ان الحبل ينسد فم الرحم كذا العادة اي العادة المستمرة عدم خروج الولد وهو للانسداد
ثم خروج الولد للانفتاح به وخروج الدم الحامل انما هو نادر فقد لا يراه الانسان في عمره فيجب ان يحكم في كل حايل بانسداد رحمها
اعتبارا للمعهود من اخواتها وذلك يستلزم الدم الحكم بكونه غير خارج من الرحم وهو مستلزم الحكم بكونه غير حيض وهو المطلوب
ولذلك حكم الشارع بكون وجود الحيض دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى
يستبرئن بحيضة مع ان كون المرئي حيضا غير معلوم لجواز كونه استحاضة وهي حايل مع ذلك اهدر هذا التجويز نظرا الى الغالب
فانه لا تطهر عن فرج الحامل دم وان جاز ويكون استحاضة لتلك الاستحاضة **قوله** خروج بعض الولد اي الاكثر والسقط
الذي استبان بعض خلقه كاصبع او ظفر او شعر ولد لو لم يستبن منه شيء لم يكن ولدا فان امكن جعله حيضا بان امتد جعل اياه والا فاستحاضة
وفي الفتاوى الظهيرية امرأة لها حبل ثم اسقطت بعد ستة اشهر سقطا لم يستبن خلقه لم تعط حكم الولادة في شيء من الاحكام
لحكم بان هذا كان دما انعقد ثم تحلل فخرج فلم يكن دم حامل فكان حيضا **قوله** فاغنى عن امتداد جعل علما عليه في الحيض
من جعل علما عليه خروجه من الرحم والامتداد الذي جعل علما على خروج الدم من الرحم في الحيض ثلاثة ايام ولياليها بعد وجود شرطه من
تقدم نصاب الطهر وغيره اي اغنى عن التعريف به خروج الولد فان الدم الذي يعقبه من الدم ظاهر كونه من الرحم وفي بعض النسخ
عن امتداد ما جعل علما عليه والاولى فيه تنوين امتداد فتكون ما هي المنبهة على وصف لائق بالمحل كقولهم لامر ما جدع قصير انفه
والمراد هنا العموم في الامتدادات المعتبرة لكون الدم حيضا وهي ثلاثة ايام الى العشرة اي امتداد ما من هذه الامتدادات التي
هي ثلاثة واربعة الى عشرة اما ان قرئ باضافة امتداد الى ما فالمعنى عن امتداد دم جعل بوصف الامتداد علامة فانه نفسه ليس
علامة بل الامتداد او هو بوصف الامتداد ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** لحديث ام سلمة روى ابو داود والترمذي عن
ام سلمة قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما واثنى البخاري على هذا الحديث وقال النووي
حديث حسن واما قول جماعة من مصنفي الفقه انه ضعيف فمردود عليهم فانه يشير الى قول ابن حبان اياه كثير بن زياد ابي سهل الخراساني
قال عنه كان يروي الاشياء المقلوبات فيجتنب ما انفرد به وقد صححه الحاكم وقيل معنى الحديث كانت تؤمر ان تجلس الى الاربعين ليصح
اذ لا يتفق عادة جمع اهل عصر في حيض او نفاس وروى الدارقطني وابن ماجه عن انس انه صلى الله عليه وسلم وقت للنساء اربعين يوما
الا ان ترى الطهر قبل ذلك وضعفه بسلام بن سليم الطويل وروي هذا من عدة طرق لم تخل عن الطعن لكنه يرتفع بكثرتها الى الحسن
قوله والطهر اذا تخلل في مدة النفاس فهو كالدم المتوالي عند ابي حنيفة وقالا اذا بلغ خمسة عشر يوما فصل فيحكم بكون
المرئي بعده حيضا ان صلح والا فهو استحاضة **فرع** اسقطت في المخرج ما يشك في انه مستبين الخلق او لا واستمر بها الدم
ان اسقطت اولا بانها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين انه كانت استوفت
اربعين من وقت الاسقاط والا فالشك في تعدد الداخل فيها وبالتعيين الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها
تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط
وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترز منه **قوله** فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها ما خرج
من الدم عقيب الولد الاول ما لم يكن بين الولدين ستة اشهر لانهما حينئذ توأمان ودم النفاس هو الفاضل عن غذاء الولد من
دم الحيض الممنوع خروجه بانسداد فم الرحم بالحبل وبالولد الاول ظهر انفتاحه فظهر ان الخارج هو ذاك الذي كان ممنوعا وقد حكم الشرع
بان ما كان منه ينتهي باربعين حتى لو زاد واستمر الدم الواحد عليهما في الولد الواحد حكم بانه من غير ذلك فيلزم ان الخارج بعد الثاني
بعد الاربعين غير ذلك وانه استحاضة فظهر انما علل به محمد من انها حامل وضعف لا تأثير له اذ المؤثر في نفي النفاس هو الانسداد
لا ثبوت الحمل بل عدمه في حالة الحمل ليس الا للانسداد وقد زال وهو المدار فاما الحمل فعلته تمام العدة

باب الانجاس وتطهيرها

قوله تطهير النجاسة اي تطهير محلها اما هي فلا تطهر واجب مقيد بالامكان وبما اذا لم يستلزم
ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة

شي من

فسق

فسق اذ هي تبقى بين امرين محذورين عليه ان يركب احدهما أما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط انما وجب عليه
لها النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث ولا انه صرف الى الاخف حتى يرد اشكالا كما
قاله تمادى حتى اوجب صرفه الى الحدث وقولنا ليتيمم بعده موضع تيممه صحيحا اتفاقا اما لو تيمم قبل صرفه الى النجاسة فانه يجوز عند
ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على ما مر في التيمم من انه مستحق الصرف اليها فكان معدوما في حق الحدث واما اذا لم يمكن من الا اذا لخلل
خصوص المحل الخفا بموضع العالم بتجسس الثوب قبل الواجب غسل طرفه فان غسله بتحرا وبلا تحر طهر وذكر الوجه تبين ان لا اثر
للتحري وان غسل بعضه مع ان الاصل طهارة الثوب وقع الشك في قيام النجاسة لاحتمال كون المغسول محلها فلا يبقى النجاسة
كالشك كذا اورده الاسبيجابي في شرح الجامع الكبير قلت وسمع الشيخ الامام تاج الدين الجندي عندنا لغزا من يتولاه ويقسمه على
مسئلة في السير الكبير وهي اذا انتضا حسنا وسيفه وهي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام المانع بيقين فلو فعل البعض واخرج حال قتال الباقين
للشك في قيام المزيل كذا هنا وفي علامة بعد ما ذكر محمد اجرى التعليل الموصل مع طهورات ثم طهرت النجاسة في طرف آخر على
ما صلى انتهى وفي الظهيرية الثوب فيه نجاسة لا يدري مكانه يغسل كله انتهى وهو الاحتياط وذلك التعليل مشكل عندي
فان غسل طرف وجب الشك في طهر الثوب بعد اليقين بنجاسته قلت حاصله انه لو شك في الاداء بعد تيقن قيام النجاسة
والشك لا يرفع المتيقن قبله والحق ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول والمحل المخرج هو مكان النجاسة والمفقود الذي وجب
البتة الشك في طهر الباقي والاصل دوامها يقين ومن ضرورة ضرورة مشكوكية ارتفاع اليقين عن نجاسته ومفقوديته واذا
صار مشكوكا في نجاسته جاز ان تصلوا معه الا ان هذا ان صح لم يبق لكلهم المجمع عليها اعني وطهر اليقين لا يرفع بالشك معنى
فانه حينئذ لا يتصور ان يثبت شك في محل ثبوت اليقين ليتصور ثبوت شك فيه ليرتفع به ذلك اليقين فعن هذا حقق بعض
المحققين ان المراد لا يرفع حكم اليقين وعلى هذا التقدير يخلص الاشكال في الحكم لا الدليل فنقول وان ثبت الشك في طهارة الباقي
ونجاسته لكن لا يرتفع حكم ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو عدم جواز الصلاة فلا يصح بعد غسل الطرف لان الشك الطاري لا
يرفع حكم اليقين السابق على ما حقق من انه هو المراد من قوله لا يرتفع اليقين بالشك فتامل الباقي في مشكل
والله اعلم ثم المعتبر في طهارة المكان موضع القدمين رواية واحدة وموضع السجود في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وقولهما وكما يجب
طهارة موضع الركبتين واليدين لان وضعها ليس فرضا عندهم لكن في فتاوى قاضيخان وكذا لو كانت النجاسة تحت موضع السجود او موضع
الركبتين او اليدين اجزاه كما لو كانت النجاسة تحت كل قدم اقل من درهم ولو جمعت صارت اكثر من درهم ثم قال وكما لو جعل كانه لم يضع العضو على النجاسة وهذا اذا لم يصل راكعا اخرى تلك فيه جازت صلوته ولو وضع القدم على النجاسة
لا يجوز ولو جعل كانه لم يضع انتهى لفظه وموجبه ان عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين سواء الواضع فيها اثنان وضعهما
اشترطت فليحفظ هذا وليعلم ان عدم اشتراط طهارة مكان الركبتين واليدين لم يتبنه الفقيه ابو الليث وعليه بنى وجوب وضع
الركبتين في السجود في التجنيس اذ الموضع ركبته عند السجود لا غير اه لا اثرا بالسجود على سبعة اعظم هذا اختيار الفقيه ابي الليث
وفتوى مشايخنا على انه يجوز لانه لو كان موضع الركبتين نجسا جاز قال وقد الفقيه ابو الليث ليكن هذا الرواية انما اذا كان موضع
الركبتين نجسا يجوز انتهى ثم لو كان المكان نجسا فبسط عليه ثوب طاهر ان سمته لا يجوز توته والا جازت ولو كانت النجاسة على حاشيه
وصلى على طرفه طاهر امنه جاز سواء تحرك اذا تحرك او هو الصحيح خلافا لما اذا كانت وطرف عمامته او مندیله المفقود ثوب متوضئ بسببه
مالي ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب كل النجاسة حلافا في المفروش
ولو صلى على بساط نجاسته وهو قائم على ما مال من موضع النجاسة من البساط ان عند محمد يجوز المطهر وعند ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب
محمد في غير المطهر وعليه يكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المطهر حكمه حكم ثوب واحد ولا خلاف عليها قال الفقيه رحمه الله في
التجنيس والاصح ان المطهر يؤخذ على خلاف ذكره الحلواني انتهى ولو كان لبد اصابته نجاسة فعليه وصلى على الوجه الآخر عن محمد يجوز
وعن ابي يوسف لا ولو صلى على الدابة وفي سرجها او ركابها نجاسة مائعة فجاءت على انه لا يجوز قال في المبسوط واكثر مشايخنا جوزوا لما
قالوا في الكتاب والدابة اشد فرض لك ان تقول ان طهارة محل النجاسة وترك عليها الاركان وهي اقوى من الشرائط ويمكن ان يولد
بقوله اشد من ذلك ما على ظاهرها او لا تحاذي محلها وحولها عن النجاسة وهذه نظر قوله وقال صلى الله عليه وسلم حتيه ثم
اقرصيه ثم اغسليه بالماء عن اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنها قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ارأيت احدانا تصيب
ثوبها من دم الحيض فكيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه وتصلي فيه متفق عليه واخرجه الدارقطني كذلك ولفظ اغسليه
غير محفوظ فيه بل في حديث ام قيس بنت محصن سألته عن دم الحيض يقع على الثوب فقال صلى الله عليه وسلم حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر اخرجه
ابو داود والنسائي وابن ماجة والحتي القشر بالعود والقرص بأطراف الاصابع قوله واذا وجب التطهير لما ذكرنا
في الثوب وجب في البدن والمكان بطريق اولى لانها المزاحم للصلاة منه تتصور انفصال علاتها قوله مما اذا عصر بعصرة
خرج الدهن والدبس والسمن علاقا لحل ما الباقي الذي لم يسح في محل الاول على خلاف ما يجيء قريبا انظر قوله

يتنجس بزوال الملاقاة معتبرا بما اذا كان بحيث يخرج بعض اجزائه في الماء الآتي لما ذكرنا من انه لو مشى وخاض نجسا على ارض ان لبد نجس خاف لا يتنجس ولو كان على تعلب نظهرت الرطوبة في رجله تنجس كذا في الخلاصة قلت يجب حمل الرطوبة على البلل لان البدرة تعد ذكرها اذا القى الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف فظهرت فيه بدرة ولم يعصر بحيث يقطر منه شئ اذا عصر اخلف المشايخ فيه والاصح انه لا يتنجس وكذا الوسط على التجس الرطب كذا في السراج وليس بحيث يقطر اذا عصر الاصح فيه انه لا يتنجس وذكر الحلواني ولا يخفى انه تد يحتمل بل الثوب وعصره بيد ورس صفار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فتقطر بل تتفرق مواضع نفضها ثم رجرا ذا حال الثوب وبعد زمان سئل الحكم يطهر ان الثوب مع وجود حقيقة الحمرة ما لا فاطة عدم الجاسة بعد عصر بنع شئ عند العصر لكون مجرد بدوه لا يعد مزيلا للنجاسة **قوله** الا ان هذا القياس ترك في الماء القليل مطلقا عند محمد سواء ورد على النجاسة او ورد هي عليه والا لم يحصل طهارة شئ بالماء لانه يتنجس المحل بما يحل به قبل ازالة بلل الشابق وفي الواردة تقع عند ابي يوسف رحمه الله لان الورود لا يطهر عنده ولما سقط هذا القياس عن في الواردة وبقي طاهرا حال كونه في الثوب بقي كذلك بعد انفصاله بالعصر ايضا ما لم يظهر في الثوب اثر النجاسة لون او ريح لانه كان محكوما بطهارته حال ما كان في المحل ولو وجد بعد الانفصال وليس ذلك بمتنجس بخلاف ما اذا تأثر لان بقاء الاثر بالنجاسة بعد الانفصال متنجس وعند محمد وما حبيه طاهر في المحل نجس اذا انفصل لان الحكم بالطهارة مع مخالطة النجس انما كان للضرورة فاذا زالت لا ينفصل طهر لمخالطة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا أثر للورود لانه ليس بجار بنفسه حقيقة الا ترى انه لو منع الثوب النجس في الاجانة ثم اورد عليه محصل منها بالنجاسة وهذا الموجب لثبوت نجاسة وهو بعينه في الوارد فاذا سقط هذا القياس فيها ثم سقط للضرورة هذا في الماء الثالث طاهر عندهما لانه لو كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر عند ابي حنيفة نجس لان طهارته في محل ضرورة تطهير وقد زالت والحاكم شرعا بطهارة المحل عند انفصاله بدلالة الحديث حتى يغسل ثلثا والا لم يحصل طهارة والضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس فيكون نجسا بخلاف الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا **فرع** في التجنيس غسل ثوبا ثم تطهر به على ان عشرة اثلثه حتى صار بحال لو عصر لا يسيل منه شئ فاليد طاهرة والمحل طاهر وان كان بحال يسيل نجسة فوجه ان بلة اليد طاهرة مع انها بعض الثالث واعلم انه لما سقط ذلك القياس لم يفرق محمد بين تطهير الثوب النجس في الاجانة والعصر فيحكم بأن يغسل كل منها في ثلاث اجانات طاهرات وثلثا في اجانة فيها طاهرة فخرج من الثالث طاهرا قال لو توضأ بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا عصر في اجانات طاهرات نجس الجميع ولا تطهر بحال بل بان تغسل في ما جار وصبت عليه لان القياس يأبى حصول الطهارة لغسل الماء الاولى سقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي انه لو كان المتنجس الثوب فذر ورد ثم فتر ض لا يجزئ لابي يوسف في الاجانة وعلى هذا اجتنب غسل ما اراد ولم يكن استنجى تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت ماسة ولم تطهر عند ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى تخرج من الاولى طاهرا وسائرها مستعملة كذا في المضمرات وينبغي تعيين الاستنجاء بالماء اذا اقتصد الغرفة عند **قوله** ولنا الحاصل القياس على الماء بنا على ان الطهارة بالماء معلول بعلة كونه قالعا للنجاسة وسقوط ذلك القياس بنا على ان القلع والحكم بالطهر لا يتقطر الا بما كان يتصور الا بما سقط والمانع قائم فلم يوجد حصول ذلك المقصود فتسقط فيه ذلك القياس ويحصل بالطهارة **فرع** غسل الثوب المتنجس بالدم مرارا بالبول حتى زال عين الدم لم يزل حكم بزوال النجاسة اصلا فيه ومن ذهب البه الفقيه ابو جعفر كان ما غسل بالبول ما يوكل لحمه لا يتنجس وقال الفقيه ابو الليث الاصح ان الطهارة بالبول لا تكون ابدا وهو احسن ووجهه ما علمت ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في محل ضرورة التطهير لا ليس البول مطهرا لتعاند بين الوصفين فتنجس نجاسة الدم فاذا زال الثوب هذه الاشياء فيصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم تبق عين الدم وفي الكافي اذا شاك في ما اخر غاه حيث قال الماء لكل ما يقع طاهر حيث اخرج الماء نجس **قوله** فلو جوز في البدن لغير الماء لان حرارة البدن جاذبة والماء داخل فيه مرعوف فتعين عن طهارة الماء بقي طهارة الشدي اذا قاء الولد ثم رضعه حتى زال اثر القي وكذا اذا لحس اصبعه من نجاسة لها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صح وعلى قول محمد لا يصح والحكم بالطهارة بذلك لعدم الماء وكذا على احدى الروايتين عن ابي يوسف وفي اشتراط الماء في العضو اما المروي عن محمد في المسا بزاذا اصاب ركبة نجاسة مبهمة بالثوب فتشكل على قول الكل فان ابا حنيفة وابا يوسف انما جوزا غسله في الجفنة لتعذر تطهيره ومحمد انما نجسه لتعذر ذلك اللهم الا ان يراد المسح تقليلا للنجاسة كما لا استعمال الكثير فلا يمنع التخفيف الجزم بذلك نحو يغسلها بعد ذلك **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم روى ابو داود عن ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اتى احدكم الى المسجد فلينظر فان رأى في نعله قذرا او اذى فليمسحه وليصل فيهما وخرج ابن خزيمة عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا وطئ احدكم الاذى بنعله او خفيه فطهورهما التراب ولا تفصيل بين الرطب والجاف والكثيف والرقيق وعمل ابو يوسف اطلاقه الا في الرقيق وقيده بالجرم والجفاف غير انه لا فرق على ما فرغوا بين كون الجرم من نفس النجاسة او من غيرها بان اتصل الخف

عرنيني به على رمل او رماد فانه يتحفر به الارض حتى تنال طهورا وذلك عند ابي حنيفة وابي يوسف الا ان ابا يوسف لم يقيده بالجفاف وعلى قول ابي يوسف اكثر المشايخ وهو المختار للعموم البلوى ونعلم ان الحدث يفيد طهارة لذلك مع الرطوبة اذا ما بين المسجد والمنزل لبن مسافة تحف في مثله قطعا يا اصابتا فانه طلاق ماثوري مساعد بالمعنى واما مخالفته في الرقيق فقيل هو مفاد بقوله طهورا اي مزيلا وعن بعلم ان الحق ان الشراب البول لا يزيله المسح فالطلاقه مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح والخفي مافيه اذ معنى طهور مطهر وانما عبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الآخر الذي ذكرناه متنصرا عليه وكما لا يزيل ما تنجسه من الرقيق كذلك لا يزيل الجوهر كالحاصل قبل الدلك في الرقيق فانه لا يشرب الا ما في مسامه اده قوله وقد يضم من الكمية الرطبة مقدار كثير يشرب من طوبته مقدار ما تنجسه من نحض الرقيق

قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها الذي في صحيح ابي عوانة عن عائشة قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا ورواه الدارقطني واغسله من غير شك لمحمد اصله وانما انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فانه اعلم ان ذلك لعلم النبي صلى الله عليه وسلم خصوصا اذا تكرر منه ذلك فانه صلى الله عليه وسلم اوان طهارة ثوبه ورخصه عن حاله واظهر منه فوقها كنت اغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج للصلاة وان بقع الماء في ثوبه فان الظاهر انه يحتمل بلل ثوبه ومنه يوجب الانتقال الى حال الثوب والنجس عن حكمه وعن ذلك يندر الى السبب في ذلك وقد اثرها عليه فلو كان طاهرا لنفعها من اتلاف الماء من غير حاجة فانه حينئذ مرد في الماء او لتنجس الشرب في الماء لا لغير حاجة ومن انتفاء نفسه فيه لغير ضرورة على ان في مسلم عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يغسل المني ثم يخرج الى الصلاة في ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل على حقيقته من انه تعالى بنفسه فظاهر او على مجاز ونحوه بذلك فهو فوق علمه واما حديث انما يغسل الثوب من خمس فرواه الدارقطني عن عمار بن ياسر قال اتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا على بعيره اذ لوثني في ركبي قال يا عمار ما تصنع قلت يا رسول الله ما لي انت وابي اغسل ثوبي من مخاطة اصابته فقال يا عمار انما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقيء والدم والمني يا عمار ما خاطتك ودموع عينك وانما الذي في ركبك الاسوا قال لو بن عن علي بن زيد عن ثابت بن حماد وهو ضعيف وله احاديث في اسانيد النظاف وهي مناكير مطلوبات وضع بانه وجد له متابع عند الطبراني رواه في الكبير من حديث حماد بن سلمة عن علي بن زيد سندا ومتنا وبقية الاسناد حدثنا الحسين بن اسحق التستري حدثنا علي بن عرعرة حدثنا ابراهيم بن ذكريا العجلي حدثنا حماد بن سلمة به فبطل جزم البيهقي به لان الحديث عبيد الله بن زيد سوى ثابت وقوله في علي هذا انه غير صحيح به ذهول فان مسلما روى له مقرونا بغيره وقال العجلي لا باس به وروى له الحاكم في المستدرك وقال الترمذي صدوق وابراهيم بن ذكريا ضعفه غير واحد ووثقه البزار

قوله وقال ليس في المني طهر بمسك موافقا لحديث الاول فلو كان نجسا لم يكتف بفركه رطبا عن ابن عباس رضي الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط او البزاق او قال انما يكفيك ان تمسحه بخرقة او اذخرة قال الدارقطني لم يرفعه غير حق الاذرق عن شريك القاضي ورواه البيهقي من طريق الشافعي موقوفا على ابن عباس وقال هذا هو الصحيح وقد روي عن شريك عن ابي ليلى عن عطاء مرفوعا ولا يثبت انتهى لكن قال الجوزي في تحقيقه حق الاذرق امام مجروح لا في الصحيحين ورفعه زيادة من الثقة مقبولة ولانه مبدأ خلق الانسان وهو ملك مؤمن فلا يكون اصله نجسا وهذا ممنوع فان نكرمة يحصل بعد تطوير الاطوار المعلومة من المائية والمضغية والعلقة الا ترى ان العلقة نجسة لان نفس المني اصله دم فيقدر ان اصل الانسان دم وهو نجس والحديث بعد تسليم حجية رفعه معارض بما قدمنا وترجح ذلك بان الحر قد تعم به البلوى لما يطهر بالفرك اذا لو يتسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة مسئلة المني مشكلة فانه لان كل محل يؤذي ثم ينبغي ان يقال انه معلوم بالغسل مستهلك فيه يجعل تبعا انتهى وهذا ظاهر فانه اذا كان الواقع انه لا يبقى حتى يؤذي وتد طهر الشرع بالفرك يتسامل في اعتبار ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالماء حتى انتشى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ قائل ولو بال ولم يستنج البول على رأس الذكر فان لم يجاوز الثقبة بشيء لا يحكم بتنجس المني وكذا ان جاوز كل خرج المني وقعا من غير ان يتشرب على رأس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول في مجراه ولا اثر لذلك في الباطن ولو كان للصاب نظافة بعد البول اختلف فيه قال الثمرتاشي والصحيح انه يطهر بالفرك لانه من اجزاء المني وقالوا تغسل مني المرأة لا يطهر بالفرك

قوله لانه رقيق لانه لا تتأصله النجاسة يفيد ان قيد صقالتها مراد حتى لو كان به صدأ لا يطهر الا بالماء خلافا للصقيلي قال المصنف في التجنيس نحو ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بالسيوف ويمسحونها ويصلون بها وعليه يتفرع ما ذكر لو كان على طرف نجاسة فمسحها طهرت وكذلك الزجاجة والنبذة الخضراء يعني المدهونة الخشب الخراطي والبورياء القصب فحت بالشمس التقى لا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح والمراد من الآثار الذاهب اللون او الريح وحديث ذكاة الارض يبسها ذكر بعض المشايخ اثرا عن عائشة وبعضهم عن محمد بهذه الحقيقة وذكر ابن ابي شيبة عنه وروى انه قيل عن ابي قلابة وروى عبد الرزاق عنه جفوف الارض طهورها ورفع المصنف ذكر في المبسوط ايما ارض جفت فقد ذكت حديثا مرفوعا والله اعلم به وفي سنن ابي داود باب طهور الارض اذا يبست وساق بسنده عن عمر قال كنت ابيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت

الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيأ من ذلك ولولا اعتبارها نظرا بالجفاف كان ذلك سقطة لها بوضع النجاسة مع العلم بانهم يتوضؤن عليها في الصلاة البتة اذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم تخلف المصلين في بيته وكون ذلك يكون في بقاع كثيرة من المساجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل الدبر وتبول فان هذا الركب في لاستثنائها يفيد تكرار الكائن منها ولان نجاستها مجاسة بينة في الاثر تطهيرها فوجب كونها تطهر بالجفاف خلافا لمن قال صلى الله عليه وسلم باهراق ذنوب من ماء على بول الاعرابي في المسجد لانه كان نهاه عن الصلاة فيه فتتابع بها وقد لا يجف قبل وقت الصلاة فامر بتطهيرها بالماء خلاف مدة الليل اذ كان الوقت كان اذ ذاك قد آن اذا اريد اذ ذاك اكمال الطهارة قبل للمستيقن ذلك الوقت هذا اذا اقتضى تطهير الارض منها ثلاث مرات وجفت كل مرة طاهرة وكذا لو صبت عليها كثيرة ولم تطهر لان النجاسة لا ترتفع فلا تطهر ولو كسبتها ترابا لقاء عليها ان لم توجد احدا النجاسة جازت الصلاة على ذلك التراب والا فلا واطلقوا في التتابع كالتجرد للكلاب قيل تطهر بالجفاف مادام قائما عليها وبعد القطع يجب الغسل وكذا الجص حكمه حكم الارض اما الاجرة المفروشة فتطهر بالجفاف وان كانت موضوعة سقفا فان كانت النجاسة فيما يلي الارض جازت الصلاة عليها وفي الطهيرية اذا صلى على وجهها الطاهر ان كان مركبا جاز والا فلا لانه لا يجوز انتهى ويمكن ان يجري فيه الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في اللبد وقد مناه اول الباب **قوله** لان طهارة الصعيد ثبت شرعا بنص الكتاب فلا تتأدى هذه الطهارة بغير الطاهر المطلق لخصوص هذا الموضع فان ما كلف به قطعا لا يكون مرفوعا بثبات مقتضاه القطع به فان طهارة الماء والصعيد المكلف تحصيلهما خرج من عهدة البناء على الاصل فيها وذلك لا يفيد القطع بل يجوز المستثنى بحاسته في نفس الامر وقد تكون ثابتة والعلوم لا تحتمل النقيض في نفس الامر ولا عند من قامت به فلذا لم يستمع هنا لاستدلال نوع معارضة للكتاب وذلك لان المعهود شرعا ان التطهير باستعمال المطهر لو بفعل فلا تكون طاهرا فكان النص طالبا للتيمم هذا التراب على غير هذا الوجه والخبر يجب استعماله على هذا الوجه فلا تعتبر خلافها ان كان في الصلاة فان دلالة النص كعدد وحولها التعضيض بالقليل الذي لا يحترز عنه اجماعا وما دون الدرهم عندنا بطلبه على غير هذا الوجه فجاز ان لم يجاوز موضع الواجد ويثبت حكمه لكن قد منا ان النص انما يطلبه طاهرا فقط ويكون المعروف من النوع ان التطهير باستعمال المطهر على اراده الحصر شرع اذ قد عرف منه انه انما ثبت بالجفاف في الارض فيثبت به نوع آخر من اسباب الطهارة ظنا فيما دون به الواجب قطعا واما صل ان محل القطع به نفس التكليف بالطاهر ومحل الطين كونه طاهرا فلم يثبت الا ظنيا محل فلا تعارض والاولى ما قيل ان القعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين شرعا بالواجب بالجفاف شرعا احدهما اعني الطهارة يبقى الآخر على ما علم من ذاته واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به هذا وقد ظهر لك انا ان التطهير يكون بارتفاع الامور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما دام الغسل يدخل فيه الدلك بقي المسح في الماء في محاجمه ثلثا بثلاث خرق طاهرة وقياسه ما حول محل القعيد اذ يسلخ ويخاف من الاسالة السريان الى الثقب وآخر مختلفة بين ابي يوسف ومحمد وتوبا نغلاب العين في غير الخزي والمدينة تنفع في المملحة فتصير ملحا يوكل والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وكلام المحقق في التجنيس طاهر في اختيار قول ابي يوسف قال خشبة اصابها بول فاحترقت ووقع رمادها في بئر نعسلها لما وكذلك رماد العذرة وكذا الاجار اذا مات في مملحة لا يؤكل الملح وهذا كله قول ابي يوسف خلافا لمحمد لان الرماد اجزاء تلك النجاسة فتبقى النجاسة من وجه فالتحقت بالنجس من كل وجه احتياطا انتهى وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وهو المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة باشتغال جزء منها بتغير فكيف بالكل فان الملح غير العظم والبول اذا صار ملحا ترتب حكم الملح وتطرح في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة ونجسة وتنصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فتصير خمرا فتنجس وبصير فلا تطهر نعم انا نستحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها دليل قول محمد نعم الحكم بطهارة صابون صنع من دهن نجس وقع بعضهم عليه ان الزيت والماء النجسين اذا اختلطا وحصل الطبخ كان الطبخ طاهرا لانه صار شيأ آخر وهذا يعيد فقد اختلف فيما لو كان احد نماطا طاهرا فقيل الجزء للماء ان كان نجسا والطين نجس والا فطاهر وقيل للتراب وقيل للغالب والاكثر على انه ايها كان طاهرا فالطين طاهر فاهل هذه الاقوال كلها على نجاسته اذا كانا نجسين بخلاف قولهم في الطين المجبول بنجس نجس لطهارة فيصلى فيه كان المطين به ولا نجس لقول المبلول اذا نشر عليه ذلك اذ الغرض عين النشر لا اذا ورث وعالله في التجنيس ان النشر مستهلك اذا لم يرعينه بخلاف ما اذا رؤيت ثم قال وان تطايرا عاد نجسا انتهى ولانه بنا على احدى الروايتين في انائه وقال قبله في علامة النوازل اذا نزح الماء النجس من بئر كره ان يسيل به الطين ليطين به المسجد او ارضه لان الطين يصير نجسا وان كان البئر طاهرا ترجيحا للنجاسة احتياطا بعد ان لا ضرورة الى اسقاط اعتبارها بخلاف الشرقين اذا جعل في الطين للتطيين لان فيه ضرورة الى اسقاط اعتباره اذ ذاك النوع لا يتهيأ الا بذلك فعرفنا راي المحقق في هذا اذا الغرض تعقيقه كما يوشأنه فيما خالف مختاره وفي الخلاصة الغرة للنجس منها انها كان نجسا فالطين نجس به اخذ الفقيه ابو الليث وكذا روى عن ابي يوسف وقال محمد سلام انها كان طاهرا فالطين طاهر هذا قول محمد حيث صار شيأ آخر واعلم ان الارض اذا طهرت بالجفاف والجفاف لذلك والثوب بغيرك المبني والشمس بالمسح والبئر

اذا غار

اذا عمار ماؤها بعد تنجسها قبل الذبح وجلد الميتة اذا دبغ طاهر أو نزيا ثم أصابها أما هل تنجس اذا انهلك بعد ذلك فيه
روايتان عن ابي حنيفة واذا جزء المعرشة اذا تنجست خبثت ثم تلعت هل تعود حبسة فيها الروايتان ومن المشايخ من يفصل في بعضها
على حكاية الخلاف والاول طرد الروايتين في الكل لانها تطاير وقد قال النصير في البئر انها طاهرة ومحمد نجاسة وفي البئر يسع
وقدر محمد مثل ما قالا بن سلمة واختار المعلى التسكين الطهارة فلو قطع البطيخ والملح اكل وقيل لا يؤكل واختار قبله في مسئلة الفرك
الطهارة وفي مسئلة الخف نجاسة قالا لان النجس لا يطهر الا بالتطهير والفرك تطهير كالغسل وهو توجد في الارض تطهيرها فصار
بعضهم في التسكين والتسفيل بين كون المتنجس ركنا فلا بد من الغسل أو قدر ما يطهر بالمسح وفي شرح الكرخي اذا اراق على حكم بطهارته عند هما
وفي اطهر الروايتين هذا كذلك الخف وخف الارض والدابة ومسئلة البئر فانها على الروايتين وطاهر كون النجاسة
في الكل اذا اعتبارا للطهارة في الكل كما اختار مشايخ الجمع في الارض حتى تعد الكل اذا قطع منها اصلا لكون تطهيرا لا محكوما
بطهارته شرعا بخلاف على ما تقرر في الآبار وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجيس بخلاف المستنجي بالحجر ونحوه لورود حل
واما القليل فحكم على ما قالوا الآن غير المائع لو تعتبر طهرا في البدن الا في المبني على رأيه والجواز بغير اسقوط ذلك المقدار
عفوا الا لطهارته فيه اخذوا كون قدر الدرهم في النجاسات عفوا قوله ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الخ حاصل الكلام
في هذا الفصل افادة كون قدر الدرهم لا يمنع في الغليظة وما لو تنجس في الحقيقة وتقدير الدرهم والفاحش واعطاء ضابط الغليظ
والحقيقة اما الاول ففيه الخلاف المنقول وجهه قولنا ان ما لا يمكن الطرف كوضع الذباب مخصص من نقل التطهير اتفاقا فيختصر
أيضا قدر الدرهم بنقل الاستنجاء بالحجارة محل قدر ولم يطهر حتى لو دخل في قليل ما نجسه افسده لدلالة الاجماع عليه ثم المعتبر قطرا اما
فلو كان دهنا نجسا فقدر درهم فانتشر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم المنع فلو صلى قبل انتشاره
جاز وبعده لا ولا يعتبر بقدر المقدار الى وجهه الا في اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا تعتبر
متعددة بخلاف ما اذا كان ذا طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا قالوا يمنع المنع لو صلى مع درهم متنجس اوجبس لوجود الفاصل بين
وجهيه ونحو جواهر سمكه ولانه ما لا ينفذ نجس ما في احد لو جبس فيه فلو تكن النجاسة فيها متحللة ثم انما يعتبر المانع مضافا الى انه
فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي ونحو يتمسك او الحامل والمتنجس على راسه جاز صلاته لانه الذي يستعمله
فلم يكن حاملا النجاسة خلاف ما لو حمل من لا يتمسك حيث يفسد بها فانه فلا يجوز هذا والصلاة مكروه هذا مع ما لا يمنع حتى صار
لو علم قليل النجاسة عليه في الصلاة يفرغها ما لو خف فوات الجماعة واما الثاني فظاهر من الكتاب وقوله في الصحيح اختيار
للتقدير بعرض الكف على الاطلاق واختار مشايخ الكثير تبعا لكثير من المشايخ ما قيل في التوفيق بين الروايتين وقال ابو جعفر لك
انما الروايتين اذا امكن اولى حصول ضابط مناسبة هذا التوزيع وقوله لان التقدير به كثير الفاحش يبتدا اصل الرواية
عن ابي حنيفة ذلك على ما نبه وانه في مسلة من عدم التقدير بما عد فاحشا مع وما لا فلا حتى روى عنه انه كم تقدر بربع الثوب
وربع اذني ثوب يجوز فيه الصلاة وعن ابي يوسف شبر في شبر هنه ذراع في ذراع ومسلة عن محمد عن محمد ان يستوعب القدمين
ويظهر ان الاول احسن لاعتبار الربع كثيرا كما لكل في مسئلة الثوب بحبس الاربعة وانكشاف ربع العضو من العضو بخلاف ما دونه
فيها غير ان ذلك الثوب الذي هو عليه ان كان ساترا لا غير ربعه وان كان ادنى مما يجوز فيها لصلاة اعتبر ربعه لانه الكثير
بالنسبة الى الثوب الحقاب واما الثالث فعندنا اختلاف العلماء في ذلك لانه ورد شبهه وعند تعارض النصين في الطهارة
والنجاسة وادن فالمذكور لحم الدجاج والاوز والبط والغائط وبول الادمي وما لا يؤكل لحمه الا الفرس والبقي عليه
انتفاء الحد والتعارض والخلاف والمراد بالدم غير الباقي في العروق وفي جلده الملح المحض لو اذا قطع فالدم الذي فيه ليس بنجس
وكذا الدم الذي في الكبد لا من غير كذا قيل قال المعلى في المحيط وفيه نظر لانه ان لم يكن ما قد حاز الدم والشي نجس بما دون
النجس عن ابي يوسف في الباقي انه يعفو في الاكل لا الثوب وغيره والشهيد ما دام عليه حتى لو حمل سلحفاة في الصلاة
صحت بخلاف قتيل غير شهيد لو يغسل وغسل وكان كافرا لانه لا يحكم بطهارته بالغسل بخلاف المسلم وغير السمك قالوا
بجواز اكله والانتفاع به مع ما استشهد من كونه دما ولم ارله تعليلا وذكرت بعض الاخوان من المعاصرين في ان باد فعلت يعاد
انه عرق حيوان محرم لحمها لا كل فقال ما حله الطبع لصلاح كالطيبة تخرج عن النجاسة كالمسك وليس هو البق والبراغيث انهك
بشي واما القيح فاذا كان مثل القمل كما ما ورد نظاهر على ما نبه المحمدان من قول ابي يوسف وفي فتاوى الدين التسفي حتى اربع
ثم قال اصاب ثيابا لاخوان كان مثل القمل فنجس فاراد على قدر الدرهم منع ورد على الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لانه لو
يتغير من كل وجه كذا في غريب الرواية لابي حنيفة وتنوا يصح وما قد مناه في النواقض من المجتبى وغيره يقتضي طهارة عدد القيح
فارجع اليه وقوله لانها ثبت بدليل يقطع به معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان
نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاول ان يريد دليل الاجماع وثمرة الخلاف تظهر في الوقت وتنو الحمار والفرس والحمى وتنو البغل
والبعير وتنو للابل والغنم ضمن غليظة لقوله في الروضة اه وكس ولو لعارض وعندنا حقيقة فان ما لا يرى طهارته والعفو

البلوى لا مثل الطرق خلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لأن الأرض تنشفه حتى رجع محمد آخرا كما انه لا يمنع الوقت وان تحقق ما وخلط اوى مع الخليفة وراى بلوى الناس من مثل الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين غالبي لان مشى الناس والدواب فيها وعند ذلك يروى وجوده في اعلى حتى اذا اصابته عذرة تطهر بالدلك وفي الزوث لا يحتاج الى الدلك عندهما وله ان الموجب للعمل النقل لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاشبهت الموزة على ذلك بكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عند بول الانسان ممنوع بل يعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهنا ليس معارضة للنص ما راى والبلوى في بول الانسان في الانتضاح كروس الابر لا يباشره الا لما يتحقق بالغلبة عسر الانفكاك وذلك ان يحقق في بول الانسان فكما قلنا وقدرنا بمقدار انتضاحا او اسقطنا اعتبارا بحديث ابن مسعود الذي في البخاري من حديث ابن مسعود الذي النبي صلى الله عليه وسلم التمس ثلاثة احجار فوجد حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال هذا ركس واما المراد بالتقتين في قوله ائتني بغير هذا فيعارض التقتين فحديث استنزهوا من البول وحديث العرنيين وقد تقدما وفوق فوق الحاق لوقت كل شيء بحسبه وفي المحتصر الكرخي قال وفرد روث ما يوكل لحمه طاهر لقول مالك **فرع** ان كل شيء كبوله واجز ان كسرقينه قال في التجنيس لانه وارى جوفه الا ترى الى ما توارى جوفه الانسان ثم ان كان ما تواراه حكمه حكم بوله انتهى وهو يقتضي انه كذلك وان قائما من شاعبه وقد منا في النوادر عن الحسن ما هو الاحسن فارجع اليه وقد صححه بعد ذكر وقه فقال في الصبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثيابه الاجوان زاد على الدرهم منع قال وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يتحقق انه لم يتغير من كل وجه فكان نجاسة دون نجاسة البول بخلاف المزابل لانها متغيرة من كل وجه كذا في غريب الرواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح وهو ما ذكرنا **قوله** وان اصابه من بول الفرس وهو رحمه الله على اصله وكذا ابو يوسف واما عند ابي حنيفة فالتخفيف للتعارض وهو بين قوله استنزهوا البول وحديث العرنيين فيما يمكن فيما يتنزه عنه البول في بعض مسامه وانه وهو الحيوان الماكول واللحم وهو طهارة بوله كروثه طاهر الا لاثر للاكل في ذلك الا واسطة قصد وهو المعتبر دون كونه ماكولا الا ما اخرجه الدليل كالادمي فانه طاهر الا لحم البول والفرس كذلك **قوله** فقد قيل الخ يعني اختلف المشايخ ان قوله انما يجوز الصلاة بنا على طهارة خرء الطيور المحرمة اكلها على التقدير فيه بالنجس فقال الكرخي لطهارته عندهما وقال الهندواني وابي حفصه واتفقوا على انه نجس مغلظ عند محمد ثم الواقع ان ابا يوسف مع ابي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني والمفهوم من الهداية مع ابي حنيفة في الروايتين وليس كذلك فتحصل عن ابي حنيفة روايتان في رواية الهندواني حنيف ورواية الكرخي طاهر وعن ابي يوسف روايتان رواية الهندواني غليظ ورواية الكرخي طاهر وعن محمد غليظ رواية واجزم وجعل المصنف الاصح التخفيف بنا على ان القرون فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قل ما يصل الى النجس فكفى تخفيفه **قوله** مؤيوس لاي محل **قوله** قيل يفسد وقيل لا يفسد الاول بنا على انه نجس او غليظ او مكان الاختلاف عمر هذا هو معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة بل تفريط بخلاف الثوب والبدن واما الثاني فمنكر كونه بنا على الطهارة او على سقوط حكم النجاسة مع قيامها للضرورة كما قالوا في بوسعيد في شعر الحنن بوصي لو وقع في الماء افسده مع اطلاق الانتفاع به للحرائر للضرورة وقد ظهر ان لو قوة الاول لما قلنا فان قلت ما الفرق لمحمد بين خرء الطيور المحرمة وبول الهرة التي قالوا بول الهرة على الناس حيث روي عنه انه طاهر فالجواب كانه بنى نجاسة الخرء على عدم الضرورة اذ قد يصيب الناس وقد لا يصيب بل قلما يسلم احد منه بخلاف ذلك البول فان الضرورة فيه متحققة وسيأتينا ام الضرورة على عدمه قد منا ان صحت الرواية والا فعلى التجنيس مال الستور في البحر ان كل ما لا نجس بنا على الاختلاف السابق وقد منا ان الصحيح خلافه وان الكل نجس الا ما خرج بدليل أو ظلفا والمراد الستور الذي لا يتحاشا البول على الناس والا فقد حكى سنوي في موضع آخر من التجنيس اطلاق المشايخ بنا ذا بول على الثوب وفي الخلاصة اذا بال الهرة في الاناء على ثوب نجس وكذا بول الفار وقال الفقيه ابو جعفر نجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تحرز الاواني هذا وبول الفار في رواية لا باس به والمشايخ على انه نجس لحقه الضرورة بخلاف خرئها فان فيه ضرورة في الحنطة فقالوا اذا وقع فيها فطحن جاز اكل الدقيق ما لم يظهر اثر الخرء فيه طعما ونحوه وفي الاصل بول الخفاش يفسر وخرؤها ليس بشيء انتهى وفي فتاوى ما هو خان بول الهرة والفار وخرؤها نجس في ظاهر الروايات نفسد الماء والثوب وبول الخفاش يفسر وخرؤه لا يفسد للعذر الاخير ان عنه وروث البق والبراغيث ليس بشيء ودم الحلمة والاوراغ نجس **قوله** مثل دس الابر فليس بشيء اشار الى انه لو كان مثل دس المسلة منع وقال الهندواني يدل على انه لو كان مثل اجاب الاخراعتبره وغيره المشايخ لا يعتبرها بين ذلك الخرج وما لو يعتبر اذا ادى **قوله** ما ذكره لا يحب غسله وفي المجتبى في نوادر المعلى لو انضح ويرى انه لا بد من غسله انتهى وقالوا لو الى عذرة او بولا في ما فانضح عليه ما من وقعها لا يحكم بطهارته لو يظهر لون النجاسة او يعلموا انه البول وقالوا شمس على الغاسل من غسالة الميت ما لا يمكنه الاستماع منه ما دام في علاجه لا يحسبه لعموم البلوى بخلاف ما لو سالت اذا استنقعت في موضع فاصابت شيئا حكمه اما الماء الثالث وصل فعلى الخلاف السابق واذا الباب **قوله** الا ان يشق من اثرها ما يشق اي لو لها اذ ربما ما يحتاج فيه الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان وعلى هذا قالوا لو صبغ ثوبه اوى بصبغ او حنا بحسن

فصل

الصبغ نجس

تطهير الدهن والعسل

نعسل الا ان أصغى الما يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلثا وانما الطهارة لو غسل به من دهن نجس مع بقاء اثره
وانما علله في التجنيس بأن الدهن يطهر قال تبقى على طاهرا كما روى عن ابي يوسف في الدهن يحمل في انائه يصب عليه الماء فيعلو
الدهن يرفع شيء هكذا افعل ثلثا فيطهر انتهى وتطهير العسل نحو له ان يصب عليه ما يغلبه حتى يعود الى القدر الاول ثلثا فيطهر وقد تشكل على الحكم المذكور في التجنيس حيث قيد غسل ثلثا بطهر اذا لم يتبق فيه اثره لانه لم يتبق فيه اثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يحمل فيه من المائعات سوى الخل لانه يحمله فيطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان اثر كلامه اذا دان بقاء رائحتها فيه بتيامم بعض اجزائها وعلى هذا افتى بقاء لذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهر ان يحمل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة ان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة وانتفاءها أحوط **قوله** وفيه كلام اي للمشايخ فمنهم من قال الغسل بعد العين ثلثا احتاط لانه بعدها بنجاسة غير مرئية غسلت من وجه واذا ذهب العين والاثر بعد لا يغسل وهو الصحيح لان نجاسة المحل مجاورة العين وقد زالت وحديث الحسيقط من مائه في عينه المرئية ضرورة انه ما دام في الماء نجاسة ولذا كان متنجسا ولو كانت مرئية كانت محققة وكان حكمه الوجوب **قوله** في ظاهر الرواية اختار ابو عمار وعن محمد الاكتفاء بالعصر في المرة الاخيرة وتعتبر قوة كل عاصر حتى اذا انقطع تقاطر بعصره ثم قطر بعصر رجل اخر اوفر منه علم بطهارته ثم هذا مقتصر على ما يعصر ومخصوص منه ايضا ما اتى قال ابو يوسف في ازار الحمام اذا اصابه عليه ما كثير وهو عليه يطهر بلا عصر ذكر عن الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول ابي يوسف في ازار الحمام ولكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره وترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا اخيل في نهر ليطهر وفي حفرة بطانته كبن ابس دخل في خروقه ما نجس فغسل الحفرة وذلك بالبدء ثلثة ما ثلثا وارائه الا انه لو يتهيأ له عصر الكرباس طهر كالبساط واما الاول فلا يخلو كون النجس ما تداخل النجاسة او لا بل لتأتي فيغسل في كل مرة وهو مذهب الفقيه ابي الليث قالوا في الجلد والخف والكعب والجرموق اذا اريد الماء عليه ثلثا وجفف كل مرة طهر وقيل لا يحتاج الى تجفيف وقيل الاحوط وقال الصفار في الاجر المستعمل الذي لم يكفه الغسل ثلثا بل فوقه واجر وكذا الخزفة المستعملة وبعضهم يغسلها ثلثا اذا تنجست وهو وطيئة اما اذا ترك بعد الاستعمال حتى جفت كما كان كالجرين لا يا تشاهد اجتنابها حتى تطهر من ظاهرها وكذا الحصير تنجس رطبة يجري عليها الماء الى ان يتوهم زوال النجاسة وان لا طرق سواه واجر الماء فوق مقام العصر ان كانت يابسة فلا بد من ذلك وهذا محمول على ان الحصير صغيرة كما ذكر صغيرا في بعض نسخ الواقعات في البوريا من القصب يغسل ثلثا فتطهر بلا خلاف واما الجرين المتخذ مما يشرب فنساقي وفي الاول لا تطهر عند محمد ابدا وعند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبردي والجلد ينجس والحنطة انتفخت من النجاسة صفد اي حنفقه وابي يوسف يغسل ثلثا ويجفف في كل مرة على ما ذكر ناقبل في الاجر فقط والسكين المموه بما نجس يمسح ثلثا ويطهر اللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان يغلى ثلثا فتطهر وقيل لا تطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلثا كما في الظهيرية والمرقة لا تجزيها الا ان تكون تلك النجاسة لحما فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفي التجنيس طبخ الحنطة في الخمر فقال ابو يوسف تطبخ ثلثا بالماء ويجفف كل من وكذا الكلم وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا طبخت في الخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكلم عند محمد لا تطهر ابدا ولو العين نجاسة حال الغليان في الماء قبل ان يسيل بطنها لتنفذ كسر قبل الغسل لا تطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف تطهر على ما نقدم في لحم ملئ وهو سمجانه اعلم نوعا يستر بها النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا السمن اذا وقع فيه شيء نجس لا تطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى تصل الملاقي احد الغليان وعليك الالتفات فيه بعد ذلك زمانا يسع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل من الامرين غير متحقق في السمن الواقع حيثما لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الهدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فيحال مسامات السطح عن الصوف بل ذلك الزرك يمنع من وجوده انقلاع الشعر والاولى في السمط ان تطهر بالغسل ثلثا لتنجس سطح الجلد بذلك الماء انه لا يخرج من فيه عن النجس وقد قال شمس الائمة هذا في الدجاجة والكرش والسمط ظاهر

مسائل شتى بيرا لوعة جعلت بيرا ما ان جعرت قدر ما وصل اليه النجاسة طهر ما وراءها لا جانبها فان وسعت مع ذلك طهر الكل حوض فيه عصفير وقع فيه نجاسة ان كان بحيث لو كان ما نجس تنجس والا فلا جلد الانسان وشعره يسقط في الماء ان كان قدر ما يتناثر من شعوق الرجل لا يفسد الماء وان كان كثيرا فقد ر الظفر افسده ولو وقع الظفر نفسه لا ينجس لانه عصب اذا لم يكن عليه رطوبة بائم النائم طاهر سواء كان متصلا بالفم او منفصلا بالجوف لان العالبة كونه من البلغم وهو طاهر وقد اسلفنا انه اذا كان مستنشا او اصفر بعض اذا كان قد ذهب الفم وفي الظهيرية نائم الميت قيل نجس وقد مناه في نائم المسك ان كان عالجا لو اصابه الماء لم تفسد لهي طاهرة والا فنجسة هذا ان كانت من الميتة اما من الذكية فطاهرة على كل حال ولو سقط بيضة بيرا الدجاجة او محلها من انتها في مرقة لا تنجس ولو صار مشى على الواح مشرعة بعد مشي من بر خارج قد ولا حكم نجاسة رجله ما لم يعلم انه وضع رجله على موضع القذرة ومثله المشي في ماء الحمام لا يحكم ما لم يعلم انه غسل ان جنب على رواية نجاسة الماء المستعمل وما ذكر في الفتاوى من التحكم من موضع رجل موضع رجل كلب في الثلج او الطين رطبا هو فبني على رواية نجاسة

عين الكلب والميتة بالدباغ وجلد الحية وان ذكيت ينفع الصلاة لانه لا يحتمل الدباغة لفيام الذكاة مقام الدباغة وعن الحلواني قميص الحية طاهر وتعقبوه بانه الاصح والشعر الذي يوجد في بعر الابل والشاة نجس وموكل لا الذي في حشي البقر لانه لا صلابة فيه وفي التجنيس مشى في طين اذا اصابه ولم يتيسر له ما لم يكثر فيه اثر النجاسة لانه الغالب ولو وجد الا في الخياط اما في الحكم فلا يجب وما ذكر من التفصيل في اعادة السن الساقطة بين سنه وسن غيره الاصح عدمه وانه لا يمنع مطلقا لان السن ليست بنجسة لانها عظم وعصب وقال بعض المشايخ تكره الصلاة في ثياب الفسقة لانهم لا يتقون النجوم وقال المحقق الاصح انه لا يكره لانه لو يكره من ثياب أهل الذمة الا الشراء مع استحلالهم الخمر فهذا اولى انتهى بخلاف ما اذا ثبت خبر بوجود التجنيس ولا تجوز الصلاة في الديباج الذي نسجه المجوس لانهم يستعملون فيه البول ويزعمون انه يزيد في بريقه ولو في بل نجاسة رطبة فصل ينعصر على عرفة الاصبع كلما صب عليه اذا غسل الثاني طهرت الغرفة مع طهارة اليد لان نجاستها بجاستها وطهارتها بطهارتها وقد تقدم ص ٣٠ سر قمن يابس وقع في بئر ولم يرم ان مات فيها وانتفخ او تفسخ نزح الكل وان كان جافا وهو ان لا ينتفخ بعضه لبعض نزح دلوا دلوا ما بقي واستيقن به واكل ما تبواه وان كان ذا بيا نجسه ما لم يبلغ القدر الكثير على ما مر وقد بينا طهر بتطهير مرت الريح بعد زوال اثر النجاسة وان وجدت رائحتها تحبس وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل نجسها وقيل لا وهو الصحيح وكذا ما سال من الكنيف الاولى غسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رايه نجاسته وفي الخلاصة مرت الريح على النجاسات ورثة ثوب يصيبه فاح الحلواني ولو استنجى بالماء ولم يسيل احتلفوا فيه وعامتهم انه لا ينجس ما حوله وكذا لو لم ينشف ولكن لا يسيل سراويله بالماء اذا لم تر ثم بنى على ان جواب شمس الائمة انه ينجس لو صب ماء في حمرا وبالعكس ثم صار خلا كان طاهرا في الصحيح خلافا لما لو وقعت فيها فارة ثم اخرجت بعد ما تخللت فانه يكون نجسا في الصحيح لانها تنجست لعدم التخلل خلافا لما لو اخرجت قبل التخلل ولو عصر عنبا فاذ مي رجله فسال مع العصير لا ينجس عند ابي حنيفة وابي يوسف كالماء الجاري ص حبت فيه ما او رب استخرج وجعل في انائه احد من الاحمر آخر في هذه الاوانا فضائم وحدثه فان غاب عنه ساعة فالنجاسة للاناء خاصة وان لم يغب ولم يسيل من اي الجنبين هي عرفت النجاسة الى الجنب الاخر هذا اذا جرى فلم يقع على شيء وان وقع عليه وهذا اذا كانا لواحد فان كانا لاثنين كل منهما يقول ما كانت في حيز كله ما طاهر واذا تلطخ ضرع شاة بنرقينها فحلبها راع بيد رطبة فبنى نجاسته روايتان

فصل في الاسئار

هو ان الماء اما على التسبيل من النجاسة فان كان للمرء اليه حرمة او قيمة كره كقرطاس وخرقة وقطنة وخل فيل يورث الغرر **قوله** واطلق عليه وليد اكان كما ذكر في الاصل سنة مؤكدة وتركه مخل صلاته قال في الخلاصة سئل على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعملنا وافتاوا بنجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا رآها كثيرة في موضعه اذا رآها لا كثيرة وما عن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة متفق عليه طاهر في الحوائط بالماء ومقتضاه كراهة تركه وكذا ما روى ابن ماجة عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا مسني ما ولكن لا يخفى ان هذا مشترك الدلالة بين كون المس قبل الخروج او بعده والمراد انه صلى الله عليه وسلم ما فرغ من قضاء الحاجة الا توضأ بيانا لملازمته الوضوء والمطلوب يتم بالحديث الاول **قوله** وما قام مقامه يعني من الاعيان الطاهرة المزيلة كخروج الزجاج والثلج والآجر والخزف والفحم **قوله** لان المقصود الخ يفيد انه لا حاجة الى التقييد بكيفه من المذكورة في الكتب خوافيا له الحجر في الشتاء راوبا به في الصيف لاستراحة الحيوانين فيه لاني لست اري في الحجر المقصود الا بقاء فيختار ما هو ابلغ والاستكثار عن زيادة التلوث انتهى قال ولي ان يقعد مستراحيا كل الاستراحة الان كان صائما والا استنجى بالماء ولا يتنفس اذا كان صائما بما يخرج من دخول الاصبع المبتلة كذلك يفسد الصوم وفي كافي الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة وقيل ما يكون ذلك انتهى وللخافة ينبغي ان يتنفس قبل ان يتوضأ وتستحب لغير الصائم ايضا حفظا للثوب من الماء المستعمل بتقبيل يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبري وفي المبتغى والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بما اوسوسه حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه ولا يحتفظ ولا يتنزه ولا يذكر الله تعالى حال خلوته الا في ذلك المحل وبالماء البارد في الشتاء افضل وقد تحقق الاراحة به ولا يدخل الاصبع قبل بول البواسير والمرأة كالرجل يغسل ما ظهر منها ولو غسلت باطنها كذا هنا **قوله** وليستنج الخ روى البيهقي في سننه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كم مثل الوالد اذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول وليستنج بثلثة احجار وروى عن الروث والرمة وان يستنجي بيمينه وروا ابو داود والنسائي ما جة في صحيحه كلهم بلفظ وكان يامر بثلثة احجار واما عزوناه للبيهقي لانه بلفظ الكتاب وعن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلثة احجار يستنفي بها فانها تجزئ عنه رواه الامام احمد وابو داود والنسائي وفي رواية فليستطب بثلثة احجار رواها الدارقطني وقال اسناده صحيح **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الخ عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اكتحل فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن استجمر فليوتر من فعل فقد

الرجل ص

احسن ومن لا فلا حرج ومن اكل مما تحلل فليلفظ وما لا ان بلسانه فليبتلع من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اتى الغائط فليستتر فمن لم يجد الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج حديث حسن رواه ابو داود وابن حبان في صحيحه والايتار يتبع على الواجح فاذا لم يكن حرج في ترك الايتار فلم يكن حرج في ترك الاستنجاء فيه نظر فان المنقى على هذا التقدير انما هو الايتار ممن يستحبي وذلك لا يستحق الا بمن ايتار موتورا والواجح فان بمن الواجح ينفي الاستحباب فلا يصدق نفي الايتار مع وجود الاستنجاء فلا يتم الدليل الا بعمها لنفي الكل ما ذكر فيه فدخل فيه اصل الاستنجاء ان اجب وجرد الايتار فيه والمعنى من فعل ما قلنه كله فقد احسن ومن لا فلا حرج وما رواه مزيل الظاهر من انه لو استجمر بحجر له ثلثة احرف جاز فعلم ان المراد عدد المسحات عزانه قدره بالثلاث لان غالب الظن يحصل عندها كما قدر في حديث المستيقظ لا لتحقق المانع في المستيقظ لكن هذا اذا كان لا استجمار خاصا في الاستنجاء لكن يشترك بينه وبين استجمار الحجر في الجمود وكافي قالم يجز الا كفان في الجنائز واستجمر فلان اي تمخر واستجمر بن صبيح الكاتب عند المامون فاذا خل استعلم النجوم فامره من عبسه فاغتم وكان سبب موته في مثل كثرة بطول نعلها فيكون لفظ الحديث لبيان سنية الايتار في النجوم والتطيب وان استدلال بان الحجر لا يزيل الا خبس الا قليل اذا خل المستنجي به فلعل ان يمنعه ونقول جاز اعتبار الشرع طهارته بالمسح كالنعل وقد اجروا الروايتين في الارض تصيبها النجاسة فتجف فتهب الريح والثوب يزول من اثرها بتتابع عن نظائر قد منا ها وقياسه ان عريانا في السبيل اللهم الا ان يكون اجماع في التجسس بحصول المستنجي به ثم المختار عند كثير في تلك النظائر ان لا يعود غسا وقياس قولهم ان لا يعود السبيل نجسا وبالله ان لا يتجسس لما ورد صريح باعلان في تنجس السبيل بما بدا لما فعلى احد القولين لا يتجسس لما صرحا هنا واجمع المتاخرون انه لا يتجسس العرف حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من الدرهم لا يمنع والذي دل على اعتبار الشرع طهارته بالحجر ونحو ما روى الدار قطني عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يستنجى بروث وعظم وقال انهما لا يطهران وقال اسناده صحيح فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به يطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة **قوله** لقوله تعالى الخ لا يطابق المدلول ونقول ان الماء افضل لما ذكر بل مقتضاه ان ابهج افضل وهو لا يستلزم ان الماء منفرد انم موحدث رواه البزار وقال لا نعلم احدا رواه عن ابي هريرة الا عمر بن عبد العزيز ولا نعلم احدا روى عنه الا ابنه انتهى وقال ابن ابي حاتم سالت ابي عنه فقال انما هو عن محمد بن عبد العزيز وعبد الله بن عبد العزيز وعمران بن عبد العزيز وهم ضعفا في الحديث لعله لم يحدث مستقيم والذي يطابق المدلول حدث ابن ماجة عن طلحة بن نافع قال اخبرنا ابو ايوب وجابر بن عبد الله وانس بن مالك ما سالت فيه رجال يحبون ان يتطهروا فقال صلى الله عليه وسلم يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم في الطهور فما طهوركم قالوا نتوضا للصلاة ونغتسل من الجنابة ونستنجي بالماء قال فهو ذاكم فعليكموه وسند حسن وان كان فيه عبد الله بن حكيم فيه مقال ضعفه النسائي وعن بن معين في رواية وقال ابو حاتم صالح الحديث وقال بن عدي ارجو انه لا باس به واحرج الحاكم الحديث وصححه والحاصل ان ابهج افضل ثم الماء غيره **قوله** وقيل هو اي استعمال الماء سنة في زماننا قاله الحسن البصري فعلى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يرون انهم كانوا يعرفون بعدا انهم سلطون سلطا ورواه البيهقي في شعبه عن علي رضي الله عنه قال ان من كان قبلكم يعرفون بعدا انهم سلطون سلطانا سبوا الحجارة الماء هذا والنظر الى ما تقدم اولا لفضل من حديث انس وعائشة يفيد ان الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وانما يستحبي بالماء اذا وجد مكانا يستتر فيه نفسه ولو كان على شط نهر لم يسن فيه سنة ولو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في المضاة فضلا عن شاطئ النيل **قوله** موسوسا بكسر الواو لانه حدث النفس فهو نفسه يتحدث واذا نون وجيه صلة يقال موسوسا اليه اذا تلقى اليه الوسوسة وهنا يقال ايضا تقدر بن يعيش مراتب اي صبابات للماء ففي الخلاصة منهم من شرط الثلاث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشر ومنهم من وقف في الاجليل ثلثا وفي المعتمد خمسا والاصح انه منوط بالرايه فيغسل حتى يقع في قلبه انه طهر انتهى وكان المراد بالاشتراط الاشتراط في حصول السنة والا فترك الكل لا يضر عند هم **قوله** لسقوط اعتبار ذلك الموضع بتقدير ان كون قدر الدرهم ليس ما نعا ماخوذ من سقوط غسل الجنابة ومعنى هذا ليس الا انه سقط شرعا بدليل فنعرضا ذلك الدليل ان قدر الدرهم مغفو عنه شرعا واذا كان هو المعرف فمسقوط ايضا هو لانه قدره فيلزم الغسل اذا زاد على الاصابة ما فيه انه اول محل عرضا ذلك وهو لا يقتضي ان يعتبر فيه دوام عدمه والا لقيل في عفو ايضا بمقدار الدرهم ساقط فيعتبر العفو الماضي وراءه وهو باطل واذا لم يسقط الزائد لا يجزي فيه الحجر في الحالة وان خرج القبح او الدرهم من ذلك الموضع لا يكفيه الحجر هذا اذا كانت النجاسة التي على موضع الاستنجاء قدر الدرهم او اقل بان كانت اكثر على ابي حنيفة يكفيه الحجر وعن محمد لا يكفيه وعن ابي يوسف روايتان **قوله** نهى عن ذلك فيكون ربيع ورد في البخاري من حديث ابي هريرة قال له النبي صلى الله عليه وسلم ابغني احجارا استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا بروثة فاتيته باحجار باطراف ثيابي فوضعتها الى جنبه وقعدت فلما انصرف مشى حتى اذا فرغ رميت اليه بالاحجار فاخذ ما يليه ولم ياخذ الروثة والعظم وقال انهما من طعام الجن وروى الترمذي لا تستنجوا بروث ولا بعظم فانه زاد اخوانكم من الجن وعلى هذا يمكن ان يستدل على طهارة الارواث لقولهما لان هذا انما كان لو كان نجسا لم يحل طعاما للجن اذ الشريعة العامة لم تختلف في حق اتباعهن من المكلفين الا بدليل والجواب قد وجد الدليل وهو قوله فيها ركس اذ رجس ولا يجزيه الاستنجاء بحجر استنجى به مرة الا ان يكون له حرف اخر لم يستنج

قوله

لانه اشراف وامانة واذا كرسوا وضع الملحفة على الخبز للامانة فهذا اولى فلو فعل فالفى انم وظهر الحل على احدى الروايتين
فى جواز المايع فى لبنك وكذا الطعام قوله نهى عن الاستنجاء باليمين عن ابى قتادة قال اذا بال احدكم فلا يأخذ ذكره بيمينه
ولا يستنج بيمينه ولا يتنفس فى الاناء متفق عليه

كتاب الصلاة

قوله حديث امامة جبريل عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتانى جبريل عند البيت مرتين
فصلى الظهر فى الاولى منهما حين كان الفئ مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس
وافطر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان
ظل كل شئ مثله وقت العصر فى الامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه ثم صلى المغرب وقته الاول ثم صلى العشاء الآخرة حين
ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين اسفر الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين
الوقتين رواه ابو داود والترمذى وقال الحسن صحيح وابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد انتهى لكن قال عبد الحق هذا الحديث
ضعيف احمد ولينه النسائى وابن معين وابو حاتم ووثقه ابن سعيد وابن حبان وقد اخرجه عبد الرزاق عن عبد الكريم هذا باسناده
واخرجه ايضا عن العمرى عن عمر بن نافع عن جرير بن مطعم عن ابيه عن ابن عباس وكذلك الدراوردى متابعة ابن سيرين عن عبد الكريم
ومتابعة العمرى عن نافع الى اخره وسمى متابعة حسنة لذاته والامام ورش بالراى اى بنوع وتوان لطلوعه وقد روى حديث الامامة
من حديث علقمة عن الصحابة منهم حديث جابر بمعناه وفيه ثم جاءه للصبح حين اسفر جدا فصلى فى اليوم الثانى فقال قم يا محمد فصل فقام فصلى
الصبح ثم قال ما بين هذين وقت كله قال الترمذى قال محمد يعنى البخارى حديث جابر اصح شئ فى المواقيت والحديث الثانى رواه مسلم وابو
داود والترمذى والنسائى كلهم فى الصوم والفظ للترمذى عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم
اذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير فى الافق قوله اول وقت الظهر اذا زالت الشمس معترضة الزوال ان ينصب عصى
مثلا بين اوقاتا نصبها وكان الظل ينقص فى الارتفاع فاذا احدث يزيد فاول الامر ان يحفظ مقدار الظل اذا زال فاذا بلغ
ظل كل شئ طوله او طوليه على اختلاف مع ذلك المقدار خرج وقت الظهر ودخل العصر وعن ابى حنيفة رواية اسد بن عمرو اذا بلغ ظله
مع فئ الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر الا الطويلين قال المشايخ ينبغى ان لا يصلى العصر حتى يبلغ طول الشئ ولا يؤخر الظهر
الا ان يصير طوله لتخرج من الخلاف مهما قوله ولقوله الخ عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلاة
فان شدة الحر من فيح جهنم رواه الستة والفريابى وابو سعيد الحذرى ابردوا بالظهر فان شدة الحر الخ قوله واذا تعارضت الاثار
فى حديث الامامة وهذا الحديث وثبوت التعارض متعلق بصدر الحديث الثانية اشد الحر فى ديارهم اذا كان ظل الشئ مثله
فلا ينقضى الوقت بالمثل بل الظاهر اعتبار كل حديث روى بخلاف الحديث جبريل سحا لما خالفه فيه ليتحقق تقدم امامة جبريل على كل
حديث روى فى الاوقات لانه اول ما علمه اياها بقى ان يقال هذا انما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة
الظل مثلا غير فئ الزوال وبقى خروج الظهر بصيرورته مثلا لا يقتضى ان اول وقت العصر اذا صار مثلين حتى ان ما قبله وقت الظهر
وهو المدعى لا يدله من دليل وغاية ما ظهر ان يقال ثبت بهذا وقت الظهر عند صيرورته مثلا اما امامة جبريل فيه فى العصر
حديث الارادة واما سنته فى اليوم الثانى عند صيرورته مثلين فيفيد انه وقته وهو ينسخ هذا فيستفاد منه علم شيوعه من بقاء وقت الظهر
الى ان يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر قوله صلى الله عليه وسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد
ادرك العصر متفق عليه وهو مخالف لحديث جبريل واحمل على ان قول جبريل عليه السلام الوقت ما بين هذين يراد به الوقت غير
المكروه اى ما بين الحال على النفع وكذا اى المغرب والعشاء لذا قلنا ان اخر المغرب مطلقا مكروه واخر العشاء الى ما قبل نصف الليل
مكروه ولظهور عدم صلاة جبريل فى الوقت المكروه مخالفة فى اول وقت العصر حيث لا يتاتى هذا فتعين النسخ فيه قوله لقوله صلى
الله عليه وسلم روى الترمذى بسنده الى محمد بن فضيل عن الاعمش عن ابى صالح عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان للصلاة
اولا واخرا وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين يدخل وقت العصر واول وقت العصر حين يدخل وقتها وان اخر
وقتها حين تصفر الشمس وان اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وان اخر وقتها حين يغيب الافق وان اول وقت العشاء حين يغيب
الافق وان اخر وقتها حين ينتصف الليل وان اول وقت الفجر حين يطلع الفجر وان اخر وقتها حين تطلع الشمس وقال البخارى
والدارقطنى لم يسمع فضيل فى رفعه وان غيره من اصحاب الاعمش يروونه عن مجاهد عنه من قوله ورفعه ابن الجوزى وابن القطان بتجويز
ان يكون الاعمش سمعه من مجاهد مرسلا وسمعه من ابى صالح مسندا فيكون عند طريقان مسند ومرسل الذى رفعه يعنى من
فضيل صدوق من اهل العلم وثقه ابن معين وقد روى مسندا عن زيد قال اتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل فساله عن مواقيت
الصلاة فقال اقم معنا ثم امر بلالا فاقام الحديث الى ان قال ثم امره فاخر المغرب الى قبيل ان يغيب الشفق يعنى فى اليوم الثانى
واخرج ايضا عن عمران النبى صلى الله عليه وسلم قال اخر وقت الظهر وقت صلاة الظهر هذا الحديث الى ان قال ووقت صلاة المغرب

البخارى يحدث صح

ما لم يغب الشفق **قوله** وقال الشافعي الخ أخرج الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الشفق الحمرة فإذا غاب وجبت الصلاة قال البيهقي والموقوف هو الصحيح انتهى وموقوف علي بن عمر ومن المشايخ بن أخذ الفتوى كما في رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة لقولهما ولا تساعد عليه رواية ولا دراية أما الأول فلأنه خلاف الرواية الظاهرة عنه وأما الثاني فلما في حديث جبريل أن آخر وقتها حين يغيب الأحمر وغيبوبته سقوط البياض الذي يعقب الحمرة ولا كان بادي رأي ما تقدم أعني إذا تعارضت الأخبار لو يتقض الوقت بالشك وقد نقل عن أبي بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة وأبي هريرة وبه قال عمر بن عبد العزيز والأوزاعي والمزني وابن المنذر والطحاوي وأظنه البرهة وثعلب ولا يكاد أن يقال أنه على الحمرة فيقولون علته ثوب كأنه السفق كما يقال على البياض الصوف ومنه سفقة القلب لوقته غير أن التظر عند الترجيح أفاد ترجيح أنه البياض هنا وأقرب الأمرين إذا تردد في الحمرة أو البياض لا ينقضي بالشك وكان الاحتياط في نقاء الوقت إلى البياض لأنه وقت يعمل بيقين فيخرج وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقا ولأصحة لصلاة قبل الوقت فالاحتياط في التأخير وأما الحديث الذي ذكر في آخر وقت العشاء أنه ما لو يطلع الفجر فقيل لعله جاء في شيء من أحاديث المواقيت ذلك ولعض كلام الطحاوي أنه يظهر من مجموع الأحاديث أن آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر وذلك أن ابن عباس وأبا موسى الأشعري رووا أنه صلى الله عليه وسلم أخرها إلى ثلث الليل وروى أبو هريرة وأنس أنه أخرها حتى انتصف الليل وروى عن عمران أخرها حتى ذهب ثلثا الليل وروت عائشة أنه أعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكما في الصحيح قال ثلث أن الليل كله وقتها ولكنه على أن ثلثه الليل اتصل وإلى النصف دنه وما بعد دونه وقد تم ساق مسند إلى ابن جبير قال كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري وصل العشاء أي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في النوم تفريط إنما التفريط أن تؤخر صلاة حتى يدخل وقت الأخرى فدل على بقاء وقت كل صلاة إلى أن يدخل وقت الأخرى ودخول الصبح بطلوع الفجر وأما الحديث الذي ذكر في الوتر لهو مما أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجة وفي حديث خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر وسياتي تمام ما نكتبه تيسيره في باب الوتر ولا حول ولا قوة إلا بالله وفي بعض طرق الحديث فيما بين صلوة العشاء إلى طلوع الفجر وهو دليل لما قلنا على أن أول وقت بعد صلاة العشاء **قوله** ولا يقدم عليه عند الذكر للترتيب فلو قدم ناسيا لم يعد وكذا لو صلى العشاء بغير طهارة ثم نام فقام فتوضأ صلى الوتر ثم تذكر أنه صلى العشاء بغير طهارة يعيدها دون الوتر فهما وعند يعيدهما ومن لا يجد عندهم وقت العشاء كما قيل بطلوع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم أفتى البقالي بعدمه أو وجوب علمهم لعدم السبب وهو مختار صاحب الكبرى كما سقط غسل الدين مرة لو ضوء عن مقطوعها من المرفقين وأنكره الحلواني ثم وافقه وأفتى الإمام البرهاني الكبير وجوبها ولا يرتاب مناقل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببية الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الأمر وجوان تعدد الجزاء للشيء [illegible] دليل على الشيء لا يستلزم انتفاء الجواز دليل آخر وقد دخل وهو ما لو طاف أجنبا أعاد من وضوء الله الصلاة نسيا بعد ما أراد الاغتسال ثم استقر الأمر على الخمس شرعا عاما لأهل الآفاق لا بتفصيل بين أهل قطر قطر ما روى ذكر الدجال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا ما لبثه في الأرض قال أربعون يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم فقيل يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أيكفينا صلاة يوم قال لا اقدروا له رواه مسلم وقد أوجب أكثر من ثلثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا أو مثلين وفيه دليل على أن الواجب نفس الأمر خمس على العموم غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها ولا يسقط بعدها الوجوب وكذا قال صلى الله عليه وسلم خمس صلوات كتبهن الله على العباد ثم لم يثن العصر الصحيح أنه لا ينوي العصر لفقد وقت الأداء من أني وجوب العشاء بجواب على قوله الوتر أيضا **قوله** وقال الشافعي يستحب التعجيل بكل صلاة لقوله صلى الله عليه وسلم أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يقتضي تقصيرا وقال في جواب أي العمل أحب إلى الله قال الصلاة لأول وقتها **قوله** والحجة عليه في تعميمه وإن الواجب التفصيل ما رويناه من قوله صلى الله عليه وسلم في الفجر أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر رواه الترمذي وقال حسن صحيح وتأويله بأن المراد تبين الفجر حتى لا يكون شك في طلوعه لعمل شيء إذ ما لو يتبين لا علم بجواز الصلاة فضلا عن صانة الأجر المفاد بقوله فإنه أعظم للأجر ولو صرف عليها هو إلى عظم كان المناسب التعليل بتقدير ذلك الناول أن يقال فإنه لا يصح الصلاة بدونه لأنه هو الأطهر في إفادة قصد عدم إيقاعها مع شك الطلوع فكيف وصرفه عنه بلا دليل لا يجوز بل في بعض رواياته ما ينفيه وهو رواية الطحاوي أسفروا بالفجر فكلما أسفرتم فهو أعظم للأجر وقال الأجور كوذ وروى الطحاوي حدثنا بكير بن العتبي ثنا عيسى بن يونس عن الأعمش عن إبراهيم قال ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير وهذا أسناد صحيح ولا يجوز اجتماعهم على خلاف ما فارقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم كونه لعلمهم بنسخ التغليس المروي من حديث عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس فتشهد معه نساء متلفعات بروطهن ثم رجعن إلى بيوتهن ما يعرفن من الغلس وحديث بن مسعود رضي الله عنه في الصحيحين ما هو نحو ذهبنا إليه وقوله ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لميقاتها

من لم يجد وقت العشاء

الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها مع انه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخاري والفجر حين بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الاداء فيه لانه غلس يومئذ ليمتد وقت الوقوف وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فاذا المعتاد كان غير التغليس الا انه يبعد النسخ لانه يقتضي سابقة وجود المنسوخ وقوله ما رايت يفيد ان لا سابقة له فالاولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد لان حجرتها كانت فيه وكان سقفه عريشا مقاربا ونحن نشاهد الان انه يظن قيام الغلس داخل المساجد وان صحنها ما انتشر فيه ضوء الفجر وهو الاسفار وانما وجب هذا الاعتبار لما روي من ترجيح رواية الرجال خصوصا مثل ابن مسعود فان الحال اكشف لهم في صلاة الجماعة ثم قال الطحاوي والذي ينبغي الدخول في الفجر وقت التغليس والخروج منها في وقت الاسفار قال وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لكن الذي ذكر الاصحاب عن الثلاثة ان الافضل ان يبدا بالاسفار ويختم به وهو الذي يفيده اللفظ فان الاسفار بالفجر ايقاعها فيه وهي اسم للمجموع فيكون ثم حده فيه قالوا وحده ان يبدا في وقت يبقى منه بعد ادائه الى اخره لو ظهر له فساد صلاته اعادها بقراءة مسنونة مرتلا ما بين الخمسين والستين اية قبل طلوع الشمس ولا يكره ان يظن ان هذا التسلسل ثم التغليس الا من لم يضبط لذلك الوقت وروى الحسن عن ابي حنيفة في الفصل بين اذان الفجر والصلاة قال يؤذن ثم يصلي ركعتين ثم يمكث قدر ما يقرأ عشرين اية ثم يقيم وهذا يقتضي ان يشرع واطراف الغلس قائمة ولا شك ان فيه اسفارا تاما وعن الطحاوي من كان من عزمه التطويل يغلس والا اسفر ولا خلاف لاحد في سنية التغليس بمزدلفة **قوله** لما روينا ابردوا بالظهر ولرواية انس اخرج البخاري من حديث خالد بن دينار صلى بنا اميرنا الجمعة ثم قال لانس كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السؤال عنها **قوله** وتاخير العصر ما ان تاخيرها الى تغير القرص مكروه والمستحب ما لم يصل الى ذلك وانما يستحب ان يؤخرها ليتوسع في النوافل الا الى التغير بل يصليها والشمس بيضاء كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم وما روي عنه صلى الله عليه وسلم من حديث العصر والشمس حية متفق عليه واول وقت العصر عند ابي حنيفة من صيرورة الظل مثليه مع فيء الزوال ومنه الى التغير ليس كثيرا جدا فلا بد من كونه لا اداء قبل ذلك لو داخلا في مسمى التعجيل غير انه ليس تعجيلا شديدا وروى الحسن في الفصل بين اذان العصر والصلاة ان يصلي بعده ركعتين كل ركعة بعشر ايات او اربعا كل بخمس ايات وروى الدارقطني عن عبد الواحد بن نافع قال دخلت مسجد المدينة فاذن مؤذن بالعصر وشيخ جالس فلامه وقال ان ابي اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بتاخير هذه الصلاة فسالت عنه فقالوا هذا عبد الله بن رافع بن خديج وضعف بعبد الواحد ورواه البخاري في تاريخه الكبير وقال لا يتابع عليه يعني عبد الواحد والصحيح عن رافع ثم اخرج عن رافع كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم ننحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم نطبخ فنأكل لحما نضيجا قبل ان تغيب الشمس وعندي انه لا تعارض بين هذين فانه اذا صلى العصر قبل تغير الشمس امكن في الباقي الى الغروب مثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخين في الاسفار مع الرؤساء لم يستبعد ذلك **قوله** ويستحب تعجيل المغرب وهو ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة او سكتة على الخلاف الذي سياتي وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروه وهي خلافية وستذكر في باب النوافل ان شاء الله تعالى قال في القنية الا ان يكون قليلا وما روى الاصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره في السفر وللمائدة او كان يوم غيم وفي القنية لو اخرها بتطويل القراءة فيه خلاف وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكره ما لم يغب الشفق ولا يبعد ودليل الكراهة التشبه باليهود واما قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال امتي بخير الخ وهو ما روى ابو داود عن مرثد بن عبد الله في سنده محمد بن اسحاق قال قدم علينا ابو ايوب غازيا وعقبة بن عامر يومئذ على مصر فاخر المغرب فقام اليه ابو ايوب فقال ما هذه الصلاة يا عقبة قال شغلنا قال اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال امتي بخير او قال على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب الى ان تشتبك النجوم ففيه نظر اذ مقتضاه ندب التعجيل وتاخيرها تفويت ما ندب اليه لا يثبت الكراهة لجواز الاباحة كما في العشاء ندب تاخيرها الى ما قبل الثلث ويصليها اذ ذاك فان لم يفعل الى النصف انتفى الندب وكان مباحا وما بعده مكروه وحاصل الحديث ضمان الخير والفطرة اي السنة بالتعجيل ولا يلزم من ثبوت ضدهما في التاخير لجواز حصول الاباحة معه بسبب اخر وهذا انما يلزم من استدل بالحديث على كراهة تاخيرها وليس بلازم في كلام المص لجواز كونه قصد الدلالة على قوله ويستحب تعجيل المغرب هذا ان صح الحديث لتوثيق ابن اسحق وهو الحق الابلج وما نقل عن مالك فيه لا يثبت ولو صح لم يقبله اهل العلم كيف وقد قال شعبة فيه وهو امير المؤمنين يعني في الحديث وروى عنه مثل الثوري وابن ادريس وحماد بن زيد ويزيد بن زريع وابن علية وعبد الوارث وابن المبارك واحتمله احمد وابن معين وعامة اهل الحديث غفر الله لهم وقد اطال البخاري في توثيقه في كتاب القراءة خلف الامام له وذكره ابن حبان في الثقات وان مالكا رجع عن الكلام في ابن اسحق واصطلح معه وبعث اليه هدية ذكرها **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم روى الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يؤخروا العشاء

الم

حينئذ

الى ثلث

الى ثلث الليل او نصفه وقال حسن صحيح **قوله** وهو قطع السمر المنهى عنه على ما روى الستة في كتبهم انه صلى الله عليه
وسلم كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ورد في مطولا ومختصرا واجاز العلماء السمر بعدها في الخير واستدلوا بما في
الصحيحين عن ابن عمر صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قال أرأيتكم ليلتكم
هذه فان على رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الارض احد وروى الترمذي في الصلاة والنسائي في المناقب عن عمر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمر عند ابي بكر رضي الله عنه الليلة في الامر من امور المسلمين وانا معه قال الترمذي حديث حسن
وروى الامام احمد عن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سمر بعد الصلاة يعني العشاء الآخرة الا لاحد رجلين مصل او
مسافر وفي رواية او عروس وحديث من خاف ان لا يقوم رواه مسلم وتمامه فان الصلاة آخر الليل مشهودة وذلك افضل ٥
قوله فيثبت الاباحة فيه نظر لان المعنى ان التاخير الى نصف الليل يلزم لامرين مكروه وهو تقليل الجماعة ومندوب
وهو قطع السمر واذا لزم من تحصيل المندوب لقطع السمر ارتكاب مكروه ترك على ما عرف في مسائله فينبغي كون التاخير الى النصف
مطلوب الترك فلا يكون مباحا لانه لا ترجح في احد طرفي المباح

فصل في الاوقات المكروهة

استعمل الكراهة هنا بالمعنى اللغوي فيشمل عدم الجواز وغيره مما هو مطلوب العدم او هو بالمعنى العرفي والمراد كراهة التحريم
لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعية افاد التحريم فالتحريم في مقابلة
الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه برتبة المندوب والنهي الوارد من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم
وهي في الصلاة ان كانت لنقصان في الوقت منعنا ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لا نقص فيه لا لانها كراهة تحريم بل لانه ادى ما وجب
كاملا ناقصا فلذا لما يعقب رحمه بالكراهة لا يجوز الصلاة الخ لكن ان اريد بعدم الجواز عدم الصحة والصلاة عام لم يصدق
في كل صلاة لانه لو شرع في نفل في الاوقات الثلاثة صح شروعه حتى وجب قضاؤه اذا قطعه خلافا لمالك في وجوب قطعه وقضاؤه في غير
مكروه وفي ظاهر الرواية الجو لو اتمه عن خروج عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع افضل والاول هو مقتضى الدليل
وان اريد عدم الحل كان اعم من عدم الصحة فلا يستفاد منه خصوص ما هو حكم القضاء من عدم الصحة وهو مقصود الافادة
والظاهر ان مقصوده الثاني ولذا استدل بحديث عقبة بن عامر الثابت في مسلم وغيره ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهانا ان نصلي فيهن او نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين
تضيف للغروب حتى تغرب ونحوه مما يفيد عدم الحل في جنس الصلاة دون عدم الصحة في بعضها بخصوصه والمفيد لما هو قوله صلى الله
عليه وسلم ان الشمس تطلع بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها
واذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا والنسائي فانه افاد كون المنع لما اتصل بالوقت مما يستلزم
فعل الاركان فيه التشبه بعبادة الكفار وهذا المعنى نقصان الوقت والا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر
الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتأدى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع النقصان
فصح تأدي الكامل لان ترك الواجبات لا يدخل النقص في الاركان التي هي المقومة للحقيقة بخلاف فعل الاركان في ذلك
الوقت وعن الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق في الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فان التسبب في حقهم لا يمكن جعله
كل الوقت حين خرج اذ لم يدركوا معه الاهلية الا ذلك الجزء وليس التسبب في حقهم الا اياه ومع هذا لو قضوا في وقت مكروه لا يجوز
لان الثابت في ذمته كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه للعصر ضرورة
مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا
بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان انما لزمه
وجوبه ضرورة صيانة المؤدي عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة في الوقت
المكروه وصلاة الجنازة لانها لا تظاهر بها عبدة الكفار لانه عبادة وقضاء حق الميت والعبادة وكل منهما يتحقق مع النقصان اذ لو
عند التلاوة خاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو ادى عندها بخلاف ما اذا تليت في غير مكروه فان
الخطاب لم يتحقق بادائها في وقت مكروه موسعا فلا يجوز قضاؤها في مكروه وهذا الوجه اسلم اذ يشكل في الاول جواز ادائها
في مكروه وان تليت في غيره ومثله بعينه في صلاة الجنازة وهو معنى قول المقدم حتى لو صلاها فيه او تلا سجدة فيه وسجدها ابي
قوله اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة ويقتضي كلامه ان الاولى تاخيرها اذا تحقق سببها في الوقت المكروه وفي التحفة اذا
حضرت جنازة في الاوقات الثلاثة فالافضل ان يصلي ولا يؤخر بخلاف الفرائض فانها وجبت لعينها اي ابتداء اقامة لحرمة الملك
سبحانه المستحق على وجه الكمال فاقتصر على هذا التقرير فانه يندفع ايرادها ثم بعد اتقانه انشاء الله تعالى **قوله** حمله على
الشافعي في تخصيص الفرائض اي المقضيات وبمكة اي تخصيص الصلاة مطلقا بمكة فرضها ونفلها وعلى ابي يوسف في اباحة
النفل يوم الجمعة وقت الزوال اما اخراج الفرائض فبقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها

لعدم صح

متفق عليه واما مكة فحديث جبير بن مطعم مرفوعا يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وحديث ابي ذر في معناه رواه الدارقطني والبيهقي وهو معلول بارتعة امور انقطاع ما بين مجاهد وابي ذر راويه الذي رواه عنه وضعف من المؤمل وضعف حميد مولى عفرا واضطراب سنده ورواه البيهقي وادخل قيس بن سعد بين حميد ومجاهد ورواه سعيد بن منصور فاسقط منه ابن ابيس واما اخراج ابي يوسف في مسند الشافعي انا ابراهيم بن محمد عن اسحاق بن عبد الله عن سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة اما حديث من نام عن صلاة او نسيها فان كان خاصا في الصلاة لكن يمكن تخصيصها العموم في حديث عقبة بن عامر فتوقف على المعارضة فلما ثبت انه معارض في بعض الافراد فقدم حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى الترجيح لرجحنا حديث عقبة ايضا لكونه اكثر الحاحا مختصا كيف ما كان فهو خاص في الصلاة عام في الاوقات فان وجب تخصيصه عموم الصلاة في حديث عقبة بن عامر وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراج الاوقات الثلثة من عموم وقت الندب في جواز الصلاة الفائتة كما ان تخصيص الاخر هو اخراج النوافل من عموم منع الصلاة في الاوقات الثلثة فيتعارضان في الفائتة في الاوقات المكروهة ان تقضي فيها فيكون احاديث عقبة اولى لانه محرم واما حديث مكة فمعنى التنزل فيه عام في الصلاة والوقت فيتعارضان عموما من الصلاة وتقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في الوقت اذا حاضر ليعارض ايضا وعندنا وعلى اصول بحال حديث عقبة والاوقات الثلثة لانه خاص فيها فاما حديث ابي يوسف فالواضح فيه بعد التنزل فيه ايضا استثنا يوم الجمعة والاستثنا عندنا تكلم بالباقي فكون حاصله نفيا معللا بكونه غير يوم الجمعة فيتقدم عليه حديث عقبة المعارض له لانه محرم وقد يقال بحمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وعادة **قوله** والمراد الخ اخذا في ذلك قال الترمذي على الصلاة كما تم ذلك ابن المبارك وحكاه ابو داود على الدرس الحقيق ويترجح الاول لما رواه الامام ابو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنائز من حديث حارثة بن مضرب عن ابن سعد عن موسى بن علي عن ابيه عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيه او نقبر فيه موتانا عند طلوع الشمس الحديث وقال البيهقي في كتاب المعرفة ورواه روح بن القاسم عن موسى بن علي عن ابيه وزاد فيه قال عقبة اذن لي بالليل فالتم فدفن ابو بكر ليلا **قوله** نهى عن ذلك فيه حديث ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون وارضاهم عندي عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب متفق عليه وما روى عن عائشة في الصحيحين ركعتان لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعهما سرا ولا علانية ركعتا قبل الصبح وركعتان بعد العصر فهي لفظ لها ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيني في يوم بعد العصر الا صلى ركعتين وفي لفظ لمسلم عن طاوس عنها قالت وهم عمر انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وتحرى بها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا صلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فصلوا عند ذلك وفي لفظ للبخاري عن ابي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت والذي يقبض سمعه وبصره ما تركهما حتى لقي الله تعالى وما لقي الله حتى ثقل عن الصلاة وكان يصليها ولا يصليهما في المسجد مخافة ان يثقل على امته وكان يحب ما خفف عنهم ما لعذر عندنا ان هاتين الركعتين من خصوصياته ويدل لذلك لان اصلهما انه صلى الله عليه وسلم تعلمهما جبرا لما فاته من الركعتين بعد الظهر او قبل الشغل بالعصر حين شغل عنهما وكان صلى الله عليه وسلم اذا اعمل عملا اثبته وداوم عليه وكان نهى عنه تارة اما الاول فلما في مسلم والبخاري في المغازي عن كريب مولى ابن عباس ان عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن ازهر ومسور بن مخرمة ارسلوا الى عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر فقد بلغنا انك تصليهما وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما وكنت اصلي معه فقيل له في ذلك فقال انه اتاني ناس من عبد القيس لا اسلام من قومهم فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر وهما هاتان وفي لفظ لمسلم عن ابي سلمة انه سأل عائشة عن السجدتين اللتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما بعد العصر فقالت كان يصليهما قبل العصر ثم انه شغل عنهما او نسيهما فصلاهما بعد العصر ثم اثبتهما وكان اذا صلى صلاة اثبتها يعني داوم عليها واما الثاني فاخرج ابو داود من طريق ابن اسحاق عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها انها حدثته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد العصر ركعتين وكان ينهى عنهما وكان يواصل وينهى عن الوصال واستفدنا من الحديث الاول مرة ومن عائشة رضي الله عنها مرتين ما ترجم به في ذلك الحديث من قول ابن عمر الخ فان احالها على مسلمة عند استعلام السائل الحكم بعد تردده لينتوي بموافقتها وتوبيد ما ذكرنا ان عمر رضي الله عنه كان يضرب عليها في موطأ مالك عن السائب بن يزيد انه رأى عمر بن الخطاب يضرب المنكدر في الصلاة بعد العصر كان هذا المحرز لبعض مرجوحيته بكراهة اجماعا على ان المتقرر بفعله صلى الله عليه وسلم جوازها ثم كان ذلك دأبه لانه وقع منه مرة فلم يطلع عليه بعضهم او يحمل رجوعه كما يفيده قول انس بن مالك حين سئل عن التطوع بعد العصر كان عمر يضرب الايدي على الصلاة بعد العصر الحديث رواه مسلم **قوله** لان الكراهة الخ الله اعلم بما دل على هذا الاعتبار النظر اليه يستدل ويقيض وقد لم العرف في المنصوص عليه لعلل النقل لا لمعنى النقل لانه قد يستدل ومعارضة النقل لمعنى والنظر الى المنصوص يقتضي التصاعد بما للنهي على حديث انه ذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجود التلاوة بانها ليست صلاة

مطلقة وكفى بها حاجزا للفساد والعلم ان التي ليس لغيري في الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما ما من الكراهة فيما
سبق **قوله** وما وجب لعينه كسجدة التلاوة المراد ما وجب لعينه ما لو تعلق وجوبه بمعارض بعد ان كان نفلا كالمنذور سواء كان منصوصا
لعينه او لغيره كصلاة الكفار وموافقة الامر اذ في سجدة التلاوة وقضائي حق الميت وصلاة الجنازة وعن ابي يوسف لا يكره المنذور ولا اثر
لاعتبار الكراهة لان الاثر لم يرد به في اثبات الكراهة في سجدة التلاوة وقد يقال وجوب السجدة في التحقيق يتعلق بالسماع لا بالاستماع والتلاوة وذلك
ليس فعلا من المكلف بل صفة خلق فيه عقيب التلاوة والسجود والطواف والشروع فعل وهو لا يكون نفلا **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم
الخ روى مسلم عن حفصة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين رواه في ابي داود والترمذي
عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة بعد الفجر الا سجدتين لفظ الترمذي وفي التحفة سن لفظ الترمذي وفي التحفة سن تطوع اجرا الليل مثنى مثنى وكره طلوع الفجر الا ما هو
افضل لانه وقع النفل بعد الفجر لاعن قضاء وفي المحيط يختص النهار في ركعتي الفجر هذا ويكره الصلاة الثالثة فيه بعد الغروب قبل العشاء
وعند الامامة يوم الجمعة وعند خطبة الجمعة والكسوف والاستسقاء وقبل صلاة العيد وذكر بعضهم لا يتنفل بعد صلاة الجمعة بعد
والمزدلفة **ويتصل بهذا الكراهة الكلام** يكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي الاكثر وبعد الصلاة
لا باس به والمشي في حاجته وقيل يكره الى الشمس وقيل الى ارتفاعها وبعد العشاء نوم وحدث نوم وكان صلى الله عليه وسلم يكره النوم
قبلها والحديث بعدها والمراد ما لم يتبين فيه خير او ما يتحقق الخير في كلام نوع عبادة فان الشارع لا يرضى به كما لا يرضى فيه وسن قبل الركعتين قبل صلاة
الغرب كما في باب النوافل انشاء الله تعالى

باب الاذان

الاذان سنة مؤكدة لعامة الفقهاء
وكذا الاقامة وقال بعض مشايخنا واجب لقول كل لو اجتمع اهل بلد على تركه قاتلناهم عليه واجيب بكون القتال لهم لا الاجتماع على
تركه مع استحقاقهم وبانه لم يخلص اعلامه لان الاذان من اعلام الدين لذلك لا على نفسه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون ولا يقاتلون
بالسماع كذا نقله بعضهم بصورة نقل الخلاف ولا يخفى ان لا تنافي بين الكلامين بوجه فان القتال انما يكون عند الامتناع وعدم الفهم لهم
والضرب والحبس انما يكون عند تفهم لجاز ان يقاتلوا اذا امتنعوا عن قبول الامر بالاذان ولم يسلموا انفسهم فاذا قاتلوا فظهر عليهم هو
ضربهم وحبسهم وقد يقال عدم القتال مع وجوب الاذان لذلك لا يظهر كونه على الكفاية والا لو ترك اهل بلدة لاجتمع على
تركه اثما جميعهم ولم يضربوا ولو حبسوا في المدائنية عن علي بن الجعد عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان ولا اقامة
اتحاد الاثنية والثواب وهذا ان كان لا يستلزم وجوب الجواز كون الامر لهما معا فيكون الواجب احدهما معا لكن يحمل على انه لا يجاب الاذان
للظهور ما ذكر من حاله **قوله** دون ما سواها لانها توقت للعيد والكسوف وفي مسلم عن جابر بن سمرة صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
العيد غير مرة وكثيرا بغير اذان ولا اقامة وعن عائشة رضي الله عنها خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث منادي يناديها
جامعة والوتر ان كان واجبا لكن اذان العشاء اعلام بدخول وقته لان وقتها ولو اما وقت العيد لا دنيا له على وان اوجب اما على وجه السنة
تلا لان النوافل تبع للفرائض فسادا لتكميل فلا يحتاج اذان وفي اذان الجمعة خلاف السائب بن يزيد في الصحيح **قوله** وهو كاذن الملك النازل
من السماء وفي الدارقطني بسند فيه عبد الكريم بن ابي المخارق وهو ضعيف وابي داود عن نبيط بن شريط قال رجل من الانصار ونحن عند الله بن زيد الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله اني رأيت في النوم كان رجلا من الرجال عليه بردان اخضران نزل على جذم حائط من المدينة فاذن مثنى مثنى ثم جلس جلسة لا ادري كم
على نحو من اذاننا اليوم قال فاقام بلال فقال عمر رأيت مثل الذي راى ولكنه سبقني وعند الرحمن لو سبع من معاذ فانه ولد بمكة بعد الهجرة او بعدها بسنة
فيكون سنه سبع عشرة سنة من الهجرة ومعاذ توفي سنة تسع عشرة من الهجرة او ثماني عشرة وهذا عند الحاكم بعد ثقة الرواة وعند الله هذا هو ابن زيد
بن عبد ربه بن ثعلبة بن زيد بن الحارث بن الخزرج وقيل ليس في نسبه ثعلبة بل بن ثعلبة بن عنمة بن مازن بن زيد الحارث والذي راى الاذان في المنام
محمد بن اسحق عن عبد الله بن زيد قال لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي وانا نائم رجل حامل ناقوسا في يده
فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به فقلت ندعو به الى الصلاة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى قال تقول الله اكبر الله اكبر
الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله فساقه بلا رجيع قال ثم استأخر عني غير بعيد
ثم قال تقول اذا اقمت الى الصلاة الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلاة حي على الصلاة
حي على الفلاح حي على الفلاح قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله فلما اصبحت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ما رأيت
وفيه ضمع ذلك عمر ونحوه في بيته فجعل يجر رداءه ويقول والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي راى فقال صلى الله عليه وسلم فلله الحمد قال الزهري سمعت سعيد
بن يحيى الذهلي يقول للبيهقي في اخبار عبد الله بن زيد في قصة الاذان اصح من هذا الى ان قال وخبر اسحق هذا ثابت صحيح لان محمد بن عبد الله بن زيد سمع من
ابيه ومحمد اسحق سمع من محمد بن ابراهيم التيمي وليس بينهما واسطة اسحق قال الترمذي في علله الكبير سألت محمدا اسمعيل عن هذا الحديث فقال هو عندي
صحيح وما استدل الزاعم على ان راي علي رضي الله عنه ما اذا ان الله تعالى لما اراد ان يعلم رسوله الاذان اتاه جبريل بدابة يقال لها البراق فذهب ليركبها
فاستصعبت فقال لها اسكني فوالله ما ركبك عبد اكرم على الله من محمد فسكنت فاذا ذانه كان في الاسراء اذن قال فهو غريب ومعارض للخبر الصحيح
ان بدء الاذان كان بالمدينة على ما في مسلم كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون وليس ينادى لها احد فتكلموا في
ذلك فقال بعضهم اتخذوا مثل ناقوس النصارى وقال بعضهم بل قرنا مثل قرن اليهود فقال عمر اولا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة **قوله** لحديث ابي محذورة عن ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد

اشهد ان لا اله الا الله

لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ثم يعود فيقول مرتين اشهد ان محمدا رسول الله مرتين حي على الصلاة الحديث رواه مسلم هكذا في التكبير اوله مرتان وبه يستدل قال رحمه الله ورواه ابو داود والنسائي والتكبير بدأ وله اربعا باسناد صحيح **قوله** انه لا رجيع في الشهادتين حادث منها حدث عبد الله بن زيد بجميع طرقه ورواها ابو داود عن عمر عن عمرو قال اما كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين والاقامة مرة مرة الحديث ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما بسند قال ابن الجوزي اسناده صحيح وسعيد بن المغيرة وثقه ابن حبان وقال في الامام وقال ابن ابي حاتم قال ابي سعيد بن المغيرة ثقة فاحتمل ان يكون ذلك من حديثه الذي يحدث به لانه لم يجد بدا صوته على لوحه الذي اراده النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فدبها صوتك قال الطحاوي والمراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكان ما رواه اولا تعليما للكيفية انه فطنه رجيعا واشتكل ما في ابي داود بسنا صحيح عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان قال فمسح مقدم رأسي وقال تقول الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله خفض بها صوتك ثم ترفع بها صوتك قال والى اثبات المعارضة بين روايتي محذورة في ترجيع هذين بتعدد والروى الطبراني في الاوسط بسنا لعبهر عبد الرحمن بن عبد الله البغدادي بسنا ابو جعفر النيلي بسنا ابراهيم بن اسمعيل بن عبد الملك بن ابي محذورة عن عبد الملك بن ابي محذورة بقول انه سمع اباه ابا محذورة يقول الذي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان حرفا حرفا الله اكبر الله اكبر الخ ولم يذكر ترجيعا فعارضها فيتساقطا وبقي ما فدمنا من حديث عمرو عبد الله بن زيد سالما عن المعارض ويقدم ايضا مع رواية بن عمر فيرجح عدم الترجيع لان حديث عبد الله بن زيد اخر عند ابي داود الاصل في الاذان وليس فيه رجيع فينفي معه الى ان يتحقق ناسخه لكن ناسخه متعارض فلا يرفع حكما تحقق ثبوته بلا معارض **قوله** لان بلالا الخ اما حديث ابي محذورة عن سعد بن المسيب عن بلال انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بصلاة الفجر فقال يوتا ثم قال الصلاة خير من النوم مرتين ما وقت في شيء من الاذان الفجر ومن المسيب لم يدرك بلالا انه منقطع وموجه عندنا بعد عدالة الرواة وثقتهم على انه روى في حديث ابي محذورة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان في صلاة الصبح قلت الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله رواه ابو داود والنسائي وعن انس قال من السنة اذا قال المؤذن في صلاة الفجر حي على الفلاح قال الصلاة خير من النوم مرتين رواه الدارقطني وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح لكن شروط ما في الهداية في معجم الطبراني الكبير ثنا محمد بن علي الصائغ المكي بسنا يعقوب بن حميد بسنا عبد الله بن نمير عن نوفل بن ابي بكر عن الزهري عن حفص بن عمر عن بلال انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصبح فجعل يقول الصلاة خير من النوم مرتين فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك **قوله** هكذا افعل الملك الخ روى ابو داود عن ابي ليلى عن معاذ قال اجعل الصلاة ثلثة احوال الاساق فغير معنى عن المعاجل احدث بطوله وسمى صاحب الروياء الخ عبد الله بن زيد رجل من الانصار لما ان قال فاستقبل القبلة يعني الملك قال الله اكبر الله اكبر الاذان قال انها لهنيهة ثم قام فقال مثل ما قال غير انه قال زاد بعد ما قال حي على الفلاح قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة وتفرد ابن ابي ليلى لم يذكر معاذا وموضع ذلك مجهول عند وروى بن ابي ليلى بسنده عن عبد الرحمن بن ابي ليلى بسند قال في الامام وجاله رجال الصحيح قال صحابنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله رأيت في المنام كان رجلا ما وعليه بردان اخضران فقام على جانط فاذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى ولابي داود قال فلبثنا ما شاء الله قال ثم قال يلقني انا محذورة على الاذان فسمع كلمة الله اكبر الله اكبر الخ وفيه تثنية التشهد بن والجعلتين وقد قامت الصلاة للبزار مدى عمله الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة. **قوله** ثم هو محمول على الاستحباب الخ استدل به ما في البخاري ان بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة الا الاقامة وفي رواية متفق عليها لم يذكر الاستثناء فاخذ بها مالك والحق ان ما رويناه نص على العدد وعلى حكاية مالك كلمات الاذان فانقطع الاحتمال بكليته خلاف ما زعموا ان نوترا الاقامة فانا بعد لكن الامر بهذا الشارع لكلام مع اسم مجموع الذكر وتعليق الايتار بها يفيد ان كل واحد منها لا يراد على ظاهره وهو ان يقول الاقامة التي هي مجموع الذكر مرة الا مرتين فلزم كونه اما ايتار الفاظها كما ذهب اليه او اشارة بها كان عند هم كما هو المتوارث فيجب الحمل على الثاني لتوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل كيف وقد قال الطحاوي تواترت الاثار عن بلال انه كان يثني الاقامة حتى مات وعن ابراهيم النخعي كلمات الاقامة سئل الاذان حتى كان سواء الملوك فجعلوها واحدة للسرعة اذا خرجوا الفيء امته كما قال ابو الفرج بن الجوزي كان الاذان والاقامة مثنى مثنى فلما قام بنو امية زادوا الاقامة وما ذكرنا من تواتر الخلف في الاقامة كاف لثبوت السنة الكن المقدم ذكره حديث الزهري عن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت فترسل في اذانك واذا اقمت فاحدر واجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولا تقوموا حتى ترونني وقد ضعفه روى البيهقي عن عمر ان عمر انه كان يرتل الاذان ويحدر الاقامة وذكر الدارقطني عن عمر من قوله **قوله** وترسل في الاذان هو ان يفصل بين كل كلمتين بسكتة والحدر ان لا يفصل وهو ترسل منها قيل يكره لمخالفة السنة وقيل بل ذكر في المتن يشير الى عدم الكراهة حيث قال وهذا يدل على انه يستحب والحدر هو الاول لان المتوارث الترسل لم يكره ترك في منادي حال اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان عرف يستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين **قوله** لانه خطاب للقوم هو اجمعهم به ويتبع من خلفه اعلام بذلك الا لتفاوت مع ثبات التثنية بلا حاجة الى ارتكاب المكروه يستدل بالعلة اللازمة من مواضعهم ثم قيل يلتفت يمينا للصلاة وشمالا للفلاح وقيل يمينا وشمالا لكل منهما واحدا وبعضهم الاول والثاني ارجح **قوله** ان كانت الصومعة اتساعا لا ينفي استطاعة تحويل الوجه الذي

يقطبه ظاهر اللفظ لكن المراد عدم استطاعة التبليغ مع التحويل لانه يصير في جوفها فيضعف بلوغ الصوت خصوصا لمن جلفه فيستدبر ويحرج رأسه ليتم الاعلام **قوله** بذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا روى ابو محمد بن حيان بالمشاه من بحت وهو المعروف اي السنج في كتاب الاذان لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا ان يدخل اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع لصوتك وروى الزمدي في جمعت اي صحيفة رأيت بلالا يؤذن وأتتبع فاه ههنا وههنا واصبعاه في اذنيه وقال حسن صحيح **وقوله** وان لم يجعل حسن اي الاذان حسن **قوله** لانها ليست بسنة اصلية قال في الغاية بعد ايراد نظر المانعة ومن الاحاديث الصحيحة مع لفظة الامر انتهى وفيه نظر اذ ما تقدم مع لفظ الامر مصروف عن الوجوب لانه شرع كيفية لما هو سنة فيكون المراد التسنية والاصل ان يزاد عليه صرف عنه التعليل في النفل بكونه ارفع للصوت **قوله** على حسبما تعارفوه بعيد عدم تعيين الجعل نحو الصلاة او قامت الصلاة **قوله** رجعتوا به النجم قال هو في عبد الرزاق عن عمر انه سمع مؤذنا يثوب في غير الفجر فوقف في المسجد فقال لصاحبه قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع وعن علي رضي الله عنه انكان **قوله** لما ذكرنا يعني انه وقت غفلة وشرة من رواية الحسن بان يمكث بعد الاذان قدر عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم وقد قدمناه **قوله** وابو يوسف حقهم اخذ كردجه اي ابو يوسف لا مادة اختيان وكذا يطهر من كلام قاضي خان اختيارا قول ابي يوسف **قوله** والمكان في سلطنتنا مخالف تعيد كذا المعهود اختلاف مكانها وتوكذ لك شرعا والاقامة في المسجد ولا بد اما الاذان فعلى المنارة فان لم يكن ففي المسجد وقالوا لا يؤذن في المسجد **قوله** فيقع الفصل بالسكتة في جامع قاضي خان والترنمي السكتة الفاصلة عندهم قدر ثلاث آيات قصار او آية طويلة وعندنا قدر ثلاث خطوات او ربع **قوله** والعرق قد ذكرناه وهو كراهة التأخير فاذا كانت تلك الكلمات مندوبا يستحق بتركها كان سببا لذلك وهذا يشير الى ان تأخير المغرب قدر اداء الركعتين مكروه وقدمنا من التقييد استثناء التأخير القليل يحمل على ما مر تأمل **قوله** اذا توسطها لفظ الاصحاب **قوله** قال يعقوب هو استواى يوسف وهذا لفظ محمد في جامع الصغير **قوله** وان المستحق في العود عالما لفظة بعيد لا لازم اما في طلب ان يكون صبيا وان كان عاقلا بل لعام استدل بقوله صلى الله عليه وسلم وليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم وفي اسناده الحسين بن عيسى نسبه ابو زرعة وابو حاتم الكان في حديثه مدخل في كونه خيارا ان لا ما حدا جزاء انه لا يحل للمؤذن ولا للامام ولاي داود عن عثمان بن ابي العاص رضي الله عنه آخر ما عهد الي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ام قوما فليأخذ باضعفهم واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الاذان اجرا قالوا كان لو سيار طهو على ثبير فرآه حبشيا فهو الذي وقت شيئا كان حسنا وبطيله وعلى هذا المعنى لا يحمل اخر شيء على ذلك لكن ينفع للمؤمن ان يعهد الله وفي قاضي خان المؤذن اذا لم يكن عالما وقاما لصلاة لا يشتغلون بالمؤذنين انتهى يعني اخذ الاجر اول **ولنسق بعض ما روي في المؤذنين** روى الامام احمد عنه صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما في النداء لتضاربوا عليه واسيوف دله باسناد صحيح يغفر للمؤذن منتهى اذانه ويستغفر له كل رطبة يابسة سمعه وروى البزار الا انه قال رطبة يابسة كل حجر وشجر وروى ابو داود نحوه عن البراء في صحيحه وعندهما تشهد له والنسائي وله مثل اجر من صلى معه وللطبراني في مثل هذا وله في الاوسط يغفر للمؤذن وانه يغفر له مدى صوته اين بلغ وله ايضا المؤذنون هم الملبيون يخرجون من قبورهم يؤذن المؤذن ويلبي الملبي ويسلم المؤذنون اطول اعناقا يومئذ القيمة والامام احوذ يزعلاك عن بن عمر يزيد فيه ثلثة على كثبان المسك اراه قال يوم القيمة وزاد في رواية يغبطهم الاولون والآخرون عن هذا دي حوالله وحق يوالده رجل قوما وهم به راضون ورجل ينادي الصلوات الخمس في كل يوم وليلة ورواه الطبراني في الاوسط والصغير باسناد لا باس به ولفظه قال صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يهولهم الفزع الاكبر ولا يالم الحساب هم على كثب من مسك حتى يفرغ حساب الخلائق رجل قرأ القرآن ابتغاء وجه الله وام به قوما وهم به راضون ورجل ينادي بالصلاة ابتغاء وجه الله وعبد احسن فيما بينه وبين ربه وفيما بينه وبين مواليه رواه في الكبير ولفظه عن عمر قال لو يعلم الناس ما في الاذان لاضطربوا عليه بالسيوف ولفظه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الامر دمر حتى يسمع مرات ما حدثت به سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثلثة على كثبان المسك يوم القيمة لا يهولهم الفزع الاكبر ولا يحزنهم الحساب هم على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل كلتا يديه يمين رجل علم القرآن فقام به يطلب وجه الله وما عند ذا جل ينادي في كل يوم وليلة خمس صلوات يطلب وجه الله وما عند ذا جل ومملوك كلما وجبت عليه طاعة ربه جل في اخبار ايضا ان لا يحل الاذان لانه لا يحل ويحسن الصوت مطلوب ولا بأس بالالحان وتقدم الحلواني المؤذن كان فاسقا ذكر الامام في الخلاصة ثم من هذا ان للملحن ان يخرج الحرف عما يجوز له في الاداء موضع في كلام الامام احمد فانه سئل عنه في المرأة تنعه فيقال له لو قال لما اسمك قال محمد قال يعجبك ان يقال لك يا مومو يا حامد قال واذا كان لو يحل في الاذان في المرأة اولى وحينئذ لا يحل سماعها ايضا ويكره التمطيط عند الاذان والاقامة لانه بدعة وينبغي للمؤذن ان يتيقظ الناس فان علم بضعيف يستعجل فاقره ولا ينتظر ليتسع الحلة ويقيم في مكانه فان مشى الى مكان الصلاة عند قوله قد قامت الصلاة جاز اذا كان اماما وقيل يطلقا ويكره ان يؤذن قاعدا الا اذا اذن لنفسه لان المقصود مراعاة السنة لا الاعلام ويكره ايضا راكبا وفي ظاهر الرواية الا لمسافر ويسير للاقامة ولا بأس بالفصل بينهما بين الشروع وهو مكروه ولا يتكلم في اثناء الاذان فان تكلم استأنفه وفي عيني موضع اذا سلم على المؤذن او عطس محمد او سلم على مصل او قاض او خطيب فشمتوا عن ابي حنيفة لا بأس منهم الرد بل يسن الرد

نفسه وعن محمد يرد بعد الفراغ وعن ابي يوسف لا يعيد ولا قائل في نفسه وصحح واجمعوا انه مندوب لا يلزم بدا لو في الحال ولا يجب
لان السلام عليه حرام خلاف من في الحمام اذا كان يبرد وعن ابي حنيفة يرد المصلي بعد الفراغ قال ابو جعفر وله اذا لم يعلم انه في الصلاة
وعلى هذا اذا سلم على المتغوط وفي فتاوى قاضيخان اذا سلم على القاضي والمدرس فلم يجب عليه الرد انتهى وسيذكر في سلام المكروه
هذا اذا تابع للاذان بحيث فيقول مثل ما يقول الا في الحيعلتين فيحوقل وعند الصلاة خير من النوم صدقت وبررت اما الاجابة
ظاهرها كالصلاة والعتاقة ونحوها وقول الحلواني الاجابة بلسانه ولو بفعل فلو اجاب بلسانه ولو بفعل لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد
فليس عليه ان يجيب باللسان كما صححه نفي وجوب الاجابة باللسان وبه صرح جماعة وانه مستحب قال ان قال بالثواب المعهود وان لم يقل
انه يأثم او يكره فلا وفي التجنيس لا يكره الكلام عند الاذان بالاجماع اسند الاجماع خلافا لصاحبي فاني اكرهه عند اذان الخطبة يوم
الجمعة فان ابا حنيفة انما كرهه لانه يلحق هذه الحالة حالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على انه لا يكره في غير هذه الحالة كذا ذكر شمس الائمة
السرخسي قال واعلم انتهى لكن ظاهر الامر في قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول الوجوب اذ لا تظهر ثمرة
تعرفه بل يظهر استكباره تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفي التحفة ينبغي ان لا يتكلم ولا يشتغل بشيء حال الاذان
والاقامة وفي النهاية يجب عليهم الاجابة لقوله صلى الله عليه وسلم اربع مرات الجفاء من جلسها ومن سمع الاذان والاقامة ولم يجب انتهى وسيذكر
صريح في اجابة اللسان اذ يجوز كون المراد الاجابة لا بيان ان الصلاة والاقامة واجبا ولم يعلموه عنهم الا انه مستحب والله
اعلم ولا يرد السلام انتهى وفي التفاريق اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالاجابة للاول وسئل ظهير الدين عمن سمع
في وقت من جماعات ماذا عليه قال الاجابة اذان مسجده لتعلق هذا النبي بما تعلق به اذ مقصود النبي بالمؤذن يجب باللسان استحبابا او
وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت فاذا فرض ان مسموعه من غير
مسجده تحقق في حقه السبب فيصير كما لو سمع في المسجد الواحد فان سمعهم معا اجاب معتبرا كون جوابه للمؤذن مسجده حتى لو سبق مؤذنه بعد ذلك
او سبق بعيدة دون غيره من المؤذنين ولو لم يعتبر هذا الاعتبار كان في بيته كذلك ان لم يكن اذان مسجده واما الحوقلة عند الحيعلة
ان لم يسمع او سمع ولم يستفهمني بقي في قرابة ان كان في المسجد اذا كان في بيته كذلك ان لم يكن اذان مسجده واما الحوقلة عند الحيعلة
فهو دان خالف ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مشترك ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا قال المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال احدكم الله اكبر الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال اشهد ان لا اله الا الله ثم قال
ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على الصلاة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال
الله اكبر الله اكبر قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة رواه مسلم فهذا ذلك العام على ما سوى هاتين الحيعلتين
وسقوط وعلى فاعل لان عندنا المخصص الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض فيجري فيه حكم المعارضة اذ تقدم العام والحوقلة الاول واما قد مر
العام في عوامع لاقتضاء حكم المعارضة ذاك في خصوص تلك وعلى قول من لم يشترط ذلك فلا يلزم التخصيص اذ لو لم يكن الجمع بان يحقق معارضا للعام
في بعض الافراد بان يوجب نفي الحكم المعلق بالعام منها فيخصها عنه وهنا لو يلزم ومن ثم صلى الله عليه وسلم لما اجابه كذلك وقال عند الحيعلة
الحوقلة ثم هلل في الآخر من قلبه دخل الجنة يعني ان يجعل المجيب مطلقا ليكون مجيبا على لوجه المسنون وتعليل الحديث المذكور بان اعادة المدعو
دعاء الداعي يشبه الاستهزاء لا يفهم في الشاهد بخلاف ما سوى الحيعلتين فانه ذكر شاب عليه من قاله لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب
بها داعيا لنفسه بحكم انها السواكن مخاطبا لها فليتفطن وقد ورد في بعض الصور طلبها صريحا في مسند ابي يعلى شيخ الحكم بن موسى ابي الوليد بن مسلم
عن ابي عاذن سلم بن عامر عن ابي امامة عنه صلى الله عليه وسلم اذا نادى المنادي للصلاة فتحت ابواب السماء واستجيب الداعي فمن نزل به كرب او
شدة فليتحين المنادي اذا كبر كبر واذا تشهد تشهد واذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة واذا قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح ثم يقول
اللهم رب هذه الدعوة الحق المستجابة المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى احينا عليها وامتنا عليها وابعثنا عليها واجعلنا من خيار
اهلها محيانا ومماتنا ثم يسأل الله عز وجل حاجته رواه الطبراني في كتاب الدعاء قال حدثنا عبد الله بن احمد حدثنا الحكم بن موسى فساقه ورواه
الحاكم من طريق الهيثم بن خارجة كذلك مثل حدثنا يعلى وقال صحيح الاسناد لكن نظر فيه لضعف ابي عامد عفير فقد يقال هو حسن او ضعيف يتقوى
بكفي فيه مثله هذا يفيد ان عموم الاول معتبر وقد رأيتنا من مشايخ الشاوك من كان يجمع بينهما فيدعو بنفسه ثم يترأس الحوقلة الفتح
ليفهل بالحديثين وفي حديث عمر ابي امامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بمثله وليتم هذا الدعاء عقيبه لا احاديه
عن سعد رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى علي واحدة صلى الله عليه بها عشرا
ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباد الله وارجو ان اكون انا هو فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة رواه
مسلم وغيره وعن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا
الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة رواه البخاري وغيره والبيهقي وزاد وانك لا
تخلف الميعاد وعنه صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع المؤذن وانا اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله رضيت
بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا غفر الله له ذنوبه رواه مسلم والترمذي وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قال رسول الله

ان المؤذنين

المؤذنين يفضلونا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قل كما يقولون فاذا انتهيت فسل تعطه رواه احمد والنسائي وابن ماجة في صحيحه
ورواه الطبراني في الاوسط والامام احمد عنه صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع المنادي اللهم رب هذه الدعوة القائمة والصلاة النافعة
صل على محمد وارض عني رضا لا سخط بعده استجاب الله له دعوته وله في الكبير من سمع النداء فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان
محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وبلغه درجة الوسيلة عندك واجعلنا في شفاعته يوم القيمة وجبت له الشفاعة والحديث في هذا
الباب كثيرة والقصد الحث على الخير رزقنا الله تعالى في جميع الاحوال **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل عن ابي سلمة
في قصة الفجر فلما اذن بلال للصلاة صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم صلى الغداة صبح كل يوم وفي ابي داود وغيره
انه صلى الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان والاقامة حين تأتوا حين الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس من رواية ابي هريرة وعمرو بن امية الضمري
وعثمان بن حنيف وذي محمر الحبشي الصحابي رضي الله عنهم وغيرهم وروى مالك في الموطأ عن ابن المسيب مرسلا وذكر في الاذان وتراسيل ابن
المسيب مرفوعة عند الشافعي وما في مسلم في القصة وامر بلالا فاقام الصلاة فصلى بهم الصبح لا ينافي انه اذن فكمله فدمج وروى اصحاب الاملاء
عن ابي يوسف باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار فقاتهن باذان واقامة فصلى الاربع صلوات **قوله** وهو محجوج على
الشافعي في اكتفائه بالاقامة في احد قوليه وفي الاخر لا ولا شك ان الاصل عندنا ان لكل فرض اذنا وصلى الاظهر يوم الجمعة في المطر فاذن
واقام مكروه وروى ذلك عن علي والاملاء تؤديه السكر او تقضيه بما عتهن لان عائشة امتنعن بغير اذان ولا اقامة حين كانت جاءتهن
مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة ايضا كذلك لان تركها لما كان سنة حال شرعية الجماعة كان حالا الاولى اذانا وقول **قوله** وعن يوسف
غير رواية الاصول وجهه انها صلاتان اجتمعتا في وقت واحد فيؤذن ويقام للاولى ويقام للثانية كالظهر والعصر يعرف وله ما روى ابو يوسف
بسنده وكذا من فاتتهما معه انه صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء
فقاضاهن على الولاء وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحد منهن ولانها صلاة مفروضة بغير (المحاط) بالاقامة بالجماعة فتعيدها كالجماعة بخلاف النفل
وصلاة العرة لو كانا على القياس لم تعارض النص وكيف وهما على خلاف القياس فان الراوي يجوز ما كان قول محمد قوله رحمه الله والمذكور في الكتاب
محمول على الصلاة الواحدة فلا خلاف واشكل بان الصلاة الواحدة لا خلاف فيها **قوله** ووجه الفرق بين الاذان والجمعة على احدى
الروايتين في الحدث ونص رواية عدم الكراهة **قوله** ويثوب للاذان شبه بالصلاة ووجه تعلق اجزائها بالوقت واشترائها في استقبال
القبلة يشترطهما كذا قيل ويقتضي ان يعاد الاذان اذا لم يستقبل به كما يعاد اذا كان قبل الوقت وليس كذلك فالاولى ان يقال انه مطلوب
فيها وان اختلف كيفية الطلب **قوله** وفي الجامع الصغير ذكر لاشتباه له على ما ليس في الظهور وروى عن الاعادة لان الكراهة وهي المذكورة تنبه
لاستدراك الاعادة كاذان القاعد والراكب المصر يكره ولا اعادة وينبغي عليه المختار من التفصيل في الاعادة **قوله** وكذلك المرأة الخافضة
انه يكره اذانها وتعاد اذان المصبي الذي لا يعقل والمرأة والجنب السكران والمجنون والمعتوه لا تعاد والاعتماد على اذان هؤلاء
فلا يلتفت اليهم فيما يتعلق الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى التوثب للصلاة او السكل في صحة المؤدي او تعاد على وقت مكروه وهل
لا يتمضمض في الجنب وغايته ما يكون انه ترك سنة وصرح بكراهة اذان الجنب فيسوى ان لا تعاد كالاعادة ضيق يقع على وقت السنة وفي الخلاصة خمس
اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا اعتنى على المؤذن في احديهما اربعا استدبر وتوضأ وحصرهما وحرس
بجب الاستقبال وفي بناء ما مضى كان معناه كان حمل الوجوب على ظاهره اجتمع الى الفرق بين نفس الاذان ما مضى واستقبال القبلة المشروع فيه
وتحقق الجمع عن تأمله وقد يقال انه اذا شرع ثم قطع تبادر الى طن السامعين ان قطعه لخطأ فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك
الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون
لهم مراقبا الا ان هذا يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم انفا الا يجب ولو قال قائل فهم ان على الناس كلهم وجبت والا استحب يقع فعل الاذان
معتبرا على وجه السنة لم يبعد عكسه في الجنس المذكور في الخلاصة واذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا لا كراهة فيه وعبرهم اولى
منهم واذا ندر بعض كلمات الاذان على بعض كسكران ان محمدا رسول الله ثم سمعه ان لا اله الا الله صلى ان يقول اشهد ان محمدا رسول الله ثم يعدها
قوله ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها كره ذلك وتعاد وبه قال ابو يوسف والشافعي في الاصح الفجر على ما في الكتاب وفي رواية عنهم
جميع الليل في حق الاذان لصبح لهم قوله صلى الله عليه وسلم ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم **قوله**
والحجر على الكل رواه ابو داود عن سمرة وعلى عارض من عامر عن بلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا
وهذين عرضا ولو يضعفه ابو داود وداعله انتهى ان سمرة لو تدرك بلالا فهو منقطع قيد الطحاوي ان سمرة لم يسمع بلالا وروى انها لا تؤذن حتى تغيب
روايه جعفر عن ابيه قال عنه وروى البيهقي انه صلى الله عليه وسلم قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الامام رجال اسناده ثقات وروى
عبد العزيز بن ابي داود عن عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال لا اذن قبل الفجر فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى البيهقي عن عمران النبي صلى
الله عليه وسلم قال له ما حملك على ذلك قال لا ستيقظ وانا وسنان فظننت ان الفجر قد طلع فامر النبي صلى الله عليه وسلم بنادي على نفسه لا
ان العبد نائم وروى عن عبد الرحمن بن ابزى قال كانوا اذا اذن المؤذن بليل قالوا لا تؤذن وا عدا ذلك وهذا يقتضي ان الحال لما كان
عندهم انكار الاذان قبل الوقت ثبت ان اذانه قبل الفجر قد وقع وانه صلى الله عليه وسلم غضب عليه وامره بالدعاء على نفسه وانهاه عن مسألة

نافع عن ع

يجب حمل ما رووه على احد امرين اما انه من جملة الدعاء عليه يعني انه لا يعتد واعلى ذلك فانه يعطى مؤذن بليل الخريت له على الاخر اس عن
مثله واما ان المراد لا اذان الكتسجيل بناء على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام ولذا قالوا اذا شرعوا في التذكير الذي سيجيء في هذا
الزمان التسبيح ليوقظ النائم ويرجع القاعد كما قيل انه كان اذانين حيث يتهجدون في النصف الاول وحينئذ في الاخير وكان الفاصل عندهم
اذان بلال يدل عليه ما روى عنه ابو الشيخ صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نائمكم ويرجع قائمكم وقد روى البيهقي
عن وكيع عن سفيان عن اسحق عن الاسود عن عائشة قالت كان المؤذن يؤذن حتى يطلع الفجر **قوله** لا بأس بالتثويب عند مالك الصواب مالك بن الحويرث
من غير تعريف وقد ذكر المصنف في الصرف على الصواب وما ذكره صاحب المبسوط وغيره الاسلام في الجامع والمحبوبي في الصحيح عن مالك بن الحويرث انه سمع
النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبا له اراه قال الانتقال من عنده قال اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما كذا في رواية الترمذي
اي دون غيره على نهي مفسرج للمراد بالصاحب واذا كان هذا الخطاب لهما وهما حاجة لهما شرعا فقيل الا استحضارا واعلم ان التفرد لا يقتضي ذلك ايضا
وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي يعجب ربك من راعي غنم في رأس شظية نجد يؤذن للصلاة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي
هذا يؤذن ويقيم للصلاة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا كان الرجل بارض فحانت الصلاة فليتوضأ فان لم يجد ما فليتيمم فان اقام صلى معه ملكان وان اذن واقام صلى خلفه من جنود الله ما لا
يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وهذا وعن ان المقصود من الاذان لم يختص في الاعلام بل كان منه ومن الاعلان هذا الذي نشاهد الذكر الله
ودينه في ارضه وتذكير العباد من الجن والانس الذي لا يزال يحضهم في الهلوات من العباد **قوله** فان تركها يكره لانه مخالفة للامر المذكور
في حديث مالك بن الحويرث ولان السنة ان يسقط الجماعة فلا يسقط لو ازمها الشرعية اعني وعامة مالك لذلك للكل حيث ترك للجماعة سنن وتسببها
ان كان منفردا وترك مجموع لو ازمها ان كانت جماعة من غير مرور وذلك مكروه خلاف تاركها في بيته في الحضر حيث لا يكره لان اذان المحلة واقامتها
كاذانه واقامته لان المؤذن نائب المقر كلهم كما يشير اليه امثل مقر بن مسعود حين صلى بعلقمة والاسود بغير اذان ولا اقامة حيث قال
اذان الحي يكفيهم رواه سبط بن الجوزي **قوله** ولو اكتفى بالاقامة جاز لما ثبت في غير موضع سقوط الاذان دون الاقامة كما بعد
اذكر في الفوائت وما نحن فيه وثانية الصلاتين لعرفة صرح ظهير الدين في الحواشي بان الاقامة اكد من الاذان تفلا من المبسوط **قوله** وان تركها
جاز من غير كراهة وذكر ابن المنذر في بينة ويشترك المسافرون لها وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في المنزل والكنوا اذان
الناس اجزأهم وهذا يفيد الفرق بين الفذ والجماعة في غير هذه الرواية **فرع** الاقامة افضل من الاذان لمواظبته صلى الله عليه
وسلم وكذا الخلفاء الراشدون نعم وقول عمر ولا الخليفي لاذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده كان ينبغي الاقامة لا ترك لها
فيفيد ان الافضل كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما يعلم من اخباره والله سبحانه المسؤول في اتمام السؤال له

باب شروط الصلاة التي تتقدمها

هذا بيان الواقع وقيل لاخراج الشرط العقلي كالحياة والعلم
والجعلي كدخول الدار للطلاق وقيل لاخراج ما لا يتقدمها كالنعقاد شرط الخروج وترتيب ما يوشيع مكروها شرط البقاء على الصحة وعلى
الثاني ان الشرط عقليا او غيره متقدم فلا يخرج قيد التقدم العقلي للقطع بتقدم الحياة ودخول الدار على الايقاع ملاوقوع الطلاق
لا يقال بل الجعلي سبب لوقوع المعلق اذ الشرط لا يؤثر الا في العكس فالشرط يتوقف عليه من غير اشراله فيه غير انه اطلق عليه شرط لغة لانا
نقول نمنعه بل السبب وهو قوله انت طالق آخر عمله الى وجود الشرط الجعلي فصار كانه توقف عليه ولا تؤثر فيه فتعين الاول ولان قوله التي
تتقدمها تعتبك في شروط الصلاة لاطلاق الشرط وليس للصلاة شرط جعلي ويبعد الاحتراز عن شرطها العقلي من الحياة ونحو اذ الكتاب
موضوع لبيان الاحكام الشرعية فلا يلحظ غيرها وشرط الخروج والبقاء على الصحة ليسا شرطين للصلاة بل لامر آخر وهو الخروج والبقاء وانما يسوغ
ان يقال شرط الصلاة نوعا من التجوز اطلاقا لاسم الكل على الجزء على اوصفا لمجاور **قوله** على ما قدمناه في صدر الكتاب وباب
الانجاس **قوله** لقوله لعلل حذوا زينتكم نزلت في الطواف عندهما لطواف القران والعمرة وان كانت العموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن
لا بد ان يتبدل الحكم في التسبب ولذا لانه المقصود به قطعا ثم في غير على ذلك الوجه وانما بين عندنا في الستر في الطواف الوجوب حتى لو
طاف عريانا اثم وحكم بسقوطه وفي الصلاة الاقتراض حتى لا يتنفل دونه وما قيل لقيام الدليل بسقوط الافتراض في الطواف وهو الاجماع وهو في
الصلاة منتف فينفي على اصل الافتراض فيها ممنوع بثبوت الاجماع على ذلك ولو سلم لا يدفع السؤال وسواء كيف نتاول التسبب على وجه دونه
في غيره ثم نسأل هو ان يراد به الحقيقي او المجازي بعلاقة ان كان قطعي الدلالة فوجه الافتراض لدى عمر وان كان ظنيها فالوجوب لتبين غيره
وهما حقيقتان متباينتان لان عدم الاكفار محمد ما حوذ في مفهوم الوجوب ونقيضه في مفهوم الفرد وهما مفهوما فرد واحد مفهومه
وهو الطلب الجازم فمن كونه على هذا الوجه من النوع او كذا المشكل الامر لا يثبت استعماله في فردين من مفهومه في اطلاق واحد وقد يدفع
بختيار الثاني وكونه حينئذ ليفيد جاز مقتضاه انما هو ثبوت نبوته قطعا عن الله وقطعية دلالته على مفهومه لا من نفس مفهومه فتامل هذا
يظهر لك عند ان نفس حقيقة الوجوب والفرض ليس الا مفهوم لفظ الامر بل جزؤه وهو الطلب الجازم والجزء الاخر اعني كونه بحيث يكفر
جاحده او لا اثر كيفية ثبوت ذلك الامر ودلالته وصحة اضافته اليها الى الامر ان يقال يفيد الوجوب الافتراض كذا في اشتقاقه ثبوت كل
الحقيقة معه وبسببه لا ان معناه اذ بما مهما مدلول لفظه فتامل حينئذ فالالزام الذي تم هو الاول والله سبحانه اعلم وعلمه

لزوم اعراض الستر في الطواف بالآية وانتم تعلمون او الوجوب في الصلاة وانتم تعرضون والحق بعد ذلك ان الآية الطنية الدلالة
على ستر العورة تقتضيها والوجوب في الصلاة مستفاد من حديث قطعية الثبوت ومن حديث لا صلاة لحائض الا بخمار قطعية الدلالة ضمنت
المدثر من الاجماع بالجموع وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة في الحديث والا فهو فداعترف في نظم من عمولا وصوتي لمن لم يسجد ولا
صلاة لجار المسجد انه طني الدلالة ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال قائم والاوجه الاستدلال بالاجماع على الاعراض في الصلاة فيما
نقله غير واحد من انه نقل ان حديث بعض المالكية مخالفه كالقاضي اسمعيل ومن لا يجوز تعمد قربه الاجماع والحديث عن عائشة رفعه
لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار رواه ابو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه وبن جرير في صحيحه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
عورة الرجل ذكره الدارقطني عن عطاء بن يسار عن ابي ايوب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ما فوق الركبتين من العورة وما اسفل من
السرة من العورة وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تحت السرة الى ركبته من العورة رواه الدارقطني
من حديث طويل وفيه سوار بن داود ليس العنبري لكن وثقه بن معين وعن عتبة بن علقمة عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الركبة من العورة وعتبة هذا ابو الوليد السكوني ضعفه ابو حاتم والدارقطني وحديث جابر وركبته لو ثبت وعلى هذا يسقط بذلك
الوجه المذكور اعني قوله وكلمة اما لان تمامه متوقف على كون حديث الركبة ما يحتج به وله طريقان معنوي بان وهما ان الفاء قد تدخل وقد
تخرج والموضع موضع الاحتياط فحكمنا بدخولها احتياطا فان الركبة ملتقى عظم العورة وغيرها فاجتمع الاطلاق والجماع ولا مين وهذا في التحقيق
وجه كون الموضع موضع الاحتياط **قوله** كلها في بعض النسخ كله وهما كذلك للبدل وما اضيف الى الموجب جاز اكتسابه اثما
ومن على الوجه الثاني في ذلك اعني صحة حذف المضاف ونسبة الحكم الى المضاف اليه فانه يصح ان يقال المرأة عورة الا كفا كما يصح بدن
المرأة عورة الا كفا وفي الطهيرية الصغيرة جدا ليست عورة حتى يباح النظر الى مسها **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستور
اخرج الترمذي في الرضاع عن ابن مسعود رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان وقال حسن
صحيح غريب ولم يعرف فيه لفظ مستور **قوله** تنصيص لما قوله ومنه الاصح لا شك ان ثبوت العورة ان كان بقوله صلى الله عليه وسلم
المرأة عورة مع ثبوت مخرج بعضها ومنه الابتلا لا بد اقتضاه اخراج العدد من لتحقق الابتلا وان كان بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما
ظهر فالمدار ليس موضع الزينة الظاهرة عادة وكذا قال الله تعالى ولا يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن تعني فرع الخلخال فما وجد
من الزينة الباطنة وقد روى ابو داود في مراسيله عنه صلى الله عليه وسلم ان الجارية اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويديها الى الرسغ
هو كما هو تنصيص على ما ذكرنا كذلك هو تنصيص على ان ظهر الكف عورة بنا على دفع ما قيل ان الكف يتناول ظاهرها لكن الحق ان المتبادر عدم دخول
الظاهر ومن تامل قول القابل الكف يتناول ظاهرها اغناه عن توجيهه الدفع اذا ضافة الظاهر الى ضمير الكف يقتضي ان ليس داخلا فيه وفي مختلفا
قاضي خان ظاهر الكف باطنه ليست عورة تبعا لوجه النقاب وفي ظاهر الرواية عورة وتنصيص ايضا على ان الذراع عورة وعن ابي يوسف ليس بعورة
وفي المبسوط في الذراع روايتان والاصح انه عورة وفي الاختيار لو انكشف ذراعها جازت صلاتها لانها من الزينة الظاهرة وهو السوار ويحتاج الى
كشفه للخدمة وستر افضل وصح بعضهم انه عورة في الصلاة لا حارجها واعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه لجواز النظر
للنظر مشروط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها وهو الامرد اذا شك في الشهوة ولا عورة وفي كون المنشور سلك
من شعر عورة روايتان وفي المحيط الاصح انها عورة والا جار النظر الى صدغ الاجنبية وطرف ناصيتها وهو مؤدى الى الفتنة وانت علمت
انه لا ملازمة كما ارشدناك في المثال **فرع** صرح في النوازل بان نغمة المرأة عورة وبنى عليه ان تعلمها القرآن من المرأة احب الي لان
نغمتها عورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يجوز ان تسمعها الرجل انتهى كلامه وعلى هذا الوصل اذا
جهرت بالقراءة في الصلاة فسدت كان تنحنحها ولذا سماها صلى الله عليه وسلم من التسبيح لصوت لاعلام الامام ونسبهن الى التصفيق **قوله**
يعيد الصلاة يعني اذا انتشر ما ذكر الا اذا كان قليلا وقدر الكثير ما يؤدي فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فخطاها
في الحال لا تفسد فاحاصل ان الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل في الزمن الكثير ايضا لا يفسد وهو
ان القليل عفو اعتبارا عدما استقراء لقواعد الشرع خلاف الكثير وقدر بالربع لانه يحكى حكاية الكل والدليل المذكور من ورائي
احد جوابي وجه الاستصحاح ان مجرد انه رأى وجهه وهذا ابدع قولا في يوسف ان الكثرة يقابلها القلة حتى جاز ملاقاتها مع انكشاف اقل
النصف لان ذلك اذا اعتبر بالنسبة والاضافة الى يقابله وليس هذا الاعتبار لازما بل كما يجوز ذلك يجوز اعتبار في نفسه كما في قوله
تعالى فصل به كثيرا ويهدي به كثيرا واصح الاعتبارين ان كان الاحتياط في الثاني هنا وعلى اعتبار ثلث الكثرة بالربع الماذكرنا متمتع الان
قوله كما في مسح الرأس والحق في الاحرام يفيد انه ما حكي فيه الربع حكاية الكل سواء توقف على ان النقص بها يفيد تغيبها بالفعل او اكتفى
بالربع لحكاية الماء والا لو كان المفاد بالنقض هو الربع ابتداء من ان كون ذلك الربع طلب لحكاية حكاية النهار لانتهاء الان المطلوب
في باقي الاعضاء استيعابها وهو ظاهر في الرأس مثله لان الملازمة ممنوعة او اركونه في باقي الاعضاء كذلك ممنوع ثانيا فان لدينا سلالط
باعتبارهم ولو يحب استيعابها هم سوى في الكتاب بين الغليظة والخفيفة في اعتبار الربع وقال الكرخي تعتبر في الغليظ ما زاد على قدر الدرهم
وفي الخفيفة الربع اعتبارا لنجاسة الغليظة والخفيفة وغلط بانه تغليظ ادى الى التخفيف والاسقاط لان من الغليظ ما ليس اكثر من الدرهم

فيؤدي الى ان كشف جميعها اذا كثرها لا يمنع وقد يقال انه قيل ان الغليظة القبيلة الدبر ما خولها فيجوز كونه اقبح ذلك ولا يلزم ما ذكر

قوله هو الصحيح احتراز عما قيل انه ما فوق الرأس **قوله** لكان اخرج اي لانه ليس من البدن او ليس مما يتناوله حكم البدن هو

قوله وقد انوا العصع لا ما قبل المجوع لان نفعها واصد وهو الايلاد واصلاقي الدبر بل يوضع لا يتبين او كل الية عورة والدبر

ثانيها والصحيح الثاني والاصح ان آركد شبع للفخذ لانها ملتقى العظمين لا عضو مستقل وكعب المرأة ينبغي ان يكون كذلك كما في الثاني

وقدمها ان كانت ناهدا تبع لصدرها وان كان منكسرا فاصل بنفسه وادنى عورة انفرادا وجمع المنفرد بين العورة وفي شرح الكنز

ينبغي ان يقيد بما اذا لم يكن القليل ولو انكشف بقدر ثلث الفخذ او نصف ثلث الدبر وذلك يبلغ ربع الالية او اكثر لا ربع جميع العورة

المنكشفة لا تبطل وما بين السرة والعانة عضو وفي بطن قدم المرأة التفريق بالربع وفي رواية الاصل وفي رواية الكرخي ليس

بعورة ولو صلى في قميص محلول الجيب ينوء بحال يقع بصره على عورته في الركوع او يقع عليها لا كلفة لا يصح فيما روى هشام عن محمد عن ابي

حنيفة واي يوسف عورته في حقه ليست بعورة فيصح واذا سقط القميص ما حتة فهو انكشاف ولا تجوز الصلاة في ثوب الحرير للرجال ويصح

ولو لو عبد عين فصلى به لا عريانا خلافا لاحمد **قوله** لقول عمر رضي الله عنه روى الشعبي عن نافع ان صفية بنت ابي عبيد حدثته قالت خرج

امرأة مخرج فتجلببها فقال عمر من بين فعيلة له جارية لفلان رجل من بنيه فارسل الى حفصة فقال ما حملك ان خمري هذه الامة

وتشبهها بالمحصنات حتى خمت ان اقع بالا احسبها الا من المحصنات لا تشبهوا الاماء بالمحصنات قال الشعبي الاثار عن عمر بذلك

صحيحة واما نقل ما في الكتاب فالله سبحانه اعلم به **قوله** ولا يخرج الخ يعني ان المسقط حكموا العود حتى بعده هي في السقوط الحرج

اللازم من اعطاء هذا كله حكموا العود مع الحاجة الى خمرها وتباشرها الاعمال الوجيهة للحيض لطف مسقط الحادي وهو ما سوى البطن والظهر

ليلا الركبة لان تلك المزاولة لا تستلزم مرفقا غالبا لمسقط منه بخلافه مولاه المدبر وام الولد والمكاتبة كالامة ولو اعتقت

وبقي في الصلاة مكشوفة الراس ونحو فسترته بعمل قليل قبل اداء ركنه جازت لا بكثير او بعد ركن **قوله** في حق جميع الرجال يعني غير

السيد **قوله** ما يزيل به وكذا ما يقاربه بجامع استتارها به بخلاف ما اذا وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء فان الكل حتى يباح التيمم

دون استعمال له على ما تقدم **قوله** ترك العود اي يتعذر ان يصلي فيها فلو صلى فيها لا يستقيم قال في الاسرار من طرق محمد حاط

النظيف ساقط لعدم الماء فصار هذا الثوب طاهرا لان ربعه لو كان طاهرا لا يجوز الا به فكذا هنا لان النجاسة المانعة الوجه او ما به

من فساد الصلاة كنجاسة كلها حالة الاختيار فلما خطاب التنزه للصلاة ساقط للنجاسة فصار الحرى كالتنزه واذا كان الربع طاهرا

توجه الخطاب بقدر وسقط بقدر التحيز فيحتمل ان يجب احتياطا قال ولكن قول محمد احسن وفيه نظر اذ عورض بسقوط خطاب التنزه

وتقدم ان المعلوم والما توجه خطاب التنزه للصلاة بالطاهر حالة الفدر على المطهر اذا لم يكن فالمعلوم حينئذ انتفاء خطاب

التنزه للصلاة بالطاهر لا بعدم على ثبات نجاسة بل حينئذ الا ينقل خطاب مخصوص به ولا ينقل ينفي على النفي الاصلي الا ان

المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي واما اذا كان الربع طاهرا فلانه كالكل في كثير من الاحكام فاذا كان الحكم يتعلق الخطاب التنزه به

قوله وينبغي ان في حق الفدار هذا ما يتم في النجاسة الحقيقية على ما تقدم **قوله** هكذا فعله اصحاب رسول الله صلى

الله عليه وسلم روى عن عباس بن عمر قالا العاري يصلي قاعدا ايماء لا ايما وعن عطاء وعكرمة وفتادة مثله وعن انس ان اصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا بين الخبر فراة فصلوا قعودا ايماء قال شيخنا بن الجوزي رواه الخلال وفي

المجتبى يصلي الغراة وحدانا متباعدين فان صلوا جماعة يتوسطهم الامام ولو تقدمهم جاز ويسأل كل واحد جليسه نحو القبلة ويضع

يديه بين فخذيه نويا ايماء ولو اوما القاعد اوركع وسجد القائم جاز هذا كله اذا لم يجد ما يستتر به من الحشيش والنبات والكلا وعن

الحسن المروزي لو وجد طينا يلطخ به عورته وسعه حتى يصلي قاعدا ولو وجد ما يستتر بعض العورة وجب استعماله لم وتستتر الفعل

والذبل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات حديث مشهور متفق على صحته واما الفاظه فما ذكر الاعمال بالنيات

والنية والاعمال بالنية والكمال النية كلها في الصحيح وانما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي في كتاب تهذيب الغاوين

ولم يجمله نقلا عن الحافظ ابي موسى الاصفهاني انه لا يصح اسناده واقره ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك بن حبان في صحيحه

والحاكم في اربعينه ثم حكم بصحته قلت وفي رواية امام المذهب مسندا الى حنيفة رواه يحيى بن سعيد عن محمد بن ابراهيم عن

علقمة بن وقاص الليثي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات الحديث ورواه بن الجارود

في المنتقى ان الاعمال بالنية وان لكل امرئ ما نوى **قوله** والمتقدم الخ في العلامة لو نوى قبل الشروع عن محمد رحمه الله ونوى

عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة الا انه اتى بما كان للصلاة لم تحضره

النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روى عن ابي حنيفة وابي يوسف وعامة المتأخرين في التحليس اذا توضأ في بيت له ليصلي الظهر فحضر

المسجد وافتتح الصلاة بتلك النية فان لم يشتغل بعمل اخر بخلافه ذلك هكذا قال محمد لهذا في الدرايات لان النية المتقدمة تبقى

لحال الشروع حكما في الصور اذا لم يبدل بغيرها انتهى وعن محمد سلمة ان كان عند الشروع بحيث لو سئل اي صلاة تصلي على

البديهة من غير تفكر تهتدي نيته تامة ولو اضاح الى انه هل لا يجوز قلت فقد شرطوا عدم ما ليس من جنس الصلاة لهم قلت

النيه

النية مع تقرحهم بها؟ صحيحة مع العلم بها؟ يحتمل بينها وبين الشروع المشي الى مقام الصلاة وهو ليس من جنسها فلا بد من كون المراد؟ ليس من جنسها ما يدل على الاعراض بخلاف ما لو اشتغل بكلام او اكل او نحو ذلك مما المشي اليها من أفعالها غير قاطع للنية وفيها اجمع أصحابنا رحمهم الله انه الافضل ان تكون مقارنة للشروع ولا يكون سابقا عليه ولا متاخرا وعن الكرخي يجوز واختلفوا انه على قوله قبل الى التعوذ وقيل الى الركوع وقيل الى الرفع **قوله** والشرط ان يعلم قبل التحريمة العلم بنية وكذا لو نوى الكفر عمدا كفر في الحال ولو علم الكفر لا يكفر بل هو قصد الفعل وانت عليك ان العلم شرط؟ لا ارادة واما اراد الشرط في اعتبار ما سلف اهـ هلا هي اي التمييز فحاصل كلامه ان نية الارادة للفعل وشرطها التعيين في الفرائض **قوله** وحسن ذلك الخ قال بعض الحفاظ لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلي كذا ولا عن احد من الصحابة وانما يجزئ المتنفل انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر بنية ثم قد يفهم من قول المصنف الاجماع عن سنة انه لا يحسن لغير هذا القصد وهذا لان الانسان قد يغلب على قلبه تعرض خاطر فاذا كفى بلسانه كان عونا على جمع همه ارادته في التعيين حال النية؟ لعله لان عمل اللسان لا تعتبر به ومن اضاف اضاف ليجمع عن بينة **قوله** في الصحيح احتراز عن قول جماعة انه لا يكفيه الا ما السنة لان السنة وصف زائد على اصل الصلاة كوصف الفريضة فلا يحصل بطلق نية الصلاة والمحققون على عدم اشتراطها وتحقيق الوجه فيه ان معنى السنية كون الفعل مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة العينية وقد علم ما ذا اوقع المصلي الناقلة في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى بما حاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي صدر صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه صلى الله عليه وسلم لم يكن ينوي السنة بل الصلاة لله تعالى فعلم ان وصف السنة ثبت بفعله على ذلك الوجه بسنية مبنا لفعله المحفوف بما انه ضعف يتوقف حصوله على نيته وقد حصلت مما ذكر في حاية بعض مشايخ طيب ان الاربعة التي تصلى بعد الجمعة ينوي بها اخر ظهر ادركته وقته ولو اوردته فعل في موضع ليس في صحة الجمعة اذا ظهر صحة الجمعة تنوب عن سنة الجمعة وانكر الاخر واستفتى بعض مشايخ بخارى رحمه الله فاتى بعد والاخير افضل هذا الفتوى تفرع على اشتراط تغيير السنة في النية وما قاله الحلبي بنا على التحقيق فانه اذا نوى اخر ظهر فقد نوى اصل الصلاة بوصف فاذا انتفى الوصف في الواقع وقلنا على المختار من المذهب ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان اصل الصلاة بقي نية اصل الصلاة وهذا ينافي السنة ثم رأيت البقالي المصري ذكر ان هذا الامر اجاز فانا الاحتياط ان ينوي في السنة الصلاة متابعة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يحتاج بتقييد نوعها عن السنة اذ اصح الجمعة اذا لم يكن عليه ظهر فائت **قوله** كالظهر مثلا الى اذا قال لبيوت ان خرج الوقت لان عادته انه تصلى بنية الاداء لو قت ولم يكن خرج الوقت كان خرج ونسيه لا يجزئه في الصحيح وفرض الوقت الظهر الوقت في الجمعة فلا يبدل فرض الوقت لا تغيره الا ان يكون اعتقادها فرض الوقت فان نوى الظهر لا غير اختلف فيه قيل لا يجزئه لانها عليه وفي قنادي الحنائي الاصح انه يجزئه وعلم مما ذكر ان من فاتته الظهر والعصر في وقت العصر مثلا لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي المنتقى ان كان في الوقت سعة يصير شارعا في الظهر وفي الخلاصة فان نوى مكتوبتين كانت للاولى منهما اتفاقا ولو جمع بين فرض ونفل يصير شارعا في الفرض عند ابي يوسف وابطلها محمد وهذا لا يتنفي عدم اشتراط قطع النية لصحة المنوي ما ذكر تأمل لقطعها على الصلاتين جميعا خلاف ما لو ادرك الامام قاعدا ولا تعارض الى التعديلين نوى في اقتدائه انها ان كانت الاولى اقتديت به او الاخيرة فلا لانه لا يصح الاقتداء اصلا لان النية ترددت فيها وكذا لو نوى ان كانت الاولى اقتديت به وان كانت الثانية فعلى التطوع لا يصح اقتداؤه به في الفريضة ولو نوى ان كان في الفريضة اقتديت به او في التراويح او سنة كذا اقتديت به صح اقتداؤه في التراويح لانه لا تردد في نية اصل الصلاة ونوع كان السنة كما سنذكر بخلاف ما اذا نوى ان كان في العشا اقتديت به او في التراويح فلا يصح اقتداؤه اذ راجح منها وعلم بقي انه لو لم يعرف انه اول العشا الا انه يصليها في وقتها لا يجوز لكذا لو اعتقد منها قضاء وتعذر لا يجزيه لو نوى العرض منها فان نوى العرض في الكل جاز ونوى الكل فرضا جاز وان لم ينو شيئا فكل صلاة صلاها مع الامام جاز ان نوى صلاة الامام وكما يحتاج الى التعيين في الاداء كذلك في القضاء حتى اذا كثرت الفوائت تحتاج الى ظهر اول او اخر ظهر اول او اخر ظهر عليه وكذا في الباقي لان ما بقي ذلك المقتضي بصيرورة الاولى اداء في نية الاولى والاخرى ولو لم يعين جاز خلافا لما لو كان عليه قضاء يوم من رمضان فقضى يوما ولم يعين جاز الاداء ان يعين اول يوم وثانيا في يوم لان سبب الصلاة متعدد وهو يتعدد السبب تلاشى من التعيين بخلاف الصوم لان سبب الشهر وكذا لو كانا من رمضانين وجب التعيين كذا في فتاوى قاضيخان ثم ذكر في كتاب الصوم وعلى هذا اختلاف المشايخ وصحح انه يجزئ عدم التعيين اذا كانا من رمضانين وقيل هذا ان كل يوم سبب لوجوب صومه واذا لم يكن لكل يوم سبب واحد فضاء اليوم ان كان الظهر تن لكنا سنبين ما يدفع هذا الاستدلال للتعيين لو فاتته عصر فصلى اربعا عامدا عليه ونوى ان عليه الظهر لم يجز كما لو صلاها قضاء وعلى هذا قال ابو حنيفة فيمن فاتته صلاة واشتبهت عليه انه يصلي الخمس ليتيقن ولو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فاتمه على انه تطوع فهو من مسقط لاداء النية المعتبرة اما بشرط قرانها بالاول وسيأتي اذا شرع بنية التطوع فاتمها على ظن الكوفية انها تطوع خلاف ما لو كبر حين هناك ينوي التطوع في الاولى او المكتوبة في الثانية حيث يصير جاريا الى ما نوى وانما لغت نيا النية لتكبيرة وسنأتي بقيته هذه وشرط نية استقبال القبلة وان معاوا براهيم الصحيح انه لا يجزئه الا ان ينوي بتحية الكعبة فان نوى المحراب لا يجوز ثم من شرطها نية الكعبة ينوي الفريضة ولا بد **قوله** ومتابعة الامام فان نوى صلاة الامام لا غير وقيل اذا انتظر تكبيرة الامام وشرع

نوى الظهر ح

بعده كان معتمدا وقال شيخ الاسلام واذا اراد التسهيل على نفسه يقول شرعت في صلاة الامام وقال الظهير الذي ينبغي ان يزيد على هذا قوله
واقتديت به والافضل ان ينوي الاقتداء عند افتتاح الامام فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نوى ذلك على ظن انه شرع ولم
يشرع اختلفوا فيه قيل لا يجوز واذا صحت النية لا يصح الخروج عما شرع فيه الا بتكبيرة نية الاستقبال الا في المسبوق وقال القاضي وسيأتي
باقي فروعها ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية ينبغي ان لا يعين الامام عند كثرة الجماعة يعني كيلا يظهر كونه غير المعين فلا يجوز فينبغي ان
ينوي القائم في المحراب كائنا من كان ولو خطر بباله انه زيد وعمرو جاز اقتداؤه ولو نوى الامام بالقائم وهو يرى انه زيد وهو عمرو صح اقتداؤه
لان العبرة لما نوى لما يرى وهو نوى الاقتداء بالامام بخلاف ما لو نوى الاقتداء بزيد فاذا هو عمرو لا يجوز لان العبرة لما نوى ومثله في الصوم ولو نوى
قضاء يوم الخميس واذا عليه غيره لا يجوز ولو نوى قضاء ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس وهو غيره يجوز جاز ولو كان يرى شخصه فنوى الاقتداء
بالامام القائم في المحراب الذي هو زيد فاذا هو غيره جاز ايضا ومثل ما ذكرنا في الخطأ في تعيين الميت فعند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام
قوله لانه يلزمه فساد الصلاة من جهته الى هذا احتيج الى نية امامة النساء لصحة اقتدائهن على ما سيأتيك **قوله** ففرضه اصابة عينها
حتى لو صلى في اماكن في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الافاقي كذا في الكافي وفي الدراية من كان
بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعد ليصل الى اليقين وفي النظم
الكعبة قبلة من بالمسجد والمسجد قبلة من بمكة ومكة قبلة من بالحرم والحرم قبلة العالم قال المص في التجنيس هذا يشير الى ان من كان بمعاينة
قبلة م
الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار انتهى وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال
لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان
ظني اقوى منه فكيف يترك مع امكانه للظن **قوله** اصابة جهتها في الدراية عن شيخه ما حاصله ان استقبال الجهة ان يبقى شيء من سطح الوجه
مسامتا للكعبة او لهوائها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك
بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق في بعض البلاد
وخط آخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل او شماله لا تزول تلك المقابلة والتوجه بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك
الخط بفراسخ كثيرة ولذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وثلاث على سمت واحد فجعلوا قبلة بخارى وسمرقند ونسف وترمذ وبلخ ومرو وسرخس
موضع الغروب اذا كانت الشمس في آخر الميزان واول العقرب كما اقتضته الدلائل الموضوعة لمعرفة القبلة ولم يخرجوا الكل عن سمت لبقاء المقابلة
والتوجه في ذلك القدر ونحوه من المسافة وفي الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب **قوله** لقوله تعالى فولوا الى آخره
اي شطره الاعتراض بالنوم والاكل فان ترك التوجه عمدا على قول ابي حنيفة فلا يلزم الاستهزاء به والاستخفاف اذ ليس حكم الفرض لزوم
الكفر بل محل وكذا الصلاة بغير طهارة وكذا في الثوب النجس واضاف القاضي ابو علي السغدي ترك الطهارة لان الاولين الجواز فيهما
حالة العذر وبغير طهارة لا تجوز بحال فيكون كالاستهزاء وصار كالتشهد واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد ان حول صدره قيل هذا قول
ابي يوسف اما عندهما فلا توجيهها على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عند خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة
على ظن الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد عنده خلافا لهما وقيل بل ان يفرق بينهما بعذره هناك وتمرده هنا ولا يفرق في المسائل
السابقة اذ لا اثر للعذر الجواز في شيء من الاحوال الموجبة للاكفار بل الاستهزاء وهو ثابت في الكل **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول
الجرجاني ان العين فرض الغائب ايضا لانه المأمور به ولا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عينها فعنده يشترط وعند غيره لا
قوله ومن كان خائفا من سبع او عدو او كان في البحر على خشبة يخاف الغرق ان توجه او مريضا لا يقدر على التوجه وليس بحضرته من
يوجهه يصلي الى اي جهة قدر ولو كان على الدابة يخاف النزول للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندي هذا اذا كانت واقفة فان
كانت سائرة يصلي حيث شاء وقال ان يفصل بين كونه لو وقفها للصلاة خاف الانقطاع عن الرفقة او لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان
يوقفها ويستقبل كما عن ابي يوسف في السفينة ان كان بحيث لو مضى الى الماء تذهب القافلة وتنقطع جاز والا اذهب الى الماء واستحسنوها
قوله وليس بحضرته الخ لانه لو كان بحضرته من اهل المكان من يسأله لا يجوز التحري وكذا لا يجوز مع المحاريب فلو لم يكن من اهل المكان
ولا عالما بالقبلة او كان المسجد لا محراب له ادا سأله فلو خبره تحري وفي قوله ليس بحضرته اشارة الى انه ليس عليه طلب من يسأله عند
الاشتباه كذا والاوجه انه اذا علم ان للمسجد قوما من اهله مقيمين غير انهم ليسوا حاضرين به وقت دخوله وهم حوله في القرية وجب
طلبهم ليسألهم قبل التحري لان التحري معلق بالعجز عن تعرف القبلة بغيره على ما يحمد رحمه الله تعالى قلنا قال لو دخل المسجد الذي لا محراب له
وقبلته مشكلة وفيه قوم من اهله فتحرى القبلة وصلى ثم علم انه اخطأ فعليه ان يعيد لانه كان يقدر ان يسأل القبلة فيعلمها ويصلي
بغير تحر وانما يجوز التحري اذا عجز عن تعلمه بذلك **قوله** اجتهد حكم المسألة فلو صلى من اشتبهت عليه القبلة بلا تحر فعليه الاعادة
الا ان علم بعد الفراغ انه اصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا غير كالسعي وان علم في الصلاة انه اصاب يستقبل وعند ابي يوسف
يبني لما ذكرنا ولانه لو استقبل استقبل لهذه الجهة فلا فائدة قلنا حالته قويت بالعلم وبناء القوي على الضعيف لا يجوز فصار كالامي اذا
تعلم سورة والمومي اذا قدر على الاركان فيها تفسد وبعدها تصح اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري لا يجزيه وان اصاب مطلقا خلافا

لابي يوسف

لأي يوسف رحمه مشكلة على قولهما لأن تعليلهما في هذه وسنوان القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها وتركها تقتضي الفساد مطلقا
في صورة ترك التحري لأن ترك جهة التحري تضمن ترك التحري وتعليلهما في ذلك بأن ما فرض لغيره يشترط لتمام حصوله كما يقتضي
الجهة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث ثم ظهر انه متوضئ او صلى الفرض من عيد
ان الوقت لم يدخل فظهر انه قد دخل لا يجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه
وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي اوردناه لأن دليل الشرع على الفساد هو
التحري او اعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بفساد دليل شرعي او وجد ما يستلزم ترك التحري وكان ثبوت الفساد قبل ظهور
الصواب هو مجرد اعتقاد الفساد دون الخطأ في اعتقاده الذي هو ليس بدليل اذ لم يكن عن تحر لله اعلم وفي حاوي العتابي تحرى فلم يقع
تحريه على شيء قيل يتوضأ وقيل يصلي الى اربع جهات وقيل يخرج فكلما اتى الى جهة من غير تلك الجهات تبين انه
اخطأ او كان الكوة رآه او لم يظهر من حاله شيء حتى ذهب عن الموضع فصلاته جائزة وان تبين انه اخطأ او كان اكبر رأيه على عليه الاعادة قوله
والاستحباب فوق التحري فيترك به التحري فان لم يجد المستحب حين سأله صلى بالتحري مواضعه لا يعيد لو كان مخطئا وبناء على هذا ذكر في
التجنيس تحرى فاخطأ قد خلا في الصلاة وهو لا يعلم فلو حول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلاته وقد علم حاله الاولى لا تجوز صلاة
الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطأ وان دخل الصلاة انتهى ولو كان شرع الكل بالتحري فهم مسبوق ولا حق فاذا فرغ الامام قام الى القضاء
فظهر لهما خلاف ما كانوا رأوا ان امكن المسبوق اصلاح صلاته هنا بان يتحول الى القبلة دون اللاحق كما في عموم الموارد لحديث الذي
اشار اليه او كما مر عنها من زيادة كما في سفر بني النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم تدر اين القبلة فصلى كل رجل منا حيالة
فلما اصبحنا ذكرناه للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت فاينما تولوا فثم وجه الله متفق واخرون وعن جابر كنا في سفر فاصابنا غيم فتحرى رجل من القبلة
فصلى كل رجل منا على حدة وجعل احدنا يخط بين يديه فاخبرنا بعد القبلة فقال النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت صلاتكم
صحيحة الا رجل قطعي وغيره والحديث الاخر موقوف عن عمر بينما الناس بقباء في صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد انزل عليه قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة متفق عليه ورواه مسلم
وقال فيه فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى الا ان القبلة قد حولت فمالوا كما هم نحو الكعبة قوله وقال
الشافعي لا يخفى ان تيقن الخطأ بات في توجهه الى جهة اليمنة واليسرة فجعل المدار توجيه الاعادة في الصور كلها ثم في الاستدبار وما هو
المنع عن الاستقبال والوجه الذي يظهر ان ترك الجهة اشد بارا او غيره فمقتضى النظر ان يقول بشمول الكعبة كلها وهذا واحد وقد قاس على ظهور
نجاسة ثوب صلى فيه وما نوقش به حيث يجب الاعادة اتفاقا والجواب ان الفرق بامكان الوقوف على الصواب بالاستقصاء نظرا الى ادنى
الدليل وهو في الاحساس وامكان الاستقصاء في هو نها اما هنا فكدليل وهو رؤية الخ متعذر فلا تتصور الاصابة عن الدليل بل كو
يتجه بوجه من الوجوه نسبته الى تقصير فلا وصوله قيام الدليل وايضا الاول قبل التحول شرعا من الشام الى الكعبة عنهم جهتهم
ثم الى جهة التحري عند الاشتباه والاعادة خلاف الحاسة والظاهر فانه لو بين سؤالها التحول شرعا والله سبحانه الموفق

باب صفة الصلاة

شرع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة واحد
وفي عرف المتكلمين علامة والتحرير ان الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا يمكن ان يطلق الوصف ويراد
به الصفة ولهذا لا يلزم الاعادة لغة اذ لا شك ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيهم المراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف
التي هي لها وهي الاجزاء التعقلية الصادقة على اجزاء حقيقتها التي هي الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود قوله
والبيض الصلاة ستة لانه علم في اعتبار احاد البيض فيه بقية لو تجرأ الناس في عدده وان اعتبر فيها لم يكن ذلك جمعه لان فعائل انما
يطرد في كل رباعي ثالثه مدة مؤنث لفظا كسحابة وصحيفة وحلوبة او بالمعنى كشهد وعجوز وشعيد على ما قرأه وانما جعل فريضة على ولم
يجعل فرضا لما لم يثبت عنده بالقطع كما في قول الشافعي ولا ارض ابقل ابقالها بناء على ان الكلام نهو تعرف ليس لنا ان نفعل بل لما لنا ان نؤول الوارد
عنهم مخالفا لما جاءتهم ولذا لو ورد انهل لسان هذا البيان لا سيما لا تشاد وغيرانهم عللوا الواقع بما ذكروا الا انه اعطاها بط
حجة استيفاء لمسئلة الحنث سنا قوله وتركه فكبر وكذا توضأ واقرأ واركعوا واسجدوا او امر ونفسه الآخر امر ولو بفرض من
خارج الصلاة فوجب ان يراد الامر من الواقع في الصلاة انما لا للمنصوص في حقيقتها حيث امكن والحديث المذكور مفتاح الصلاة الطهور
وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه ابو داود وحسنه النووي في احكامه والاسناد فيه مجاري لان التحريم ليس نفس التكبير بل به تثبت
او يجعل مجازا لغويا باستعمال لفظ التحريم به اي ما يثبت به تحريم الصلاة والتكبير وسيلة في تحليلها والمستفاد من هذه وجوه المذكور في
الصلاة وهو لا ينفي ايجاب الصلاة اذ الحاصل عندنا ان الصلاة فعل يشتمل على هيئة هي كيفية ترتيبها في الاداء وسبل الصلاة من قطع اربع
امور اخر وضع البيان في ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لو يفعلها قط بدون التعدد الا خرج والمواظبة من غير ترك مرة دليل
الوجوب ما اوقعت بيانا للفرض الا في الصلاة الحمل كان متعلقها فرضا هو ان ولو لم يقم الدليل في غيرها من الافعال على سنيته لكان فرضا
ولو لو يلن مر تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد والظنية وهو نسخ للقاطع الظني لكانا من ضيق ولو لانه صلى الله عليه وسلم لو يعد

محرد مع
كان م

باب صفة الصلاة

اعنى الصلاة ليكون فرضا اما فى فوت الوتر و تكبيرات العيد فلان اصلها سنن فلا تكون المواظبة فيها محتاجة الى الاقتران بالترك ليثبت به الوجوب و المواظبة فى السلام تفاصة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فلو يستحق بيانا لما تقرر جزاء للصلاة **قوله** وتسميتها سنة الخ يعنى ان اريد بلفظ السنة ما ثبت بالسنة فدخل فيه الواجبات بطريق عموم المجاز ولا حاجة الى اعتبار جامع بين الحقيقة و المجاز فى تعيين على رأى العراقيين **قوله** واذا شرع كبر اى اذا اراد الشروع كبر فان التكبير سابق على الشروع كما ان الشروع فى ارادته مجاز من الصلاة اللازم على الملزوم او لان المسبب لما اسند فانه قد يتخلف عنها المراد و المراد المجوز للتجوز اعنى التعلق فى الحلة **قوله** وهو شرط عندنا على ما قاله وذكر فى المحيط الاولى والاحرى ان يقال انه جائز لانها انما تصير صلاة وشروعا انتهى ولا يجب تحريك لسانه عندنا لان الواجب حركة بلفظ مخصوص وقد تحقق نفس الواجب لا يحكم بوجوب غيره الا بدليل فلا يصح الاقتداء و لو صحح الاقتداء فكبر محتسبا ان كان الى القيام اقرب صح والا فلا ويجوز قبل الامام و لو مقتديا قضى الامام او كبر قبله اوكبر قبله غير عالم بذلك جاز على ما يراه لا على قول ابى يوسف **قوله** حتى ان من حرم للفرض كان له ان يؤدى به النفل وذلك انما يتأتى اذا قلنا ان الشروع فى النفل يقتضى كونه شرطا ان يجوز ايضا بناء الفرض على النفل وقد روى اجازة ذلك عن ابى يوسف والجمهور على منعه ومنع الملازمة بين كونه شرطا وجواز ما ذكر لصلاة التى شرطها ولا يجوز صلاة ان بقية ما لو صار شروطا كان فى صلاة الاستلام واجبا لكل صلاة ثم نقل ان شرط لكل صلاة لزوم ان لا يصح بناء النفل على الفرض والاصح بناء الفرض على النفل والجواب الاول صحة النفل بناء **قوله** ما يشترط لسائر الاركان من الشرائط والاستقبال وغيرها **قوله** عطفا لصلاة بيفى قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وقال الخ لان ذلك كله يغنى صح وصلى وقد صح هذا اصنع عطف العام على الخاص فان اللازم واحد والاولى ان يقال ان عطفا لكل على الجزء ان كان بظر العام وعلى الخاص لكن جوان لنكتة بلاغية وهى تعقود هنا فلا يرد ان لا يكون صلاة فلا يكون التحرم من الصلاة فتى شرطا وبهذا ايضا الوجه قوله وهذا لا يتكرر الخ زيادة فلا يضر عدم صحتها اذ لا يلزم من الركنية التكرر كالقعدة **قوله** وفى اعادة الشرائط الخ ستعلم من منع قوله فيشترط لها فقال لا نسلم انه فيشترط لها بل هو لما يتصل بها من الاركان لا لنفسها ولذا اكتفينا لو حرم حائض نجاسة او مكشوف العورة او قبل ظهور الزوال او حرم فاقفا ها واستتر بعمل يسير ظهر الزوال واستقبل مع انه حرم من التحريمة جاز وذكر فى الكافى انها عند بعض اصحابنا وكن انتهى وسوط هر كلام الطحاوى فيجب على قول ابى يوسف ان لا يتبع بناء الفروع **قوله** وهو سنة اثبتة بالمواظبة وحتى وان كانت من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست لحامل الوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابى من غير ذكر وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكى فى الخلاصة خلافا فى تركه قيل يأثم وقيل لا قال والمختار ان اعتاده اثم لا ان كانا حيانا انتهى ويبغى ان يجعل سعى هذا القول بجعل القولين فلا خلاف مع ولا اثم لفضل الترك بلا اعتياد للاستخفاف والا فشكل او يكون واجبا **قوله** وهو المروى عن ابى يوسف والحكى عن الطحاوى نقلا عن شيخ الاسلام وصاحب التحفة وقاضى خان **قوله** والاصح عليه عامة المشايخ **قوله** والنفى معذور على الاجمال اورد عليه ان ذا لا فى اللفظ فلا يذهب فى غيره وليس شئ اذ لو يدع لزومه فى غيره فان نقض هكذا حكمة شرعية فى هذا الدفع بقى الكبر بأن عن غير الله لتحصيل من النفى المعلل والاثبات المعلول حصل الكبر بأنه علة سبحانه والمعهود فى الدلالة على هذا الحاصل للفظ تقدم نفى فاذا دل عليه فيه كان المناسب ان يسلك به سبيل المعهود احتسابا لا لزوما وليس لكلام الاولى وجه او لو يدع هذا السنة ان يتبع اصالة فى الرفع غير متكلف فى ضمها وتفريجها واحتاط فى المسح قول ابى يوسف فان لو يكن فى مختار المشايخ والاعظم المروى عنه عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع قول ابى يوسف فيكون اولى لكن تقدم فى النسائى عن عمران صلى الله عليه وسلم كان يرفع حذو منكبيه ثم يكبر ومنا قول لا لتفصيل بدو انه يكبر اولا ثم يرفع وفيه ايضا حضوص النفل فان رواية انس صريحة فيه كانه يشمع ورواية اى واثل والبراء هم فيه رفع فى الاولى الثالثة رواية عنه صلى الله عليه وسلم فنوفق بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بين اضعاف بتقدم الرفع بالمعنى الذى ابداه المحقق حتى يحاذى بها فيه شحمتى اذنيه وبرؤس ابهاميه فروع اذنيه **قوله** وعلى هذا اى هذا الخلاف **قوله** له حدث اى حديث مولاه البخارى عن محمد بن عمرو بن عطاء انه كان جالسا مع نفر من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال فذكر اصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حميد انا كنت احفظكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيته اذا كبر جعل يديه حذو منكبيه واذا ركع امكن يديه من ركبتيه ثم هصر ظهره فاذا رفع راسه استوى حتى يعود كل فقار مكانه فاذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة فاذا جلس فى الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى فاذا جلس فى الركعة الاخيرة قدم رجله اليسرى ونصب الاخرى وقعد على مقعدته وذكر الطحاوى بانه من طرق اخر عن محمد قال حدثنى جل انه وجد عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث فعيد للبها له وهذا المولاح فان سن بعد لا يحتمل مثل هذا وليس احد جعل هذا الحديث سماعا لمحمد من ابى الا عبد الحميد وهو عندك ضعيف وفى رواية اخرى ان محمد بن عمرو حضر ابا حميد وقتادة وفاة اى قتادة قبل هذا قبل هذا سمع على وصلى عليه على انه غير معروف ولا يتصل عندنا انتهى عنها الحديث وهو حجة فى الحكم الانصارى ضعفه يحيى القطان والثورى ووثقه بن معين وغيره ومحمد بن عمرو بن عطاء صرح غير واحد من الحفاظ بسماعه من ابى قتادة والى حميد سمعه الحافظ عبد الغنى قال توفى خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وخلافته اول سنة ثمان وعشرين ومدتها تسع سنين واشهر وابو قتادة

فلفظ ج

فصل ومقتضاه المغايرة فلو كانت ركنا لعطف على نفسه فان الحاصل حينئذ ذكر اسم ربه فذكر ا ج

ابا هـ

قيل قبل ذلك بكونه سنة ثمان وثلثين قال الحافظ عبد الغني الاصح انه مات بالمدينة سنة اربع وخمسين وابو حميد عبد الرحمن الساعدي
توفي في اخر خلافة معوية وقيل سنة ستين وقيل تسع وخمسين فالحاصل تحقق الخلاف في جميع ما ذكر والسكان في الترجيح والاحاجة
الى الاستدلال به فانا لو سلمنا صحة كانت رواية وايل واكبر انس تحتلف المقصود ورواية وايل في صحيح مسلم انه رآه صلى الله عليه
وسلم رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر وصفها حيال اذنيه ورواية انس ترفع ذكرها الطحاوي بسند فيه مؤمل بن اسمعيل وهو ثقة لكن
وثقه ابن زياد وقد ضعف نوفل بانه هو كنيته وكان يحدث بحفظه فكثر خطاؤه وزيد ضعفه على يحيى بن المبارك وابو حاتم الرازي
والبخاري والنسائي وقال ابن حبان كان صدوقا الا انه لما كبر ساء حفظه فكان يلقن ما لقن فوقعت المناكير في حديثه فسماع من سمع منه
قبل التغير صحيح والرواية عن انس في السنن الكبير للبيهقي كان صلى الله عليه وسلم اذا افتتح كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهامه اذنيه قال ابو الفرج
اسناده كلهم ثقات ولا معارضة فان محاذاة السبابتين تستوعب جبهته محاذاة الابهامين المنكبين والاذنين لان طرفي الكف مع
الرسغ محاذي المنكبين وبقابلة والكف نفسه محاذي الاذنين والمتقابل على الكف اعلاها كما ان الذي على محاذاة الابهامين السبابتين وفق
في التحقيق بين الروايتين فوجب اعتبارهما ثم رايتهما رواه ابو داود عن وائل رضي الله عنه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلاة رفع
يديه حتى كانتا حيال منكبيه وحاذى بابهاميه اذنيه وما فوق به حمل مزيد على حالة الاستمالة الكيسة في النساء فلا بأس بعمله
بحفظها وعلى ما ذكر المتوبة على حالة العذر ولكن الجمع اولى لا معارضة كما اسمعتك فلا حاجة الى هذا الحمل ليدفع التعارض الا ان رواية
البيهقي تقتضي اجزاء الرفع عن التكبير وعلى ما قدمناه عن بعض المشايخ قوله ولان الرفع لاعلام الاصم لا ينفي ما ذكر من علة نفي التكبير ان
عبد الله لجواز ان تعتبر في شرعيته كل من الامرين اذ الاصل الرفع للنفي قوله للاذنين ليحصل به اعلام الاصم لتوفيه الرفع حقه وطلوع
قوله هو الصحيح مورد رواية محمد بن مقاتل عن اصحابنا واخرج به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يرفع حذاء اذنيه قوله او عنه ان شاء
الله اعم من ذلك يكون مفردا او خيرا فيقتضي انه لو قال الله اكبر بلا زيادة يصير شارعا على قول ابي حنيفة خلافا لهما وفي التجريد جعل احد الروايتين
الحسن عنه اما على ظاهر رواية الاصل اعتبر الصفة معه قيل لان التعظيم الذي هو معنى التكبير حكم على العظم فلا بد من الخبر وقال بعض الخلاف
على تلك الرواية تظهر في حائض طهرت وفي الوقت ما يسع الاسم فقط يجب الصلاة عندهما خلافا لهما اما لو قال الكبير او الاكبر فقط لا يصير شارعا
عندهم كان الفرق الاختصاص من الاطلاق وعدمه وعن هذا قال الفضلي الرحمن يصير شارعا والرحيم لا لانه مشترك ثم ملك الافتتاح بغير
الله اكبر عندهم قال الترجمي لا يكره في الاصح وفي التحفة الاصح انه يكره وهذا ما قدمناه عن ابي حنيفة قوله لو بحر الا
الخ بيانه انه لا بد من تقديم الجلالة وانه لا بد من بعض الالفاظ وقد روي الاذان على وزن سف فلو قال الله اكبر لا يجوز لان الثاني لا يدرك الوقال الله
كبيرا او الكبار جاز عندنا ايضا قوله لانه هو المنقول من فعله صلى الله عليه وسلم وهو المتوارث وقوله وفي بعض طرق حديث المسيء صلاته
قال صلى الله عليه وسلم انه لا يتم صلاة احدكم من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثني عليه ويقرأ ما تيسر من القرآن ثم يقول الله
وذكر الحديث قوله لان الفعال يعبر به في صفاته تعالى سموا لانه لا يراد اكبر اثبات الزيادة في صفته بالنسبة الى غيره بعد المساواة لانه
لا يساويه احد في اصل الكبرياء فكان افعل بمعنى فعيل لكن في المغرب الله اكبر اي اكبر من كل شيء وتفسيره هو اياه الكبير ضعيف ولكن المراد
من كونه كبيرا كبره واحد في صفاته المراد من الكبير المسند انه الكبرياء بالنسبة الى كل ما سواه وذلك لا يدل على ان كل ما سواه بالنسبة
اليه ليس بكبير وهذا المعنى هو المراد باكبر قوله ان التكبير الى المذكور في قوله تعالى وربك فكبر قوله صلى الله عليه وسلم وتحريمها
التكبير معناه التعظيم وهو انها المذكور فيما مر وفي الحديث وهو المراد بتكبيرة الافتتاح فكان المطلوب بلفظ التعظم التعظم وهو اعم من
خصوص الله اكبر وغيره اجماله فيه والثابت بالخبر اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى كبر لمن يحسنه بركة كما قلنا في القراءة مع الفاتحة وفي
الركوع والسجود مع التعديل كذا في الكافي وهذا يفيد وجوبه ظاهرا وهو متقضى المواظبة التي لو تتبرك بتركها فيتبغي ان يقول على هذا
قوله فجاز مع ابي حنيفة في العربية فيجوز عند كل ما اذا التعظيم بعد كونه عربيا ومع ابي يوسف في غير سيئة فلا يجوز اذا الافتتاح
وجه الفرق له ما ذكر بان لغة العرب طما من الحرية ما ليس لغيرها فلا يلزم من الجواز بها الجواز مع غيرها وهو يقطع الذكر المفيد للتعظيم بحصول
محاذاة بن ركست كما يحصل بقوله الله اكبر الواجب قوله كما نطق به النص يعني قوله تعالى وانا عربيا غير ذي عوج وغيره كالعوض قراءة
القرآن وهو عربي كالعوض العربي قوله ولم يكن فيها بدل اللغة يتضمن مع احد العربية في مفهوم القرآن ولذا قال تعالى وجعلناه
قرآنا اعجميا كما نه يستلزم تسمية قرآنا ايضا لو كان اعجميا والجواب ان المنكر لو يعهد فيه بعد عن المفهوم اللغوي فيتناول كل ما يعبر به عن المقروء
واما القرآن بالام فالمفهوم منه العرف في عرف الشرع وان اطلق على المعنى المجرد القائم بذات ايضا المنافي للسكوت والآفة والمطلوب
قوله كان واما تيسر من القرآن الثاني فان قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة فيها المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الاعجاز
فلا يكون النظم لازما فيها فسلط عليه انه معارضة للنص المخير فان النص طلب الخبر وهذا التعليل يخيرها وانت بعد في تعلق
جواز الصلاة في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم الآتي بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه بين يدي الرب تعالى فلذا كان الحق وجوبه الى
قوله في المسئلة قوله هو الصحيح احترز عن تخصيص البيع دعوى قول ابي حنيفة بغير سيئة قوله ولا خلاف انه لا فساد مخالف لما ذكر
الامام فخر الدين الفرغاني وقاضي خان الدين انها تفسد عندهما والوجه اذا كان المقروء من مكان التقصير الامر والنهي ان تفسد بحرف واحد

ولو قرأ بقراءة شاذة لا تفسد صلوته

وضع اليمنى على اليسرى

لأنه حينئذ متكلم بكلام غير قرآن بخلاف ما اذا كان ذكرا او تنزيها فانه لا تفسد وان اقتصر على ذلك بسبب خلاء الصلاة عن القراءة
ولو قرأ بقراءة شاذة لا تفسد صلاته ذكره في الكافي وفيه ان اعتاد القراءة بالفارسية او اراد ان يكتب مصحفا بها يمنع وان فعل
في آية او آيتين لا فان كتب القرآن وتفسير كل حرف وترجمته جاز **قوله** على هذا الخلاف فعنده يجوز بالفارسية وعندهما لا الا اذا لم
قوله يعتبر التعارف فان بالمتعارف يحصل الاعلام **قوله** فان افتتح الصلاة باللهم اغفر لي او اعوذ بالله او انا لله او ما
شاء الله او لا حول ولا قوة الا بالله او بالتسمية لا يكون شارعا لتضمنه السؤال في المعنى او صريحا **قوله** لان معناه يا الله يعني الصحة
يا الله بنفسه اتفاقا وان الخلاف في اللهم بناء على انه معناه فقط فيجوز او مع زيادة سؤال فلا يجوز **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
لا نعرف مرفوعا بل عن علي من السنة في الصلاة وضع الاكف على الاكف تحت السرة رواه ابو داود واحمد وهذا لفظه قال النووي اتفقوا
على تضعيفه لانه من رواية عبد الرحمن بن اسحق الواسطي مجمع على ضعفه وفي وضع اليمنى على اليسرى فقط احاديث في الصحيحين وغيرهما تقوم
الحجة على مالك واما قوله تعالى فصل لربك وانحر فقد قالوا اللفظ طلب النحر نفسه وهو غير طلب وضع اليدين عند النحر فالمراد نحر الاضحية
على ان وضع اليدين على الصدر ليس من حقيقة وضعهما على النحر فصار الثابت هو وضع اليمنى على اليسرى وكونه تحت السرة او الصدر كما قال
الشافعي لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيحال على المعهود من وضعهما حال قصد التعظيم في القيام والمعهود في الشاهد منه تحت السرة
ثم قيل كيفيته ان يضع الكف على الكف وقيل على المفصل وعن ابي يوسف يقبض باليمنى رسغ اليسرى وقال محمد يضعهما كذلك ويكون
الرسغ وسط الكف وقيل يأخذ الرسغ بالابهام والخنصر ويضع الباقي فيكون جمعا بين الاخذ والوضع وهو المختار **قوله** هو الصحيح
يرسلهما بعد الافتتاح حتى يضع واختاره عن قول ابي حفص الفضلي وابي علي النسفي والحاكم عبد الرحمن السنة في هذه المواضع الاعتماد
مخالفة للروافض فانهم يرسلون والصحيح التفصيل المذكور وعليه الاكثر ثم الارسال في القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها
ذكر مسنون واما هو اذا قيل بان التحميد والتسبيح ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه
قل ما يقع التسبيح الا في حالة القيام حالة الجمع بينهما **قوله** انه يضم اليه وجهت وجهي ومؤخرا في البداءة فيهما شاء **قوله**
لرواية علي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول ذلك ان كان المراد كان يجمع بينهما تم الاستدلال وان كان المراد انه كان يقول التوجيه
لم يتم لانه اعم من ارادة وحده فيجوز كونه كان يفتتح احيانا بهذا واحيانا بذلك فلا يفيد سنية الجمع والثابت في حديث طويل لمسلم
ما ظاهره الانفراد وسوقه نسوقها لهذا التأليف واعانة على حفظ الفاظ السنة ليتبرك بها في النوافل من القيام وغيره انه صلى الله عليه
وسلم كان اذا قام الى الصلاة قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم انت الملك لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي
واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق لا يهدي لاحسنها الا انت واصرف عني سيئها لا يصرف
عني سيئها الا انت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك انا بك واليك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك واذا ركع
قال اللهم لك ركعت وبك امنت ولك اسلمت خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظمي وعصبي واذا رفع قال اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات
والارض وما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد واذا سجد قال اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق
سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين ثم يكون اخر ما يقول بين التشهد والتسليم اللهم اغفر لي ما قدمت وما اخرت وما اسررت
وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به مني فكان الاولى ان يقول لرواية جابر عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا افتتح الصلاة قال سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وجهت وجهي لله رب العالمين اخرجه البيهقي كذلك **قوله** ولهما روايه
انس رواه البيهقي عن انس وعائشة وابي سعيد الخدري وجابر وعمر وابن مسعود الافتتاح بسبحانك اللهم وبحمدك الى اخره مرفوعا
الا عمر وابن مسعود فانه وقفه على عمر ورفعه الدارقطني عن عمر ثم قال المحفوظ عن عمر من قوله وفي صحيح مسلم عن عبدة ان ابن
ان عمر بن الخطاب كان يجهر بهؤلاء الكلمات ورواه ابو داود والترمذي عن عائشة وضعفاه وروى الدارقطني عن عثمان من قوله وروى
سعيد بن منصور عن ابي بكر الصديق من قوله وفي ابي داود عن ابي سعيد كان صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثم يقول سبحانك
اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم يقول لا اله الا الله ثلاثا ثم يقول الله اكبر كبيرا ثلاثا اعوذ بالله السميع العليم
من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه ثم يقرأ واخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة قال الترمذي وحديث ابي سعيد اشهر حديث
في هذا الباب وقال ايضا وقد تكلم في اسناد حديث ابي سعيد كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي وقال احمد لا يصح هذا الحديث
وعلي بن علي بن نجاد بن رفاعة وثقه وكيع وابن معين وابو زرعة وكفى بهم وما ثبت من فعل الصحابة كعمر وغيره الافتتاح بقوله صلى الله عليه
وسلم سبحانك اللهم مع الجهر به لقصد تعليم الناس ليقتدوا ويأتسوا كان دليلا على انه الذي كان عليه عليه الصلاة والسلام
اخر الامر او انه كان الاكثر من فعله وان كان رفع غيره اقوى على طريق المحدثين الا ترى انه روي في الصحيحين من حديث ابي هريرة
انه صلى الله عليه وسلم كان يسكت هنيهة قبل القراءة بعد التكبير فقلت بابي انت وامي يا رسول الله ارأيت سكوتك بين التكبير
والقراءة ما تقول قال اقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب

الأبيض من الدنس اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد وهو أصح من الكل لأنه متفق عليه ومع ذلك لم يقل بسنيته عينا
أحد من الأربعة والحاصل أن غير المرفوع أو المرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر فلا يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن
تفيد أنه صحيح عنه صلى الله عليه وسلم مستمر عليه **قوله** وما رواه محمول على ابتداء الأمر كذا وما ثبت في صحيح أبي عوانة والنسائي
أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام يصلي تطوعا قال الله أكبر وجهت وجهي إلخ فيكون مفسرا لما في غيره بخلاف سبحانك اللهم فإن ما ذكرناه
يبين أنه المستقر عليه في الفرائض **قوله** لم يذكر في المشاهير وإن كان روي في الجملة عن ابن عباس في حديث طويل من قوله ذكره ابن أبي شيبة
وابن مردويه في كتاب الدعاء له ورواه الحافظ أبو شجاع في كتاب الفردوس عن ابن مسعود أن من أحب الكلام إلى الله عز وجل أن يقول العبد
سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجارك ولا إله غيرك وأبغض الكلام أن يقول الرجل للرجل اتق الله فيقول
عليك نفسك **قوله** على المتهجد المراد المتنفل تهجدا وغيره بدليل ما ذكرنا آنفا أو ذلك لأنه يقول وأنا من المسلمين ولو قال
وأنا أول المسلمين قيل تفسد للكذب وقيل لا وهو الأولى لأنه تال لا مخبر **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل يأتي به لأنه تبع في
النية وعمل الإخلاص وقيل لا كما قال المصنف ليتصل به أي بالتكبير النية إذ الأولى في النية قرانها بالتكبير وقراءته توجب فصلها إلا أن
هذا ينبغي أن يكون مستحبا في قراءة ذلك **قوله** ويستعيذ بالله إلخ وهو سنة عند عامة السلف وعن الثوري وعطاء وجوبه
نظرا إلى حقيقة الأمر وعدم صلاحية كونه لدفع الوسوسة في القراءة صارفا عنه بل يصح سبب الوجوب معه وأجيب بأنه خلاف الإجماع
ويبعد منهما أن يبتدعا قولا خارقا للإجماع بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز فالله أعلم فالصارف على قول الجمهور هو تعليمه الأعرابي
ولم يذكرها وقد يجاب بأن تعليمه الصلاة تعليم ما هو من خصائصها وهي ليست من واجبات الصلاة بل واجبات القراءة وإن كونها
تبعا للقراءة كان الظاهر أنه غني عن ذكرها وهذا الإتيان على قول أبي يوسف مع أن من المشايخ كصاحب الخلاصة من جعل قوله هو الأصح
بناء على أن شرعيتها لدفع الوسوسة ثم على قول أبي يوسف يستعيذ المسبوق مرتين إذا افتتح وإذا قرأ فيما يقضي ذكره في الخلاصة **قوله**
ليوافق القرآن وغير المصنف اختار أعوذ بالله لأن لفظ أستعيذ طلب العوذ وقوله أعوذ امتثال مطابق لمقتضاه أما قربه من لفظه
فمهدر وكذا كان المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم أعوذ على ما في حديث أبي سعيد المتقدم وأكثرها أنقاها **قوله** لقول ابن مسعود
رضي الله عنه أربع إلى آخره الرابع التحميد والأربعة رواه ابن أبي شيبة عن إبراهيم النخعي وروى عن أبي وائل عن عبد الله أنه كان يخفي بسم الله
الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد **قوله** لما روي أنه صلى الله عليه وسلم جهر في صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن
نعيم المجمر صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين قال آمين ثم يقول إذا سلم والذي
نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن خزيمة لا ارتياب في صحته عند أهل المعرفة وهذا غير مستلزم
الجهر لجواز سماع نعيم مع إخفاء أبي هريرة فإنه يتحقق إذا لم يبالغ في الإخفاء مع قرب المقتدي والصريح ما عن ابن عباس كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدارقطني وهذا أمثل حديث في الجهر
قال بعض الحفاظ ليس حديث صحيح في الجهر إلا وفي إسناده مقال عند أهل الحديث ولذا أعرض أرباب الأحاديث المشهورة الأربعة وأحمد
ولم يخرجوا منها شيئا مع اشتمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية روينا عن الدارقطني أنه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم
في الجهر حديث وعن الدارقطني أنه صنف مفردا في الجهر بالبسملة فأقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في
الجهر حديث وقال الحازمي أحاديث الجهر وإن كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير أن أكثرها لم يسلم من شوائب وقد روى
الطحاوي وأبو عمر بن عبد البر عن ابن عباس الجهر قراءة الأعراب وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد
تعارض ما روي عن ابن عباس ثم إن ثم هو محمول على وقوعه أحيانا يعني ليعلمهم أنها تقرأ فيها وأوجه هذا الحمل صريح رواية مسلم عن أنس
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم لم يرد نفي القراءة
بل السماع للإخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الصحيح وعنه
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وروى الطبراني حدثنا عبد الله بن وهيب ثنا محمد بن أبي السري حدثنا معتمر بن سليمان
عن أبيه عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعليا وهو مذهب من تقدم من الصحابة
وهو مذهب الثوري وابن المبارك وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم
والحسن بن أبي الحسن والشعبي والنخعي والأوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والأعمش والزهري ومجاهد وحماد
وأبي عبيد وأحمد وإسحاق وروى أبو حنيفة عن طريف بن شهاب وأبي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن أبيه أنه صلى خلف
إمام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله إني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا
منهم جهر بها **قوله** ثم عن أبي حنيفة إلخ هي رواية الحسن عنه وعنه وهي رواية أبي يوسف أنه يأتي بها وهو قولهما وجه اختلاف
العلماء والآثار في كونها من الفاتحة وعليه إعادتها وتقتضي هذه إتيانها بين السورة لثبوت الخلاف في كونها

من

من كل سورة كما في الفاتحة الخ (وجوب السورة كالفاتحة) قوله (ولما روى مسلم) متعلق بانه لم يقل به احد والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابي سعيد بمفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة في فريضة او غيرها ورواه ابن ماجة واقتصر على لا صلاة لمن لم يقرأ الخ وسكت عنه الترمذي وهو معلول (اي بسفين) طريق بن سمعان الشعدي وعنه رواه ابو حنيفة في مسنده نقل عن ابن معين والنسفي تضعيفه وقيه بن علك وقال روى عنه الثقات وانكر عليه انه يأتي في المتون بأشياء لا يأتي بها غيره وأسانيد مستقيمة ورواه ابن ابي شيبة ورواه الطبراني عن اسمعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبد الله عن ابي نصرة لا صلاة الا بأم القرآن وسورة معها وما يحمل على المطلوب ما في اوسط الطبراني عن ابي هريرة رضي الله عنه امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اناديَ في اهل المدينة ان لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب فما فوقها ورواها ابو حنيفة رواه الحارثي في مسنده وبن عدي عنه بسندهما لكن في الطريق الى ابي حنيفة من ضعف وفي طريق الطبراني الحجاج بن ارطاة وسند ذي الخلاصة في الج الله اعلم

قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) المخصص لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب وفيه انه مشترك الدلالة لان النفي لارادة الا على النفسي لا نفس المفهوم والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف يمكن تقدير صحيحة فيوافق رأيه او كاملة فيخالفه وفيه نظر لان تعلق المجرور اذا وقع خبرا استغرق وعم فالحاصل لا صلاة كاملة وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة هذا هو الاصل فلا صلاة لجار المسجد الخ ولا صلاة للعبد الآبق فانا قام الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونها ناقصة اي كاملة وعلى هذا فيكون مرجوحا في الخبر لان وقوع الجائز خبرا فلذا عدل الحكم عنه الى النفي في الثبوت وهو لا يثبت الركن لان لازمه للنفس الاطلاق خبر الواحد وهو يستلزم وتقديم الظني على القطعي محل فيثبت به الوجوب فيتم بترك الفاتحة ولا تفسد واعلم ان الشافعية ركنية الفاتحة على معنى الوجوب عندهم لانهم لا يقولون بوجوب قطعا بل ظنا غير انهم لا يخصون الفرضية والركنية بالقطعي فلهم ان يقولوا بقول بوجوب الوجه المذكور وان جوزنا ان يراد بخبر الواحد لكنها ليست بالامة عندنا هنا كما انا قلنا بركنيتها واقتراضها بالمعنى الذي سميتموه وجوبا فلا زيادة وانما محل الخلاف في التحقيق ان تاركها مفسد وهو الركن او لا يكون الا بقاطع او لا نقول الا لان الصلاة بجملة كل خبر بين بها امرا ولم يقع دليل على ان مقتضاه ليس من بعض الحقيقة فوجب الركنية وقلنا بل كل ما اصله قطعي وذلك لان العمل ليست سوى جملة الاركان فاذا كانت قطعية بان فرض كل الاركان قطعيتها لانها ليست الا اياها مع الآخر بخلاف ما اصله ظني فان ثبوت اركانه التي هي بعض الكل ظني فلا اشكال ولان الوجوب لما لم يقطع به فالافساد بتركه مظنون والصحة الفائتة بالشروع الصحيح مظنونة فلا يزول اليقين الا بمثله ولا ابطل الظني القطعي **قوله** (فقلنا بوجوبها على ارادة الاعم من السورة) اي سواء كان الواجب بعد الفاتحة ثلاث آيات قصار او آية طويلة سواء كان سورة او اقل مما تقدم من الرواية الفاصلة ومهما غيرها بقي ان يقال ثبوت الوجوب بهذا الظني ما سواه الم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي اخل صلاته لما علمه فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ومقام التعليم لا يجوز فيه تاخير البيان فلو كانت واجبة لبينت لبعض ليفعلها له والجواب بان وجوبها كان ظاهرا فلم يظهر من حال الاعرابي حفظها فقال له صلى الله عليه وسلم اقرأ ما تيسر معك اي سواء كان معك الفاتحة او غيرها فيفيد ان كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور ان ردها وفي رواية فاقرأ بها ثم اقرأ وكبر وفي حديث المسيء صلاته اذا قمت فتوجهت القبلة فكبر ثم اقرأ ان شاء الله ان تقرأ في رواية وزاد فيها فافعل ذلك في صلاتك كلها اي فان معك شيئا من القرآن والا فكبر ثم اقرأ ان كان معك قرآن فاقرأ به والا فاحمد الله وكبر وهلله فالاولى في الجمع بانه قال له ذلك كله اي فان معك شيئا من القرآن والا فكبر ثم ان كان معك قرآن فاقرأ به والا فاحمد الله وكبر وهلله ثم ان الرواة رووا بالمعنى مع اقتصار بعضهم على بعض الجمل المنقولة فتأمله وبه يندفع التعارض

قوله (ويقولها القوم هذا مع كونه في السرية اذا سمعه او في الجهرية وفي السرية منهم من قال يقولها ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لاعتبار به وعن الهندواني وهو من الظاهر الحديث اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه متفق عليه وبه يثبت تأمين الامام بطريق الاشارة واما كان تأمينه بطريق الاشارة لانه لا يسبق له النقل فلا يحتاج الى الزيادة التي ذكرها المعاصر بقوله فان الامام يقولها وروي في سنن النسائي وصحيح ابن حبان بالتسمية في الصحيح انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قال ولا الضالين فقولوا)

قوله (لما روينا من حديث بن مسعود المقدم ولما روى ابو يعلى والطبراني والدارقطني والحاكم في المستدرك من طريق عبيدة عن سلمة بن كهيل عن حجر ابي العنبس عن علقمة عن وائل قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته ورواه ابو داود والترمذي وغيرهما عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنبس عن وائل بن حجر بمثله ورفع بها صوته خالف سفيان شعبة في اثبوت في ان حجرا ابو العنبس او بن العنبس وفي عدم ذكر علقمة وفيه ذكرها الترمذي وعلله البخاري بانه سأل البخاري عن سمع علقمة من ابيه فقال انه ولد بعد موت ابيه بستة اشهر اي انقطاع ان تولد وقد رجح الدارقطني في غير رواية سفيان بانه اخطأ وقد روى البيهقي عن شعبة في الحديث رفعا صوته في هذا الحديث عدل المصنف الى ما عن ابن مسعود رضي الله عنه كانه تؤيد ان المعلوم منه صلى الله عليه وسلم لا يخالف

تعذر وان الذى فيه ذكا مين عن النخعى رحمه الله اقلوبه ولو كان الى هذا شئ لوقفت بان رواية الخفض مرادة عدوا لفزع
العنيف ورواية الجهر تعنى وقوعها فى زمن الصوت ودليله يدل على هذا ما فى ابن ماجة كان صلى الله عليه وسلم اذا نادى غير المغضوب
عليهم ولا الضالين قال امين حين يسمع من خلف الاول فيرج بها المسجد وابن ماجة اذا قيل فى اليم فانه يحصل عنه دوى كما يسمع
فى المساجد بخلاف ما اذا كان تفزع وعلى هذا ينبغى ان يقال على هذا الوجه لا يقع كما فعله بعضهم **قوله** والتشديد
خطا وفى التجنيس تفسد به لانه ليس بشئ وقيل عندهما لا تفسد وعليه الفتوى قال الحلوانى لو جه لان بعضاة تدعوك
فاصدر اجابتك لان معنى امين صادين **قوله** وفى الجامع ذكر لفظة لانه نص على المقارنة ولفظ القدورى اعم منه ومن غيره
لاحتمال الوارد ا وضده وليس بصريح فى الخلاف بكر الخلاف نقل صريحا منهم من قال يكبر قائما ثم يركع عند الخفض ومنهم من قال يكبر هويا
لكنه يخفض عند الرفع ويخفى عند الخفض والاصح انه مخير فيها وينبغى ان يكبر بين رجليه حالة القيام وقدر اربع اصابع وقال الطحاوى
فى المقارنة هو الصحيح **قوله** لكونه استنكها ما فى المبسوط لو مد الهمزة لا يصير شارعا وخيف عليه الكفران كان قاصدا
وكذا مد الهمزة ابتداء لا يصير شارعا لان اكثر ما جمع كبرة هو الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مدها استفهاما خطا لغة وكذا لو
مد الهاء ومد لا لله صواب وجزم الهاء خطا لانه لو جمع الا فى ضرورة الشعر **قوله** ويعتمد بيده على ركبتيه اصابعه ضامة
واحناؤها شبه القوس كما تفعله عامة الناس بكره ذكر فى روضة العلماء **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لانس رضى
الله عنه رواه الطبرانى فى الاوسط والصغير يسئل عن انس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وانا ابن عشر سنين
فذهبت بى امى اليه فقالت يا رسول الله ان رجالا الانصار ونساءهم قد احبوك ولم احدا احبك الا ابنى هذا فاتيتك تخدمك عنى
شيئا قال فخدمته رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يضربنى ضربة قط ولم يسبنى سبة قط ولم يعبس فى وجهى فذكر حديثه الى ان
قال فيه يعنى النبى صلى الله عليه وسلم يا بنى اذا اردت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضجع شقك الايمن وقل اللهم اسلمت وجهى اليك
وفى حديث ابى حميد عن صفته صلى الله عليه وسلم انه ركع فوضع راحتيه على ركبتيه كأنه قابض عليهما ووتر يديه فنحاهما عن جنبيه صلاته
فى التلخيص عن مصعب سعد رأيته قام حيال اذنيه ثم ركع فطبق يديه بين ركبتيه ثم وضعهما بين فخذيه فنهانى ابى وقال
كنا نفعله فنهينا عنه وامرنا ان نضع ايدينا على الركب الا فى التطبيق وقيل لان الرخصة نزلت عليه فى نصر بنا الاكثر **قوله**
اذا ركع بسط ظهره روى رزين عن وابصة بن معبد قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى فكان اذا ركع سوى ظهره حتى لو
صب عليه الماء لاستقر رواه ابو العباس محمد بن اسحاق السراج فى مسنده عن البراء كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا ركع بسط ظهره واذا سجد
وضع اصابعه قبل العقبة وروى الطبرانى عن ابن عباس رضى عن ابى بردة الاسلمى رضى الله عنه مثل حديث وائل سجد سواء **قوله** لا يصوب
رأسه ولا يقنعه رواه الترمذى فى حديث اسناده صحيح وكذا ابن حبان واخرج مسلم عن عائشة فى حديث طويل وكان اذا ركع لم
يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك **قوله** اذا ركع احدكم اخرج ابو داود والترمذى عن ابى هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم
اذا ركع احدكم فليقل ثلاث مرات سبحان ربى العظيم وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربى الاعلى ثلاث مرات وذلك ادناه لفظ
ابى داود رواه ابن ماجة وهو منقطع فان عوفا لم يلق عبد الله بن مسعود **قوله** ادنى كمال الجمع وادنى ما يتحقق به ما يكمل به لغة وبصير
جمعا على الخلاف فيه معلوم ومراده ادنى ما يتحقق به كمال الجمع المحصل للسنة لا اللغوى فان الثلاثة الشرعية حيث
امكنت فى لفظ صلى الله عليه وسلم قد راعتها غاية الامر انه اتفق ان ادنى كمال الجمع لغة هو ادنى ما يحصل به السنة شرعا
ولا يدع منه ولو ترك التسبيح اصلا اثم به مرة واجبة كما اعرف محله ولو زاد على الثلاث فهو افضل بعدان يختم بوتر خمس او سبع اذ لم يسبع
الا ان كان اماما والقوم يملون من ذلك **قوله** سمع الله لمن حمده اى قبل يقال سمع الامير كلام زيد اى قبله فهو دعا بقبول
الحمد **قوله** ولا يقولها فى نفسه والمفتى به ان المؤتم لا يذكر التسميع وفى شرح الاقطع عن ابى حنيفة يجمع بينهما الامام والمأموم
قوله كان يجمع بين الذكرين عن ابى هريرة كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول
سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوى ساجدا الحديث فيه ترجيح لمقارنة الانتقال
بالتكبير كما هو فى الجامع الصغير وان التسميع يذكر حالة الانتقال والتحميد حالة القيام وعلى وفقه ذكر فى الجامع الصغير ثم ابنى وقال فيه
فان لو رفع راسه بالتسميع حالة الرفع لا يأتى به حالة الاستواء وقيل يأتى بها ثم هذا لو ترك ذلك لاسكال الناس فى الفاصلة القليلة
كل قيام فيه ذكر مسنون ليس فى هذه الاذكار والا فلا ينبغى ان تعد بعضها على الاخر ما دام فى القومة نظر **قوله** وله قوله صلى
الله عليه وسلم هذا بيته الحديث الذى قدمنا رواية مالك فى عدم قول الامام امين عنده ولفظه فيه واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا
ذكر لفظ الامام ولفقد ذكر ثم الوالط الصحابى وجه ضعفها بالشركة انه شارع فى بيان ما على المقتدى من المتابعة وقد جعله
جملة جزء شرط تسميع الامام فلو شرع له التسميع لم يكن الجزء الاول جزء الشئ ليس غيره وبيعه لانه فى مقام التعليم ورجح ان المشاركة لا تضر
كان هذا ارجح لان قوله مقدم على فعله عند التعارض لانه تشريع لا محل الخصوصية خلاف فعله وان جعل دفعا للمعارضة كان عمله
اجمع حالة الانفراد وان كان الظاهر من الحديث ان ذلك فى غير صلاته **قوله** والامام ما لالة اى به معنى قال صلى الله عليه وسلم

الدال

الد آل على الخبر كما عليه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ثم فصل الخ ففي الصحيحين ان اعرابيا دخل المسجد فصلى ركعتين ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم وارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال له ارجع فصل فانك لم تصل فقال له في الثالثة والذي بعثك بالحق ما احسن غيره فعلمني فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها حتى تقضيها واسم الاعرابي خلاد بن رافع رضي الله عنه **قوله** ولنا ان الركوع هو المطلوب بالنص حيث امر للصلاة وكذا السجود بقوله تعالى اركعوا واسجدوا ولا اجمال فيها ليفتقر الى البيان ومنها يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا يعد ساجدا مع الاستقبال فخرج الذقن والحد والطمأنينة وواجب على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب به فيجب ان لا تتوقف الصحة عليها عند الواحد وان كان تركها لا طلاق النافلة به وهو ممنوع عندنا مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وقوله صلى الله عليه وسلم ما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرجه ابن ابي داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته فابو داود من حديث ابي هريرة والترمذي عن رفاعة بن رافع قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك وقال حديث حسن ووجه الاستدلال على ابي حنيفة تسميتها صلاة وانها باطلة ليست صلاة وعلى ابي يوسف ومحمد لتقصيرها بانها لم توصف بانها لا تجزيه وفعلوا انه صلى الله عليه وسلم انما امره باعادتها لتوقعها على غير كراهة لا للفساد ويدل عليه لو لم تكن بهذه الزيادة تركه صلى الله عليه وسلم اياه بعد اذ لم يكن حتى امره ولو كان عدمها مفسدا لعلمه بانه لا يصلي الا صلاة صحيحة لا يحل المضي في الصلاة وتعرض صلى الله عليه وسلم عن الادلة الشرعية وحاشا وحاشا وجب حمل قوله فانك لم تصل على الصلاة الخالية عن الامر على قول الكرخي او المسنونة على قول الرجاني الاول اولى لان المجاز خير من الاشتراك لا سيما والحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعادة الى تلزمه الاعادة وهو المشائخ من قال تلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة ادي مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاعادة للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لا يقوله لزم ان لا يكون الركن الا ما يسعه الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ حسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه **قوله** ثم القومة والجلسة اي بين السجدتين سنة عندنا اي بانعقاد المشائخ خلافا لطمأنينة على ما سبق من الخلاف وعند ابي يوسف ومحمد فرائض للمواظبة الواقعة بيانا وان علم حالا لطمأنينة وينبغي ان تكون الفعلة هو القومة والجلسة واجبتين للمواظبة ولما روى ثمانية من الائمة الاربعة والدارقطني والبيهقي من حديث بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها طهره في الركوع والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح ولعله كذلك عندهما ويدل عليه ايجاب سجود السهو فيما ذكر في فتاوى قاضيخان ان في فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول ابي حنيفة وهو احد قولي الشافعي رحمهما الله وعلى قول ابي يوسف انها هنا فرائض على الفرائض العملية وفي الواجبة مع انتفاء الخلاف ثم وجه تخريج الرجاني كون الركن الاكبر على مشى الركن لا بينا وله الامر فيكتفي فيه لان السنيان ووجه تفصيل الكرخي اظهار التفاوت بين مكمل الركن المقصود نفسه ومكمل ما هو مقصود لغيره اعني الانتقال ودل ذلك بوجوب الاول وسنية الثاني وانت علمت ان مقتضى الدليل كل من الطمأنينة والقومة والجلسة الوجوب **قوله** لان وائل بن حجر وصف الخ كونه من حديث وائل عند ابي داود وابو يعلى عن ابي اسحق قال وصفها البراء عازب السجود فسجد فوضع على كفيه ورفع عجيزته وقال هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ووضع وجهه بين كفيه الخ في مسلم بن حديث وائل انه صلى الله عليه وسلم سجد ووضع وجهه بين كفيه انتهى ومن يصنع كذلك يكون يداه حذاء اذنيه فيعارض ما في البخاري من حديث ابي حميد انه صلى الله عليه وسلم لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه ونحوه في ابي داود والترمذي وتعقد عليه بان فليح بن سليمان الراوي في سند البخاري وان كان الراجح تليينه لكن قد تكلم فيه ضعفه النسائي وابن معين وابو حاتم وابو داود ويحيى بن القطان وقد روى اسحق بن راهويه في مسنده قال اخبرنا الثوري عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري ولفظ كانت يداه حذاء اذنيه واخرج الطحاوي عن حفص بن غياث عن ابي اسحق قال سالت البراء بن عازب ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع جبهته اذا صلى قال بين كفيه ولو قال قائل ان السنة ان نفعل اتيانا بما تيسر جمعا للمرويات بنا على انه كان صلى الله عليه وسلم يفعل هذا احيانا وهذا احيانا الا ان بين الكفين افضل لان فيه من تخليص الجبهة ما هو المسنون ما ليس في الاخر كان حسن **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم امر باطن عليه بفخذه ما رواه ابو داود والنسائي واللفظ لهما والترمذي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد مكن انفه وجبهته وحنى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه وما روى ابو يعلى والطبراني كان صلى الله عليه وسلم يضع انفه على الارض مع جبهته وما في البخاري من حديث ابي حميد الساعدي مكن انفه وجبهته من الارض فان اقتصر على احدهما جاز عند ابي حنيفة فان كان الانف كما ان كان الجبهة في التخفة والمدافع لا يكره عند ابي الحسن والمزيد

وضع الجبهة وحدها أو الأنف وحل يكره وعن ابي حنيفة وعند صاحبيه لا يتادى الا بوضعهما الا لعذر وقيل فيه نظر فانه
لو عزا الاقتصار على الجبهة عند تعذر سنوط الانف المشهور وفي النهاية ان وضع الجبهة يتادى به الفرض باجماع الثلثة وسنوطه
من الهداية حيث قال بعد قوله فان اقتصر على احدهما جاز عندهما لا يجوز الاقتصار على الانف الا بعذر ولو قيل على
احدهما او عليه والحمل المذكور في الكتب الستة عن ابن عباس قال عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة
واليدين والركبتين واطراف القدمين رواه واسناده صحيح الى انفه غير ضار فان العين للفظ الفرع والاسناد الى الجبهة
تنفع بتقريب اليدال جهة الانف للتقارب ثم المعتبر وضع ما صلب من الانف لا ما لان **قوله** وهو الماثور به اي الماثور به في
كتاب الله تعالى السجود وسنوضع بعض الجبهة الوجه مالا سخرية فيه وسنوضح ان آية على وضع اخر معتبرة اذ
يجزي الواحد مع استنكاره الوجه فيما روى في السنن الاربعة عن العباس بن عبد المطلب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اذا سجد العبد سجد معه سبعة اراب وجهه وكفاه وركباه وقدماه ورواه البزار بلفظ امر العبد ان يسجد على سبعة
اراب وقول البزار روى هذا الحديث سعد بن عباس وابو هريرة وغيرهم ولا نعلم احدا قال اراب الا العباس ممنوع فان ابن عباس
وسعدا قالا كما لعباس في اخرى داود عن ابن عباس مرفوعا امرت ان اسجد وربما قال امرنبيكم ان يسجد على سبعة اراب وروى ابو يعلى
والطحاوي عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وسلم قال امرنا العبد ان يسجد على سبعة اراب وزاد اما لو ضعفه فقد انتقض
وفيه زيادة الدلالة على العضو بتقدير تنزل احدهما هو شاهد لاخر حنيفة والاراب الاعضاء واحدها اراب والحق ان ثبوت رواية الوجه
او الاراب لا يقدح في صحة رواية الجبهة لانها اولى لانها تعارض الوجه بل حاصل بيان ما هو المراد بالوجه للقطع بان محموعة غير مراد
لعدم ارادة الحلق والذقن فكانت مبينة للمراد وقد روى ابو حنيفة نفسه هذا الحديث بطرقه والفاظه بسنده الى ابي سعيد قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الانسان يسجد على سبعة اعظم جبهته ويديه وركبتيه وصدور قدميه فالحق ان مقتضاه
ومقتضى المواظبة المذكورة الوجوب ولا يبعد ان يقول به ابو حنيفة وعمل الكراهة المروية عنه على كراهة التحريم وعلى هذا فجعل
بعض المشائخ من الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لو بوافقه رواية ورأيا والقوي من الروايه على هذا ولو حمل قولهما على الاعضاء
لا من عند على وجوب الخ كان احسن ان يرتفع الخلاف بناء على حملنا الكراهة عنده على كراهة التحريم ولو خرجا عن الاصول اذ بين منهما
الزيادة مجرد احدهما لمعارضه **فروع** يجوز السجود على الحشيش والتبن والقطن والطنفسة ان وجد حجم الارض
او وجد حجم الارض وكذا الثلج المكبوس كان كالارض يغيب فيه وجهه ولا يجد الخ لا على العجلة على الارض يجوز كالمشروط ان كانت متصلة
على البقر كالبساط المشدود بين الاشجار وعلى القوز والحنطة والشعير يجوز لا على الدخن والارز لعدم الاستقلال وعلى ظهر
صلاته بالضرورة لا من غير عذر بها ولتتميم الصلاة لعذر الضرورة ملو ارتفع موضع السجود عن موضع القدمين قدر لبنة او لبنتين منضودتين
منضودتين جاز لا ان زاد **قوله** سنة عندنا بناء على ان لفظ امر يستعمل فيما هو اعم من الندب والوجوب وهو معنى قولهم ذلك
ثم نوفي الجبهة وجوب وفي غيرها سنة لكنه اذى في الندب بعضوصه بناء على ان السنة السجود على الجبهة وهذا على قول الشافعية القائلين
بان قول الراوي امرنا وهيئنا يحمل على الندب والكراهة بناء على ان الاول حقيقة في كل منه وهين الوجوب والثاني فيه وفي التحريم فيحمل على
المتيقن بخلاف صيغتي الامر والنهي بعينهما فانها للوجوب والتحريم فقط واما على قولنا فلا اذ قد استدل اصحابنا على التحريم بلفظ نهى نحو
نهى عن الكلام في الجنازة بناء على انه اخبار عن تحقق صيغتي النهي وحقيقته التحريم انتفاء فاثبت التحريم بالحديث عنه اعني الصيغة لا بنفس لفظ
وامر يحتاج الى صارف عن الوجوب وليس بظني لا طريق الى المراد السجود دون ذلك وبين الكيفية غير انه بين الكيفية
ان يكون سنة ولنا ان يقول هذا محتمل في نفسه اذ يجوز ان يطلب ما هو سنة السجود حتما فلا يدل على الوجوب ثم لا يكون فرضا كيف
والظاهر المواظبة منه صلى الله عليه وسلم عليه هذا ويختار الفقيه ابي الليث على ما اشلفناه عنه في اوائل باب الاحداث ان الفصل
او الوضع ركبتيه على الارض لعذر به زاد رواية على وجوب طهارة مكان الركبتين في الصلاة فهو يشير الى الافتراض وما اضربه من
الوجوب وكونه الاثم لترك مع الاجزاء كترك القراءة عندنا ان شاء الله تعالى واما افتراض وضع القدم فلان سجودها تابع رفعها للاشارة
اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع اصبع واحدة وفي الوجيز وضع الذين من فرض فان وضع احدهما دون الاخرى جاز ويكره
قوله فان سجد على كور عمامته ردي او نعم مرحت ابن عباس في الحلية في ترجمة ابراهيم بن ادهم ثنا ابو يعلى الحسين بن الزبرقان ثنا ابو الحسن
عبد الله بن موسى الحافظ الصوفي البغدادي ثنا الحسن بن علي الدمشقي ثنا محمد بن فرد الغساني ثنا بقية بن الوليد ثنا ابراهيم بن ادهم
عن ابيه ادهم بن منصور العجلي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور عمامته ورواه الطبراني في
الاوسط بسنده عن عبد الله بن ابي اوفى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور عمامته ورواه ابن عدي في الكامل من حديث عمرو بن
بن سمرة عن جابر الجعفي عن عبد الرحمن بن ساط عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور العمامة وقد ضعف عمرو بن سمرة وجابر
الجعفي لكن اتى رواه الحافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازي في فوائده ثنا محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن ثنا ابو بكر بن عبد الرحمن بن ابي حصين الاسطوني
ثنا كثير بن عبيد ثنا سويد بن عبد العزيز عن عمر بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور العمامة واخرجه البيهقي في شعب

عن هشام عن الحسن قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجدون وايديهم في ثيابهم ويسجد الرجل منهم على عمامته وذكره البخاري في صحيحه تعليقا فقال وقال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة وكيفه في كمه وروى ابن ابي شيبة نا شريك عن حصين بن عبد الله عن عكرمة عن رجل ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بثوب واحد يتقي بطرفيه حر الارض وبردها ورواه احمد واسحق بن راهويه وابو يعلى والطبراني وابن عدي والكامل واعله بحصين بن عبد الله وضعفه عن يزيد بن هرون والنسائي والمدني في ال وهو عندي ما يكتب حديثه فاني لم اجد له حديثا منكرا وهو حصين بن عبد الله بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ومعناه ما اخرجه البستة عن انس كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن وجهه من الارض بسط ثوبه فسجد عليه والاتقان على ان المحاصل ليس مانع من السجود لو لم يتأذ ما عن منه الا لكونه متصلا به ومنع ما تاذى لك في الفساد لو جرد عن المتقوم لان يكشف منه ما سمعت وان تكلم في بعضها كفى البعض الاخر ولو لم تضعف كلها كانت حسنة لتعدد الطرق وكثرتها وقد روى من غير الوجه الذي ذكرنا ايضا ويكفي ما نقله الحسن البصري من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه يتقوى ان صح المرسل اذ ليس معنى تضعيفه الباطل في نفس الامر بل ما يثبت الشرط المعتبر عند اهل الحديث مع تجويز كونه صحيحا في نفس الامر يجوز ان تقترن قرينة تحقق ذلك وان الراوي لضعيف اجاد في هذا المتن المعين فيحكم به مع ان اعتبار التبعية في الحاصل يقتضي عدم اعتبار ما لا يصير كانه سجد بلا حائل ولا يجوز سجود المصحف بكفه ولو بسط كمه على حاسة يسجد عليها لا يجوز في الاصح وان كان المرغيناني صحح الجواز فليس شيء من هذا وما ذكر في التجنيس من علامة انه يكره السجود على كور العمامة مخالفة من ترك التعظيم لا يراد به اصل التعظيم والا لوجب حمل النهاية وهذا الان الكور فعل واضع للتعظيم ولان المشاهد ان وضع الرجل الجبهة في العمامة على الارض اكسا لغرض عدم تعظيما اي تعظيم هذا في الحاصل الثابت اما الحاصل الذي هو بعضه فقد اختلفوا فيه فلو سجد على كفه وهي على الارض فصل لا يجوز وصحح الجواز على مختار فيل لا يجوز ولو تعدد وقيل يجوز بلا عذر ولو بغير شيء يلبث اليه بل لا بد على عندي فعله كيلا يشتهر وصحح الجواز بعذر لا بيده وعلى كتبه لا يجوز في الوجيز ولو تعلم منه خلافا لكن ان كان بعذر كما اذا عسر ما في ضمنه من الايماء كان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا يأخذ مقدارا واجبا من الجبهة في التجنيس لو سجد على حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ **قوله** وابن سبيل غريب وانما رواه عبد الرزاق عن ابن عمر وقال اخرج سعيد الثوري عن آدم بن علي الكوفي قال رايت ابن عمر رأى اصابعي عن الارض يذراعي فقال يا بني اخي لا تبسط بسط السبع وادع على راحتك وابد ضبعيك فاذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك وروى ابن حبان بلفظ وجاف عن ضبعيك **قوله** اذا سجد جافى اخرجه مسلم كان اذا سجد جافى حتى لو شاءت بهيمة ان تمر بين يديه لمرت ورواه الحاكم والطبراني وقال فيه بهيمة وعلى انها صامة خط بعض الحفاظ على تصغيرها همة فقال وهو الصواب وفتح حاؤه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد فاخ المحفوظ واخذ ذلك من فعله وقد تقدم في بعضها اسلفناه وفي الحاوي حتى اني لاقول اثم هو كنت احفظكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فاذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم كان يحتج لو تركت **قوله** فلا يزاد على النص عدم الزيادة لا تستسلم والقول للنسبة لجواز الوجوب واكثر اطلقه في الاشرف من قوله فليقبل اجعلوها يقتضيه الا لصارف خلاف قوله اذا سجد فاخ انه يشكل جدا وقيل في الصارف انه قدم ذكره للاعراق عند تعليمه فيكون امر استحباب قالوا ويكره تركها بعضها عن الثلاث والتصريح بانه امر استحباب يفيد ان هذه الكراهة كراهة تنزيه **قوله** لما رويناه من انه كان يكبر عند كل خفض ورفع **قوله** والاصح روي عن ابي حنيفة ان كان الى القعود اقرب جاز والا لا وعنه اذا ارتفع قدر ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز وروى ابو يوسف عنه اذا ارتفع قدر ما يمشي راكعا جاز وقال في المحيط هو الاصح وتعليل المصنف يختار انه لا بد ان يعد ارتفاعا يقتضي اعتبار ان تلك الرواية هي رواية ابي يوسف في المعنى واعتبارها واختيارها وقال بعضهم اذا ارتفع بحيث لا يشكل على الناظر انه رفع جاز فان اراد الناظر من بعد فهو معنى مختار المصور لا انه معنى لرواية الباسة ثم اعتقادي انه اذا لم يستو صلبه في الجلسة والقومة فهو اتم لما تقدم **قوله** ولا يفتقد يديه على الارض ولكن على كتبه **قوله** فعل ذلك في الجاري عن مالك بن الحويرث انه راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا **قوله** ولا صرت اي هرير اخرجه الترمذي عن خالد الدراوردي عن صالح مولى التوءمة عن ابي هرير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم ينهض في الصلاة على صدور قدميه قال الترمذي حديث ابي هرير قليل العمل عند اهل العلم وخالد الدراوردي يضعف عند اهل العلم ولذا العمل عن عمر وعلي وبه مع ضعفه يكتب حديثه قال ابن القطان والذي على خالد موجود في صالح وهو الاختلاط فلا المعنى للتخصيص انتهى المعنى وقول الترمذي العمل عليه عند اهل العلم يقتضي قوة اصله وان ضعف خصوص هذا الطريق ويؤيده ذلك اخرج ابن ابي شيبة عن ابن مسعود انه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس واخرج نحوه عن علي وكذا عن ابن عمر وابن الزبير وكذا عن عمر واخرج عن الشعبي قال كان عمر وعلي رضي الله عنهما واصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهضون في الصلاة على

صدور اقدامهم واخرج عن النعمان بن ابي عياش ادركت غير واحد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اذا رفع احدهم
راسه من السجدة الثانية في الركعة الاولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس واخرج عبد الرزاق عن عياش بن عباس ومسعود بن عمرو انهما
النهدي عن عبد الرحمن بن يزيد انه رأى بن مسعود فعل شيئا فعلقوا كبار الصحابة الذين كانوا اقرب الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم واشد اتباعا لامره وانه ولصحبته من مالك بن الحويرث رضي الله عنه على خلاف ما قال فوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه
عند اهل العلم كما سمعته من قول الزهري وعن عمر انه نهى صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة
رواه ابو داود وفي حديث وائل انه صلى الله عليه وسلم اذا نهض اعتمد على ركبتيه وتوكأ على فخذيه وعمل ما رواه على حالة الكبر وكذا روى
انه صلى الله عليه وسلم والاصابع مقبلة القبلة ورجلها اليسرى في ركوع ولا يسجد فكان تلك هي التي كان يركع به اذا اراد ان يسجد اخرجه
ابو داود وهذا او كبر تقديم احدى الركبتين عند النهوض وتسن الجلسة بالنهوض لاجل قوله صلى الله عليه وسلم
عن هذا اللفظ وقد روى الطبراني بسند حسن عن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي
الا في سبع مواطن حين تفتتح الصلاة وحين يفتتح الصلاة وحين ينظر الى البيت وحين يقوم على المروة وحين يقوم مع الناس
عشية عرفة وجمع والمقامين حين يرمي الجمرة وذكر الخامسة في كتابه المفرد في رفع اليدين قال وكيع عن ابي ليلى عن الحكم
عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن في افتتاح الصلاة وفي استقبال
الكعبة وعلى الصفا وعلى المروة وبعرفات وجمع وفي المقامين عند الجمرتين وقال شعبة لو سمع الحكم من مقسم الا اربعة احاديث
ليس هذا منها فهو مرسل وغير محفوظ قال وانما نهى اصحابنا خالفوا هذا الحديث في تكبيرات العيدين وتكبيرات القنوت انتهى
وقال في الامام اعترض عليه بوجوه تعرف من ابي ليلى وترك الاحتجاج بحديثه وكيع عنه ما وقف على ابن عباس وابن عمر قال الحافظ ووكيع اثبت من
كل من روى هذا عن ابي ليلى وبقوله اخرجه جماعة منهم الطبراني بسند صحيح عن ابن عمر وابن عباس انهما كانا يرفعان ايديهما عند الركوع وبعد
رفع الراس منه وقد استدلوا على النسخ بما رواه عن عكرمة عن ابن عباس انه كان يرفع الايدي وليس في شيء منها ترفع الا في اول مرة
ويستحيل ان يكون لا ترفع الا مرة صحيحا وقد تواتر الاخبار بالرفع في غير اول مرة كما تقدم فيها الاستسقاء ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل ظاهره
واحسنها ان الحصر غير مراد لما ذكر من ثبوت الرفع في غير المذكور فاثبت عند الركوع والرفع منه وجاء القنوت به وقد ثبت ما اخرجه
النسائي عن ابن هرمز عن سالم عن ابيه عن عبد الله بن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى
يكونا حذو منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك ولا يفعل حين يرفع راسه من السجود جوابه
المعارضة لما في ابي داود والترمذي عن وكيع عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة قال قال عبد الله
بن مسعود الا اصلي لكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ولم يرفع يديه الا في اول مرة وفي لفظ كان يرفع يديه في اول مرة ثم
لا يعود قال الترمذي حديث حسن واخرجه النسائي عن ابن المبارك عن سفيان الخ وما نقل عن ابن المبارك انه لم يثبت عنده حديث ابن
مسعود غير هذا ثابت بالطريق الذي ذكرنا وانتقح في عاصم بن كليب غير مقبول فقد وثقه ابن معين واخرج له مسلم مدته في
الهدى وغيره عن علي رضي عبد الرحمن بانه لم يسمع من علقمة باطل لانه عن رجل مجهول فقد ذكر ابن حبان في كتاب الثقات وقال ولد
سنة تسع وتسعين سنة سبع ابراهيم النخعي وما المانع حينئذ من سماعه من علقمة والاتفاق على سماع النخعي منه صرح الخطيب في كتاب
المتفق والمفترق في ترجمة عبد الرحمن هذا سمع ابا وعلقمة وما قيل ان الحديث صحيح وان المنكر فيه على وكيع فلم لا يجوز نقل عن الدارقطني
ومحمد بن نصر المروزي قبل العطار قال موطن طنوف ولذا انسب غيره وكذا الوهم الا سفيان الثوري كما نجاري في كتاب رفع اليدين وقال ابن ابي
حاتم اذا سألته عنه فقال هذا خطأ يعاد وسمعته الثوري صرفنا انه المارودي من طرق عدون سند ان زيادة طنوف خطأ واختلفوا في
الناشط وغاية الامر ان لا يصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه حسب تعلق الغرض وبالجملة فمن زيادة العدل الضابط مقبولة صحيح
وقد تابع عليها فرواه ابن المبارك ما قدمناه عن مزرع ابو النسائي واخرج الدارقطني بسند على عن محمد بن جابر عن حماد بن ابي سليمان
عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند استفتاح
الصلاة واعترف الدارقطني بصوبه ارسال ابراهيم اياه عن ابن مسعود بتضعيف بن جابر وقول الحاكم فيه احسن ما قيل فيه انه
ليس بالحافظ من كل من روى عنه ثم روى هو عنه ثم ضعفه قال الشيخ في الامام العلم بهذه الكلمة متعذر واحسن من ذلك قول بن عدي كان ممن
يسرق الحديث سئل يفضل محمد بن جابر على جماعة ثم افضل منه واوثق وقد روى عنه في الكبار ايوب وابن عوف وهشام بن حسان والثوري
وشعبة فهو عندنا وغيرهم ولو كانه في المحل الرفيع لم يرو عنه هؤلاء وما يؤيد صحة هذا الزيادة رواية ابي حنيفة من غير الطريق المذكور
وذلك انه اجتمع مع الاوزاعي بمكة في دار الخياط كما حكى بن عيينة فقال الاوزاعي ما بال الكوفيين لا يرفعون عند الركوع وعند الرفع منه
فقال لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء فقال الاوزاعي كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة
والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك

فقال

فقال الاوزاعي حدثك من ان هبيرة عن سالم عن ابيه وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس بدون بن عمر في الفقه وان كانت لابن عمر صحبه وله فضل صحبة فالاسود له فضل كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة لمارجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا وروى الطحاوي ثم البيهقي من حديث الحسن بن عياش بسند صحيح عن ابي الاسود قال سمعت رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفع يديه في اول التكبيرة ثم لا يعود قالت ورأينا ابراهيم والشعبي يفعلان الرفع وكان عاصم الاحول يحكيه وهو طاوس بن كيسان عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه كان يرفع يديه في الركوع وعند الرفع منه وروى الطحاوي عن ابي بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن ابيه ان علياً رفع يديه في اول التكبير ثم لم يعد وما في الترمذي عن علي رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه يضع مثل ذلك اذا قضى قراءته واراد ان يركع ويصنعه اذا رفع رأسه من الركوع ولا يرفع يديه في شيء من الصلاة وهو قاعد واذا قام من السجدتين رفع كذلك صحيح الترمذي محمول على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود واعلم ان الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم في الطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جداً والكلام فيها واسع مرجعه الطحاوي وغيره والقدر المحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه صلى الله عليه وسلم والرفع عند الركوع وعدمه محتاج الى الترجيح لتعارض وتيرجح ما ترجح إليه بانه قد علم انه كانت قوة الاسلام في حق من رفع اكثر منها في حق من لم يرفع وقد علم ان الرفع نسخ فلا يبعد ان يكون هو ايضا منسوخا لان النسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه يحتمل انه اختار ترك السنة لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة اعني الخشوع وكذا فضيلة الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال ابو حنيفة للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد بن ابرهيم كما ذكر عند وائل بن حجر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الرفع وعند السجود فقال الاعرابي لو يصل مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة اري فيها ما نقط انهو اعلم من عبد الله واضبط لحفظ لو حفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا اتهمه عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلاة فقط وحكاه عن النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الله عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم ملازم له في اقامته واسفاره وقد صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند التعارض اولى من اقوام تقابله ومن اقوال مثنية كما مر الامرين **قوله** هكذا اورد عائشة الذي في مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير الحديث قالت وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وفي النسائي عن بن عمر عن ابيه قال من سنة الصلاة ان ينصب القدم اليمنى واستقبالها بأصابعها القبلة والجلوس على اليسرى **قوله** روى ذلك في حديث وائل عربت والثنوي في الترمذي من حديث وائل ملت لانظرن الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى ومن زيادة على للسلوي في مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى واسكت ولاه ان وضع الكف مع قبض الاصابع لا يتحقق حقيقة فالمراد والله اعلم وضع الكف مع قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة قال يقبض خنصره والتي تليها ويحلق ابهامه بوسطى والابهام مرسل ويقبض المسبحة وكذا عن ابي يوسف في الاملاء وهذا نوع يصح الاشارة وعن كثير من المشايخ لا يشير اصلا وهو خلاف الدراية والرواية ومن ذكر في كيفية الاشارة فقد اساء قال ابو حنيفة وكره ان يشير بمسبحتيه وعن الحلواني يضم الاصبع عند لا اله ويضعه عند الا الله ليكون الرفع للنفي والوضع للاثبات وينبغي ان يكون نظر الاصابع على حرف الركبة لا مبالغة عنها **قوله** لان به الامر اخذ روى لسنة واللفظ لمسلم عن بن مسعود رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد كفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القرآن وقال اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل التحيات لله والصلاة الخ وفي لفظ للنسائي اذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا التحيات لله الامر الخ وروايته **قوله** والالف واللام هي في رواية مسلم وابي داود وبن ماجه عن بن عباس رضي الله عنهما ورواية الترمذي والنسائي عنه لتكرر اضافتها الى المتعلق على ان الرواية تصح ترجح على ما ذهبوا اليه واما زيادة الواو فليست في تشهد بن عباس بن جميع الروايات **قوله** وتأكيد التعليم يعني هو اصل بين لان زيادة التوكيد لسنة في تشهد بن عباس انما نفس التعليم فهي تشهد بن عباس بان لفظة كان صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فكان يقول التحيات لله الخ في الخ وانا التعليم ايضا فهو في تشهد بن عباس وقد علم هذا الوجه من الترجيح ليس بوارد من وجوه الترجيح ايضا ان الامة لسنة اتفقوا على لفظا ومعنى ومنوا دون تشهد بن عباس معتمدين في ذلك مسلم وان رواه غير البخاري من السنة واعلا درجات التصحيح عندهم ما اتفق البخاري ومسلم على اصله ولو في اصله تكيف اذا اتفقا على لفظه ولذا اجمع العلماء على انه اصح حديث في الباب قال الترمذي اصح حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد حديث بن مسعود والعمل عليه عند اكثر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين وهو اخر عن خسيف ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فعلمك ان الناس قد اختلفوا في التشهد فما تأمرني عليك تشهد بن مسعود وكقول الترمذي قال الخطابي وبه

رجله

عليه

المنذر ومن وافق من مسعود على رفعه معاوية واخرج الطبراني عنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عنه صلى الله عليه وسلم
التحيات لله والصلوات الخ سواء ابو حنيفة رضي الله عنه اخذ حماد بن سليمان بيدي وعلمني التشهد وقال عبد الله اخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا لو واو الالف واللام **قوله** لقول ابن مسعود
علمني رسول الامام احمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه التشهد فكان يقول اذا جلس في وسط الصلاة وفي آخرها على ركبتيه
اليسرى التحيات لله الى قوله وعبده ورسوله قال ثم ان كان في آخر هاد عى بعد تشهده ما شاء أن يدعو ثم يسلم واحاديث الدعاء بعد
التشهد في آخر الصلاة كثيرة شهيرة في الصحيحين وغيرهما **قوله** لحديث ابي داود في التصحيح عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في
الركعتين الاوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الاخريين بفاتحة الكتاب وتسمعنا الآية احيانا ويطيل في الركعة
الاولى ما لا يطيل في الثانية وهكذا في الصبح وهذه الدائم الصلوات والذي فيها ما في مسند اسحق بن راهويه عن رفاعة بن رافع
الانصاري كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب وما في اوسط الطبراني
جابر بن عبد الله قال سنة القرآن في الصلاة ان تقرأ في الاوليين بفاتحة الكتاب وفي الاخريين بام القرآن **قوله** هو الصحيح اخرجه عن ابي
الحسن عن ابي حنيفة انها واجبة يلزم بتركها السهو **قوله** ضعفه الطحاوي تبعا لغيره في حديث رفع اليدين وتكلم البيهقي بعد وتبعه
الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد للطحاوي **قوله** ارسل على حالة الكبر فيكون متعلقا بعارض مسدوعا اصليا وهو اولى لطعن
احمد فيه **قوله** وهو واجب عندنا في القعدتين **قوله** للامر المتقدم اني في حديث ابن مسعود **قوله** فهما اني في التشهد
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مما من الفرائض عندنا **قوله** اذا قلنا هذا تعدوا انها مدرجة من ابن مسعود وان هذا
المدرج الموقوف له حكم الرفوع ومع هذا نقول في الجواب قد ادرجنا التشهد فخرجنا عن عهدة الامر الثابت بخبر الواحد واما الصلاة
في الصلاة فلا دليل يصلح للاحتجاج لقوله تعالى الغافر عياض وقد شدد النسائي في حرمة الله فقال من لم يصل عليه فصلاته ناقصة ولا
سلف له في هذا القول ولا سنة تتبعه وشنع عليه فيه جماعة منهم الطبراني والشاشي والقشيري وخالفه من اهل مذهبه الخطابي وقال
لا اعلم لفرضها قدرا في التشهد اما المروية عن ابن مسعود وابن عباس وابي هريرة وجابر وابي سعيد وابي موسى وابن ابي ليلى وغيرهم ذلك
وما روي عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل علي ضعفه اهل الحديث كلهم ولو صح تعناه كما بلة او لمن لم يصل علي في عمره وكذا
ما جاء في حديث ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يصل علي فيها رعلى اهل بيتي لم يقبل منه اتباعي وهذا ضعفه كما بين
الحفاظ مع انه مدا اختلف عليه في رفعه ووقفه قاله الدارقطني واما الاول لفرادة بن ماجه لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر
اسم الله عليه ولا صلاة لمن لم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم ولا صلاة لمن لم يحب الانصار وقد عد الهيثمي ضعفا له رجال الصحيح
به واخرجه الطبراني عن ابن عباس بن سهل بن سعد عن ابيه عن جده نحوه مرفوعا قالوا احاديث عبد الهيثمي اشبه بالصواب مع ان جماعة
قد تكلموا في ابي بن عباس وردى البيهقي عن يحيى بن السباق عن رجل من بني الحارث عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم اذا تشهد احدكم
في الصلاة فليقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد وبارك على محمد وال محمد وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم
وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وقد اختلف في رفعه ووقفه والمجهول ذكر بعضهم ان يقال وارحم محمدا ولو يكرهه بعضهم وذكر الصلاة على غير الانبياء وصلى
لا تكره وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم اللهم صل على آل ابي اوفى وتوجيهه الامر القاطع الاعراض مرة في العمر في الصلاة او في جارحها لانه
لا يقتضي التكرار كما بيناه **قوله** اما مرة اخذ ظاهر السنوي ليقابل بين قول الطحاوي والقول الاخر ولا ينفي بذلك لان الوجوب مرة
يراد قابله الاعراض ولا ينفي ان حمل قول الطحاوي عليه كلما ذكر لان مستند حرف واحد منه غير ما لها فانه لا انكار محمد مقتضاه بل التضييق
بل التقابل بين القولين استحبابه اذا ذكر وقول الطحاوي وحمل في التحفة قول الطحاوي اصح واحتياط صاحب البسوط قول الكرخي بعد
النقل عنهما ظاهر في اعتبار التقليل ثم الراجح وهو بعيد لما قلنا ولو تكرر في مجلس قبل مرة وصحح في المجتبى تكرار الوجوب بتكرر
وبين تكرر ذكر الله في مجلس حيث يكفي شيئا واحدا قال ولو تركه لا ينبغي عليه دنيا خلاف الصلاة فانها تصير دينا بالشروع ظاهره صحيح في
باب سجود التلاوة من الكافي وجوب الصلاة مرة عند الذكر في المجلس الواحد وفي ان آكد ندب وكذا التسميت وقيل اذا تشهد في كل
مرة الى الثلاث **قوله** والفرض المروي بعني في رواية النسائي كنا نقول عجب في الصلاة قبل ان يفرض التشهد السلام على الله
السلام على جبريل وميكائيل فقال لا تقولوا هذا ان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله وساق تشهد ابن مسعود وهذا
الحديث في الكتب الستة وبين لفظ الفرض الاتي رواية النسائي بل الفاظه فيها كنا اذا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة قلنا
السلام الخ وكنا نقوله في الصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وبهذه رواية اخرى للنسائي ثم بعد ان لا نقول لفظ الفرض ثبوت
كونه فرضا اصطلاحيا متعددا لثبوته بما لا يثبت به الفرض اعني خبر الواحد فيكون واجبا **قوله** لما روينا من حديث ابن مسعود وقال
له النبي صلى الله عليه وسلم في رواية التشهد الا الزهدي وبن ماجه ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به وكان عجبي عدم مطابقته
الاستدلال لهذا الدعاء بما يشبه الفاظ القرآن والمأثور دون ما يشبه كلام الناس ولو اسند لحديث صلاتنا هذه لا
يصلح هذا شيء من كلام الناس لكان اصوب فيكون معارضا لمعمولنا عجبه ودعوى نفسه بما شاء في بعض افراده فيقدم عليه لانه مانع

قوله شيخ هو الصحيح احترازا عن مقابله وقد رجح عدم الفساد لان الوارق في الحقيقة الله سبحانه ونسبته الى الامير مجاز وفي اعلامه لو قال ارزقني فلانة الاصح انه يفسد وارزقني اليوم الاصح انه لا يفسد وصحح الكسني يوما العرف فلانا افضل دون غير يعني على الفساد ولو قال اغفر لي ولوالدي وللمسلمين في المومنات لا تفسد واغفر لي ولاخي قال الحلواني لا تفسد ومن الفضل تفسد والاول اوجه وارزقني رزقك لا تفسد **قوله** لما روى ابن مسعود رضي الله عنه الحديث رواه اصحاب السنن الاربعة واتى الا بلفظ المعم النسائي كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايسر وصححه الترمذي وموادح ما اخذه مالك من رواية عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في صلاته تسليمة واحدة تلقاء وجهه يميل الى الشق الايمن قليلا والاحاديث تعضد والاحاديث خالف الامام ذكر النسائي فالحال كما شفع ان الثانية احفض من الاولى فلعلها خفيت عن كان بعيدا او يسلم عن يسار او لا يسلم عن يمينه ما لم يتكلم او لا يعيد عن يسار او يسلم تلقاء وجهه سلم عن يسار اخرى **قوله** ولا ينوي النساء في زماننا لانهن ممنوعات من حضور الجماعات **قوله** نواه فيهما يعني ان كان في الايمن نواه فيه او في الايسر نواه فيه **قوله** ينوي التسليمتين ومن عن يمينه ومن عن يسار من المقتدين كما مامور **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا ينوي لانه يشير اليهم بالسلام وما قيل ينوي الا لاخر وجه الصحيح ان الاولى للتحية والخروج من الصلاة والثانية للتشويه بين التوفي التحية قبل الثانية سنة والاصح انها واجبة كالاولى ومحمد رحمه الله لم يخرج ولا يتوقف على عليكم **قوله** لان الاخبار في عددهم اختلفت فمنها ما في مسند ابي هريرة رضي الله عنه ان للشيطان خمسين طوقا ليلا وانها الشيطان واخرج الطبراني مرفوعا وكل المومن مائة وستون ملكا يذبون عنه ما لم يقدر له من ذلك البصر عليه سبعة املاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب فلا يتوهم ولو كل العبد الى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين وحديث اخرجه الطبراني في تفسير عند قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله رفعك واذا تجبرت على الله قصمك وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك الا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وملك قابض على فيك لا يدع ان تدخل الحية فيك وملكان على عينيك وهو لاء عشرة املاك على كل ابن آدم وستة اولون ملائكة الليل على ملائكة النهار لان ملائكة الليل سوى ملائكة النهار ولا عشرون ملكا على كل ادمي والبليس مع بني ادم النهار وولد البليل **قوله** الا اذا اشتغل الوجوب رواه فلو كانت تلك الزيادة في حديث ابن مسعود لوجبت لوجبن والاحلال رواه بل علمنا اقتضاه اذ لا يقتضي غير مجرد التاثيم بالترك وهو الوجوب ومعنى الاعراض الذي قالوا لا خلاف اذا في الفعل يقتضيه بل في ان ذم الفساد يترك الواجب الذي لم يقطع بلزومه وقد تقدم مثله في بحث اللفاعة فارجع اليه **فصل في القراءة** حق هذا الركن بفصل دون سائر الاركان لكثرة ما يتعلق به من الاحكام وقد اطال الزيلعي رحمه الله فاجاد ومن اتم يجوز عن القراءة لان الشرع حمل التاثيم كالمنتهي قطعا لامر المصلي به بالجلوس وبه فارق الطلاق الا ترى ان المجنون والصبي لو صليا كانت صلاتهما جائزة ولو طلقا لم يجز فالحق في التجنيس والمحاذ لا يجوز لان الاختيار شرط اذا العبادة ولو بوجه انتهى والاوجه اختيار الفقيه واذا اختيار المشرط قد وجد فيما لو صلى الصلاة ومن وكل ولا ترى لو ركع وسجد اهلا عن صلبه كل الذهول انه يجزئه وما يتعلق بالمسئلة الكثيرة الشعب مثل زلة القارئ ولو مذكرا ؟ المصحف ؟ ٨٧ جلد فلو رد وهو قائم في الاعراب او في الحروف او في الكلمات او في الآيات او الحروف او ما يوضع حرف مكان حرف او تقديمه او تاخيره او زيادته او نقصه اما الاعراب كان لو لم يغير المعنى لا تفسد لان تغيير خطا لا يستطاع الاحتراز عنه فيعذر وان غير حيث ما اعتقاد كسر سبل الباري المصور بفتح الواو وبا تحتي الله من عباده العلماء برفع الجلالة ونصب العلماء فسدت في قول المتاخرين المتقدمين خلافا لمتاخرون فقالوا لم يكفر لان كثيرا من مقاتل يكفر لا جرم وابو بكر سعيد البلخي والشيخ ابو القاسم الصفار والحلواني لا تفسد وبه قالت المتقدمون احوط لانه لو قيل يكون كفرا وما يكون كفرا لا يكون من القرآن فكون متكلما بكلام الناس الكفار غلطا ومتى فسدت كما لو تكلم بكلام الناس ساهيا مما ليس بكفر فلم تفسد ومتى كفر قولا واحدا حتى لو اراد ان يسجد للشمس لا يعرف حتى يرجع الاعراب ومتى على قول ابي يوسف ظاهر لانه لا يغير الاعراب عرف ذلك في مسائل **وبتصل هذا** تخفيف المشدد عامة المشائخ على ان ترك المد والتشديد كالخطا في الاعراب تلك الحال كثير الفساد في تخفيف رب العالمين وايا ك نعبد لان معنى ايا كخفا الشمس الاصح لا تفسد ومتى لغة قليلة وايا المشددة نقلها بعض شواذ القراء ومتى لغة الحجاز لا يحتاج الى هذا ربنا على هذا الفساد هامد هم من اكبر على ما تقدم واما الحروف فاذا وضع حرف مكان غيره فاما خطا واما عجزا اما الاول لو يغير وسئل في القرآن فهو ان المسئلين لا تفسد وان لو يغير وليس مسئلة في القرآن نحو قوله بين الخطا والصواب بين الحي القيام عندنا لا تفسد وعند ابي يوسف لا تفسد وان غير تفسد عندهما وعند ابي يوسف ان لم يكن مسئلة في القرآن فلو قرا الصاد بالسين لتيسير العجمة فسدت اتفاقا لانه في هذا هم الفساد وعدم تغير المعنى وعند ابي يوسف وجود المثل في القرآن فلا يعتبر على هذا ما ذكر ابو منصور العراقي من عشرة الفضل بين الخرقي وعدمه

كما في ابن مقاتل وحاصل هذا ان كان الفصل للعشقة كالطاء مع الصاد والصاد مع السين والطاء مع التاء قيل تفسد والا كثير لم تفسد هذا على رأي مولانا المشائخ ثم لم تضبط فروعهم فاورد في الخلاصة ظاهر الشافي للشارح والاول قول المتقدمين والثاني رمز الائمة عجزا فالحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فها انا ذا اعود لمسئلة الصاد لتسهيل ان كان مخرج الدال الظهار في بعضه ولا يعد فصلا جاز ولو ترك حمل فما سبق ولا يسعه ان يترك في باقي عمره وأما الالثغ الذي يقرأ سخر الله لمثلثة او مكان اللام الاولى ياء ونحو لا بطاء وغه لسانه لغيره فقيل ان بدل الكلام فسدت او قرأ خارج الصلاة لا لو كان يمكنه ان يسكت اياما ليس فيها تلك الحروف يجتهد بها الا الفاتحة ولا ينبغي لغير المقتدر ان يؤم لكن الفاء الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بكلفة والتمتام الذي لا يقدر على اخراجها الا بكلفة يلحق بالاخرس في حق كثير وكذا امرأ يقدر على اخراج حرف من الحروف ثم الالثغ اذا وجد اياما ليس فيها تلك الحروف يقرأ ما هي فيها والا كثر على انه لا يجوز صلاته فان لو لحن جاز وعمل بخلافه المشائخ فيه وينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا قرأ ما فيها مع وجود ما ليس فيها اذا لو بدل اما ان بدل فتبقى عدته في الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة وكذا في الجواز بغير قراءة يعني ان يكون بحاله عدم الوجود مع التحز اما معه فتبقى عدته في الفساد لانه تبديل للمعنى من غير ضرورة واما التقديم والتاخير فان غير نحو قوسرة في قوسرة فسدت وان لم يغير لا تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف واما الزيادة ومنه فلك المدغم فان لم تغير نحو واتهى عن المنكر بالالف ورادوا الياء لا تفسد عند عامة المشائخ وعن ابي يوسف رواياتان وان غير نحو زايبه مكان زاني والقرآن الحكيم وانك لمن المرسلين وان سعيكم لشتى لو كرر تفسد وكذا النقصان ان لم يغير لا تفسد نحو جائهم مكان جاءتهم وان غير فسد نحو وانها واذا على ما حكى الذكر الانثى بلا واو واما لو كان الحروف من كلمة بقي فارسي فاضي جان ان كان معروفا صليا من كلمة وتغير المعنى تفسد في قول الجميع ونحو رقبا بلا الف او زاي اوطلعنا بغير طا او جعلنا بلا جيم ثم ذكر من المثل نحو ما حلوا الذكر الانثى وقال قالوا على قياس قول ابي يوسف لا تفسد لان المقروء في القرآن قال ولو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرفها الوسطى او غير بناء تفسد اما لتغير المعنى او لانه يصير لغوا وكذا احذف يا ضرب الله فان كان رضي لا تفسد وشرطه النداء والعلمية وان يكون رباعيا او خماسيا نحو وقالوا يا مالك في يا مالك واما الكلمة مكان الكلمة فان تقاربا بمعنى ومثله في القرآن كالحكيم مكان العليم لو تفسد اتفاقا وان لم يوجد المثل كالعجز كالفاجر مكان الاثيم واياه مكان اراه وكذلك عندهما وعن ابي يوسف روايتان فلو لم يتقاربا ولا مثل له فسد اتفاقا اذا لم يكن ذكر ان كان في القرآن ومنهم اعتقاده لعدم كفاية ليزيد فاضي خان كتابا فليزد فعامة المشائخ على انه تفسد اتفاقا وقال بعضهم على قياس قول ابي يوسف لا تفسد به كان يقرأ مكان ربي ربه في مذهب ابي يوسف تفسد لو قرأ الغياد مكان العذاب فاحشوم والحشوني تفسد عند محمد ورواية ابي يوسف وعليه العامة وان لم يكن كذلك بان ابدل غينا مكان الكرم المختار الفساد وصل السين بركم قالوا لعمر تفسد بما تخلقون مكان تنحتون الاظهر الفساد وذكر انه ان عزز الحكيم مكان الكريم المختار الفساد وصل لان المعنى في زعمك ولو قرأ احل لكم صيدا البر ما لم تحرموا او ما بعد ذلك وحرم عليكم صيد البر لا تفسد هذا طلوع الشمس وعند الغروب مكان قبل طلوع الشمس وقبل الغروب تفسد وكل صغير وكبير في سقر وانا ارسلنا نوحا الى قومه مكان رسلا والجمل والكلب والبغال لا تفسد وكذا مكان اشفعا تفسد وفي مجموع النوازل ومن وضع كلمة مكان اخرى ان يشبه الشوق الى غير من شبه اليه فان كان في القرآن نحو موسى ان لقان لا تفسد عند محمد ورواية ابي يوسف وعليه العامة وان لم يكن كذلك بان ابدل غينا مكان الكرم تفسد اتفاقا وكذا لو لم يعرف نسبه فعيسى بن لقا لان نسبته كذا ذا تعمد وفي فتاوى قاضي خان اذا اراد ان يقرأ كلمة يجري على لسانه سبق كلمة فجرى وقرأ الاولى وركع ولم يعدها ان كان سبق كلمة لو انها لا تفسد صلاته تفسد وان كان لو انها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح انتهى واما المتقدم والمتاخر فان لم يغير لم تفسد نحو فنبذناها حينا وعينا وان غير فسد عوا للبس مكان العشر وعكسه ولكن ادراجه في الكلمة مكان الكلمة وفي خلاصة لو قال لغيرك عما كنتم تسألون لا تفسد واذا الاعناق في اغلالهم لا تفسد واما ان بادة فان لو يغير وهي في القرآن نحو والوالدين احسانا وهو ان الله كان غفورا رحيما عليها لا تفسد في قولهم وان عبرت وهي موجودة نحو وعمل صالحا وكفرهم اجر هو او غير موجودة نحو واما ثمود فهديناهم وعصيناهم فاستحبوا فسدت لانه لو تعمد كفر ولو اخطأ فيه افسد ولو وضع الظاهر موضع المضمر عن بعض المشائخ لا تفسد واستشكل لزيادة لا تغيرا في الخلاصة رايت في بعض المواضع لا تفسد ومن الزيادة القراءة لاحان لان حاصلها اشباع الحركات لمراعاة النغم على ما ذكره في مناه من تعشير الامام احمد بها في باب الاذان ان زيادة الهمزات كاذا فحش فسد الصلاة كذا في الخلاصة وان كان غير متعارف في زيادة الحرف ولو بنى بعض انه على اخرى ان لو يغير نحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى مكان كانت لهم جنات النعيم ودرس نسركا لا تفسد وان غير فان وقف وقفا تاما بينهما فكذلك كان قرأ ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ووقف ثم قال لا ولكنك ثم شرا به وان وصل تفسد عند عامة المشائخ وهو الصحيح وح هذا يقيد لما ذكر في بعض المواضع من انه اذا شهد لجلد لمن يشهد الله له لنار او على الكلب تفسد والله سبحانه اعلم **قوله** للنقل المتواتر يعني ان اخذ عن علمائنا الصلاة هكذا انقلادهم عمن قبلهم كذلك وهكذا الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وهم العروف اخذوا عن صاحب الوحي فلا

يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين هذا ولا يجهد نفسه في الجهر **قوله** لانه امام في حق نفسه لما كان قوله واسمع نفسه يتضمن من البديع النوع المسمى بحسن التعليل كما قيل وما به قصد تحسين الكلام نعم بفضله قد نص وقد عكسه حجيتا ... وكذلك ما في كان قوله جهر ... توجيه النفس الطالب علة من اداء حاجة الى ذلك وليس معه احد يسمعه فما داسمع نفسه لا فائدة في ذلك فدعى صريح بتعليل باداء بلازمه المستفاد من حسن التعليل ويشكل عليه ما سيذكر في تعريف الجهر حيث قال والجهر انه يسمع غيره فانه يقتضي ان ما فيه اسماع للنفس مختص بان كون هذا جهرا ليس بصحيح فان المراد ان يسمع نفسه لا غيره لمفهوم اللقب وبوجه في الروايات ولا تخلص الا بمنع ارادة هذا المفهوم على خلاف ما في النهاية اذ ان ارادة على قول الكرخي لا على المختار في التعريف على المختار من قول الهندواني وصاحب الهداية ايضا اعتبر هذا المفهوم حيث قال فما بعده وفي نقط الكتاب اشارة الى انه حيث قال ان شاء جهر واسمع نفسه فانظر كلامه بعد فيتغير على رواية الثاني **قوله** صلاة النهار عجماء غريب قال النووي لا اصل له انتهى ورواه عبد الرزاق في مصنفه من قول مجاهد وابي عبيدة رضي الله عنه وفي البخاري عن ابي معمر قلنا لخباب بن الارت هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قلنا بم كنتم تعرفون ذلك قال باضطراب لحيته وفي مسلم عن الخدري حزرنا قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر والعصر فحزرنا قيامه في الركعتين الاوليين من الظهر قدر ثلثين آية وحزرنا قيامه في الاخريين على النصف من ذلك وحزرنا قيامه في الاوليين من العصر على النصف من ذلك فهي كل منها انه كان يخفي ويخفض الاول فادة عوم الاخفاء في ظهر عرفة وغيره خلافا لمالك لاحتمال كونه واقعة حال **قوله** اي ليس فيها قراءة مسموعة فيل فسر به ليخالف ما عن ابن عباس انه لا قراءة في الظهر والعصر وتقدم في الحديث وكان يسمعنا الآية احيانا فيكون دفعا لذلك **قوله** لورود النقل المستفيض فيه تقريره ما ذكرناه آنفا ومن ما استدل عليه ما رواه الجماعة الا البخاري كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية وما في مسلم عن ابي واقد الليثي سالني عمر ما كان يقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاضحى والفطر فقال كان يقرأ بقاف والقرآن المجيد واقتربت الساعة اورد عليه ما في الصحيحين عن ابي قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الاوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الثانية يسمع الآية احيانا وفي النسائي كنا نصلي خلفه عليه السلام فنسمع الآية بعد الآيات من سورة لقمان والذاريات وعنه عن ابي بكر بن النضر قال كنا بالطف عند انس بن مالك فصلى بهم الظهر فلما فرغ قال اني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فقرأ لنا بهاتين السورتين في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية فلا اخبار بقراءة بخصوص سورة لا يستلزم كونه جهرا كان جهرا ه

قوله اعتبارا للفرض في حق المنفرد وهو المفيد لتعين المخافتة على المنفرد في الظهر والعصر والا فعند كان قوله ويخفيها الا في الظهر والعصر يعطي انه لا يتحتم على المنفرد كما قال عصام واستدرك عليه بانه لا يجب السهو بالجهر بها على المنفرد والصحيح تعين المخافة ولعل هذا فيما دفع به في شرح الكنز من ان الامام انما يجب عليه السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد نظرا هل لا لاشك ان واجبا قد يكون آكد من واجب لكن لم ينط وجوب السجود الا بترك الواجب لا بكل الواجبات او مرتبة مخصوصة منه بحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود **قوله** غداة ليلة التعريس روى محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب انا يا رسول الله فحرسهم حتى اذا كان من الصبح غلبته عينه فما استيقظوا الا بحر الشمس فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ وتوضأ اصحابه وامر المؤذن فاذن وصلى ركعتي الفجر ثم اقيمت الصلاة فصلى الفجر باصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصليها في وقتها وهذا مرسل ونحوه عند الجمهور ولو لم يكن يعتضد به جمل ما في مسلم خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكم تسيرون عشيتكم الى ان قال فكان اول من استيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم والشمس في ظهره قال فقمنا فزعين ثم قال اركبوا فركبنا فسرنا حتى اذا ارتفعت الشمس نزل ثم دعا بميضاة كانت معي فيها شيء من الماء الى ان قال ثم صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم على ما يعم الجهر وغيره في الاداء كان هو ظاهر اللفظ لا على مجرد استيفاء الاركان كما حمل قول الشافعي لانه خلاف الظاهر بلا موجب **قوله** هو الصحيح احترازا عن قول شمس الائمة وفخر الاسلام وقاضي خان بتخيره الجهر افضل هو الصحيح وفي الذخيرة هو الاصح لان القضاء يحكي الاداء **قوله** لان الجهر الخ حاصله ان الحكم الشرعي ينبغي ان يعتمد المدرك الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد بخيرا في الوقت وحتما على الامام مطلقا ولولا الاثر المذكور لقلنا بتقييده بالوقت في الامام ايضا ومثله في المنفرد معدوم فيبقى الحكم وحمله على الانتفاء الاصلي وهذا ايوقف على ان الاصل فيه شرعية الاخفاء والجهر بعارض دليل آخر نعتمد فعله يرجع اليه وفيه نظر بل ظاهر ما نعلم انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر في الصلوات كلها حتى شرع الكفار يغلطونه كما يشير اليه قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فاخفى عليه السلام الا في الاوقات الثلاثة فانهم كانوا غيبا ونيام وبالطعام مشغولين فاستقر كذلك يقتضي ان الاصل الجهر والاخفاء بعارض نص آخر وايضا في المدرك هو بل هو القياس على اداء بعد الوقت باذان واقامة بل اولى لان فيهما الاعلام بدخول الوقت والشروع في الصلاة ثم وندبيتهما له في القضاء وان لم يكن يعلمه بها فعلم ان المقصود بها اعادة هيئة الجماعة ونذري من صلى على هيئة الجماعة صلى بصلاة صفوف من الملائكة ذكره في شرح الكنز **قوله** لو نعيدها في الاخريين من المنابها لم يقض اذ لم يقرأها اذ لا يتصور اعادة ما لم يسبق

بغريب ٥

يح ح

كان صو

قوله ولانه الى آخره مثل هذا الوضع ينبغي ان يقال لها يقتضي من الدليل في مقابلة قول المخالف بعد ذكر دليله وقد مر ما ذكر من ان لا ما ذكر ايضا والجواب ان قراءة الفاتحة لما شرع عقيب الاول وخلوعها الثاني حكما لانه محل لها خلاف الفاتحة فان آية اي محل فتقع قراءتها اداء لانه اقوى للمحلية ولوكررها خالف المشروع وقد يقال لك قراءة السورة كان كانت اداء فيه عليه عنها حكما كذلك يجب ان يكون قراءة الفاتحة ثانيا للقضاء فيجب ان يلتحق الاولين فيحلوا الثاني عن تكرار حكما ثم بعد هذا كله المتحقق علم المحلية تلزم كونه قضاء يقع الجواب عن قوله اداء في عن محله لا يقتضي الا بدليل واعلم ان المسئلة مربعة ظاهر الرواية ما ذكره عكسه قول ابي يوسف لا يقضي واحد منها وعن ابي حنيفة يقضيهما ثم كيف ترتيبها فقيل يقدم السورة وقيل يقدم الفاتحة وهو الاشبه اذ تقديم السورة على الفاتحة غير مشروع فلا يكون محالا للمفسود قوله ثم ذكر هنا دليل على ان الوجوب وهو لفظ الحرية في الاصل يلفظ الاستحباب ولا يخفى انه اخرج محل القول عليه في الرواية لانا ان كانت سورة اخرى فغير مقصودة بالفاتحة فلم يكن مراعاة من كل وجه قوله هو الصحيح موافق الرواية احتراز عما عن ابي حنيفة انه لا يجزيه اصلا لان الجمع شنيع وتغيير السورة اولى لان الفاتحة في محلها وليست سببا للسورة وعنه يجزيه السورة دون الفاتحة مراعاة لصفة كل منهما ولا يكون جمعا تغييرا للاستحقاق محلا من الاولين وصحح الزاهدي وجعله شيخ الاسلام والظاهر من الجواب قوله وفي لفظ الكتاب اشار الى ان الله حيث قال في الجواب ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت فجعل اسماعه نفسه جهرا فيما يلي المخافتة فكون سرا دون ذلك ليس بصحيح لان هذا يقتضي ان يكون في صلاة السر جهرا فيما يلي المخافتة وهو باطل لا يقال المراد بالجهر اسماع نفسه لانا نقول لا نسلم ان المراد باسماع نفسه لا غير اذ يفهم اللغة والا لكان المراد بالجهر اخفض التقليل والمراد باسماع نفسه بذلك لو ليس في قوله اشار الله في المحيط قال الهندواني اصح واعلم ان القراءة ان كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام الحرف والحرف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من النفس كما ان النفس المعروض للجوع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فجوز تصحيحها بالصوت اي بالحروف بفصلات المخارج لا حروف فلا لكلام بقي ان هذا لا يقتضي ان يكون في حكم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول البعض الرسمي لعل المراد بقول الهندواني سابقا على ان الظاهر سماعه بوجود الصوت اذا لم يكن مانع قوله وغيره ذلك كالتسمية على الذبيحة وجوب السجود بتلاوته وجواز الصلاة وكذا الايلاء والبيع على اختلاف وقيل الصحيح في البيع ان الابدان لا يسمع المشتري قوله وادنى ما تجزئ الخ القراءة فرض وواجبة وسنة ومكروهة فالفرض عمل في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولو بسببه فصد خطاب احد ونحو وفي رواية آية وفي رواية كقولها والواجب قراءة الفاتحة وثلاث آيات قصارا او آية طويلة نحو آية الدين او اربع قصار غير الاخريين والاصرة من الحرب والمسنونة اما في السر او الجهر ويعلم من الكتاب والمكروه ترك شيء من القراءة الواجبة وفي شرح الطحاوي قراءة الفاتحة وآية اذا سيق مكروه وفي المجتبى ما ذكر الطحاوي يدل على انه لو قرأ بالفاتحة آية طويلة لا يكون اتيانا بالواجب واختلف المشايخ على قولهما فيما لو قرأ آية طويلة كآية الكرسي قيل لا يجوز وعامتهم انه يجوز وان اثم لان بعض الاصاغر يأتيه في بعض الامر فقيل لو قرأ نصف الكل او ثلثه وكذا اذا طال في الركوع والسجود او لو كان كذلك لو تحقق كذا في القراءة الا فرضا فان باقي الاصاغر وما يكون القراءة خلف الامام وفي غير حالة القيام وتعيين شيء من القرآن لشيء من الصلاة ثم عمل لو قرأ آية هي كلمات او كلمتان نحو مدهامتان فعلى كم قدروا ثم نظر جانب بلا خلاف بين المشايخ اما لو كانت كلمة او حرفا نحو مد هامتان صاد قاف نون فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والاصح انه لا يجوز لانه لتبين عادة لا قرآنا وكون نحو صاد حرفا غلط بل اسم مسمى لذلك وهو لتبين المقروء والمقروء هو الاسم صاد كلمة فالجواب في التقسيم ان يقال اي كلمتان لو كلمة ولو قرأ نصف آية طويلة مثل آية الكرسي والمداينة قيل لا يجوز لعدم الآية وعامتهم على الجواز لانه يزيد على ثلاث قصار وتعيين الآية ليصير قرآنا عرفا وتؤيد لذلك كذلك اما الكراهة فثابتة مالو يقرأ الواجب الا فيما دون ثلاث آيات قصار او آية طويلة نحو ثم نظر او كرر كلمة مرارا حتى بلغ قدر آية لا يجوز قوله لانه لا تتبين قارئا بدونه اي بدون المذكور عرفا قوله وله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل فكان مقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري وقال الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان ما تيسر له استعمال القرآن يجوز وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما فانه قال اقرأ ما تيسر لك من القرآن فليس شيء من القرآن بقليل يكفي تناول استعماله واجيب بخروج عن المهملة مدغمة المهم بقوله الا ان ما دون الآية خارج منه اي من النص اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قرآنا عرفا به فلم يخرج عن عهدة الامر بيقين اذ لو جعل قرآنا بكونه من افراده فلم تبرأ الذمة خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الآية اذ ليست في معناه اذ معنى ما دون الآية بل يطلق عليه قرآنا بما فيه الوجه من الجانبين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وامامشى بخلاف فقيل على ان الحقيقة المستعملة عندنا اذا لم يمر المجاز المتعارف عندنا لعل معناه ان كونه غير قارئ مجاز متعارف وكونه قارئا بذلك حقيقة تستعمل فانه لو قيل هذا قارئ لم يخطر ببال المتكلم نظر الى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فانه منع ما ذكر الآية بناء على عدم كونه قارئا عرفا واجاز الآية القصيرة لانها ليست في معناه اي فانه لا يعد بها قارئا بل يعد بها قارئا فالحق ان يقال الخلاف في قارئ العرف في عدم قارئا القصيرة قالا لا يعد قارئا متى يتم قال المنساء على رواية ابتناء اسم القرآن في الابدار ما قالا احتياطا فان قوله لو يلزم نظرا لتعارف فانا نمنع تعارف حقيقة فمن حيث حقيقته حكم على الجانبين والجنب من حيث العدد لو يحل الصلاة به احتياطا فانها قوله ولان الشراح قال في انتهاء هذا التعليل مخالف لما ذكر في طرق ابي حنيفة في مسئلة الاربع حيث قال فلما الصدر في التعاليل في تلك التخفيف مرة حتى ظهر المسح كفى مرتين اي يعني الصدر اثر هذا التخفيف فلا يؤثر تخفيف كما سبق اجاب بان كلا في محله لان سقوط شطر الصلاة من قبيل رخصة الاسقاط فكان التخفيف في القراءة

صفحتك ابتدا الا ثانيا والحق ان لا ورود للسؤال لتكلف الجواب على انه لا يصح اذ لا شك في ان سقوط الشطر من اصل الشريعة
للضرورة يعني لما كان بحيث لولاه لوقع السقوط في الحرج سقط وانما الاول فلان الحق قال في دليلها ولان فيه ضررا لا يسلا
التطويل فقال في الجواب قلنا الضرر في التعاليل وحاصله القول بالوجوب اي لم فيه ضرر ولكن يحمل التعاليل والتاويل في محالها وقد
اشرنا حتى طهرت بذلك فاندفعت به فلا حاجة الى البيان تخفيف نفس الحاسة لاحد الضررين وهو مقتضى ما دون ذلك التخفيف
اما هنا فالضرورة داعية الى تخفيف القراءة كما دعت الى السقوط فجموع السقوط والتخفيف مقتضى فلا بد من اعطائها اياه **قوله**
لما روى انه عليه الصلاة والسلام قرأ في صلاة الفجر في سفر المعوذتين اه ابو داود والنسائي عن عقبة بن عامر قال كنت اقود برسول
الله صلى الله عليه وسلم ناقته في السفر فقال لي يا عقبة الا اعلمك خير سورتين قرأتهما فعلمني قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس قال
فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلاة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس ثم انصرف الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عقبة
كيف رأيت وفي رواية احمد ورواه الحاكم في مستدركه عنه ولفظه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعوذتين امن
القرآن هما قال نعم وفي صلاة الفجر وصححه والحق انه حسن **قوله** وتقرأ في الحضر لما قوله وكل ذلك ورد الا ترى ان الاربعين من
والستين والمائة متعسة على الركعتين وانما ورد الامر في حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الفجر بق وبحوها وانه جاء عن
ابي برزة كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الفجر ما بين الستين الى المائة آية ولفظ ثمان فستين الى المائة واخرج عن ابي عثمان كان
صلى الله عليه وسلم يؤمنا في الفجر فقصا فات **قوله** سيظهر ما هذا اوما بعده اذا ان نجعل محل اختلافهم قوله عليه الصلاة والسلام
خلاف ما قبله لا يجوز هذا فيجعل فاعل يفعل الا به في زمانا ويعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن الاربعين ان كانوا كسالى لان
الكسالى يحملهم ثم اختلف في اول المفصل فقيل سورة القتال وقال الحلواني وغيره من اصحابنا الحجرات فهو السبع الاخير وقيل من ق
وحكى انه حتى عامة اهل الحائية وهو غريب فالطول المراد له على الخلاف الى البروج والاوساط منها الى لم يكن وقيل المفصل الباقي وقيل
الطوال من اوله الى عبس والاوساط منها الى والضحى والباقي المفصل واراعى الليالي يقرأ في الستة اثنا عشر وفي الصيف اربعين في الحر فوق الاربع
خمسين الى ستين **قوله** والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن علي بن بذيمة
جوعان عن الحسن قال عنهم ما كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه ان اقرأ في المغرب بقصار المفصل وفي العشا بوسط
المفصل وفي الصبح بطوال المفصل انتهى واما في الظهر فطوال المفصل فلما قال الزهدي في الباب الذي يلي باب القراءة في الصبح وروى عن
عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى ان اقرأ في الظهر باوساط المفصل فهذا في الرواية ما يفيد الطلب وهو ما قدمناه في صحيح مسلم من حديث
الحدري عنه عليه السلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر ثلثين آية الحديث راجع اليه والله سبحانه اعلم **قوله**
وممن يقال انه تعدى تاخيرها الى الوقت الذي يستحب تاخيرها اليه لو اطال القراءة فلم يقع في وقت غير مستحب وهو اعم من المكروه
وقد تقدم ان التاخير الى النصف في العشا مباح وبعده مكروه فهذا ان يتم في العصر بعيد في العشا **قوله** لما روى ابو داود والنسائي
انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب
وتطول في الركعة الاولى ما لا تطول في الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح كما جاء عنه انه محمول من حيث الاطالة على انشاء التعوذ
وما دون الثلاث آيات وعلى هذا فيحمل قول الزاوي وهكذا في الصبح على التشبيه في اصل الاطالة لا قدرها فان تلك الاطالة معتبرة
شرعا عند ابي حنيفة والمعتبر اكثر من ذلك القدر وقد قدرت بان تقرأ في الاولى سبعا وخمسين وفي الثانية نحو الاربعين
ولان الاطالة في الصبح لما كانت لان وقته وقت نوم وغفلة فلا بد من بقية تحيث تعد اطالة فلا يكون التشبيه ذلك غير السداد
ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب **قوله** ويكره ان يوقت كالسهو والانسان فجر الجمعة والجمعة والمراد غير الجمعة قال
الطحاوي في الاستسقاء هذا اذا اراد ختما بكره غيره اما لو قرأ للتبشير عليه او تبرك بقراءته عليه الصلاة والسلام فلا كراهة لكن يشترط
ان يقرأ غيرها احيانا ليلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز وكما يجري في سائر العبادة بعد العلم بان الكلام في المداومة والحق انه المداومة مطلقا
مكروه سواء اراد ختما بكره غيره او لا لان دليل الكراهة لا يفصل وسواء التفصيل وهو اباحة لكل الفجر اذا ترك لم يقرأ الباقي في
صلاة اخرى كما يجيء انه اراها وهو التعيين ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدد كما يفعله حفظة القرآن يستحب ان يقرأ بذلك
احيانا تبركا بما ثبت وكان لان الاولى هو مقتضى الدليل تركه احيانا قالوا السنة ان يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر
هذا كان المواظبة على ذلك وذلك لان الاولى هو المذكور وشبه التشبيه الى المفصل بنفسه **قوله** لان القراءة ركن فيشترط كما
فيه انا الاول بظاهره واما الثانية فلقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر وهو عام في المصلي وقد قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا
بقراءة **قوله** ولقوله عليه الصلاة والسلام من كان له اماما فقراءة الامام له قراءة فاذا صح وجب ان يخص عموم الآية والحديث على
طريقة الحنفية فطلقا فيخرج المقتدي وعلى طريقنا يجب انصرافها عام خص منه البعض وهو المقتدي في الركوع اجماعا فخصيصها
بعد والمقتدي الحديث المذكور وكذا الحمل قوله عليه السلام انكم ترون اقرأ ما تيسر معك من القرآن على غير حالة الاخذ اجماعا بين الادلة
بل يقال القراءة ثابتة من المقتدي شرعا كان قراءة الامام له قراءة فلو قرأ لكان له قرآنان في صلاة واحدة وهو غير مشروع بقي الشان في

الاطالة من حيث هو

تصحيحه وقد روى من طرق عدة مرفوعا عن جابر بن عبد الله عنه عليه الصلوة والسلام وقد ضعف واعترف المضعفون برفعه مثل
الدارقطني والبيهقي وابن عدي بل الصحيح انه مرسل لان الحفاظ كالسفيانين وابي الاحوص وشعبة واسرائيل وشريك وابي خالد
الاحمر وجرير وعبد الحميد وزائدة وزهير رووه عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا
وقد ارسله مع ابو حنيفة رحمه الله كذلك فقول المرسل حجة عند اكثر اهل العلم ونكفينا فيما يرجع الى العمل عملا دائما وعلى طريق الاولى
ايضا) فاية الدليل على حجية المرسل وعلى تقدير التنزل عن حجيته فقد رفعه ابو حنيفة بسند صحيح رواه محمد الحسن في موطا ٥
انا ابو حنيفة رحمه الله نا ابو الحسن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
خلف امام فله قراءة الامام له قراءة وقولكم ان الحفاظ الذين عدتم لم يرفعوه غير صحيح قال العبد منع في مسند احمد الاردق نا
سفيان وشريك عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة قال وحدثناجرير عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ولم يذكر جابرا
ورواه عبد بن حميد نا ابو نعيم نا الحسن بن صالح عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله واسناد حديث جابر الاول
صحيح على شرط الشيخين والثاني على شرط مسلم لانه من رواية سفيان وشريك وجرير وابو الزبير رفعوه فالطرق الصحيحة تبطل عدتهم فيمن لم يرفعه
ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم يتفرد والثقة قد يسند الحديث تارة ويرسله اخرى
واخرجه بن عدي عن ابي حنيفة في ترجمته وذكر فيه قصة وهي اخرجه ابو عبد الله الحاكم قال نا ابو محمد بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي نا عبد
القدير الفضل البلخي نا مكي بن ابراهيم عن ابي حنيفة عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد الهادي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى وراء رجل فلما فرغ خلفه رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه عن القراءة في الصلاة فلما انصرف اقبل
الرجل قال انتهى عن القراءة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فنازعا حتى ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلوة والسلام
من صلى خلف امام فان قراءة الامام له قراءة وفي رواية ابي حنيفة ان ذلك كان في الظهر او العصر هكذا ان رجلا قرأ خلف رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الظهر او العصر وامامه اليه رجل فلما انتهى الرجل فلما انصرف قال انتهى احدث وهذا يعتبد الى اصل الحديث غير ان جابرا روى
عنه محال الحكم فقط فان المجموع تام وتعين رد القراءة خلف الامام لانه خرج ثابتا لنهي ذلك الصحابي وكذا اما رواه ابو داود والترمذي
عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فثقلت عليه القراءة
فلما فرغ قال لعلكم تقرؤن خلف امامكم قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها لانا رأينا فعلها
تركها فيعارض ما روى في بعض روايات حديث مالي انازع القرآن انه قال ان كان لابد فافاتحة وتقدم المنع على الاطلاق عند
التعارض ولعموم السنة فان حديث المنع من كان له امام وحديث ابي داود والترمذي غاية ما فيه بعد اغماض العينين عن ضعفه
له فقبل رد المتعصبين وتضعيف بعضهم لمثل ابي حنيفة مع تضييقه في الرواية الى الغاية حتى انه شرط في رواية احاديث رواها الحفظ
من حين السماع الى وقت الاداء ولم يشترط الحفاظ هذا ولو توافقا صاحبا ثم عضد بطرق كثيرة عن جابر غير هذا وان ضعفت وقد ادعى
الصحابة حتى قال المصنفان عليه اجماع الصحابة في موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام واذا
صلى وحده فليقرأ قال وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يقرأ خلف الامام رواه عنه الدارقطني مرفوعا وقال رفعه وهم لكن اذا ثبت ذلك
فالظاهر انه لسماعه منه عليه الصلوة والسلام فيكون رفعه صحيحا وان كان راويه ضعيفا وروى بن عدي في الكامل عن اسمعيل بن عبدون
بضم الى اسحق البجلي عن الحسن بن صالح عن ابي هرون العبدي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقال هذا لا يتابع عليه اسمعيل وهو ضعيف وليس كما قال بل تابعه عليه النضر بن عبد الله رواه
الطبراني في الاوسط نا محمد بن ابراهيم بن عاصم بن ابراهيم الاصبهاني حدثني ابي عن جدي عن النضر بن عبد الله نا الحسن الخ صندا ومتنا
وروى من حديث عباس بن رفعه وفيه كلام وروى الطحاوي في شرح الآثار حدثنا يونس بن عبد الاعلى نا عبد الله بن وهب اخبرني حيوة بن
شريح عن بكر بن عمرو عن عبد الله بن هبيرة انه سأل عبد الله بن عمرو زيد بن ثابت وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم فقالوا لا تقرأ خلف
الامام في شيء من الصلاة وروى محمد الحسن في موطائه عن سفيان بن عيينة عن منصور عن ابي وائل قال سئل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
عن القراءة خلف الامام قال انصت ما ان في الصلاة شغلا ويكفيك الامام وروى فيه عن داود بن قيس الفراء المدني قال اخبرني بعض
ولد سعد بن ابي وقاص ان سعدا رضي الله عنه قال وددت الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة ورواه عبد الرزاق الا انه قال في فيه حجر
وروى محمد ايضا في موطايه عن داود بن قيس عن ابي عياش مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ليت في الذي يقرأ خلف الامام حجرا
واخرجه عبد الرزاق ايضا واخرج الطحاوي عن جابر بن سمرة قال قلت لابن عباس اقرأ والامام بين يدي قال لا وروى ابن
ابي شيبة في مصنفه عن جابر قال لا يقرأ خلف الامام وان جهر ولا ان خافت واخرج مثله عبد الرزاق من حديث علي قال من قرأ خلف الامام
فقد اخطأ الفطرة واخرجه الدارقطني من طريق وقال لا يصح اسناده وقال بزجان في كتاب الضعفاء هذا يروى عن عبد الله بن ابي ليلى
الانصاري عن علي وهو باطل ويكفي في بطلانه اجماع المسلمين على خلافه واهل الكوفة انما اختاروا ترك القراءة خلف الامام وفقط

لانهم لم يجيزوا ذلك ومن رأى يصلي هذا الرجل المجهول انهى ولتبس ما نسبه الى النقل الكوفة بصحيح بل انهم لم يقولوه ونهى عندهم تكره المراد
كراهة التحريم كما يفيده قول المصنف وعندهما تكره لما فيه من الوعيد وصرح بعض المشايخ بانه لا يحل خلف الامام وقد عرف من طريق
اصحابنا انهم لا يطلقون الحرام الا على ما حرمته بقطعي وفي سنن النسائي اخبرنا هرون بن عبد الله ثنا زيد بن الحباب ثنا معوية بن صالح ثنا
ابو الزاهرية حدثني كثير بن مرة الحضرمي عن ابي الدرداء رضي الله عنه سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلاة قراءة قال نعم
قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب القوم منه فقال ما ارى الامام اذا ام القوم الا قد كفاهم قال لم يكن هذا من
كلام النبي صلى الله عليه وسلم بل من كلام ابي الدرداء فلم يكن ليروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل صلاة قراءة ثم يعتقد بقراءة الامام عن المقتدي
الا لعلم عنده فيه من النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** قال عليه الصلاة والسلام واذا قرأ فانصتوا رواها مسلم زيادة في حديث
اذا كبر الامام فكبروا وقد ضعفها ابو داود وغيره ولم يلتفت لذلك بعد صحة طريقها وثقة راويها وهذا هو الشاذ المقبول ومثل هذا
هو الواقع في حديث من كان له امام فقراءة الامام له قراءة **قوله** بالنص يعني واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والانصات لا
يخص الجهرية لانه عدم الكلام لكن قيل انه السكوت للاستماع لا مطلقا وحاصل الاستدلال بالآية ان المطلوب امران الاستماع والسكوت
فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا وهذا بناء على ان ورود الآية في القراءة في
الصلاة واخرج البيهقي عن الامام احمد قال اجمع الناس على ان هذه الآية في الصلاة واخرج عن مجاهد كان عليه الصلاة والسلام يقرأ في الصلاة
فسمع قراءة فتى من الانصار فنزل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له واخرج ابن مردويه في تفسيره قال حدثنا ابو اسامة عن سفين عن ابي
المقدام هشام بن زياد عن معوية بن قرة قال سألت بعض اشياخنا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احسبه قال عبد الله بن
مغفل كل من سمع القرآن وجب عليه الاستماع والانصات قال انما نزلت هذه الآية واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا في القراءة
خلف الامام وهذا وفي كلام اصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقرآن مطلقا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل
يقرأ القرآن فلا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح جهرا والناس نيام يأثم وهذا صريح في اطلاق
الوجوب ولان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **فروع** في القراءة خارج الصلاة يستحب لمريدها ان يلبس احسن
ثيابه ويتعمم ويستقبل وكذا العالم للعلم تعظيما له ولو قرأ مضطجعا فلا بأس ويضم رجليه عند القراءة لانه تعظيم الناس بخلاف
مدهما فانه سوء ادب ولو قرأ ماشيا او عند النسج ونحوه من الاعمال ونهى عند الغزل وحق ان كان القلب حاضرا غير مشغول لا يكره
ويختم القرآن في الصيف اول النهار وفي الشتاء اول الليل وقراءة القرآن كله في يوم افضل من قراءة سورة الاخلاص خمسة الاف مرة كذا
في حق قارئ القرآن وقراءته كما عند الختم خارج الصلاة اختلف المشايخ في استحبابه واستحسنه مشايخ العراق وفي المكتوبة لا يزيد
على مرة ولا يقرأ في المغتسل والمخرج والحمام وهو مكشوف العورة او وامرأته هناك تغتسل مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام ان
الكراهة ان جهر وثمة احد مكشوف العورة وتعلم باقي القرآن لمن تعلم بعض الفرائض افضل من صلاة التطوع وتعلم الفقه افضل من تعلم
باقي القرآن وجميع الفقه لا بد منه وتعلم المرأة من المرأة احب من تعلمها من الاعمى **قوله** على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد
تقتضي من العبارة انها ليست من ظاهر الرواية عنه كما قال في الدرر كاه خلافا لابي يوسف فيما يروى عنه في من الزكاة وهو الذي سطر
في قوله في الذخيرة وبعض مشايخنا ذكروا ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الاصح انه يكره والحق ان قوله
كقولهما فان عباراته في كتبه مصرحة بالتجافي عن خلافه فانه في كتاب الآثار في باب القراءة خلف الامام بعد ما اسند الى علقمة بن قيس نبها لو صح
انه ما قرأ قط فيما يجهر به ولا فيما لا يجهر فيه قال بذلك جاءت عامة الاخبار وهو قول ابي حنيفة وقال السرخسي تفسد صلاته في قول عدة من
الصحابة ولا يخفى ان الاحتياط في عدم القراءة خلف الامام لان الاحتياط في العمل باقوى الدليلين وليس مقتضى اقوالها القراءة بل
المنع **قوله** لما فيه من الوعيد تقدم بعضه فيما اسندناه من اقوال الصحابة **قوله** وان قرأ الامام آية الترغيب
وذلك لان الله تعالى وعده بالرحمة اذا استمع قال الله تعالى فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ووعده حتم واجابة دعاء المتشاغل
عنه به غير مجزوم وكذا الامام لا يشتغل بغير القراءة سواء في الفرض والنفل اما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسأل الجنة
ويتعوذ من النار عند ذكرهما ويتفكر في آية المثل وقد ذكرنا فيه حديث حذيفة رضي الله عنه صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلاة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تعالى الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضي
ان الامام يفعل في النافلة وهم صرحوا بالمنع لانه يطول على المقتدي فعلى هذا الامام من يعلم منه طلب ذلك يفعله
قوله وكذلك في الخطبة هذا اذا كان بحيث يسمع فاما النائي فلا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المتأخرون والاحوط
السكوت يعني عدم القراءة والكتابة ونحوها لان الكلام المباح مكروه في المسجد في غير حال الخطبة فكيف في حالها ولانه ان لم يسمع
فقد تشوش همهمته على من يقرب منه وهو بحيث يسمع وكذا الامام لا يتكلم في خلالها لان التكلم في خلالها لا دلالة على المنظوم يذهب بهاء
والتشميت ورد السلام على هذا لان السلام ممنوع في هذه الحالة فلا ينهض سببا للاجابة ارد وعن الفضلي على هذا السلام على
المدرس في درسه والقارئ وصاحب الورد في ورده وسلام المكدي لعقبه به المال لا افشاء السلام واعلم ان حديث المدرس يحتاج

لمانية خالصة في عدم الرد فليحذر من تلبيس النفس فصلا لعظة بعيد العباد وانه يشتغل عنها؟ لرد والله المطلع على بواطن الصدر

قوله الا ان يقرأ الخطيب اما دوجوب السكوت في الثانية كلها ايضا ما خلا المستثنى وروى الاستثناء عن ابي يوسف واستحسنه بعض المشايخ لان الامام وحكى ان الله تعالى بالصلاة ما شتغل يوم الاستثناء ليجب علمه وافقه والا شبه عدم الالتفات

فروع مهمة في الغنا دى القراءة في الركعتين من آخر الصلاة السورة افضل او سورة بتمامها كما لان كان آخر السورة اكثر من السورة التي اراد قرأتها كان آخر السورة افضل وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة في كل ركعة فانه مكروه عند الاكثرين وفي الخلاصة اذا قرأ سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه والاصح انه لا يكره لكن لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا باس به وكذا لو قرأ وسط السورة او آخر السورة في الاولى في الثانية وسط سورة او آخر سورة اخرى لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا باس به وفي نسخة الحلواني قال بعضهم يكره ولو جمع بين سورتين في كل ركعة لا ينبغي ان يفعل ذلك ولو فعل لا باس به والانتقال من اية من سورة الى اية سورة اخرى من هذه السورة بينهما اي آيتين مكروه وكذا الجمع بين سورتين بينهما سورة او سورتين في ركعة اما في ركعتين فان كان بينهما سورة او سورتان لا يكره وان كان سورة قيل يكره وقيل ان كانت طويلة لا يكره كما اذا كانت سورتان قصيرتان وان قرأ في ركعة سورة وفي ثانية ما دونها او فعل ذلك في ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان

قوله اولى فلا اعود ترتيب الناس يقرأ في الثانية هذه السورة ايضا قال في الخلاصة هذا كله في الفرائض اما في النوافل فلا يكره وعندي في الكل نظر فانه عليه الصلاة والسلام نهى بلالا عن الانتقال من سورة الى سورة وقال له اذا ابتدأت سورة فامضها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة الى سورة في التهجد ولو قصد سورة وافتتح غيرها فاراد تركها الى المقصودة كره ذلك ولو كان حفظها واحدا ولو كبر للركوع ثم بدا له ان يقرأ لا باس به ما لم يركع

باب الامامة

قوله الجماعة سنة وما زاد على الواحد جماعة في غير الجمعة عن محمد الجماعة سنة لا نطيق بدليله الذي ذكر الدعوى اذ مقتضاه الوجوب الا بعذر الا ان يريد ان شيوعها بالسنة وحاصل الخلاف في المسئلة انها فرض عين لا بن عبد وهو قول احمد وداود وعطاء واي ثور وعن ابي مسعود واي موسى الاشعري رضي الله عنهما وغيرهما من سمع النداء ثم لم يجب فلا صلاة له وقيل على الكفاية وفي الغاية قال عامة مشايخنا انها واجبة وفي الخلاصة انها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وفي البدائع يجب على الفعل لا بالقرآن الآخر الفارق بين الجماعة من غير حرج واذا كانت كذلك لا يجب عليه الطلب في المساجد بل الخلاف بين افضلها بالدليل ان ابى مسجدا آخر للجماعة فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع بامله ويصلي بهم فيني ويحال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا تركه وسئل الحلواني عمن يجمع بامله احيانا هل ينال ثواب الجماعة فقال لا ويكون بدعة ومكروها واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع واذا كان مسجدان متجاورين احدهما ابعد يأتي الابعد وسع الامام غيره او كان وحده فتركه لا عذر هذا على الاطلاق في تقديم على افضلية الاقرب مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل يتفقها تجالس استاذه لدرسه او تجالس العامة افضل لا تقاربه وقد سمعت ان الجماعة تسقط لعذر المرض وكونه مقطوع اليد او الرجل من خلاف او مشلولا او مستحقيا من السلطان او لا يستطيع المشي كالشيخ العاجز وعده وان لم يكن بهم الوفي شرح الكنز والاعمى عند ابي حنيفة والظاهر انه اتفاقي والخلاف في الجمعة لا الجماعة بقي الدراية قال محمد لا يجب على الاعمى وبالمطر والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وعن ابي يوسف سالت ابا حنيفة عن الجماعة في طين وزعه فقال لا اجبته رخصها وقال محمد في الموطا الحديث رخصة يعني قوله عليه الصلاة والسلام اذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال وما عن ابن مكتوم انه قال يا رسول الله اني ضرير شاسع الدار ولي قائد لا يلائمني فهل تجد لي رخصة ان اصلي في بيتي قال اتسمع النداء قال نعم قال ما اجد لك رخصة رواه ابو داود واحمد والحاكم وغيرهم معناه لا اجد لك رخصة تحصل فضيلة الجماعة من غير حضور فلا الجواب على الاعمى فانه عليه الصلاة والسلام رخص لعتبان بن مالك في تركها وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب فيكون اربعة اقوال وجه الاول قوله عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان امر المؤذن فيؤذن ثم امر رجلا فيصلي بالناس ثم انطلق معي برجال معهم حزم الحطب الى قوم يتخلفون عن الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار وليس المراد ترك الصلاة اصلا بدليل ما عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان امر فتاتي فيجمعوا لي حزما من حطب ثم ياتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فاحرقها عليهم فقيل لابي هريرة ما حمله على هذا فقال حديثا سمعته يقول فذكر الحديث اذا ان لو اكن سمعت الا مرة او مرتين او ثلاثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر جمعة ولا غيرها رواه مسلم وغيره واما قولها لو ادرك زيد ذلك لانه روى عن ابن مسعود نحو الا انه قال ستخلفون عن الجمعة رواه مسلم ايضا فيقال بل رواياتان رواية في الجمعة ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح وروى بريدة عنه عليه الصلاة والسلام من سمع النداء فلم يات فلا صلاة له الا من عذر رواه الحاكم وقال على شرطهما والجواب ان ما ذكر يصلح دليلا للوجوب لان الفرض لا يثبت بخبر الواحد فهو دليل عامة مشايخنا على ما في الغاية وتسميتها سنة على ما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا حجة فيه للقائل بالسنية اذ لا نافي الوجوب في خصوص ذلك الا طالق وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد الى مسجد من هذه المساجد الا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة ويحط عنه بها سيئة ولقد رايتنا وما يتخلف

لك ٩

الاغرب وان صلوا

عنها الا مسابق معلوما النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف رهذا الاثر سئل الحدث عالم من الواجب لغة كصلاة العيد وقوله لصلكم يعطى الوجوب ظاهرا وفي رواية لابي داود عنه لكفرتم ولعل حديث ابن مسعود رضي الله عنه هذا تواطئ وذكر المصنف آنفا على انه ذكر بعضه المعنى الا انه رفع قوله لا يتخلف عنها الا منافق فاداه وعيد بينه عليه الصلوة والسلام يعني ان وصف النفاق يتسبب عن التخلف لاخبار ان الواقع ان التخلف لا يقع الا من منافق فان الانسان قد يتخلف كسلا مع صحة الاسلام ويتعين التوجيه وعدم النفاق قوله حديث ابن مسعود رضي الله عنه انما يفيد ان الواقع اذ ذاك عدم التخلف الا من منافق على ان معنى هذه الزيادة روى مرفوعا عنه عليه الصلوة والسلام قال انجا كل انجا والكفر النفاق من سمع منادي الله ينادي الى الصلاة فلا يجيبه رواه احمد والطبراني وفي رواية للطبراني عنه عليه الصلوة والسلام حسب المؤمن من الشقاء والخيبة ان يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا يجيبه والتثويب هنا الاقامة سماها به لان الاقامة عود الى الاعلام بعد الاعلام بالاذان اما التثويب بين الاذان والاقامة فلم يرد على عهده عليه الصلوة والسلام عن هذا يفيد تغليبوا لوجوب لسماع الاقامة بعد ثبوت حسنه وسيوقفا لوعيد في حديث التحريق على كونه لترك الحضور جماعة هو قوله لا يشهدن الصلاة وقوله في الحديث الآخر يصلون في بيوتهم لنيتث بهم علة كما يعطيه ظاهر اسناد المضارع في مثله نحو يثوبون فلان يا كلون الربا اي عادتهم فيكون الوجوب للحضور احيانا او السنة الموكدة التي يقرب من المواظبة وما تمسك به من ثبوت السنية من قوله عليه الصلوة والسلام صلاة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته او سوقه سبعا وعشرين ضعفا فانه يقتضي ثبوت الصحة والفضيلة للجماعة لجواز انه لا يستلزم اكثر من ثبوت صحة ما في البيت السوق في الجملة بلا جماعة ولهذا قلنا فيه اذا صلاه بالجماعة لمعنى صلاة الجماعة افضل من الصلاة في بيته فيما يقع فيه ولو كان مقتضاه الصحة مطلقا بلا جماعة لورد الى سنية لجواز ان الجماعة ليست من افعال الصلاة فيكون سرها انوما لا يفسد وحاصله اجاب بفعل الصلاة في جمع كاجابة فعلها في ارض غير مغصوبة وزمان غير مكروه فان قلت لو لم تقل في الجواب انه يقتضي الصحة وعدم الوجوب لاينافيها فالجواب ان اللزوم ملاحظ باعتبارين باعتبار صدوره من الشارع وباعتبار ثبوته في حقنا فلاحظناه الاعتبار الثاني ان كان طريق ثبوته عن الشارع قطعيا كان متعلقه الفرض وان كان ظنيا كان الوجوب ولو ثبوتيا فالاسلم الوجوب بل الان ثبوته عنه عليه الصلوة والسلام ليس قطعيا فانا لو قطعنا به عنه فانا في ذلك الا يثبت هذا الا بتسليم اعني الواجب حق من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم مشافهة مع قطعية دلالة المشروع فليس في صحة الا الفرض الذي عدمه منافي للصحة اذ غير اللازم من الشيء قد يطرأ عليه ما يطرد بهذا ان ملاحظة الاعتبار الاول ليس فيه وجوب بل الفرضية او عدمه واللزوم واضلاع الكلام فيما عن فيه انما هو باعتبار صدوره منه عليه الصلوة والسلام انه قال مريدا معنى ظاهرا فلا يكون لهذا الاعتبار متعلق الخطاب الا الافتراض او عدمه اللزوم فلا يأتي الجواب بان الوجوب لا ينافي عدمه الصحة فتامل وقد حكمل الى هنا ادلة المذاهب سوى مذهب الكفاية ولانه يؤول المقصود من الاغراض الشعار وسوف يحصل بفعل البعض سوء ضعيف اذ لا شك في انها كانت تقام على عهده عليه الصلوة والسلام في مسجده مع ذلك قال في المختلفتين ما قال وهذه بحر بعضهم ولو يصدر مثله عن متخلف عن الجماعة مع انه من غير هذه

له يؤم القوم الحديث اخرجه الجماعة الا البخاري واللفظ لمسلم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه قال الاشبيلي في رواية مكان اسلاما سنا ورواه ابن حبان والحاكم الا ان الحاكم قال عوض فاعلمهم بالسنة فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاكبرهم سنا وفي لفظة عربية واسنادي صحيح واختلف المشايخ في الاختيار فمنهم من اختار قول ابي يوسف ومنهم من اختار قول ابي حنيفة ومحمد وهو اختيار الاعلم اذا لم يعد كونه يحسن القراءة المسنونة وحمل المقدم في الحديث والدليل للمختار عند تساوي الاقرأ كانوا اعلم لتفقههم القرآن فحكايته ونظمه برواية الحاكم وليصح ما اعتاده ان الاقرأ علم احكام الكتاب فصارا حاصل يؤم القوم اقرؤهم اي اعلمهم بالقراءة واحكامها الكتابية انها سلازمان على ما ادعى وان كانوا في القراءة والعلم باحكام الكتاب سواء فاعلمهم بالسنة وهذا اذا كان يقتضي رجلين احدهما متبحر في مسائل الصلاة والآخر متبحر في القراءة وسائر العلوم وهي احكام الكتاب لان المقدمة للثاني لكن المصرح في الفروع عكسه بعد احسان المقدار المسنون والتفاضل الذي ذكره المتأخرون حيث قال الاعلم عالج اليه وسائر الاركان والقراءة كركن واحد وانا تيقنا فيكون النقص ساريا عن احاد بين من نقص العلوم عن الاقرئية بعد احسان المسنون ومن انفرد بالاقرئية عن العلم لا كما ظن المحشي لو تقدم الاعلم مطلقا على احد على ذلك التقدير بل من اجتمع فيه الاقرئية والاهلية اللهم الا ان يدعي انه اراد بلفظ الاقرأ الاعلم فقط الى الذي للتنبيه فان كان مجازا خلافا لظاهر بل الظاهر انه اراد الاقرأ غير ان الاقرأ يكون عالما بقدر الحال اذ ذاك ما المنفرد الاقرئية والمنفرد عالمية فلم يتناولها النص فلا يجوز الاستدلال به على الحال منها كما فعل المحشي فان قيل لم يكن اراد الاقرأ لكنه معلل بكونه عالما فيفيد في محل النزاع فالجواب انه لو سلم انه يكون معللا علمية احكام الكتاب دون السنة والاتفاق على انه ليس كذلك اذ المقصود الاهلية باحكام الصلاة على ما نقلناه وسيأتيه تعليل المحشي لا تستفاد من الكتاب بل من السنة اذ ليت

ما يفسد الصلاة وما يكره فيها على كثرة شعبه وستأتي الاستدلال لكل من ذلك من الكتاب والسنة وليس فيما ذكر
التعليل لا علة بالسنة الآتي بيانه فالبعض كان كانوا في القراءة سواء علمهم بالسنة ولذا استدل به جماعة لأي يوسف
واستدلوا بالمختار المهم بالحجة الحاكم يؤثر القوم اندفعهم حجة كان كانوا في الحجة سواء فأقدمهم في الدين كان كانوا في الفقه سواء
فأقدمهم للقرآن ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه وسكت عنه وهو معلول بالحجاج بن ارطاة والحق أن
عبارتهم فيه لا تحتمل ولكن لا تقوى قوة حديث أبي يوسف واحسن ما يستدل به لمختار المهم حديث مرداس بكر بن سوادة وكانت من بني
أنه لا أعلم ولنقل الأول قوله عليه الصلاة والسلام اقرؤكم أبي وفي لفظ الثاني قول أبي سعد كان أبو بكر أعلمنا رضي الله عنه
وهذا أجل الأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون المعول عليه وفي المجتبى كانا سواء في العلم وأحدهما أقرأ فقدموا
عنه إساءة الأدب يأثمون **قوله** وورعهم أورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والله سبحانه أعلم بالحديث الدهر
وروى الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام ان سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فان صح والا فالضعيف غير موضوع فيعمل به
في فضائل الأعمال ثم محل ما بعد النشاوي في العلم والقراءة والذي في الحديث الصحيح بعدهما التقدم بالسن وقد نسخ
وجوب الهجرة موضعا امكانها الهجرة عن الخطايا وفي حديث وأيما رجل من هجر الخطايا والذنوب الآن كهجرة إلى دار الحرب فانه تلزمه
الهجرة إلى دار الاسلام كذا هاجر كالذي في شافي دار الاسلام أول منه اذ استووا فيها قبلا وكذا اذا استووا في سائر الفضائل
الا أن أحدهما أقدم وراعاه وحديث وليؤمكم أكبركم تقدم في باب الاذان فان كانوا سواء في السن فأحسنهم خلقا فان كانوا سواء
فأحسنهم فان كانوا سواء فأصبحهم وجها وفسر في الكافي وحسن الوجه بأن يصلي الليل فانه ذهب الناس وروي عنه عليه الصلاة والسلام
من صلى الليل حسن وجهه النهار وكما اذا ثابرا على مثل ورعه فظن ثابت انه محتمل ذلك الاستناد والمحدثون لا يثبتونه والحديث
في ابن ماجة عن اسمعيل بن محمد الطلحي عن ثابت بن موسى الزاهد عن شريك عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا من كثرت صلاته
الليل حسن وجهه النهار وقال أبو حاتم كذبة عن ثابت فذكره ابن غرفا كالشيخ يعني ثابتا لا باس به والحديث منكر كما لا يخفى
والحديث موضوع وقال الحاكم دخل موسى بن ثابت على شريك بن عبد الله القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول ثنا الأعمش
عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر المتن فلما نظر ثابت بن موسى قال من كثرت صلاته بالليل
حسن وجهه بالنهار وانما أراد ثابتا لزهده وورعه فظن ثابت انه متن وقال الاستاذ فكان عدت به بذلك الاستاد وانما موصول
شريك ومنهم من جعل قول شريك عقيب كل متن ذلك الاستاد وتوقعه الشيطان على قافية رأس أحدكم الحديث لثابت
كذا درجة ثابت وجميع المحدثين على بطلانه ثم ان استووا في الحسن عاشرهم نسبا فان كانوا سواء في هذا كله أقرع بينهم أو الخيار إلى
القوم واختلف في المسافر والمقيم قيل هما سواء وقيل المقيم أولى في الخلاصة رجل يصلح للامامة ورجل أصلح منه يؤم أصلح منه غير كلفة في
الأصح ان
يتبعني ان يخرج إلى مثل تلك المحلة قبل وقت العشاء فلو ذهب بعض كل كما يكره التنفل بعد دخول وقت الجمعة وهي في موضع اخر كان
الامام يتنحنح عند القراءة ان لم يكن كبيرا ما يرتاب به وان كثر فغيره أولى منه الا ان يكون يتبرك بصلاته خلفه فهو أفضل **قوله**
ويكره تقدم العبد والاعرابي الخ فلو اجتمع المعتق والحر الأصلي واستووا في العلم والقراءة فالحر الأصلي أولى وحاصل كلامه ان
الكراهة فيمن سوى اللاحق للتقدم أما هو فلا كراهة في حقه اذا تعذر تقدمه وان قال حتم لا كالاجسام وهو مبتدع لأنه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم
عليه وهو موهم النقص لكن جزم بهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصح هذا اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل
ان نقتدي ولو لا يأتي بصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم ونحوه بقوله لا كالاجسام فلم يقل الا مجرد الاطلاق وذلك بعضه
ينقض سببا للايهام للعقاب لما قلنا في الايهام خلاف ما قاله على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق أيضا
وهو حسن بل ولي لتكفير في الروافض ان فضل عليا رضي الله عنه على الثلاثة فمبتدع وان انكر خلافة الصديق وعمر رضي
الله عنهما فهو كافر وينكر المعراج ان انكر الاسراء الى بيت المقدس فكافر وان انكر المعراج منه فمبتدع انتهى من الخلاصة ح
الا الاطلاق تعليل لاطلاق الجسم مع نفي التشبيه ورمى محمد عن ابي حنيفة واي يوسف ان الصلاة خلف مثل لا تجوز

وكطا كالواي

وخط الحلواني منع الصلوة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر اصحاب الاهوا كانه بناه على ما عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الاقتدا
بالمتكلم وان تكلم حق قال الهندواني يجوز ان يكون مراد ابي يوسف من يناظر في دقايق علم الكلام وقال صاحب المجتبى اما قول
ابي يوسف لا يجوز الصلوة خلف المتكلم فيجوز ان يريد الذي قرن ابو حنيفة جهم اي حماد اينا ظر في الكلام منهما فقال ابوك
تناظر في الكلام وتنهى فقال كنا نناظر وكان على رؤسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زله صاحبكم
ومن اراد زله صاحبه فقد اراد ان يكفره فهو فكفر قبل صاحبه فهذا نوع الخوض المنهي عنه وهذا التكلم لا يجوز الاقتداء به واعلم
ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهوا مع ما اجمعت عليه اي حنيفة والشافعي في عدم تكفير اهل القبلة هو المبتدعة كلام محمد ان ذلك
المعتقد نفسه كفر فالتاويل به تاويل بما هو كفر وان لم يكفروا على كون قوله ذلك عن اشتفاء وسعه مجتهد في طلب الحق خلاف مطلق
اسم الجسم مع نفي التشبيه فانه يكفر لاختيار اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك وكونه نفي التشبيه فلم يتحقق منه الا النفي
والاستخفاف بذلك وفي مسئلة تكفير اهل الاهوا قول اخر ذكره في الرسالة المسماة بالمسايرة وكره الاقتداء المشهور بالكل
الربا ويجوز لسنا فاضح نذكره في باب الوتر انشا الله تعالى ويدل يجوز اقتدا الحنفي في الوتر بمن يرى قول ابي يوسف ومحمد فيه يذكر ضمنه
ايضا انشا الله تعالى قوله لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر فانه في رواية الدارقطني صلوا على كل بر
وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر واعلم بان مكحولا لم يسمع من ابي هريرة ومن دونه ثقات وحاصله انه من مسمى الارسال عند القوم
ومقبول عندنا ورواه بطريق اخر بلفظ اخذ واعلم وقد روى هذا المعنى من علي طرق للدارقطني وابي نعيم والعقيلي كلها ضعيفة
من قبيل بعض الرواة وبذلك تنتهي الى درجة الحسن عند المحققين وهو الصواب قوله لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين اذا صلى
احدكم للناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى لنفسه فليطول ما شاء وفي لفظ لمسلم الصغير والكبير والضعيف
والمريض وذا الحاجة وفيها عن انس رضي الله عنه ما صليت وراء اخف صلاة ولا اتم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد علمنا ان
التطويل هو الزيادة على القراءة المسنونة فانه عليه الصلوة والسلام نهى عنه وكانت قراءته هي المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير
ما كان راتبا الا ترى انه لما قال له عليه الصلوة والسلام ما قال كانت بالفرع على ما في مسلم ان معاذا افتتح سورة البقرة
فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف وقوله عليه الصلوة والسلم اذا امم احدكم بالناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى احدكم لنفسه فليطول ما شاء
واقرا باسم ربك والليل اذا يغشى لانه كانت العشا لانه المورد في الصحيحين صلى معاذ العشا فطول عليهم فانصرف رجل منا فصلى فاخبر
معاذا عنه فقال انه منافق فاتى الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال له اتريد ان تكون فتانا ادع عنك ذاودا كانت المغرب فدخل في صلوة احد
ان السورة كانت اقتربت الساعة قال الثوري فيهم بانها قصتان لشخصين فان الرجل قيل فيه حرم وقيل حازم وقيل سليم
وقيل بلال ان معاذا الوكيل ليفعله بعد نهيه عليه الصلوة والسلام اياه مرة ليعرفه قصتان ورد البيهقي رواية المغرب وقال رواية العشا اصح ثم معلوم انه عليه الصلوة والسلام لم يرد العموم اذ نعلم انه لم يرد التسوية بين سائر الصلوات في القراءة حتى يكون المغرب
كالفجر فهل على العشا ان قوم معاذ رضي الله عنه كان العدد متحققا فيهم لا كسل منهم فامرهم بذلك لذلك ذكر انه عليه الصلوة
والسلام اقر ابا المؤمن في الفجر فلما فرغ قال له اوجعت قال اسمعت بكاء صاحبي فشققت نفسي اشد على هذا لا حاجة الى التخصيص المورد
اي هو على العموم فيما التطويل فيه سنة قوله لانها لا تعاد الخ صحيح في ان ترك التقدم لا امام الرجال مكروه كذا صرح الشارح وسياتي
في الكافي مكروه وهو الحق اي كراهة تحريم لان مقتضى المواظبة على التقدم عليه الصلوة والسلام بلا ترك الوجوب فلعدمه كراهة
التحريم وشهود المحرم مجاز واستثنى مما ذكر ان جماعة النساء لكن كراهة تحريم لان ملزوم متعلق الحكم اعني الفعل المعين ملزوم
لذلك الحكم نوعه بجماعة المراة فاقتضى انها ايضا تكره لذلك لا محالة الا ان يقوم دليل الامور اما ترك واجب التقدم واما زيادة
الكشف الذي هو الحسن من كشف المراة اذا تقدمت وهي لابسة ثوبا يحسن ابرز قرطها الى اقدامها كان الكراهة تانية في حق النساء لكشف
عورة مكشف لعابها المتعرض للنظر او زيادة كشف عورة يقلد على سترها بعضها ثم شيوع كراهة تقدمها وهي هذه الستر المذكور
واما ايتم الاستدلال عليه بفعل عايشة فقط لما انه ترك واجب التقدم لا لانه مواجر منه والله اعلم ما هو الا لذلك
التقدم من الانكشاف اللازم بتحوطها عنهن او هو لنفس تحوطها عنهن شبيهة بالرجال او لغرة ذلك واعلم ان جماعتهن
لا تكون في صلوة الجنازة لانها فرضية وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه
وجب الاول لتعلق جماعتهن في غيرها وصلين فرادى فقد تستبيق احداهن فتكون صلاة اثنتين نفلا والتنفل بها مكروه
فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفريضة لصلوة الباقيات كتعيبد الجماعة بالنسبة لمن ترك الفعل الاخير قوله
كان فعل قامت الامامة وسطهن لان ترك التقدم اسهل من زيادة الكشف كما مر احدهما ولو تقدمت صح ومقتضى ما
علم من النقض بان تام ج قوله وحمل فعله على ابتدا الاسلام وهكذا في المبسوط قال الشرجي فيه نهد فانه عليه
الصلوة والسلام اقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة كما رواه البخاري ثم تزوج عايشة رضي الله عنها وهي بنت
تسع سنين وبقيت عنده عليه الصلوة والسلام تسع سنين وما توفي الا نهد بلوغها فكان ذلك من ابتدا الاسلام لكن

ممكن أن يقال إنه منسوخ فعلته حين كان النساء يحضرن الجماعة انتهى وفي نقل التزوج بها بعض خلل يعني يحمل قوله انتهى الا أنه
على أنه منسوخ لكن ما في المستدرك أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن وما في كتاب الآثار لمحمد أنا أبو حنيفة
عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أن عائشة رضي الله عنها كانت تؤم النساء في شهر رمضان فتقوم وسطهن ومعلوم أن جماعة
التراويح إنما استقامت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما في أبي داود عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا استقرت
بدرا قالت له يا رسول الله ائذن لي في الغزاة معك أمرض مرضاكم لعل الله يرزقني شهادة قال قري في بيتك فإن الله يرزقك الشهادة
قال فكانت تسمى الشهيدة وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم أن تتخذ في دارها مؤذنا يؤذن لها قالت
وكانت دبرت غلاما لها وجارية فقاما إليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت رضي الله عنها وذهبا فأصبح عمر رضي الله عنه
فقام في الناس فقال من عنده من هذين علم أو من رآهما فليجئ بهما فأمر بهما فصلبا فكانا أول مصلوب بالمدينة ثم أخرجه عن الوليد
بن جميع عن عبد الرحمن بن خلاد عنها وفيه وكان صلى الله عليه وسلم يزورها وجعل لها مؤذنا وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن
فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا انتهى يعني ثبوت النسخ وفي الحديث الآخر الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري قال فيهما ابن القطان
لا نعرف حالهما انتهى وقد ذكرهما ابن حبان في الثقات وقد يجاب ش بجواز كونه إخبارا عن مواظبة كانت قبل النسخ وقوله
كانت تؤم في شهر رمضان لا يستلزم التراويح وقوله جعل لها مؤذنا وأمرها أن تؤم لا يستلزم استمرار إمامتها إلى وفاته
عليه الصلاة والسلام وما رواه عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تؤم
المرأة النساء تقوم وسطهن لا تقتضي علم ابن عباس رضي الله عنهما بقائها شرعية لجواز كون المراد إفادة معناها بتقدير أنه كان قد
أخفي على ابن عباس الناسخ ولكن يبقى الكلام بعد هذا في تعيين الناسخ إذ لا بد في ادعاء النسخ منه ولم يتحقق إلا ما ذكر بعضهم
من إمكان كونه ما في أبي داود وصحيح ابن خزيمة صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في
بيتها يعني الخزانة التي تكون في البيت وروى ابن خزيمة عنه عليه الصلاة والسلام أن أحب صلاة المرأة إلى الله تعالى في أشد مكان
في بيتها ظلمة وفي حديثه ولابن حبان وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها ومعلوم أن المخدع لا يسع الجماعة وكذا أقعر
بيتها وأشد ظلمة ولا يخفى ما فيه وبتقدير التسليم فإنما يفيد نسخ السنية وهو لا يستلزم ثبوت كراهة التحريم في الفعل
بل التنزيه ومرجعها إلى خلاف الأولى ولا علينا أن نذهب إلى ذلك فإن المقصود اتباع الحق حيث كان **قوله** لحديث ابن عباس
رضي الله عنهما قال بت عند خالتي ميمونة رضي الله عنها فقام النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل فقمت عن يساره فأخذ برأسي
فأقامني عن يمينه متفق عليه وروي مطولا وأورد كيف جاز التنفل بجماعة وهو بدعة أجيب بأن أداه بلا أذان ولا إقامة
بواحد أو اثنين يجوز على أنا نقول كان التهجد عليه صلى الله عليه وسلم فرضا فهو اقتداء المتنفل بالمفترض ولا كراهة فيه هذا
ولو أورد قضية ابن عباس واليتيم تعين الأول ولما كان قوله فأقامني عن يمينه ظاهرا في محاذاة اليمين دون أن لا يتأخر عنه كما
قال محمد والعقب بعقب لم يذكر ثانيا لرفع قوله والمتأخر عن اليمين لا يقال هو عن يمينه إلا بنوع ادعاء كما لا يقال هو خلفه
أيضا بل هو متأخر وإن صلى خلفه أو عن يساره جاز وهو مسيء هذا المذهب وما ذكر بعضهم من عدم الإساءة إذا كان خلفه
مستدلا بأن ابن عباس فعل ذلك وسأله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ما لأحد أن يساويك في الموقف فدعى له فدل على أنه
ليس بمكروه غلط لأن الاستدلال بفعله وإقراره عليه السلام وكان محاذاة اليمين ودعاؤه له لحسن أدبه لا لأنه فعل ذلك
ثم هذه الرواية إن صحت فهي صريحة في أن الإقامة عن يمينه عليه السلام كانت محاذاة اليمين والله أعلم **قوله** ونقل ذلك
عن ابن مسعود في صحيح مسلم عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله رضي الله عنه فقال أصلى من خلفكما قالا نعم فقام بينهما فجعل
أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه فلما صلى قال هكذا
فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عبد البر لا يصح رفعه والصحيح عندهما الوقف على ابن مسعود رضي الله عنه وقال النووي
في الخلاصة الثابت في صحيح مسلم أن ابن مسعود فعل ذلك ولم يقل هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله قيل كأنهما
ذهلا فإن مسلما أخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه في الأولين ورفعه في الثالثة وقال هكذا فعل إلخ وإذا صح الرفع فالجواب أما أنه
فعله لضيق المكان كقول الحازمي أو ما قال الحازمي أنه منسوخ لأنه إنما تعلم هذه الصلاة بمكة إذ فيها التطبيق وأحكام أخرى هي الآن
متروكة وهذا من جملتها ولما قدم عليه الصلاة والسلام المدينة تركه بدليل ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الوليد عن جابر رضي الله
عنه قال سرت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فأخذ بيدي فأدارني عن يمينه فجاء ابن
صخر حتى قام عن يساره فأخذنا بيديه جميعا حتى أقامنا خلفه فهذا دال على أن هذا هو الآخر لأن جابرا إنما شهد المشاهد انما شاهد
التي بعد بدر انتهى وغاية ما فيه خفاء الناسخ على عبد الله وليس ببعيد إذ لم يكن دأبه عليه الصلاة والسلام الإمامة إلا في الجمع الكثير
دون الاثنين إلا في النادر كهذه القصة وحديث اليتيم وهو في داخل بيت امرأة فلم يطلع عبد الله على خلاف ما علمه وحديث
اليتيم عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعته فأكل منه ثم قال

قوموا

قوموا فلاصلي لكم فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بالماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف رواه الجماعة الا ابن ماجة والبخاري في الصحيح واليتيم هو ضميرة بن سعيد او ابن سعد الحميري قال النووي لكن على كلا الجوابين لا يتجه ثبوت الاباحة انما على ما ذكرناه من نسخ سنية ما فعله ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان علة قولنا اذا نسخ صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز اعني الاباحة بمعنى ان الاباحة بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك بخطاب دال ليست ثابتة في حكم الوجوب لصدق انتفاء الحظر برفع جزئها وبقي الجزء الاخر لانها هيئة لما قاله الفعل وهي ثابتة هنا لعدم الآمر بالسنة لترجح جانب الفعل فيستحيل ان تكون في ضمنها الاباحة المذكورة وجزء حقيقتها عدم ترجح الفعل بعين ذلك المذكور فبقي ثبوتها موقوفا على خصوص دليل ولم يوجد دالا على وجوب المص فلان الثابت من دفعه عليه السلام الرخيلزم بالمنع القول بنسخ الاعم اللهم الا ان عمل الوسط الذي رواه ابن مسعود عليه وما رآه استن على السنية فحلا لدفع التعارض بنا على ان لا قائل بالفصل ودفع الرخيلزم اقامة السنة لا للكراهة وفي الكافي وان كثر الصفوف فقيام الامام وسطهم لان تقدم الامام سنة لمواظبته عليه الصلوة والسلام والاعراض عن سنيته مكروه انتهى الجواز بمعلل بترك الواجب لان منتفى فعل التقدم على الكثير من غير ترك الوجوب فيكون الوسط مكروها كراهة تحريم وسوء مرتع المدلة فيما قدمناه في صدر امامة المرأة النساء حيث قالوا لا تخلو عن ارتكاب محرم وقوله قيام الامام وسط الصف دون قوله في بيئة الصف او يمينه اسناد او لوقام واحد يحتمل الامام وخلفه صف يكره لاجماع كذا في الدراية وفيها الاصح ما روى عن ابي حنيفة انه للامام ان يقوم بين الساريتين او زاوية او ناحية المسجد او الى سارية لانه خلاف عمل الائمة والافضل ان يقوم في الصف الاخر اذا خاف ايذاء احد وفي كراهة ترك الصف الاول مع امكان الوقوف فيه اختلاف ولو اقتدى واحد بامام في جانب الصف او وحده قبل التكبير او بعده قبل ان يقوم وقيل يقف الامام ويكره ان يصلي منفردا خلف الصف وعن احمد تفسد لما في ابي داود والترمذي وصححه عن وابصة عنه عليه الصلوة والسلام انه رأى رجلا صلى خلف الصف فامره ان يعيد الصلاة واستدل الجواز بما في البخاري عن ابي بكرة انه دخل المسجد والنبي عليه الصلوة والسلام راكع فركع دون الصف ثم دب حتى انتهى الى الصف فلما سلم عليه الصلوة والسلام قال اني سمعت نفسا عاليا فاكم الذي ركع دون الصف ثم مشى الى الصف فقال ابو بكرة انا يا رسول الله حرصت ان تقوم بي الركعة فركعت دون الصف ثم دخلت الصف فقال عليه الصلوة والسلام زادك الله حرصا ولا تعد تعلم ان ذلك الا مرة للاعادة كان استحبابا او للكراهة قالوا اذا جاء والصف ملآن جذب واحدا منهم ليكون معه صفا آخر وينبغي لذلك ان لا يحسبه لتنفي الكراهة عن هذا الفعل وسعه قوله لقوله عليه الصلوة والسلام الخ وهو سنتكلم عليه في مسئلة المحاذاة انشاء الله تعالى قوله والسنن المطلقة الى الروابت وصلاة العيد مع احدى الروايتين والوتر عندنا والكسوفين والاستسقاء عندها قوله جوز مشايخ بلخ قياسا على المظنون ولم يجوزه مشايخنا البخاريون وقالوا الاعجوز عندهم ومنهم من حقق الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في النفل المطلق فقالوا الاعجوز بلا خلاف بين اصحابنا في السنن وكذا في النفل المطلق عند ابي يوسف ويجوز فيه عند محمد والمختار قول ابي يوسف قوله ولا بني القوي على الضعيف قد يقال ذلك في الحتمل اما البناء الحكمي فلا بل المانع فيه عدم المبنى عليه كما في العرض على النفل لانتفاء وصف الفرضية في المبنى عليه وقد علمت بان ذلك ايضا ثابت هنا فان نفل البالغ يصير واجبا لامام وهذا الوجوب متعذر في نفل الصبي فان صح تعليل هذا بما ينفي جواز المظنون خلف المظنون الصبي فالجواب هو غير محفوظ الرواية ولنا انا نمنعه بناء على الفساد في زعم المقتدي فانه في حال الشروع يظن الوجوب ويعلم انتفاءه عن ظهر الصبي قوله خلافا للمظنون وقوله المؤدي على ظن قياسا وجوهه اذا ظهر بعد افساده عدم وجوبه لظهور انه كان اداء فانه لا يجب قضاء فرع هذا اصح بناء على ما قدمنا ان المظنون على غير المظنون اجاب بانه مجتهد فيه اذ عند زفر يجب القضاء على الطائف اذا افسد المظنون قاسه على المتفق عليه من الاحرام بنسك مظنون فانه مظنون حتى اذا ظهر له ان لا نسك عليه كان احرامه لازما للنفل والصدقة المظنون وجوبها اذا بينت ان لا شيء عليه ليس له ان يسترجعها من الفقير والجواب ان الفرق بالعلم يفرق الشرع فانه ظهر منه ان لا حرج للاحرام ولو عم عند فساد توجب رفضه الا ترى ان لو دخل في صلاة من احجر فاضطر الى ذلك او فاته الحج لو تمكن شرعا من الخروج لما لزمه شيء ثم القضاء انما استحق بالصلاة فكان الدفع على ذلك الظن بوجب امن سقوط الواجب بثبوت الثواب فاذا كان الواجب منتفيا لم يثبت الامر بثبت الامر لانه دفعه تقربا الى الله تعالى يطلب به ثوابه وقد حصل وثبت الملك بواسطة ذلك للفقير فلا يتمكن من رفعه بخلاف من دفع لقضاء دين ظنه ولا دين فانه لو يثبت فيه ملك المدفوع اليه فكان سبيل من ان يسترده وامتا الصلاة فقد ثبت شرعا قبول ما نوى من الفرض اجماعا كما في زيادة ما دون الركعة وتمامها الركعة انفيا على الخلاف فلو بلى هو لو فيها اذا ظهر عدم وجوبها والحال انه لو يعلمه لاستقطا والله اعلم وسقوط الضمان عندنا تعارض الظن والاصل في

نقل البالغ الصبان والعارض لا يعارض الأصل هنا فاعتبر عارض البطن هذا في حق المقتدي فاعتدا لما فكان اقتدا المتوهم
المظنون نظير الأصل في سقوط الوصل هنا بأن صلى ونوى الصبي فلم يصح جعله بعد ما في حق المقتدي فلم يتحد حالهما
كذا في الكافي وما نقل من المحشين من الوجوه خلافهم راجع إلى أن صلاة الصبي صلاة أو لا فيقبل الإدراك عليه لو صلت
المرأة بغير قناع جاز وقيل يعود الحكم عليه لو تهتهت فيها أيضا، ولو نوى نظير الوتر نفلا أو نفلا صح الاقتداء به لأن
المكتوب يتأدى بنية صلاة نعم لو نوى نفلا لم يصح صلاة لوجبات الخلاف في عدم الجواز قوله ليليني الخ في مسلم
وأبي داود والترمذي والنسائي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ليليني منكم أولو الأحلام والنهى ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وإياكم وهيشات الأسواق قيل استدلال الأئمة على سنية صف الرجال ثم
الصبيان ثم النساء لأنه أمامه تقدم البالغين أو نوع منهم والأول الأسد لقال، أخرجه الأمام العدني في مسنده عن أبي مالك
الأشعري أنه قال، يتعشر الأشعريين اجتمعوا واجمعوا نساءكم وأنا أحدثكم حتى أريكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمعوا
وأجمعوا نساءهم وتوضأ وأراهم كيف يتوضأ ثم قام فصف رجالا في أدنى الصف وصف لولدان خلفهم وصف النساء
خلف الصبيان الحديث، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه والأحلام جمع حلم، بالضم وهو ما يراه النائم تعول علم، بالفتح واختلم على
الصبي له في يراه النائم من رؤيا البلوغ فدل أنه على البلوغ الشرعية ملائكة وكفى المراد منا ليليني البالغون ليكون
مجاز الاستعمال له في لازم معناه لجواز إرادة حقيقته ويعلم منه المقصود لأنه إذا أمر الرجال بلية من اتصف بالبلوغ
علم أن المراد أن يليه البالغون ولو قيل إن البلوغ هو نفس الاحتلام أو بلوغ سن مخصوصة كان أراد بهم بالنظر حقيقيا
لا مجازيا والنهى جمع نهية وهو العقل وفي تفسير الأحلام، لتعول ثم ذكر في الحديث فليجتهد الأمر دون واعلموا أن
صف الخناثى بين الصبيان والنساء، بعد النساء المراهقات والمنسوق بنوع من سنن الصف تكميلا من سنيه الرأس فيه
والمقاربة بين الصف والصف والاستواء أي صحيح من خرجه عن البراء رضي الله عنه كان عليه الصلاة والسلام يأتي ناحية
الصف فيسوي بين صدره أتقوموا صفوفكم ويقول لا تختلفوا فتختلف قلوبكم أن الله وملئكته يصلون على الصف الأول
وروى الطبراني من حديث علي رضي الله عنه قال قال عليه الصلاة والسلام استووا تستوي قلوبكم وتراصوا أحوا وروى مسلم
واصحاب السنن الا الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام قال لتصفون كما تصف الملئكة عند ربها قالوا وكيف تصف الملئكة
عند ربها قال يتمون الصفوف الأول ويتراصون في الصف وفي رواية للبخاري فكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه
بقدمه وروى أبو داود والامام أحمد عن عمر رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال إتموا الصفوف وحاذوا بين المناكب
وسدوا الخلل ولينوا بأيدي إخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار
بإسناد حسن عنه عليه الصلاة والسلام من سد فرجة في الصف غفر له وفي أبي داود عنه عليه الصلاة والسلام قال خيار كم ألينكم
مناكب في الصلاة وهذا يعلم حمل من يتمسك عند دخوله داخل الحنبة في الصف ونظن أن فسحة له ربما يسبب أنه يتحرك لأجله
بل ذا القامة له على دراك الفضيلة وإقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف والأحاديث في هذا أشهر من أن تذكر
وجه الاستحسان مار ونباه وأنه نوى المساهير يعني أخذ من من حيث أخرهن الله ولم يثبت رفعه فضلا عن كونه من السنن
وإنما هو في مسند عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود قال، سفين الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود رضي الله
قال كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا فكانت المرأة تلبس الثياب فتقوم عليها فتواعد خليلها فالقى عليهم الحيض
فكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول أخروهن من حيث أخرهن الله قيل فما للثابان قال الرجل من حيث يحدث والنساء يتأخرن في المساجد وفي الغاية عن شيخه رويه الحرا والعباسي والنساحيال الشيطان واخرجوهن من حيث أخرهن الله ويرفع إلى مسند
لذ من قبل في ذكر أنه في دلائل النبوة للبيهقي وقد تتبع فلم يوجد فيه وقد يستدل بحديث إمامة النساء لليتيم المتقدم وحينئذ يجاب
المحجوز من دون النساء اليتيم صدقا ثبت منفردا خلف صف وهو مفسد كما هو مذهب أحمد مما ذكرنا من الامنو الأعمان أو الجمل هو معنى
الكل أهل السابق ذكرها لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام لا تعد ولو حمل مقارنها معها لمنعها ودلالة الاجماع على عدم
جواز امامتها للرجل كما نقصان كما أو لعدم صلاحيتها للامامة مطلقا لو لعدم شرطا ولذلك فرض المقاوم والحصر أو لعدم
وعدم وجود غيرها في ذلك وهذا كاف مالو يرد صريح النقض على عدم أنه يكفي في حصر الأوصاف قول الشارح العدل تحت فلو أجد لا يجوز
الأول لجواز الاقتدا، لفاسق والعبد والثاني لصلاحيتها لامامة النساء والثالث لأن المفروض حصول الشرط فتعين
الرابع والحق أن هذا ليس حكما أصلا مجمع عليه خرج مناطه، لشيء من مسالك مختلف في صحته وذكر مشايخنا على بعضهم يتقدر
صحة طريقه نعم وما قبله إنما يفيد حرمة اتخاذها دون فرض المقاوم لكونه مفسدا، اعتبارا أن فرض الجماعة يصح أي بها
لا آحادا لان أصله به فارجع إلى ما مهدناه في أول باب صفة الصلاة يزول عنك الريب لا أن قصر الفساد عليه ينبغي على أن الحرمة
وإن كانت مشتركة الا أن تعلقها كذلك لا تفسدها عليه، اعتبارا معنى فيها علاف تعلقه به فهو كتأخر الامام عن المأمومين

حتى صار وا متفقين عليه فانه لا يحل لهم ان يعقدوا الا ان عدم الحل لهم لفساد صلوتهم وعدمه له لمعنى فيهم لا فيه وهو كلا تفسد عليهم فاسد تاخره صلاتهم لا صلاته لذلك فهنا تفسد محاذاتها صلاته لان هذا المعنى يتوقف على اثبات كون الحرمة المشتركة للافساد عليه فقط ولا يفيد الاحدث آخر وهن موقوف على ثبوته لكن يمنع حمل الزراع على الحيض لان محل الزراع فساد صلوتها اما عدمه في صلاتها فبالاتفاق فما هذا الاشكال يذهبي لا يغير في انتهاض المدعى على انا نعهد اذا اتحاد الامر صرح الكل بعدم فساده الا من يشذ ولا يمتنك له الا في الرواية لما صرحوا به ولان في الدراية لتصريحهم بان الفساد في المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل يوكل ترك فرض المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل فعلل به مرخ بقيه في الصبي مدعيا عدم اشتهائه فحصل ان مظنة الشهوة الانوثة وباعتبار المظنة يتعلق الحكم لا باعتبار ما قد يتفق من اشتهاء الذكر فقد يتفق ذلك في المراة المسنة والبهيمة ولا عبرة بذلك فهذا كذلك وقالوا ان اشتهاء الذكر يكون على احوال في المراع وقد سها عنه كثير من السلف لنتن يتغير بخلاف اشتهاء الانثى فانه الطبع السليم وفي الذخيرة والمحيط اذا حاذته بعد ما شرع وتوى امامتها فلم تمكنه الناخر بالتقدم حطوة او خطوتين لكراهة في ذلك بالاسان وما اشبهه فاذا تفعل بعد اخرى فيكون التاخر بان لو تفعل تركت حتى خرج من المقام فتفسد صلاتها دونه **قوله** وهو المحاط الخ • اشار الى اشتراط العقل والبلوغ في الذكر بان الخطاب انما يتعلق بافعال المكلفين كذا في بعض شروح الجامع فلا تفسد صلاة الصبي بمحاذاة على ما ذكره **قوله** على احد بها وهي رواية عدم الفساد واعلم ان قد اهل في الجمعة والعيدين عند كبير لا يجوز الا بنيه وعند الاكثر يجوز بدونها نظرا الى اطلاق الجواب حملا على وجود النية بناء ان لو يستفسر حاله **قوله** ومن شرائط الخ • جواب المسئلة له شرط لا بد من بيانها الاول ان تكون الصلاة مشتركة حرمة واداء ومعنى الاول ان يكونا ما يتين حرمتها على حرمة امام واحد انها على الاخرى بان كان احدهما يؤم الاخرى بعد اتفاقا فلو اقتدت نائبة للعصر بفصل الظهر لم يصح حتى لو فرض صح نفلا فحاذته في رواية باب الامامة تفسد وفي رواية باب الحدث من المبسوط لا تفسد وقيل رواية باب الامامة ورواية باب الحدث قول محمد بناء على مسئلة الفجر اذا طلعت الشمس في خلالها عندهما تنقلب نفلا وعند محمد تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء النفل حيث تفسد بلا تردد ومعنى الثاني ان تكون لهما امام فيهما يقضيان حقيقة او حكما فصلوة المسبوقين فيهما يقضيان مشتركة حرمة لا اداء فلا تفسد المحاذاة بما يقضيان مسبوقين وتفسد فيما يقضيان لاحقين فلا تفسد اذا حاذته في الطواف للطواف فيما اذا سبقها الحدث في الاصح لانها غير مشتغلة بقضاء بخلاف خلع الصلوة لا بحقيقتها وان كانا في حرمتها اذ حقيقتها قيام وقراءة الخ وليس شيء من ذلك تابتا وقيامه في حال تشهده او سهوه لو يعتبر جزءا والا فسدت لان الجملة وعزيمة للصلاة تفسد مع الحدث واذا انعدم قضاؤها في هذه الحالة انعدمت الشركة اداء والملاحق من يقضي بعد فراغ الامام وما كانه بعد الامام بعد ما اذ ركعه معه وانما لو يقل من ادرك اول صلاة الامام ثم كانه بعضها الى آخر يقضيها كما يقع في بعض الالفاظ لانه غير جامع لخروج اللاحق المسبوق وفي المحاذاة هذا اللاحق تفصيل في الفساد كما لو اقتدى في ثالثة ما خذنا فذهبا يتوضاء ثم حاذته في القضاء ان كان في الاولى او الثانية ومضى ثلاثة والرابعة للامام تفسد لوجود الشركة فيهما لانهما فيها لاحقان وان حاذته في الثالثة والرابعة لا تفسد لعدمها لانها مسبوقة وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبوقيه وهذا عندهما وان صح عكسه لكن بحذاء ما غيناه تفسد هنا واما محاذاتها في الصلاة وقد اشتركا فورث للكراهة ثم لو قيل يفسد لشركة حرمة واداء لو كانا يؤديان حقيقة او حكما بان يكون لهما امام فيهما يؤديانه حالة المحاذاة وجودا واحدها امام للاخر لعم الاشتراك ان لا تكون الصلاة مطلقة اي ذات ركوع وسجود وان كانا يؤديان فيها للعدد الثالث ان تكون المراة من اهل الشهوة اي خلقة في حقها وان كانت في الحال عجوزا اشوها فيحترز به عمن لم تبلغ حدها وحدها سبع سنين وقيل تسع والاصح ان يضبط للجماع ولا فرق بين الاجنبية والمحرم الرابع ان لا يكون بينهما حايل فلو كان منع المحاذاة وادناه قدر مؤخر الرحل لان اداني الاحوال التقعود ومؤخرة الرحل حملا للاداني بالاعلى بخلاف نقدر ذراع وعظم مثل الاصبع والقرحة تقوم مقام الحايل وادناها قدر مقام الرجل وفي الدراية لو كان بينهما فرجة تسع الرجال اسطوانة فيل لا تفسد وكذا اذا قامت امامه وبينهما من الفرجة اثنى ولا يبعد النظر وصحة هذا التقدير مقتضاه ان لا تفسد صف النساء على الصف الذي خلفه من الرجال ولو كان احدهما على دكان والاخر اسفله فلا محاذاة وكذا لو كانت متاخرة عنه بالقدم الا انها اطول منه بقيع سجودها في مكان متقدم عليه الحابس ان تكون محاذاة في ركن كامل حتى لو خرجت في صف وركعت في اخر وسجدت في الثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف قيل هذا عند محمد وعند ابي يوسف لو وقفت قدر ما تفسد وان لم تؤد وقيل لو حاذته اقل من قدره فسدت عند ابي يوسف وعند محمد لا الا في قدر السنبوس ان شحد الجهة فان اضلعت كما في خوف الكعبة وبالجري في ليلة مظلمة فلا والجابر ان يقال محاذاة مشتهاة منويه الامامة في ركن صلاة مطلقة مشتركة حرمة واداء مع اتحاد مكان وجهه دون حايل ولا فرجة ثم الواحد تفسد صلاة بليته واحد عن يمينها واخر عن شمالها واخر خلفها ليس غيره ان فسدت صلاته يصير حايلا بلا بينهما وبين الذي يليه والاثنان صلاة الاربعة اثنان خلفهما والاخر من الاثنى لسر جعانا تامكانا كواحد فلا يتعدى الفساد الى اخر الصفوف وعن ابي يوسف الثنتان

قدر الفامة ح

كالثلاث وعنه الثلاث كالثنتين فلا تفسد الا صلاة خمسة والصحيح أن بالثلاث تفسد صلاة واحد عن مسهن وآخر عن سهن وثلثة الى اخر الصفوف وفي رواية الثلاث كالصف التام تفسد صلاة جميع الصفوف التي خلفهن والقياس في الصف التام ان تفسد به صلاة صف واحد لانه حائل بينه وبين الصف الذي يليه لكنهم استحسنوا فسادا لكل بتقلم عمر بن عمر رضي الله عنه من كان بينه وبين امامه طريق او نهر او صف من صفوف النساء فليس بموتم الامام **قوله** لان النقض ورد في صلاة مطلقة فراعى جميع ما ورد به النقض بنا على ان الفساد به على خلاف القياس ورد به الا ان ينهض في اشتراط كون الصلاة مطلقة الى الكل وعلل في المحيط الجامع بان المورد الجماعة المطلقة وهي بالنساء كذلك والكمال **قوله** يعني الثواب منهن تتقيد في حق عدم الخلاف في الحلاق الحلم لانها صلت احكاما ان العجوز ممنوعة عندنا في البعض واعلم انه يمنع عنه علة الصلاة والسلام اذنوا لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وقوله اذا استأذنت احدكم امرأته الى المسجد فلا يمنعها والعلما خصوص بامور منصوص عليها وقياسه فمن الاول ما منع انه عليه الصلوة والسلام قالت اما لو ادرك رسول الله ما احدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني اسرائيل على ان فيه ما روى ان عند الرمي في التهجد بسنان عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا انها الناس نهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المساجد فان بني اسرائيل لم يلعنوا حتى لبسن ضفائرهن الزينة وتبخترن في المساجد وبالنظر الى التعليل المذكور ممنوعة غير المزينة ايضا لغلبة الفساق ليلا وان كان النقض بنحيه لان الفساق في زماننا اكثر انتشارهم وتعرضهم بالليل وعلى هذا ينبغي على قول ابي حنيفة تقييد منع العجائز ليلا ايضا خلافا لصبح كان الغالب فوتهم في وقته بل عمم المتأخرون المنع للعجائز والشواب في الصلاة كلها لغلبة الفساد في الآونة الاخيرة **قوله** والجمعة حمل الجمعة كالظهر والمغرب كالعشاء وقد اختلف في الرواية في ذلك والمذكور رواية المبسوط وعنه وفي رواية مبسوط شيخ الاسلام الجمعة كالعيد والمغرب كالظهر وفي فتاوى قاضي خان حمل الجمعة كالظهر والمغرب كالظهر ولا تعلم احدا حملها الا اخيرا لتابع والمعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات ودوات الرنق والله سبحانه اعلم **قوله** والجنابة ملتسعة بنا على صلاة العيد في فناء المصر وفي مصرها هذا ليس كذلك لان في المساجد هم **قوله** خلف من هو في معنى المستحاضة كمن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلاق الريح والجرح السائل والرعاف ونحوه اقتدى بمعذور ثم علم انه اذا اعتد عذره لانها لا ان اختلف **قوله** يعني تضمنت صلاة الخ لا بمعنى الكفالة واذا كان المتضمن مراعى فاذا قدر الموتم على ما لو يقدر الامام عليه من الاركان كالمضي فيه قبل نوم الامام وذلك مفسد فلذا لا يجوز اقتداء القارئ بالامي والاخرس والامي لاخرس لانه لا يقدر على التحرمة دون الاخرس ويجوز الاخرس لامي لانه لا ادراك للساجد الموحد الامي عندنا من لا يحسن القرآءة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة والمتبادر هو الاول فاقتداء اللاحن لغاري والظاهر من هو بمعنى مستحاضة والمهم عدم الكل بعدو المتضمن لزيادة قوة صلاة المأموم ونحو غير بعيد وكلا لو يصلح للاقتداء لا بصريحا ودعا به في صلاة نفسه في رواية باب الحدث وزيادات الزيادات لو فلو تهيئة لا نقض في رواية باب الاذان تصير شارعا يعني تفسد قبل الثاني قولها بنا على ان فساد الجهة لا يفسد التحرمة والاول تعليل تمهيدا على عدمه **قوله** وجوز ان نوم المتيممين المتوضئين قبيل شيوع الاسلام بان لا يكون مع المتوضئين ماء كما كان في اصلاة فرع اذا رأى المتوضئ المقتدي متيمما في الصلاة لم يرى الامام فسدت صلاته خلافا لزفر لاعتقاد فساد صلاة امامه لوجود الماء وسعه وفي بان وجوده غير مستلزم لعلمه به ونحو ظاهر ويعني ان حكم بان كمال الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاده فساد صلاة امامه بذلك **قوله** طهارة ضرورية كما شك ان بها جمعة الاطلاق باعتبار عدم نواقضها خلاف طهارة المستحاضة وجبيرة الضرورة باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم الوقوف على المآخذ تعليل في النهاية بانها طهارة تلويث لارتفاع الحدث حتى كان محدثا عند وجود الماء بالحدث السابق غير مستقيم على ما صرح به غير من انها رافعة وصرح بنو في باب التيمم في البحث مع الشافعي في مسئلة جواز الفرض المتعددة بتيمم واحد فقال اختلاف مبني على ان حكم التيمم ماذا قال بعلمها وحكمه زوال الحدث مطلقا من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كالماء الا انه لما تعذر لبقاء وجود الحدث وسنا الى شيئين الى الحدث والى رؤية الماء انتهى وكون الانتقاض عند الوجود بطهور الحدث لا يستلزم عدم الرفع على ما قدمنا من تحقيقه في باب التيمم واذا ثبت الجهتان تعلل بهما جهة الفرضية لنفي جواز اقتداء المتوضئ احتياطا وعلل في باب الرجعة بما اذا انقطع دم الحيضة الثالثة في العشر وابانها دون العشر جهة الاطلاق حتى الرجعة احتياطا واختار بعضهم الاطلاق في الصلاة لان اعتبارها طهارة كاملة ليس مرادا بدليل ما ورد عن عمر وابن العاص رضي الله عنه انه لعنه النبي صلى الله عليه وسلم ابيرا على سرية فاجنب وصلى باصحابه يتيمم ولم يعد والنبي صلى الله عليه وسلم ولم يأمرهم بالاعادة وجانب الضرورة في الرجعة لم تكن طهارة في حق الرجعة لان الضرورة في الصلاة لا تحتمل فبقيت على العدم ما لم

يتصل

يتصل به المقصود اعني ان يصلي بها الا بحيث تمنع اعتبارها عدما بعد ما بوبت بالاتصال المقصود به وسنزيد كشف القناع في باب الجمعة انشاء الله تعالى وفي خلاصة الفتاوى المنوعي المنع في صلاة الجنازة جائز بلا خلاف **قوله** ويصلي القائم خلف القاعد خلافا لهما وعكسه والقاعد خلف مثله جائز اتفاقا واستشهد لاحد قيلي يجوز مطلقا وذكر الترجمي ان بلغت حدبته الركوع تعلى الخلاف قال في شرح الكنز هو الاصح لان القيام استوى الصفين وقد وجد استووا الاسفل يجوز عندهما كما هو واتفقوا القائم بالقاعد لاستوائهما على ما عند محمد في الظهرية لانه يصح امامة الاحدب للقائم وذكر محمد في مجموع النوازل يصح والاول اصح **قوله** وهو ما روى الخ في الصحيحين عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قالت دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت الا احدثني عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت بلى ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك للصلاة قال ضعوا لي ماء في المخضب ففعلنا فاغتسل ثم ذهب لينوء فاغمي عليه ثم افاق فقال اصلى الناس فقلنا لا هم ينتظرونك يا رسول الله قالت والناس عكوف في المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الآخرة قالت فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر رضي الله عنه ان يصلي بالناس فاتاه الرسول وقال ابو بكر رضي الله عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر صل انت فقال انت احق بذلك فصلى بهم ابو بكر ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين احدهما العباس لصلاة الظهر فاراد ابو بكر ان يتاخر فاومى اليه ان لا يتاخر وقال لهما اجلساني الى جنبه فاجلساني الى جنب ابي بكر فكان ابو بكر يصلي بصلاة النبي عليه السلام والناس يصلون بصلاة ابي بكر والنبي عليه السلام قاعد قال عبيد الله فدخلت على ابن عباس رضي الله عنهما فقلت له الا اعرض عليك ما حدثتني عائشة رضي الله عنها عن مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فما انكر منه شيئا غير انه قال اسمى لك الرجل الذي كان مع العباس قلت لا قال هو علي رضي الله عنه انتهى وما روى الترمذي عن عائشة قالت صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه خلف ابي بكر قاعدا قال وهذا حديث صحيح واخرج النسائي عن انس رضي الله عنه اخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القوم في ثوب واحد متوشحا خلف ابي بكر فلا تعارض بما في الصحيح وثانيا قال لا ينهى لا تعارض بين الصلاة التي كان فيها عليه السلام اماما صلاة الظهر في ثوب واحد متوشحا والنبي كان صائما يوما في الصبح من نوم الاثنين وهي آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا ولا خلاف هذا ما ثبت عن الزهري عن انس رضي الله عنه في صلاتهم يوم الاثنين كشف الستر ثم ارخاه فانه كان في الركعة الاولى ثم انه عليه السلام وجد من نفسه خفة فخرج فاول معه الناس يدل عليه ما ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري وذكر ابو الاسود عن عروة انه عليه السلام اقام عنه الوجع ليلة الاثنين فغدا الى الصبح قويا على الفضل بن العباس وغلام له فقد حصل بذلك الجمع وعلى هذا قوله الخ اخر صلاة صلاها اي في بيته فلا ينافي ما ورد في حديث كشف الستار انه رآهم يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة متبسما ضاحكا ونكص ابو بكر على عقبيه ظنا انه عليه السلام خارج للصلوة فاشار اليهم ان اتموا ثم دخل وارخى الستر هو وتوفي عليه السلام من يومه ذلك وفي البخاري ان ذلك كان في صلاة الفجر وبالنسائي لفظه الله بعد ما اسند عن جابر واسيد بن حضير انهما اتيا الجامعين بهما وهما جالسان للعرض واما فعلا ذلك لانها لم يبلغا بالناسخ وكذا ما حكي عن غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين انهم اتموا جالسين والناس خلوس محمول عليه وعلم الخاصة توجد عند بعض ويغرب عن بعض واعلم ان مذهب احمد ان القاعد ان شرع قائما ثم طرأ عليه القعود صح اقتداء القائمين به وان شرع جالسا فلا وهو الفقه من جهة الدليل لانا عرضنا بان ذلك خلاف العباس صريحا بالنص وقد علم انه عليه الصلوة والسلام خرج الى الصلوة فاتيا به حتى جلس وظاهره انه كبر قبل الجلوس وصرحوا في صلاة المريض انه اذا قدر على بعضها قائما يأتي به قدر القيام فرضه وكان ذلك متحققا في حقه عليه الصلوة والسلام اذ مذهبنا حلوله في ذلك المكان كان قائما فالتكبيرة التي يأتي بها قبل ان يجلس تقع في القيام فيجوز البناء حينئذ اقتداء القائمين بالجالس شرع قائما قال الاقطع في قوله الناس يصلون بصلاة ابي بكر رضي الله عنه يعني انه كان يسمع التبي صلى الله عليه وسلم وفي الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤتمين اصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرها انتهى وليس مقصود خصوص الرفع الكائن في زماننا بل اصل الرفع لابلاغ الانتقالات اما خصوص هذا الذي يتعارف في هذه البلاد فلا يبعد انه مفسد فانه غالبا يشتمل على مد حرف الهاء او الكاف وبائه وذلك مفسد وان لم يشتمل لانهم يبالغون في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحرير الحروف النغم اظهار للصناعة التي ليست عبادة لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي يساطه وذلك الصياح وسيأتي في باب ما يفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكاء من ذكر الحمد والتاركة تفسد والمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول تعرض لسؤال الجنة والتعوذ تعوذ بغير ما له وفي الثاني لاظهار الجزع وصرح بها نظائره ولو صرح بها قالوا وامصيبتاه ازاد وكوى افسدوا ان كان نعيا لان المراد اذا حصل به الحزن وهنا معلوم ان قصد اعجابا بالناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه افسد وحصول الحزن لا دخل له في التلحين كما اري ذلك قصدا عن فهم معنى الصلاة والعبادة كما لا اري تحرير النغم في الدعا كما نفعله القراء في هذا الزمن يقصدون فيهم معنى الدعا والسؤال وما ذاك الا نوع لعب

وهو قائم ه

الناس يكبرون ه

كانه لو قدر في الشاهد سائل حاجة من ملك اذى سؤاله وطلبه بتمرير النعم فيه من الوضع والخفض في التعريف الرجوع كما تغني بيت البتة الى فصل التحرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لا التغني **قوله** ويصلي الموتى خلف مثلهم وان كان احدهما امام موتى قاعدا **قوله** واما موتى قياما لان هذا القيام ليس بركن بل الاولى تركه كما يأتي في هذه المسألة بعد نقل الخلاف فيها الاتيان بجواب على قول محمد وكذا الاظهر على قولهما الجواز وحكم في شرح الكنز باختيارها في الهداية لان القعود مغير حتى يجب عند النذر عليه على قولهما كانه لو نقصد الله بالحكم بل يجب معه لانه الوسع الحاصل **قوله** ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا اخر وقولنا قول مالك واحمد لا يجوز الشاذ بالشاذ ولان من نذر نفس ما نذر كالاخر من الصلاة ويجوز الحالف بالحالف لان الواجب هناك البر فبقيت الصلاتان نفلا في نفسهما ولهذا صح الحالف بالنذر بخلاف المنذور لانه واجب وقد اختلف السبب فصار كظهر الآمر بمن يصلي الظهر اليوم ومصليا ركعتي الطواف كالناذر بن لان طواف هذا غير طواف الاخر وهو السبب فلا يجوز اقتدا احدهما بالآخر ولو اشتركا في نافلة فافسدها صح اقتداء احدهما بالاخر في القضاء فاسدا منفردين نفلا لا ظهرا للناذر ووصليا الظهر ونوى كل امامة الآخر صحت صلاتهما لان الامام منفرد في حق نفسه فهي بمنزلة الانفراد حكما ولو نوى كل الاقتدا بالآخر فسدت وجوز السنة بعد الظهر بالسنة قبلها وسنة العشاء الوتر واما الاقتدا في الوتر بمن يرى انه سنة فسنذكره في باب الوتر ان شاء الله سبحانه وتعالى **قوله** وعند الشافعي اذا ثبت جواز الفرض بالنفل ثبت في الكل فلم تكلم عليه تمسك فيه بما في الصحيحين عن جابر ان معاذا رضي الله عنه كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة لفظ مسلم وفي لفظ للبخاري فيصلي بهم الصلوة الكتوبة ذكره في كتاب الادب وروى الشافعي عن جابر كان معاذ بن جبل رضي الله عنه يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يطول بقومه فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة واجيب بانا لا نحتج به من باب ترك الانكار من النبي صلى الله عليه وسلم وشهد ذلك علم وجاز عدمه بدليل عليه كما روى الامام احمد عن سليم رجل من بني سلمة انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي لصلوة الصبح فيطول علينا فقال له عليه السلام يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك فشرع له احد الامرين لصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا جمع بين اللفظ الوارد منه من الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولا مانع اما منه لانتفاء تعلم ان منعه من الفرض وقيل ان تلك الزيادة انما هي على طوع من كلام الشافعي بناء على اجتهاده ولذا لا يجب الامر بهيئة وبعد هذا اريد حديث جابر انتقلنا الى ان قال حتى اذا كنا بذات الرقاع الى ان قال فصلى الصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى الطائفة الاخرى ركعتين فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم ركعتين ركعتين رواه الشافعي عن جابر انه عليه السلام صلى بطن نخل بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاء طائفة اخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وشيخ الشافعي في كتاب الام قال اخبرني الثقة بن علية اراه عن يونس عن الحسن عن جابر الاول انما سمع به حجة عندنا اذ عند الشافعي سمع الكل فرضا فلا يتم به حجة على مذهبه كانه قال اخبرني الثقة بن علية اراه عن يونس عن الحسن عن جابر الاول انما سمع به حجة عندنا اذ عند الشافعي سمع الكل فرضا فلا يتم به حجة على مذهبه لان فرض الشافعي ركعتين والاخريان نافلة اما موالي امية واجاب الطحاوي عنه وعن حديث معاذ بانه منسوخ او محمل انه كان حين كانت الفريضة تصلى مرتين ثم نسخ وروى حديث عمرو رضي الله عنهما نهى ان تصلى فريضة في يوم مرتين فالمراد انهي لا تكون الا بعد الاباحة وقوع في الله كانه نسخ؟ لاجتماع الجواب ان مرادة الحمل على النسخ ترجيحا لفرض بالاحتياط وهذا صحيح بل واجب اذ يجب الترجيح ما أمكن ومرجحه الحمل على النسخ في كل متعارضين ثبت صحتهما وان عربانا وجه الترجيح لفظ فحوان يقول هذا الحرم يقدم على ذلك المبيح كانه نستدل بحرمة ذلك المبيح على النسخ وان لم يصرح به وهذا الذي نقوله انا المبيح قد ثبت انه عليه السلام اباحه وكونه قال انما الحرم لا نسلم لا كون العمل به اذ يجوز ان يكون المبيح هو المتأخر في نفس الامر منه عليه السلام فيكون المقصود الآن تعرف الاباحة فتقدم المحرم عند الجهل بالمتقدم بمعناه انه استدل المكلف فجهله على التاخر ذلك على التقدير احتياطا اني عملا بالاشق الامرين عند عدم العلم بخصوص المتأخر والا فلم نعين معنى الاحتياط اذ العمل بيقين معه بالعمل بالمتأخر فيه نفس الامر اذا عرفت هذا نعني حمله على النسخ انه بين صلاة الخوف على ما ذكر وثبت بعد سنين من الهجرة انه صلى لطائفتين صلاة واحدة لكل طائفة فلو جاز اقتدا المفترض بالمتنفل لاتم بكل طائفة لان عمل الثاني لا يجوز عند عدم الضرورة فهذا يدل على عدم جواز الفرض بالنفل وكذا قوله عليه الصلوة والسلام الامام ضامن وسنذكر ان شاء الله تعالى صحيحا والاول عكسه فيقدم هذا وعمال ذلك على ما عهد ثم نسخ بمن ذكر الفرض تعدد الجامع على المجوز هذا ثم قيل انما لا يجوز اقتدا المفترض بالمتنفل في جميع الصلاة لانه يلزم ان يحمل ذكرا ذا رفع الامام راسه من الركوع ما قدر به انسان سبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي المسبوق بركعتين ويكون نفلا للخليفة حتى يعيدها بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك اول الصلاة ولذا المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في السفع الثاني يجوز وهذا اقتدا المفترض بمثله في حق القراءة والعامة على المنع مطلقا ومنعوا نفلية السجدتين لانهما فرض على الخليفة ولذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمته ما لزمه وقالوا صلاة المتنفل بالمفترض فسدت لحوق حكم الفرض بسبب الاقتدا وهذا لان منه قضاء ما لزمه مع الامام من السفع الاول وكذا الباقي فسدت على نفسه بلزمه قضاء الاربع **قوله** قال عليه الصلوة والسلام من اعتق شركا له في عبد وكان للعبد مال يبلغ قيمة العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه رواه الجماعة في الكتب الستة عن ابن عمر وفي رواية ان علي رجلا اعتق شركا له في عبد فكان له مال قوم عليه قيمة العدل ودفع الى شركائه حصصهم واعتق العبد وان لم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق رواه عبد الرزاق نا ابراهيم بن سويد الكلبي عن عمرو بن دينار عن جعفر بن علي عن ابيه رضي الله عنه قال ابن موهب اتى علي عمرة صوى عاد فامرهم ان يعدوه ارسالا شديدا به على المطهرة فاخرجه الامام احمد بسند صحيح عنه عليه الصلوة والسلام قال الامام فما رايت احدا سار سيرا اشد منه وبه نقول ونحن نعتبر معنى التقوم كانه المراد فيها للانتفاع

على

على نوى ارادته حقيقة الضمان وانوكما يقتضيه التقمص الشاذ فيتضمن كل فعل مما على الامام مثله وغايته ان يفضل كالمتنفل خلفا مفترض واذا كان كذلك فبطلان صلاة الامام يقتضي بطلان صلاة المقتدي اذ لا يتضمن المعدوم الموجود هذا يعني قوله وذلك في الجواز والفساد وما اسند ابو داود انه عليه الصلوة والسلام دخل في صلاة الفجر فاوما بيده ان مكانكم ثم جاء ورأسه يقطر ما نصلي بهم ثم ما يقتضي الصلاة قالنا انا بشر وانى كنت جنبا وسنده صحيح لا يقتضي ان ذلك كان قبل شروعهم لجواز كون الدنة كان عقيب تكبيرة بلا فصل فقيل لكبيره هم على ان الذي في مسلم قال فاتى النبي صلى الله عليه وسلم حتى قام في مصلاه قبل ان يكبر فان كان هذا المراد في حديث ابي داود دخل في صلاة المجر على ارادة دخل في مكانها فلا اشكال وان كانا قضيتين يجوز ما علمت واخرج عبد الرزاق عن حسين بن مضمر عن مطيع عن ابي الهلب عن عبد الله بن زرعن علي بن زيد عن التيمي عن ابي امامة قال صلى عمر رضي الله عنه بالناس جنبا فاعاد ولم يعد الناس فذكر ذلك لعلي رضي الله عنه فذكان يصلي صلى معهم ان يعيد قال فتحدثوا الى ان قال علي ما لا التيمم وقال ابن مسعود مثل قول علي وما اخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن الربيع بن عازب عنه عليه الصلوة والسلام ايما امام صلى بالقوم وهو جنب فعليه اعادة صلاته واعاد صلوا معه فقال ذلك ضعيف وجويبر متروك والضحاك لم يلق الربيع بذلك المطلوب ايضا لقياس على ما لو بان انه صلى بغير اخرام لا يجوز صلاتهم اخذا والحكم بالطهر لا اذا اخرم ولم العروف بين ترك الركن والشرط لان له اذا ذكرها تحد وسقوطها وعدم صحة الشروع اذا ذكر

فرع ايهم ذكانا نائم فقال انه كان كافرا او صليت مع العلم بالحالة الماضية او بالطهارة ليس عليهم اعادة لان خبره غير مقبول في الديانات لعشقه باغراضه

قوله فصلاتهم فاسدة عند ابي حنيفة رح وعلى هذا الخلاف اذا قرأ الاخرس قارئين وخرسا والامي نسبة الى امة العرب وفي الامة الخالية من العلم والكتابة كما سيجيء في الاخرس الكتابة والقراءة

قوله واشار الى ما اذا اقر المقدور والموصى منها وانعلى منها حيث تصح صلاة الامام ويركالها اتفاقا لانه لو يترك مع القدرة اذا لا يتمام بالصحيح والراكع الساجد لم يصر محصلا للطهارة والاركان ويقتضي هذا صحة اقتداء الكل لان الامي قادر على التكبير ثم تفسد لان القراءة لم تكن مع القدرة وصلاتهم لعدمها في حقيقة وحكما يجيء بزوال هذا عن الكرخي وانها لا يلزم والمقتدي به متنفلا لفقدها مع انها تفسد بعد الشروع لانه انما صار شارعا في صلاة لا قراءة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بلا قراءة لا يلزم شيء الا في رواية عن ابي يوسف لذلك هذا وصحح في الخرج عدم صحة الشروع وجهه انه لا قراءة في الحكم صحته لان القارئ امامي لزوم الامام وجوب اقتضاء وكلاهما منتف عن القارئ فيما ذكرنا فتفسد صلاة الامي والاخرس اذا علما ان حلفهما قارئا وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الفرائض لا تختلف الحالة فيها بين الجهل والعلم وشرط الكرخي للفساد في الامامة الوجه الاول القارسة الامامة لانه بانية الفساد بمن قبل موقف على القراءة وقيل لا يشترط وهو الاولى لان الجهل المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهوره الرغبة في صلاة الجماعة توجب الفساد وان لم يجب

قوله هو الصحيح في شرح الطحاوي لا رواية عن ابي حنيفة فيه واختلف فيه فقيل تفسد في ظاهر قوله لان الوجه السابق يقتضيه ونقل عن ابي حازم وصحح النهاية وفي النهاية لو افتتح الامي ثم حضر القارئ قيل تفسد وقال الكرخي لا لانا بقدر على جعلها بقراءة قبل الاستيناف ولو حضر الامي بعد افتتاح القارئ فلو يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة ونقل عن المحيط وفي فصل النسيخ لو كان القارئ على باب المسجد او جوار والامي يصلي فيه وصل ثنى جاز بلا خلاف وكذا اذا كان القارئ في صلاة غير صلاة الامي كان للامي الصلاة دون انتظاره الا تفاق انتهى وفي الكافي اذا كان جوار من غير الذين عليه طلبه وانتظاره لانه لا ولاية له عليه ليلزمه وانما يثبت القدرة اذا صادفه حاضرا مطاوعا انتهى واصحية الفساد في الثانية لاسلك انه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة وعلى هذا اذا كان خلافه الذي عمل تصحيح المصنف بها عدم الفساد اما ان يكون اذا شرع منفردا ثم علم ان القارئ يبتدئ الشروع في الكتوبة وفي محل ما في الكافي من شرعوا القدرة اذا كان حاضرا مطاوعا مع بقية وجوب الطلب منه والا فالمطاوعة وعدمها انما تعرف بعد الطلب واما ان تكون صورة خلافه الكرخي ولا يخفى ان الاوجه فيها تعليل الكرخي لعدم القدرة فان قيل القدرة بقدرة الغير لا تعتبر عند ابي حنيفة وهذا لو عجز اجمع على الامي وان وجد قائيل انا لا نسلم ان قدرة الغير اذا تعلق باختياره لك الغير وهنا الامي قادر على الاقتداء بالقارئ بلا اختيار منزل قادرا على القراءة ومن الشروع المتعقبة لو تحرم رأيا ان لا يؤم احدا فاتم به رجل صح اقتداؤه

قوله وقال زفر تفسد ومنوى عن ابي يوسف

قوله وكذا على هذا الخلاف لو قدمه في التشهد اذا قبل ان يعود قدره بناء على عدم صلاحية الامي لامامة القارئ فصار كاستخلاف صبي وامرأة اما لو قدمه بعد قدر صح عندهما خلافا لابي حنيفة وفي احدى المسائل الاثنى عشرة وقيل لا تفسد عندهما بكل حال وجه الاول انه بنى اولى ما عبد ناظهر وانا عبدنا ظهور المنع منه هذا والامي عجز علته كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلوة ثم في القعدة الواجب والاتهوا لم وقد تناجح في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسيأتي طهير الدين عمر القياس هل يتقيد بالقراءة فعلى لا وكذلك ذكر في اللاحق في الثاني

باب الحدث في الصلاة

سبق الحدث وجوده ما يفسد الصلاة وما يكره فيها من العوارض وفي تلوا الاصل فاخر وقدم هذا لثبوت الوجود بعد دون كراهة خلاف ما يفسد

قوله انصرف اي من غير توقيف بفيئل لاقامة حتى الشرط حتى فيكون في عذر والا والكذب كان مكث مكانه قدر ركن فسدت الا اذا احدث النوم فمكث ساعة ثم انتبه فانه يبني في المنتقى ان لو نيو بقيامه الصلاة لا تفسد لانه لم يوجد حتى من الصلوة مع الحدث قلنا لو في حرمة الصلوة فاوجد منه صالحا لكونه جزءا منها انصرف الى ذلك غير معتد به فالعقد اذا كان فيحتاج اليه فلذا كان الصحيح انه لو قرأ ذاهبا أو آتيا تفسد لانه كثير مع الحدث والمشي ازقيل تفسد في الذهاب لا الاياب وقيل بالعكس وعلى خلاف الذكر لا يمنع البناء لانه اخف من الاجراء ولو احدث راكبا فنزع منها لا بنى لان الدفع يحتاج اليه للاحتراز فجرده لا يمنع كما اقترن به التشميع طهر قصدا لا اداء وعن ابي يوسف

لو أحدث في سجوده فرفع مكرنا وبانا المأمومة أو لم ينو شيئا فسدت لان أوان الانصراف وشرط البناء كونه حدثا سماويا من البدن غير موجب للغسل لا اختيارا له ولا في ثوبه ولو بعد بعدة متفاوتة بنى فلا ينبغي بشجة وعصة ولو من نفسه ولا صابة بخاسة طاهرة من غير سبق حدثه خلافا لابي يوسف فان كانت منه بنى اتفاقا وقيد لنا ان ذلك غسل ثوبه وبدنه اتفاقا وهذا تابعا للوضوء ولو صاحبه من حدثه وغيره لا ينبغي ولو احدث عمدا ولا لغو بقهقهة وكلام واحتلام ولا سيلان دم قل غير فان سال الساقط من غير مسقط فقيل ينبغي لعدم وضع العباد وقيل على الخلاف واختلف فيما لو سبقه لعطاسه أو ليتحفه ولو سقط الكرسف منها بغير صنعها بنى لا بطلت لا تفاقد وتحركها على الخلاف وهذا بنا على تصور بنا الحكم خلافا لابن رستم ونقول المشايخ اذا انكشف الوضوء من غير كشف كان مسح على الرابعة بلا كشف وكذا اغتسل ذا عمامة في الصحيح وان روى جواز كشفها واما الاستنجاء في العمامة اذا استبنى الرجل أو المرأة فسدت بقال من التجريد يستنجي من تحت ثيابه ان امكن والا استقبل وفي النهاية عن الناطفي على ان لو عد منه بدا لم تفسد وان وجد ان بكل من الاستنجاء وغسل النجاسة عن الجسد أو ثوبه وجعل الفساد مطلقا ظاهر المذهب شرح الكنز وتوضأ ثالثا في الاصح وفي سائر سنن الوضوء لو جاوز ما يقدر على الوضوء منه لا لبعد منه لضيق المكان اذ لبعد الوصول الى الماء ان كان يرى احتاج الى الاستقاء منه وذلك مفسد والا كان في حيزه فجاوزها لاعتياد والوضوء من الحوض لا تفسد واما بالبعد منه تفسد هذا اذا سبقه في الصلاة فلو حاذاه بانصرف ثم احدث لا ينبغي في ظاهر الرواية وقيل يستخلف للانصراف خوفا من الحدث وقيل يجوز كما في مسئلة الحصر وقال أبو يوسف لا يجوز وكما قول محمد **قوله** استخلف بان أخذ بثوب رجل الى المحراب أو يشير اليه والسنة فيه ان يفعله محدث لطهر احدا بانه نوم احدث عمدا ولا ان يستخلف ما لو خرج من المسجد او جاوز الصفوف في الصحراء ان لم يستخلف حتى جاوز وخرج تبطل صلاة القوم وفي بطلان صلاته روايتان ولا فرق بين كون الصفوف متصلة خارج المسجد ولم يجاوز او متصلة خلفا لمحمد في المتصلة لان ما بقي الصفوف حكم المسجد كما في الصحراء ولنا ان القياس بطلانها بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الورود ويشترط كون الخليفة صالحا للامامة فان لم يصلح لحدث او صبي او امرأة فسدت صلاته وصلاة القوم ان استخلفه قصدا ان لم يكن خلفه غيرهم والا مرأة خرج وتركه فيستأنى احر الباب ولو استخلف رجلا والقوم رجلا ونوى كل الامامة فالامام خليفة الامام لانه ما دام في المسجد حكم الاستخلاف له وفي القنية ان نويا معا الامامة جازت صلاة المقتدي خليفة الامام وفسدت على المقتدين خليفة القوم ثم خرج من المسجد ان تعمدوا احد بينما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدى بهم نوى الاحق فاقتدى به البعض جاز صلاة الآخرين ولو استخلف من أجل الصفوف ولا اختلاف لان حقيقة البعية غير مرادة ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج القوم عن المسجد وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى مكانه أو قبل ان ينوى الامامة فسدت صلاتهم فتفسد صلاة من كان يقتدي به دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن خلفه وشمالا في الصحيح صفة ومن خلفه الذي في النهاية لو استخلف الامام رجلين أو مر رجلا القوم رجلا او القوم رجلين او بعضهم رجلا او بعضهم رجلا فسدت صلاة الكل انتهى من غير تفصيل وفيها لو تأخر ليستخلف فلبث بقدر ما يصلح قبل ان يستخلف كبر رجل من وسط الصف للخلافة وتقدم فصلاة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلفا الامام رجلا من وسط الصف فخرج الامام قبل ان يؤم الخليفة مكانه تفسد صلاة من قدامه والذي في فتاوى قاضيخان ان تقدم رجل من غير تقدم احد وقام مقام الاول قبل ان خرج الامام عن المسجد جازت وان خرج الامام قبل ان يصل هذا الرجل الى المحراب ويقوم مقامه فسدت صلاة الرجل والقوم وانفسد صلاة الامام الاول انتهى ولا اعتبار عليه ولو استخلف الخليفة غيره قالوا لا فضل ان لو خرج الاول ولم يأخذ الخليفة مكانه حتى استخلف جاز وصار كان الثاني تقدم بعد ما أو قدمه الاول والا لم يجز فلو استخلف ثم افسد قبل ان يخرج من المسجد فيه لا غير ولو جاز حال في هذه الحالة كانه يقتدي بالخليفة وكذا لو قعد الاول فلو خرج من المسجد ولو توضأ في المسجد وخليفته قائم لو تؤدكا تأخر يتقدم الاول ولو خرج فتوضأ ثم رجع والخليفة لو تؤدكا فالامام هو الثاني هذا ويصح الاقتداء الاول ما لو خرج قالوا لو احدث ولم يعد احد فلو خرج حتى جاء من ايتم به ثم خرج كان الثاني خليفة الاول حتى يقتدي به وكذا لو توضأ في ناحية المسجد ورجع فنبغي له ان يقتدي الثاني ولو استخلف ثم خرج فاحدث الثاني قبل الاول بعد ما توضأ قبل ان يؤم مقام الاول لا يجوز للثاني تقدمه ولو جاء بعد ما قام مقام الاول جاز لانه تقدمه هو

قوله ولنا قوله عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فاذا صلى قاعدا فصلوا قعودا اخرجه ابن ابي شيبة عن موقوفا على عمر وعلي وابي بكر الصديق وابن عمر وابن مسعود وسلمان الفارسي ومن التابعين عن علقمة وطاوس وسالوس عبد الله وسعيد بن جبير والشعبي وابراهيم النخعي وعطاء ومكحول وسعيد المسيب رضي الله عنهم اجمعين كفى بهم قدوة على ان صحة بعض الحديث ونسلا لا نزاع فيها ودلالة حجة عندنا وعند الجمهور **قوله** وقال عليه السلام اذا صلى احدكم الخ عزب وانما اخرج ابو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها قال عليه السلام اذا صلى احدكم فاحدث فليأخذ بانفه ثم لينصرف ولو صح ما رواه لم يجز استخلاف المسبوق اذ لا صارف له عن الوجوب فان قلت ما الدليل على ثبوت الاستخلاف شرعا في الصلاة قيل فعل جماعة الصحابة وحكاه احمد فيما اسنده عن عمر وعلي ورووا الاثرم باسناده عن ابن عباس قال خرج علينا عمر لصلاة الظهر فلما دخل في الصلاة اخذ بيد رجل كان عن يمينه ثم رجع بحرفا الصفوف فلما صلينا اذا هو يصلي خلف سارية فلما قضى الصلاة قال لما دخلت في الصلاة

وكبرت

ذكرت وابتى شئ فلمست يدى فوجدت بللة وللبخارى فى صحيحه عن عمرو بن ميمون قال انى لقائم ما بينى وبين عمر غداة اصيب الا بن عباس هو الا ان كبر صفعته بعول قتلنى او اكلنى الكلب حين طعنه وسار لدعمر عبد الرحمن عوف فصلى بهم ورؤى سعيد باسناده قال صلى بنا على ذات يوم فرعف فاخذ بيد حتى بلغ مقدمة والصرف **قوله** والبلوى جواب عن الجماعة فالحدث العمد عندنا لا تجوز الصلاة تحقيقا عليه لعدم الحماية وذلك فيما فيه بلوى وهو ما يشق اما العمد فليستحق به العقاب فضلا عن التخفيف **قول** تجوز اعن شبهة الخلاف بنا على حرف قوله فى الحديث وليس على الوجوب الا باحة للعلم بان شرعيته للرخص لا ان شرعيته عليه **قوله** والمقتدى بنى صيانة لفضيلة الجماعة عن البطلان صيانة للفضيلة فافاد انه اولى وذكى مقابلة اعنى الاستقبال فى المنفرد فيظهر انه اولى وان كان اللفظ خبرا وكان واجبا لو يجز تركه لفضيلة الجماعة **قوله** وان شاء عاد الى مكانه وقيل ان عاد تفسد لزيادة مشى غير مروى والصحيح عدمه لكون مؤديا الصلاة فى مكان واحد **قوله** والمقتدى يعود اى حتما الا ان يكون امامه قد رفع او لا يكون معها حائل اى مانع من صحة الاقتداء او بابن بارادة ومن جهة ابى حنيفة السيا الباب والطريق والنهر فالاول منه حائط قدر قامة الرجل ليس فيه نقب فان كان فيه ولا يمكن الوصول منه لكن لا يشتبه عليه كالابواب اختلفوا فيه واختار الحلوانى الصحة وعليه الاعتماد اى وسط المسجد واما الميدنة ولها باب فى المسجد ولا يشتبه فصلى الخلاف وفى الخانية اختار الصحة وقال لو قام على سطح دار وان متصلا بالمسجد لا يصح وان لو يشتبه او على جدار بينه وبين المسجد ما يشتبه صح وعلى مكان متصل بالمسجد بشرط اتصال الصفوف والثانى الطريق الذى تمر فيه العجلة اذا لو يكن الصفوف متصلة عليه فان اتصلت او كان ضيقا بحيث لو قدر العجلة صح ولو كان خلفه واحد على الطريق لا يجوز القيام خلف هذا الواحد وكذا الاثنان عند محمد خلافا لابى يوسف والثلثة يجوز خلفهم انفاقا واذا قاموا امام الامام على الطريق صفوفا وصفوف بينه الذى قدامه قدر العجلة فسدت عليه وعلى جميع من خلفه وكذا لو فسدت صلاة صف لعياذهم على محاذاة تفسد على من خلفهم اجمع ولو كان بين الامام ومن خلفه ذلك فسدت على الكل اصلا واما بين من لا اقتدا فى الصلاة خلافا بسبع صفين ولا يمنع فى مصلى العيد وان وسع اكثر واختلف فى مصلى الجنائز وحمائل النوازل كالمسجد ولو كانت فرجة وسط الصفوف فى الصحراء قدر حوض كبير وهو ما لا يحبس الا بالتغرير متصلا حولها جاز والا فلا فان كان صغيرا جاز مطلقا والثالث لهن يجرى فيه رد ف فان كان عليه حشر عليه ثلثة جاز الاقتداء بهن وراءه او واحدة فلا والا تنشر صلى الخلاف فى الطريق ولو كان اضعف ولا يمنع فى المختار **قوله** وهو رواية عن محمد فى النهاية هى ما اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة فان كان عليها وهو يسمى متوجها لا تفسد **قوله** من غير عذر ثابت فى نفس الامر فصار كالوظن صاحب الصغا انقضاء المدة فى الصلاة او سمع سرا بامام وظن جرح دما ان كان عليه فاسد **قول** ولم يكن فالحق قصد الاصلاح بحقيقته مالم يختلف المكان وجه صحة هذا الاعتبار جواز الرمى على الكفار المتترسين بسارى المسلمين بشرط قصد الكفار وان غلب ظن اصابة المسلم علم ان قصدهم الحق بحقيقته والا لو عن لكن اظهر التعاون بتقييد بقيد الاستطلاع واتحاد المكان كالمسجد اذ حكم البقعة الواحد وكذا لو كبر متوجها فى رواية لان سجد واحد والدار والبناء وصلى الجنائز كالمسجد عن ابى يوسف الا فى المرة فلو خرج عن صلاته كان مفسدا لانه كالمسجد فى حق الرجال ولذا اعتكف فيه ولو كان فى الصحراء تعذر كما لم **قوله** خلافا لما اذا طن انه اصح على عزم وضوء وما قدمناه ايضا لان الانصراف على سبيل الرخص الا ترى انه لو عرف ما عالما لا يمنى فلا يمنى وفى النهاية ما يخالفه من المسئلة ما ذكر فى العيون صلى العشاء فسلم على كعبتين ظنهما ركعة او فى الظهر ظنها جمعة او انه مسافر يستقبل ان سلم على طن الفراغ بنى وبمسجد للسهو لانه فى الاول عامد فى السلام على كعبتين وسلام المؤدى طابع وفى الآخرة ظن الفراغ فلم يتعمد السلام على ركعتين والاصح انه ليس هنا قصد رفض اصلا بل ظن تمام ما توهمه وليس الظن قصدا لانه من الكيف والقصد من الفعل **قوله** وان كان استخلف وان لم يجاوز احدا المذكورة وقيل الفساد بالاستخلاف قوله لانه وفى سفرات اى حضر اذا الى الخليفة لركوع فسدت وقبله لا وعن محمد ان قام مقام الاول فسدت وان لم يرتبك لم يكن والا لا ولو استخلف القوم فسدت صلاتهم لاصلاة الامام **قوله** هذا هو الحرف اى الاصل انه اذا انصرف بظن طن ان قد متعلقه لو كان ثابتا جاز البنا وظنه ظلام جاز البنا وان كان لو كان لو يجز ظنه خلافا لهم عن **قوله** استقبل اى اذا وجدت قبل ان يقعد قدر التشهد اما بعده فلا لانه اما ان يمكث بعد صيرورته محدثا بهذه العوارض فى مكانه فيصير مؤديا جزء من الصلاة مع الحدث او يطرد عنه وذلك فعل منه وبه تم الصلاة عند ابى حنيفة وان لو يكبر بقبل لان الفعل العمد لا يختلف بين كونه مفسدا اولا وكذا الى النهاية لانا الجنس من الكلام **قوله** وان حصروزت بقعب فعلا وقصدا التى ضيق الصدر **قوله** وقالا لا يجزيه بكل حال بناء على ان الاستخلاف فى الحدث البقى خلافا لما يوهمه لان ليس الحصر فى معناه بل دونه لندرة نسيان جميع ما يحفظ خلاف الحدث ولو قعد كمل الصلاة على الطهارة وعدم جريان النيابة فيها خلاف الرواية فيها **قوله** ولان الاستخلاف لعلة الحرج وهنا الحرج لان المحدث لو وجد ما فى المسجد سوضأ به وبنى ولا يحتاج الى الاستخلاف وهذا لو تعلم من مصحف او على انسان فسدت صلاته لا يقال هذا قياس مع حيث عين العلة والحكم لانا نقول تعيين المناط لا بد منه فى الالحاق بطريق الدلالة ايضا فى ما مر وغيره انما يشترط كونه بحيث لا يتوقف الوقوف عليه على اجتهاد بل على مجرد فهم اللغة الا ترى الى صيرورة ما لا شاة فيه قياسا جليا وكل من علم من الشرع تجويز استخلاف الامام لسبق حدثه بعد علمه بشرط الصلاة بادر الى ذلك لصون صلاة القوم عن الفساد وعند عجزه عن الاتمام هم عجز الا يتسبب له فيه وهو فى المتنازع فيه فيلحق به دلالة **قوله** لا يجوز الاجماع اى الاستخلاف ولو ضاع امكان اعتدت وفى النهاية انما يجوز

الاستخلاف اذ الحقه بحمل الخوف لما شرعت فيه القراءة اما اذا انهى فصار اميا لم يجز ان تعد قراءته في دليلها لما يقتضي انه عند يجوز في النسيان ونحوه في النهاية ايضا فلا يخلو من شئ الا ان يقول النسيان هناك لما يشبهه من اتباع المراد **قوله** فان راى المتيمم الماء في صلاته بطل الفريضة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا احدث المتيمم في الصلاة فانه توجد ما فانه يتوضأ ويبني دون مسألتنا لان انتقاض التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السابق ورؤية الماء هنا بعد انتقاضه بالحدث فلم توجد القدرة حال قيامه فلا يتحقق انتقاضه مستند اكذا في النهاية وفي شرح الكنز لو قال فان راى المتيمم او المقتدي به الخ لكان اشمل فان المتوضئ المقتدي به تبطل صلوته برؤية الماء لاعتبار ان قدرة امامه كحاله الا ما ورد انه لو علم وفيه في شرح قوله اوتمت من سبق هذا اذا كان واجدا للماء لو جد لا تبطل وقيل تبطل وفي اخلاقية البرهاني في باب المسح على الخفين قال قد اختلف مذهب ابي حنيفة في هذه المسألة فمرة قال تبطل ومرة قال لا تبطل بل يتوضأ ويغسل رجليه ويبني بل يظهر عندي ان الحدث السابق يتوضأ على التسرع فكانه شرع بلا طهارة فصار كان المتيمم اذا احدث مذهب الوضوء فانه لا يبني لما ذكرنا وكذا المستحاضة اذا احدثت في الصلاة ثم ذهب لو قبل ان تتوضأ انتهى وهذا اصح في ثبوت الخلاف في مسئلة المتيمم والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الغائط ثم الغيبة اذا وجبت احداها سقوط الجمعة عنه وضوء واحد لا وجه ما في شرح الكنز ونحو الموافق لما قدمناه من قول محمد فيمن جامع في رمضان قبل ان يدعو ثم وضأ انه يجب كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل بالاوجه ما في النهاية ونحو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس صريحا على ما نقل عن محمد في باب الغسل فلا يقع مسئلة المتيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر احتمال **قوله** بعمل يسير بان كان واسعا فلو كان ضيقا يحتاج الى علاج قد للمنافي **قوله** او قد كن قائمة اي عليه او على امامه وفي الوقت سعة **قوله** او طلعت الشمس في الفجر يعني طلوعا مفسدا فاذا طلعت قبل ما قعد في التشهد قبل ان يسلم فسدت عند ابي حنيفة خلافا لهما والمستطرد ذكر الخلاف حيث لم يذكر في الكتاب لهذا ذهب السايحي وغيره عدم فساد الصلاة بطلوع الشمس تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك والمتعمد تحريمه ولنا حديث عقبة في غير المتعمد فانه يعيد بطريق الاسناد لا المتعمد والفساد بطلوع الشمس اذا تعارضا قدم النهي فيجب ما رووا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فعارضنا لانها احد الدليلين وعلى هذا اضيف ما روى عن ابي يوسف انه يسلك غير الافضل في اي ركن وقع الطلوع الى ان يرتفع لانه اذا كان طلوعا يوجب الفساد لا يفيد الامساك منعه وهل المسائل يعرف الا بنص او زيد عليها ما اذا وجد ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة اعني بعد قعدة التشهد واما اذا دخل وقت مكروه في صلاته في هذه الحالة واما اذا اعتقت وهي بصلي بغير قناع فلم تستتر من وقتها وكون الانقطاع المفسد انما يتحقق اذا مر وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ودفع الانقطاع فيه فح يظهر انه انقطاع موجب لفساد عند ابي حنيفة فيقضيها والا فمجرد الانقطاع لا دليل عليه **قوله** وقيل قابله ابو سعيد البردعي الاصل اي ثبوت الخلاف في هذه المسائل **قوله** من حديث ابن مسعود اني اذا فعلت هذا او فعلت هذا انقطعت صلاتك **قوله** وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف بما يحتاج اليه حتى لو انقضى الوقت بغير طلب منه فانه يكون قضاء بالاجماع فيما يتوقف على الاختيار كالطهارة بالماء على ما نص في المقاصد لانه في المسائل المذكورة ونحوها لو كان فرضا لاختص بفعل هو فرض فيها فتبطل عند من فيها لانه في اثنائها كمن وجد على ثوبه نجاسة وهو في الصلاة واخذ في غسلها واعتد بما مضى من الغسل فانه تفسد صلاته ولذا اختير الفرض في حق الامامة فيه واقتدى المسافر بالمقيم فيه **قوله** والاستطلاق ليس بعذر اي في حالة الحدث والا نهى في نحو عمل كثير مفسد ولذا افسد في مسئلة نوم الحدث وذلك الانصراف اذا كان كذلك فقد فعل المفسد لغير حاجة اذ لا حاجة له الى الاستطلاق امام ولا تصح صلوته ثم صلاة ونحو المختار **قوله** لانه اقدر على اتمام صلاته فاذا التعليل ان الاولى ان لا يقدم مقيما اذا كان مسافرا ولا احقا لانها لا يقدران على الاتمام رح فكما لا ينبغي للمسبوق ان يتقدم كذا هذا وكما يتقدم مدرك للسلام لو تقدم كذا الاحرى ان امامة المقيم ملازم المسافر خلفه لا يلزمهم الاتمام فاقتدائه كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستطلاق او بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل وعند من يقلبه فرضهم اربعا للاقتداء المقيم فلما ليس بامام الا ضرورة عجز الاول عن الامام لما شرع فيه فيصير اماما مقام صلاته اذا خلف فعل الاصل كانه هو فكانوا اي المقتدين بالمسافر بمعنى صارت النفل الاول فرضا على الخليفة لقيامه مقامه اما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستطلاق ثم استطلق فانه يتحول الخليفة صلاة المقيمين وهذا اذا علم بنية الامام بان سأل الامام اليه عند الاستطلاق فانهم تفسد الاقامة وبعد بعد الركعتين مسافر السلم لهم ثم يقضي المقيمون ركعتين بغير قراءة لو اقتدى به فيما يقضيانه بطلت صلاتهم دون المسافرين

لان اقتداءهم انما يوجب المتابعة في هذا واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقدم غيره اذا خالف الواجب بان بدأ بعد تمام صلاة الامام فاذا سبح يقدم غيره للسلام ثم يشتغل بما فاته هذا اذا فعل الواجب ان تقدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء تبعا لتبعية الفهم اذا تعذر ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم هو **قوله** يتبدئ من حيث انتهى اليه الامام بانيا على ذلك اما لو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين صلى الخليفة ركعتين ولو يقعد فسدت صلاته كما لو استخلف مسافر مقيما وصلى ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته وصلاة القوم كذا هذا فرع على المسبوق بكلية صلاة الاول فلو لم يعلم حتى ركع وسجد قدر التشهد ثم يتبعونه حتى صلاة نفسه ولا يتابعه القوم بل ينتظرون الى ان يفرغ فيصلوا ما عليهم وحدانا ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة اختيارا **قوله** وهو الاصح احترازا من رواية ابي حفص انه لا يقعد كما لو اداه كما غلط لانه اشتغل بتسليم ليس بمشروع في حقه فاشبه الحدث في الجواب ثم اجاب في الفصلين بان صلاته ثانية والا انه يحتاج الى البناء وصححه في بدائع الصنائع بفساد وكذا صاحب الخلاصة وهذا لانه صار ماتما به بعد الخروج من المسجد ولذا لا يتذكر الخليفة فاسدت صلاة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكر الاول بعد ما خرج من المسجد فسدت صلاته خاصة وبطل خروجه فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم **قوله** ان لو عدث الامام الاول لفظ الاول هنا فاسد هل اذا لبس في صورة هذه المسئلة امام ثان اذا لبس فيها استحلافا بل كما صار رجل امرأة مسبوقة بركعة بالانتهاء الاول لما حل الامام الثاني محل الاول لما حل السلام تمكنه او احدث متعمدا فسدت صلاة المسبوقين عند خلافا لهما ولو كان انتهاء الحال السلام تكلم او خرج من المسجد لم تفسد صلاة المسبوق عند الكل ثم فساد صلاة المسبوق عن عمد انما اذا لم يكونوا قضوا اركانه بعد ما قبل ان عدث الامام بان قام المسبوق للقضاء قبل سلام الامام تاركا للواجب وان لا يتوهم الا بعد سلامه انما لو قام فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلاته لانه استحكم انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلاته ولو فسدت صلاة الامام بعد سجوده وكذا لو كان في القوم لاجوان فعل الامام ذلك بعد ان قام بقضاء ما فاته مع الامام ولا تفسد ولا تفسد عند **قوله** لانه بنى اتى متمم للصلاة والكلام في معناه لان السلام كلام يشتمل على كاف الخطاب فهو من الكلام في ذاته وفي حكمه الذي هو الافساد اذا لم يوجد شرط الصلاة وهو الطهارة بل هو قاطع فكانه قطع الصلاة به فلم تفسد شئ من صلاة المسبوق خلافا للشافعي لتوهمها بالطهارة فتفسد حتى اللافيه فيفسد بسلام صلاة المسبوق وهذا لو تكلم الامام بعد قدر التشهد فعلى القوم ان يسلموا ولو تعمدا حدثا وقعدة ذهبوا ولم يسلموا **وهذا فصل في المسبوق كنا وعدنا** وهو من لحقه بعض اول صلاة الامام الاولى باربع مسائل اخوات لا يجوز اقتداء ولا اقتداء به لان به عرفنا ما لو نسي احد المسبوقين المتساويين كيف ما عليه فقضى ملاحظا للآخر بلا اقتداء صح ثانيا لو كبر ناسيا للاستيناف يصير مستأنفا فاطعا للاول فلا يلاقي المنفرد على ما بانى انها لو قام قضاء ما سبوقه وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل معه كان عليه ان يعود فيسجدهما بعد ما لو تقييدا لركعة كان لو يعد حتى سجد يقضي عليه ان يسجد في آخر صلاته خلافا للشافعي ولا يلزمه التشهد لهو غير رابعها بان يكبر للتشهد لو اتفاقا خلافا للمنفرد ولا يجب عليه عندنا وفاقا سوى زفر الى هو منفرد لعدم المشاركة فما يقضيه حقيقة وحكما ولا يتوهم الى انقضاء بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام وبعدها لا احتمال سهو على الامام فيصير حتى تفهم ان لا سهو عليه اذ لو كان لوجب عليه هذا اذا اقتدى من يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى من يراه قبل فلا ولا يتوهم المسبوق قبل السلام بعد قعدة التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ما بيح تاما والا لو انتظر سلام الامام او خاف المسبوق في الجمعة والعيد والوقت او العذر وخرج الوقت او خاف ان يكبر ثم الحدث او ان لم يدرك الناس يتمون بعده لو قام في غير ذلك من الاحداث العمد للوجوب قالوا في الاول لو قام بعد ما قضى ما فاته وسلم اما لو تعمد فلا يعود لانه صار في حكم المنفرد وسلموا ما لو تعمد الامام ليتم به فلا يحتملوه عليه ومن المحاذاة في غير ذلك من الاحداث العمد للوجوب قالوا في الاول لو قام بعد ما قضى الامام من التشهد ما يجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا في المسبوق بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان لم يعد سهو الامام بعد تشهد الامام جاز ان لو يقرأ لانه سيقرأ في اتمامه ويقرأ في الاخريين ولو قام حتى صح وضع قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد وانكر على ان لا تفسد وان كان اقتدى بعد المفارقة تفسد الان هذا المفسد بعد الفراغ فهو كالحدث العمد في هذه الحالة ولو سلم المسبوق مع الامام ساهيا لا سهو عليه وان سلم بعد ما عليه لتحقق سهو بعد انفراده ولو سلم على ظن ان عليه ان يسلم معه فهو سلام عمد بنى البناء وكوظن الامام ان عليه سهو فسجد وتابعه المسبوق ثم علموا ان لا سهو عليه فيه روايتان وبنى عليها اختلاف المشايخ في اشتهما فساد صلاة المسبوق وقال ابو حفص الكبير يأخذ قدر التشهد الاول بناء على ان زيادة سجدتين كزيادة ركوع يفسد على ما يعرف في مسائل السجدات وبنى على ذلك فاقوا لو تابع المسبوق الامام في السجدتين بعد ما قيد السجدة سجدتين فسدت صلاته كزيادة ركعة والحق ان الفساد ليس كذلك لان من قال لا تفسد بزيادة سجدتين بل الموجب للفساد الاقتداء في موضع عليه الانفراد فقد الامام ان اللاحق اذا سجد لسهو الامام يكون زيادة سجدتين عمدا يعتد بهما حتى يجب عليه ان يسجد في آخر صلاته بعد ما لا تفسد صلاته بذلك هو لو لم يسجد كان الامام سجد ثلاثا وعاد الى قضاء ما ان لو يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يقضي ذلك ويتابع فيها ويسجد بعد التشهد يقوم الى التقاضي ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود الثلاث يرفض الفعل وهو بعد لم يصر منفردا الان ما اتى به دون ركعة يقضي في حقه ايضا واذا ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا الان اخر فاصل المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة دون المتابعة بعد تفسيد

السجود فيما فسدت رواية واحدة وان لم تتابعه ففي رواية كتاب الصلاة تفسد أيضا وفي رواية النوادر كما وجه رواية الأصل ان المؤدي
سجدة التلاوة وفصل المقتدي حيث انه انفرد قبل ان يعقل الامام وجه رواية نوادر ابن سلمة ان ارتفاض المقتدي في حق الامام لا يظهر
في حق المسبوق لانه بعد ما تم انفراده وخرج عن متابعة مؤتم بقي منفردا فلا يعود الى حكم الاقتداء وانفراده بما يؤدي بمنزلة
والعياذ بالله الامام وبعد ما تم صلاته اذا صلى الظهر يوم الجمعة بيوم وتراح الى الجمعة انتقض ظهره في حقه لانه في حقهم لا يترك مقيما لو اقتدى بمسافر
وقام وقبل سلامه للامام ونوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه اربعا فان لم يسجد عاد الى متابعة الامام وان لم يتابعه فسدت سواء سجد او عاد
فسدت وان لم يعد وسجد عليها وانما لا تفسد ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد الى متابعته وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته
بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة ومتى عاجز عن متابعته بعذر كما لو ركعة وانفرد
وعليه ركن فسدت وهذا اولى والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في موضع الاقتداء تفسد التحريمة عندهما خلافا ويرد عليه
وعلى الاول بنى مسافرا صلى مع المسبوق والاصح انه اذا اقتدى به سلم ثم المسبوق يقضي اول صلاته في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى
لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين الباقيتين والسورة لو ترك في احديهما فسدت صلاته وعليه ان يقضي ركعة
بتشهد لانه ثانيته ولو ترك جاز استحسانا والقياس ان لا يجوز لو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة يقرأ فيها الفاتحة والسورة
وبتشهد لانه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا يتشهد في ثالثته بتخيير القراءة افضل لو ادرك ركعتين
يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو ترك في احديهما فسدت لان ما يقضي اول صلاته ولو كان امامه ترك من الاولتين وقضاهما في آخر
وادرك المسبوق الاخريين فالقراءة فيما يقضي فرض عليه لان تلك القراءة تتحقق محلا من الشفع الاول فقد ادرك الثاني فيها كما لو ادرك
كلها ولو ادرك التشهد الصحيح انه يترسل ليفرغ من التشهد عند سلام الامام وفي جعل القراءة لاحقة حتى تقوم الى القضاء روايتان
ما سبقوه وقد سجد مع الامام وسهو عليه فانه يسجد ثانيا في آخر صلاته لسهو وان لم يكن سجد فيه سجدتان عن الكل كما لو تكرر السهو
هذا اذا ادرك المسبوق اللاحق وهو لا يدري كم صلى الامام وفي بعض الصلاة ركعة مثلا ثم رعف او نوى او خرج ولو علم انه مسبوق
في القضاء بما ادرك الامام وفيه ثم ما سبقوه وهذا عندهما فرض فرض عندنا واجب على ما مر في كل مرة وجب فلو عكس هذا الترتيب لم يقع صلاته عنه
ويصح عند نائم انه ان تيقظ في الرابعة او بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع بعد الرابعة وقبل السجود اجزأته صلاته وان تيقظ بعد ما رفع رأسه
وقعد متابعة لامامه ثم اتى بما بقي لا يقرأ ويقعد للختم وان في الرابعة قبل الركوع ففي شرح الجمع يصلي فيما ادرك ما فاته مع الامام ولا يقضي ما
فاته رعاية للترتيب ولو نقض هذا الترتيب فيما بقي فيما أدرك ثم قضى ما سبقه به ثم فيه جاز عندنا وعند زفر لا يجوز انتهى ثم يقعد على رأس
كل ركعة اتى فيها أدرك فلما تم صلاة الامام وضا بعدها لانها ثانيته وفي ثالثته للمتابعة فاذا قعدن خلف الامام وضا بعدها خمسة ولا يسجد للاحق
مع الامام ويسهو الامام بل يقوم للقضاء ليسجد عن ذلك بعد الختم وامن ادرك اول صلاة الامام تهوا للاحق لاخره وله ان يحكم مقتدي ولا
يسجد للسهو اذا سهى فيما يقضي ولا يقرأ فيه ولو تبدل اجتهاده فيه في القبلة الى غير محتهد الامام وقعد قدر التشهد ولو كان
مسافرا ونوى الاقامة فيه او دخل مصره للوضوء فيه بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا خلافا لزفر والمسبوق في كل ذلك وعرف من هذا ان تعريف اللاحق
من ادرك اول صلاة الامام وسها هل هو من فاته بعد ما دخل بعض صلاة الامام **قوله** لان تمام الركن بانتقال هذا خرج على قول من
انما على قول ابي يوسف على ما يجيء في سجود السهو انشاء الله تعالى لكن على كلا المذهبين لو لم يعد بعد ذلك الركن فسدت الصلاة اما على قول محمد
فلما ذكرنا واما على قول ابي يوسف فلاعتراض القومة والجلسة عنده وكما يتحققان مع الطمأنينة الا لاعادة وحاول تخريجه في الكافي على الاصلين
بان الثابت على وجه ما هيته وما وجب على العهدة ما لسجدة كان يثبت بوضع ما هيته لكن لو تم ما عرجا عن العهدة انتهى يعني الثاني
المراد في الهداية **قوله** انه على سجدة اتى صلبية او للتلاوة **قوله** وهذا بيان الاولى لان الترتيب ليس بفرض فيما شرع مكررا في كل
الصلاة وكل ركعة على خلاف الجنس على ما مر هنا تفصيله في اول صفة الصلاة وارجع اليه وفيه خلاف زفر على ما ذكرناه انفا بقي ان انتفاء الافتراض
لا يستلزم ثبوت الاولوية لجواز الوجوب ثم الوجوب هو الثابت على ما مر هنا في اول صفة الصلاة عند عدم الواجبات حيث قال وهو اعادة
الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال كما سار في الكافي الى الجواب حيث قال لكن كان الترتيب واجبا فقد سقط بالنسيان لكنه لا يدفع الوارد على
العبارة اعني تعليل الاولوية بانتفاء الافتراض في المتكرر بل تعليله اما بكون السقوط اوجب النسيان ثم وجه تولد فرق بخلافه ان الصلاة
محل لو تبع البيان الاذلك لتلاشى فلما تلاشى فالمسبوق فصل اول صلاته او كلام يقضي ما فاته فعلم ان الترتيب بين الركعات لا يتغير فرضا
لان الركن لا يسقط بعد المسبوق قد خلاف الواجب فلتقوم العذر في اسقاط شرط وعلى هذا لو عكس المسبوق اللاحق الترتيب الذي ذكرنا
في حقه انفا كان آثما عندنا وان صح صلاته ثم على قوله اذا قضى السجدة وجب عليه قضاء جميع ما أدى بعدها لعدم الاعتداد به حيث كان قبله ما يفترض
تقديمه وعندنا قضاء الركن الذي حدث فيه الذكر استحبابا لا غير ان قضاها بعقيبه ولا فان موجبها الى آخر الصلاة فيقضيها هناك كما هو المذكور
في الهداية وفي فتاوى قاضي خان في فصل ما يوجب السهو وما يوطاهر في خلاصة قال في امام صلى ركعة وقام الى اخرى وسجد لها
قد كان الترك في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان بعدها لانها ارتفضت بعد ما كان بقاؤها شرطا استحسانا انتهى قال ما قبل
ذلك الى المتروكة هكذا ينبغي ان كان بين المتروكة وبين الذي تذكرها ركعة تامة لا يرتفض بالتذكر اما اذا كان بينهما ركعتان فلا يلزمه اعادتها وان لم

ما تقدم

يكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يتنفل وقال قبله فيه وان تذكر وهو راكع في الثانية انه ترك من الركعة الثانية سجدة واحدة فيتمها ثم يتوضأ ويصلي الثالثة والرابعة بركوع وسجود بها لانه لما تذكر في الركوع والركوع قبل رفع الرأس يسقط الارتفاض صح سجوده الذي ركعه وتفصل الركوع خلاف ما بعد الامام وهو الاصح كما في الكتاب للقابلة التي قدمناها في أول صفة الصلاة من أن الترتيب بين ما يتحقق في كل الصلاة مرة واحدة كان وهو التعدد وبين غيرها بطلقا شرط لا بين المتحدين في كل ركعة وهو التعدد في كل صلاة وبين المتعدد في كل ركعة لان الشيوع على الامام والتعدد فلو جاز ان شيوعها لكان ذلك الغير متعلقة وهو منتف شرعا بخلاف تقديم سجود الركعة على ركوعها والركوع على القيام ولان الركوع شرع وسيلة إلى السجود وتعدد والقيام إلى الركوع فلا يتحقق ذلك لما بالتعدد والمعهود ولذا استقر القراءة على الركوع لانها زيدت فلا تتحقق الا به فلا يتصور تقدمه عليها وسنذكر السجود في ركوع الثانية مسألة الاقتداء لم يتحقق تقدمه له على ركوع الاول لما يؤدي لمحال من التعدد غاية الامر انه صار تعدد ركوع الثانية انما الموجد على ما هو الامر الجاري خلافا لمن قدر وهو في التقدير قبلية لا التحاقه لمحل من الركعة الاولى ووجوب كونه قبل لتسقط بالنسيان بدليل حال المسبوق لا يشتركهما في تعدد بخلاف السجود في التعدد لانه تصدق في الجملة كونه في التعدد معنى وصورة فلا يكفي اعتبار ما خارج عن السجود المتذكر فيها

قوله لما فيه من صيانة الصلاة لانك ان صلاة المأموم مرادة. بهذا اما صلاة الامام المحدث فظاهر بانها مرادة بناء على فساد صلاته اذا لو يستخلف حتى خرج وقد مر فيه رواتين والشيخ انهم الصلاة فيراد صلاة من فسد صلاته اعم من كونه المأموم او الامام على احدى الروايتين وعندي انه يشكل فساد صلاة الامام ولان الاستخلاف ليس من اركان الصلاة بل غاية الوجوب بجميعها الصلاة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد في حق نفسه فغايته ما في حدوثه بلا استخلاف تأثيمه لسعيه في فساد صلاة غيره تصالحا مأموم تركها الناس عن خلفه حتى فسدت بعد نهم علته

قوله فلو لم يكبر خلفه الاصبحي أو امرأة او اتى من لا يصلح للامامة

قوله ولو نوى الاستخلاف منه فقد او ما حاكم بلغ الاول حقيقة الا لتصحيح صلاة الامام والمأموم وهنا لو اعتبرنا هذا الاعتبار لاصلح صلاة المقتدي كما فيه افساد صلاة الامام ودار الامر بينهما فيفسد على الامام ويصح على المقتدي وبين عدمه فيعكس فوجب الترجيح ورجحه ترجيح عدمه غني عن البيان والله سبحانه اعلم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

قوله ومنه الحديث المعروف رفع عن امتي الخطأ والنسيان الخ الفقه مذكور في هذا اللفظ ولا يوجد في شيء من كتب الحديث بل ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وبرجحان والحاكم وقال صحيح على شرطهما

قوله ولقوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن كما جاء انه لا يصلح دليلا على البطلان بل على انه محظور والحظر لا يستلزم الابطال ولذا لو بارز لاعلاة وانما علمنا احكام الصلاة فلسلم ان صح كما بين الخطر حالة التعدد الا تقان على انه خطر ان نفع الى الافساد وما كان مفسدا حالة التعدد كان كذلك حالة السهو لعدم الزجر عن الاكل والشرب

قوله رفع عن امتي اي ان الله وضع عنهم من باب المقتضى لا العموم لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تخلفه وهو في غير محل القدرة ومن اعتبره في الحكم الاعم من حكم الدنيا والاخرة فقد وهم مرحبا لاديني اذ قد اثبته في غير محل القدرة من يصحح الكلام واذا طال الكلام ساهيا اناية بقول المفسد كان الشيوع ان رفع افساده وجب شموله لصحته والا فشمول عدمها وكالاكل والشرب واما على القليل من العمل لعدم الاحتراز عنه لان في الحي حركات من القطع وليست من الصلاة فلو اعتبر افساده مطلقا لزم الحرج في اقامة صحة الصلاة فعفي ما لو يكثر وليس الكلام مرطبع الحي

قوله خلاف السلام ساهيا جوابا عن قياس معقود للشافعي رحمه الله على السلام ساهيا وهو ظاهر من الكتاب

قوله فان أن فيها اي قال آه او تاوه فقال اف او نحوه

قوله او تنحنح بكاف اي حصل به الحروف

قوله فكان من كلامهم الناس صنع كلامه ان كونه اظهار الوجع بلفظ هو المقصود له كلاما فلا يحتاج في نقض الى قوله لانه اذا كان اظهار الوجع فكانه قال اذا دعوى اعينوني على اظهار الوجعة لانه كقوله اذ طلبي الجنة واعذني من النار اذ ذلك غير مفسد اذ يعطي ظاهره ان كونه دالا على ذلك الكلام صيره كلاما لكن محرد كونه اظهار الذلك هو الذي صيره كلاما وهذا هو الحق وتحرر في الكلام معنى يوسف حيث اشترط في كون اللفظ مفسدا كونه من جنس ما تدرج اذا حدثها بقوله وهذا لا يقوى لان كلام الناس من سقائم العرف يتبع وجود الحرف واما هو المعنى وكما سلك ان اظهار الوجع للفظ اذا عني به فيكون نفسه كلاما وان لو يكن فيه وضع واشتراط الوضع اصطلاح حادث في الكلام ولو سلم شوته لغة لو سلم واشتراطه في الافساد لان المعقول في الافساد كونه اذا عني به اللفظ لا عند كونه بطريق الوضع اذ ليس كونه كذا جاء عن عمل الصلاة موقفا عليه

قوله في الحاليين اي الخشوع والخضوع وقوله لا تفسد اني في الحالين ايضا عنده وكذا ان مسدودا وتحفظا لا يفسد وتمسك في ذلك بما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى في صلاة الكسوف فقال الوتعدي ان لا تعذبهم وانا فيهم فلما رأيتهم فلما تجوز كونها قبل تحريم الكلام في الصلاة فلا يفيد ما ورد بناء قوله فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ونحو من الاحاديث

قوله في قوله هذا

اليوم نساءه شرط شهر رمضان لمن يؤمن أمان وتسهيل وقد جمعها العلامة برمز لك أربع مرات في هذا البيت هنا وتسليم تلي يوم ايسه ● نهاية مسؤول أمان وتسهيل ● وقال الشافعي الأنين والبكاء والنافوق يقطع مطلقا اذا حصل منه حرفان ولنا ما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالليل ولصدره ازيز كازيز الرجل يعني الحروف لم يبق منها وله ويتحقق ذلك في حروف كلما زاد آيد ه قال في النهاية قلت هذا لا يرد لأن كلامنا في الحرفين لأن في الزائد آيد عليها يكون قوله كقولنا انتهى وأثر هذا الخبر في العيان فقط فانه أو اراد في الجمع الاثنين فصاعدا وصرح فقال ويتحقق ذلك في حرفين آيدين اذا جمع هنا غيبا والتكليف لا يستلزم واحدا مثل الانكاح الا بشهود مع ان كل نكاح بشاهدين طلح ما ذكره ومؤكد لذلك هذا على ما يوسف انه ان كان الاثنين لكن الاستماع مع ذلك اولى ويقطع عند يقطع الصلاة ولا فلا وعن محمد ان كان المد خفيفا يقطع والا لا وله بينبغي اي ما لم يجز في جواب لشوق الخلاف فاذا لم يكن مدفوعا قال سبل لعله لتحسين الصوت عند النفير ليتعمل الرأي بنفسه وعند غيره لا وهو الصحيح لان ما للقراءة ملحق بها وكذا التنحنح للاعلام انه في الصلاة ولو نفخ مسموعا فسدت واختلف في معنى المسموع فالحلواني في غيره ما له حروف كاف تفهم والا فلا لا تفسد وبعضهم لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا واليه ذهب شيخ الاسلام وعلى هذا لو نفرقع بالدعاء فهو مسموع وله وان كان لعذر او مدفوعا اليه او مغلوبا الطبع فانه لا يمكنه الاحتراز عنه فلا تفسد ومثله المريض اذا كان لا يملك نفسه عنه لا تفسد كالحشا وعلى هذا يحمل قول ابي يوسف في الانين ان كان لا يمكن الاحتراز عنه وله فقال اخر اتحرز عنه اذا مال لنفسه رحمه الله لا تفسد وقوله رحمه الله وعن ابي يوسف لا تفسد فقوله لعذر ذلك لا يدري لعفو او رحمة وبها يسكان بحديث معوية بن الحكم السابق اول الباب كانه في عين المشارع فيه لانه مورده كان تشميتا عاطسا وبالمعنى الذي ذكرنا في الكتاب وله على ما قالوا كالشاة الى بيوت الخلاء روى عن ابي حنيفة ان ذلك اذا اعطس فحمد الله في نفسه من غير ان حرك شفتيه فان حرك فسدت صلاته وله فسدت صلوته يعني اذا قصد التعليم اما اذا اراد الصلاة فلا وكذا لو قيل ما مالك فقال لاعتيال في العمالة الخير اذ كان ما به حباب جلعه رجل انه حي فقال يا حي حذا الكتاب ان اراد قارئه المعنى فسدت لان اراد القراءة وله ان شرط الذكر ان يفتح غير فمه لانه ليس من فعل الآكل افعال الصلاة يعفى قليله وكونه ليس من الجامع وهو الصحيح لانه كلام وفلا يعفى قليله وله لو كان كلاما كثيرا ناهذا اعم من النفخ بعد قراءة ما يجوز به الصلاة او قبله وقيل ان قرأ الامام ما يجوز به تفسد لعموم الحاجة اليه والاصح الاول وله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم سوى القراءة وشبهه لانه عدد عن المنهي عنه الى المرخص فيه بما روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة الموسرة فترك كلمة فلما فرغ قال لو تكن فيكم اي قال بلى قال فهلا فتح علي قال ظننت انك تسحت فقال صلى الله عليه وسلم لو تسحت لا علتكم وعن علي اذا استطعمك الامام فاطعمه وله تفسد صلاة الامام وهذا قول بعض المشايخ وعامتهم على ما يقتضيه لفظ المحيط على انه لا تفسد وان انتقل وتمامه وفوق الملاق المرخص الذي روينا وله اذا جاء اوانه احمله للخلاف فيه كان قاضيخان وصاحب المحيط وكما اختاروا اوان الركوع بعد قراءة ما يجوز به الصلاة وقال بعضهم يعني ان لا يلحقه انه بل ينتقل الى اية اخرى او ركع اذا قرأ المستحب صوت للصلاة عن الرواية وهذا اشبه الظاهر مرجحة الدليل الآتي لما ذكرنا انه صلى الله عليه وسلم قال لابي هلا فتحت علي بمعنى انك كنت سورة المؤمنين بعد الفاتحة وله وهذا الخلاف فيما اذا اراد جوابه بان قيل مثلا سمع الله لمن حمده اخبر فقال لا اله الا الله انتا ان اراد اعلامه انه في الصلاة فلا يتفرع الجواب فلا تفسد في قول الكل وكذا اذا اخبر بشر فقال الحمد لله تفسد في قصد الجواب لا الاعلام وله فلا يتغير بعد لثنه كما لو تغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة مع انه ايضا قصد هنا لاعلام معنى به ليس بموضوعه الا ترى صح قصد اعلام الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ابنا حكم نابيه وبقي في الصلاة فليسبح الحديث اخرجه البستة لا لانه لم يتغير بعد بسبه كان مناطه كونه من كلام كونه لفظا اتى به يعني ليس من اعمال الصلاة لا كونه وضع لاعلام ذلك فبقي ما رواه على المنع البات عدث معوية بن الحكم وكونه لم يتغير بعد لثنه ممنوع قال النسوي استغفر الله من قول الحمد لله اخرق الشوق فخرجت فقيل لي سلمت وكانك فقلت الحمد لله نسي ولم تعلم لامر المسلم واقرب ما يتعض لاعلامه ما روافق عليه من الفساد بالنفخ على ما في غير الامام فهو قران فلا تغير الى وقوع الافساد به لعزيمة ولو سمع المؤذن فقال مثله من يريد جواب الاذان اذا اذان ابتدا واراد به الاذان فسدت بالقصد الجواب والاعلام لوجود زمان محصوص من غير دنا الصلاة وعن ابي يوسف لا تفسد حتى يجعل قوله صلى الله على النبي صلى الله عليه وسلم جوابا لسماع ذكره تفسد لا انتدا ولو قال ذكر الشيطان فلعنه لا تفسد ولو لدغه عقرب فقال بسم الله تفسد خلافا لابي يوسف وله لانه صح ثرعه في غير موضع الخروج عن الاولى صح التشروع في المعايرة لو من وجه فلذا كان مشروعا في غير فكيف يتوى لا تفسد اذا لم يقصد الجواب او شرع في جنان مجنى حرى فكيف يتوهم اذا لبانية بصير منشئا بقا على النية فقط خلافا لما اذا نوى شيئا ولو كان تفسد فكيف الانفراد تفسد ما اذا قبل ويصير مفتتحا ما نوى ثانيا وله فهي اي تلك الركعة التي صلاها قبل الافتتاح الثاني هي التي يحتسب او التي وقع فيها الافتتاح الثاني هي التي هو فيها بعده فتحتسب تلك الركعة حتى لو لم يقعد فيها بقي القعدة الاخيرة باعتبار فسدت الصلاة فكيفية النية الثانية وتعلموا ان هذا اذا لم يلفظ بلسانه كان قال نويت ان اصلي الخ فسدت الاول وصار منشئا بقا المنوي الثاني

ثانيا

ثانيا مطلقا **قوله** وعلى الاول لعله كان فعمل بارادى عمر كون مولى عائشة رضى الله عنها انه كان نومها فى شهر رمضان فكان يقرأ المصحف
على انه كان موضوعا وعلى الثانى كون تلك مراجعة كانت قبل الصلاة ليكون ذكره اقرب ومنه المعقول عليه فى دفع قول الشافعى يجوز بلا كراهة
لانه صلى الله عليه وسلم صلى حاملا امامة بنت ابى العاص على عاتقه فاذا سجد وضعها واذا قام حملها فان قيل لو تعمد ليس بها يلقن بحقيقته
انه قياس فى القلة ما تعلق فى الصلاة بمن عمل حى على ان من عمل عملا جامع انه يلقن من خارج وهو المناط فى الاصل فقط فان فعل الحاجة لا اثر له فى
الفساد دليل الاول فعل من الصلاة وليس منه الا التلقن ولو تفصل فى الجامع بين القليل والكثير فى الافساد وقيل ان قرأ يفسد وقيل يكره
قدر الفاتحة ولو كان يحفظ الا انه نظر فقد الا تفسد **قوله** والصحيح احتراز عن قول من قال ان كان مستفهما فسدت على قول كثير خلافا لابى يوسف
قياسا على سبيل التمييز حوابها من الكتاب ظاهر **قوله** وقوله لانه تلقن غلط اذ المعهد التلقن المقرن بقول ما يلقنه وهو منتف وهذا الكلام فى
مكتوب غير قرآن واما فى القرآن لا تفسد اتفاقا **قوله** اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير واختلفوا فى حده فقيل ما يحصل بيد واحدة قليل
وبيدين كثير وقيل لو كان بحال لو رآه انسان من بعيد يتيقن انه ليس فى الصلاة فهو كثير وان كان كحك انه فيها او لم يتيقن انه فيها فقليل وهو
احتيار القاضى وقيل يفوض الى رأى المصلى اذا استكثر فكثير تفسد بالاقوال الى هذا اقرب بلا ريب وفى الفروع الموسنسه
لو اضعفها بها او ضعها هو فى فمها فسدت ولو مص مصة او مصتين ولم تنزل لم تفسد وثلاث تفسد وان لم تنزل ولو مس المصلية
بشهوة او قبلها ولو بغير شهوة تفسد ولو قبل المصلى ولو بشهوة لم تفسد كذا فى الخلاصة والله اعلم وجه الفرق ولو اراد فرج المطلقة
رجعيا بشهوة يصير مراجعا ولا تفسد وهو المختار ولو كتب ثلاث كلمات او هز رأسه او لحيته او كحل او حمل ما اودع على دابته بان شاد
الدابة فضت على يده او سرح لحيته او نتف ثلاث شعرات مرات او حك ثلاثا فى كم ترفع يده كل مرة او قتل القمل بل ان ادركه او رمى
عن قوس او ضرب انسانا كذلك او دفع المار بين يديه او تيمم اكثر من كورين فذرعه او ساق الدابة بيد رجليه تفسد لان كثيرا وضرب
او تمخم او حك او مشى او نفخ فاحشا او غرز سكينا او لم يتناول الا لقمة او بلع ما بين اسنانه او نزع اللجام او البرقع او ساق
برجل واحدة لا تفسد ولو لم اذا دفع المار بين يديه تفسد يجب ان عمل على التكرار دون فترة ليكون عملا كثيرا والا فالرفعة الواحدة عمل
قليل وقد قالوا فى قتل الحية انه اذا كان بعمل قليل لا تفسد وبكثير تفسد بل اختاروا الرخصى انها لا تفسد بالكثير ايضا لا تفسد بالكثير رخص
بالنفل فكان كالمشى الكثير فى سبيل الخير وذلك ان هذا كذلك بالنفل وهو ما فى الصحيحين عن ابى سعيد الخدرى سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا صلى احدكم الى شئ يستره من الناس فاراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان وسنتكلم
فيه عند مسئلة قتل الحية فلا اقل من تقييدها بالنفل وبكونه كثيرا **قوله** وان امرأة مرت خصها للتنصيص على رد قول الظاهرية ان
مرورها يفسد كذا الحمار والكلب عندهم ورفعه اجوار حديث عائشة فى الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يصلى وانا معترضة بين يديه
كاعتراض الجنازة حتى يسجد غمزنى فقبضت رجلى واذا قام بسطتها والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلاة مرور شئ واردوا
ما استطعتم فانما هو شيطان وفى سنن محمد فيه مقال واما رواية مسلم مقرونا بالحائض فسيأتى واخرج الدارقطنى عن سالم بن
عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلاة مرور شئ وادرؤا ما استطعتم ضعف رفعه ورفعه مالك
فى الموطا وقال النووى فى شرح مسلم حديث لا يقطع الصلاة مرور شئ ضعيف والذى يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق عن جمع
الحذاق وبن عمر وابى امامة وانس جاء ورد الروايات فى ابى داود والدارقطنى والطبرانى فى الاوسط وعلى كل حال لا يقاوم ما فى صحيح مسلم
عنه صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة اذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل مؤخرة الحمار الكلب الاسود قلت ما بال الاسود من الاحمر قال يا ابن اخى
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتنى فقال الكلب الاسود شيطان قال الامام احمد لا اشك ان الكلب الاسود يقطع وفى بعض من المراة
والحمار شئ بال برأى الحوزى واما قال ذلك لانه صح حديث عائشة انها قالت وذكر ما رويناه بقاء صح عن ابن عباس انه قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يصلى فمررت بين يدى بعض الصف فنزلت عن الحمار وتركته اما امام الصف فما لاه ولم يجد فى الكلب شيئا انتهى والحاصل انه قام المعارض فيها ولم يوجد فى الكلب
وتاول الجمهور ذلك على قطع الخشوع لانه محتمل خلاف معارضه من حديث عائشة وبن عباس فيمكن فى عدم الافساد وعند فى
سئلة حمل المحتمل على ما عمله ما لم يعارضه المحكم ولا يشك ان الكلب معطوف على معمول يقطع فاذا لم يرفع عما هاهنا كان المراد
قطع الخشوع بالنسبة الى المراة والحمار لرفعه بالنسبة الى الكلب انتفاء ذلك ولا اريد به معنيان يختلفان ولا بحث عند ثم
الكلام فى هذه المسئلة فى عشرة مواضع كلها فى الكتاب الا واحدا وهو انه لا باس بترك السنة اذا اتى بالمزيد **قوله** لقوله صلى الله عليه
وسلم الحديث فى الصحيحين عن ابى النضر عن بسر بن سعيد ان زيد بن خالد ارسله الى ابى جهيم يسأله ماذا سمع من النبى صلى الله عليه
وسلم فى المار بين يدى المصلى فقال ابو جهيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم المار بين يدى المصلى ماذا عليه لكان
ان يقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال ابو النضر لا ادرى قال اربعين يوما او شهرا او سنة ورواه البزار عن ابى النضر عن بسر بن
سعيد قال ارسلنى ابو جهيم الى زيد بن خالد فسألته وقته لكان ان يقف اربعين خريفا او سكت عنه البزار وقد ان المسئول زيد بن خالد
خلافا لما فى الصحيح قال بن القطان خطأ الناس فى عينه فى ذلك لمخالفته مالكا وليس بتعيين لاختلاف الكثير ابى جهيم بعث بشير الى زيد بن
خالد وزيد بن خالد بعثه الى ابى جهيم بعد ان اخبره بما عنده ليستثبته فيما عنده وما عنده ما خالفه فاخبر كل محفوظه وشك احدهما

فى رواية م

وجزم الآخر واجتمع ذلك كله عند النظر فحفظت بها غيران مالكا حفظ حديث ابن جهيم وابن عيينة حفظ حديث زيد بن خالد **قوله** وانا
بائم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل قيل هذا هو الاصح لان من قدميه الى موضع سجوده هو موضع صلاته ومنهم من قدر
بثلثة اذرع ومنهم خمسة ومنهم بما بين ومنهم بمقدار صفين او ثلثة وفي النهاية الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة الخاشعين يكون بعضه
في قيامه في موضع سجوده وفي موضع قدميه في ركوعه والى اربعة اذرعه في سجوده وفي جزء في قعوده والى منكبه في صلاته لا يقع نظره على المار وهو لا
يكره ومختار السرخسي في الهداية في انها مختار الحلواني وجزم في النهاية لان المصلي اذا صلى في البيت وحاذى عضو المار عضاءه لم يكره
المرور وان كان المار اسفل وهو ليس موضع سجوده يعني انه لو كان على الارض لم يكن سجوده فيه لان الغرض انه يسجد على البيت كان موضع سجوده
البيت دون محل المرور ولو كان على الارض مع ذلك يكره لما اختاره السرخسي لانه علل الكراهية انفا فاما كان ذلك بعضا لما اختاره السرخسي فانه
يمشي في كل الصور غير منقوض قال ثم ذكر شيخ الاسلام هذا الحد الذي ذكرناه اذا كان يصلي في الصحراء فاما في المسجد فالحد هو المسجد الا ان يكون بينه
وبين المار اسطوانة او غيرها يعني انه ما لم يكن بينهما حائل فالحد ما ذكرنا انه الا ان خرج من حد المسجد غير انه لو سجد في حد المسجد وفي جوانب الصف في
المسجد يكره وان كان بعيدا وفي الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وقال بعضهم يمر ما دون الجهير وهو ان
وقال بعضهم قدر ما بين الصفا لاول وحائط القبلة وهذا من الاختلاف ما سمعوه من لفظ بين يدي المصلي فمن قصد ان بين يديه بعض ما بينه
وبين محل سجوده قال به ومن قصد اكثر من ذلك بقاءه وعين ما وقع عنده والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام
وكونه مرجع تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤم المرور بين يديه وكون ذلك البيت بريئا غير تبعة واجبة في حق بعض الاحكام ولا استبعاد في تغيير
الامر الحسي من المرور من بعيد فجعل البعيد قريبا **قوله** وعادي اي **قوله** فلو كانت له كان قدر القامة فهو سترة فلا يأثم المار ومن المانع من
بطل السترة وتمودع وغلط بانه لو كان كذلك لكان من مر وراء الراكب وان استتر بطهن حائل كان سترة وذكر الدراية واختلفوا في القائم وقالوا
حيلة الراكب ان يترل فيجعل الدابة بينه وبين المصلي فيصير هو سترة فيمر ولو مر رجلان فالاثم على من على المصلي **قوله** مؤخر الرحل بضم الميم
وكسرها آخره وتشد احاطها حتى الحشبة التي اخر عارضة حادي راس الراكب **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم الحديث غريب
هذا اللفظ واخرج مسلم عنه صلى الله عليه وسلم ان جعل بين ذلك مثل مؤخر الرحل فلا يضرك من مر بين واخرج عن عائشة سئل
عليه السلام عن سترة المصلي فقال مثل مؤخر الرحل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم هذا اللفظ واخرج
ابن حبان في صحيحه والحاكم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه واخرجه
احمد والبزار وزاد ابن حبان فان ابى فليقاتله فان معه القرين **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الخ اخرجه الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم
اذا صلى احدكم فليصل الى سترة وليدن منها رواه ابو داود وزاد فانه لا يقطع الشيطان عليه صلوته **قوله** به ورد الامر بشيء الحديث اخرجه
ابو داود عن ضباعة بنت المقداد بن الاسود عن ابيها قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا نخلة الا جعله على
حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد له صمدا وقد اعل وليس بن كامل وبجهالة ضباعة وبان ابا حاتم الرازي رواه في سننه عن ضبيعة بنت
المقداد بن معدي كرب عن ابيها عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الى عود او سارية او شيء فلا يحيد فلينصب عليه ولينحه على حاجبه الايسر
وهذا دليل على الاضطراب ولا يضر لان هذا الحكم يعمل بمثله **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم صلى بطحاء مكة الى عنزة فمنع عليه هذا
انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم وبالبطحاء وبين يديه عنزة والمراد والجمار يرمون من ورائها وتوكأ الحسن ولم يكن للقوم سترة من كلابه ولا غيرها
الحديث **قوله** العنزة دون الاتان هذا اذا كانت الارض عبث يغرزها فان كانت صلبة اختلفوا فقيل يوضع وقيل لا يوضع وانما
الخط فقد اختلفوا ايضا حسب اختلافهم في الوضع اذا لم يكن معه ما يغرزه او ضيعه فالمانع يقول لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد
والمجيز يقول ورد الامر به وهو ما في داود اذا صلى احدكم فليجعل لقاء وجهه شيئا فان لم يجد فلينصب عصى فان لم يكن عصى فليخط خطا
ولا يضر ما مر امامه واختار المتقدمون الاول والسنة ازلي لاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كما لا يخفى قالت
ابو داود وقالوا الخط للطول وقالوا الخط للعرض مثل الهلال **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم فليخط ولا يضر ما استطعتم تقدم في حديث ابي
داود ومعناه في السنة كثير بغير هذا اللفظ **قوله** فانه صلى الله عليه وسلم بولد ام سلمة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى الله
عليه وسلم يصلي في حجرة ام سلمة رضي الله عنها فمر بين يديه عبد الله او عمر بن ابي سلمة فقال بيده فجاء فمر فرجع فمرت زينب بنت ام سلمة فقال
بيده هكذا فمضت فلما صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال هن اغلب واغلب ابن محمد بن مسلمة طبقته جماعة بالاشهر ولا يعرف
من هم وان انه لا تعرف البته قيل هذا انتهى على ان محمدا هذا قال عنه في الكمال لم يوجد في كتاب بن ماجة ومصنف بن ابي شيبة الا عن
ابيه وانا كونه لا يعرف فقد عرفه بن ماجة بقوله اذا نابت احدكم نائبة وهو في الصلاة فليسبح **فصل قوله** ان يعبث
العبث الفعل لغرض غير صحيح فلو كان لنفع كسلك العرق عن وجهه والذباب فليس به **قوله** وعدها العبث وهو اولى ثم قال
وادرجه في الصيام وادرج القهوة على المقابلة رواه القضاعي من طريق المبارك عن اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن ابي كثير عن سلا
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم يا اباذر غربت هذا اللفظ واخرجه عبد الرزاق عنه سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سالته
عن مسح الحصى فقال واحدة او دع وهكذا رواه ابو داود في سننه وفي موطأ مالك قال لا ادري قطني مواضع وذكر اخرج في الكتب الستة عن عقيب

انه صلى الله عليه وسلم قال الامسح الحصى وانت تصلى فان كنت لابد فاعلا فواحدة وانما حديث الفرقعة فرواه ابن ماجة عن الحرث عن على عنه صلى
الله عليه وسلم قال لا تفرقع اصابعك وانت فى الصلاة وهو معلول بالحرث وحديث التحضر اخرجه الابن ماجة عن ابى هريرة نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان يصلى الرجل محتضرا وفى لفظ نهى عن الاحتضار فى الصلاة وفى الاحتضار تاويلات اشهرها ما قال ابن سيرين وهو ما فى الكتاب
وتاويل حديث مرفوع فى ابى داود ومفسر فيه وفى النهاية هو ان يضع يديه على خاصرتيه وهو المسمى بالدورك او على الخاصرة وهو ما
فوق الطفطفة والشراسيف والطفطفة اطراف الاضلاع والشراسيف اطراف الذى يشرف على الباطن انتهى وقيل ان يصلى متكيا على عصى وقيل
ان لا يتم الركوع والسجود وقيل ان يحضر الا آيات يابى بها السهو وحديث الالتفات غريب بهذا اللفظ المذكور وهذه الفاظ اقرب ما ادرى اليه ما رواه
البيهقى فى شعب الايمان عن كعب ما من مؤمن يقوم مصليا الا وكل الله به ملكا ينادى يا بن آدم لو تعلم ما فى صلاتك من شاء بى ما التفت
اخرجه ابو داود عن ابى ذر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يزال الله تعالى مقبلا على العبد وهو فى صلاته ما لم يلتفت فاذا التفت
انصرف عنه واخرجه حسن وعن انس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اياك والالتفات فى الصلاة فان الالتفات فى الصلاة هلكة فان كان
لابد ففى التطوع لا فى الفريضة رواه الزهدى وصححه وحد الالتفات الكثير ان يلوى عنقه حتى يخرج عن مواجهة القبلة وهو اخرف جمع بذلك صدقة
فيبغضه بكر كامل الكبير يفسد قليل مكروه وحديث فلا حظة فلا حظة اخرجه الزهدى والنسائى وابن حبان والحاكم وصححه عن ابن عباس كان صلى
الله عليه وسلم يلحظ الصلاة بعينيه ولا يلوى عنقه قال الزهدى غريب قال ابن القطان صحيح وان كان غريبا لا يعرف الا بهذا الطريق ونفى طرق
الزهدى انتهى لكن قد طعن له طريق اخرى فى مسند البزار وحديث لا يفعا والاشر اس غريب مزحم شاى داود فى مسنده اخرجه عن ابى هريرة نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن ثلاث عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب فى الصحيح من حديث عائشة كان يعجبه عليه
الصلاة والسلام ان يختم صلاته عن عقبة الشيطان وان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وعقبة الشيطان الاقعاء واما ما روى مسلم عن طاوس
قلت لابن عباس فى الاقعاء على العقبين فقال هى السنة فقلنا انا لنراه جفاء الرجل فقال بل هى سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقى عن ابن
عمر انه رآى ناسا يقعون فلما انصرف عابهم فاجابوه بان الاقعاء على صدور القدمين احدهما مستحبا ان يضع اليتيه على عقبيه وركبتاه فى الارض وهو الموروى
عن العبادلة والمنهى ان يضع اليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه **قوله** هو الصحيح اخرازا عن قول الكرخى ان ينصب قدميه فانى السجود ويضع
اليتيه على عقبيه لان المذكور فى الكتاب هو صفة الاقعاء الكلب وقوله هو الصحيح اى كون هذا هو المراد فى الحديث لان ما قال الكرخى غير مكروه بل كرهه
ذلك ايضا **قوله** ولا بيدل قال صاحب الكرخى انه بالسين مكروه وبالصاد مفسد وقال ابن ملكى الاخر فى تخريج احاديث الكتاب بعد ان ذكر
المذكور هنا قلت اجاز الباقون رد السلام بالاشارة ولنا حديث جيد اخرجه ابو داود عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وسلم قال من اشار فى الصلاة
بشئ تفهم او تفهمه فقد قطع الصلاة والعمل بن الحوينى بن اسحق وابو عطفان مجهول وتعقبان ابا عطفان وهو طريع ويقال بن مالك
المزنى وثقه بن معين والنسائى واخرج له مسلم وما عن الدارقطنى قال لنا بن ابى داود ابو عطفان مجهول لا يقبل قلت بل اسحق وثقه على ما هو الحق
وقد سماه فى ابواب الطهارة ثم اخرج الحديث حدثنا ابو داود والزهدى والنسائى عن عمرو عن صهيب قال مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلى
الصلاة فسلمت عليه فرد على اشارة وقال لا اعلم الا انه قال اشارة) ضعيف صححه الزهدى وعده احاديث تعليل هذا الغنى والجواب انه بنى على
ما فى شرح الكنز وغيره من كراهة الاشارة ولنا ان له ان يقول به فان ما فى الغاية عن الحلوانى وصاحب المحيط لا باس ان يسلم المصلى ويجيب برأسه
يفيد عدم الكراهة وان حمل على ما اذا كان الضرر ظاهرا للملائكة فالجواب بان المنع منها لما توجه من التشبه والمنع هو عدم الصلوة والسلام
مؤيدان بناء عن ذلك فلا تمتنع وفعله هو لو تعارضا قدم المانع وفى الخلاصة سلم على المصلى فاشار برأسه او بيده اذا جرت عادتهم فعل
رأسه بلا اصبع او سبابة او سبابة وحدها فاشار بيده ثلثا او بعين لا تفسد **قوله** لانه ترك سنة القعود فى الصلاة فيكره لاطلاقها
لانه مرتفعل الجاهلين كما علل لانه صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك فعوده فى غير الصلاة مع اخذ بالذبح وكذا عمر رضى الله عنه **قوله** وتفسد اى من
رآه يخبط او يشد طرفيه على جبهته او يلثمه كما ذكر **قوله** فانه روى الخ روى عبد الرزاق عن الثورى عن حمزة بن راشد عن رجل عن
ابى رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلى الرجل رأسه معقوص رواه الطبرانى به ووضع مكان رجل سعيد المقبرى قال عن ابى رافع
عن ابى سلمة رضى الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم الحديث وكذلك رواه اسحق بن راهويه قال اخبرنا المؤمل بن اسمعيل عن سفين به سندا ومتنا ولم قال
اسحق تلك للوهل اذ به وسلمه قال للاشاك وحكم الدارقطنى بوهم المؤمل فى ذكر ابى سلمة وروى حديثا فى نهى عنه مع الحسن بن على رضى الله عنهما وقد اخرج
السنة عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفى لفظ لا اعقص لفه وسيجئ ان اعقص المصلى سنة مكروه **قوله**
لانه صلى الله عليه وسلم نهى السدل عن ابى هريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل فى الصلاة وان يغطى الرجل فاه اخرجه ابو داود
والحاكم وصححه عقبة سدل **قوله** وهو ان يضع الخ يضيق على ان يكون المتدلل خرسلا مركبا فيه ثانيا كما ذكر يشعر على من على عنقه منديل
ان يضعه عند الصلاة وبضدها يضا على لبس العباءة من غير ادخال اليدين فيه وتصح بالكراهة فيه وكره الاشتمال الصماء فى الصلاة وهو
ان يلتف بثوب واحد رأسه وساكن جنبه فلا يدع منفذا ليده وسل يشترط قاعدا الا ادمع ذلك عن محمد يشترط وعن لا يشترط وكره الاحتباء
ان يلف العمامة حول راسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة وهو شحا لا يكره وفى ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره الا لعذر العدم الخ
قوله وحالة الصلاة مذكرة فلا يكون الاكل فيها ناسيا كالاكل فى الصوم ناسيا ليطابق به دلالة الفذ الذى تعلق به الفساد
ما يفسد الصوم عن ابى عبد الرواية لاى جعفر وهو قدر الحمصة من بين اسنانه اما من خارج فلو ادخل سمسمة فاكلها تفسد وعن ابى حنيفة

وتحدّ لا تفسد ولو كانت بين إستاه فاسقها لا تفسد ولو كان عين سكن في فيه فذابت فدخل حلقه فسدت ولو لم يكن عمدا لصلى على أثر
ابتلاعها وجاء الحلان لا تفسد ولو لاك هليلجة فسدت لخضع العلك ولو بلعها لكن دخل في جوفه شيء يسير لا تفسد وذكر شيخ الإسلام
اكل فضل اللقمة وبقي في فيه بعضها فدخل في الصلاة فابتلعه لا تفسد فلو لم يكن مثل العنز قوله في الطواف أي الخراب وهو طريقان كونه بعيدا فإذا
عنهم وكلا يشتبه على من يليه وكسان حالة حتى إذا كان عيني الطواف عودا والبعير وآنا فرجلان يطلع منها أهل الجنبين على حاله لا يكره وإنما
هذا إذا علم أن محارمهم محوطة مطوفة فلو اختاروا بين الطريقة لا يكره عند أبي حنيفة ومحمد لا الأول يكره عند مطلقا ولا يخفى أن اختيار
الإمام مطلوب معرفي الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لأنه حاذى وسط الصف
وهو المطلوب إذ قيامه في غير محاذاة مكروه غاية الفاق الليث في فضل الجماعة ولا يدفع فيه على أن أهل الحجر يا يحصون الإمام بالمكان المتبوع
على ما قيل فلا يشبه قوله علاق ما إذا كان مسجودا في الطواف أي وخلاة خارجها فانه لا يكون لأن الخروج لقدوم في مكان الصلاة حتى يشترط طهارة
رداءه واجزع علاق مكان السجود داخله وسان وكذا لو حلف لا يدخل فارطلز عنت توضع القدم وإن كان باقي بدنه خارجها والصيد إذا كان رجلا في
الحرم ورأسه خارجها صيد الحرم وفيه أجزاء قوله وحق آخر إذا ما إذا كان معه بعض القدم فانه لا يكره قوله لما قلنا من أنه شبه بأهل
الكتاب فانهم يحتزون ما بينهم، لكان المرتفع معفوا له في ظاهر الرواية آخر إذ عن رواية الطحاوي أنه لا يكره لقدوم ما طهر وهو النسبة في مقدار الارتفاع
الذي يتعلق به الكراهة فقيل قدر القامة وقيل ما يتغير الاستتار وقيل ذراع كالسترة وهو المختار وإن وجهة الثاني لأن الموجب
وهو شبه الأذى لا يتحقق فيه غير متصور على قدر الذراع الذي قوله تحدث لا فادة نفي الكراهة خفرة المحدثين خلافا للقاضي زيد وكذا عصرة الناس
وما روي عنه صلى الله عليه وسلم لا تصلوا خلف النائم والمحدث ضعيف وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم صلى وعائشة نائمة معترضة بينه وبين
القبلة قاله الخطابي وقد يقال لم تكن عائشة نائمة بل متطبعة ولذا قالت فكان إذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتها الا ان يقال
ان ذلك الغمز المذكور مرارا يقاظ لكن ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من صلاة الليل وأنا معترضة بينه وبين القبلة إذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت تقتضي أنها كانت نائمة لا مضطجعة يقظني فقد يستدل به على ما في مسند البزار عن
ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهيشان أصلي إلى النيام والمحدثين فقال البزار لا نعلمه إلا عن ابن عباس وجاب بان كلامه إذا
كانت لهم أصوات تخاف منها التغليط والتشغيل وفي النائمين إذا خافوا طهور وضوء يضحكه وقد منا أن في قهقهة طهور النائم شرة أخلاق قوله لأن رضي الله عنهما رأى كان مستترا بشيء ذي رأى شيئا عن يافع قال كان ابن عمر إذا أراد يحدث سيئا إلى سارية قال الحلبي فظهر لي ومارواه البزار عن علي
انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلي الرجل خلفه الصلاة وأنعه عالم لا يستتر فوكزه كان في ظهر جوار كزه كان مستقبلة فأمر، لا عام
لرفع الكراهة وهو الحكم في كل صلاة أديت مع الكراهة ولو صلى إلى وجه الإنسان وشفتها ثابت شطرهن إلى وجه المصلي لم يكن قوله وباغتيان مع الكراهة ولو
صلى إلى وجه تثبت الكراهة قدم المحمول المقصود ارادة الحصر فيفيد أن رد على من قال من الناس لكراهة لأن السيف آلة الحرب والبأس فيكره استقباله
في مقام الابتهال ورد في استقبال المصحف تشبيه بأهل الكتاب وأجاب أن استقبال إياه للقراءة منه لا لاتباع دينهم فعل تلك العبادة وقد قلنا إكراه
استقبال له كذلك وإكرام الله تعالى نهي محاربة للشيطان والنفس الخائفة وعن هذا سمي المحراب قوله فيه تصاوير في المحراب الصور عام من
ذي الروح وغيره والتمثال خاص بشكل ذي الروح لكن المراد هنا ذو الروح فان غيره ذو الروح لا يكره كما تجوز منه عن ابن عباس لأن قال للمصور ان كنت
لا بد فاعلا فعليك بشجرة وغيرها ذي الروح قوله وإطلاق الكراهة في الأصل أن يسجد على الصور أو لا وقيد في الجامع بان يكون في موضع سجوده فان كان
في موضع قيامه وقعوده لا يكره لما فيه من الإهانة رجح ما في الأصل إن المصلي إلى الجهة التي يصلي عليها بمنظم فوضع الصور منها تعظيم لها حيث ما كانت
خلاف وضعها على الصلاة البساط الذي لم يعد للصلاة قوله ويكره أن يكون فوق رأسه أي تكره الصلاة وفوق رأسه أي قدامه فلو كانت الصورة خلفه أو
تحت رجليه فهي شرح عناب لا تكره الصلاة ولكن يكره كراهة جعل الصورة في البيت لحديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة الآن هذا يقتضي
كراهة كونها في بساط تعرش وعدم الكراهة إذا كانت خلفه وضع كلامهم في الأول خلافه وقوله وأشدها كراهة أن يكون أمام المصلي إلى آخره قال
يقتضي خلاف ما في أيضا الكره بيقال الكراهة الصلاة تبلت، اعتبارا للتشبيه بعبدان الوثن ليصير البيت كبيته ونحوه لا يطؤونه وهي ما ذكر من
الهداية نظر وقد عاب بانه لا يعتد في ثبوتها في الصلاة باعتبار أن كان كما هو الصلاة في الحمام وعلى أحد التعليلين وهو البساط وهو متحقق
هنا كونه لم يتحقق كالأرض المغصوبة وما ذكر من ثبت كراهة الصلاة وخصوص مكان باعتبار معنى فيه نفسه لا يخفى قيل ولم يعلم ذان كانت
تحت القدم وما ذكر يقبل لانه في البيت وكذا الظاهر الحديث المذكور في الكتاب رضي بها أنها مسئلة عن عائشة رضي الله عنها واعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم جبريل في ساعة يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأته وفي يده عصى فالقاها فقال ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت فإذا جرو كلب تحت سريره
فقال متى هذا يا عائشة متى دخل هذا الكلب فقلت والله ما دريت فأمر به فاخرج فجاء جبريل عليه الصلاة والسلام فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني الكلب الذي في بيتك انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة انتهى وبه يعترض على القول أنها حيث كان في البيت
عاما لجميع الصور ومنه يعلم لا يكره كونه في وسادة ملقاة إلى آخر ما ذكر فالجواب لا يكره جعلها في المكان كذلك ليتعدى لا الصلاة وحديث جبريل
مخصوص بذلك فانه وقع في صحيح من حديث جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف أدخل وفي
بيتك ستر فيه تصاوير فما أن تقطع رؤوسها أو تجعل بساطا أو وسادتين فاجعلها بساطا ولم يذكر أكثر رواة النسائي قطعها وسادتين وفي
البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها لما تحدثت عن سهوة لها سترتها فيها تماثيل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم فقالت فقطعت منه مرفقتين

مكانتا

حديث اقتل الاسودين

كما تأتي البيت يجلس عليها وأحمد في مسنده وقعد رأيته متكئا على احداهما وفيه صون **قوله** حيث لا يتبدو للناظر اي على بعد ما والكبيرة ما يتبدد على بعد **قوله** لانها لا تعيد فليس لها حكم الوثن فلا يكره في البيت ونقل انه كان على حائط اي هرين دابتان ولما وجدهما دانيال عليه السلام وهو على اسد ونهوض بين يديه صبي لحسابه وذلك ان عجز قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يده فحمل يقتل من يولد فلما ولدت اهدايا له فتنه في عضده رجاء ان يسلم فعصمه الله لانه أسكنه عضده ونهوض ترصعه فتشته بمرأى منه ليتذكر نعم الله سبحانه وتعالى **قوله** اي محو الرابع ضربه اخر اذا من ان يقطع خيط ونحوه لانه لا يبقى الكراهة لان بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعه الا محو وتنوان حمل الخيط على كل رأسه حتى محى او يطليه بطلاء يخفيه وتغسله وعوذلك اما لو قطع بدون ذلك لا ترتفع الكراهة لان الانسان قد تقطع اطرافه وتوحى **قوله** على ما قالوا يشعر الخلاف وقيل كره والصحيح الاول لانهم لا يعدونه بل الصور حمزا او نارا **قوله** وتعاد صرح بلفظ الوجوب الشيخ قوام الدين الكاكي في شرح المنار ولفظ الخزانة وكذا اعني قوله وتعاد تفيد ايضا على ما عهد والحق التفصيل بين كون زوال الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة او تنزيه فيستحب فان كراهة التحريم في ثوبه الواجب فان تطهر اذا ذاكر في بدنه الصلاة تطهيرا اعني بطريق الحقيقة محرما عن القراءة الصلاة عنه فاذا ثبت كراهة التحريم وان افاد الزام الفعل كذلك فاذا وجوب وان افاد ندب المنع وتنزيهية او الفعل المندوب وقد اذا كان لا يتهما معا واحدا ومتوترب لا ثم يترتب عقابها،

قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اخرج اصحاب البشر الاربعة اي هرين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب قال الترمذي حسن صحيح وهو ظاهر فيما اذا احتاج الى عمل كثير في ذلك او قليل وقيل بل اذا كان قليلا ففي المبسوط الاظهر انه لا يفسد به لانه رخصة كما مشى في سبق الحدث والاستسقاء من البئر والتوضي وهذا يقتضي ان الاستسقاء يفسد في سبق الحدث وقد نقد وخلافه وبحثه بانه لا تفصيل للرخصة، لنقل مسلم في علاج المار اذا كثر فانه ايضا مأمور به، لنقل كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فانه موجوا به عن علاج المار موجوا بان في قتل الحية ثم الحوض يظهر الفساد وتوهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نحو ما قالوا من الفساد في صلاة الخوف اذا قالوا في الصلاة بل الامر فيما سوى المفسد في الصلاة بعد اذن كان حراما صحيح **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل لا تقتل الحية اليبضا التي تمشي مستوية لانها من الجان لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ذا الطفيتين والابتر فانهما يطمسان البصر ويصيبان الحبل رواه الطحاوي لا باس بقتل الكل لانه صلى الله عليه وسلم عاهد الجن ان لا يتعرضوا لبيوت امته ولا يظهروا انفسهم فاذا اتوا بعد ذلك تقضوا عهدهم فلا حرمة لهم وقد حصل في عهد صلى الله عليه وسلم وفي زمن الصدر الاول تقتل بعض الحيات من الجن والحق ان الحل ثابت ومع ذلك الاولى الانسان عامة علامة الجان لا لحرمة بل لدفع الضرر المتوهم من جهتهم وقيل ينذر فما فيقول خل طريق المسلمين او رجعي باذن الله تعالى ثابت فقتل وهذا في غير الصلاة **قوله** وعن ابي يوسف وكذا في الجديد وهو مع ابي حنيفة ثم محل الخلاف ما عد لا لاصابع او خط لمسكة اما اذا اضحى بقلبه او غربال فلا كراهة **فيرد عليه امور**

يكره العمل القليل الذي لا ينفسد كالهرة الواحدة وتغميض العينين رضها لحية السما وتغطية الفم والانف او التثاؤب او الكظم كان عجز صح عطى فاه بكمه او يده والا يكره وتكره الصلاة بصانع تشير الكم عن المساجد وتكشوف الراس لا لقصد التفرج ولا باس مع شد او بسط ويكره سدل العذبة في السجود ويكره مع عمامة لا تمنع الا ان خاف فوت الوقت او الجماعة ولا جماعة اخرى وبقطع الصلاة ان خوف ذلك اذا الذكر بهذه الجماعة وكذا يقطع لا عانه الملهوف وخوف على اجنبي ان لم يسقط من سطح او غرق او حرق ونحوه ولو ان يقطع اذا سرق منه او من غيره فكذا رد رسم لا لمد احد ابويه الا ان يستغيث ويكره مع مدافعة الاخبثين سواء كان بعد الشروع او قبله وفي فتح القدير لو لوى قبعة من سنة القراءة وفي ارض غيره كان سلى بين ذلك وبين الصلاة في الطريق ان كانت الارض مزروعة او لكان في بقي الطريق والا فهي الارض ولو كان في بيتنا ان استاذنه فحسن والا فلا باس ويكره وقدامه عذاة كما يكره ان يكون قبلة المسجد الى حمام او محراج وقبر ان كان بينه وبين هدف حائل لا يكره ويكره بحضرة طعام اذا كان التوقان اليه لحديث اشتغل عن الصلاة بحضرة طعام ولا تؤخر فضيلة الاحسان وما في ابي داود لا تؤخر الصلاة لطعام ولا غيره محمل على اخراها عن وقتها تحقيقا وفي الصحيحين عن ابي هرين عنه صلى الله عليه وسلم اما يامن الذي يرفع راسه قبل الامام ان يحول الله راسه راس حمار او يجعل صورته صورة حمار وعنه انه صلى الله عليه وسلم قال اذا ثاب احدكم فليكظم ما استطاع وعن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم الى السما في الصلاة او لا ترجع اليهم **فيرد عليه قوله** لانه صلى الله عليه وسلم نهى ولد قال صلى الله عليه وسلم اذا تبتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا اخرجه الستة **قوله** ولا يكره في رواية حذيفة عن عمر رضي الله عنهما قال رقيت يوما على بيت حفصة فرايت النبي صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة ولان وجه عمر نوازلها الى اخر ما ذكر في الكتاب وهذا ظاهر الحديث السابق وهو مقدم لتقدم المانع عند الراوي المعارضة واعلم ان اهل الملة اختلفوا فيما العلما على ثلثة اقوال الاول باعتبار بعض الرواية نصير اذ قعا قال ذهبت طائفة الى الكراهة مطلقا منهم مجاهد والنخعي وابو حنيفة احد الوجوه الاصح تقويته بقول ابي ايوب فاتينا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله وطائفة كرهوه في العصا دون البنيان منهم الشعبي والشافعي واحمد هذا حديث ابي داود عن مروان الاصفر رايت ابن عمر

اناخ راحلته وجلس بقول لبيها فقلت أما عندك لعمر الذي قد نهى عن هذا قال بلى أما انه نهى عن ذلك في الفقاء وإذا كان بينك وبين القبلة شيء يستره فلا بأس رواه ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما وعن عمر في الصحيحين ما ذكرناه انفا من رؤيته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وطائفة يخصون مطلقا فمنهم من طرح الاحاديث لتعارضها ثم رجع الى الاصل وهو الاباحة والمعارضة عند من عرف المتقدم وما رواه ابن ماجة عن عروة عن عائشة قالت ذكر عند النبي صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال الا انهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة وقال احمد أحسن ما في الرخصة حديث عائشة وان كان مرسلا فان مخرجه حسن بنا على انكار ان عروة كما سمع من عائشة سمع من غيرها ابن بكير كريبة لقيها فعدوا انه سمع منها وابو هريرة توفي هو وعائشة في سنة واحدة فلا يبعد سماعه منها مع كونهما في بلد واحد وقد اخرج مسلم حديث عروة عن عائشة حتى مسكنة عمل بالمرسل الحديث وقد اخرج الدارقطني الحديث المذكور من غير جهة حماد بن سلمة الذي في حديث ابن ماجة قال عمران فيما حدثني عائشة انه صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس امر بمقعدته ما تستقبل القبلة ومنهم من ادعى النسخ مستدلا بما اخرجه ابو داود والترمذي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم والدارقطني عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستقبل القبلة ببول ثم رأيته قبل ان يموت بعام يستقبلها وعن ابن عباس ان ناسا قالوا له ان ناسا يكرهون ان يستقبلوا القبلة بفروجهم فقال اليس هو كما تحب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا ان نستقبل القبلة ارفسترى رأيته يقضي حاجة فنهى ان يستقبل القبلة وبان بن صالح الكوفي وثقه ابن معين وابو زرعة وابو حاتم وقال الترمذي في العلل الكبير سألت محمدا يعني البخاري عن هذا الحديث فقال حديث صحيح والاحوط المنع لان الناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ وهذا وان صح لا يقاوم ما تقدم مما اتفق عليه الستة وغيرهم مما اخرج كثيرا مع ان الذي في حكاية فعله وقوله ليس صريحا في نسخ التحريم القول لجواز الخصوصية ولو نسخ فليس مستقبلا مذكى بل يستحب له الانحراف بقدر ما يكون اخرج الطبراني في مذهبه الآثار عن عمر وابن جمع عن عبد الله بن الحسن عن امه عن جد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس يبول فليقل الا هكذا لو تقوم من مجلسه حتى يغفر الله له وكان يكره للبائع ذلك يكره له ان يمسك الصغير يحوله يبول وقالوا يكره ان يعد رجليه في النوم وغيره الى القبلة او الصف وكتب الفقه الا ان يكون على مكان مرتفع على العادة قوله وتكره المجامعة وصرح المتحرم في شرح الكبير لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون لكن الحق كراهة التحريم لان دلالة الآية انما هي على تحريم الوطء في المسجد للمعتكف فيفيد ان الوطء حرم لخطورة الاعتكاف فتعدد عدم الاعتكاف لا يكون لفظ الآية دالا على منع فالمنع للمسجد حينئذ بل لو كان معتكفا اعتكافا نفلا امكن ان يقال لا يحرم الوطء عليه للاعتكاف لما عرف من ان قطع نفل الاعتكاف على الرواية المختارة للعبادة لا ابطال وانما يمتنع المسجد بدليل اخر فليست الآية على اطلاقها في كل اعتكاف الا ان يقال يجب ان يكون القطع الذي هو اثم خروج من المسجد لانه هو المحظور انه ومتى وقع في العبادة فصار كالخروج من الصلاة فالحلف يكون انفا محظورا ان لو سلم عدم دلالة الآية على تحريم الوطء في المسجد للمعتكف عينا كانت محتملة لكون التحريم للاعتكاف او للمسجد فتكون طنية الدلالة وسلمنا ثبوت كراهية التحريم والمراد بالتحلي للغوط ان وسط المسجد لحكمه الى عنان السماء وقد امر بتطهيره والبول ينافيه واذا كان المسجد يسترى من النخامة كما ترى على ان روى على ما روى مكلف البول قوله لانه لو ياخذ حكم المسجد في جواز الاقتداء لكونه مكانا واحدا وهو المختار في جواز الاقتداء قوله لانه يشبه المنع من الصلاة وهو حرام وقال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه قوله وقيل لا بأس اذا خيف على متاع المسجد احسن من التقييد بزمانها كان في عنان بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد وقد ثبت في زماننا في جميع الاوقات بثبت كذلك الا في اوقات الصلاة او خلالها او في بعضها فتنبه قوله وقيل يوضئه لما فيه من تعظيم المسجد ومنهم من كرهه لقوله صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان ترى المساجد الحديث والاولى الكراهة وعند لا بأس به ويحمل الكراهة المتكلف به فانه التوضؤ في خصوصا في الحمام والترتيب مع نزول الصلاة وعدم اعطائه حقه من اللغطة والجلوس حلق الدنيا ورفع الاصوات اخر الحديث وهو قوله فلو نهاهم فانه من الايمان هذا ان فعل ما يفسده اما التوضؤ فيدخل ما نزع الى احكام البناء حتى لو جعل البياض فوق السواد للنقاء من كذا اولى العادة وعلى هذا علة المتحف عند هب لا بأس به وكان المتقدمون يكرهون شد الصحاف واخذ المسد لانه يشبه المنع كالغلق **وهذه فروع تتعلق باحكام المسجد** لا شك ان الدفن للعقار اولى من تزيينه ولو قيل بانه قربة ولا يحفر في المسجد بئر ولو كانت بئر زمزم تركت ولو حفر فلف فيه شيء ازحر أسل المسجد وغيرهم اذ لهم لا يضمن وان كان بغير اذنهم ضمن اجرة ذلك باتما ولا يجوز عن الانجاد فيه الا ان يكون ذا نزوا لاسطوانات لا تستقر به فيجوز للشرب ذلك الماء فيحصل به النفع ولا بأس ان يستخذ فيه بئر لمتاعه ولا يجوز ان يتخذ طريقا بغير عذر فان كان بعذر فلا بأس ولا يترق فيه فيأخذ النخامة بثوبه ولو بزق كان فوق الحصر أسهل منه تحتها لان تحتها مسجد حقيقة والحصر لها حكم المسجد وليست به حقيقة فان لم يكن فيه بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض ولكن لا يمنع ان يمسح رطلها من الطين باسطوانة او حائط ولا بأس ان يمسح بردية او قطعة حشيش او حصير ملقاة فيه والاولى ان لا يفعل وبناء المسجد ان كان تحوتا لا بأس به وان كان بآجر موطأ مكروه واذا ترك الماء النجس البئر كره ان يتطهر به فيطرح المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وقد ذكرنا في باب الانجاس ان لم يكن النوضي في المسجد والمصمصة الا ان يكون موضع اتخذ لذلك لا يصلي فيه ولا يجوز ان تعلم فيه الصنائع لانه يخلص لله فلا يكون محلا لغير العبادة فيه انهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق النوبة عند طنبه وكما عيقا والذي يكتب ان كان باجر يكره وغير

اجر لا يكره هذا اذا كانت العلم والقرآن لانه فى عبادة اما مؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا لو لم يكن لغط لانهم
فى صناعة لا عبادة اذ هم قد يقصدون الاجادة ليس لوجه الله بل للارتزاق وتعليم الصبيان القرآن كالكاتبان كان لا اجر له وحسبه لا باس
به ومنهم من فضل هذا ان كان لفقره اجر وغيره لا يكره والا فيكره وسكت عن كونه باجر وغيره وينبغى حمله على ما اذا كان حسبة فان كان
باجر فلا شك فى الكراهة وعلى هذا اذا كان حسبة ولا اجر فلا يكره لأن نفس التعليم وان جاز الاطفال لا تخلو عما يكره فى المسجد لغير صلاة جائز
لا للحسبة والكلام المباح فيه مكروه باكل الحسنات والتوضؤ مكروه وقيل لا باس للغريب ان يتوضأ فيه وفى النهاية عن الحلوانى انه ذكر فى الصوم معينا ه
عن اصحابنا يكره ان يتخذ فى المسجد سكا ان يصلى فيه كان العبادة قليلا طبعا منه وثقيلا فى غيره والعبادة اذا صارت طبعا صار تركها كذلك
صوم الابد انتهى فكيف بمن اتخذ فى المسجد حانوتا يبيع فيه

باب الوتر قوله

اذ اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم والتعيين الا ذا اساءه وهو ههنا اعم فان عدوا الاكفار بالجحد لا لزوم الوجوب كما هو
لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وان قصد الاستدلال بالمجموع منه مع عدوا الناذر فالمقرب على ما فيه فالثانى يسقط
والحق انه لو ثبت عندنا دليل الوجوب نفيناه وثبت عندنا وهو الحديث المذكور وقد روى عن علىؓ الصحابة عمرو بن العاص وعقبة
بن عامر وابن عباس وابن عمر وابى سعيد الخدرى وفى حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وخارجة بن حذافة وابى بصرة الغفارى وعن
عقبة وعمرو وزاد الطبرانى فى مسند شاميين سويد بن عبد العزيز عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابى حبيب عن ابى الخير مرثد بن عبد
الله اليزنى عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر عنه صلى الله عليه وسلم قال ان الله زادكم صلاة وهى خير لكم من حمر النعم وهى لكم فيما بين
العشا الى طلوع الفجر وصححه ابن معين وعلل قرن وعن ابن عباس رواه الطبرانى والدارقطنى عن عمر النصرانى عمر عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما
وضعفه الدارقطنى بالنصر وعن عمر اخرجه الدارقطنى فى غرائب مالك وضعفه بحميد بن الجون وعثمان الله زادكم صلاة وهى الوتر وعن
الخدرى رواه الطبرانى وفيه ايضا مثل ما فى حديثه وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده اخرجه الدارقطنى وفيه ان الله صلى الله عليه وسلم
امرنا فاجتمعنا فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله زادكم صلاة فاتوا بالوتر وضعفه محمد بن عبد الله العزرمى وعن ابى بصرة رواه الحاكم من حديث ابى
طعيمة عن عمرو بن العاص قال سمعت ابا بصرة الغفارى يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله زادكم صلاة وهى الوتر فصلوها
فيما بين العشا الى صلاة الصبح وسكت عنه وابو طعيمة وعن جابر رواه الحاكم وابو داود والترمذى وابن ماجة خرج علينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلاة خير لكم من حمر النعم وهى الوتر فجعلها لكم فيما بين العشا الى طلوع الفجر قال الحاكم صحيح ولو من جاه
تفرد التابعى عن الصحابى وقول الترمذى غريب لا ثانى له فى الصحة لما عرف وقد ابعد فى قوله مرادا فى حديث حسن صحيح غريب وما نقل عن البخارى من انه اعله بنوله
لا يعرف سماع بعض هؤلاء من بعض قبيا على اشتراطه العلم بالتى والصحيح الاكتفاء بامكان اللقى واعلال الجوزى بابى اسحق وبعبد الله بن
راشد نقل تضعيف بن راشد عن الدارقطنى اما ابن اسحق فثقة لا شبهة عندنا فى ذلك ولا عند محققى المحدثين ولو سلم فقد تابعه الليث
بن سعد عن يزيد بن ابى حبيب واما ما نقله عن الدارقطنى من تضعيف بن راشد فغلط فيه صاحب التنقيح لان الدارقطنى انما ضعف عبد الله
بن راشد البصرى مولى عثمان بن عفان الهادى عن ابى سعيد الخدرى وانما فى راوى حديثنا خارجة فتنبه لو وقى ابو الطحال المصرى ذكره بن يونس
فى المتأخرين انتهى وسماعة الليث والتبريح بكسر الراء وفى كلامه فى اسناد النسائى للحديث المذكور فى كتابه لكنى فهم امر الحديث على ما وجهه
فى الصحة ولو لم يكن هذا كان فى كثرة طرقه المصححة ارتفاع له الى الحسن بل بعضها حسن صحيح وهو طريق بن ابى انيسة وقوع ان قال احد فيه مسكر
الحديث فقد قال بن عدى لو اراد له حديثا منكرا جدا وارجو ان لا باس به وقد ذكره بن حبان فى الثقات بقى الكلام فى وجه الاستدلال لان
يقال من لفظ زادكم وان الزيادة لا تستحق الا عند حصر المزيد عليه والمحصور الفرائض لا النوافل ويمكن على ما ثبت بسند صحيح اخرجه
الحاكم والبيهقى عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الى صلاتكم هى خير لكم من حمر النعم الا وهى الركعتان بعد صلاة العشا فان معينا ه
لفظ زادكم الحصر فانه يجب فى هذا كون المحصور الزيادة السنن الراتبة الرواتب مع ما لمحصور من الفرائض السنن الرابعة فلا يستلزم
لفظ زادكم كون المزيد فيه جواز كونه زيادة على المحصور الذى ليست بفرض اعنى السنن وقد تكلم هذا الصارف للمصنف عن التمسك
بهذه الطريقة مع شهرتها بينهم الى الآن فتنبه على التمسك بلفظ الامر اما بلفظ حديث بن لهيعة وعمرو بن شعيب وقد ضعف الاول
التمسك فيه ما فى ابى داود عن ابى تميم عن عبد الله الصنابحى عن ابى محمد عبد الله بن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر
حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى رواه الحاكم وصححه وقال ابو المنذر فيه وتقدم بعض
ايضا وقال بن ابى حاتم سمعت ابى يقول صالح الحديث وانكر على البخارى ادخاله فى الضعفاء وتكلم فيه النسائى وبن حبان وقال بن عدى لا باس
به والحديث حسن واخرج البزار عن حكام عن عنبسة عن جابر عن ابى سفيان عن ابن عباس عن الاسود عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم الوتر
واجب على كل مسلم وقال لا نعلم يروى عن مسلم بن مسعود الا بهذا الوجه فان صح الامر منه فيكون للندب والحق هو الثابت وكذا
الواجب لقد وجب العمل عليه دفعا للمعارضة وليتم القهرية الدالة عليه اما المعارضة فاخرج البخارى ومسلم عن عمر رضى الله عنه انه صلى
الله عليه وسلم كان يوتر على البعير وما اخرجاه ايضا انه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال له انهم ان الله قد فرض عليهم خمس
صلوات فى اليوم والليلة قال بن حبان وكان ابعثه قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بايام يسير وفى موطا مالك انه صلى الله عليه وسلم توفى قبل

ان يتدبر ويعاد من اليمين وما اخرجه ابن حبان ان النبي صلى الله عليه وسلم قام بهم في رمضان فصلى ثمان ركعات وأوتر ثم انتظرهم فلم يخرج اليهم فسألوه فقال خشيت ان يكتب عليكم الوتر فبين ما يعارض لم به ولم غيره مما لو تسلم من ضعف ازعدم وجوده لا له واما القرينة الصارفة للوجوب الى التقوى فالسنن الا الراتبة قال صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليوتر ومن احب ان يوتر بثلاث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليوتر رواه ابن حبان والحاكم وصححا على شرطهما وجه القرينة انه حكم بالوجوب ثم خير بينها بين خصالا احداها ان يوتر بخمس فلو كان واجبا لكان كل خصلة مخيرا بها تقع واجبة على ما عرف في الواجب المخير والاجماع على عدم وجوب الخمس فلم يتم فرضه الى ما قلناه والجواب عن الاول انه واقعة حال لا عموم لها يجوز كون ذلك لعذر والانفاق على ان الفرض يصلى على الاداء الطهر المطلق ادكا وقبل وجوبه لان وجوبه لم يتعارف وجوب الخمس بل سيأتي قريبا ان الوتر وجب على النبي صلى الله عليه وسلم كان نسخ للوتر وروى الطحاوي عن حنظلة بن علي عن نافع عن ابن عمر انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فذلك ان وتر ذلك كان اما حال عدم وجوبه او للعذر وفي شرح الكنز على انه لا يجوز على اصلهم ان الوتر فرض على النبي صلى الله عليه وسلم ومن البعيد انهم يزعمون جواز هذا الفرض على الراحلة ثم يتولون الخصم لو كان فرضا لما أدى على الراحلة انتهى موضع لازوما ان الاول فلان المرجع عندهم فتح وجوبه في حقه صلى الله عليه وسلم واما الثاني فصحيح قولهم ذلك على وجه الالزام وما الثالث فلانه لو جوبه وعن الثاني انه لو لا يجوز كون الوجوب كان بعد سفره وعن الثالث كالاول فانه يجوز كونه قبل وجوبه او المراد الجمع بين صلاة الليل المحتسبة بوتر وعن نقول بعد وجوبه وذلك انهم كانوا يطلعون على صلاة الليل كذلك لان الجميع حصل فرض فرد ذلك وتر لا شفع وسيأتي في باب النوافل ما يصح بذلك فالمناسب الورد انه صلى بهم ثمان ركعات واوتر ثم تاخر في القابلة يقتضي ما تعلم في السابقة البتة وعلل تاخره عن ذلك بخشية ان يكتب الوتر فكان المراد بالوتر ظهرا في رواية الصلاة التي بعدها محتسبة بالوتر ويدل على ذلك ما صح بالمجلي لهذا الحديث من قوله خشية ان يكتب عليكم صلاة الليل وعن القرينة الدعاء ان ذلك كان قبل ان يستقر امر الوتر فيجوز كونه او لا كذلك وفي مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء منها الا في آخرها فدل ان الوتر كان واحدة واجمعنا انه جلس على رأس كل ركعتين وهو يفيد خلافه ويدل على ذلك ايضا ما في الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم قال لا توتروا بثلاث واوتروا بخمس او سبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب فهذا وما شاكله كان قبل ان يستقر امر الوتر وكيف يحمل على اللغوي وهو محفوف بما يؤكد مقتضاه من الوجوب وهو قوله صلى الله عليه وسلم فمن لم يوتر فليس منا مؤكدا بالنكرار ثلثا على ما تقدم **قوله** وهذا دليل الاقتضاء الاجماع الذي ثبت ولا نوجب لمقتضاه محل النزاع انتفاء المعنى انه صلاة مقتضية مؤقتة بنجب كالمغرب اما انها مؤقتة فلان المستحب في وقتها السحر وذلك اشد ما يكون كارها في العشاء فلو كانت سنة تبعا للعشاء لوجب تخالف وقتها في الصفة بل كان المستحب عند المستحب **قوله** وهو يعني ما روي عن ابي حنيفة انه سنة وعنه انه فرض اي على وجه الواجب فهي ثلاث روايات والمراد واحد وهو الوجوب وفي الغنية لو اجمعت اهل قرية على ترك الوتر اقاتلهم او حبسهم كان لو يمتنعوا قاتلهم كان امتنعوا عن اداء السنن قال مشايخ عامة يقاتلهم **قوله** لما روت عائشة رضي الله عنها روى الحاكم وقال على شرطهما عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن وكذا روى النسائي عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر واخرج الحاكم قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر افقه منه وكان يسلم في الثانية لتكبر اتهى وسكت عنه وروى الطحاوي عن روح بن الفرج عن شريك عن يحول عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى والثانية قل يا ايها الكافرون والثالثة بقل هو الله احد والمعوذتين وظاهر هذا وصل الثانية لجعل الاولى بعض الوتر في قوله من الوتر والا لقالت في الركعة الاولى الوتر واما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واجب عزيمة مستأنفة تحتاج الى الاستثناء لجواز ان يحمل كلا من ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة فاني بما ذكرنا من الصارف الذي ذكرناه وغيرها كثير رعاية لحال الاطول مع ان اكثر الصحابة عليه كما قال الطحاوي ثنا ابو بكرة ثنا ابو داود ثنا ابو عاصم قال سألنا ابا حنيفة عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الوتر ليست صلاة المغرب هذا وتر الليل وهذا وتر النهار وقال عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن حبيب بن سلمة قال صلى بنا انس الوتر فلما سلم قال انما صليت بكم لاوتر وان خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم في اخرهن فهم على ان لفظ الحديث لو كان كما قالوه يفيد ما ذكرناه واجزه ذلك خشية طلوع الفجر خصوصا على قولهم من جهة السهو والشرط على قولنا المتقرر بقي مشروعيتها فاذا انضم شرط تبعي مما ورد على العدد لم نكن لا نجزيء ايضا لذلك عند خشية الصبح لانه احد محتملية التساوي بين ما قلنا فلا يجوز الحمل عليه بعينه لما ثبت به من المخالفة بين روايات فعله صلى الله عليه وسلم مع انه تحكم عند تساوي الاحتمالين فتم المطلوب غير موقف على ثبوت النهي عن البتيراء على انه لو صح شرعيتها لم لم يكن الوتر اما الا بدليل يخصه ذلك كما ان الشفع مشروع ولا يكون نفلا كون نفل آخر يخصوصه اياه الا بدليل وقد بينا ان الثابت كونه ثلثا كالمغرب وكذا صح من فعله وترا الليل ثلاث كوتر النهار وانا صعقوا ارفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى عن عائشة عن الاعمش عنه صلى الله عليه وسلم لا يحيى بن ابي الحواجب وقد ضعف واعلم ان ما رويناه انه صلى الله عليه وسلم في ثالثة سورة الاخلاص والمعوذتين ولم يذكر ضما بنا سوى قراءة الاخلاص

وذلك لأن أبا حنيفة رضي الله عنه روى في مسنده عن جابر عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ في الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد **قوله** وحكى الحسن إجماع المسلمين في مصنفه أي في سنيه يعني حصن بما عنده عن الحسن بن حي الإجماع المسلمين على أن الوتر ثلاث كالمغرب وعكر هذا الظاهر ابن عبد البر فإنه مرح في إسناد آخر مثل هذا وقال الطحاوي نا أبو العوام كهمس عبد الله بن عبد الجبار المرادي نا خالد بن نزار الأيلي نا عبد الله بن أبي زياد عن أبيه عن الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير القاسم بن محمد وأبي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار في مشيخة سواهم مثل فقه وصلاح فكان هؤلاء كلهم عنهم أن الوتر ثلاث كالمغرب الأخرى **قوله** وقال الشافعي رحمه الله بعد الركوع أي بعد الركوع هنا الوتر هنا ثلاث خلافيات أحدها أنه إذا قنت في الوتر يقنت قبل الركوع أو بعده والثانية أن القنوت في الوتر في جميع السنة أو في النصف الأخير من رمضان والثالثة هل يقنت في غير الوتر أم لا فالذي في الأول ما روى الدارقطني عن سويد بن غفلة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر الوتر وكانوا يفعلونه ذلك وقوله وهو بعد الركوع من كلام القوم على لسان أجسامهم ولم يأمرهم على ذلك وهو ما رواه الحاكم عن الحسن بن علي رضي الله عنهما وصححه وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت الخ **قوله** ولنا ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قنت قبل الركوع ولو قال كان يقنت كان أولى لما في النسائي وبراجة شاهل مشمول الذي نا محلد بن يزيد عن سفيان عن زبيد اليامي عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر ويقنت قبل الركوع انتهى لابن براجة ولفظ النسائي كان يوتر بثلاث يقرأ في الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد ويقنت قبل الركوع انتهى وزاد في سننه فإذا فرغ من قراءته قال سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يطيل في آخرهن ثم قال وقد روى هذا الحديث غير واحد عن زبيد اليامي ولم يقل فيه وقنت قبل الركوع يزيد بعضهم على بعض وأحاديث أبي أصح من حديث ابن مسعود وزيادة العدل مقبولة وقد احتج الخطيب في كتاب القنوت له بما أخبرنا أبو الحسن العبدي نا أحمد بن محمد بن سعيد نا العباس بن عبد الملك نا منصور بن أبي نويرة عن شريك عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت في الوتر قبل الركوع وذكر ابن الجوزي في التحقيق وسكت عنه وأخرج أبو نعيم في الحلية عن عطاء بن مسلم نا الحكم بن المسيب عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال أوتر النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فقنت فيهن قبل الركوع وأخرج الطبراني في الأوسط نا محمود بن محمد المروزي نا سهيل بن العباس الرهني نا سعيد بن سالم القداح عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع وقوله أبي نعيم عن ابن عمر من حديث حبيب العلي تفرد به عطاء بن مسلم وقول الطبراني لم يروه عن عبيد الله الا سعيد بن سالم لا وجه لهذا القول فإنا قد رأينا للنسائي بل قد حصل من انفراد سفيان الثوري عن زيد وتفرد عطاء بن مسلم عن العلاء من تفرد سعيد عن عبيد الله مع حديث ابن مسعود الذي سكت عليه في التحقيق نظائر يرجع أن كلا طريقيه انتهى حسن أو صحيح وما في حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم قنت بعد الركوع فالمراد منه أن ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الأحول سألت أنسا عن القنوت فقال الصلاة قال نعم فعلنا كان قبل الركوع أو بعده قال قبله فقال فلانا أخبرني عنك أنك قلت قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وعامهم كان بعثة جدا ولا معارضة محققة في ذلك مع ما رواه أصحاب السنن بسند هو نص صحيح للمراد بما رووه أنه قنت بعد ما حقق ذلك أن عمل الصحابة أو أكثرهم كان على وفق ما قلنا فما لنا رأى سنة حدثنا أبو نعيم هدبة عن همام الدستوائي عن حماد عن إبراهيم عن علقمة أن ابن مسعود وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع ولما رجح ذلك خرج ما بعد الركوع عن كونه محلا للقنوت فلذا روى عن أبي حنيفة أنه لو سهى عن القنوت فذكر بعد الاعتدال لا يقنت ولو ذكر في الركوع فيه روايتان أحدهما لا يقنت والأخرى يعود إلى القيام ويقنت والذي في فتاوى قاضيخان وهو الصحيح أنه لا يقنت في الركوع ولا يعود إلى القيام وإن عاد إلى القيام وقنت ولو بعد الركوع لو تفسد صلاته لأن ركوعه قام لو يرتفض وفي الخلاصة بعد ما ذكر الروايتين قال في رواية المعوذة يقنت ولا يعيد الركوع وعليه السهو قنت أو لم يقنت وهذا أحق وخرج القومة عن المحلية بالكلية إلا إذا اقتدى بمن يقنت في الوتر بعد الركوع فإنه يتابعه اتفاقا أما لو نسي القنوت والقنوت فلا شك أنه يعود إذا لم يكن في الركوع فيقرأ ما لم ترتفع الركوع فلو لم يرفع طلبته وأجمعوا على أن المسبوق بركعتين إذا اقتدى مع الإمام في الثالثة لا يقنت مع الإمام في أخرى وعن أبي الفضل لشوبذ لسان وسنا في سجود السهو لو سبقه الإمام وركع وسلم لو يتابعه ولو ركع الإمام وترك القنوت ولم يعد الركوع سها وسئل الإسكاف عنه إن خاف فوت الركوع ركع والا قنت ثم ركع الثانية لما روى أبو داود أن عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من شهر رمضان ولا يقنت بهم إلا في النصف الثاني فإذا كان العشر الأواخر تخلف فصلى في بيته فكانوا يقولون أبق أبي وهو ضعيف بما ذكرناه وضعفه البيهقي مع أن القنوت فيه وفيما قبله يحمل كونه طول القيام فإنه يقال لمن طول القيام فلان يقنت تخصيصا للنصف الأخير بزيادة هذا المعنى مع تأييد المتابع فيه بخصوصه ولما ذكر في الكتاب من قوله صلى الله عليه وسلم الحسن اجعل في وتري وتوهم أن اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الأربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الحوراء عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت

الماتوم

وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك وانه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت سبحانه الزهري رواه
بن حبان والبيهقي وزاد فيه ولا يعز من عاديت وزاد النسائي تعديه وتعاليت وصلى الله على النبي قال النووي باسناد صحيح او حسن رواه الحاكم وقال
فيه اذا رفعت راسي ولو بعد السجود كما قد مناه واخرج الاربعة بنحوه وحسنه الزهري عن علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يقول
في آخر وتره اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك كما اثنيت على نفسك ولا سبيل ان فيما
قدمناه في اعلاه قبل هذه ما سوا نفل على المواظبة على قنوت الوتر من بعد اما رجع اليه نستغفرك عن هذا في هذا المطلوب واما محتاج الى في
اثبات وجوب القنوت وموقوف على ثبوت صيغة الامر فيه اعني قوله اجعل هذا في وترك والله اعلم به فلو يثبت لي ومنهم حاول الاستدلال
بالمواظبة المفادة من الاحاديث وموقوف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن يطلق المواظبة اعم من المقرونة احيانا وغير المقرونة وكذا لا له
للامر على الاحوط والا لوجب هذا الكلام ان ثبت فالاولى عندي ما اخرجه ابو داود في المراسيل عن خالد بن ابي عمران قال بعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم يدعو على مضر اذ جاءه جبريل فقال انه ليس لك من الامر شيء الآية ثم علمه القنوت اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك
نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق وعن طاوس عن ابن عباس انه لا وقت في دعاء
القنوت لانه صح جرى على لسان من غير صدور عنه فلا يحمل به المقصود ما اخرجه ذلك في غير اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه ولو
قرأ غيره جاز والاولان يقرأ بعد قنوت الحسن رضي الله عنه اللهم اهدني فيمن هديت ولا بد ان يجري على لسان ما يشبه كلام الناس اذ لو وقت فتفسد
الصلاة ثم اذا شرع في دعاء القنوت اللهم اهدني فيمن هديت كره ذكر رفع اليدين به والذي في ترجمة ابي يوسف عن ابي عمران الحفيد حدثني صبيح
مولى لهم سمع قال رايت مولاي ابا يوسف اذا دخل للقنوت في الوتر رفع يديه في الدعاء قال ابن ابي عمران قال صبيح ثقة انتهى ووجهه عموم دليل رفع
الدعاء بحالة بانه محسوس فلا فيس في الصلاة للاجماع على ان لا رفع في دعاء التشهد ومن لا يحسن القنوت يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة
وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وقال ابو الليث يقول اللهم اغفر لي وكرر ذلك انتهى وحديث لا رفع الا في سبعة مواطن تقدم الكلام عليه في صفة الصلاة
الخلافية الثالثة فيه حديث ابي جعفر الرازي عن انس ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الصبح حتى مات رواه الدارقطني وفي
البخاري عن ابي هريرة لاقربن صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الاخيرة من صلاة الصبح بعد ما يقول سمع الله لمن
حمده فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار وحديث ابن ابي ذئب عن عبد الله بن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع راسه
من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو لهذا الدعاء اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن تولت وبارك لي فيما
اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت وفي هذا رفع ما قدمناه من حديث الحسن ما يصح
بان قوله اللهم اهدنا وعافنا الخ خلاف المنقول لكنهم لم يقنتوا في حق الامام قط ولا يخص القنوت والاصح انه صلى الله عليه وسلم كان يقول
ذلك وهو اماموا لانه لو يكن يصلي الصبح منفردا يحفظ الراوي منه وفي تلك الحالة مع ان اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك رواه الحاكم في
كتاب الناسخ والمنسوخ انه روى نفي القنوت في الفجر عن الخلفاء الاربعة وغيرهم مثل عمار بن ياسر واي بن كعب وابي موسى الاشعري وبريدة بن الحصيب
وابن عازب وانس وسهل الساعدي ومعوية بن ابي سفيان ورفاعة بن رافع وقال ذهب اليه اكثر الصحابة والتابعين وذكر جماعة من التابعين والخلفاء بن سعيد
او ان حديث ابي مالك الذي هو النص في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج احد بهذا لانه يقول في دفع ما قبله انه منسوخ كما خرج المصنف به وقبله مسكتا
بما رواه البزار وابن ابي شيبة والطبراني وكلهم من حديث شريك القاضي عن ابي حمزة الثمالي عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لم يقنت رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا شهرا ثم تركه ولم يقنت قبله ولا بعده واعلوه بالقاضي كما احمد بن حنبل وابن معين وسعد عمرو بن علي الفلاس وابو
حاتم وحاصل تضعيفهم اياه انه كان كثير الوهم فلا يكون حديثه حجة ثابتا بالقوي فلنا هذا اضعف جماعة ابا جعفر قال ابن المديني فيه كان يخلط
وقال ابن معين كان يحيى وقال احمد ليس بقوي وقال ابو زرعة يهم كثيرا وقال ابن حبان كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير فكان ماه القضاب ثم تقوى ظن ثبوت
ما رواه القضاب بان شبابة روى عن قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان قال قلنا لانس بن مالك رضي الله عنه ان قوما يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم
يزل يقنت في الفجر قال كذبوا انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا واحدا يدعو على احياء من احياء المشركين فهذا انس صرح بانه نسخ ما رواه ابو جعفر
وفي انه منسوخ وقيس هذا وان كان يحيى بن معين ضعفه فقد وثقه غيره وليس بدون ابي جعفر بل هو اولى منه فان الذين ضعفوا ابا جعفر اكثر من ضعفوا
قيسا وانما ضعف قيس عن ربعي وذكر سبب تضعيفه قال احمد بن سعيد بن ابي مريم سالت يحيى عن قيس بن الربيع فقال ضعيف لا يكتب حديثه وقال
يحدث عن عبيدة وهو عندنا عن مسعود وهذا لا يوجب رد حديثه اذ غايته انه غلط في ذكر عبيدة بدل مسعود ومن سلم من مثل هذا من المحدثين
كذا قيل وفيه نظر بعد ضعفه غير يحيى قال النسائي ليس قال الدارقطني ضعيف وعن احمد كان كثير الخطا وله احاديث تنكر وقال وكيع وابن
المديني يضعفانه وتكلم فيه يحيى بن سعيد القطان لكن كان شعبة يثني عليه يحيى قال من يعرف لي من يحيى لا رضي قيس بن الربيع وقال احمد بن معاذ قال
لي شعبة الا ترى الى يحيى بن سعيد القطان يتكلم في قيس بن الربيع وقال ما له الى ذلك سبيل وقال ابو قتيبة قال لي شعبة علبك بقيس بن الربيع
وقال ابن جبان سبر شاخبار قيس بن الربيع من رواياته فوجدها المناكير من تتبعها من رواته صدوقا في نفسه ما لم يتبين ناحيته كان فاحش سيء الحفظ
واسمعن ولد سوء يدخل عليه وسمعت عدي يقول جملة ما قال الدارقطني عن ما ذكر من الحديث وعامته رواه مستقيمة وقال ابو حاتم محله الصدق وليس يعرف

قال

قال الذهبي القول ما قاله شعبة وانه لا بأس به فلا تزل لبذلك عن ابي جعفر الرازي وزيادة اعتضاده بل يستقل باثبات
ما تفرد به لا سيما وقد رواه الخطيب في كتاب القنوت من حديث محمد بن عبد الله الانصاري ثنا سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان لا يقنت الا اذا دعى لقوم او دعى عليهم وهذا اسناد صحيح قال صاحب تنقيح التحقيق وما اخرجه الخطيب عن انس في
كتابه وهذا ما عارضه ذلك عموما اخرجه عن زياد بن عبد الله حاد كانس ما زال صلى الله عليه وسلم يقنت حتى مات وغرضه شنع عليه
ابو العباس بن العوذي وتسمح له بلوغ فيه الغاية ونسبه الى ما يشبه صون كذبا عنه بسبب انه تعلم الخ باطله وقد استهتر بعض الرواة
فرواية الحديث عن انس وقال صلى الله عليه وسلم من حدث عني حديثا وهو يرى انه كذب فهو احد الكاذبين وما اشلعناه في الخلافيات
من قول انس لعاصم حين سأله عن القنوت فهم ذكر له ان ذلك انما كان قبل فقال كذبت انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا انه يسمى
بقاء القنوت قبل الركوع في الصلاة لا في الفجر وعن نعوذ به اذ نقول بقائه في الوتر لانه انما سأله عن القنوت في الصلاة ولو كان
عارضه ما روينا عنه وانص منه لذلك في النفي العام ما اخرجه ابو يوسف عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الوتر الا شهرا واحدا لم يرو مثل ذلك هو لا يعبأ به وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين
هذا الاعتبار عليه وهذا لو لم يكن انس نفسه يقنت في الصبح كما رواه الطبراني قال ثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا شيبان بن فروخ ثنا عاصم
بن قرة الطحان قال كنت عند انس بن مالك رضي الله عنه سنة فلم يقنت في صلاة الغداة واذا ثبت النسخ وجب حمل الذي عن انس من رواية
ابي جعفر نحو اما على الغلط وعلى طول القيام كما قال علقمة ايضا في الصحيح عند صلى الله عليه وسلم افضل الصلاة طول القنوت اي القيام
والا سكان صلاة الصبح اطول الصلوات فما ذا الاسكال لنا سلمنا استراك لفظ القنوت بين ما ذكر وبين الخضوع والسكوت والدعاء
وغيرها او حمل على قنوت الوتر كما احتمله بعض اهل الحديث من انه لم يزل يقنت في الوتر ونحو ظاهر ما قدمناه عن انس كان لا يقنت الا اذا
دعا لحي او يستظهر به ويكون قوله ثم ترك في الحديث الآخر يعني الدعاء على اولئك القوم لا مطلقا واما قنوت ابي هرمز الرقي وما اراد بيان
ان القنوت والدعاء للمؤمنين وعلى الكفرة من قد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا انه مستمر لاخر امره فتبين ان القنوت المستمر ليس بسنة
فيه الدعاء لا ولا على نوع لا في كل صبح ومما يدل على انه هذا اراد وان كان لفظ الراوي ما ثبت عنه مما اخرجه ابن حبان عن ابرهيم بن سعد
عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقنت في صلاة الصبح الا ان يدعو لقوم او على قوم وهو
سند صحيح فلن وان مراده ما قلنا او بقاء قنوت الوتر لان نبوته الذي رواه كان لقنوت الوتر وكيف يكون القنوت سنة راتبة صحيحة
وقد صح حديث ابي مالك سعد بن طارق الاشجعي عن ابيه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقنت وصليت خلف ابي بكر فلم يقنت وصليت
خلف عمر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت وصليت خلف علي فلم يقنت ثم قال اي بني احدث رواه النسائي وابن ماجة والترمذي وقال حديث
حسن صحيح ولفظه النسائي ما جة عن ابي مالك قال قلت لابي يا ابت انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلى
هنا بالكوفة نحوا من خمس سنين اكانوا يقنتون في الفجر قال اي بني محدث ونحوه ايضا ينفي قول الكاذبين في ان القنوت عن الخلفاء الاربعة وقوله ان عليه
الجمهور تعارض بقوله احق ان الجمهور على عدمه واخرج ابن ابي شيبة ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان انهم كانوا لا يقنتون في الفجر واخرج
عن علي انه ما قنت في الصبح انكر الناس عليه فقال استنصرنا على عدونا وفيه زيادة انه كان منكرا عند الناس وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة
والتابعين واخرج عن ابن عباس قيس مسعود بن عبد الرحمن الذي انهم كانوا لا يقنتون في صلاة الفجر واخرج عن ابن عمر انه قال في قنوت الفجر ما سمعت
وما علمت وما اسند اعادني عن سعيد بن المسيب انه ذكر له قول ابن عمر في القنوت فقال اما انه قنت مع ابيه ولكنه نسي ثم اسند عن ابن عمر
انه كان يقول لكريا وحسبنا ايتوا سعيد بن المسيب فاسئلوه مدفوع بان عمر لم يكن يقنت بما مضى عنه مما قدمناه وقال محمد الحسن اخبرنا
ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي عن الاسود بن يزيد انه صحب عمر عن الخطاب ستين في السفر والحضر فلم يرهن قانتا في الفجر وهذا
سند لا عبار عليه ونسبه بن عبد البر النسيان وسلم هذا في غاية البعد واذا يقرب ادعاء في الامور التي تسمح وتحفظ والا فمن اين تفعل
احيانا في الغالب انا نفعل بقصد الانسان الى فعله كل عداة مع خلق كثير نفعله من صبح الى صبح نساء بكلية ويتولد ما شهدت ولا علمت وتركه
مع انه يصبح فيرى غير نفعله فلا يذكر فلا يكون مع شيء من التعقل وبما قدمناه الى هنا تقطع بان القنوت لم يكن سنة راتبة اذ لو كان راتبة
لفعله صلى الله عليه وسلم كل صبح جهرية ويداوم عليه كما قال مالك الى ان توفاه الله تعالى لو يتحقق هذا الاخلاف بل كان
سبيله ان يفعل كما فعل جهرا القراءة ومخافتة واعدادا الركعات فان مواظبته على وقوعه بعد رفع رأسه من الركوع ظاهرا ساكتا فيما يظهر كقول
مالك مما يدركه من خلفه وتتوفر دواعيهم على سؤاله ان ذلك لما ذا واقرب الامور في توجيه نسبة سعيد النسيان لابن عمر ان صح ان المراد
قنوت النازلة فان ابن عمر رضي الله عنه نفى القنوت مطلقا فقال سعيد قنت مع ابيه يعني في النازلة ولكنه نسي ما ذهذا شيء لا يواظب عليه
لعدم لزوم سببه وقد روى عن الصديق رضي الله عنه انه قنت عن محاربة الصحابة مسيلمة وعند محاربة اهل الكتاب به وكذلك قنت عمر وكذا
علي في محاربة معاوية وقوبة في محاربته الا ان هذا يعني لنا ان القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ وبه قال جماعة من اهل الحديث وجهلوا على
حديث ابي جعفر عن انس ما زال يقنت حتى فارق الدنيا اي عند النوازل وما ذكرنا من اخبار الخلفاء بعد نقرره كفعلهم ذلك بعد صلى الله
عليه وسلم وما ذكرناه من حديث ابي مالك وابي هريرة وانس وما في اخبار الصحابة لا يعارضه بل انما تفيد سنية واتيانه في النبي سوى حديث

اى جهرى حيث قال لو يقنت قياما ولا بعد ركذا احد شارحى حنيفه رحمه الله فيجب كون بقاء القنوت فى الوتر مجتهدا وذلك ان هذا الحديث لو ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من قوله ان القنوت فى الوتر قبل الركوع وبعدها صحيح الاجهاد بان ظن ان ذلك انما هو لبعد وقوع تاولة بعدها فتسكد على القنوت فتكون سنة مستمرة وتشمل قنوت من قنت من الصحابة بعدها صلى الله عليه وسلم وبان رفع الشرعة نظرا الى السبب تركه صلى الله عليه وسلم وتواتر المواظبة لم يثبت لك من الامر شئ قوله سابقه كتكبيرات العيد سجود السهو اذا اقتدى من يزيد على الثلاث واسيد قبل السلام باتم كذا هذا اقتضاه المتابعة اما يجب فى الفصل اجتهد فيه وما عن فيه اما مقطوع بنسخه او بعدم كونه سنة من الاصل وان الذى كان فى الجواب ما كان قنوت تاولة وانقطع بزواله لما قلنا انه لو كان سنة راتبة ظاهرة الظهور المذكور لكواظبة على الجهر او السكوت بعد القراءة الى ان توفى الله تعالى نبيه لم يختلف فيه ونقل نقل اعداد الركعات فان كان الاول نظاهر وان كان الثانى كذلك لانحاد الناقل وللنسخ بمن عدم جواز الاجتهاد فيه لان ذلك فى النسخ للعلم برفع حكمه وعدم على التقدير الثانى ارتفاع حكمه نهوم اولى بعدم وقوع الاجتهاد فيه قوله لان الساكت شامل الداعى لشمول الاذن اياه اما الجاهل ايضا ساكت فلا بد من تعميم مشاركته الداعى بحال ما توافقه فى خصوص هيئة الداعى لكنه يقتضى انه انما يكون مشاركا اذا ارضى بترك سنة ما هو هيئة الامام الا ان يلتزم ذلك ونقل الجمع الوقوف خلفا لداعى لو اقتدى ساكتا بعد شركته له فى ذلك عرفا رفع يديه سنة او لا ويتوجه قوله والاول اظهر لوجوب المتابعة فى غير القنوت وشركته عارفا لا يوجب شركته عند الله تعالى حتى يكون عند الله قائما فى الفجر شرح المسبوق الذى ادرك الامام فى الثالثة لا يقنت فما يقضى قوله ودلت المسئلة على جواز الاقتداء الشفعوية وفى بعض النسخ كما نبه عليه وهو الصواب لما عرف من وجوب كون بناء المتاخر على المتقدم وضع الثانية حكما حتى تحمل القنوت قبل الركعة الثانية وبعدها والتبريح من خارج ثم وجه الدلالة فى الاول ان اختلافهم فى انه بناء او لا فيقعد ساكتا او يقعد ينتظره حتى يسلم معه او يسلم قبله ولا ينتظره فى السلام اتفاق على انه كان يقعد بدليل اذ ذاك وموضع صحة اقتدائه ثم اطلاق الغاية مسئلة الشافعى وغيره ووجه الدلالة فى الثانية ان اختلافهم فى المتابعة فى قنوت يوجب اتفاق على المتابعة فى قنوت مسنون وهذه نظراد لا ملائمة بين منع المتابعة فى قنوت يدعى وجوبها فى مسنون لجواز ان منع منهم بل لوجه ان المانع انما علل بشئ علم انه لو كان غير منسوخ لجازت والاتمام مثلا لما تابعه لانه ذكر لا يشارك فيه المامو اما مة كالقراءة والتسبيح فلما لم يعلل قط الا بذلك كان ظاهرا فى انه علة مستقلة عند كل من ذكل من الحكمين خلافا لما الاول فقال ابو الليث اقتدا الحنفى بشافعى غير جائز لما روى مكحول المسبغى فى كتابه سنة الشافعى ان رفع اليدين فى الصلاة عند الركوع وبعده منسوخ بنا على انه عمل كثير حتى قالوا لو فعل ثلاثا متوالية فسدت صلاته عندهم واخذ بجواز اخذهم من جهة الرواية من غير نظر الى مسئلتنا وفيها تقييد صحة الاقتداء وبقاءه الى القنوت فتعارض تلك الرواية وتقدم على المسند وذلك ترجح المسند وذا فى الجملة وفى غير هذا الموضع وايضا فالفساد عند الركوع لا يقتضى عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع به لان الرفع جائز الترك عندهم ولو تحقق فالعمل الكثير المختار فيه ما نواه شخص بعينه نظنه ليس فى الصلاة ومنهم من قيد جواز الاقتداء بهم كما مضى بان لا يكون متعصبا ولا شاكا فى اتيانه وخاطئا فى موضع الخلاف كان يتوضا من كالحجامة ويغسل فوه من الدم ويمسح رءوسه فى مسائل يمسح ولا يقطع الوتر ولا يجهل ان يتعصبه انا نوجب فصله ولا نسلم ذلك فى اتيانه وقول انشاء الله تعالوا للتبرك لا للشرط اولها غمار ايمان الوفاء وذكر شيخ الاسلام اذا لم يعلم منه بل الاشياء يعتمن بجواز الاقتداء والصحيح انا مومر بحمل ذلك ولو غاب عنه ثم راه يصلى بعد ما شاهد ذلك الامور الصحيح انه يجوز الاقتداء والذى قبل هذا بعيد لانه لا يصح الاقتداء به اذا عرف من حاله انه لم يحط فى موضع الخلاف سواء علم حاله فى خصوص ما يقتدى به او لا هذا ولو يذكر الفساد نظرا الى الامام بان شاهد مسح ذكره او مزاحه ولو متوضا وصلى وهو ممن يرى الوضوء من ذلك والاكثر انه يجوز وهو الاصح وختار المتاخرون وجماعة انه لا يجوز لان اعتقاد الامام انه ليس فى الصلاة ولا بناء على المعدوم وقلنا المقتدى يرى جوازه والعبرة فى حقه رأى نفسه لا غيره وقول اى بكر الرازى ان اقتداء من يسلم على راس الركعتين فى الوتر يجوز وتصلى بعده بقيته لان امامه لو عرجه فسلامه عند لانه مجتهد فيه كالمقتدى يامام مذهب يقتضى صحة الاقتداء ان علم منه ما يزعم به فساد صلاته بعد كون الفصل مجتهدا فيه وقيل اذا سلم الامام على راس الركعتين تم المقتدى كانه منفردا وكان شيخنا سراج الدين يفتى قول الرازى وانكر من ان يكون فساد الصلاة بذلك مرويا عن المتقدمين حتى وفق لمسئلة الجامع فى الذى تحرم فى البئر الظلمة وصلى كل الى جهة مختلفة بان جواب المسئلة ان مزعم منهم بحال امامه فسدت لاعتقاد امامه على الخطا وما ذكر فى الارشاد لا يجوز الاقتداء فى الوتر بمن جاء بالامامة اقتدا المفترض بالمتنفل عالما بما تقدم من اشتراط المشاركة فى الاقتداء بشئ فى الوتر ان لا يفصل فانه يقتضى صحة الاقتداء عند عدم فصل فى القضاء وفى اقتدى حنفى فى الوتر بمن يرى انه سنة قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل يصح لان كلا محتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فاهذا خلاف الاعتقاد فى صلاة صفة الصلاة واعتبر محمد اتحاد النية لكن هذا يشكل الاطلاق بما ذكر فى التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادى بنية النفل ويجوز عكسه وبنى عليه عدم جواز صلاة من صلى الخمس ولو بغروف ان علم من المكتوبة به مع اعتقاد ان بها فرضا وهى نفلا وان محمدا عن مراسم الصلاة ونيتها لا يجوز بما فان فرض المسئلة انه صلى الخمس ونيتها ان من الخمس فرضا ونفلا وهذا فرع تعيينها عند اشتباهها بين صلاة الظهر وصلاة العصر ولان جواز المتابعة و

الجواز

الجواز مطلقا انما هو على عدم جواز الفرض من حيث النفل اعم من ان يسمى اولا فانه اذا سماها بالظهر اعتقاد انها الظهر بنفل
فهو نية الظهر نا ونفلا محضوصا فلا يشاء ذى به الفرض فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز تراويح عند ابى حنيفة اذا نوى الشافعى بنا على انه لو صح شروعه
فى الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذى هو الوتر فلا يشاء ذى به واجب بنية النفل وح فلا اقتداء به بنا على المعتمد وذهب
المقتدى ثم يكن ان يقال لو لم يحط عاطر عند النية صفة من السنة او غيرها على تجرد الوتر ينبغى المانع صحة ولكن اطلاق مثل التجنيس
يقتضى انه لا يجوز وان لو خطر عاطر نفليته وفرضيته بعد ان كان المتقرر فى اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للماثل وانا الشاك
فمن يجد يقينا الامام وشك المقتدى وهذا كمون بعضهم فى الثبوت بحمل الامام وعن المقتدى كالقراءة والاصح انه يتبعث كالامام
ثم مثل يجهر الامام به احتياطا ابو يوسف فى رواية وبنا بقوله لهل يا يكفا وللحق واذا دعى الامام يقنى اللهم اهدنى فيمن هديت او غير بعد
ذلك هل سنا بقوله ذكر فى الفتاوى فلا الامر يوسف بين ابى يوسف ومحمد فى قول محمد لا ولكن يقولون وما لبعضهم ان شاء اسكتوا وما لبعض
انو بكر محمد الفضل عندى يحمل الامام وكذا المقتدى لانه ذكر كسائر الاذكار دنيا الافتتاح ولو هذا فى ظاهر الرواية وصلى على
النبى صلى الله عليه وسلم بعد اجتماعهم قبل الاذان لم يقبل لانه سنة الدعاء وعن هذا وجدنا بين رواية النسائى ثبوت الصلاة عليه
عليه الصلاة والسلام اعنى قوله صلى الله على النبى فلا ينبغى ان نعدل عن هذا القول وانا المتفرد وفى البدائع نقلا عن شرح مختصر الطحاوى
للقاضى انه مخير فيه بين الجهر والاخفاء انه كالقراءة والذى يقتضيه اختيار من اختار الاخفاء فى حق الامام والجهر فى حق المنفرد باد فى
مسائل واختار الهمم سبقا لابن الفضل الاخفاء وهو الاولى وفى الحديث خير الذكر الخفى ولانه المتوارث فى مستحدثى جمع الكثير وهو من اجتهاد محمد
وهو ظاهر فى انه علم محمد فى الثبوت وهو الاول **فرع** او ترقبل النوم ثم قام من الليل فصلى لا يوتر ثانيا لانه لا يكرر شفع الا لاتباع التنفل بركعة او ثلاث
فى ليلة ولو نسى ترك المستحب الجهاد يقول صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا لانه لا يكرر شفع الا لاتباع التنفل بركعة او ثلاث

باب الوتر والنوافل

اول وقت العشاء بعد سنة الفجر الاولى او الشفق عن ابى حنيفة ولو صلاها قاعدا مع عذر لا يجوز وقالا
العالم اذا صار من حيا للمتوى جاز له ترك سائر الشفق حاجة الناس لا سنة الفجر اول وقت سنة الظهر لا اول فى الوجود لان السنة تبع
للفرض واول صلاته فرضت صلاة الظهر يعنى اول صلاة صليت بعد الامر اختلف فى الافضل بعد ركعتى الفجر قال الحلوانى يكره المغرب
فانه صلى الله عليه وسلم لم يداوم عليها سفرا وحضرا ثم التى بعد الظهر سنة لمن سبق عليها خلافا التى قبلها لانه قيل بها فتفضل بين الاذان
والاقامة ثم التى بعد سنة العشاء ثم التى قبل الظهر اكد وصحح الحسن وقد احسن لان نقل المواظبة الفرع عليها اقوى من نقل مواظبته
على غيرها من ركعتى الفجر وسنبدء عليه ولو ترك الاربع قبل الظهر والتى بعدها وركعتى الفجر قبل الفرض فى الموازل ترك سنن الصلوات الخمس اثم لو
برا حتى كفر وان راما وترك قيل يأثم لانه جاء الوعيد بالترك ولا يعنى ان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم
للذى قال والذى بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيئا فقال افلح ان صدق ثم سئل عن ذلك الاساءة وفوات الدرجات والصحيح الاخير وتيا المنوط
بفعل سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا اذا اعتاد الترك عن استخفاف بل يكون مع رشوح الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين
الكفر والاثم بحسب الحال باعتنه له على الترك ثم هل الاول افضل السنة التالية للفرض اول فى شرح الشهيد القيام الى السنة
متصل بالفرض مسنون وكان النبى صلى الله عليه وسلم اذا سلم بكى قدر ما يقول اللهم ان السلام ومنك السلام بارك يا ذا
الجلال والاكرام وكذا اعتبر المقالى والحلوانى لا باس بان تعرا بين الفريضة والسنة الاوراد ويشكل على الاول ما فى سنن ابى داود عن ابى
رفاعة قال صليت بين الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابو بكر وعمر يقومان فى الصف المقدم عن يمينه وكان رجل قد شهد تكبيرة
الاولى الصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة لم يسلم عن يمينه وعن يسار حتى رأينا بياض خديه ثم انفتل كانفتال ابى يمنه يعنى نفسه
فقام الرجل الذى ادرك معه التكبيرة الاولى ليشفع فوثب عمر فاخذ بمنكبيه فهزه ثم قال اجلس فانه لم يهلك اهل الكتاب الا انهم لم يكن يفصل
بين صلاتهم فصل فرفع النبى صلى الله عليه وسلم بصره فقال اصبت يا ابن الخطاب ولا يرد هذا على الاشاعرة اذ قد يجاب بان قوله اللهم انت
السلام ومنك السلام الخ فصل لئن ادعى صلاة اكثر منه فليسلم وقوله الافضل فى السنن حتى التى بعد المغرب الست لا بلد ومستونة
الفصل كثيرا كلام حاذا صلى السنة فى محل الفرض هل يكون الاول وما ورد من انه صلى الله عليه وسلم كان يقول دبر كل صلاة لا اله
الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد
وقوله صلى الله عليه وسلم لفقراء المهاجرين تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلثا وثلثين وما روى انه كان صلى الله عليه وسلم يقول
ايضا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير ولا حول ولا قوة الا بالله لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه له
النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن لا اله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا يقتضى فصل بين الاذكار بل لكون؟ عقيب السنة من غير اشتغال
بما ليس هو من توابع الصلاة يصح كونه دبرها وكونه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلى السنن فى المنزل كما سنذكره فلا نسلم ان قوله لها صلاة
غير لازم بل يجوز كونها بعدها فى المنزل ولا يمنع مانع فكثيرا ما نقلوا انها كان مرجعه فى البيت او بواسطة نسائه او بسماعهم صوته وكانت حجرته
صلى الله عليه وسلم صغيرة جدا او سمع منه قبلها حال قيامه متوجها الى منزله او جالسا بعد صلاة لا سنة بعدها كالظهر والعصر وما فى الصحيحين
عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس كنت اعلم
اذا انصرفوا بذلك اذا سمعته وفى لفظ ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالتكبير مع ما علم مما سنثبته بالصحاح من الاخبار

من انه صلى الله عليه وسلم اما كان يصلي السنن في المنزل راكبا على مر يصليها في المسجد على ما في ابي داود والترمذي والنسائي انه
صلى الله عليه وسلم اتى مسجد عبد الاشهل فصلى فيه المغرب فلما قضوا صلاتهم راهم يسبحون اي يتنفلون بعد فراغهم صلاة البيوت
لا يستلزم ما ذكر وما المانع من كون ذلك الذكر مما تفوه به اصوانهم اذا فرغوا واما ان تكبير المرئي ما الله اعلم به
قيل لم يعرف احد من الفقهاء قائلا الا ما ذكر من بعضهم في السبوت والعساكر بعد العصر والمغرب ثلاث تكبيرات عالية والحاصل انه لو ثبت عنه
صلى الله عليه وسلم الفصل لاذكار التي يواظب عليها في المساجد في عقبها من قراءة آية الكرسي والتسبيحات واخواتها ثلاثا وثلثين وغيرها
بل يدب هو اليها والقدر المحقق ان كلا من السنن الاوراد له نسبة الى الفرائض السبعة والذي ثبت عنه انه كان يواظب السنة عنه
من الاذكار هو ما روى مسلم والترمذي عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سلم لم يقعد الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام
ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام فهذا نص صريح في المراد وما يتخيل انه مخالفه فليس بوجه ولا دلالة على ما ادعاه فوجب
اتباع هذا النص واعلم ان الذكور في حديث عائشة موقوفا لم يقعد الا مقدار ما يقول ذلك لا يستلزم سنية ان يقول ذلك عقبه
في دبر كل صلاة اذ لم يقل حتى يقول اذ الى ان يقول فيحمل كونه صلى الله عليه وسلم كان مرة يقوله ومرة يقول غيره مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله
وحده لا شريك له الخ وما ضم اليه في بعض الروايات مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله الخ ومقتضى العبارة ح ان السنة ان يفصل
بذكر هذا ذلك بكون قريبا فحد يزيد قليلا وقد ينقص قليلا وقد يدرج وقدر بقدر ما ما يكون زيادة غير مقارنة مثل العدد الثابت من التسبيحات
والتحميدات والتكبيرات فمعنى استنان تاخير عن السنة البتة وذكر الآية الكرسي على ان ثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم مواظبة لا اعلمه بل
الثابت ندبه الى ذلك وليس بلازم من ندبه الى شيء مواظبته عليه والا لم يفرق حينئذ بين السنة والمندوب وكان يستدل بدليل الندب على السنية
وليس هذا على اصولنا وقول الحلواني عندي انه حكم آخر لا يعارض القولين لانه انما قال لا باس به والمشهور في هذا العبارة كونه خلافا اولى فكان
معناها ان الاولى ان لا يقرأ الاوراد قبل السنة وترك فعل لا باس به ولو فاته وعدم سقوط السنة بعد ذلك حتى اذا صلى بعد الاوراد تقع سنة مؤداة
لا على وجه السنة واذا قالوا لو تكلم بعد الفرض لا تسقط السنة لكن نوى بها اقل فلا اقل من كون قراءة الاوراد لا يسقطها وقد قيل في الكلام انه يسقطها
والاول اقرب فقد روى البخاري وابو داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع
حتى يؤذن بالصلاة واعلم ان هذا الذي عزى الى الحلواني توافقه ما عزى الى حنيفة في العتابي والمنفرد وذكر في حق الامام خلافه وعبارته في الخلاصة هكذا
اذا سلم الامام من الظهر او المغرب او العشاء كره له المكث قاعدا لكنه يقوم الى التطوع ولا يتطوع في مكان الفريضة ولكن يتحول منه او يتاخر
او يتحول عنه اولا يتحول جاز وكذا الكل سوى الصلاة التي لا يتطوع بعدها بكره المكث في مكانه قاعدا مستقبلا ثم يقوم ان شاء ذهب وان شاء
جلس في محرابه الى طلوع الشمس ثم يتصل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن عذا به مسبوق فان كان تحول لبيته او لمسجد آخر او الصفة فالتسوا سواء
هذا هو الصحيح هذا حال الامام وقوله الكل سوى التي في قاعة السنة اما الافضل فتخرج مما يأتي ان الافضل قوله السنة
ان يحمل على ما ادعى انه صلى الله عليه وسلم من غير اجابة وهو اعم من السنة والمندوب وهذا لانه عدها ما قبل العصر والعشاء وذلك مستحب
لا سنة راتبة قوله والاصل فيه اي في استنان بتلك المذكورات قوله صلى الله عليه وسلم الخ روى الترمذي وابن ماجة عن مغيرة بن زياد عن عطاء
عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على اثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل
الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر فالصحيح ان ضمير فسره المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم وفي شذور الذهب ويفصل
وفسر النبي صلى الله عليه وسلم قال الترمذي حديث غريب من هذا الوجه ومغيرة بن زياد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه انتهى لكن له سلام
شاهد اصل الحديث رواه الجماعة الا البخاري من حديث ام حبيبة ام المؤمنين ان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد مسلم يصلي لله ام حبيبة م
في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا غير الفريضة الا بنى الله له بيتا في الجنة زاد النسائي والترمذي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين
بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الغداة وللنسائي في رواية ركعتين قبل العصر بدل الركعتين بعد العشاء قوله وجمع
اي خرجهما الحسن وكذا الغدوي بين ان يصلي اربعا قبل العصر او ركعتين قوله لا خلاف الا ثابتا فانه اخرج ابو داود واحمد وابن خزيمة
وابن حبان وصححها والترمذي عن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا قال الترمذي حسن
غريب واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين ورواه الترمذي واحمد فقالا
اربعا بدل ركعتين قوله وفي خبره اي في عمر حديث المثابر وذكر الاربع ومنه ما عزى الى سنن سعيد بن منصور من حديث البراء بن عازب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى اربعا قبل الظهر كان كما تعدل من ليلته ومن صلى بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر له
ورواه البيهقي من قول عائشة والدارقطني من قول كعب والموقوف في هذا كالمرفوع لانه من قبيل تقدير الاولى هو ما لا مدخل للرأي
الا سماعا هذا او ما رواه المصنف من حديث المثابر انما يصلح دليل الندب والاستحباب لا السنة لما عرفت ان السنة لا تثبت الا بقول او فعله
صلى الله عليه وسلم علينا فالاولى الاستدلال لمجموع حديثين حديث عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات قبل
الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب في بيته وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الصبح وحديث عائشة انه صلى الله عليه

وسلم

وسلم كان لا يدع أربعا قبل الظهر وركعتين قبل الغداة بنا على الجمع بينهما انا بان الاربع كان يصليها في بيته فاتفق عدم علم ابن عمر بهن وان علم عنهما مما صلى في بيته لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي لكل في البيت ثم كان يصلي ركعتين تحت المسجد فكان ابن عمر يراهما اما بان ابن عمر لم يدرك سنة الظهر وهو كان يرى تلك وزد الغرسية الزوال وهو مذهب بعض العلماء وهو الذي اسنده الحلواني فما ذكره ابن حجر من بعض الالفاظ وهو ما ذكره الامام احمد بن عبد الله بن السائب انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي اربعا بعد ان تزول الشمس وقال ساعة تفتح فيها ابواب السماء فاحببت ان يصعد لي فيها عمل صالح وعندنا هذا اللفظ لا ينفي كونها سنة الظهر وقد صرح بعض مشايخنا بالاستحباب لا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر فيه بين الظهر والجمعة وبكل مر حديث عائشة وحديث علي وهو كان صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر اربعا وبعدها ركعتين واصرح من الكل ما في صحيح مسلم عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته قبل الظهر اربعا ثم خرج فيصلي بالناس ثم رجع فصلى ركعتين فانه يعيد الوظيفة ثم الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنفل الوظيفة على ما في الذي اورد عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط ثم دخل بيتي الا صلى اربع ركعات او ست ركعات وقد مطر ما مرة من الليل فطرحت له نطعا فكان ينظر اليه فجمع الماء ما رأيته متقبا الارض شيء من شأنه وهذا نفي في مواظبته صلى الله عليه وسلم على الاربع دون السنية للمواظبة ولا يخفى ان الاربع افضل بشرحه في ضمن كلامنا على الاربع بعد الظهر فتقول صرح جماعة من المشايخ انه يستحب اربع بعد الظهر لحديث ابي داود والنسائي ثم اختلف اهل العصر في انها تعتبر عن الراتبة او على التعدد الثاني هل يؤدي معها بتسليمة واحدة او اثنتين فالاحوط الجماعة لانه ان نوى عند التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني او المستحب لم يصدق في السنة وان لم ينو واحدا منهما فالظاهر انه يقع عن السنة لان نية الصلاة تنصرف الى الاهم والاهم هو السنة وعلى الاخص على ما اختاره بعض مشايخنا من ان نية الفرض تنصرف الى الفرض الكامل وهو الذي يؤدى بجماعة وقع عندي انه اذا اصلى اربعا بتسليمة واحدة فالظهر يقع عن السنة والمندوب سواء احتسب هو الراتبة منها او لا لان المقاد بالحديث المذكور انه اذا وقع بعد الظهر اربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الراتبة منها وكونها بتسليمة او لا فيما وكون الركعتين ليستا بتسليمة على حدة لا يمنع من وقوعها سنة وان كان عدم كونها بتحريمة مستقلة يمنع منه على خلاف فيه كما عرف في سجود السهو من الهداية فيما وعن الفصل الاخير بظاهر الفعلة الاولى ثم لم يعد حتى حدثه بها تستا ولا تثوب الركعتان عن سنة الظهر على خلاف لان المواظبة عليها بتحريمة مستقلة لتثبت العزم بين المحل والتحريمة كان المحل غير مقصود الا للخروج عن العهدة على وجه حسن وقد سبق في الهداية في باب القران ترجيح الشافعي الاقران بزيادة الخلوص بانه خروج عن العبادة فهو غير مقصود فلا يتبع به الراجح واما النية فلا مانع من جعلها سوى نوى اربعا لله تعالى فقط او نوى المندوب بالاربع او السنة اما الاول فلما تقدم في شروط الصلاة من ان المختار عند المصنف والمحققين وقوع السنة بنية مطلق الصلاة لما حققناه من ان معنى كونه سنة كونه شفعا للنبي صلى الله عليه وسلم على المواظبة في محل مخصوص وهذا الاسم اعني اسم السنة كما ذكرنا اما هو عليه الصلاة والسلام فانه كان ينوي الصلاة لله فقط والمواظبة صلى الله عليه وسلم على الفعل كاف لان سمي ذلك سنة من فعل سئل ذلك الفعل فوقته فقد فعل ما سمي بلفظ السنة وقع بقع الاوليان سنة لوجودها وعلتها والاحق بان نفعل عند هذا بما هو الاستحسن النية بما يحصل به كلا الامرين والتحريمة كتكبيرة من يقتدي واذا عرفت بان نية الصلاة الاعم تنادي بالسنة كما صرح به في الشاهد الذي اوردته من ركعتي الفجر بنية الصلاة فالمانع من ان ينوي هنا ايضا الصلاة وهي تنادي السنة والمندوب واما الثاني والثالث فكذلك بناء على ان لتلك النية الصلاة وزياده عند عدم مطابقة الوصف الواقع للمنوي حتى نية مطلق الصلاة على نحو ما عرف من ان بطلان الوصف لا يخل الاصل فيه بمطلق الصلاة تنادي كل من السنة والمندوب اذا وقع في وقته فظهر ان صحة البناء على ادا المباين بنيته مبنية بل مطلق السنة لغوا ان اريد الحاق وما في ذلك القائل من حديث ركعتي الفجر بنية التهجد دليل على خلاف مقصوده لان التهجد مندوب كما يشهد كثير من السنة مندوب لانه اريد وقد نادى به سنة الفجر على اطلاق الجواب اعم من كونه نوى بحر الصلاة او المندوبة وانما لم يقل انها سنة لانه صلى الله عليه وسلم علم من غير افتراض التهجد عندنا كان فرضا عليه فهو مواظبة على فرض ثم رأيتني لفظ الهداية ما يدل على ما قلنا وهو قوله فلهذا اختير الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة فان معناه ان الاربع بعد العشاء افضل من ركعتين بعدها خصوصا عند ابي حنيفة فانه روي ان الافضل في النوافل بعد العشاء اربع بتسليمة فاذا جعل الفصل بعد العشاء اربعا اذا بتسليمة واجمع ثبتت الافضلية عند من وجه عند من وجه زيادة عدد الركعات ومن جهة وقوع السلام على اثر اربع لا اثنين والا لم يكن لقوله خصوصا عند ابي حنيفة معنى لان الاربع افضل وكثير بالاجماع بل كلام الكل في هذا المقام يفيد ما قلنا فلا شك في ان الراتبة بعد العشاء ركعتان والاربع افضل والاتفاق على انها تؤدى بتسليمة واحدة عندهم عند من يضم اليها الوتر فتصلى ستا فانه حينئذ اما ان تكون بنية السنة او المندوب الى اخر ما ذكر وقد اعتمد ذلك واجزات عن السنة واعلم انه ندب الى سنة بعد المغرب كما روى عن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وفي قوله انه كان للاوابين غفرا والحاصل ما قال في بدل الاربع فلو اصحب الراتبة منها انتقض سببا للوعود

قوله كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج ابو داود في سننه والترمذي في الشمائل عن ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه وسلم اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم يفتح لهن ابواب السماء وضعف بعبيدة بن معتب الضبي وفي لفظ الترمذي في الشمائل قلت يا رسول الله افهن تسليم فاصل قال لا والحديث اخرجه ايضا محمد الحسن في موطأه نا بكر بن عامر البجلي عن ابراهيم النخعي عن ابي ايوب الانصاري

انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي اربعا اذا زالت الشمس فسأله ابو ايوب عن ذلك فقال ان ابواب السماء تفتح في هذه الساعة فاحب
ان يصعد لي في تلك الساعة خير قلت اني كلما قرأة قال نعم قلت افيفصل بينهن بسلام قال لا **تتمة** هل يندب قبل المغرب ركعتان
ذهب طائفة الى ذلك وانكره كثير من السلف واصحابنا ومالك رضي الله عنهم لكن الادلة في بخاري انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل
المغرب ركعتين زاد في رواية من حيان في صحيحه وان النبي صلى الله عليه وسلم صلى قبل المغرب ركعتين وحديث انس في الصحيحين كان المؤذن اذا اذن
لصلاة المغرب قام ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدرون السواري فيركعون ركعتين حتى ان الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب
ان الصلاة قد صليت من كثرة من يصليها الجواب المعارضة بما في ابي داود عن طاوس قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت
احدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها ورخص في الركعتين التي بعد العشاء سكت عنه ابو داود والمنذري بعد في مختصره وهذا يصحح
وكون معارضة في البخاري لا يسلم ويقدم بفعل اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح بن خارج وقول من صاح الاحاديث بما في الصحيحين ثم ما انفرد به
البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما يشتمل على شرطهما من غيرهم ثم ما اشتمل على شرط احدهما ثم لا يجوز التقليد فيه اذ الاصح ليس الا الاستدلال رواتها
على الشروط التي اعتبرها فاذا وجد فيه وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين فلا يكون الحكم باصحة حكما في الكتابين عين الحكم عليها
احدهما بان الراوي لهذين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع به بطابقة الواقع ويجوز كونه لواقع خلافه وقد اخرج مسلم عن كثير في كتابه عمن لو سألهم
من عوام اهل الجرح وكذا في البخاري جماعة تكلموا فيهم قد ارد الامر في رواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى ان من اعتبر شرطا والعاه اخر يكون ما
رواه الاخر ما لم يثبت عنده ذلك عنده مكافيا لمعارضة المشتمل على الشرط وكذا من يضعف راويا ويوثقه الاخر فعم يسكن نفس غير المجتهد ومن لم يحسن
امر الرأي نفسه الى ما اجتمع عليه الاكثر اما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع الا الى رأي نفسه واذا تعارض صحيح حديث عن عمر
عند عارض ما صح في البخاري ثم يترجح بنحو بان عمل اكابر الصحابة كان على وفقه كابي بكر وعمر حتى مني ابراهيم النخعي عنهما فيما رواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
سئلهان عنه اتهى عنهما وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكونوا يصلونها بل لو كان حسنا كما ادعاه بعضهم ترجح على
ذلك الصحيح بعد ان وصف الحسن والصحيح والضعيف كما مر باعتبار السند ظنا اما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف وعن هذا جاز في
الحسن ان يرتفع الى الصحة اذا كثرت طرقه بصيرة جدا لان تعدده قرينة على ثبوته في نفس الامر فلم يلزم الصحيح المستدل بضعف بقرينة الدراكة
على ضعفه في نفس الامر والحسن ان ترتفع الى الصحة بقرينة اخرى كما قلناه من عمل اكابر الصحابة على وفقها قلناه وترجح مقتضى ذلك احاديث وكذا ان
السلف ومنهم مالك بخم الحديث وما زاده عبد الرحمن على ما في الصحيحين من ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاتها لا يعارض ما ارسله الضحى من انه صلى الله
عليه وسلم لم يصلها لجواز كونه صلاها عن قضاء ثابت وهو الثابت روى الطبراني في مسند الشاميين عن جابر قال سألنا انسا رسول الله صلى الله عليه
وسلم هل رأيتم رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الركعتين قبل المغرب غير أمر سلمة قال لقد صلاها عندي مرة فسأله ما هذه الصلاة فقال ابيت
الركعتين قبل العصر فصليتهما الآن فنفى سؤاله صلى الله عليه وسلم وسؤال الصحابة فتاه كما يفيده قول جابر سألنا لا سألت ما يفيد انهما
غير معهودتين من سنته وكذا سؤالهم لان عمر كان لم يعتد بالتحديث به بل لما سئل الذي ظهر ان مبنى سؤالهم ظهور الرواية بها مع عدم
معهوديتها في ذلك الصدر وجاب نساء اللاتي يعلمن من علمه ما لا يعلمه غيرهن بالنفي عنه واجاب بن عمر بنفيه عن الصحابة ايضا وقيل السكت
اولى من النافي فيترجح حديث انس على حديث بن عمر ليس بشيء كان الحق عند المحققين ان النفي اذا كان من جنس ما يعرف بدليله كان كالاثبات فيعارضه
المطلوب في الشرع في العدم كما قد يكون المطلوب في الشرع الاثبات وتمام تحقيقه في اصول صحيحا ترجح لاسيما ان هذا النفي كذلك فانه لو كان
الحال على ما في رواية انس لم يخف على عمر ولا على احد ممن يواظب على صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على من لم يواظب بل يحضر خلفه احيانا
ثم الثابت فقد هذا منفي المندوبية اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل اخر وما ذكر من استدلال اخر تاخير المغرب فقد مناه من العشية استدلنا
قوله قال فلة الليل لا خلاف بينهم في باحة الثمان بتسليمة لليل وكراهة الزيادة
التهليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا جوز فيها على الثمان ايضا وهو غير مقيد بقوله احدا الثلاثة بل يصح للواقع من بعدهم
عليها في هذه الروايه وقال السرخسي الاصح انه لا تكره الزيادة على الثمان ايضا وهو غير مقيد بقوله احدا الثلاثة بل يصح للواقع من بعدهم
وقوله قال ابو حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة جاز وتكره الزيادة وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة يعطي ظاهره انه يصح
خلاف بينهم في كراهة الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل الزيادة بالليل على ركعتين من حيث الافضلية لكن الصحيح تبعوا عنه
قوله ودليل الكراهة انه صلى الله عليه وسلم لم يزد على ذلك الخ يعني الاصل في ذلك التوقيف قال في صحيح مسلم ما خالفه وهو ما عن عائشة
في حديث طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره فيبعثه الله ما شاء ان يبعثه فيتسوك ويتوضأ ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة
فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا فهذا
يترجح ما صححه السرخسي لكنه يقتضي عدم القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة وكلهم على وجوب القعود على الثمن ركعتين من التنفل بطلقا حتى
لو قام الى الثالثة ساهيا عن القعود يعود ولو بعد تمام القيام ولم يسجد لدليل اخر سنمر عليه انشاء الله تعالى ثم ظاهر كلامه ان المبسوط
ان منتهى صلاة الليل صلى الله عليه وسلم ثمان ركعات واطلق ركعتان فانه قال روى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل خمس ركعات يوتر منها
ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة فالذي قال خمس ركعات ركعتان صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال تسع ركعات
اربع صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال تسعا ست وثلاث والذي قال احدى عشرة ثمان وثلاث والذي قال ثلاث عشرة ثمان صلاة الليل

وثلاث

وثلاث وتر وركعتان سنة الفجر فكان يفعل ذلك كله بتسليمة واحدة ثم فصله هكذا انا احماد بن سلمة اخبرنا ما عينه من سنهاة
فوافق حديث عائشة رضي الله عنها في الكتب الستة قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنتي عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر
فتلك ثلاث عشرة واما ما في السنة ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه بات عند خالته ميمونة قال فقلت لانظرن لصلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنظرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة فاضطجعت في عرض الوسادة واضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها فنام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل او قبله بقليل او بعده بقليل ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيديه ثم قرأ العشر
الآيات الخواتم من سورة ال عمران ثم قام الى شن معلقة توضأ منها فاحسن وضوءه ثم قام يصلي قال ابن عباس فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبت
فقمت الى جنبه فوضع صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على رأسي واخذ بأذني اليمنى يفتلها فصلى ركعتين ثم صلى ركعتين ثم صلى ركعتين
ثم ركعتين ثم اوتر ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين ثم خرج فصلى الصبح وفي رواية فتلك ثلاث عشرة
ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان صلى الله عليه وسلم اذا نام نفخ فاتاه بلال فاذنه بالصلاة فقام فصلى وتوضأ وكان يقول في دعائه
اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا وعن يميني نورا وعن شمالي نورا وفوقي نورا وتحتي نورا وامامي نورا واجعل
لي نورا وفي رواية عظم لي نورا وجل لي نورا واجعل لي نورا وموضع في كون الثلاث عشرة غير ركعتي الفجر خلاف ما قبله فانه محتمل كون الاستاذ واو
معطوفة على الركعتين الاخيرتين وما في اوداود عن عبد الله بن شقيق سألت عائشة كم كان يوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان
يوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بأنقص من سبع ولا باكثر من ثلاث عشرة وفي رواية عائشة الاولى
ترجح عليها من حيث الرواية الثانية عنها في الكتب الستة على الثانية عنها في اوداود بفرده وعلى حديث ابن عباس لانها اعلم بتهجد صلى الله
عليه وسلم بنته من جميع الناس وغاية ما حكاه مؤلف شاهد في ليلة فاذة ومتى علم بما كان عليه في عموم لياليه الى ان توفاه الله عز وجل
مع انه قد اختلف على ابن عباس سألت عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا الاثلاث عشرة ركعة منها
ثمان ويوتر ثلاث وركعتين بعد الفجر وهذا موافق حديث عائشة وكانه حكى في تلك الرواية ما شاهده ثم علم بواسطة ازواجه رضي الله عنهن
ما استقر حاله عليه فلما سأله الشعبي عن صلاته صلى الله عليه وسلم اجاب بما علمه مستقرا وما في البخاري عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم
يصلي بالليل الاثلاث عشرة ركعة ثم يصلي اذا سمع النداء الصبح ركعتين خفيفتين قال عبد الحق فالجمع بين الصحيحين هكذا اي هذين الروايات
وبقية الروايات عند البخاري وسلم ان اجمالها ثلاث عشرة ركعة ركعتي الفجر انتهى قال الظاهر ان هذا غلط راما ما عينه في اوله فحذف اي واو
المذكور انفا يعارضه حيث قال ولم يكن يوتر باقل من سبع وما ذكر نقله عن عمر سلمة فان ما عمل اوجح رجالا فالله اعلم به ثم ظاهر ما في
اي اوداود ان كلا من السبع وما بعدها اذا اتى به يقع موافقا للسنة او المندوب الموافق لطريقه صلى الله عليه وسلم لكن يتبين في حديث اخر توقف
كون المجموع اتيا على السنة على ما في ركعات وهو ما رواه الترمذي والنسائي من حديث ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث
عشرة ركعة فلما كبر ضعف واوتر بتسع فهذا يقتضي توقفها على عيشه وحديث عائشة اخر يقتضي توقفها على ان هو المتبر الا ان اقتضاه توقف
فعل السنة على المجموع الثمان لم يدل ما من كبر وأسن فمقتضى الاخر حصول سنة الصيام وله باربع بقوله ان صفة صلاة الليل ثم حقنا البينة
والاستصحاب يتوقف على صفتها في حقه صلى الله عليه وسلم فان كانت فرضا في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد
الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع ليكون سنة في حقنا وان كانت تطوعا فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طائفة الى
انها فرض عليه وعليه كلام الاصوليين من شاء فليراجعه فمن قال انها فرض عليه قال ان قوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك والاولى قال الاستاذ لان المراد بالنافلة الزائد اي زائد على ما فرض على غيرك اي فتهجد فرضا لك على ما فرض على
غيرك وبها يتعلق الغبيل المحمود فان فاته اذا كان النفل المتعارف يكفر لذلك له ولغيره واسند عن مجاهد والحسن وابي امامة ان تسميتها
نافلة باعتبار كونها في حقه صلى الله عليه وسلم عالية في رفع الدرجات خلاف غيره فانها عالية في تكفير السيئات لكن في مسلم وابي داود والنسائي
عن سعد بن هشام قال قلت لعائشة يا ام المؤمنين اخبريني عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت الست تقرأ القرآن قلت بلى قالت فان خلق
رسول الله كان القرآن قال فهممت ان اقوم ولا اسأل احدا عن شيء حتى اموت ثم بدا لي فقلت ابنئي عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
الست تقرأ يا ايها المزمل قلت بلى قالت فان الله افترض قيام الليل في اول السورة فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم حولا وامسك
الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى انزل الله في اخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة الجهد وبابه ما قدمناه في
الكلام على قوله وليل اكرها انه صلى الله عليه وسلم لم يرد من الحديث الذي قدمنا انه حديث طويل سدا يقتضي انه نسخ وجوبه عنه قوله للشيخ
قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى اخرجه اصحاب السنن الاربعة من حديث كل عمر وفيه شعبة قال الترمذي اختلف اصحاب شعبة فيه
فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر عنه صلى الله عليه وسلم ولم يذكروا فيه صلاة النهار وكذا ذكر في الصحيح وقال
النسائي هذا الحديث عندي خطأ وقوله في سنده الكبرى اسناده جيد لا يعارض كلامه هذا الآن جودة السند لا تمنع من الخطأ من جهة اخرى
دخل على الثقة وهذا رواه الحاكم في كتاب علوم الحديث بسنده ثم قال رجاله ثقات الا ان فيه علة يطول بذكرها الكلام انتهى ولو سلم سنده
الجواب قوله لانها الاعتبار بالذرائع فان الاجماع على الفصل فيها واقتضى المنع عليه لها كما فعل عمر مع الاستدلال لها بالحديث للصحيح
صلاة الليل مثنى مثنى لانها يحتاج ان الى الجواب عن مرور المشاهي صلاة النهار مثنى وهو بعينه جواب عن صلاة الليل مثنى وقوله ومعنى ما

ومعنى ما رواه شفعا الا وتر انهوا طلاق اسم المكتوب على النافلة ودعى الى حمله عليه معارضة ما قدمناه وفاتبات كون الاربع سنة راتبة من
قول عائشة ما صلى النبى صلى الله عليه وسلم العشا قط فدخل على الا صلى اربعا او ستا وروى ابو داود من حديث زرارة بن اوفى عن سعد بن هشام
عن عائشة قالت كان صلى الله عليه وسلم يصلى فى ليلة العشا فى جماعة ثم يرجع الى اهله فيركع اربع ركعات ثم يأوى الى فراشه الحديث بطوله وفى مسلم
من حديث معاذة انها سالت عائشة رضى الله عنهما كم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما شاء ورواه ابو يعلى الموصلى
فى مسنده عن شيبان بن فروخ ثنا طيب بن سليمان قال قال عمر سمعت اقواما من اهل عائشة تقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى اربع
ركعات لا يفصل بينهن بسلام لكن قد يقال ان الاول لا يدل على ان الاربع بتسليمه اذ لو قصد ذلك اعاده فقط كان يحققا مع التفصيل وفى
التاريخ كان ابو يوسف يصلى كل يوم اربعا بتى ركعة ولا يفهم احد انه بسلام واحد على ما فى الصحيح عن ابى سلمة بن عبد الرحمن انه سال عائشة كيف
كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فقالت ما كان يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة يصلى اربعا فلا تسال عن حسنهن
وطولهن الحديث فهذا الفصل يفيد المراد والالفاظ بانيا فلا تسال عن حسنهن وقد مناه فى الصحة سنة الظهر قوله صلى الله عليه وسلم انها
بتسليمة واحدة لكن لا يخفى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلى اربعا كما كان يصلى ركعتين فرواية بعض فعله اعنى فعل الاربع لا توجب المعارضة والاولى
فى التقرير انشاء الله تعالى ان احدهما انشاء والالفاظ لا تتفق على جواز الاربع ايضا وعلى اباحة الواحدة والملائكة فى غير الوتر واذا الشفع كما المراد اذا الصلاة
كل صلاة تطوعا لا يكون الا ركعتين شرعا والا تفاق على جواز الاربع ايضا وعلى اباحة الواحدة والملائكة فى غير الوتر واذا الشفع كما المراد اذا الصلاة
تباح الاثنين ولا يمنع الاثنين ان يكون الحكم بالحرمة المذكور اعنى مشى اما فى حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع او فى حق الاباحة بالنسبة الى العود
فى مقام الحدمة ورياءه صلى الله عليه وسلم اما اجزل على قد نصيبك فحكمنا بان المراد الثانى اى مشى لا واحد او ثلثا ثانيهما ان المراد به ان كل
مشى من التطوع صلاة على حدها وسئى عن العدد المحكم وهو اثنان اثنان فهو واحد اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم معدود
جرا وهذا معنى اربع صلاة على حدة اربع صلاة اخرى على حدة وهلم جرا بخلاف ما لو ينكر بلفظ مشى وقال الصلاة مشى منصرف اليه فان المتبادر الصلاة
اثنين اثنين وهلم جرا فيفيد ان كل اثنين صلاة على حدة وسبب العدول عن اربع اربع الكراهة استعملا لا واشهر معنى الا فادته ذلك تفيد افادة كون موموم
الاربع مفصولة بغير السلام وذلك بين الا التشهد لا يخلو طرفا وذلك لان بعد كل اربع صلاة على حدتها ثم قال ان تلك الاربع ثنتين ثنتين يلتبس لا يبدو
ان يكون التفصل بغير السلام والا لكان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كان كل صلاة اربعا وقد وقع فى بعض الالفاظ موصولا ما يحسن فى الاستعمال موصولا
تفسيرا على ما قدناه ومنه ما اخرجه الزهدى والنسائى عن مزاحم بن سعد ثنا عبد الله بن سعد ثنا عبد الله بن سعيد عن عمران بن ابى انس عن عبد الله بن نافع
عن ربيعة بن الحرث عن الفضل بن العباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مشى مشى تشهد فى كل ركعتين واما الكلام معها فظاهر من الكتاب
فصل القراءة فرض فى الفرض فى ركعتين وجعلنا فى الاولين واجب والصحيح ما ذهب اليه اشارة فى الاصل وقال بعضهم
ركعتان غير عين واليه ذهب احمد وروى كذا فى البدائع فلو تركها فى ركعة فسدت ولو تركها فى الاخريين صحت وسجد للسهو وعند الشافعى فى الكل
وعن مالك فى ثلاث وقال زفر والحسن البصرى فى واحد لان الامر لا يقتضى التكرار وعن كل الائمة وسفين بن عيينة لعينه الاستة لان مسمى الصلاة
على الاقل الا قوال ولذا اسقط لعدم القدرة على القراءة وعلى القليل لا يسقط والشافعى ومالك قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بقراءة رواه مسلم وقال لو هو يرة ما اقل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمناه وما اخفيناه اخفيناه لكم الا ان ما لكا تاول الاكثر حكم
الكل ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ورسولا يقتضى التكرار فكان مراده افراضها فى ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فالحال القراءة
فى ايجاب فيهما كان قيل هذا بنا على ان الدلالة لا تشترط فيها اولوية المسكوت بالحكم كما فى لا تقل لهما ان ومقتضاه ايضا الثابت بالدلالة ما
يعم كل بعض كلما يعفو اللغة وليس هنا ذلك قلنا لا سلم ان التعبير فى كونه دلالة لا فيما سا كونه مفهوما عند فهم موضوع اللفظ سواء كان اولى او كما
فلا عبرة بذلك النظر المخالف ثم نقول من فهم اللغة ثم علم تسوية الشارع بين الركعة الاولى والثانية وبين الثانية والرابعة منها من كل الوجوه
ثم سمعه يقول اقرأ فى الصلاة يادر الى طلب القراءة فى الشفع الاول لا الثانى فلا حظة تلك المقدمة المقررة فى نفسه علما بالحديث المذكور وما روى فى حديث
المسئى صلاته من قوله صلى الله عليه وسلم ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال فى آخره ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان المطلق
ليس بمطلق لا يثبت بظنى وقولهم يضاف اليها مر الاركان شرعا بيانا اذا كان دليله لا يحتاج الى البيان يعنى ان يقال فلم لم تثبت الوجوب الاخريين
كما هو محصل رواية الحسن عن ابى حنيفة انه اذا لم يقرأ بكره ويسجد للسهو والحديث الاول ان اجيب عنه بان الصلاة المصرح بها اذا اطلقت تنصرف الى
الركعتين لعدم شرعية الواحدة وقلة شرعية الثلاث وعنى المذكور فى الحديث بقى الاخر فانه امر ان يفعل ما ذكر له منه ومنه القراءة
غلاف ما يفهم من المواظبة فى الاخريين من بعض الالفاظ حديث اى قتادة فى الصحيحين كان صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الظهر فى الركعتين
الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفى الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب فانه ابانهم المواظبة فى الكل ونحن انما من القراءة بترك
احيانا وغيره دليله على خصوصية بعض الافراد وهذا استدل المصنف بالمواظبة على استحباب القراءة فيها والجواب ان قول الصحابى
على ما صرح به فى الجوب وذلك ما روى ان شيبة عن شريك عن ابى اسحق السبيعى عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال لا اراك فى الاولين وسبح فى الاخريين
وبنوعه عائشة غير ما ذكر عن غيرها فى موطا محمد الحسن بن محمد بن ابان القرشى عن حماد عن ابراهيم عن علقمة بن قيس ان عبد الله بن مسعود كان
لا يقرأ خلف الامام فيما يجهر فيه وما خافت فيه من الاولين وكان فى الاخريين واذا صلى وحده قرأ فى الاولين فاتحة وسورة ولم يقرأ فى الاولين شيئا
وهذا تعد ما فى الاول من الانقطاع اذا كان عن غيرها بين الصحابة خلافه والا فاختلافهم حجة فى الوجوب لا يعرف دليله عنه فالاحوط

رواية الحسن وأما ما قيل ان لا صلاة الا بقراءة تفيد نفي الكمال فليس بشيء وقد سبقنا ضعفه انما الكلام في الكلام على التسمية في الوضوء
تارجع اليه وانما نحوج ان نقول ذلك هنا ويقولون في مسئلة ما اذا استخلف القارئ اياه في الاخريين بعد ما قام في الاولى يسرع وفي حيث قال
بالجواز خلافا للثلثة واستدل بان فرض القراءة صار مؤدى بحيث لو قهقه نقضها بعينها بان القراءة فرض في كل الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة حتى زاد في الكافي ان هذا كقوله لا صلاة الا بطهارة الى آخر ما ذكروا فالصواب في التعبير ما علمت **قوله**
واما الاحوط ان يحل لان الفاء احق وابعد عن ان تجب نظيرا صلها وفي بعض النسخ اخرى بان على الصواب **قوله** ان شاء سكت اي قدر تسبيحة
وان شاء سبح ثلاث تسبيحات نظرا الى الغالب وفي شرح الكنز ان شاء سبح ثلاث تسبيحات وان شاء سكت قدرها والاول اليق بالاصول والاخير في
قوله اهم وعنوانا تؤد للتسبيح **قوله** لان كل شفع منها صلاة على حدة يرد عليه انه لو كان كذلك لما صحت مع ترك القعدة ساهيا لكنها
تصح وتسجد للسهو وجب القعود ليكمل اذ الكل كفعل الفعل واجيب ان القياس فساد وادائه عن مجدد في الاستحسان لا
لان التطوع شرع اربعا ايضا كما شرع ركعتين كما ذكرها انكسا بتصحيحا حتى صلاة واحدة فلا يعترض حق القعدة الاولى لان اقتران فعل الختم
كاد الوجوب الا بعد الوابعة صارت من ذوات الاربع والفرض ان ذلك جائز لو فرض في الاولى بل كانت واجبة بالحدث السابق وتنوفي كل ركعتين فتشبهها
فتجبر بالسجود وانما وجب العود بعد تمام القيام وان تمت القراءة في السفعة لشبهها بالظهر من وجه فلشبهه لا تؤثر في العود
اذا قيدها بسجدة وللعارضة يعود قبل السجدة كما اذا قام الى الخامسة من الفرض وفي صلاة اخرى حكما فيرد انا نقول كما في صلاتين احتياطا وكذلك
في الوتر لان فيه رواية الفيلية فلزم الاحتياط في القراءة لانها ركن مقصود لنفسه لا كالقعدة **قوله** المشهور مراده انه هذا اذا نوى الاربع
حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور واما اذا شرع مطلقا فله الاقتصار على ركعتين باتفاق الروايات **قوله** قالوا يستفتح في الثانية ويصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع هذا ما تقدم وكله اشكون كل شفع معتبر شرعا صلاة على حدة وتنوبا عما
ليل ولكن لم يكن كونه شرعا من الخروج على اثر الركعتين فاذا قام الى شفع آخر كان بانيا صلاة على تحريمة صلاة اذ قبل التحريمة انما ان وجد فنفل
قوله ضرورة صيانة المؤدى يفيد ان الملاحظ ان وجد او الا صيانة المؤدى الواقع قربة عن البطلان انه مورد النقض قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
وتوابع من ابطالها قبل انها هي لا فساد او يفيد ما عطف ونحو فلذلك لزوم الاتمام ينبغي ان يقال ان لزوم الاتمام هل يستند شرعا القضاء
بتقدير عدمه لو قال قائل المتحقق انما هو استدلال انه الاتم بتقدير بتنويت مقتضى انه هي انما انه عين القضا فيحتاج الى خصوص دليل نحو الهيئة فيقال
على خلاف القياس لما ان ما الشروع شرعا ان وقضاء شيء بتنويته وتمام نصب الدليل مذكور انشاء الله تعالى في الصوم **قوله** وتعد
قيد به انه لو لم يقعد وافسد الاخريين وجب عليه قضاء اربع باجماع **قوله** لا يقضي الاخريين يعني مع الاوليين بل الاوليين فقط وعن ابي يوسف
انه يقضي الاخريين ايضا فيقضي اربعا وقد رجع ابو يوسف عن هذا القول **قوله** اعتبارا للشروع بالنذر وكما جاء ان كلا منهما سبب للنفل مع ان
بنية الكعبة اذا اقترنت بنذ والصلاة مطلقا وجب الصلاة بتلك الكعبة كذلك اذا اقترنت بالشروع فيه بالكعبة المنوية **قوله** ان
الشروع تسليم لصحة اعتبار الشروع بالنذر في الاداء الكعبة لا يفيد الطلوبي فان الشروع انما يلزم ما شرع فيه وما لا صحة لما شرع فيه لا يلزم كما
الثانية من السفع الاول والشروع في السفع الاخير لم يتحقق لان صحة الاول موقوفة عليه هذا تعني قوله لا يتعلق الثاني فلا يفيد الشروع لزومه
وانت علمت ان حقيقة وجه قولهما الحاق الشروع بالنذر اقترن بها في لزوم الاربع بعد ان كلا منهما لو جد عنها لزم به ركعتان فقط وجواب ان
قوله الشروع لو جب ما شرع فيه يمنع من شفع انه لو جب غير اصل صلاة صحيحة بل ذلك فقط لما سنذكر في المسئلة الآتية **قوله** وعلى هذا اسئلة الظهر
اذا افسدها بعد ما قعد او قبله تقضي ركعتين لانها نافلة سنت بالمواظبة وقيل يقضي اربعا لانها صلاة واحدة كالظهر لما ذكر يتغير في العقل الاول
عند عليه ورسوله فلا يستفتح في الثانية ولا تبطل سفعة الشفيع اذا علم في السفع الاول منها لانتقال الى السفع الثاني لاختيار الحجة وكذلك
عليه وجه في الاول فانتقل الى الثاني فرجب لا يلزمه كما لو لم يعلم لعدم صحة اعلى كما اذا كان ذلك في الظهر **قوله** والاصل عند محمد ان ترك
القراءة في ركعة تبطل التحريمة اذا قيد الركعة بسجدة لانها تتعقد للانعقاد والافساد فسدت تلك القراءة بفسادها عندهما **قوله** ان للصلاة وجودا
بدونها حقيقة في الاخرى كما في العقدي لكن لا صحة الا بالقراءة وفسادها الا آلا يزيد على ركعة اي لا يكون اقوى من ترك الاداء
بان عرفوا فانها ترك اذا كمل الانعقاد بان وقف ساكتا طويلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست بمقصودة بعد الا هذا الشفع فان سها الشفع الثاني
على هذين التحريمة جاز بعلم انها لم تفسد بغيره لا تنتفي فسادها بالكلية لتفسد في ركوعها هذا اخير لا ترك فان اريد بالترك ما يمنعنا كونه مبطل الفساد فلا يلزم من عدم بطلان التحريمة بذلك الترك عدم بطلانها بفساد لانه اقوى منه ذلك الترك والاول انما يفسد
هكذا التحريمة بل ادلكل ما الشفعة فانها تبطل بفسادها بفساد الاول فقط لعدم ما طعا في بعد وحصول المقصود منها لكلية فلا وجه فساد
فان قيل انما عقدت للثاني بواسطة اذ الاول قبلة فاذا فسد لم يتحقق الثاني فالجواب ان قلت اذا فسد الاول امتنع اداء الثاني لانه اداء
بنا على صحة الاول ممنوعا كون اداء بنا على صحته فان قلت سلنا على صحة التحريمة وقد تفسدت كان مفسدة على المطلوب لانا نقول المسلم لا
يجوز ان نوقعه ان القراءة مشفعة في حق العقدي حكما بل مشفعة حقيقة بانه حكما وعندي حقيقة ترك القراءة في الاولين مبطل للتحريمة
لما قلنا لم يحل بخلاف ترك القعدة لان فساده به يجتهد فيه لان عند الجسل لبصري لا تفسد فحكمنا بالفساد في حق وجوب القضا اعما لا للدليل
الدال على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين ولا يخفى ان هذا التقرير لم يحصل الجواب عما قررناه لانا نقول سلمنا ان فساده
لا يرتد على تحريمة لان الترك مجرد تاخير والفساد فعل مفسد ولو سلم اخرها الشق الاول من ترجيح المتعدد ومنع كون اداء الثاني مبنيا
على صحة الاول مندفع بانه لا يتصور وجوده قبله ووجود الاول صحته فكيف لا يتوقف اداء عليه **قوله** فعليه قضاء الاخريين وهذا

كان قعوده الاقتضى اربعا قوله ومحمد لم يرجع من روايته عنه واعتمد السماع روايه محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكبيرة الاصل الفرع تسقط
الرواية اذا كان ضرب حاوا العبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن ابي يوسف من مسائل الصرع على ما يعرف في ذلك الموضع لكن لا بناء على رواية بل تفريع
صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل قوله قال ابو محمد تفسير قوله صلى الله عليه وسلم اخ الما ذكر ان النفل اربعا اربعا افضل مطلقا لئلا
اوهم ارادة رد عليه ظاهر هذا الحديث وهو ما رواه ابن ابي شيبة نا جرير عن مغيرة عن ابراهيم النخعي قال قال عمر رضي الله عنه لا يصلي بعد صلاة ليلا
وقال نا عبد الله بن ادريس عن حصين عن ابراهيم والشعبي قالا قال عمر انه لا يصلي على اثر صلاة مثلها مفسرا بان المراد ركعتين بقراءة وتعيين
بلا قراءة اذ هو متروك الظاهر اتفاقا لانه يصلي ركعتي الفجر عقيب الطهر المفروض وكذا العشاء والفجر عقيب ركعتيه او هو محمول على تكرار الجماعة في
المسجد على هيئته الاصل وعلى النهي عن قضاء الفرائض مخافة اختلال الوقت على ما في داود والنسائي عن سليمان بن يسار قال اتيت
ابن عمر على البلاط وهم يصلون فقلت الا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين رواه
مالك في الموطأ نا نافع ان رجلا صلى مع عمر فقال اني صليت في بيتي ثم ادركت الصلاة معك الا ما ترى ان اصلي معك فقال ابن عمر نعم قال ابن يسار فعد
صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل اينما شاء وقال هذا من عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما
اراد كلتاهما على وجه الفرض اذا صلى في جماعة فلا يعيد انتهى وفيه نفي لقول الشافعية كما يوطأ هو قول احمد فالله اعلم به ومحمد رحمه الله اعلم
بذلك منا قوله لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم اخرج الجماعة الا مسلما عن عمران بن حصين قال سألت
النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاة الرجل قاعدا فقال من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم ومن صلى نائما فله نصف اجر
القاعد قال النووي قال العلماء هذا في النافلة واما في الفريضة فلا يجوز القعود فاذا عجز لم ينقص من اجره انتهى واستدلاله بحديث البخاري
في الجهاد اذا مرض العبد او سافر كتب له مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما وصلى الله عليه وسلم مخصوص من ذلك لما في حديث مسلم عن عمر حدثت انه
صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا على النصف من صلاته قائما قال الحلبي ولكني لست كاحد منكم هذا وفي الحديث صلاة
القائم على النصف من صلاة القاعد ولا تعلم الا اتساع الفرض حالة العجز وهذا يحمل على جلهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض في حق
من اخر القيام شيئا والحديث الذي استدلوا به على ذلك انما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله صحيحا وانما غاية ان يجعل الفرض شيئا صحيحا والموصوف عن
ان يعمل شيئا اصلا وذلك لا يستلزم ايجاب النافلة ايجابا ولا افعله في نفسها قوله وان افتتحها فابى الخ هنا صورتان افتتحها قاعدا ثم قام والاخرى عكسه ففي الاولى يجوز
قائما لانه لا يجوز الا يجوز النافلة ايجابا ولا افعله في نفسها وفي الثانية لا يجوز اتفاقا لما عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فقرأ زمنا حتى ان الرجل اذا قدر على القيام في اثناء الصلاة فسدت عنده فلا يتمها قائما
الثانية وحمد وان قال ان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود لانه يكون منعقدا للقيام وحتى ان المريض اذا قدر على القيام في اثناء الصلاة فسدت عنده فلا يتمها قائما
كما خالف في الجواز هنا لان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود لانه كل للقيام لانه اصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه خلافا لهما ولا فرق بين
على القيام ما انعقدت الا لهذه ورد حديث عائشة انتهى ويدل على هذا الاعتبار ما بينهما افترقا فانه يتم قاعدا عنده خلافا لهما ولا فرق بين
ان يقعد في الركعة الاولى او الثانية كما يأتي به هذا الاطلاق وجهه قوله لهما وهو القياس ان الشروع معتبر لتذر وجوب ان يصلي
ركعتين فما لم يحز ان يتقيد بهما من غير ضرورة فكذا اذا شرع فانه اذا شرع قائما وله ان يباشر القيام فيما بقي ان شاء قعد فيه ولما باشر من الصلاة بصفة
القيام صحت بدون القيام اولما باشر من الصلاة القائمة مطلقا صحت بدون القيام فلا توقف صحة المباشرة بصفة القيام على القيام فيما
بقي من المقدمات ما يسلمانه ولا يفيد المقصود فانه لو شرع في شيء منها لتكنه الخلاف وهو ان الشروع بصفة القيام يلزم القيام في
الكل لتذر وما بصفة القيام فالجواب ان نجعل قوله ولما باشر من الصلاة مطلقا ما كان منه وما لم يقع فيه صحت بدون القيام حتما
مع كون الشروع بالقيام موجبا للقيام في الكل بناء على منع كون الشروع موجبا غير اصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر
مطلقا بل في ايجاب اصل الفعل وهذا الان ايجاب اصل الشروع الآتي ولئن لم نسلم فليس لنا ايجاب صيانة المؤدى عن البطلان وهذا النذر
يحصل بوجوب اصل ما شرع فيه دون خصوصية صفة ان لم تكن هي نفسها من واجبات اصل ما شرع فيه بخلاف النذر لانه يتعلق بها بل
ولذا اتفقوا على انه لو نذر الخ ما شيا لزمه بصفة المشي كو شرع فيه ماشيا لم يلزم كذلك وعلى هذا التقرير ينبغي اذا طاف نذرا الصلاة
يجب بصفة القيام لا بيان عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق
الا اليه وهذا احد الاقوال وصل هو بالجيم وقيل كما في الكتاب والحوان القول الثاني هو ما في الكتاب يعني فليس فيها ثلثة اقوال كما هو
ظاهر شرح الكنز الا لو كان الجاب القعود ولا رواية في المسئلة وقد عرفت الجواب عما تعقد من مسئلة الاربع مع الشروع قوله
اخرجه مسلم وابو داود والنسائي ليس فيه يومي ايما وقد غلط الدارقطني والنسائي عمرو بن يحيى في قوله على حمار وانما هو على راحلته
واخرج الدارقطني وعزاه المالك عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم هو متوجه الى خيبر على حمار يصلي يومي ايما وسكت عليه وفي الاما جه
عزى لفظ الا ما الى الصحيحين والزيلعي تبعا لله لم يرد فيها وقال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين بقريه الجاني بذكر الا ما انتهى وقد
رواه في باب الوتر في السفر من صحيح البخاري من حديثين عمرو آخر جابر جان في النوع الاول من القسم الرابع من صحيحه من حديث البني صلى
الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومي ايما ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين قوله لان النوافل غير محصورة
فلو الزمناه النزول والاستقبال لانقطع عنه القافلة ان لم ينزل اولم يستقبل وينقطع هو عن القافلة ان نزل واستقبل اما

الفرائض

القرآن فيه تحديد وقت فلا يشق التزام النزول في بعض الأوقات ولأن الرفقاء مظاهرون معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم يقبلوا له وخاف من النزول للعدو أو السبع جاز له أن يصلي راكبا وكذا إذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها إلا بعسر وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه وكذا الطين والمطر لقوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا والواجبات من الوتر والمنذور وما شرع فيه كالنفل وصلاة الجنازة والسجود التي تليت على الأرض كالفرض وأما السنن الرواتب فيجوز على الدابة وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد من غيرها وروي عنه أنها واجبة وعلى هذا اختلف في أدائها قاعدا على قوله والجواز عطف على اشتراط والأول رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني عن أبي يوسف واختلف في مقدار الخروج قيل يقدر بغلوة وقيل بسكة والأول ظاهر لفظ الأصل قيل والأصح الذي عليه جواز التفريع قوله وعن أبي يوسف أنه يجوز في المصر راكبا بلا كراهة وعن محمد يجوز معها قيل لما قالا أو حنيفة ذلك قالا لأبي يوسف حدثنا عن مسألة عن عمار بن ياسر أن النبي صلى الله عليه وسلم ركب حمارا في المدينة يعود سعد بن عبادة رضي الله عنه وكان يصلي وهو راكب فلو يرفع أبو حنيفة رأسه قبل ذلك رجوع منه وقيل بل لأنه شاذ فيما تعم به البلوى والشاذ في مثله ليس حجة عندنا ومحمد تمسك به أيضا وكره مخافة الغلط لما في المصر من كثرة اللغط هذا والتيمم على الدابة لا يمنع قولا لأكثرهم وقيل إن كانت كالسرج والركابين منع وقيل إن كانت في موضع طوسه فقط وجه الظاهر أن المرض وقع والجواز عليها رخصة لكثير الخيرات فسقط لها ما هو أعظم من ذلك الشرط وهل يجوز الصلاة على المحمل إن كان طرفه على الدابة وهي تسير أو لا تسير وهي صلاة على الدابة وقد مر عنا عنه وإن لم تكن هي كالسرير ولذا لو جعل تحتا محمل حشيشة حتى يقرار على الأرض الدابة تكون نازلة الأرض قوله فإن افتتح التطوع راكبا ثم نزل بنى وإن صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل هذا ظاهر الرواية عنهم وعن محمد قلبه لأنه إذا نزل واستقبل كان مؤديا جميع الصلاة بركوع وسجود وهو أولى من أدائها بعضها إيماء والنازل إذا ركب واستقبل كان مؤديا جميعها إيماء ولأبي أدى بعضها به وبعضها بها وهو أولى وعلى قول زفر بنى في الوجهين لأنه يجوز بناء صلاة ركوع وسجود على صلاة افتتح إيماء لأنها عن أبي يوسف فيها أنه إذا ركب فللوجه المذكور في ظاهر الرواية وأما في قلبه فالحال على هذا فكما إذا نوى الركوب والنزول بعمل كثير بان رفع فوضع على الدابة وبنى وجه محمد من الجانبين ووجه التفرق على ظاهر الرواية أن الصلاة على الدابة وإن مع اختلاف الأماكن وعدم الإمكان لاصلية وبعض الشروط جوزت شرعا خلافا لقياس لحاجة ليطلع المسافة ودليل الحاجة الركوب فإذا افتتح على الأرض انتفى دليل الجواز وثبت دليل الاستيفاء فلا يجوز معه بالإيماء خلاف الافتتاح راكبا فإنه مع دليله وما يحتمل فيه من بناء القوي على الضعيف ومن لا يجوز كالمومي إذا قدر على الأركان في الأثناء لا ينبني بدفوع بأن عدم بناء المريض في الفرض لا رواية عنهم فيه في الفقه فجاز أن يقول بنى فيه فلا يحتاج إلى الفرق وإن قبول لا ينبني ويفترق بان إيماء المريض عبر عن الركوع والسجود وهما ممانعان فيه سلمنا الجمع بين البدل والأصل لإدائه إذ لا يتقرر وجه امتناع كون بعض الصلاة قويا وبعضها أضعف منه بعد كون كل منها بأدنى الشرع ومعنى البدل هو الذي لا يجوز الصلاة به إلا عند عوز الأصل ومنه مسح الخف والتيمم فإن الركوب لما بين الركوع والسجود على ما أمامه فكان أيماء معتبرا إصلا في هذه الحالة فكان قويا كالركوع والسجود ولا يصح البناء لما علمته وقيل لما جاز للراكب أن يفتتح بالإيماء مع القدرة عليها جاز له أن يبني بعد الافتتاح به خلاف المريض لئلا يلزم له أن يفتتح مع القدرة عليها ولئلا يلزم بها بعد الافتتاح به وهذا يفيد أن لا ينبني في المكتوبة إذا افتتحها راكبا مع القدرة عليها لئلا يؤدي إلى المسألة في الكتاب به في قوله فإن افتتح التطوع وأما الذي أخذنا من الحسن في الفرق بين المفتتح راكبا إذا نزل وقلبه فمختار فخر الإسلام وعلته أن يقال إذا أردت أن أجزاء الراكب تعقد محمولا لها بان نزل وكل المسألة وعين النزاع وإن أردت وهو راكب أن تسجد على الأكاف منعنا كون الأجزاء بها بل لا يأتي الواقع في ضمنها وأظهر الأمور في تقرير أن الشروع حكم بالأجزاء بمجرد الإتيان فيلزم الحكم بالخروج عن العهدة قبل وصول زاده إلى الأكاف فلا يقع بها إذ قد حصل قبله قوله وكذا عن محمد إذا نزل بعد ما صلى ركعة بنى ويستقبل وأما إذا ألقى رحله حتى يزول فإنه يبني إذا ألقى رحله كان عوده عوده وبنى شرط عنده والشرط المنعقد للضعيف يكون شرطا للقوي والأصح هو الظاهر هنا يعني إذا نزل بنى مطلقا لما مر وذكرنا من أنه ليس من بنا القوي على الضعيف لمنع وما جرى فيما ذكرنا أنها أمر الشروع للصلاة على وجه الاستشهاد وأجبنا سؤر بعض فروع تتعلق بدئتهما نذر شفعا بلا وضوء بلا قراءة يجب شفع بوضوء وقراءة وقال زفر لا نذر فإنه لا يكون قربة ففات شرط لزومه وعن محمد إن سمى ما لا يصح إلا الصلاة معه كبعض طهارة لا يلزمه وإن صح في الجملة كالقراءة تلزمه قلنا التزام الشيء لتزام لما صحة لما لا به كنذر الصلاة أجاب الوضوء لصلاة قربة وقد التزمها لا نذر كي يأتي بها عن القربة فيلغو عليه ما ليس قربة أصلية ولو نذر ركعة أو ثلاثا وجب ركعتان وأربع وقال زفر الأول لا يجزئ ركعتان لأنه التزم بعض ما لا يتجزأ فكان التزاما للكل بقاعدته والتزاما للكل كما يقاعده ولو نذرت نفلا عاريا عن صفته فقضته خلافا له قال نذر بغير المشروع قلنا بل لأنه أضيف إلى اليوم ومحله وأعراض الحيض منع الأداء لا الوجوب عند صدور النذر بخلاف ما لو قال يوم حيضي

فصل في قيام رمضان

التراويح جمع ترويحة اسم المرة الواحدة من الترويح للنفس لاستراحة سميت بها نفس الأربع بها لاستراحة شرعا ترويحة أي استراحة فلذا قال وجلس بين كل ركعتين مقدار ترويحة قوله والأصح أنها سنة لمواظبة الخلفاء الراشدين تعليلا لأن لو يرد كلهم بل عمر وعثمان وعليا وهذا الأن ظاهر لما نقول إن مبدأها من زمن عمر رضي الله عنه روينا عن عبد الرحمن القاري

قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل
بصلاته الرهط فقال عمر رضي الله عنه إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب ثم خرجت معه ليلة
أخرى والناس يقومون أوله رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقال إن الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه وقد بين صلى الله عليه وسلم العذر في تركها وهو خشية الافتراض على ما قدمنا
في باب الوتر من حديث ابن حبان وفي الصحيحين عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم صلى في المسجد فصلى بصلاته ناس ثم صلى من القابلة فكثر
الناس ثم اجتمعوا من الثالثة فلم يخرج إليهم فلما أصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم وذلك
في رمضان زاد البخاري فيه في كتاب الصوم فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك وقدمنا في باب النوافل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن
سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة
الحديث وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعنده البيهقي من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين
ركعة سوى الوتر فضعيف بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح نعم ثبت العشرون من زمن
عمر في الموطأ عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعشرين ركعة والوتر قال النووي في الخلاصة إسناده صحيح وفي الموطأ
رواية بإحدى عشرة وجمع بينهما بأنه وقع أولا ثم استقر الأمر على العشرين فإنه المتوارث فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة إحدى عشرة بالوتر
في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم ولا شك في تحقق الأمن من ذلك بوفاته صلى الله عليه
وسلم فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ندب إلى سنتهم ولا
يستلزم كون ذلك سنته إذ سنته بمواظبته بنفسه أو إلا لعذر وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه
وهو ما ذكرنا فيكون العشرون مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالأربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة وظاهر كلام
المشايخ أن السنة عشرون ومقتضى الدليل ما قلنا فالأولى حينئذ ما هو عبارة القدوري من قوله يستحب لا ما ذكره المصنف فيه قوله
لأن أفراد الصحابة رضي الله عنهم التخلف ذكر أن الطحاوي روى عنهم رواه عن ابن عمر وعروة وروى عن القسم وإبراهيم ونافع وسالم وعن أبي يوسف
إن أمكنه أداؤها في بيته مع مراعاة سنة القراءة وأشباهها فيصليها في بيته إلا أن يكون فقيها كبيرا يقتدى به لقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالصلاة في بيوتكم فإن خير صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة وجوابه أن قيام رمضان مستثنى من ذلك لما تقدم من فعله صلى
الله عليه وسلم وبيان العذر في تركه وفعل الخلفاء الراشدين قوله والمستحب الجلوس قيل ينبغي أن يقول والمستحب الانتظار بين
الترويحتين لأنه استدل بعادة أهل الحرمين وأهل المدينة كانوا يصلون بدل ذلك أربع ركعات فرادى وأهل مكة يطوفون بينهما أسبوعا
ويصلون ركعتي الطواف لا انتظار والبيهقي بإسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر ولا يمنع أحدا من التنفل ما شاء وأما الكلام
في القعدة المستحب جماعة وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتا أو يصلون أربعا فرادى وإنما استحب الانتظار لأن
التراويح مأخوذ من الراحة فيفعل ذلك تحقيقا لمعنى الاسم وكذا هو متوارث قوله وبه قال عامة المشايخ لأنها سنة تبع للعشاء فكان
وقتها قبل الوتر وبعد العشاء لأنها نوافل سنت بعد العشاء كسنتها فكانت تبعا لها والمستحب تأخيرها إلى ثلث الليل أو نصفه واختلف
في أدائها بعد النصف فقيل يكره لأنها تبع للعشاء كسنتها والصحيح لا يكره لأنها صلاة الليل والأفضل فيها آخره قوله وأكثر المشايخ
إلخ يقابل قول الأكثر ما قيل الأفضل أن يقرأ قدر قراءة المغرب لأن النوافل مبنية على التخفيف خصوصا بجماعة وما قيل يقرأ في كل
ركعة ثلاثين آية لأن عمر رضي الله عنه أمر بذلك فيقع الختم ثلاث مرات لأن كل عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنة أنه شهر أوله رحمة
وأوسطه مغفرة وآخره عتق من النار ومنهم من استحب الختم ليلة السابع والعشرين رجاء أن ينالوا ليلة القدر ثم إذا ختم قبل آخره قيل لا
يكره له ترك التراويح فيما بقي وقيل يصليها ويقرأ فيها ما يشاء والذي عليه الأكثر ما رواه الحسن عن أبي حنيفة أنه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات فعدد التراويح ستمائة ركعة أو خمسمائة وثمانون وعدد آي القرآن ستة آلاف وشيء ونقل بعضهم في رواية الحسن عشر آيات
ونحوها وهو حسن وعن أبي حنيفة أنه كان يختم إحدى وستين ختمة في كل يوم ختمة وفي كل ليلة ختمة وفي كل التراويح ختمة قوله ولا
تترك لكسل القوم تأكيد في مطلوبية الختم وأنه يخفف على الناس لا تطويل كما صرح به في النهاية وإذا كان إمام مسجد حيه لا يختم فله
أن يتركه إلى غيره قوله حيث يتركها إذا علم أنه يثقل على القوم بخلاف الصلاة لا يتركها لأنها فرض أو سنة ولا يترك السنن للجماعات
كالتسبيحات قوله عليه إجماع المسلمين لأنه نفل من وجه والجماعة في النفل في غير رمضان مكروه فالاحتياط تركها فيه وفي بعض الحواشي
قال بعضهم لو صلاها بجماعة في غير رمضان له ذلك وعدم الجماعة فيها في غير رمضان ليس لأنه غير مشروع بل باعتبار أنه يستحب تأخيره
ليلا وتنتفي فيه الجماعة فإن صح هذا قدح في نقل الإجماع ثم بعد عدم كراهة الجماعة في الوتر في رمضان اختلفوا في الأفضل ففي فتاوى
قاضي خان الصحيح أن الجماعة أفضل لأنه لما جازت الجماعة كانت أفضل وفي النهاية بعد حكايته هذا قال واختار علماؤنا أن يوتر في
منزله لا بجماعة لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان يؤمهم فيها في رمضان وأبي بن كعب
كان لا يؤمهم انتهى وحاصل هذا اختلاف في الأفضل وأنت علمت بما قدمناه من حديث ابن حبان في باب الوتر أنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم تأخر

بعد

بين العذر وغيره تأخر عن مثل ما منع منه فيما مضى فكان فعله الجماعة النفل بمنزلة العذر في تركه اوجب شيئا فيه تكميل الوتر بجماعة لان الحاجة فيه مثل الحاجة في النفل بعينه وكذلك ما قلناه من فضل علقمة بن قيس ذلك فعل متأخر عن جماعة فيه اجاز ان يصلي آخر الليل بمن انفصل كما قال عمر التي ينامون عنها افضل في علم قوله صلى الله عليه وسلم واجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتر فاخر لذلك والجماعة فيه اذ ذاك متعذرة فلا يدل على ان الافضل فيه ترك الجماعة لمن احب ان يوتر اول الليل كما يقتضيه اطلاق جواب هو لاء **باب ادراك الفريضة** حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرض في الاداء الكامل وكلها مسائل الجامع ثم اقيمت حقيقة اقامة التي تعلمه وهذا اراد لما اذا شرع المؤذن في الاقامة قبل ان يشرع الامام في التكبير في هذه الصورة تريد دخل معهم **قوله** وهذا القطع للاكمال ينبغي ان يقيد بما اذا لم يفت وضعه الفريضة بتفصيله بوجه اكمل فصار كهذه المسجد لتحديد واذا كان القطع للاعادة من غير زيادة احسان جاز لحطام الدنيا كالمرأة اذا رأى رقد رها والمسافر اذا اراد ان يركب دابته او خاف فوت درهم من ماله فجواب لتحصيله نفسه على وجه اكمل اذن بجواز ثم جواب المسألة مقيد بما اذا اتخذ مسجدا اما لو كان يصلي في البيت مثلا فتحول الى المسجد او في المسجد فاجتمع في مسجد اخر لا يقطع بطلاقا ذكره المرغيناني وقول محمد بطلاقا لا يقطع يستدل به على بطلان الاصل بنوعيه اذا لم يتمكن من الخروج بنفسه عن الممنوع بالمعنى قلنا اذا قيد بما سبق لظهر بسجدة ولم يكن بعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المعنى لكن اذن له الشرع في عدمه فلا بطلان اصلا بل بقي نفلا اذا تم الثانية **قوله** هو الصحيح اليه مال الحرالاسلام واختاره عن مختار شمس الائمة السرخسي انه يتم ركعتين وجه مختار المصنفين ما دون الركعتين لبيان حكم الصلاة بدليل ان من حلف لا يصلي لا يحنث ما دون الركعة فكان محل الرفض لكن فيه انه وقع قربة فوجب صيانته ما امكن بالنفل استيفاء الفرض على الوجه الاكمل لا يستلزم صونه عن البطلان لتمكنه من اتمامه ركعتين مع تحصيل فضيلة صلاة الفرض بجماعة وان فاته ركعة من الامام فلا يجوز الابطال مع التمكن من تحصيل المصلحة نعم غاية الاكمالية ان لا يفوته شيء مع الامام ويعارضه حرمة الابطال بخلاف اتمام ركعتين لانه ليس باتمام للصلاة بل لوصفها بل لوصفها كالنفل انه يتم ركعتين وان لم يكن قيد بالسجدة بخلاف ما اذا شرع في النفل فحضرت جنازة فان ان لم يقطعها تفوته فانه لم يتمكن من اصلاحه بها وقطع النفل متعقب للعقضا بخلاف اجتماع فوائت لو اختار تفويتها كان لا الى خلف **قوله** يروى ذلك عن ابي يوسف وعن ابي حنيفة انه صلى عن السغدي كنت انتهيت يوم سنة الظهر اربعا خلاف التطوع حتى رأيت في النوادر عن ابي حنيفة اذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الامام قال ان كان صلى ركعة اضاف اليها اخرى وسلم وجهت وانه مال السرخسي والقدوري وقيل بهما وانه اشار في الاصل لانها صلاة واحدة والاول اوجه لانه يمكن من قضائها بعد الفرض ولا بطلان في التسليم على ركعتين فلا تفوت فرض الاستماع والاداء الى الوجه الاكمل بالاشتباه **قوله** حيث يقطعها خلاف ما قدمنا من اختيار شمس الائمة عدم قطع الاولى قبل السجود وضم ثانية لان ضمها هنا مفوت لاستدراك مصلحة الفرض بجماعة فيفوت الجمع بين المصلحتين **قوله** غير انه يخير الخ قال السرخسي يعود لا محالة لانه اداء الخروج من صلاة مقتدى بها وذلك لا يسقط الا وجه العود واختلف اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد اولا تقضى ذلك القعود فكانه لم يقم قبل فيسلم تسليمة واحدة وقيل تسليمتين **قوله** والذي يقبل معهم فالدليل عليه ما في مسلم عن ابي ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كيف انت اذا كان عليك امراء يؤخرون الصلاة عن وقتها فان مرقى قال صل الصلاة لوقتها فان ادركتها معهم فصل فيها لك نافلة وكراهة التنفل بجماعة خارج رمضان انما هو اذا كان الامام والقوم متنفلين واطلاق اسم الاعادة مع مجاز لانه غير الاول ذكره في الدراية **قوله** لكراهة التنفل بعد العصر وقيل روى ابو داود والترمذي والنسائي عن قيس بن الاسود رضي الله عنه قال شهدت مع النبي صلى الله عليه وسلم صبح فصلى بعد الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته اذا هو برجلين في اخر القوم لم يصليا معه فقال علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال ما منعكما ان تصليا معنا قالا يا رسول الله انا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكم ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة صححه الترمذي والصاوف للامر عن الوجوب جعلا فانه ما يجاب به ما يعارضه فتعذر من حديث انه نهى عن التنفل بعد العصر او الصبح ومن معتمد لزيادة قوته ولان المانع تعدد وباعتبار تعدد كون الخاص مطلقا مقدما على العام ممنوع بل يتعارضان في ذلك الفرد وموضعه الاصول واعمل على ما قبل انه في الاوقات المعلومة بجماعتين الاولة كيف وفيه حديث مرسل اخرجه الدارقطني عن سعيد بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليت في اهلك ثم ادركت الصلاة فصلها الا الفجر والمغرب قال عبد الحق تفرد به سهل بن صالح الانطاكي وكان ثقة واذا كان كذلك فلا يضر وقفه من وقفه لان زيادة الثقة مقبولة واذا ثبت هذا فلا يخفى وجه تعليل اخراج الفجر بما يلحق به العصر خصوصا على انهم كانوا لا يستثنون عندهم من المخصصات وكيل التخصيص بما يعلل ويلحق به اخراجا **قوله** في ظاهر الرواية اخذا مما روى عن ابي يوسف انه ندخل لحقوقها اربعا وما عنه انه يسلم معه وجه الظاهر ما ذكر من ان النفل للثلاث مكروه وهذا وضع للرواية الثانية عنه **قوله** وفي جعلها اربعا مخالفة انما يتم وضع للرواية الاولى عنه وما ذكر في وجهها من انه لغير وقع مبتدأ قد لا يأتي به لمن ادرك الامام

صلاة

في سجدة سجدها وهي زيادة على كمال الفرض في وجه الاخر كان هذا نقص وقع بسبب الاقتداء ولا باس به كما لو اقتدى بالامام في الظهر بعد ما صلاها وترك الامام القراءة في الاخريين فانه يجوز صلاة المقتدي مع خلوها عن القراءة حكما وكذا اما قبله فان زيادة نحو السجدة ليس زيادة تامة وماهية الصلاة تخلاف زيادة ركعة اخرى تامة فلا يلزم من اعتبار ما هو محل الفرض اعتبار ما لا يكون فرضه والاوجه ما قبل في الاولى انه مخالفة بعد الفراغ وذلك ليس بممنوع شرعا كالمسبوق وقد يدفع بان مراده المخالفة في النية يعني اذا اقتدى وهو يعلم ان الامام يصلي ابدا ومن عزمه انه يصلي اربعا يكون مخالفا للامام في النية واطلاق قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه يفيد كراهة وجواز المخالفة في صفة الفعلية بالنقل المذكور انفا كما خلافا لكيتاني اذ تقول بخلافه اذ يحصل به اختلاف يعني وهو يدفع بتمرع الحديث المذكور انفا لبنعه غرابة اذ دخل ولا بد انها ان بقاء وسلم مع الامام فمن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت وينبغي ان يتعين الاول لانه التزم بالاقتداء ثلاث ركعات فلم يؤد اربعا كما لو نذر ثلاثا فصلى الامام اربعا ساهيا ينبغي ان يتعين ما قدمنا على اهل الثلاث وقد اقتدى به الرجل منطوعا قال الشيخ الامام ابو بكر محمد الفضلي تفسد صلاة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الامام بالقيام فصار كرجل اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر واقتدى به من يتنفل لا يجوز صلاة المقتدي كذا هذا **قوله** يكره له الخروج حتى يصلي فيه مثليها بعد ان لا يكون صلى وليس له ان ينتظر جماعة اخرى كان خرج انهم وقفه قيد اخر وهو ان يكون مسجد حيه او غيره وقد صلوا في مسجد حيه فان لم يصلوا في مسجد حيه فلا بأس ان يخرج اليه والافضل ان لا يخرج **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا يخرج الخ روى ابن ماجة بسنده عن محمد بن يوسف مولى عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اذن في المسجد ثم خرج لحاجة وهو لا ينوي الرجوع فهو منافق واخرج ابو داود في المراسيل عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد خرج لحاجة وهو يريد الرجوع ومراسيل سعيد يعتبر بها بعض من رد المراسيل من الائمة لانه تتبعها فوجدها مسانيد وما اخرج الجماعة الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة رضي الله عنه في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم وسيأتي هذا الموقوف عند بعضهم وان كان بن عبد البر قال فيه وفي نظائر من مسند حديث اي هو مرفوع من لوجه الدعوة فقد عصى ابا القاسم وقال لا تخالفون فيه ذلك ورواه ابن ابي هريرة وزاد فيه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذن المؤذن فلا يخرج احد حتى يصلوا **قوله** وان خشي فوتها الخ اصل انه اذا امكن الجمع بين الفضيلتين اتى بكل الاخر وفضيلة الفرض في الجماعة اعظم من فضيلة السنة في المنزل لانها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ ركعتي الفجر ضعفا واحدا منها لانها اضعاف الفرض والوعيد على الترك للجماعة انما هو على ركعتي الفجر وهو ما تقدم في باب الامامة من قول ابن مسعود لا تخلف عنها الا منافق وما قدمناه من همم صلى الله عليه وسلم بتحريق بيوت المتخلفين ومن رواية الحاكم من سمع النداء الحديث فارجع اليها ولو كان ركعوا دركه في التشهد قيل يؤدي الركعة عندهما وعلى قول محمد لا اعتبار به والوجه اتفاقهم على صلاة الركعتين هنا لما سنذكره وما عن الفقيه اسمعيل الزاهد انه ينبغي ان يشرع في ركعتي الفجر ثم يقطعها فيجب القضاء فيكون مراعيا هذا الصلاة دفعا الامام والشروع ليس اقوى مما وجب بالنذر ونص هناك ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وايضا شروع في العبادة بقصد الاضداد فكان قبيل ليؤديها مرة اخرى قلنا ابطال العمل قصدا منهي وذري المقصد منهي عنه على حد المصلة **قوله** حيث يتركها في الحالين اي في حال خوف فوت الفرض وحال خوف فوت بعضه **قوله** هو الصحيح احترازا عن قول بعضهم لا يقضيها **قوله** واما الخلاف الخ بعدا ي يوسف بعد الاستشهاد وهو قولا ي حنيفة وعلى قول محمد قبلها وقيل الخلاف على عكسه والاول اقعد لان الركعتين الاربع فاشبهت الموضع المسنون فلا تفوت الركعتين ايضا عن موضعها قصدا بالاضرورة وفي المضمرات تبعه شارح الكنز حصل ولما بتاخير الاربع بنا على انها لا تقع سنة بل نفلا مطلقا وعند محمد تقع سنة فيعيد على الركعتين والذي يقع عندي ان هذا من تصرف المتاخرين فان المذكور في وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع والخلاف في تعديه على الركعتين وتاخيرها عنها والاتفاق على انها تقضى نفلا على وقوعها سنة الاترى انهم لما اختلفوا في سنة الفجر هل تقع بعد الشمس سنة او نفلا سندا الخلاف في انها تقضى او لا فلو قالوا يقولان في سنة الظهر انها تكون نفلا مطلقا جعلوها ملاقية في اصل القضاء الذي لا يسلك فيه انهم اذا قالوا تقضى او كما معناه انها تفعل بعد ذلك الوقت وتقع سنة كما هي في وقتها ولا تقع سنة وتؤيد ذلك ما في فتاوى قاضي خان في باب الزوائد اذا فاتت الزوائد لا تقضى بالاجماع قيل نعم ما لو دخل وقت زوائد اخرى وقيل ما لو بقي من وقت ان وقيل لا يقضى قيل هو الصحيح لانه دون سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى اذا فاتت بلا فريضة فكذا الزوائد ثم ما دام في وقت فرض كان نفلا مستحبا ولا يكون زوائد الا ان يجعل ابتداء على انها زوائد فصار يقع زوائد وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين وما لا زوائد حتى غربت ولذا اتفقوا على قضائها كذلك **قوله** والتعبد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة لما روي عنه صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة ولانه تشبه المخالفة للجماعة والانتباذ عنهم فينبغي ان لا تصلي في المسجد اذا لم يكن عند باب المسجد مكان لان ترك المروك مقدم على فعل السنة عند ان الكراهة تتفاوت

فان كان الامام فى الصيفى يصلى اياها فى الشتوى اخف من صلاتها فى الصيفى وقلبه واشد ما يكون كراهة ان يصليها خالطا للصيف كما يفعله كثير من الجهلة **قوله** والافضل فى عامة السنن والنوافل المنزل ذهب جماعة من ائمتنا العربية الى ان لفظ عامة بمعنى الاكثر وهو خلاف ذكر المشايخ ان المراد فى قولهم قاله جماعة المشايخ ونحوه فيجرى اختلافهم كذلك هنا بالنسبة لما التراويح وتحية المسجد فى السنن واما فى النوافل فلا وعلى هذا فيجب كون النوافل عطفا على لفظ عامة معمولا للحرف لا على السنن فان قلت فهل يعتبر بالنسبة الى ركعتى المغرب والظهر على ما قال فى شرح الآثار ان الركعتين بعد الظهر والمغرب تؤديهما فى المسجد لما سيوانا فالجواب هذا قول البعض وعامتهم على اطلاق الجواب كعبارات الكتاب وبه افتى الفقيه ابو جعفر قال الا ان يحتاج ان يشتغل بهما اذا رجع فان لم يخف فالافضل البيت وما قدمناه عن ابى حنيفة فى باب النوافل بعد نقل كلام الحلوانى لا ينافى هذا ولا ما مر ح به ان ابدى من كراهة سنة المغرب المسجد اذ موضعها سنة لا ينافى ثبوت كراهة ما فيها الا ترى انه سنا سنة مع الكراهة وقد ذهب بعض العلماء من عترة المذهب الى انه يصير عاصيا وحكى عن ابى ثور كانه ذهب الى قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوها فى بيوتكم واختلف قول الامام احمد روى عنه ابنه عبد الله انه بلغه عن رجل سماه انه قال لو ان الرجل صلى الركعتين بعد المغرب فى المسجد ما اجزاه فقال ما احسن ما قال هذا الرجل وما احسن ما نزع وقال الامام احمد السنة ان يصلى ركعتى المغرب ببيته كذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه قال الشاب بن يزيد لقد رأيتنا نلتاس فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه اذا انصرفوا من المغرب انصرفوا جميعا حتى لا يبقى فى المسجد احد كانهم لا يصلون بعد المغرب حتى يصيروا الى اهليهم اشار الى ما رواه ابو داود والترمذى والنسائى قوله صلى الله عليه وسلم فى مسجد بنى عبد الاشهل لما رآهم يصلون بعد صلاة المغرب بيوتوا ورواه ابن ماجة من حديث رافع بن خديج وقال فيه ارتعوا ايا تين الركعتين فى بيوتكم وتقدم فى الصحيح حديث بن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات الى اخره وفى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يصلى فى بيته قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلى بالناس ثم يدخل فيصلى ركعتين وكان يصلى بالناس المغرب ثم يدخل فيصلى ركعتين وفى الصحيحين عن حفصة وبن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين بعد الجمعة فى بيته وسنذكر سنة الجمعة فى بابها انشاء الله تعالى وفى الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم احتجم فى المسجد من حيث يخرج من باب جبريل وفى حديث الحجامة ان قال افعلتم الصلاة فى بيوتكم فان خير صلاة المرء فى بيته الا المكتوبة واخرج ابو داود صلاة المرء فى بيته افضل من صلاته فى مسجدى هذا الا المكتوبة وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة فى مسجدى هذا افضل من الف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام محمول على المكتوبة المستثناة فيما قبله **قوله** لانه يبقى نفلا مطلقا بناء على انه لو رد الشرع به او ورد ولكنه معارض بالنهى عن الصلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس فى الصحيحين وقدم عنه كما قدمناه انفا واذا ترجح العمل بما يفيد المنع بعدها نفلا مطلقا خلاف ما بعد الظهر فانه لم يعارض الدال على كونه قضاء معارض فيكون قضاء لا نفلا مطلقا على ما حققناه **قوله** لاختصاص القضاء بالواجب قيل لان القضاء تسليم مثل الواجب فيه نظر لان الاصطلاح على جعل مسمى هذا اللفظ كذا لا يمنع وجود القضاء مع حذف ذلك القيد فى الشرع وقد وقع الاتفاق على قضاء سنة الظهر الاولى فيمنع المناظر اعتبار ذلك القيد فى مفهومه وبقولنا لا نرى الى ان الاصطلاح لا يدفع اصطلاحا اخر وتمثال ذلك تعريف قضاء الواجب لان كلا منهم ذلك فى تقسيم حكم الامر على ما عرف من اقسام حكم الامر بوجوب اداء وبتسليم نفس الواجب المستحق وقضاء وبتسليم مثل الواجب لاولى فى تعريف ان تعالوا القضاء ان وجب بسبب جديد بتوقف قضاء كل نفل واجب على شىء جديد وقد وجد فى كل واجب بهى عابر وفى المنذور المعين اجماع على ما نقلوا وبتوهمى انضاء لم يوجد مثال ذلك فى النفل مطلقا فاحتقل القضاء بما واجب وكان وجبا بالسبب الاول وبتوهذا مذهب المحققين بتقرير انه اذا استغل الذمة وطلب تفريغها فى وقت معين ففات بقى الطلب على حسب الوسع الحاصل للقطع بان براءة الذمة بعد تحقق شغلها لا يحصل الا بادائه من له الحق والاداء بعد انسحب فى الشتاء لا شغال ذمة فيها بل طلب على وجه التخيير ابتداء على الوجه الذى فعله صلى الله عليه وسلم فاذا فعل لم يسقط الفعل انما الذمة لم تكن مشغولة به وما طلبها الا بسنة وتوكولها على الوجه المنقول عنه صلى الله عليه وسلم فاذا اتى بشىء كون طالبة الشبه لطالبا المنقل على العموم فى غير الاوقات المكروهة وتوان الصلاة خير موضوع ونحو من العمومات الناذبة لكثير الصلاة ما امكن فثبت بهذا اختصاص الواجب بالقضاء عند فوت القضاء فلا يجرى القضاء فى غيرها الا بشىء ونما دل على قضاء سنة الفجر سنا للفرض غداة ليلة التعريس وقد ناه وجهه تخريجه والفاظه وبه نقول لا يقضى سنة الظهر بعد الوقت صحيح فيما رواه على العدو ومقتضى هذا ترجح قول من قال من المشايخ فى غير الصبح اذا فاتت لا تقضى سنته خصيصا فتريفا الاداء على وجه شبيه بفعل النوافل ان يقال تتوسلم غير ما طلب شرعا فيشمل فعل النوافل والسنن فى ذاتها والا لان لا توصف باداء ولا قضاء والقضاء فعل شبيه بالاداء **قوله** وانما تقضى اى سنة الفجر اى صلاة الصبح اذا كانت معها وتوصلى اى تقضى صلاة الصبح جماعة اودخل على اعلاء الى وقت الزوال ولو لم يقضها حتى ارتفعت الشمس فهى قضاء على اختلاف المشايخ قيل لا يقضى اذ كانت تبعا للفرض لانه صلى الله عليه وسلم انما قضاها تبعا له قبل الزوال وقيل يقضيها بعد الزوال تبعا كصلاته وانما تسقط السنن سواء اى سنة الفجر فلا تقضى بعد الوقت اذا كانت وحدها واختلف المشايخ اذا فاتت مع الفرض قيل لا تقضى وقيل تقضى بناء على جعل الوارد فى قضاء سنة الفجر اورده فى غيرها من السنن الفائتة مع فرائضها فالخصوص المحل **قوله** ومن ادرك من الظهر ركعة فانه لو صلى الظهر جماعة اتفاقا وقال محمد فاذا درك فضيلة الجماعة واحرز ثوابها

وفاقا لصاحبيه لأن ظن بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد كقوله في مدرك أقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجماعة حتى يبني الظهر عليها بل قوله هنا كقولهما من أنه يحرز ثوابها وإن لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لأن الجماعة شرط فيها بخلافه هنا لكنه لم يصل بجماعة صحته فلذا لم تحنث في يمينه لأن مدرك الجمعة جماعة وكذا مدرك التشهد في الفجر واستقل بن كمتيد من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه **قوله** لا تحنث في يمينه لا يصلي الظهر بجماعة فلو كان صلى معه ثلثا فعلى ما هو الجواب لا تحنث أيضا لأنه لم يصل بل بعضها جماعة وبعض الشيء الشيء واختار شمس الأئمة أنه لا يحنث لأن للأكثر حكم الكل والظاهر الأول وقد علم من التمثيل الذي سنكتبه ووقع الاتفاق على المسئلتين وسبق تحقيق وجه محمد والله أعلم **منه**

قوله ومن أتى مسجدا فعلم صلى فيه يعني فاتته جماعته وصار بحيث يصلي الفرض منفردا فلا بأس أن يتطوع قبل المكتوبة مادام الشمس أو ما دام في وقت سعة فان كان وقته ولكن هو بحيث لا يخرج تركه التطوع قبل هذا إلى ترك التطوع للضيق في غير سنة الفجر والظهر أما هما فلا يتركهما ما أمكنه إذا الفرض الوقت بعدهما وكادتهما وقبل بل هذا إلى الزوال عند ضيق الوقت في الجميع أي جميع السنن وغيرها كانوا العموم السابق لأنه صلى الله عليه وسلم واظب على السنن عملا وإذا المكتوبات لهم لا منفردا وهذا منفرد ولا سنة دون المواظبة فلا تكون سنة في حقه هذا الشك نعم المراد لا ندبه لو لم يرده بعين كون المراد هذا أي عدم الترك في الكل عند ضيق الوقت فلا يناسب تعليله ولا ندبه لم يبق بعد احراز الأول إلا التطوع قبل العصر والعشاء وقد كان له أن يتركهما وإن لم يكن في الوقت ضيق وإن صلاهما بجماعة إذ ليستا بسنة راتبة فلا ظهر مما مر قوله ندب صلى منه ويفسد المعنى أيضا إذ يفيد لا يترك سنة العصر والعشاء عند ضيق الوقت والحاصل أن المنفرد لا يترك السنن كلها بل السنة الاعتيادية الفرض بجماعة لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليها كذلك بل الحق أن سنة مطلقة منه مختار المصنف لا طلاق المعقول من شرعيتها وهو تكميل الفرائض بخلاف الذي عساه يقع فيها وقطع طمع الشيطان منه أن يوسوس له بترك الفرض ولتكون النفقة معينة على حصول الهيئة في الفرض لقطع مواد الشواغل لها قبل الفرض فيدخل الفرض وقد تهيأ جمع النفس على ما لو دخل الفرض ما كان عليه من الشواغل بلا واسطة وعدم المواظبة الا لذلك وتم اتفاقا لا نفاقا فانه صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلي الفرض الا كذلك هذا في حقنا وأما في حقه صلى الله عليه وسلم فزيادة الدرجات فلا خلل يدخله ولا طمع **قوله** والأول ان لا يتركها في الأحوال فلما ظاهر في تصحيح الاقوال الثلاثة يتركها المنفرد عند ضيق الوقت بحيث لا يخرج ولا يكره تركها الا سنة الفجر والظهر لا يترك شاهده كون الوقت باقيا لا كراهة فيه والمراد بالأحوال كلها حال ضيق الوقت وسعته والانفراد والجماعة وقد يراد شموله للسفر والامامة ايضا فيفيد اختيار أحد القولين في السفر فان كثيرا من المشايخ على نفي الاستنان في السفر فلا يصلي السنة فيه وقبل يصليها لأن ما ذكرنا من المعقول من شرعيتها مشترك بين المسافر والمقيم ولا ضرر على المسافر فيه او يمكنه أداؤها كما على ما مر لكن ثبت عن ابن عمر انه سئل عن سنة الظهر في السفر فقال لو كنت مسبحا لاتممت ولا نا نقول لا يثقل على الدابة في السفر قبل الكلام في ثبوت سنيته المعهود حتى يلزمه إساءة بالترك هذا هو المبني فان الشارع لما اسقط شرط الفرض عنه تحقيقا عليه للمسافرين المحال ان يطلب منه غير تخفيف يلزمه إساءة بتركه وأما الحديثان اللذان ذكرناهما المصنف فحديث سنة الفجر اخرجه ابو داود وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوها وان طردتكم الخيل وفيه بن سيلان بن سهلان او سهلان وايا ما كان فحاله مجهول لا يعرف لكن صرح المنذري في مختصره بأن عبد الحق من انه عند ربه وقال هكذا اجاب شيخي في بعض طرقه ومنذر والد بن المنكدر عن ابي هريرة وعنه عبد الله بن اسحق المدني وثقه الوسطي اخرج له مسلم واستشهد له البخاري ووثقه بن معين وقال ابو حاتم الرازي لا يحتج به وحديثه حسن وليس بقوي وقال يحيى القطان سألت عنه بالمدينة فلم يعرفه قيل لانه كان قدريا فنفوه من المدينة فاما روايته فلا بأس بها وقال البخاري فيه مقارب الحديث واما ما ذكر من حديث سنة الظهر فالله تعالى اعلم به وما ورد في ركعتي الفجر قوله صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر واستفتاحها في البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يدع أربعا قبل الظهر وركعتين قبل الفجر واخرج عنها في مدرب ولم يكن يدعهما أبدا واخرج الطبراني في الاوسط عن قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه انه أرسل إلى عائشة رضي الله عنها فسألها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصلي أربعا ويدع وكان لا يدع ركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر لا صحة ولا سقم واسند ابو يعلى الى بن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتركوا ركعتي الفجر فان فيهما الرغائب

قوله ركع ووقف حتى رفع الامام رأسه وكان يمكنه أن يركع ادرك يقف لان الخطاب رفع الامام قبل ركوعه لا يصير مدركا لهذه مع الامام وعند زفر يصير مدركا حتى كان لاحقا عنده في بقية الركعة فيأتي بها قبل قضاء الامام واذا واجب قضاؤها فتبقى لكنه لو صلاه بعد قضاء الامام وعندنا هو مستحب لها فلا يأتي بها الا بعد ما يقوم لأدراك قيامه حكم القيام وهو الركوع فان له حكمه حتى يشاركه فيه صار مدركا الركوع ويأتي بتكبيرات العيد فيه فصار كما لو أدركه في بعض القيام ولو ركع مع الامام حتى وضع فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان له ان يركع بعد الامام ويلحقه ولنا ان الاقتداء متابعة وقد تركه قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا الحديث وقال صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول رأسه رأس حمار الى آخره فعلم ان الاقتداء متابعة على وجه

المشاركة

المشاركة ولم يتحقق منه هذا المشاركة لانه في حقيقة القيام ولانه في الركوع فلم يدرك معه اذ لم يتحقق منه مسمى الاقتداء فلا يخلو من شارك في القيام ثم خلف عن الركوع ليتحقق مسمى الاقتداء منه بتحقق جزء من مسمى ملا يتحقق بعد ذلك بالتخلف ليتحقق مسمى اللاحق في الشرع اعتبارا مؤكدا لذلك والا انتفى هذا المسمى بمدرك الامام في الركوع لاغناء الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى سقوط التكبيرة الواحدة الركوع لاجل الافتتاح جاز ولغت نيته **قوله** وقالوا لا يجوز فيهما ان يعيد هذا الركوع فان لم يعد لم يجزه كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام ولنا ان الشرط منوا المشاركة في جزء من الركن لانه لا يطلق على اسم الركوع وقد وجد فيقع موقعه ويصير من حين المشاركة الركوع المقتدي فيه كانه لو وجد قبله شيء وهذا شروع لقوله انه بناء على فاسد بل هو ابتداء وما قبله لغو كانه لو يوجد وقوله كما في الطرف الاول يعني ما لو ركع معه ورفع قبله حيث يجوز ويكره كذا هذا يجوز ويكره وهذا لان الركوع له طرفان طرف الابتداء وهو الاول وطرف الانتهاء كما صحح مع مخالفته في الاول كذا الثاني ويكره فيهما للنهي الذي سمعته ولو سجد قبل امامه واذركه فهو على هذا الخلاف وعن ابي حنيفة انه لو سجد قبل رفع الامام من الركوع ثم ادركه الامام فيما لا يعوده لانه قبل اوانه في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع له ولو اطال الامام في السجود رفع المقتدي ظنا انه سجد ثانية يحتمل معه ان نوى لقضاء الاول ولم يكن له نية تكون من الاول وكذا ان نوى الثانية والمتابعة تحقيقا للمتابعة وتلغو نية غير الملائمة وان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فان ادركه الامام فيها فهو على الخلاف مع ذفر وعلى قياس ما روى عن ابي حنيفة فيمن سجد قبل رفع الامام من الركوع يجب ان لا يجوز لانه سجد قبل اوانه في حق الامام فكان في حقه لانه تبع له وفي خلاصة المقتدي اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام ممن على خمسة اوجه اما ان اتى بهما قبله او بعده او بالركوع معه وسجد قبله او بالركوع قبله وسجد معه او اتى بهما قبله ويدركه الامام في اخر ركعاته فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها جعلت عليه قضاء ركعة بقراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضي اربعا بقراءة وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى واذا علمت ان مدرك اول صلاة الامام لاحق وهو يقضي قبل متابعة الامام في القنوت الاولى فانه الركعة وركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بقراءة لانه لاحق وفي الثالثة يلتحق بحذاء في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقيب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة يتم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا لتحقق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضا الاربع في الثانية ظاهر **تتمة** فيما يتابع الامام فيه وما لا يتابعه ومع المقتدي رأسه من الركوع ينبغي ان يعود ولا يصير راكعا عند ذلك في السجود لو رفع الامام من الركوع قبل ان يعود المقتدي سجدتان ذكر الفقيه ابو الليث الصحيح ان يتابعه ولو ادركه في الركوع يسجد ويزيد السادسة وفي صلاة العيد يأتي بالتكبيرات في الركوع ولو قام الى الثالثة قبل ان يتم المأموم التشهد يتبعه وان لم يتم وقام جاز وفي الفتح الثانية اذا سلم او تكلم الامام وهو في التشهد يتبعه ولو سلم قبل ان يفرغ من الصلاة او الدعاء سلم معه ولو احدث قبل ان يفرغ من التشهد لا يتم لانه لا يبقى بعد حدث الامام عمدا في الصلاة بل يفسد ذلك الجزء ويبقى بعد سلامه وكلامه ولو سلم قبل الامام او تأخر الامام حتى طلعت الشمس فسدت صلاته وجاز متابعته في القنوت وقد مناه ما لو ترك الامام القنوت في الوتر اذا لو تواني ان يقنت ويدرك الركوع قنت والا تابع وفي نظم الزندوستي خمسة اذا لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات العيد والقعدة الاولى سهوا والتلاوة اذا تلا في الصلاة ولم يسجد او سجد واربعة اذا فعلها لا يفعلها المقتدي اذا زاد سجدة مثلا او زاد في تكبيرات العيد ما خرج عن اقوال الصحابة وسمع تكبير الامام ولا المؤتم على ما ذكر في صلاة العيد او خامسة في تكبير الجنازة او قام الى الخامسة ساهيا وسنذكر ما ذا يصنع المقتدي فيهن في باب السهو انشاء الله تعالى وستة اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم اذا لم يرفع يديه في الافتتاح واذا لم يثن ما داوم في الفاتحة وان كان في السورة فكذا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقد عرف انه اذا ادركه في حجر المرأة لا يثني واذا لم يكبر للانتقال اذا لم يسبح في الركوع والسجود واذا لم يسمع او لم يقرأ التشهد واذا لم يسلم الامام يسلم القوم وتقدم انه اذا احدث لا يسلمون خلافا لما ذكره ملا مسكين من انه يفسد بالحدث صلاتهم محله فيما يقتضي محل السلام واذا انتهى تكبيرات التشريق **فرع** صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه وسنذكر الان الجماعة من خصوصيات صلاة ديننا ووجوبها للامر المساوي يستدل به المذكور والمعين ولا حكم باسلامه بحج ولا صوم ويصان وفي كون الصلاة جماعة من الخصوصيات نظر

يفسد من ح

باب قضاء الفوائت **قوله**

لان كل فرض اصل في نفسه فلا يكون شرطا لغيره هذا مواء الاصل الا ما اخرجه عنه دليل كما في الايمان اعظم الاصول وهو شرط لكل العبادات وكذا الطهر يعرف نقضها شرطا للعصر لما للدليل على ثبوت ذلك ولنا ما اخرج الدارقطني ثم البيهقي عن اسحاق بن ابي يحيى الزماني عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة فليصل الا وقتها مع الامام رواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وصححه الدارقطني وابو زرعة وغيرهما وتعقبه واختلفوا في نسبة الخطأ في رفعه فمنهم من نسبه الى سعيد بن عبد الرحمن ومنهم من نسبه الى الزماني ولا يخفى ان الرفع زيادة وان الزيادة من الثقة مقبولة وسيأتي قال ابن معين في الزماني لا بأس به وكذا قال ابو داود واحمد وكذا اوثق ابن معين سعيدا وذكر الذهبي في ميزانه توسعة عن جماعة وان كان قد بهم فان قلت لا يقاوم مالكا فالجواب ان المحتاط في تعارض الوقف والرفع ليس كون الاعتبار للاكثر ولا للاحفظ

وان كانت مذاهب بل للدافع بعد كونه ثقة وهذا لان الترجيح بذلك هو عند تعارض المرجحين ولا تعارض في ذلك لظهور
ان الراوي قد يتفطن الحديث وقد يرفعه واما لو يتمسك بانى التخصيص من قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها لا كفان لها الا ذلك لان غاية ما يفيده وجوب الاداء وقت الذكر لا فساد الوقتية فيه فلا ان مما
تمسك به لكن عليه ان يقال وجوب الاعادة المفاد به لا يستلزم وكونه للفساد لما اسلفناه من وجوب اعادة المؤداة مع كراهة
التحريم سلمناه لكن فساد الوقتية بعد تسليم حجية معارض بصحتها بالقاطع الدال على انه وقتها ولا يلزمه الشرعي الصحة
فيه ولا دفع القطعي قطعي والجواب انه متوقف على قطعية اللزوم وقطعية لزوم الصحة فيه انما هو عند انتفاء شرطه الثابتة
شرعا وقد ثبت اشتراط تقدم الفائتة بهذا النص فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقدمها لكن بقى شئ وهو انه اثبات شرط للقطوع به
بظني وقد الزمه في النهاية في جواب السؤال القائل ما علم تحريم الفائحة فاجاب بان وجود الترتيب لما زاده شرطا في الصلاة
وتعيين الفائحة زيادة ركن فيها فجاز ان يثبت الشرط لانه احط خبر الواحد ولا يثبت بدركن انتهى ولا يخفى ان اثبات شرط للقطوع
في الصحة من عين الى مادة خبر الواحد على القاطع المطلق لانه تقييد للمطلوق الصحة به على ما لا يخفى على من له ادنى تامل في الاصول فلا
يجوز وعن هذا والله اعلم عدل عنه بعد ذكره في النهاية الى جواب آخر حمله على الاصح فقال وتقول سوا لاصح في الجواب لو قلنا بتعيين الفائحة
على وجه يفسد بتركها يلزم نسخ الكتاب الذي يقتضي الجواز بدونها وهو باطل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا محذور كما قلنا بجواز
الوقتية مع تذكر الفائتة عند ضيق الوقت للا يلزم مثل هذا واما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية
لا يلزم نسخ الكتاب بل خبر كان علامتها لان ذلك يتأخر حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل لان لدلالة الفاتحة بدون هذا وهذا غير نظير
من صلى المغرب في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة خلافا لابي يوسف فلو لم يعد حتى طلع الفجر لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد
انتهى ولا يخفى على المتامل ان المانع وهو تقديم الخبر على القاطع كما تقدم عند ضيق الوقت كذلك هو عند سعته فان القاطع اقتضى الصحة مطلقا
فاذا اثبت التاخير كذلك كان عين تقديم الظني عليه وهو يستحق العمل بها من قدم الفائتة بنا على احتمال ولسين الكلام في هذا بل ان
تعيين تقديم الفائتة عند سعة الوقت على وجه تفسد الوقتية لو قدمت مما يوجد بين الدليلين بل هذا تقديم الظني عينا عند معارضه
القاطع في صحة الوقتية في ذلك الوقت وقوله انه عين نظير من صلى المغرب بالاجر قد سبق فيه ان الحكم هناك وجوب الاعادة بخبر الخبر
فاذا لم يعد حتى طلع الفجر بالمانع يترك مقتضى خبر الواحد من غير حكم بفساد المغرب ولزوم قضائها والحكم هنا فساد الوقتية ولزوم قضائها
وبذلك يقع التقديم المنع هذا كله بعد ثبوت ذلك القاطع وتعينه تحقيقه ولم يتعينوه والاجماع مستفاد مما لك واصحابنا تاموا بصحة
الوقتية مطلقا فلا اجماع ويمكن كونه حدسيا مأمنه جبر بل حيث قالوا الوقت ما بين هذين بنا على انه سوا تواتر او مشهور وحكمه حكم المتواتر في تعيين
مطلق الكتاب به وحينئذ تقتضي الدليل وجوب تقديم الفائتة دون فساد الوقتية لو لم تعد فان لم يفعل اثم لترك مقتضى خبر الواحد
كترك الفائحة سوا وعوى من ادعى ان خبر الترتيب مشهور مردود بان الخلاف فيه بين المحدثين ثابت فضلا عن سنيه الا ترى ان المذهب
تقديم الوقتية عند ضيق الوقت فلو كان مشهورا عندهم لقدموا الفائتة مطلقا لجواز تقديم الكتاب فضلا عن خبر المشهور فكون
اطلاق جواز الوقتية في كل وقت مقيدا بغير الفائتة لكن هذا احداث قول ثالث لان الثابت قائلان قائل بالاستحباب وقائل بالوجوب
على الوجه الذي تقدم فجعله للوجوب على ذكرنا احداث قول ثالث وهو لا يجوز فاذا امتنع اعمال ظاهر من الوجوب لزم حمله على الندب ويتعين
الاستباع للاحداث هو الترتيب الصادرة للندب فظهر بهذا الاحداث الخلف اذ لو يبق سوا تخير من الفائتين بالاستحباب وهو
محل فعله صلى الله عليه وسلم الترتيب القضا يوم الخندق لان محل الفعل لا يستلزم وكونه المتعين لجواز كونه الاولى قوله كما لا يؤدى
لما تفوت الوقتية تعليل للشقوط بضيق الوقت وذكر النوائب واما بالنسيان فظاهر لان الخبر انما اوجب الترتيب عند التذكر فتفسد
ضيق الوقت ان يكون الباقي لا يسع الوقتية والفائتة ولا يناط بمجرد غلبة الظن كل ما لواقع فلو ظن ضيق فصلى الوقتية ثم ظهر انه كان قدر سعة
بطلت ثم سطا ان ظن ان الباقي لا يسعهما عاد الوقتية ثم ظهر خلافه بطلت ايضا ثم ظهر انه كذلك الى ان ظهر بعد اعادات
ضيقه صادفا يفعل الفائتة ثم يصلي الوقتية وان ظهر بعد اعادته انه يسعهما صلى الفائتة ثم الوقتية ولو صلى الوقتية ثم بقى من الوقت قدر
فصلى الفائتة خرج الوقت قبل ان يتعمد قدر التشهد حكم بجواز الوقتية لتعين ضيق الوقت وبغير ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع في
الوقتية مع تذكر الفائتة واطال حتى ضاق لا يجوز ان يقطعها ثم يشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسئلة بحالها فتذكر عند ضيقه جاز ولو تعددت
النوائب لا يحيث يسقط الترتيب والوقت يسع بعضها لا الكل لا يجوز الوقتية حتى يصلي ذلك وقيل عند ابي حنيفة يجوز لانه ليس الصرف الى هذا
البعض اولى منه للاخر قوله ولو قدم الفائتة جاز يعني يصح لانه يحل له ذلك كما لو استغل بالنافلة عند ضيق الوقت فكون انما يستوجب
العوض قوله لمعنى في غيرها اى في غير الفائتة وهو كون الاشتغال بها تفويتا لوقتية وهذا لوجب كونه عاصيا في ذلك انما هو في نفسها
فلا معصية في ذاتها هذا ولها انكر مراعاة حال الاداء في القضاء على فرض ذلك الجهر والاخفات في الجهرية وحيث الجهر اتفاقا وان اتفقا في
قضائها فيه خلاف المشايخ وقدمها المصنف واختار وجوب الاخفات وقدمنا ان الاول خلاف الاولى وتقدم الوجه من الجانبين وفي الهداية
في باب كفارة الايمان من ترك شيئا من الصلوات في ايام التشريق يقضيها بالتكبيرات التي في اخر ايام التشريق قوله قبل وقتها

الثابت بالحديث يعني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها وتقدم انها ادان وقتا للذكر وقتا للفائتة ومن ضرورة
ان لا يكون وقتا للوقتية فلا يكون اداء الوقتية منه قبل وقتها الفائت بالحديث وان كان وقتها فاطلع فكون احد الادلة الدليلين
من غير مرجح وهذا مبني على امتناع كونه وقتا للوقتية اذ حصل وقتا للفائتة وهو غير لازم لا مانع من اعتبار شرعا وقتا لها بحيث يصح كل
منهما فيه كالصلوات من المنذورة والفائتة غير انه نص على المعلوم من كون وقت الذكر بعد انقضاء وقتها حتى يكون الاداء
فيه حاليا عن الاثم لغرض كون الذاكر للنوم والنسيان ولا حاجة الى ذكر ما هو معلوم من ان الوقت الوقتية ايضا ناقص لوجوب الفرائض
الفائتة بالوقت بقوله في الحديث لا كفارة لها الا ذلك لا تكن وحينئذ سقط ما قلناه في قولهم ان في تقديم الفائتة عملا بالدليلين **قوله**
ثم قالوا صلوا كما رأيتموني اصلي ليس من تمام ما اتصل به بل هو حديث آخر اسمعه لالال لمجموع فعله الا ترتيب بين الاربع والامر بالصلاة على الوجه
الذي فعل فلزم الترتيب وذلك لو ان الكل افعال بها تماما ولا يخفى ان الحديث الثاني ليس على عمومه فان ظاهره من رأى حاجب كل ما وقع عليه وقتهم من صلاته
فانا وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب ان اعتبرت من المرادة او على الاجمال ان اعتبرت غيرها وعلى كل حال
لا يفيد المطلوب اما على التقدير الاول فظاهر وكذا على الثاني لانه وقع بيانا لوجوب غيره لان كون هذا الترتيب واجبا عين النزاع
وصلوا الى آخره اجاب فعل الواجبات على الوجه الذي رأى فعلها فلا يتدبر السجود على الركوع ولا يقرأ في غير القيام وحاصله على هذا
التقدير تعيين الكيفيات الواجبة ان تغير ذلك فرع ثبوت الوجوب ولا دعاية ما يدفع به هذا ان يقال بل هو مفيد وجوب كل ما وقعت
عليه الرؤية الا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة او ندبا وحينئذ يقال الترتيب من المستثنى لما قدمنا من استلزام تقدم الطهر
على الفاطع بتقدير هذا هو الذي ذهبوا اليه ثم الحديث الثاني شاهد قليل حديث مالك بن الحويرث في البخاري وتقدم وما الاول فاخرجه الزهري والنسائي
عن ابي عبيدة عن ابيه عبد الله بن مسعود قال ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله
فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء قال الزهري ليس بأس
الان ان ابا عبيدة لم يسمع من ابيه فيحتمل هو منقطع وقول الشيخ محيي الدين النووي في خلاصته لم يدرك اباه كما لف قول ابي داود توفي وله
اي عبيدة سبع سنين ورواه النسائي في سننه عن الحذري حبسنا يوم الخندق الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى كفينا ذلك فانزل الله تعالى
وكفى الله المؤمنين القتال فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقيمت الظهر فصلاها كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العصر كما كان
يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العشاء كما كان يصليها قبل ذلك وذلك قبل ان ينزل في صلاة الخوف ما نزل
ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الرابع والثلثين ولم يذكر فيه العشاء لانها كانت في وقتها وذكرها في الرواية الاخرى باعتبار انها اخرت عن وقتها العذر
واخرجه البزار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهب ساعة من
الليل فامر بلالا فاذن واقام فصلى الظهر ثم امر فاذن فاقام فصلى العصر ثم امر فاذن واقام فصلى المغرب ثم امر فاذن واقام فصلى العشاء ثم
قال ما على الارض قوم يذكرون الله في هذه الساعة غيركم وفيه عبد الكريم بن ابي المخارق ضعيف وفي الباب حديث الصحيحين ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
جاء يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش ويقول يا رسول الله ما كدت اصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي صلى الله عليه وسلم والله ما صليتها فنزلنا الى
بطحان فتوضأ صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى النبي صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب ولا يعارضه ما انفرد به مسلم من
قوله لم يصل المغرب العشاء ولا ما انفرد به عن ابن مسعود حبسنا المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس او اصفرت
فقال صلى الله عليه وسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله اجوافهم وقبورهم نارا او حشى الله اجوافهم وقبورهم نارا انتهى لوجوب حمل الاول
على ارادة وقت المغرب والعشاء وتواطؤ مخلفيه لصحة انه صلى العصر قبل المغرب والفاد بالثاني الحبس ووقع الدعاء عليهم اذ ذاك وليس فيه انه صلاهما
اذ ذاك وقد نظائرت رواية الصحيحين مع ما قبلها انه صلاة صلى الله عليه وسلم كان بعد المغرب وكذا الاعتراض بان في الصحيحين من انه صلاها بعد المغرب
الاحاديث السابقة من انه صلاها بعد دخول وقت العشاء وذهاب ساعة الله سبحانه اعلم ان المتبادر من تخصيص قوله فصلى العصر بعد ما غربت انه
قبل وقت العشاء والا لقال بعد ما دخل وقت العشاء لكن يحمل على مجرد ما يصدق به لان تلك الاحاديث ايضا صحت بكثرة الطرق وبعضها في صحيح ابن حبان
الا ان يزاد الفوائت استئنافا من قوله وتبين في القضاء ولا يلزم كون القضاء سبعا لان ما بها لزيادة لا يوجب اللفظ كونه فائتا
بل اذا انضم الى الفوائت العشاء صلاة صدق ان المسمى بالفوائت زادت وان لم تكن فائتة هذا غاية ما يفيد مؤديه والا استلزم كون الفوائت
سبعا وقد اكثر قال في شرح الكنز وكثيرا ما يعتبر ان بلغ الاوقات المتخللة ستا ولم ان ادى ما نقدمها وان فاتها وقيل يعتبر ان تبلغ
الفوائت ولو كانت متفرقة ومنشأ الخلاف مظهر فيمن ترك ثلاث صلوات ثلاثا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم فعلى الاول يسقط الترتيب لعدم
بين المتروكات وعلى الثاني لا لان الفوائت نفسها يعتبر ان تبلغ ستا ومثل هذا ما ذكر في المصفى وجهه اقتضاء صاحب المنظومة على نقل الخلاف حيث اي
حنيفة وصاحبيه فيما اذا ترك ظهرا وعصرا من يومين دون ان يذكر في ثلثة فصاعدا قال للخلاف فيما اذا كانت ثلثة فصاعدا بينهم يسقط الترتيب لان ما
الفوائت يزيد على ست ومنهم من وجهه لان المعتبر كون الفوائت بنفسها ستا يعني فلا اختلاف في ثبوت الخلاف بينهم في الزائد على الصلاتين يقتصر
في المنظومة على نقل الخلاف فيها ولا يخفى على من علم مذهب ابي حنيفة من ان الوقتية المؤداة بعد ذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الا ان يصلي كل حتى
وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة انه لا يتصور على قوله كون المتخللات ست فوائت لانه دخول وقتها ثبت الصحة

فلا يتحقق فائتا سوى المتروكة اذ ذاك والمسقط هو ثبوت فوائت لا مجرد اوقات لا فوائت فيها فانه لا معنى له اذ السقوط يكون للوجوب كما لو بدى الزام الاشتغال باداءها الى تفوت وقته فمجرد الاوقات بلا فوائت لا اثر له فلا وجه لاعتبارها فان قلت اما ذكرت من رأيك شيء تصور من المسئلة انه اذا صلى السادسة من المؤديات وبقي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها قلت الجواب انه يجب كون هذا انهم انما قالوا بالظهر ان بؤدي السادسة في وقتها لا بمجرد خروجه فانه اذا اداها فقد دخل وقتها السادسة من تعليل لصحة الخمس بقطع بثبوت الصحة بمجرد دخول الوقت اداء اول وعلى هذا اجبان عكر على الخلاف المذكور بالخطأ ان صح والتحقيق ان خلاف المشايخ في المثال انما هو في الحكم بان عدم وجوب الترتيب هو بالاتفاق بين الثلثة او على الخلاف كما في الثنتين وابتدا الكاتب بذكر المسئلة بشعبها وبه يتبين معنى الخلاف على وجه الصحة اذ فد رأيتها اخوازا انما يتبعها فانها بهمة ولم يذكرها في الهداية وجوزوا لما فيها الكاتب باني الترتيب بين الصلاتين الفائتتين بناء على ان الفائتة تسقط الترتيب به وتوالفه بناء على التعيين وتؤمن فائتة صلاة لو يتذكرها في وقت يجب به على شيء بعيد صلاة يوم وليلة جامع تحقق طرق يخرج لها عن العهدة بيقين فيجب بالحاجة الترتيب الفضاء عند من يجب الطرق التي بعنها لا كما قيل انه يستحب عند فلا خلاف بينهم ثم صورة قضاء الصلاتين عند ان صلى الظهر ثم العصر ثم الظهر فان كان المتروك اولا هو الظهر الاخرة تقع نفلا وان كان هو العصر فالظهر الاول تقع نفلا وكا يجوز ان يبدا بالظهر يجوز ان يبدا بالعصر فيصلي العصر ثم الظهر ثم العصر ولو كانت الفوائت ثلثا ظهرين من يوم وعصرا من يوم ومغربا من يوم ولا يتذكر ترتيبها ولم يقع تحريمه على شيء صلى الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم يسع صلوات لان كلا من الثلاث يحتمل كونها اولى واخرى او متوسطة بقي تسعا الثابت في الخارج ست لما علم ان توسط الظهر يصدق في الخارج اما مع تقدم العصر او المغرب فلا يكون كل منهما براسه وكذا اما خرج بواسطة كل واحد بقي الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب او الظهر ثم العصر ثم المغرب فقد ان قضاء الظهر ولتقدم العصر سلما والمغرب كذلك فان فاتته العشاء من يوم فوجوب تلك الثلثة يحصل لتلك التسع ثم يحصل لاربعة بقي العشاء فصارت ثمانية ثم يعيد تلك التسع على ذلك الوجه فاجملة خمسة عشر فلو كانت خمسا من خمسة ايام بان ترك الفجر ايضا يصلي ضرورة فلتسع صلاة تلك الخمس عشر على ذلك الوجه ثم يصلي العاشرة اعني الفجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالضابط ان المتروكة ان كانت اثنتين يصليهما ثم يعيد اولا تماما وان كانت ثلثا صلى ثلاث الثلثة ثم الثانية ثم اعاد تلك الثلاث وان كانت اربعا صلى قضاء الثلاث كما مر ثم الرابعة ثم اعاد ما يلزمه فقضاء الثلاث وان كانت خامسة فعل ما لو كان المتروك اربعا ثم يفعل ما يلزمه فليدع واما اطنبنا لكثرة سؤال السوال عنه وفي فتاوى قاضي خان الفتوى على قولهما تحقيقا على الناس بكسلهم والا فدليلها لا يرجح على دليله واذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف المشايخ حيث قالوا بسقوط الترتيب بالنسيان لكثرة الفوائت فلا يؤمر باعادة الاولى في قول الكل اما على الخلاف فظاهر واما على الوفاق فلان الصحيح ان في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستحق اما ايجاب سبع صلوات في وقته احد لا يستحق التفويت فوقته اعني هذا ايضح لك ان خلافا هو لا ما در النسيان لما يلزمه من ايجاب سبع ايجاب الترتيب وهو كسبع نوافل ما علمت من ان ايجاب الترتيب قضاء يوجب سبع صلوات فاذا كان الترتيب يسقط بالنسيان لان يسقط بسبع والطاقة الاخرى لم تعتبر فالا تحقق ان ست والاولى وجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالنسيان موجود في ايجاب سبع فظهر بهذا ضعف ما اختاره صاحب الهداية ومن تبعه ومن الاعجب ما اختاره صاحب المحيط وقاضي خان وصاحب العيني والكافي وغيرهم وما استند له عن محمد فيه نظر هذي اوجه ما اخروا اوقتيات فاسدة ان فدمها اي على الفوائت وجه الاستدلال انه اذا قدم الوقتية صارت سادسة المتروكات فسقط الترتيب فعلى تقدير ان لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فائتة حتى صارت المتروكات الى خمس ان يجوز الوقتية الثانية قدمها او اخرها وان وصف بعد عن لا يوجب سقوط الترتيب اعني خمسا او ازعا السقوط الترتيب قبل ان يصير الى الخمس وجه النظر انه لم يسقط الترتيب اصلا فان سقوطه عند خروج وقت السادسة وهو لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء الفائتة ولا يمكن تخريجه على ما روى عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة لانه لو كان كذلك لم تفسد الوقتيات فالصحيح ان الترتيب اذا سقط لا يعود كما تحرر وعلى هذا لو صلى سادسا ثم عاد حتى صار سادسا فلم يعد خمسا فلم اصح في الكافي انه لا يعود ولا يخفى ان ابطال الدليل العقلي لا يستلزم بطلان المدلول لكفاية الاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نسيانا من تحقق المسئلة بل كذلك هو فرض منصوص عليه من المتقدمين لكن لوجه لبسا عن بعض العلة من قبيل الحكم بانتفاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل وهذا اصل حق الخصائية الثانية تحرر الصغيرة من السبايا المنهي بالتزوج فاذا الا تزوج فاذا الا تزوج عاد لانه سقط فكون مثلا شيئا فلا يتصور عوده الا بسبب اخر فانه لا قائلة علته في طيه حال اذا انها تعود على ما اذا كان جاهلا اما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت انها فاسدة وعليه ان تعال اذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وانه تغير في صحة العشاء اذا اوجبها فصاد فيه محل اجتهاد وهو فلا وجه للفصل بين تقدمها وتاخرها بل يجب ان يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب فيها ويتبين الفائتة التي يتعين عليه والجواب تعلم من جوابهم لطالب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها حيث يجب اعادة العصر وان لم تعد وجوب الترتيب وما لو صلى هذين الظهر بعد هذين العصر ولم يعد العصر حتى

صلى

صلى المغرب ذاكرا لها حيث يصح المغرب اذ قالوا ان فساد الظهر فوتا لعدم الظهران صلح استتباعه لفساد العصر بخلاف فساد العصر فانه ضعيف لقوله طائفة من الائمة بعدمه فلم يصلح مستتبعا فساد المغرب فيوجد منه ان يجرد كون المحل مجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطائية مزاحما بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما ينبني على المجتهد ويستتبع غيره ذلك الظن لزيادة الضعف نفساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ان ما اخر عنه فانه اذا اخر العشا نفسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهي نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا فسدت فسادها حينئذ لوجود القائلة بفسادها وعند الحسن رح اخر الفرض كان والله سبحانه اعلم قوله الا اذا كان في اخر الوقت فيبني اصل الوقت وهي رواية عن الحسن رح عند يجد اخر الوقت المستحب حتى لو تذكر في وقت العصر ان عليه قضاء الظهر وعلم انه لو اشتغل بها يقع قبل الغروب الوقت المكروه لا يسقط الترتيب فيصلي الظهر في المستحب العصر في المكروه وعند الحسن يسقط الترتيب فيصلي العصر في المستحب ثم اخر الظهر بلا ما بعد الغروب ولو كان بقي من الوقت المستحب قدر لا يسع فيه الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر في المكروه ولو شرع في العصر اكل الظهر والشمس حمراء وغربت وهو يعلم انها طفت فيه صحيحة عن ابان فعال بل يقطع ثم يبدأ بالظهر لان ما بعد الغروب وقت مستحب وهو اكل للظهر وهو القياس رح الا يستحسان انه لو قطع تكون كلها قضاء ولو مضى فيها كان بعضها في وقت كان اولى لانه حين شرع كان مامورا بها مع العلم بان الكل لا يقع في الوقت فلو كان هذا المعنى مانعا لما امر به قوله وهي مسئلة الترتيب اما ذكر ها ليصل مسئلة بطلان الوصف قوله واذا فسدت الفريضة بعد ذكر الفائتة لا تبطل اصل الصلاة عند ابي حنيفة واي يوسف وعند محمد تبطل لوقوعه بعدا لتذكر لا تتقضي طهارته قوله فلم يكن من ضرورة بطلان الاصل بطلان الوصف يعني ليس الموجود ما تبطل اصل الصلاة كالحدث بل صفة الفريضة وكالاداء بين بطلان الوصف وبطلان الاصل كالكفر بعد الاسلام فانه يبطل الاسلام وصفه فيبطل الاسلام ايضا فلا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل حتى لو تذكر الباب حيث قال ليتم صلاته ثم ليعد التي صلاها مع الامام قوله ولو بعد الظهر استحسانا وقال الكل جائز بخلاف ما لو ذكر في الظهر قبل ان يصلي السادسة فانه يفسد الخمس لو صلى السادسة قبل الاستغال بالفائتة وهذا ما يقال صلاة وامن تفسد خمسا وواحدة يصح خمسا وجه قولها وهو القياس ان يسقط الترتيب حكما لكثرة الفوائت لانه يشق الحكم اذا ثبت العلة في حق ما بعد الاولى حق نفسها كما اذا رأى عبيد جميع سكك حتى لا ان ما يبيع بعد هذا لا يخصه نفسه وكذا صرن الكل بمنزلة الاكل بمنزلة اكل ما اخوذه وكان في حل ما يعد الثالث وجه قوله وهو الاستحسان ان السقط الكثرة وهي قائمة بالكل فوجب ان يوثر السقوط وهذا لوا عاد ما بلا ترتيب جاز عند ايضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها ومع ذلك فيزول المنع ولا يشترط ان يوقع حكم على اثر حتى يتبين حاله كجهل الاكاه بل المغتم يوقف كوقوفها على ما هو الحول والنصاب تاما وفان تم على نما به كان فرضا والا نفلا وكون المغرب طرفين فرضا على عدم اعادتها قبل المحل فان اعادها كانت نفلا والظهر هو الحجة على عدم شهود فان اشهدها كان نفلا وصحة صلاة العذر بها على عوده في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح ركون ان اكيد على العادة حيضا على عدم عادة العشرة فان جاوز فاستحاضة والاخيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيها اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد تفسد والا فصحيحة ولا يخفى على ما تبين ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت الصحة الموديات بمجرد دخول وقت فسادها التي هي سابعة المرة كلها لان الكثرة تحققت في المستقبة من غير توقف على ادائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب وانه لا يتوقف العصم على ما اذا كان طاهرا عند وجوب الترتيب على خلاف ما اذا طهرت فانه لا يصح كما يعلم في المحيط عن مشايخنا فان التعليل المذكور يقطع اطلاق الجواب بظن عدم الوجوب اذ قوله فروع ترك الصلاة عمدا كسكر يفرق وحبس حتى يصليها لا يقتل الا اذا جحدها واستحق وجوبها صبي نام فاحتلم بعد ما صلى العشا ولم تسقط حتى طلع الفجر يقضي العشا وبه اخذ محمد بن الحسن فسئل عنها الامام فاجاب بذلك اسلم في دار الحرب جاهلا بالشرائع لم يعقل خلافا لزفر فانه على ما اسلم فيها قلنا الخطاب انما يلزم بالعلم به او بامكانه ولو وجد خلاف المسلم فيها فان عند دليله صلى واربع واسلم في الوقت يعيد خلافا للشافعي فان اسلم بعد ذلك لا يقضي ما فاته زمان الردة خلافا له بنا على حبط ذلك الوضوء بالردة فلو سبق شيئا ادرك وقت الوجوب وهو اخر الوقت مسلما فتوجه عليه الخطاب اذ ادرك السبب خاليا عن الاداء فيتعلق به خطاب الوضع فلزمته حكمه بخلاف ما يفوت لانه لم يخاطب في جزء الكفر بالشرائع عندنا وعلى هذا يجب على كل من اسلم اعادة حجة لان نسبة الوقت الى الصلاة كنسبة العمر الى الحج فحيث ادرك وقت مسلما فلزمه

باب سجود السهو

قوله يسجد للسهو متعمدا اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام او لا يسقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء العاشية فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البنا اذا وجد بعد السلام يسقط السهو وليس من شرط السجود ان يسلم ومن قصد السجود بل لو سلم ناسيا للسهو ومن عزمه ان لا يسجد كان عليه ان يسجد ولا يسقط سجوده كمن شرع في الصلاة ومن عزمه ان يفسدها لا يفسد الا بحقيق ذلك القصد بالفعل ونية لغو قوله ثم يتشهد اشار الى ان سجود السهو مع التشهد

وعند الحسن رح

وإما رفع الفعل فلا يخالفها لسجدة القبلية وسجود التلاوة إذا تذكرهما إذ أحدهما فسجودهما تنابر ضمان الفعل حتى يفترض العود بعدهما لأن محلهما قبلها وعلى هذا لو سلم ومحمد رفعه بن سجدة السهو يكون تاركا للواجب ولا تفسد خلافا لما إذا لم يعد بعد ذلك السجود بين حيث تفسد لترك الفرض وهذا في سجود التلاوة على أحد الروايتين وهو المختار **قوله** روى أنه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام في الكتب الستة واللفظ للبخاري عن عبد الله بن بحينة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فقام في الركعتين الأوليين ولم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم وروى أنه سجد بعد السلام في الستة أيضا حديث ذي اليدين أنه صلى اثنتين أو ثلاثا ثم سلم ثم سجد وفي رواية فسلم وأبي داود والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم من ثلاث ثم قام فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام فرواه أبو داود وابن ماجه عن إسمعيل بن عياش رضي الله عنه مرفوعا بإسناد ثوبان أنه قال صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام وقال البيهقي تفرد به إسمعيل بن عياش وليس بالقوي وعن منع ذلك مطلقا بل الحق في أن عياش بوثيقة مطلقا كما نقل عن أئمة الرجال يحيى بن معين قال ابن عباش عن يحيى بن معين ثقة وقوله عن أبي إسحاق الفزاري لا بقبال ناهيك بأبي زرعة وقال لم يكن بالشام بعد الأوزاعي سعيد بن عبد العزيز أحفظ من إسمعيل بن عياش وغاية ما عن ابن معين في قوله عن الشاميين وحده صحيح وخلط عن المدنيين فقد استشهد به أحمد بن حنبل وكثير على رأي التفصيل وروايته لهذا الحديث عن الشاميين وذاه عن عبيد الله الكلاعي وهو الشامي الدمشقي وثقه وقال ابن معين ليس به بأس عن زهير بن سالم العنبي بالنون وهو أبو المخارق الشامي ذكره ابن حبان في الثقات عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي أبو محمد وثقه أبو زرعة الحمصي قال أبو زرعة والنسائي ثقة وقال أبو حاتم صالح الحديث وذكره ابن حبان في الثقات وقال محمد بن سعد كان ثقة وبعض الناس يستدل بحديثه ولم يلتفت إليه فقد روى البخاري في الأدب عن ثوبان وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال إبراهيم لا أدري زاد أو نقص فقال له رسول الله أحدث في الصلاة شيء قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم فإقبال إليه إن قال فإذا انتسيت فذكروني وإذا أسلك أحدكم فصلاة فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين هذا لفظ عامر قوله لهما السلام عن السهو السلك والتحري ولا تأبى لما الفصل بينهما وبين تحقق الزيادة وانتقض بعدم أمر هذا الحديث في حق الجبهة **قوله** فتعارضت روايتا فعله فتعارضت روايتا فعله فيما وقع الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم عقيب آية لأنه بالفعل وكان دليلهم أقوى من جهة الثبوت مع ما ورد ليدل عدم الخصوصية إذ قد شاركوني في ذلك لأنهم كانوا معتذرين به استشعارا بأن ما دل دليلنا أرجح ثبوتا وترجح القول على الفعل عند الحنفية والقول مقدم ذلك لو سلم دليلكم من المعارض لكن روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدهما بعد السلام وهو يعارضه فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله لا أحفظ من ذلك لسلامته من المعارض لكن روى أنه صلى الله عليه وسلم سجدهما بعد السلام وهو يعارضه فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله لا أحفظ رتبة في الثبوت بين ذلك الفعل لسلامته من المعارض لا ترجحه بالفعل المروي ثانيا ولا ترجح الفعل به ليكون ترجيحا بكثرة الرواة وظهر بهذا النقض بما ذكرنا صيرورة ما بعد الدليلين المتعارضين لا إلى ما قبلهما فاندفع الإشكال لأن الدليلين إن الريم في المعارضة إليهما والى ما بعدهما المتعارضين كالسنة عند تعارضي نفي الكتاب والقياس عند تعارض السنة لا إلى ما قبلهما وإلا لكان الفعل تكليفا ورجع الصيرورة إليه على تعارض الفعلين فإن كان ترجيح كثرة الرواة بما حال عندنا فإن قلت إذا سقط النظر إلى الفعل الموافق لما يأتي لزم التساقط بالتعارض بل يلزم كون السجود دليلا بعد السلام فإنه حينئذ مقتضى القول بالفعل الدليل القولي فيما فيه كون الحالات في الأولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز فالجواب قد روى في غير رواية الأصول أنه قبل السلام لا يجوز فلا إشكال على هذا وعلى ما هو الظاهر يلزم التساقط عند إمكان العمل بالمتعارضين جميعا حيث ما أمكن إذ المعنى المعقول من شرعية السجود هو جبر الخلل لا يتفي بوقوعها قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الأمرين والأولوية أحدهما وهو ما يقارنه بعد السلام هو المراد بالقول وبوقوع المعنى المذكور في الكتاب المذكور وتقرر أن سجود السهو تابع عن وجوب علة وهو وقت وقوع السهو تعاديا عن تكرار الشرع لورود به تأخير لكون جبر الكل سهو تبع في الصلاة وما لو سلم فتوهم السهو ثابت الأولى أنه سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه صلى ثلاثا أو أربعا فشغله ذلك حتى أتم السلام ثم ذكر أنه صلى أربعا فإنه لو سجد هذا النقص بناء لوجب سجدتان لم يسجد بعد نقصا الأول فيما غير يجود فاستحب أن يؤخر بعد السلام لهذا المجوز وهذا دليل أن الخلاف في الأولوية وفي الخلاصة لو سجد قبل السلام لا يجب إعادتهما بعد السلام **قوله** فإن قلت لو عمل اختلاف الفعلين على التوزيع على مورديهما وهو ورد السجود قبل السلام كان في النقص ومورده فقط وكان للزيادة على ما تقدم ذكره في الجزئين المذكورين وهذا التفصيل قول مالك وهذا المأخذ ما خطر فالجواب كان ذلك تحكما لو لم يثبت قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو أو في كل سهو سجدتان بعد السلام فلما ورد بذلك وجب حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الأمرين غير أن الأولى وقوعه بعد السلام ولا يخفى أن هذا الذي ذكرنا إنما يتم الجمع بين كل المرويات القولية والفعلية وذلك واجب ما أمكن خلافا لمالك والشافعي رحمهما الله فإن قلت كما تعارضت روايتا فعله لذلك تعارضت روايتا قوله فإن في الصحيح حديث الحذري عنه صلى الله عليه وسلم إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين

قبل ان يسلم وغيره ايضا فالجواب الكلام في سجود السهو على الاطلاق لم يعارض حديث ثوبان منه دليل قول انه على الاطلاق بعد السلام وهذا الحديث وسر انشاله من التوليثات خاصة في الشك وليس الان في هذا على ان التولية في الشك قد تعارضت انصار روى ابو داود والنسائي عن عبد الله بن جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمن شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم رواه احمد في مسنده قيل وفي حزيمة في صحيحه قال البيهقي اسناده لا باس به واحسن منه ما في البخاري من حديث بن مسعود صلى النبي صلى الله عليه وسلم فلما سلم قيل يا رسول الله احدث في الصلاة فقال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم اقبل علينا بوجهه فقال لو حدث شيء انبأتكم به ولكن انا بشر انسى كما تنسون فاذا انسيت فذكروني واذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين وهو الذي ذكرناه آنفا مختصرا **قوله** هو الصحيح احترازا عما قاله شيخ الاسلام وقيل والجمهور منهم فخر الاسلام انه باق بتسليمة واصح ثم اختيار فخر الاسلام وكلها لمعاد وجه ولا يخرج لان الاخوات لقصد التحية والمراد هنا بحر والتحليل ومختار المحيط رسمس الائمة وصدر الاسلام واختاره في الاسلام ونسب القائل بالتسليمة إلى اكثر عامة مشايخه اي في الاسلام ورايته في الاصل في كتاب الصلاة بقضيها على عهدة البدعة وجه محاذاة المرء ما قالوه من صرف السلام بقي المذكور في حديث ثوبان بالسلام هو المعهود والسلام المعهود في الصلاة تسليمتان **قوله** هو الصحيح احترازا عما قال الطحاوي في التعليق بين لان كلا منهما اجود قبل السجود عندهما وعند محمد بعد لان سلام من عليه السهو عرجه فقد تما خلافا له وقول الطحاوي حوط في قنادي قاضي خان **قوله** اذا اداره في صلاته فعلا من جنسها كسجدة او ركع وركوع ساهيا ثم اذكرها في المغرب الاول في رواية باب الحدث في الصلاة وفي رواية باب السهو الثاني على هذا ما ذكر في مزاد المستوفى ثم ركع ثم احب ان يزيد في القراءة فعل لا يرتفض اذ لا ما هو في رواية باب الحدث **قوله** وهو الصحيح احترازا عن قول الفقيه ابي جعفر انه سنة عند عامة اصحابنا **قوله** لا يجب الا بترك واجب فلا يجب بترك المتعود والسنة في الاولى والثانية تكبيرات الانتقالات الاتي تكبيرة ركوع الثانية من صلاة العيد فانها ملحقة بالزوائد تاكيدا على ما عرف في كل تكبيرة زائدة من صلاة العيد لسجود وكذا بقيتها على ما ذكر في الاصل ومن ذلك ما لو سلم على الشفع الاول ساهيا وتقدمت ولو ترك القومة ساهيا بان احدث في الركوع ساجدا كما يجيء قنادي قاضي خان ان على السجود عند ابي حنيفة ومحمد وجوبها عندهما وقد قدمنا بحثا ان وجوبها مقتضى الدليل اما عند ابي يوسف فمسقط لانها فرض عنده لا يجب بترك رفع اليدين في العيدين وغيرهما **قوله** او تاخير كتاخير تحريمة صلبية من الاولى او تاخير القيام الى الثالثة بسبب الزلة على التشهد ناسيا ولو عرض له الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقيل بل تمامها وقيل بل اللهم صل على محمد والتحقيق اندراج الكل في متى ترك الواجب لان عدم التاخير واجب فالتاخير ترك واجب وقالوا لو افتتح تسبيح انه هل له ان يقتصر على الفاتحة ثم تذكر انه كان شرع للتفكر عن اذكار من الصلاة كان عليه السهو والا فلا ذكر الوسبك انه في الظهر اذ في العصر او سهى في غير ذلك ان تفكر قدر ركن كالركوع او السجود وجب عليه سجود السهو وان كان قليلا لا يجب ولو سبك في سنن وصلاه صلاها قبلا لا سجود سهو عليه وان طال بتذكر ولو انصرف لمسبوق حدث فسبك انه صلى ثلثا او اربعا ثم شغله ذلك من دعوته ساعة ثم اتم دعوته كان عليه السهو لانه في حرمتها **قوله** او ترك قراءة فاتحة الكتاب في احدى اولى الفرض الى اخريه وطلقا في غير الفجر وكذا اذا اول اكثرها لا اقلها وكذا ترك السورة لا باعتبار انه ترك السورة بل باعتبار انه ترك قراءة اية طويلة او ثلاث اي قصار بعد الفاتحة حتى لو قرا من سورة هذا القدر فقط لا سهو وانما يتحقق ترك كل من الفاتحة والسورة بالسجود كما لو تذكر في الركوع او بعد الرفع منه بعود فيقرا في ترك الفاتحة الفاتحة ثم يعيد السورة ثم الركوع فانها ترتفضان، العود الى قراءة الفاتحة في السورة السورة ثم يعيد بعد الركوع لا تفاهمه، العود الى ما حاله قبله على اليقين سرعا وبسجد للسهو ولم يتذكر واحدا منها الا في الشفع الثاني يقدم في فصل القراءة ما يقتضيه منها فيه وما لا يقتضيه وكيفية القضاء فارجع اليه ولو ترك القراءة اصلا في الاولين قضاها في الاخريين ويصير ان كالاولين محرمها في اخريه ولو بدا عرض من السورة قبل الفاتحة مذكر فقرا الفاتحة سجد للسهو للتاخير في هذا اولى منه ما ذكرناه في التفكر فظهر بهذا ان يقرا من السورة مقدار ما بقي فيه ركن لوجب به سجود السهو ولو كرر الفاتحة في الاخريين لا سهو وفي الاولين يتوالى عليه السهو لان فصل بينهما السورة للزوم تاخيرا الواجب بنى السورة في الاولى لا الثاني فليس الركوع واجبا بالسورة فانه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يسقط ولا يجب عليه بنى بفعل مثل ذلك في الاخريين لانها محل القراءة مطلقا واصله ان القراءة ليست واجبة فيها فلا تتقدر بقدر يجب بتركه الركوع بل الذي ذكر **قوله** او التشهد او بعضه وعند ابي يوسف لا يجب عليه فاجابوا ان كان اماما يامن لعدد الكيلا يلتبس على القوم فلا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود الا في الاولى اما التشهد الباقي فانه لو تذكر بعد السلام بقربه لم يسلم ولم يسجد فان تذكر بعد ما طال السكوت او تكلم او خرج عن المسجد او احدث عمدا او سبقه الحدث بعد السلام او تذكر في بعضه سلم قبل انه يعود في صلاته عند ابي يوسف لان يعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده ما ارتفض اصلا فاذا سلم قبل انه يعد سلم قبل عوده قدر التشهد وعند محمد يعود صلاته لان قعوده ما ارتفض اصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا مزيد فيها وعليه الفتوى ومن هذا اختلفوا فيمن نسي الفاتحة او السورة حتى ركع تذكر

الركوع

مقام القراءة ثم بدا له فسجد ولو بعد الركوع قال بعضهم تفسد لانه ارتفض ركوعه بالقيام وان لم يعد لم تفسد وقال بعضهم لا يرتفض لان الارتفاض كان للقراءة فاذا لم يقرأ صار كانه لم يكن وقيل الفساد قياس وارتفاض الطهر نوع الجمعة بالسعي الى الجمعة وان لم يعد على قول ابي حنيفة رحمه الله يعرف بان السعي الى الجمعة اقيم مقام نفسها لدليل أوجعله هناك وليس القيام اقيم مقام القراءة هذا واما لو قرأ عاد الى القيام ثم لو ركع فسدت وقول من قال لا تفسد حمل على ما اذا لم يقرأ حين قام وحتى يجعل اخذا بالحديثين ولو قرأ التشهد في الركوع او السجود لا سهو عليه لانه شاركها محله لعلاقة قراءة القرآن فيها فان قرأ التشهد ولو قراءة في القيام ان كان قبل القاعدة لا سهو اذ بعدها فعليه لان ما قبل محل التشهد هذا هو المشهور لتحقيقه لركعة الاولى ولو قرأ القرآن في القعدة الاخيرة فاجب اذا لم يرفع من التشهد واما اذا رفع فلا يجب وكل ما يتشهد في القعدة الاولى يوجب السجود وذلك الاخير وفي شرح الطحاوي اطلق عدم الوجوب **قوله** او القنوت او تكبيرة وانما يتحقق تركه بالرفع من الركوع اما لو تذكر في الركوع قبل الرفع قنت وانما احدهما يعود ويقنت ويعيد الركوع وقد تقدم وقيل لا يعيد الركوع والاوجه الاول اذا قلنا بوجوب القنوت وهو قول ابي حنيفة رحمه الله ستة ثم رجع في البدائع والهادي رواية عدم العود الى القنوت وجعلها ظاهر الرواية وقد صحح عدم ارتفاض الركوع لو اخر رواية العود الى قراءته وكانه لضعف وجوب القنوت وهو جديد ولو قرأ القنوت في الثالثة وهي قراءة الفاتحة او السورة او كليهما فقد ذكرنا في الركوع او السجود او القعود انه يحط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحبابا **قوله** من غير ترکها مر تقدم في باب الوتر ان في ذلك بالنسبة الى القنوت نظرا لا يساعد عليه دليله لانها تضاف الخ هذا سلفنا في استفادة الوجوب من الاختصاص بطل **قوله** هو الصحيح احتراز عن جواب القياس في التشهد انه سنة فلا يلزم بتركه السجود وعن قولهم بالفساد في ترك القعدة الاولى من التفل ساهيا وعندهما كعمله في التشهد **قوله** وهو الاصح احتراز عن رواية النوادر انه اذا جهر في المخافتة فعليه السجود وقال ابكر رحمه الله ان خاف في الجهرية فان كان في اكثر الفاتحة او الاكثر من اية غيرها او اية قصيرة على مذهب ابي حنيفة فعليه السجود والا فلا وجهه ان الجهر في موضع المخافة اغلظ من قلبه لانه منسوخ فغلظ حكمه ولان صلاة الجهر خطا من المخافتة وهو فيها بعد الاوليين وكذا المنفرد مخير فيه ولاحظ لصلاة المخافتة حال ما وجبنا في الجهر وان قل وشرطنا الاكثر في المخافتة وذلك في غير الفاتحة بالنص به الصلاة وانما شرطنا الاكثر في الفاتحة لانها شيء من وجه وقد اشرعت في الاخريين وان كانت ثلاث حقيقة فما انطلق اليها وجه النيابة لا يوجب والى جهة الاداء توجب فقد افترضوها فاعتبروا الاكثر نظرا للجهتين والاصح ما في الكتاب اما في المخافتة فلان الاخيرة عن الجهر بالكلية منها مستغرقان في مباديء التنفل غالبا يظهر القنوت وفي الحديث وكان يسمعنا الاية احيانا وهو والله اعلم لهذا السبب واما في الفاتحة فانها وان انيبة وكونها شيئا بعضه لا اثر له وكثير من القرآن العظيم شيء وفضل ولا يوجب ذلك اعتبار جهة غير القراءة فيه حتى ما عن ابي حنيفة وكون شرعها في الاخريين بمجرد الاعتياد ممنوع بل شرع فيهما ابتداء القراءة وغيرها من الثناء والسكوت هذه اكلة في حق الامام اما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لانه غير مخير بين الجهر والمخافتة كما في غير موضع وقد يقال لكونه مخيرا في الجهرية مسلوما في السرية قلنا عن منع تخيير الجهر له وقد منا زيادة كلام فيه في فضل القراءة **قوله** وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود وان كان مسبوقا لقوله يدرك محل السهو معه الا انه لا يسلم بل ينتظر بعد سلامه حتى يسجد معه ثم يقوم الى القضاء وعن هذا ينبغي ان لا يحمل بالقيام بل يوتر حتى يقطع طنه عن سجود الامام وقد عدها للمسبوق فصلا انما هذا بدليل باب الحدث في الصلاة يارجع اليه **قوله** لتقرر السبب الموجب للسجود على المأموم من وجهين احدهما لزوم النقص في الصلاة اذ هي بناء على الناقصة وكذا تفسد نفسادها فاضاح الى الجائز كالامام والاخر لزوم المتابعة شرعا حتى لو ترك بعض صلاة الامام التشهد حتى قام اتمه بعد ما تشهد كان على من لم يتشهد ان يعود فيتشهد ويلحقه وان خاف ان تفوته الركعة الثالثة بخلاف المنفرد حيث لا يعود لان التشهد هنا ليس بفرض حكم المتابعة وهذا بخلافه ما اذا ادرك فاذا ادرك الامام في السجود ولم يسجد معه سجد بنيته عند ابي حنيفة رحمه الله انه يبقى السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة اخرى فان خاف ذلك تركها لان هناك هو يبقيها بين السجدتين ضمن قضاء الركعة فعليه ان يشتغل باحراز الركعة الاخرى اذا خاف فوتها وهنا لا يبقى التشهد بعد هذا فعليه ان يأتي به ثم يتبع كالذي نام خلف امامه ثم انبه على انه لا شك في انهم متبعون صلى الله عليه وسلم في سجوده مع انهم لم يكونوا ساهين في المتابعة في محل السهو بل عامدين **قوله** ولو سجد دخل كان مخالفا اي في نفس ما يؤدي مع الامام حكما وان كان سجوده بعد فراغ الامام موضوعا كما لو كان الاخفاء في امامه فيما فانه معه يتوهم سلاما فانتبه بعد ذلك فاتما لو انتهاه السجود اذا فرغ والفرض ان امامه لم يسجد لزم المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلاة لكنه متصل بوضع الفرض لانه عليه على ما قدمناه ولو كان امامه سجد بعد انيته هو وعند ما حاجز من وضوء ما اذا كان السهو الحدث فاسرع في السجود لا يسجد ما معه لانه بدا بفعل ما فاته وسجد في اخر صلاته ولو سجد معه لا يجزئه ولا يفسد ويسجد ثانيا في اخر صلاته خلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيما يؤديان بعد الامام من قضاء المسبوق والامام المقيم اذا سها في ذلك لانه لم يلتحق بمحل قضاء شرعا فلا تحالفه مسلما ان لسهوهما ولو كان على الامام سهو وجب عليها متابعته فيتكرر السجود في صلاة واحدة في هذه الصلاة وعند الكرخي لا يسجد اللاحق والمقيم المقتدي

المسافر لسهو الامام ولا لسهوه بما يقضي اللاحق وتم المتم وما ذكرناه هو المذكور في الاصل وهو الصحيح لانهما صلاتان حكما ولذا اعدا جميعة لتحقق الاقتداء والاتمام على صلاة اللاحق فانه واجب حقيقة وحكما لانه مقتد فيما سيقضيه حكما ولذا امكننا لا نجعل اللاحق بانيا فيما يقضيه لانه مقتد فيه لا تركى انه لا تقراءة عليه فيكون لو سجد محالفا واذا سهى الامام في صلاة الخوف سجد تا الطائفة الاخرى واما الاول فيسجدون بعد فراغهم لان الثانية مشتركة وسبق الاول الاخوف ولو سبق الامام المسافر الحدث بعد سلامه استخلف ليسجد الخليفة كما لو بقي عليه المسلم وليس للمسبوق ان يتقدم في هذا الاستخلاف لانه لا يقدر على اداء بعد السلام وهو غير قادر على السلام واما السجود قبل السلام حالة الاقتداء بمن يسجد قبل وهو قضاء اماما للمستخلف مع هذا الوتيرة فلم نعتمده لانه يقدر على الاتمام في الجملة بان يتاخر ويتقدم المدرك فيسلم بهم ويسجد ويسجدا الخليفة المسبوق معهم لانه الان مقتد ثم يقوم للقضاء ما سبق به فان لم يسجد معهم سجد اخر صلاته على ما نذكره في فصل المسبوق والاخفى ان تعليل عدم تدرك المسبوق على السجود ومنعه من التقدم بعد قدرته على السلام لاشتغاله بالسجود قبله انما هو على غير وانه الاصول واما على الظاهر من ان كونه بعد السلام انما هو الاولى فالوجه تعليل عدم قدرته على السجود بكونه في اثناء صلاة ولا سجود في اثنائها الا مقتديا وهو قد ماضيا اما اذا لم يكن خلف الامام مدرك بل الكل مسبوقون فانهم اوقضوا ما سبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقد صلاة اداء على الانفراد عند بعدم المتابعة ثم اذا قاموا الاسجدون في العباسية وفي الاستحسان يسجد **قوله** للتاخر الى تاخر العقود والاصح عدمه لان الشرع لم يعتبر قياما والا لم تطلق له العود وكان يعتبر اقعودا واتفقا بالفرض وهذا الاعتبار بناء على اعتبار التاخير المستتبع لوجوب السجود **قوله** ولو كان الى قرب الاصح فوقها في الكافي انه بان يستوي النصف الاسفل يعني ظهره بعد منحن تماما لم يستووا لهوى العود اقرب وفي فتاوى قاضيخان اذا قام على ركبتيه ليتهض يقعد على السهو يستوي فيه القعود الاول والثاني وعليه الاعتماد ثم قال وان رفع اليتيه من الارض وركبتاه عليها لم يرتفعا لا سهو عليه وهكذا عن ابي يوسف اهى لا يخفى ان مدار الصورة على الصورة التي قبلها فكون الحاصل في تلك الصورة اخلاف الرواية وقد اختار في الاجناس في هذه الصورة ان عليه السهو اللائم الان عمل الاول على ما اذا قامت وركبتاه الارض دون ان يستوي نصفه الاسفل سنة الجالس لقضاء الحاجة فالحاصل سهوا اللائم مع عدم العود وبجوده وعدمه بينه وبين العود ثم قيل ما ذكر في الكتاب رواية عن ابي يوسف اختارها مشايخ بخارى اما ظاهر المذهب فالكل يستوي قيل وهو الاصح والتوفيق بين ما روى انه صلى الله عليه وسلم قام مستحيا وقام ولم يرجع بالحمل على ما هو اقرب من القيام وعدمه للشك اذ لم منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم ادعاء في توضع وجوب عدمه بل الاصح انها تعتبر لكمال الاحباء ورفض الفرض بالنفل يعترض على ترك القيام لسجود التلاوة لانه على خلاف القياس وردته الشرع لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة وليس ما نحن فيه معناه اصلا على انا نقول الاحباء هنا بالفرض ليس بترك القيام للسجود فرضا له حتى لو لم يقم بعدها قدر فرض القراءة حتى رفع صح هذا وفي النفس من التلاوي شيء وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعود الاول ان يكون زيادة قيام في الصلاة وهو ان كان لا يحل لكنه بالصحة لا يحل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا تفسد اقران يكره الزيادة بالفرض بقي ان يقال التحقق لزوم الاتم انفيا لرفض ايا الفساد فلم نظهر وجه استدلاله اياه فتدبر هذا البحث القول الثاني للصحيح والله اعلم **قوله** لانه اخر واجبا الى واجبا قطعيا وهو الفرض لان الكلام في القعود الاخير **قوله** وان قيد ثلثية بحيث مطل ركعته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الحامل على ذلك التقدير كونه صلاتين بزيادة ركعة وذلك ليس بمفسد مثل زيادة ما دونها وذلك لما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا املت اللفظ المذكور وصدق جمع ترك القعود الاخير وضم فضلها ولا دلالة للاية على خصوص محل النزاع وهو اذا صلاهما مع ترك القعود فجاز كونه مع فعلها لم يرجح ذلك لفعله صلى الله عليه وسلم على ما هو الاترب ولما ذكرنا من ان الركعة الثانية تفعل ولا تحقق الاتصاف بكونها من صلاتين متضادتين لوصف احكم بعضها حكمهما بالضرورة بخلاف ما دون الركعة **قوله** على ما مر من قضاء الفوائت هو ان بطلان وصف الفريضة لا يوجب بطلان التحريمة عندنا خلافا لمحمد وما على فعل التحريمة وهو ما اسلفناه من ان ترك القعود على راس الركعتين من النفل لا يفسدن عندنا خلافا له وفي نحوها نفلا يلزم ذلك فيضم النهار كعة سادسة عندنا كما يتنفل لو نوى وهل يسجد للسهو قيل نعم والصحيح لا لان النقصان بالفساد لا يتبين بالسجود ولو لم يفسد لا يتبين علته وان كان الضم واجبا على ما هو ظاهر الاصل لعدم جواز النقل بالنية لانه مطلوبا لوجوب خلافا لزفر فانه الدم انما يثبت شرعا بالالتزام والتزام الترك بطال ابتداء وشروعه لم يكن لواحد من هذين بل لعقد الاسقاط فاذا تبين ان ليس عليه شيء سقط اصلا ولكن لو اقتدى به انسان ثم قطع صحت عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فرق لو يوسف بين هذا وبين الفصل الاتي حيث قال لو قطعها يقضي ركعتين لما مر ان كونه **قوله** وعند محمد ركعة لان تمام الشيء حكم وهو الرفع ولو رفع مع الحدث واختان فخر الاسلام وغيره الفتوى لانه ارفق وقيس لان السجود لو لم قبل الرفع لو تقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل لكن وجد فيه سهو الحدث وعند الشافعي الاعتداد بالحق وله الاقوال المأثورة واذا سبقه المأموم في اثنائه خلافا لزفر في هذا ولو كان الكل لم يجد وضعه لو يعتد به لان فعل الامام حتى يعتد بقدر ما مر هو وكل ركن اداه المقتدي قبل امامه لا يعتد به **قوله** في ترك السجدات والركوع والاختلاف بين الامام والقوم في السهو اذا ترك

غرة محرم الفضة ص

السجود فقد انتظم ما قدمناه من وجوب قضائه ومثل يجب النية ان علم انها من ما قبل الركعة الاخيرة او عرى موضع تحريمه على ذلك ان لم يقع على شئ وبقي شاكا في انها من الركعة الاخيرة او ما قبلها نوى القضاء وان علم انها من الاخيرة لا يحتاج الى نية وعلى هذا اذا ذكر وانه سلم في صلاة الفجر عليه سجود السهو فسجد وقعد وسلم وتكلم ثم ذكر ان عليه سجود صلبية من الاولى صدقت صلاته وان تركها من الثانية لا تفسد وبانت احدى سجدتي السهو من الصلبية لانا لو نصرنا في قدمه فحتاج في فرض السجدة المتعلقة بالسجدة الاولى الى النية خلاف الفصل الاول الاتي رواه عن ابن رستم لا تفسد في الوجهين ولو نذكر ان الثلاث دون السهو فسجدها ثم ذكر ان عليه صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين وفي المنتقى لا تتوب الثلاث فلا سهو على الصلبية الا اذا ظهر انه لم يكن عليه سهو او ثلاث حينئذ لانها سيتوبان ولو ذكر انه ترك منها سجدتين او علم انه تركها من الاولى او الاخرى فعليه ان يسجد سجدتين ويسلم ويتشهد ويسجد للسهو ثم من الاول فعليه ان يصلي ركعة ولو لم يعلم كيف تركها سجد سجدتين سوى القضاء في الاولى ثم يصلي ركعة ومن ادركه في الركوع الثاني لا يكون مدركا تلك الركعة لان السجدتين تضاف الى الركوع الاول وفي رواية الى الركوع الثاني فعلى من الروايتين يصير مدركا وان كان لا يعلم من اين تركها فانه يسجد سجدتين اولا ويتشهد لاحتمالها انها من الاولى ويسجد للسهو ولو ذكر انه ترك منها ثلاث سجدات فانه يسجد سجدة ويصلي ركعة ثم يتشهد كما ذكرنا ولا ينوي القضاء في السجدة وقال الهندواني هذا اذا نوى بالسجدة الاولى الالتفات بالركعة التي قبلها بالسجدة اما اذا لم ينو فله ان يسجد ست سجدات وقال خواهر زاده يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة مطلقا ولو ذكر انه ترك منها اربع سجدات سجد سجدتين وضم الى الركوع الاول في روايته وفي رواية الى الركوع الثاني ويصلي ركعة اخرى ثم رأيت ان اكتب احكام فصل السجدات المذكور في محيط رضي الدين مسائله مبنية على اصول منها ان السجدة متى فاتت عن محلها لا يتم الا بالنية لانها وجبت قضاء والقضاء لا يتادى الا بالنية لعينه واما بتعيينه فانه عن محلها اذا خلل بترتيبها وتعيين محلها ركعة ثانية لان ما بعد الركعة يحتمل الوصل فيتعين فيلتحق محلها وهذا يوافق ما قدمناه من فتاوى قاضيخان من وجوب اعادة ما وقع قبل الذكر قبيل باب ما يفسد الصلاة ومنها انه متى وقع الشك في ترك ركعة او سجدة فانه يجمع بينهما للخروج عما عليه يقينا وتعذر السجدة على الركعة ولو قدم الركعة عليها فسدت صلاته لجواز انه ترك السجدة الاخيرة فاذا اتى بها تمت صلاته فلا يفرغ زيادة ركعة ومتى قدم الركعة عليها يصير متنفلا بالشروع قبل اكمال الفرض ومنها اذا تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا وما تردد بين البدعة والسنة تركه لان ترك البدعة لازم واداء السنة غير لازم ومنها انه نظر الى المتروك من السجدات وان المؤداة فانها اقل فالعبرة له لان اعتبار الاقل اسهل للخروج عما عليه ولو ترك سجدة من الفجر ساهيا ثم ذكرها قبل ان يتكلم سجدها وقعد وتشهد وسلم وسجد للسهو وسوى بها عليه لجواز انه تركها من الاولى ولو ترك سجدتين سجد سجدتين اولا فيقعد ثم يقضي ركعة ويتشهد لاحتمال انه تركها من ركعتين قبل منه قضاؤها لانه بعمله انه تركها من ركعة فلا تكون محسوبة من صلاته فلزمه قضاء ركعة فجمع بينهما احتياطا ولو ترك ثلاث سجدات ذكر في الاصل انه يسجد سجدة اخرى حتى تتم ركعة ثم يصلي ركعة اخرى قال الفقيه ابو جعفر الصحيح انه يسجد ثلاث سجدات ويتشهد ثم يصلي ركعة ويتشهد لانه اتى بسجدة واحدة فتقيدت بركعة واحدة فاسجد اخرى يلتحق بالركوع الثاني باتفاق الروايات فقد صلى ركعتين كل ركعة سجدة فتي صار ركعة واخرى صار متطوعا بالثالثة وعليه سجدتان من الفرض فتفسد صلاته فيجب ان يسجد سجدتين احداهما سوى ما عليه من الفرض والاخرى قضاء ما عليه فجزءه وان ترك السنة في الكل لا يجزئه وان ترك اربع سجدات سجد سجدتين ويصلي ركعة ولا يجزيه ان معناه اذا كان سيقضيها انه ركع في صلاته ولو ترك من المغرب اربعا سجد سجدتين ثم يصلي ركعتين لانه اتى بسجدتين فيحتمل انه اتى بهما في ركعة فعليه ركعتان ويحتمل انه اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعة الا ان الركعة داخلة في الركعتين فيسجد سجدتين ولا يتعد ثم يصلي ركعتين يقعد فيهما ولو ترك خمسا سجد سجدتين وصلى ركعتين فلو اهذا اذا نوى السجدتين عن الركعة التي قبلها السجدة الواجبة وان لم ينو يفسد ولو ترك من الظهر ثلاث سجدات سجد ثلاثا وقعد ثم صلى ركعة وان ترك اربعا سجد اربعا وقعد ثم صلى ركعتين بعد تين ثم يصلي ركعتين بعدهن وان ترك خمسا سجد ثلاثا ولا يقعد لها لان مدة القعدة تمتد بين السنة والبدعة لانه ان لم يركع ركعتان فالقعدة سنة وان ركع ركعتين فالقعدة بدعة ثم يصلي ركعتين يقعد فيهما احتياطا لاحتمال ان صلاته قد تمت بركعة واحدة وان ترك شيئا سجد سجدتين ثم يصلي ثلاث ركعات ويقعد بعد الثانية والثالثة لانه اتى بسجدتين فلا يأتي بهما في الركعتين فعليه سجدتان وركعتان او في ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع فيها وان ترك سبعا سجد سجدة وصلى ثلاث ركعات قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي نواها بسجدة واذا سجد من غير نية ساهيا ثم تذكر فالحيلة في جواز صلاته ان يأتي بسجدتين وينوي بهما ما عليه حتى يلتحق احداهما بالركعة الاولى ويلتحق الثانية بالركعة الثانية فصار مصليا ركعتين ثم اذا صلى ثلاث ركعات وتشهد في الثانية من الثلاث جازت صلوته ولو ترك ثمان سجدات سجد سجدتين وصلى ثلاث ركعات وكذلك العصر والعشا

فصل منه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد على الثانية وترك منها سجدة لا يعلم كيف ترك فسدت صلاته وكذا لو كان قعد لانها لما تركها من الاولين وقد تشهد قبل ان يتطوع قبل اكمال الفرض صحكم بالفساد احتياطا ولو ترك سجدتين او ثلاثا فالاصح انها تفسد لانها تركها من الفرض ولو ترك اربعا لا تفسد لانه اتى سجدتين فلا يتعقد بها اكثر من ركعتين فلا يصير متنفلا قبل اكمال الفرض ويسجد سجدتين ثم يقعد

ثم يصلي ركعة واصلة ان المتروك من السجدات اذا كان نصفها او اقل يقضي الصلاة ثم ان كان اكثر من النصف لا يفسد فلو صلى الظهر خمسا وترك سجدة الى خمس يقضي ولو ترك ستا لا يفسد وان ترك سبعا لا يفسد وسجد ثلاث سجدات وان ترك ثمان سجدات سجد سجدتين ويصلي اربع ركعات ولو صلى المغرب اربعا وترك سجدة الى اربع يقضي ولو ترك خمسا لا يفسد وسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة ولو ترك ستا سجد سجدتين وصلى ركعتين والله سبحانه اعلم واما اذا كان المتروك ركوعا فلنشرع فصله بعامة الله تعالى ربعه الله اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرأ وسجد قبل ان يركع ثم قام في الثانية فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واصلة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا اخر ركع لم يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته محله لان محله بعد الركوع فالسجود بعد القراءة فكان السجود فكان اداء هذا الركوع ادائي محله فاذا انتهى السجود بعد صار مؤديا ركعة ثانية وكذا اذا افتتح فقرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واصلة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا لعدم صحة محله لان محله بعد القراءة وقد وجدت الا انه توقف على ان يتقيد بالسجود فاذا قام وقرأ ولم يقع قيامه وقراءته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود محله لوقوعه بعد الركوع معتبرا فتفسد ركوعه به وقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد فانها صلى ركعة لانه تقدم ركوعان ووجدا السجود فالتحق باحدهما وبلغو الاخر غير ان في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو نوادر ابي سليمان جعل المعتبر الركوع الثاني حتى ان من ادرك الركوع الثاني لا يعيد ركعا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا الباب يعيد ركعا هو الصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراءة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذلك اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام وقرأ ولم يركع وسجد فانما يصلي ركعة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرأ وركع توقف هذا الركوع على ان يتقيد بالسجود فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية وسجد وسجد في الثانية ولم يركع فلا شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود يلتحق بالركوع الاول لما بقي فيه روايتان فعلى ما مر وكعلة سجود السهو في سائر المواضع كلها لا دخالة الى باب في الصلاة ولا تفسد الا في رواية عن محمد فانه يقول في باب السجود الواجب الركعة بناء على اصله ان السجود الواجب قربة وهي سجود الشكر عند ابي حنيفة وابي يوسف السجود الواجب ليست بقربة الا حين تلزم اذا طال الركوع ان اعاد السجود والقراءة لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة والصلاة لا تفسد بوجود افعالها بل بوجود ما ينافيها خلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها بعد صلاة كاملة فما فعله فعلا لصلاة مستقلة اليه فلا يبقى في الفرض فكان فساد الفرض بهذا الطريق لا لمنافاة خلاف زيادة ما دون الركعة انتهى وكون سجود الشكر قربة كما هو قول محمد رحمه الله واجبة لانه مقتضى الادلة السمعية المذكورة وستتم الكلام على هذا الفصل واما الاختلاف بين الامام والقوم في السهو ففي فتاوى قاضي خان صلى خمسا او امام صلى بقوم فلما سلم اخبره عدل انك صليت الظهر خمسا قالوا ان كان عند المصلي انه صلى اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك في انه صادق وكاذب روى عن محمد انه يعيد صلاته احتياطا وان شك في قول عدلين فعليه ان يعيد صلاته ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم فقالوا صليت خمسا وقال بل اربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلاة سواء تابعوه او لم يكونوا على يقين واخذ بقولهم وان اختلف القوم فقال بعضهم ثلاثا وقال بعضهم اربعا والامام مع احد الفريقين يأخذ بقول الامام وان كان معه واحد لكن الامام فان اعاد الامام الصلاة واعادوا معه مقتدين به صحت اقتداؤهم لان الامام ان كان الصادق فان هذا القعدة المتنفل بالشفع الاول فقد المغرض ولو استيقن واحد منهم والقوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء لمعارضة المستيقن بالنقصان المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام وعلى المستيقن بالنقص الاعادة لان يقينه لا يبطل يقين غيره ولو كان الامام حين قال انه صلى ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم ولا اعادة على متيقن التمام لما قلنا ولو استيقن واحد بالنقصان وشك الامام والقوم فان كانوا في الوقت اعادوا احتياطا وان لم يعيدوا لا شيء عليهم الا اذا استيقن هذا لان بالنقصان واحد ابطل كل ولهذا كل الفوائت الموعودة انتهى روى ابو داود وابن ماجة والحاكم وصححه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا جاءه البشير خر ساجدا لله تعالى وروى عبد الرحمن عوف قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغرف فسجد فاطال فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فبشرني ان من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرا فسجدت شكرا لله رواه الطبراني بالاسناد واحد والحاكم نحوه وقال على شرط الشيخين وفي ابي داود باسناد حسن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سألت ربي وشفعت لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت رأسي فسألت ربي لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت رأسي فسألت ربي لامتي فاعطاني الثلث الاخر فخررت ساجدا شكرا لربي وروى البيهقي بالاسناد صحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم خر ساجدا لما جاءه كتاب علي رضي الله عنه عن اليمن باسلام همدان وروى الشيخان عن كعب بن مالك رضي الله عنه انه لما جاءه البشارة بتوبته خر ساجدا وروى الحاكم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد من رؤيا رآها ومن هبوط جبريل

رضي الله عنه فنزل وسجد شكرا لله تعالى ومن بعد عمر نزل وسجد شكرا لله تعالى انتهى وسجد أبو بكر عند فتح اليمامة وقتل مسيلمة
وعمر عند فتح اليرموك وعلي رضي الله عنه عند رؤية ذي الثدية مقتولا بالنهروان والحمد لله ولي كل نعمة

باب صلاة المريض

قوله إذا عجز المريض المراد أعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام لكن يخاف بسببه إبطاء البرء
أو كان يجد ألما شديدا إذا قام جاز له ترك القيام فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها ولو قدر عليه متكئا على عصا أو
خادم قال الحلواني الصحيح يلزمه القيام متكئا ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان إنما يقدر على قدر التحريمة
لزمه أن يحرم قائما ثم يقعد وحديث عمران بن الحصين أخرجه الجماعة إلا مسلما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن
الصلاة فقال صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب زاد النسائي فإن لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا إلا
وسعها لا ينافي الإيماء قائما ثم يقاربها **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم إلى آخره روى الحديث البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة
عن أبي بكر الحنفي حدثنا سفيان الثوري ثنا أبو الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فأخذها فرمى بها
فأخذ عودا ليصلي عليه فأخذه فرمى به وقال صل على الأرض إن استطعت وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك قال البزار
لا نعلم أحدا رواه عن الثوري إلا أبو بكر الحنفي وقد تابعه عبد الوهاب بن عطاء عن الثوري انتهى وأبو بكر الحنفي ثقة وروي نحوه أيضا من
حديث ابن عمر وتخريجه **قوله** لانعدامه إلا إيماء **قوله** فإن لم يستطع القعود استلقى مستويا أو مستندا فإنه إن قدر عليه مستندا لزمه
القعود وكذلك على دون ما قدمناه في القيام واستلقى أي من قياما على وسادة تحت كتفيه مادا رجليه ليتمكن من الإيماء وإلا فحقيقة الاستلقاء
تمنع الصحيح من الإيماء فكيف المريض **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما إلى آخره غريب والله أعلم ثم يستدل بعدم ثبوته لبعض
حديث عمران حمله على العموم كأنه خطاب له وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للأمة وترجح بالمعنى
وهو أن المستلقي يقع إشارته إلى جهة القبلة وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر ألا ترى أنه لو حقق مستلقيا كان سجوده وركوعه إلى القبلة ولو
أنه على جنب كان إلى غير جهتها وما أخرج الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما فإن لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة
ضعيف بالحسن بن الحسين العرني إلا أن ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين فإن لم تستطع فمستلقيا إن صحت تشكل على المدعى وبعد
إمكان الاستلقاء لعمران خلافا لما في ... **قوله** ... عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله قال لا أشك أن الإيماء برأسه يجزيه ولا أشك أنه بقلبه
لا يجزيه وأشك فيه بالعين والله أعلم **قوله** لما روينا من قبل يعني قوله صلى الله عليه وسلم فإن لم يستطع صلى وقعد يومئ إيماء
فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه ولا يخفى أن الاستدلال لا يتم إلا بعد أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير وأما
بالعين والحاجب فيشكل ويخرج لا إيماء فيكون قول الشاعر أرادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك إلا ومؤها بالحواجب مجازا والحقيقة
هو خلاف الأصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك والجواب أن المراد بقوله لما روينا ما قدمه من قوله صلى الله عليه وسلم كذلك للمريض وإلا فأوم
برأسك وعلى اللفظ الذي ذكر في الحديث المخرج أيضا الرأس مراد فإنه قال فيه واجعل سجودك أخفض ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا
كان الإيماء بالرأس **قوله** هو الصحيح احتراز عما صحح قاضي خان أنه لا يلزمه القضاء إذا كثر وإن كان يفهم مضمون الخطاب وحكاه كالمحيط
عليه وفي المحيط مثله واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب واستشهد قاضي خان بما عن محمد فيمن
قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه ودفع بأن ذلك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت وكلامنا فيما إذا صح
المريض بعد ذلك لأنه إذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الإيصاء به كالمريض والمسافر إذا أفطر في رمضان وماتا قبل
الإقامة والصحة ومن تأمل تعليل الأصحاب في الأصول وسياق المجنون إذا كان يفيق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل
الشهر وكذا الذي جن أو أغمي عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وما دونها يقضي استدعى في هذه إيجاب القضاء على هذا المريض لم
يوم وليلة حتى يلزم الإيصاء به إن قدر عليه بطريقه وسقوطه إن زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ أن كان الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب
عليه القضاء وإن كانت أقل يجب قال في الينابيع وهو الصحيح **قوله** وإن قدر إلى آخره على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود بأن كان
مرضه يقتضي ذلك **قوله** لم يلزمه القيام والمنفي اللزوم فلذا لو أومأ قائما جاز إلا أن الإيماء قاعدا أفضل لأنه أقرب إلى السجود
وقال خواهر زاده يومئ بالركوع قائما وبالسجود قاعدا هذا ابتنى على صحة المقدمة القائلة وكيفية القيام ليس إلا للتوسل إلى السجود
وقد أثبتها بقوله لما فيها من زيادة التعظيم أي السجدة على وجه الانخفاض من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب فكان طلب القيام
لتحققه فإذا سقط سقط ما وجب له وقد منع أن شرعه لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما نشاهد في الشاهد من
اعتبار ذلك حتى منه أهل التجبر للملوك فإذا فات أحدا لتعظيمين صار مطلوبا بما فيه نفسه ويدل على نفي هذه الدعوى أن من قدر على
الركوع والقعود والسجود لا القيام وجب عليه القعود مع أنه ليس عقيب السجود نفسه تلك الغاية لعدم مسبوقيته بالقيام **قوله** أو يومي
إن لم يقدر وهو ظاهر الجواب وفي النوادر إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادرا عليهما فسدت لأن تحريمته انعقدت موجبة لهما فلا
تجزئ بدون أقل للمعذور غير أنه كان إذا ذاك الركوع والسجود فلزماه فإذا صار المعذور إلى الإيماء لو أو إذا انقضت الصلاة بما أولى من أدائها بالإيماء **قوله**
بناء على اختلافهم في الاقتداء عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد وعندهما يجوز **قوله** استئناف عندهم جميعا يعني الثلاثة إمام ومحمد

ناء على اجازة افتداء الركوع بالموى ولو كان اوى مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استأنف على المختار لان حاله القعود اقوى فلا يجوز بناء ناقص على الصحيح وفى جوامع الفقه لو افتتح الايماء قعد قبل ان يركع ويسجد والا جاز له ان يتمها على ما تعهد سابقا اوى للركوع والسجود ثم قدر قوله لانه لو قعد عند العجز عن القعود لكان الاكمل الاكمل والملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكره القعود ويكره الاكمل لانه يعد اساءة ادب دون القعود اذا كان لا على هيئة تعد اساءة وان كان الاولى خلافا لما ذكره المحقق قوله وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق صرح فخر الاسلام بان الاكمل عندنا حنيفة والقعود لا كره من غير عذر فروع رجل حلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال يصلى ناعدا بالايماء وكذا لو كان حال لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لا يسيل لما قدمناه فى فصل العذور وان قام وقرأ وركع ثم قعد اوى للسجود جاز والاول اولى ولو كان حال لو صلى قائما لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا برئ بعض بطون تحته شيا يحسه ومنه حال كلما بسط تحته شئ تنجس من ساعته صلى على حاله وكذا ان كان لا يتحسر ولكنه يزداد مرضه او يخافه مشقة يتحرمكه بان نزع المائ من عينه دفعا للحرج قوله والايماء افضل فى الاصح فان صلى قاعدا ومنعه قدر على القيام اجزاه وقد اساء وقالا لا يجوز قوله فى غير المربوطة اى الساذن والمربوطة كالبساط هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه على الخلاف ثم اطلق فى كون المربوطة كالبساط ومنعه المربوطة كالبساط اما اذا كانت مربوطة فى البحر فالاصح انه ان كان الريح تحركها شديدا فهى كالسانى والا فكالواقفة ثم ظاهر الكتاب فى النهاية والاختيار جواز الصلاة فى المربوطة فى البساط مطلقا وفى الايضاح فان كانت موتوتة فى البساط دبنى على قرار من الارض فصلى قائما جاز الا ان استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر تهتز كما لدابة انتهى بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالارض قوله والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب وقته صلاة وبه قال الشافعى ومالك رحمهما الله واسند الاول الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها انها سالته صلى الله عليه وسلم عن رجل يغمى عليه فيترك الصلاة فقال ليس لشئ من ذلك قضاء الا ان يغمى عليه فى وقت صلاة فيفيق وقته فانه يصليها وهذا ضعيف جدا فعبد الحكم بن عبد الله بن سعد الايلى قال احمد احاديثه موضوعة وقال ابن معين ليس بثقة ولا مامون وكذبه ابو حاتم وغيره وقال البخارى تركوه ثم بقية السند الى الحكم هذا مظلم كله وقال الحنابلة يقضى ما فاته وان كان اكثر من الصلاة لانه مرض ووسط اصحابنا قالوا ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا وجب والحد الفاصل بين اليوم والليلة من حيث الساعات وفى رواية عن ابى حنيفه اذا زاد على اليوم ساعة سقط عند محمد من حيث الاوقات فاذا زاد على ذلك وقت صلاة كامل سقط والا لا وهو الاصح تخريجا على ما مر فى قضاء الفوائت وان كان محمد قال هناك بقولها فكل من الثلثة مطالب بالفرق الا انها يجيئان هنا ايضا لما روى عن على وابن عمر على ما فى الكتاب لكن المذكور عن عمر فى كتب الحديث من رواية محمد الحسن عن ابى حنيفة عن حماد عن ابى سليمان عن ابراهيم النخعى عن ابن عمر انه قال الذى يغمى عليه يوما وليلة قال يقضى قال عبد الرزاق اخبرنا الثورى عن ابن ابى ليلى عن نافع ان ابن عمر اغمى عليه شهرا فلم يقض ما فاته وروى ابراهيم الحربى فى كتابه غريب الحديث حدثنا العنبرى ونبشر ناذان عن عبد الله عن نافع قال اغمى على عبد الله بن عمر يوما وليلة فما قام فلم يقض ما فاته واستفتيل فى كتب الفقه عنه انه اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض وفى بعضها نص عليه فقال اغمى عليه ثلثة ايام فلم يقض فقد ثبت ما هنا عن عمر وشئ منها لا يدل على ان المعتبر الى بان الساعات الا ما يحمل من قوله اكثر من يوم وليلة وكل من رواية النهر والثلثة الا ايام يضم معتبر الثلثة الاكثر ولو لم يكن وجه كون المراد به خاصا من الى بادرة لان المراد به ما دخل فى الوجود والاصل فيه وحمله على كون الاكثر به اشباه اولى من تركها وقياسا على الرواية عن على فلو عرف فى كتب الحديث والمذكور عنه فى المغنى انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن واسئل الحديث رد ذلك هذا عن عمار روى الدارقطنى عن زيد مولى عمار بن ياسر اغمى عليه فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء واراق نصف الليل فقضاهن قال الشافعى رحمه الله ليس هذا ثبات عن عمار ولو ثبت فمحمول على الاستحباب وفرق بين الاغماء والنوم بانه عن اختيار بخلاف الاغماء وجوابنا ان الاغماء مرض يعجز به صاحبه عن التعقل عن اسبابه مع قيام حقيقة فلا يناسب اسقاط الوجوب بل اختيارا لانه انما يوجب طلبا فى الفور ولذلك وجب الناجز لا سقوط اصل الوجوب كان تعلقه بقيام الاداء والقضاء بالاحرج ولم يقع بالاغماء ولا بمجرد الجنون لياس عن الفائتة الا ذا امتد امتدادا وحينئذ يوقع الزام القضاء معه فى الحرج تحقيقا بظهور عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستفيدة له هذا تقرير الاصول وسيرد عليك ما ذكرنى من هذا فى باب الصوم انشاء الله تعالى بعونه وبه يظهر انه يصح ان يقال القياس السقوط مطلقا والقياس عدمه مطلقا وهذا الان معنى القياس الذى يقابلونه لا استحسان هو الوجه المتعين للاولوية الجهة التى اشار اليها فى البدائع فاستدل فى سجود التلاوة انشاء الله تعالى قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما قياس فالاولى عند تجرد النظر الاول لهم الخطاب والثانى عند ملاحظة ان الوجوب تبع تعلقه احدى الصلاتين والحق هو التفصيل بين المخرج وعدمه والله سبحانه اعلم بالصواب

باب صلاة السجدة

قوله باب رفع عن سجود بالاتفاق بينا وبين الشافعى على ما كذلك الا انه يجعل فى الحج ثنتين والسجود فى ص دون سجدة سجد فى ص سجدها فى الحج له ما فى ابى داود خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقرأ ص فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه وقرأ يوما اخرى فلما بلغ السجدة

تحوّنا للسجود فلما رأنا قال انا هي توبة نبي ولكني رأيتكم لم تهتموا لها فاستعددتم للسجود فنزل وسجد وسجدنا معه وتشزن شاشا
من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه تهيأ وكما رواه النسائي انه صلى الله عليه وسلم سجد في ص وقال سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها
شكرا قلنا غاية ما فيه انه بين السبب في حق داود والسبب حقنا وكونه للشكر لا ينافي الوجوب فكل الفرائض والواجبات انما وجبت
شكرا للوالي المنعم وقال الامام الحافظ ابو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند ابي حنيفة رضي الله عنه كتبنا بخط صالح احمد شاه بن
ودش بن العنج مولى بني هاشم حدثنا محمد بن ان بيرقان الاهوازي عن ابي حنيفة عن سماك بن حرب عن عباض الاسعري عن ابي موسى ان النبي صلى
الله عليه وسلم سجد في ص واخرج الامام احمد عن بكر بن عبد الله المزني عن ابي سعيد قال رأيت رويا وانا اكتب سورة صاد فلما بلغت السجدة
رأيت الدواة والقلم وكل شيء يحفر في انقلبت ساجدا قال فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينزل يسجد فيها فاذا دار الامر صار الى
المواظبة عليها كغيرها من فرض وواجب وسنة عليه يعذان كان لا تعزم عليها فظهران ما رواه ان ممت دلالة كان قبل بلوغ النقمة **قوله** والسجدة
الثانية في الحج للصلاة عند نا لانها مقرونة بالامر بالركوع والمعهود في مثله من القران كونه من اوامر ما هي هو كركن الصلاة بالاستقراء واجري
واركبي مع الراكعين وما روى من حديث عقبة بن عامر قلت يا رسول الله افضلت سورة الحج بسجدتين قال نعم فمن لم يسجدهما فلا تقرأهما قال الترمذي
استاده ليس بالقوي كأنه لاحل بن ابي لهيعة وروى ابو داود في المراسيل عنه عليه السلام فضلت سورة الحج بسجدتين وهذا اسناد هذا ولا يصح واخرج
الحاكم ما اخرجه الترمذي وقال وعبد الله بن لهيعة احد الائمة وانا نقول خلاط في آخر عمره ولا يحتمل ان هذا وجه ضعيف الحديث وله حديث
اخرجه ابو داود وابن ماجة عن عبد الله بن منين بنونين وميم مصغرة عن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه خمس عشرة سجدة في القرآن
منها ثلاث في المفصل في سورة الحج سجدتين وهو ضعيف قال عبد الحق وابن منين لا يحتج به قال ابن القطان وذلك لجهالته فانه لا يعرف له حال
قوله في قول عمر وهو اما محمول للاحتياط ووجهه انه ان كان للسجود عند نا بعدون لا تقرأ الناجية سجدة الآية بعد وان كان عند لا يسن
قيل لم يكن السجود حتما واما ان ذلك قول عمر فضربت وقد اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عباس انه كان يسجد في ص السجدة عند قوله تعالى لا يسئمون
وزاد في لفظ وانه رأى رجلا يسجد عند قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون فقال له لقد علمت **قوله** والسجدة واجبة فيها باعتبار الاصل
اذ بها فاتحة لولاها واكتفى كان الواجب اقرأها لما سنذكر ولان المتلو في الصلاة اثبت بالصلاة والصلاة على الدابة
يكون سجودها بالايماء وحديث السجود على من سمعها وفي رفعه غرابة واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن عمر انه قال السجود على من سمعها وفي البخاري
تعليقا وقال عثمان انما السجود على من استمع وهذا المعلق اخرجه عبد الرزاق انا معمر عن ايوب عن ابن المسيب ان عثمان مر بقاص فقرأ سجدة
ليسجد معه عثمان فقال عثمان انما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد واخرج مسلم عن ابي هريرة في الايمان رفعه اذا قرأ ابن آدم السجدة
اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار والاصل ان الحكم اذا حكي عن الحكيم
كلاما ولو بعضه بالانكار كان دليل صحته هذا ظاهر في الوجوب مع ان ابي السجدة معدودة ايضا لانها ثالثة اقسام قسم فيه الامر الصريح به
وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امر به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء وحالة الكفرة واجب
الا ان يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالته ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين
مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك وانما ادت الاداء اذ التلاوة اداء لان الشروع في التلاوة اداء مشروع كالشروع في التطوع اداء
من حيث انها سببت للزوم السجدة فكما وجب التطوع اداء بالشروع وجبها التلاوة كذلك وانما ادت في ضمن السجدة الصلبية والركوع
لما يذكر واعلم انه لا فرق بين ان يتلوها القارئة او الفارئة عند اذان حنيفة انهم السامع او اذا اخبر انه قرأ سجدة وعندهما شرط
علمه بانه يقرأ القرآن ولو قرأ القارئة لكنه مطلقا لكن لا يجب على الاعجمي ما لم يعلم ولا يجب بكتابة ولا على اصم ولا بقراءة اية السجدة سجدها
وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد لا يفيد نفي الوجوب والسنية في المفصل كما استدل
به مالك رحمه الله اذ هو واقعة حال يحتمل كونه للقراءة في وقت مكروه او على غير وضوء او لتبيين انه غير واجب على الفور وهذا الاخير على
التعيين يحمل حديث عمر المروي في الموطأ انه قرأ سجدة ونحن على المنبر يوم الجمعة فنزل وسجد وسجدنا معه ثم قرأها يوم الجمعة الاخرى فتهيأ
الناس للسجود فقال على رسلكم ان الله لم يكتبها علينا الا ان نشاء فلم يسجد وسجعهم وما استدل به مالك مما روى عبد الرزاق الامي
عن طاوس عن ابيه عن ابن عباس وعن عمر قالا ليس في المفصل سجدة وما اخرج ابن ماجة عن ابي الدرداء قال سجدت مع النبي صلى الله عليه وسلم
احدى عشر سجدة ليس منها شيء من المفصل الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والحج والفرقان والنمل والسجدة وص وسجدة
الحواميم كلها ضعيف بعثمان بن مطر وبلوح فليس فيه نفي السجدة في المفصل بل الاثار الاخرى عن ابن عباس في المفصل وليس في
هذا ابن داع ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا حديث ابي رافع في الصحيحين اني رأيت ابا هريرة قرأ اذا السماء انشقت فسجد فعلت ما
هذا السجود قال لو لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يسجدها لم اسجدها حتى القاه واخرجه الا الترمذي عن ابي سلمة
عنه ايضا قال سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اذا السماء انشقت واقرأ باسم ربك وهذا اقوى مما قبله واسلام ابي هريرة
كان في السنة السابعة من الهجرة ولو تعارضا كان الاحتياط في الايجاب وما استدل به على الوجوب استدل لا لسنية بعد على ان في الحج
سجدتين بتقدير صحته على ما ذكرناه فائدة اذ كراهة التحريم للقراءة دون سجود وهي رتبة الواجب **قوله** وهي كلمة اجاب يعني لفظ

على من صنيع الامام **قوله** وبهذا ان النقل الموجب للسجود بالسماع غير مقيد بالسماع بالقصد فيجب على من سمعها وان لم يقصد وقد قدمنا من حديث عثمان مع التناقض ما يفيد خلافه وهو مقيد به والله اعلم **قوله** لان المأموم متابعة عليه الى التالي في السرية اما اذا تلا في الجهرية حتى اذا سمع المقتدي فلا حاجة الى هذا التعليل اذ السماع موجب عليه ابتداء **قوله** لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامة ان يجعل المأموم تابعا للامام او التلاوة ان يجعل الامام وتابعة التالي والمأموم لان موضوع التلاوة ان يسجد التالي ويتابعه السامع ولذا قال عليه السلام للتالي الذي لم يسجد كنت اماما فلو سجدت لسجدنا ولذا كان ابلغ السنة ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون وفي الخلاصة يستحب ان لا يرفع راسه قبله والله اعلم **قوله** وتصير المجرور اثر الجر عدم اعتبار فعل المجرور عليه وتعريفه واثر النهي تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لانه مطلقا لا يعدم المشروعية فالمجرور بلا ممنوع من التصرف على وجه يعتد فعل الغير عليه شرعا والا فلا يعدم هو في حال اهليته والمأموم كذلك من حيث البراءة حتى يعتد قراءة الامام عليه وصارت قراءة له كنفسه فعلى المجرور كانه تصرفه فكان مجورا فلا يعتد قراءته فكان كعدمها فلا يخرج الحاضر بها سهوا بيان فكانت ممنوعة لانه تعتبر وجودها بعدمها ولا يخفى ان هذا التعليل لا يأتي على قول محمد في السرية فانه يستحسن قراءة المؤتم طنا منه انه الاحتياط فليس حينئذ محمد عليه عندنا بل مجرد الدليل الا ان ذلك انما هو استحسان القراءة في السرية عن محمد ضعيف والحق عنه خلافه على ما اسلفناه ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع ارتمامه وعليها بتلاوتها وليس كذلك اذ لا يجب على الحائض تلاوتها استثناه بقوله الا انه لا يجب على الحائض تلاوتها كما لا يجب سماعها من غيرها فيقال لان ثبوت السبب للصلاة لا يظهر في حقها والسجود جزء الصلاة لا يتعدى الجزئية بل يظل الى ذاتها اقتدى عليها مستقلة فلا يفرق فلا يجب عليها بسببها كما لا يجب الصلاة عليها بسببها فالحاصل ان كل من لا يجب عليه الصلاة ولا قضاء كالحائض والنفساء والكافر والصبي المجنون ليس عليهم التلاوة والسماع يجب على السامع منهم اذا كان اهلا لكن ذكر شيخ الاسلام انه لا يجب بالسماع من مجنون او نائم او طير لان السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولو توجه بدن التعليل بعدم التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر ان كان له تمييز وجب بالسماع منه والا فلا وفي الخلاصة اذا سمعها من طير لا يجب هو المختار ومن نائم الصحيح انه يجب وان سمعها من الصلاة لا يجب فاذا الحلاق في الدليل والتصحيح **قوله** هو الصحيح احترازا عما قال لا يسجدها على قولهما للمجرد بل فعلي المجرد بعضهم تعليل الحكم بالمجرد عن القرائن اذ مقتضاه ان لا يجب على السامع من المقتدي خارج الصلاة وقول الحكم لان المجرد في حكم بدفع هذا الاستضعاف **قوله** ليست بصلوية فليست من افعال الصلاة حتى يستتبع فعلا في الصلاة فتكون السجدة حينئذ زيادة منهيا عنها فتكون ناقصة فلا يتادى بها ما وجب كما يلائم صواب النسبة فيه صلاحه صلوية برد الهاء واو وحذف الالف واذا كان فحدد فوها في نسبة المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بقرة مثلا قالوا بقري لا يقري كيلا يجمع في ان يا نسبة المونث فيقولون بقرتية فكيف نسبة المونث الى المونث **قوله** وقيل بحذاي المذكور في النوادر قول محمد لانه قولها بناء على ان زيادة سجدة تفسد عندهما وعنده بها دون الركعة لا تفسد وبنوا على ان السجود المفرده يتقرب بها الى الله عندهما فتفسد زيادة واقربة فتفسد وعنده بها دون الركعة ليس بقربة شرعا الا في محل النقص وهو سجود التلاوة فلا يكون السجود فرضا في غير فلم يكن اداء ما هو قربة فيكون ركوع او قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك **قوله** قد حل معه بعد ما سجدها يعني دخل معه في تلك الركعة اما لو دخل في الثانية كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ وقوله لانه صار قاضيا كلها بادراك الركعة بفتحها والنهاية وان كانت لا تجزي في الاعادة الا انها اكرمته ما لتحقق بها في ان ادراك جميع ما تضمنته الركعة بادراك الركوع بها لم يكن قضاء شرعا فيه ضرورة والقيام منه وهو فعل وخرج بتكبيرة العيد لانها من جنس تكبيرة الركوع فالتحقت بها فتضمنته **قوله** وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وكون الصحيح ان السبب حق السامع التلاوة لا السماع فكذا وانما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة اذا لم يقيم وليس بلازم ان التلاوة في الصلاة لا تعقد سببا الا بالنسبة الى من هو في الصلاة على انه قد اجيب بان اختلافهم في تسبب السامع انما هو السماع او التلاوة فوجب الاحتياط في السجود على الجانح فلزم السماع في الصلاة بذلك من ليس فيها قال الاحتياط مع هذا الاختلاف ان لا يسجد في الصلاة اذ الظاهر ان السبب تلاوتها والى كون السماع من موجباتها والواجب صون الصلاة من الزوائد الا ما لا بد منه في فريضته فهي ٥ فالاحتياط ان لا يسجد في الصلاة **قوله** وكل سجدة وجبت في الصلاة اي بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة وقولها بمرة اي للصلاة مرة لتاديها في حرمة الصلاة فوجوب تاديها في احرام الصلاة هو المستلزم لتاديه ما وجب كاملا فقضاء وهو علة عدم قضائها خارجها لتحقيق لا مجرد تسميتها صلاة صلوية ومقتضى هذا جواز تاخيرها من ركعة الى ركعة بعد ان لا تخلي الصلاة منها وقد نسب قائل له بافتاء في جواز التهوين انه اذا تلا كل سجدة التلاوة في ركعة فسجدها لا يفيده وما نقدم من انه لو اخرها بعد التذكر الى اخر الصلاة اجزاه لان الصلاة موجزة لا تستلزم جواز التاخير بل المراد اجزاء السجدة اجزاء الصلاة بكل مرجع في البدائع واجبة على الفور في فصل بيان وقت اداها وانه اذا اخرها جوطا لما للتلاوة بصيرورتها وايما لان هذا السجدة صارت من افعال الصلاة بملحقة بسنن التلاوة واذا فعلت معها لم تسقط من اصل الصلاة بل زاد في خلاف فرض الصلاة فاء واجبة على الناسي على ما هو المختار وهذا يدل على الفور ايضا فان قيل كيف يتحقق عده من السجود وسجدة التلاوة تتادى في ضمن سجود الصلاة نوى اذ لم ينو كما ذكر

ن فتاوى قاضيخان وكذا يتأدى في ضمن الركوع فلسنا مراده اذ السجود للصلاة بعد الركوع على الفور وما عن منه اذا لم يسجد على الفور حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع او سجد صلبية نوى بها الثلاث لم يجز لأن السجود صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير وعرف ذلك من سنوى عبارته قال رجل قرأ آية السجدة في الصلاة فان كانت السجدة في آخر السورة او قرأها بعد آية او آيتين الى آخرها فهو الحكم ان شاء ركع ونوى بها الثلاث وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل فان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته تسقط عنه لانها بهذا القدر من القراءة لا تنقطع ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة الثلاث او لم ينو وكذا اذا قرأ بعدها آيتين اجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام المعروف خواهر زاده لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجود التلاوة نص عليه محمد ان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الاسلام تنقطع بها الفور ولا ينوب الركوع عن السجود وقال الحلواني لا ينقطع ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات انتهى فظهر ان ذلك يتيد بان يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور وتقدم جوابه انه اذا لم يسجد ولم يرفع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا ان نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا عليه والدين يقضى بالله لا بما عليه والركوع والسجود عليه كذا في النهاية في فصل كيفية وجوبها وسيظهر ان قول الحلواني مو الرواية انسا لم نعثر عن او ما ذكر من الاجماع على عدم الاحتياج الى النية في سجدة الصلاة حالة الفور في الرابع ما ينفيه خلافه من ثبوت الخلاف قالوا اذا ركع قبل ان تطول القراءة مثل شرط النية ليقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكر من الثلثة ان لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في حال الحالة وقد وجد نوى او لم ينو

في رمضان اذا لم ينو صيامه عن الاعتكاف الذي دخل المسجد اذا استغل لغير ما وان يقوم مقام غير المسجد ومن مشا عنا من قال نحتاج الى النية ويدعي ان محمدا اشار اليه فانه قال اذا تلا كل سجدة تلاوة في الركوع غير ساجد فيسجد كما ذكرنا يقوم فيعود الى الركوع ولم يفصل بين ان يكون الركوع الذي ذكره عقيب التلاوة بلا فصل او به فلو كان الركوع لما ينوب عن السجود من غير نية لكان لا يأتم بان يسجد للتلاوة بل يقوم مقام الركوع مقام التلاوة ثم استغل بعد الله برفع دلالة المروي عن محمد بالا يقوى ثم طالبة بالفور ينو هذا او صوم المعتكف في رمضان والصلاة وذكر جواب القائل عنه بان الواجب الاصلي هنا السجود الا ان الركوع اقيم مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلو افقه المعنى يتأدى السجود بالركوع اذا نوى من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلو افقه المعنى يتأدى السجود بالركوع اذا نوى ومخالفة الصورة لا تنافي ذا نوى الركوع خلاف صوم السفر فان بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلاة ثم قال لكن هذا غير سديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان لها عبرة فلا يتأدى الواجب به وان نوى فان نوى من نوى اقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان بينهما تفاوت وان لم يكن لها عبرة فلا حاجة له الى النية كالصوم كما في الصوم والصلاة ومدار الصوم ليس بمستقيم لان بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين بخلاف هذا انتهى هذا القائل انه لو لم ينو بالركوع ان يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقع محتاجا في السجدة الصلبية الى ان ينوي ايضا لان بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبها انتهى فهذا تفرع بوجوب النية في ايقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو اصل الصور كما نقلنا في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها وما اوردناه عدم تمام عبارته لما دة ما تضمنه من التوابيد ثم قال هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينوبها في الركوع وتوانا في السجود لم يجز لانها صارت دينا في ذمته لنوانه عن محلها لانا لو جوزنا ها هو من افعال الصلاة لتحقق بها هو من افعال الصلاة على سبيل وجود اداء في الصلاة من غير نقص فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها ان لو توجب فسادها وجب قضاؤها وكذا لا تودى بعد الفراغ لانها صارت جزءا من الصلاة فلا تودى لانجبرانه الصلاة كسائر افعالها ومبنى الافعال ان تودى كل فعل في محله المخصوص وكذا هذا فان لم تود في محلها حتى فات صار دينا والدين يقضى بالله لا عليه والركوع والسجود عليه فلا تتأدى بالدين خلاف ما اذا صار دينا لم يصر م -

لأن الحاجة هنا لى التعظيم عند التلاوة وقد وجد في ضمن تكبيرة احرام المسجد اذا صلى الفرض لكن عن عجمة المسجد لحصول تعظيم المسجد به غير ان الركوع لو يعرف قربة في الشرع منفردا عن الصلاة فلذا تتأدى به السجدة اذا تلى في الصلاة لا طارها فان قلت قد قالوا ان زيادة في ضمن الركوع نوى القياس الاستحسان عدمه والقياس هنا مقدم على الاستحسان فسيتغي كيف هذا المقام قلت الجواب ان مراد هم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا فمتى دار الفقه من هذا ان الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول بل هو انواع منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس اذا كان قياس آخر متبادرا وذلك خفي وهو القياس الصحيح فتسمي الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك المتبادر وثبت به ان سمي الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح وسمي بقابله قياسا باعتبار النسبة وبسبب كون القياس المقابل ظاهرا بالنسبة الى الاستحسان عن محمد بن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلبية وفي الاستحسان لا يقوم في الركوع لان سقوط السجود بالقياس ظاهر فكان هو القياس وفي الاستحسان ان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس هو الامر الظاهر هنا فقد

على الاستحسان خلاف قيام الركوع مقامها وان القياس يأبى الجواز لانه الظاهر وهو الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس لكن عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكر محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجود ينبغي له ذلك قال ما في القياس يركعه في ذلك والسجود سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد والقياس يأخذ هذه النقط محمد وجه القياس على ما ذكرنا ان محمدا وجد ههنا معنى التعظيم فيها واجد هناك ما في حصول التعظيم بها جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم الله تعالى اقتداء من عظم واما مخالفة من استكبر فكان الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان ان الواجب هو التعظيم بهذه الخصوصية وفي السجود دليل انه لو لم يركع على الفور بحيث طالت القراءة ثم نوى الركوع ان يقع عن السجود لا يجوز (اخذا) بالقياس لقوة دليله وذلك لما روي عن مسعود وغيره انهما كانا اجازا ان يركع في السجود عن الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافه فلذا قدم القياس فانه لا يرجح للخفي على الظاهر لظهور بل يرجح في الترجيح بما افترقا بها من المعاني فمتى توى الخفي اخذ به والظاهر اخذ به غيرا ان اشتراههما وجد فيه قوة الظاهر المتبادر بالنسبة الى الخفي المعارض له فلذا احتيج الى تقديم مواضع القياس على الاستحسان في بضعة عشر موضعا تعرف في الاصول هذا احد طرفيها واحضر لمقابلته ما نص عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا مطلقا في البدايع وجهه انه اذا سجد ثم ركع حصل قرءتين خلاف ما اذا ركع لانه بالسجود مؤد للواجب صورة ومعناه وذلك ان الاولى افضل ومنه خلاف بافي بعض المواضع من انها اذا كانت آخر الصلاة السنون فالافضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كان رافعا رأسه دون قراءة كذا لك حتى لو كانت الآية في السنون او ضمنها او بقي الى ختم آيتان او ثلاث لانه يصير بانيا الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كانت في وسط السنون بمعنى ان ختمها اذا قرأ ثم يركع وان كان ختمها بمعنى انه يقرأ آيات من سورة لقرب ثم يركع وان كان بمعنى انها آيتان او ثلاث كسورة بني اسرائيل والاسقاف كان له ان يركع لها في الاحتمالين بالخلاف بعلة وفي الثلاث اختلفوا فيما لو ركع بها لانقطاع القرب بالثلاث وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الاصح وفي البدايع لا وجه ان يتوقف لما رأى المجتهد فيها وتعتبرها بعد طويلا على ان جعل ثلاث آيات قاطعة للقرب خلافا للزواج فان محمدا ذكر في كتاب الصلاة قلت ارأيت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلاة والسجدة في آخر السورة ١٧١ آية بعيش من السورة بعد آية السجدة قال هو بالخيار ان شاء ركع وان شاء سجدها قلت فان اراد ان يسجدها بعد الفراغ من السجدة ثم يقوم فيصلي ما بقي من السورة وسورتان او ثلاث ثم يركع قال نعم ان شاء فعل ذلك وان شاء وصل بالسورة الاخرى وهذا نص على ان الثلاث ليست قاطعة للقرب ولا تدخله للسجدة في حرمة القطع لو بحرها بمعنى ان يقرأ في السنون ثم يركع ثم يعلو في البدايع افضليته وصل السنون ما ينبغي تقرءه ما اذا كان الباقي اسنون سورة لا قالباقي من خاتمة السورة دون ثلاث آيات كيلا يصير بانيا الركوع على السجود وهو خلاف ما جاء حكما لهذا التعليل حيث قال ان كان بقي الى ختم قدر اثنين او ثلاث **قوله** اجزأه السجدة عن الثلاث تين يعني اذا لم يتبدل مجلس الثلاث مع مجلس الصلاة كان يتبدل لكل سجدة فان **تعلم** مثل المسئلة اما مندوحة في الخلية التي بعدها وهي ان تكبر الثلاث بمجلس واحد توجب سجدة واحدة او لا فان كان نظرا الى اتحاد المجلس ينبغي له اذا سجد للاولى ان لا يسجد في الصلاة شيئا اخر لان الحكم في الاية هو انه اذا كررها في مجلس كفته سجدة سواء قدمها او وسطها او اخرها عن الثلاث وان لم يكن بناء على اختلاف المجلس في الصلاة كما لا يكفي ان لا يكفيه الاجزيان وجوابه ان موضوعها من حز يات موضوعها لعدم اعتبار تم اختلاف المجلس بالصلاة لان الشروع فيها عمل قليل لكن حصر موضوعها من حكم ذلك المقام فصل لجهاتين ان يسجد للاولى فلا يغني عن السجود للصلوية او للصلوية تغني عن الاولى ولا يسجد لواحدة منها فتسقطان والحاصل ان يجب الداخل في هذا على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب الداخل وكون الثانية موجبة بسبب فوق السبب الذي هو الثلاث الفريضة وتعارضت الاسباب حسب تعارضت الاسباب منع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوي على خلاف المعقول تعقل الاصول توجب الداخل على الوجه المذكور واذا لم يسجد للصلوية وقد صارت ثلاثة الاولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من ان كل سجدة وجبت في الصلاة ثم لم يسجدها استتبع قضاءها **قوله** ومن كرر ثلاثا بمجلس الخ اندرج بعض شرحها ما ذكرناها والمحتاج اليه هنا بيان ان الاليق في العبادات عند ثبوت الداخل لو نه في السبب بيان وجه ثبوته وابانة ظاهر الاثاب اما الثاني بالنص وهو ما روي عنه عليه السلام كان يسمع من جبريل اية السجدة ويقرأها على اصحابه ولا يسجد الامر واجب مع انه عليه السلام كان يكرر حرفا حرفا لئلا يعقل عنه تكليف القرآن ودلالة الاجماع على ان السامع اذا قرأ لا يجب الا بحلول واحد وتحقق في حقه الثلاثة والسماع وكل سبب على حدة حتى يجب بالسماع وحده وبالثلاث وحدها اذا كان الثالث في المجلس وتعذر تكرار القراءة لحاجة اليه للحفظ والتعليم والاعتبار فلو تكرر الوجوب لحرج الناس بان حرج ان كرر الثالث لاحتفظ ان عشرات بل اكثر فيلزم الحرج من جهة الدائم الحكم كذلك وفي حفظ القرآن فانه كان يتعذر اداء عشر جلد وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالداخل لما كان ضمن ذلك النص الاجماع هو الحرج اللازم بتقدير اعمال الكل وانتفاء الحرج على التمسك به واما الاول فاعلم ان الاصل في الداخل كونه في الحكم لانه امر حكمي يثبت بخلاف القياس اذ الاصل ان لكل سبب حكما فيلحق الاحكام بالاسباب لثبوت الاسباب حسا بخلاف الاحكام واعتبار الثابت حسا غير ثابت البعد من اعتبار ان كذلك في قبيل المحسوس لكنا ولنا به في الحكم في العبادات لبطل الداخل لانه بالنظر الى الاسباب متعدد وبالنظر الى الحكم يتحد فيتعدد لانه اذا ادارت

بين النبوت والسقوط ثبت لان شبابها على التكبير لانا خلقنا لها خلافا لمعتزلة والعفو حتى اذا
دارت كذلك سقطت ولان المحقق تاثير المجلس جمع الاشتباك الاحكام على ما في البيع وفيه وهذا الداخل تعيد المجلس فعلم انه
ذا التسبب فاعتبرته نظرا لوتي تجدد ثانيا ولو تكرر تجدد ثانيا لا يجب السجود ثانيا **قوله** ويجوز اي قبل الاعراض هو المطلب
هناك الا ترى انه لو خرت فاتته حتى سجد لتعددت لاخرج الامر من يدها فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج اذ لا يزعم
ان خروجه في القيام للاعراض لا للقيام وليس في التعود من قيام واعراض كل هو واجع للراي ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف
المكان الا في البيت فانه لا يختلف بخطوة او خطوتين وكل من البيت والمسجد مجلس واحد فلو انتقل من مكان الى اخر في البيت او المسجد
لا يتكرر الوجوب وكذا السفينة وان كانت سائرة لا توجب سيرها اختلافا لمكان والمجلس الذي اذا كان في الصلاة وتوالى كما سنبينه
لان جواز الصلاة شرع اعتبارا بالامكنة مكانا خلافا لمشي لقدمه فانه لا توجب لاعتبار الامكنة المتعددة فيه مكانا اذ لو خرج صلاة
الماشي هكذا اما لو كان ظنه غلام يشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب اما اذا لم يكن في الصلاة
وهي سائرة فيتكرر الوجوب وصل اذا كان المجلس كبيرا اختلف المجلس وقد يكون حمامان اكل اكثر من ثمنين في غير مكان الثلاث او تكلم
اكثر من كلمتين او شرب او نكح او نام مضطجعا او ارضعت وكذا اذا اخذ في بيع او شراء او عمل يقوم به انه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد
المجلس لان كان كبيرا او اختلفوا في الصلاة عند محمد يوجب الاشتغال بها من ركعة الى اخرى خلافا لمجلس وعند ابي يوسف ملوقرا
في ركعة ثم كررها في اخرى وجب اخرى عندي خلافا لابي يوسف له ان القول بالتداخل يؤدي الى خلاف اخرى ركعتين من القراءة فتفسد
تلك التي ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم اخر قلنا بالعدد في حكم يوجب الصلاة وبالاتحاد فيما
قلنا وقد اتاد تعليل محمد ان التكرار ما ذكرنا في التنقل او الوتر مطلقا في الركعة الثانية اما لو كررها انها قد اوقعت
القراءة بتمامها بكينونة واصلا لان المانع من التداخل منتف عند مع وجود المقتضي **قوله** وفي سجدة الثوب تكرر الوجوب وفي
المشتغل من عضين اعضن كذا في الصحاح وفي البدائع كذلك في النهاية هذا اللفظ يدل على ان اختلاف المساجد في الارض لا في النسبة
لكن ذكر الاختلاف قال النهاية اختلف في سجدة الثوب والدابة والذي يدور حول الرحى والذي يسبح في الماء والذي يلاقي
عضين ثم اشتغل الى اخره الاصح الاتحاد لتبدل المجلس وكذا الغير مختلفا في التضمين في اجل الحرم حتى لو تلا حلال ثوري صيدا علم حرم
اصلا في اجل التعضين في الحرم عليه ثم اعلم ان تكرر الوجوب التشديد بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان تعوس الحابل حيث
يستوي فيها السهل او جانبا اما التي تيلاد الاسكندرية وغيرها بان يدوس على اين مفطي وهو جالس في مكان واحد فلا تكرر الوجوب
قوله ولو تبدل المجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع وكذا اذا تبدل المجلس التالي دون السامع تكرر الوجوب على
السامع ايضا والاصح انه لا تكرر عليه لما قلنا ان سبب السماع السماع ولم يتبدل المجلسه وظاهر الكافي ترجيح انه تكرر وقال الاصل
ان التلاوة سبب الاجماع لان السجود يضاف اليها وتكرر بتكررها وفي السماع خلاف قيل انه سبب لما روينا فيبني قوله عليه السلام
السجدة على من سمعها الخ والصحيح ان السبب حق السامع شرط حمل التلاوة في حقه فبقي التلاوة الاولى تكرر اجماعا اما على
قول البعض فلان السبب السماع والمجلس السماع متعدد واما على قول الجمهور فلان اتحاد المجلس ابطل العدد في حق التالي فلم يظهر ذلك
في حق غيره وفي المسئلة الثانية تكرر لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وصل لا تكرر لان السبب حق السماع **قوله** اعتبارا
بسجدة الصلاة يشير الى انا لتكبيرة تين مندوبتان او واجبتان فلا يرفع يديه فيها لانه للتحرم والتحرم وان اشترطها ما شيئا ط
للصلاة لما سوى ذلك ونقول لما نقول في سجدة الصلاة على الاصح واستحب بعضهم ان يقول سبحان ربنا ان كان وعدد تنا لمفعولا لانه
تعالى اخبر عن اوليائه قال تعالى يخرون للاذقان يبكون ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا وينبغي ان لا يكون ماصح على
عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فيقولها ما يقال فيها فان كانت قرائة قال سبحان ربي الاعلى ان كانت نفلا قال ما شاء الله وردد كسجود
وجهي للذي خلقه الخ وقوله اللهم اكتب لي عندك بها اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك
داود وان كان خارج الصلاة قال كما اثنى من ذلك وعن ابي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط وعنه يكبر عند الارتفاع وقيل يكبر في الاولى
بلا خلاف في الاخيرة على قول محمد نعم وعلى قول ابي يوسف لا والظاهر الاول للاعتبار المذكور ويستحب ان يقوم فيسجد روي ذلك عن عائشة
رضي الله عنها ولان الجلوس الذي يدخل به اولى فيه اكمل **قوله** قالوا اي مشايخنا الخ **قوله** دفعا لتوهم التفصيل اي تفصيل السجود على
غيرها اذا الكل من حيث انه كلام الله تعالى وتبه وان كان لبعضها بسبب استماله على ذكر صفاتها الحق جل جلاله وان فضيلة باعتبار
المذكور لا عيان من حيث هو هو فان وفى المكان قيل من قرا اي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل مرة كفاه الله تعالى اتباعا لما ذكر
في البدائع في كراهة ترك اية السجدة من سورة يقرؤها لان فيه قطعا لنظم القران وتغييرا لتاليفه واتباع النظم والتالف مامور به
قال الله تعالى فاذا قرانا فاتبع قرانه اي تاليفه فكان التغيير مكروها يمنع كراهة ذلك وهذه انما تلزم الاية السجدة من بين السورة
لا يضر ذلك والمستحب ان يكرها ايان تكون اول ما قرا الاية ويحصل بحق القراءة لا بحق اتجاز السجدة اذا القراءة للسجود
مستحبة فيقرا معها ايان تكون فصل اي تلاوة لا الى اعراب السجود انتهى **قوله** سنة على السامعين وقيل ان وقع في قلبه

عدم الاشفاق عليهم حرجا لهم على الطاعة اذا تلى على المنبر سجد ويسجدون معه لما روى انه عليه السلام تلى على المنبر نزل وسجد
وسجد الناس معه وقيل هنا ان السنة في ادائها ان يتقدم التالي ويصف السامعون خلفه وليس هذا اقتداء حقيقة بل
صورة وكذا انه يستحب ان لا يسبق بالوضع ولا بالرفع فلو كان حقيقة الائتمام لوجب ذلك وصرح بانه لو فسدت سجدة التلاوة
بسبب من الاسباب لا يتعدى الى الباقين راكبا او ماشيا لا يتعدى وعلى السجود اجزاه الايماء وتقدم بعضه ولو نزل الراكب يسجد
كان اولى الجواز فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فاومى لها جاز الا على قول زفر وهو يقول لما نزل وجب اداؤها على الارض صار كما لو
تلاها على الارض قلنا لو اداها قبل نزوله جاز فكذا بعد ما نزل وركب لانه يؤديها بالايماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة
ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريمة من السنة والاستقبال والستر والتحري الى جهة التحري عند الاشتباه واذا تلى
في وقت غير مكروه لا تجزيه السجود في مكروه او في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت اخر مكروه فسجدها فيه قيل يجوز وقيل لا يجوز وقد منا هاهنا في
فصل الاوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها وقيل هذا على قول محمد لان مفسد
العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد واما عند ابي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض وبه تم فينبغي ان لا
وهو حسن ولا وضوء عليه بالقهقهة لما قدمناه في الطهارة والله اعلم

باب صلاة المسافر

السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الا بعارض بخلاف السفر الا بعارض فلذا اخر هذا الباب عن ذلك
والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع تتغير به الاحكام من جواز الافطار وقصر الرباعية ومسح ثلثة ايام ولياليها على الخفين ذلك
المخصوص الذي يتعلق به تغير هذه الاحكام واخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فانه لو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلثة ايام
لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج معه جيشه في طلب العدو ولم يعلموا اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة
وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا ولو اسلم فعلم به امكث ان فيه من بينهم وبين مسيرة ثلثة ايام لم يصر مسافرا
وان لم يعلموا اه او علموا فلم يخبرهم على نفسه فهو على اقامته وعلى اعتبار القصد يتفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلثة ايام ففي
اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر يقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشاء السفر بخلاف النصراني
والباقي بعد صحة النية اقل من ثلثة ايام **قوله** هو اي الرسول عليه السلام بالرخصة وهي مسح ثلثة ايام الجنس اي جنس المسافرين
لان اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى انه يمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام عموم
التقدير بثلثة ايام لكل مسافر فالحاصل ان كل مسافر يمسح ثلثة ايام فلو كان السفر الشرعي اقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلثة
ايام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولان الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت الا عند ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه اذ لم يقل
احد باكثر منه لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلثة ايام اذا كان سفره يستوعبها فصاعدا لانتفاء انه احتمال مخالف الظاهر فلا يصار
اليه لانا نقول قد صاروا اليه على ما ذكروا اعني ان المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة
وبات بها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى الى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى الى الزوال فبلغ المقصد قال السرخسي الصحيح انه يصير
مسافرا عند النية وعلى هذا اخرج الحديث عن الاحتمال المذكور وان قالوا لعله كل يوم ملحق بالمنقضي منه للعلم بانه لا بد من تخلل الاستراحات
لعدم مواصلة السير لا يخرج بذلك من ان مسافرا امسح اقل من ثلثة ايام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس
اليوم الثالث ملحقا باوله شرعا حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يمسح ثلثة ايام شرعا اذا كان سفره ثلثة
ايام وهو عين الاحتمال المذكور من ان بعض المسافرين لا يمسح وال الى قول ابي يوسف ولا تخلص الا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله
وان صححه شمس الائمة وعلى هذا نقول لا يقصر هذا المسافر وانا لا اقول باختيار مقابله بل انه لا تخلص من الذي اوردناه الا به فان ورد ان
لزوم ثلثة ايام في السفر هو على تقديرها ظرفا للمسح ولم لا يجوز كونها ظرفا للمسافر والمعنى المسافر ثلثة ايام يمسح وانه لا ينفي تحقق مسافر
في اقل من ثلثة ايام فيقصر مسافر اقل من ثلثة كان مناط رخصة القصر السفر ولم يتحقق بعد تعليقه ولانه في اخر احكام الرخصة ويدل
على القصر لمسافر اقل من ثلثة ايام وحديث ابن عباس عنه عليه السلام قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان فانه
يفيد القصر في الاربعة برد وهي تقطع في اقل من ثلثة ايام واجيب بضعف الحديث لضعف رواية عبد الوهاب بن مجاهد فيبقى قصر الاقل بلا
دليل ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم ايضا لان القصر في اربعة برد او اكثر اذا كان قطعها في اقل من ثلثة ايام ما ثبت بمفهوم لا تقصروا في
اقل من اربعة برد فان قيل لا نم جعله ظرفا للمسافر كما هو جواز مسح الاقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا فان تم ما ذكر
جوابا عن ذلك الالزام بقي هذا محتاجا الى الجواب فالجواب ان بقية الحديث لما كان المقيم يمسح يوما وليلة بطل كونه ظرفا للمسافر فقد
والا لزم حكم اتحاد السفر والاقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة وهو معلوم البطلان لما علم من
تفرقة الشرع بين المسافر والمقيم وهو متلوه ظرفا للمسح ان الشرق للنص الانبيات لكنه مسح المسافر لا كالاقامة وعلى تقدير كون الظرف للمسافر
يكون مسح زيادة ليس بمقصود **قوله** والسير المذكور الخ اشارة الى سير الابل ومشي الاقدام قيد به ليخرج سير البريد على العجلة ونحوه
نوبة [illegible] احتراز عما قيل يقدر لها فقيل باحد وعشرين فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة [illegible]

ثلثة أيام ولياليها كان الصحيح ان لا يقدرها لانه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلثة ايام اقل من خمسة عشر فسافر بالنص على
التقدير باحد هذه التقديرات لا تقصر فعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلثة وعلى اعتبار سير الثلثة تمشي الاقدام لوسارها
مستحملا كالمريض في يوم قصير وانما اعتبر سير الثلثة لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلثة ايام سير الابل ومشي الاقدام فاذا كان في غير موضع وهو
أيضا ما ينوي الاسكال الذي قلناه والتخلص الا ان مع مسافة يوم واحد وان قطع فيه سير ايام والا فالقصر لوقطعها في
ساعة صغيرة كتقدير درجة كما لو كان صاحبكرامة لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلثة سير الابل ومشي الاقدام فاذا كان في غير موضع وهو
المشقة وهي العلة اغنى التقدير بسير ثلثة ايام فان الاكثر يقام مقام الكل عند اي وشق وعلة ذلك الفرع وهو ما اذا وصل
عند الزوال من اليوم الثالث الى المقصد فلو صح تقديرهم جواز الترخص مع سير يوم واحد اذا قطع فيه قدر ثلثة سير الابل بطل
الدليل ولا دليل غيره في تقديرهم او في مدة السفر فبطل الحكم اعني تقديرهم او في السفر الذي رخص فيه بثلثة والله اعلم قوله
بما يليق بحاله وسواء كان سيره ثلثة فيه اذا كانت تلك الرياح معتادة وان كانت المسافة بحيث تقطع من طريق السهل يوما ومرحلة
فالحاصل ان تعتبر المدة في اي طريق اخذه قوله وهذه الآية العلامة تعني ليس معنى كون النجاة فرضا الا كونه مطلوبا البتة قطعا
اوظنا على خلاف الاصطلاحي فاما بيان التخيير بين اداءه وتركه رخصة في بعض الاوقات ليس حقيقة الا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة
بينه وبين مفهوم الفرض فيكون مرادا لقرينة ان ثبوتا لترخص مع دوام الافتراض لا يترخص بمقصود الا في التاخير وغيره من عدم الدوام
بفعل الكيفيات التي عهد لادائه في الفرض وهذا المعنى قطعي في الاسقاط فيكون ما بقي بخلافه افتراضا حيث يقع
عن الفرض ان لو بقي الفعل مع انه لا يدوم بتركها فاما حال جوابه في النهاية على الاولى ونحن نستمر على ما استثنيناه في الصلاة من منع اصل
الحكم المذكور او ان يقع نفلا هذا او فيه حديث عائشة في الصحيحين ان فرض الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد
في صلاة الحضر في لفظ مالك فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ثم اتمها في الحضر وفي لفظ للبخاري فرضت الصلاة ركعتين ركعتين
قلت لعروة فما بال عائشة تتم في السفر قال انها تاولت كما تاول عثمان وفي لفظ للبخاري قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ثم هاجر
النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت اربعا فكنت صلاة السفر على الاول ذكي في باب من اين اخو الثاني وبمثل الدراية ترد قول من قال
ان زيادة الحضر صلاة الحضر كانت قبل الهجرة هذا وان كان موقوفا فيجب حمله على السماع لان اعداد الركعات لا تكلم فيها بالراي وكون
عائشة تتم لا ينافي ما قلنا اذ الكلام في ان الفرض كم هو لا في جواز اتمام اربع كما تقول اذا تم كانت الاخريان نافلة لكن فيه ان السنن
في اتقل فكيف تداوم نبيه على تركها الفرض فلم تكن عائشة رضي الله عنها تواظب على خلاف السنة في السفر فالظاهر ان وصلها بنية اعتقاد
وقوع الكل فرضا فليحمل على انه حدث لها تردد او ظن في ان حملها ركعتين للمسافر مقتضى خروجه بالاتمام ويدل عليه ما اخرجه البيهقي
وابن الدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تصلي في السفر اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين
فقالت يا ابن اختي لا اتسق على ما هذا وانت اعلم فهو المراد من قول عروة من انها تاولت اني تاولت ان الاسقاط مع العزم لان
الرخصة في التخيير بين الاداء والترك مع بقاء الافتراض في المخير في اداءه لانه غير معقول هذا ما في كتب الحديث واما المذكور في بعض
كتب الفقه من انها كانت لا تعد نفسها مسافرة بعد حين تعلم كانت متمة وتقول لهم اياام المؤمنين فحيث حالك فهو داري لما
سئلت عن ذلك فبعيد ويقتضي ان لا تحقق لها سفر ابدا في دار الاسلام وكذا المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عمر رضي الله عنه فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة انتهى وهو معارض للروى من ان عثمان كان تم والتوفيق ان امامة المروي كان حين افاء اياما بمنى ولا شك
ان حكم السفر يستحب على اقامة اياما بمنى فساغ اطلاقه انه تم في السفر ثم كان كذلك منه بعد بمنى لقصد من خلافه لانه ثبت
بكله على ما مر وان احمد انه صلى بمنى اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال ايها الناس اني ما هللت بكم منذ قدمت اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول من تاهل في بلد فليصل صلاة المقيم كان في الباب ما هو مرفوع فعن مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض
الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة وبمثل اربع رواه الطحاوي
بلفظ افترض رسول الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا واصح النسائي وابن ماجة عن عبد الرحمن بن ابزى ليلى عن عمر
رضي الله عنه قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الضحى ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى
الله عليه وسلم ورواه ابن حبان في صحيحه واعلاله بان عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكما بمسلم في مقدمة كتابه ولو
لم يكن شيء من ذلك كان ما حققنا من المعنى المفيد لنقله من الركعتين كفاية واعلم ان من الشارحين من حكم خلافا بين المشايخ في
ان القصر عندنا عزيمة او رخصة وبقال اختلفت عبارتهم في ذلك وهو غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وسمتها
رخصة مجاز وهذا بحث لا يخفى على احد قوله واذا فارق بيان المدة القصر دخل في ثبوت المصر رضه وقدح عنه عليه السلام
انه قصر العصر بذي الحليفة وروى ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر بها ثم قال انا لو جاوزنا هذا الحصر لصلينا
ركعتين فان قيل عند المغافرة يحقق مدة الغنا اذ هو معدد بعلوة في المختار وقيل باكثر ما سنذكره في باب الجمعة والغنا ملحق بالمصر شرعا

حتى جاوزت الجمعة والعيد ان فيه ومقتضاه ان لا يقصر لمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفناء اجيب بانه انما الجواب فيما هو من حوائج اهله المقيمين فيه لا مطلقا واما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الاشكال وفي فتاوى قاضيخان فصل في الفناء فقال ان كان بينه وبين المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة فهو بحكم الفناء وان كان بينهما مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة فهو بحكم المصر هذا اذا كانت قرية او قرى متصلة بربض المصر حتى يجب على اهل تلك القرى الجمعة واعلم ان مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر في عبارة الكتاب ارسال يعرفه ويراد عينا ان بيوت تلك القرى داخلة في مسمى بيوت المصر ان لم يكن هذا لكنه يعسف ظاهر المعتبر بحاذاة بيوت الجانب الذي خرج منه ملوحا وزراعا وبحاذاة بيوت من جانب اخر جاز القصر قوله ولا زال على حكم السفر حتى ينوي الخ ظاهر ان المراد حتى يدخل فيه او يدخل منبوتي ذلك والاقامة بالقرية والبلد محققة حال سفره اليها تتأتى نواها لكن تركه لظهوره والاستفادة من تعليل ما قبله لان الاقامة تتعلق بموضع وفيه اثر علي قال الخارج تعليقا وخرج علي رضي الله عنه فقصر ونوى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها ثم صلى ركعتين بالكوفة ثم راى منهم فقيل له الخ وقد اسند عبد الرزاق فصرح به قال انا الثوري عن فرات بن ابي الفرات الازدي قال خرجنا مع علي رضي الله عنه ومن منظرة الكوفة صلى ركعتين ومن منظرة العرية فعلنا له الا تصلي اربعا قال لا حتى ندخلها ثم بقاء حكم السفر يعلق من حين المفارقة نادرا للسفر لا غاية نية الاقامة في بلد خمسة عشر يوما مقتدى بان يكون بعد استكمال مدة السفر وبان لا يكون من داري الحرب ومنها من العسكر قبل الفتح وايضا اشترط البيهقي مطلقا في ثبوت الاقامة ليس اتفاقا فانه لو دخل مصرا مقيما لم يرد دخوله بلا نية والاحسن في الضابط ما ذكرنا ويحتاج على الرجوع الى الاكثر قبل استكمال مدة السفر ولو في المفارقة او دخلها بعد الاستكمال ولم يدخل عزما ينوي الاقامة فيها وهذا خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب ومنها من العسكر الداخلين والمحاصرين المحالفة للتعيد كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستغلة غير انه لم يذكر هنا مسألة العزم على الرجوع وكأنه اذا ثبت حكم السفر بالمفارقة نادرا للسفر ثم بدا له ان يرجع لحاجة اولا فرجع صار مقيما في المقام حتى انه يصلي اربعا اربعا وقياسه ان لا يحل فطره في رمضان وان كان بينه وبين بلده يوم فان لانه انتقض السفر بنية الاقامة لا صار له التنقل اذ لم يتم علة فكانت الاقامة نقضا للعارض لا لابتداء علة الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت فابتدأ سير ثلثة ايام لاستكمال سفر ثلثة ايام به ليل ثبوت حكم السفر بحدوذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فينبغي ان يثبت عليه حكم الاقامة احتاج الى الجواب قوله لان السفر لما معه اللبث اي حقيقة اللبث مع صوم حقيقة السفر وجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتباره مطلقا قوله وبه ما نورد عن ابن عباس وابن عمر اخرجه الطحاوي عنهما قالا اذا اقمت بلدة وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم خمسة عشر ليلة فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها وروى ابن ابي شيبة حدثنا وكيع حدثنا عمر بن ذر عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم وقال هكذا في كتاب الآثار حدثنا ابو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر قوله والاصل في مثله كالمريض الذي لا يدخل الرأي في العدد الشرعية وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانها مدتان فوجبتان فهذا قياس اصله مدة الطهر والعلة كونها موجبة ما كان ساقطا وفي ثبوته في مدة الاقامة وفي القنية فاقترن بكتبها وهو الحكم واصلاحه بانه بعد ثبوتها التقدير بالجزء وجدناه على وفق صوم ابن عباس ظاهر فحسابه المروي عن عمر على المروي عن عثمان انها اربعة ايام وكما هو مذهب الشافعي وقد اخرج السنة عن انس حين صانع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة صلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل لكم اقمتم بمكة قال اقمنا بها عشرا ولا يمكن حمله على انهم عزموا قبل اربعة ايام غير انهم اتفق لهم انهم استمروا الى عشر لان الحديث انما هو في حجة الوداع فتعين انهم نووا الاقامة حتى يمضوا النسك ثم كان ليستقر هذا لو كان في قصة الفتح لكن الكائن فيها انه عليه السلام اقام بمكة بضع عشرة يقصر الصلاة رواه البخاري من حديث ابن عباس وحديث انس في حجة الوداع قال المنذري فاذا دخل عليه السلام بكم صبيحة رابعة من ذي الحجة ونوى يوم الاحد ثم بات بالمحصب ليله الاربعاء وفي مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة رضي الله عنها من التنعيم ثم طاف عليه السلام طواف الافاضة الوداع سحر اول الصبح من يوم الاربعاء فخرج صبيحة ونوى يوم الرابع عشر فجمع له عشر ليال ولو قبل تلك واضحة حال صحيح وكون الاقامة فيها كانت منوية منه صلى الله عليه وسلم في مكة وهي فلا يصير له بذلك حكم الاقامة على انا كم نعلم انه عليه السلام لم يكن لنخرج من مكة الى صبيحة نوم التروية فيكون عزمه على الاقامة بمكة الى صبيحة وذلك اربعة ايام كما مر فينتفي به قولكم ان اربعة اكثر مدة الاقامة قوله لان ابن عمر رضي الله عنهما اقام باذربيجان باذ ان الجزم السماكة بعد همزة والباء مكسورون بعدها الياء المثناة من تحتها وروى عبد الرزاق باسناد ان ابن عمر اقام باذربيجان ستة اشهر يقصر الصلاة وروى البيهقي في المعرفة باسناد صحيح ان ابن عمر قال ارع علينا الثلج وخن باذربيجان ستة اشهر في غزاة فكنا نصلي ركعتين وفيه انه كان مع عمر من الصحابة فعلوا ذلك فخرج عبد الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة بسجستان بلاد فارس سنتين فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين وخرج عن انس بن مالك انه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين قوله فانه لم تكن دار اقامة وجوديه الاقامة لانتم علة في ثبوت الاقامة فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح في حق اهل العسكر كالمفازة

من جهة انها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم بين ان يهزموا فيفروا او يهزموا فيفروا فحالتهم مئنة عن سطلة عن سلطة لانهم مع تلك العزيمة موطنون على انهم هم موا قبل تمام الخمسة عشر وموا ترجوا ان يقيموا وهذا معنى اقامة الترد في الاقامة فلم تقطع النية عليها ولا بد في تحقيق حقيقة النية من قطع التقييد وان كانت الشوكة لهم لان احتمال ورود المدد والعدد ووجود مكيدة من العدو يمنع قيام ذلك الشيء بتمامه فيتم قطع التقييد وبهذا تضعف تعليل ابي يوسف بقطع الجمعة اذا كانوا في بيوت المدر لان كانوا في الاخبية لان مجرد بيوت المدر ليس علة لثبوت الاقامة بل مع النية ولم تقطع وعلى هذا قالوا فيمن دخل بصرا لقضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لا يتم وفي السير انقلت منهم ووطن على اقامة خمسة عشر في غاية ونحن لم نصر مقيما **قوله** فلا تبطل الا بانتقال من مرعى الى مرعى وقد الان عادتهم المفاوزة في المفاوز فكانت في حقهم كالقرى في حق اهل القرى وعن ابي يوسف ان الرعي اذا كانوا في رحال في المفاوز من مساقط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم واثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلا والماء واتخذوا انهاء وزوا المعالف والاواري والحياض وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما على الماء والكلا بكفيهم فانهم استحسن ان اصلهم مقيمون ولا بد من تقييد سفرهم بذلك بان يقصد والي الابد او موضعا سيرة ثلثة ايام حتى ينتقض به حكم الاقامة التي كانت لهم بعد ذلك بحتى هذا التفصيل ذكر في البدائع ايا ما ترى ليس من اهل البادية بل هو مسافر فلا تصير معها بنية الاقامة في مرعى او حوض ما **قوله** لاتصال المغير ونوى الاقتداء بالسبب ونوى الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال صيام الوقت فانه لو نوى الاقامة صار تغيير الى الاربع فبعد قوله للتغير توقف صحة التغير على مجرد سبب قد وجد ونوى الاقتداء كان قبل انعقاد الاقتداء سببا للتغير موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير لم يجز اقتداء احد الامرين من اقتداء المفترض بالمتنفل في حق التعدد او القراءة فعند وقف التغير على صحة الاقتداء وصحته على التغير دور وجوابه انه دور معية لا دور توقف لان تمام صحة الاقتداء التغير معا الا انه في الملاحظة يكون ثبوت التغير بما يصلح سببا له فلم يكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سببا له اقتضى ثبوت عند الاقتداء فتبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه لا يتصل التغير في الذمة ركعتين فيصير كما لصبح فلا يكون ولا يصح وهذا اذا خرج قبل الاقتداء اما اذا اقتدى بقي الوقت ثم خرج قبل الشروع فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه لانه حين اقتدى صار فرضه اربعا للتبعية كالمقيم وصلاة المسافر لا تصير ركعتين حتى يخرج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق او الى عين تيمم اربعا واذا كان لتغير ضرورة الاقتداء فلو افسد صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا افسد لان التغير اذا صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه فتغيرانه تغير ضرورة متابعة بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر وجاء خلف الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان الحكم خليفة عن المسافر كان المسافر كانه الامام فباحد الخليفة صفة الاول حتى لو لم يعد على اثر الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ولو ام مسافر مسافرين ومقيمين فقيل انه لسلم بعد التشهد على اثر الركعتين فلو تكلم واحد المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامامة الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذي لم يتكلموا اربعا لوجود المغير في محله وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم امامه لم تفسد فكذا صلاة المقتدي اذا كان مثل حاله ولو تكلم بعد ما فسدت صلاته لانه انقلب فرضه اربعا تكلم او لم يتكلم صلاة المسافرين ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زال بفساد الصلاة **قوله** وان دخل معه في فائتة اي في فائتة على الامام المسافر سواء كانت فائتة على الامام المقيم او لا بان صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا وركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق الامام **قوله** المفترض المتنفل في حق التغير الاول اذا اقتدى به في الشفع الاول فانه فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الامام واما الطوع اذا تنفل مجاز الاشتراكهما في قدر فساد الصلاة اي لزمه اداؤها او القراءة ان اقتدى به في الشفع الثاني فان القراءة فيه نفل على الامام وان فرض انه لم يقرأ في الاولين لان قراءة هذين تلحق بالاولين لان فرض القراءة بحيث يحتمل فيها السهو فيحتمل الثاني عن القراءة بالكلية **قوله** وفي الاصل اخر ازدحاما قيل يفرق لانهم مفرودون وهذا بعيد السجود عليهم اذا سهوا **قوله** احتياطا فانه ينتظر الامام حتى ادركوا اول صلاة الامام بكمالها القراءة فيها وبالنظر الى عدمه فعلا اذا لم يفهم مع الامام ما يقضون وقد ادركوا فرض القراءة يستحب واذا دار الفعل بين وقوعه وعدمه وقوعه مستحبا ارجحا لا يجوز فعله غلاة المسبوق فانه ادرك قراءة بالفعل ولو فرض ان الامام لم يقرأ في الاولين فانها حينئذ تلحق بهما وتخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة اصلا حكما اذ ذاك فاراد بقوله بين ان تكون مكروهة او كذا تفسد الصلاة بتركه فالاحتياط في صحة القراءة لان ارتكاب ترك الفرض اشد من ارتكاب المكروه تحريما **قوله** ويستحب له اذا سلم ان يقول انوا صلاتكم لاحتمال ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حتما بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام فيفسد صلاته على ركعتين وهذا اعلم ما في الفتاوى اذا اقتدى امام لا يدري امسافر هو او مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء جماعة اشبع لا انه شرط في الابتداء ما في المبسوط رجل صلى بقوم الظهر ركعتين في وقتهم لا يدرون امسافر هو او مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مسافرين او مقيمين او مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألهم فاخبرهم

انه مسافر جازت صلوتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين بعرفانه صلاته لهم فانه ينبغي ان يتموا اتما
لصلوة مقيم لحديث المعرفة وحديث اتموا صلاتكم رواه ابو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال غزوت مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر صححه الترمذي
هذا اذا نوى المقتدي المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يتابعه فسدت لانه مالم
يسجد لو سبقكم حدث وجب عليه الخروج عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي على الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيها كما في ذا انفرد
فسدت علاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد للمقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لانه اقتداء حيث وجب الانفراد وقد بنى في باب
الحدث في الصلاة مسئلة استخلاف الامام المسافر مقيما راجع اليها هناك واعتمدها هنا. **وهذه مسائل الزيادات**
مسافر ومقيم اقتدى احدهما بالآخر ثم سكا في الامام استقبلا لان الصلاة حيث فسدت من وجه جازت من وجه حكم بفساد الامامة
المقتدي بفساد واحتمال كون كل منهما مقتديا قام فيفسد عليهما قبل بناء وله اذا افترقا عن سكانهما اما قبله فيجعل من عين الآخر
مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطا فيجعل ليلا ولو لم يسكا حتى احدث احدهما فخرج ثم احدث
الآخر فخرج ثم سكا فسدت صلاة من خرج اولا لا الثاني لان الاول سواء كان اماما او مقتديا لما خرج اولا صار مقتديا بالمتأخر حتى
اذا خرج الثاني خلا موضع الماموم عن الامام وذلك مفسد علاف الثاني فانه خرج ومع امام فلا تعلق صلاة غيره من فساد
صلاة غير فسادها ويصلي اربعا مسافرا كان او مقيما ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على راس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر ان كان
اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر وتحولك اماميته الى احتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا فسدت صلاتهما لان
صلاة المقتدي فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منهما وكذا ان خرجا معا لفساد صلاة المقتدي منهما على كل الامام واحتمال الاقتداء
في كل منهما ثابت ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا سكا في الامام لم تفسد صلاتهما بل يتم المقيم ويتم اربعا ويتابعه المسافر فاذا فرغ
المقيم ان كان اماما كان له ان يصلي اربعا وان كان لمقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه قدر التشهد ويتابعه المسافر في ذلك لانه
ان كان اماما تمت صلوته فلا يتصور المتابعة في الزيادة وان كان يقتديا انقلب فرضه اربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت
لما قلنا ولو لم يسكا حتى احدث احدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم سكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلاة من كان الاول مسافرا ان
كان اماما لم تفسد صلاته لانه خرج بعد الفراغ عن الاركان فلو يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان المسافر مقتديا تفسد
صلوته خروج الامام بعد ما فسدت صلاته من خرج اولا من وجه وجازت من وجه فحكم بالفساد والمتأخر لا تفسد صلوته لانه منفرد
عند الخروج ويصلي ركعتين بقصر اربعا لانه اذا كان مقيما لا بد له من ذلك وان كان مسافرا فاقتداؤه ذلك واحتمال الاقتداء ثابت
وان سكا في الذي خرج اولا فسدت صلوتهما لان صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت فان خرجا معا فصلاة المقيم تامة
لانه لو كان اماما لم تحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء بسفرها وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال انه
كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان سكا بعد ما صليا ثلثا او اربعا ولم يحدثا الا بعد ان تغير الاحوال وتفسد صلاة المقيم
لاحتمال انه كان مقتديا بالمسافر في الشفع الثاني وفي الاحسان يجوز صلاتها ويجعل الامام المقيم اماما حملا لانها على الصحة
لان الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن احرم وشك في نيته عمران بن زيد عمران وجبان وفي الاحسان
يلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون المتعارف ويتوالفران وكذلك مسافر ومقيم اقتدى احدهما صاحبه في الظهر وتركا القعدة على
راس الركعتين سكا وسجد للسهو ثم سكا في الامام وجعل المقيم اماما وكذا لو ترك القراءة في الاوليين او احدهما فلما سكا وسجدا
للسهو سكا جعل المقيم اماما واذا جعلنا المقيم اماما في مسئلتنا فان احدث المقيم اولا وخرج ثم احدث المسافر وخرج فسدت
صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فان احدثا معا او متعاقبا وخرجا معا فسدت صلاة المسافر خلو مكان الامام وجازت صلاة
المقيم لانه منفرد وان خرجا على التعاقب ولا يعلم اولهما خرجا فسدت صلاتهما لما قلنا لما تقدم. **قوله** فانتقل عنه واستوطن
غيره قيد بالامرين فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن اخر بان اتخذ له اهلا في الاخر فانه يتم في الاول كما تم في الثاني. **قوله** على
نفسه من المسافرين هو في الحديث المذكور انفا حيث قال فانا قوم سفر رواه الله اعلم. **قوله** وهذا الان الاصل الخ. قيل الاوطان
ثلثة وطن اصلي وهو موطن الانسان وموضع تاهله ومن قصد التعيش به لا الارتحال ولو تزوج المسافر في بلد لم ينو الاقامة
فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوي الاقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا في موضع ونحوه فيما وراء ذلك ووطن سكنى
وهو ما ينوي الاقامة به اقل من خمسة عشر وهو المختار على عدم اعتبار الثالث لانه يصير المسافر فيه كالمقيم وكذا ترك المصنف
والاصل لا يتغير الا بالانتقال عنه واستيطان اخر كما قلنا الا بالسفر لان وطن الاقامة ووطن الاقامة ينقض بالاصلي ووطن الاقامة
والسفر تقدم السفر ليس بشرط بقاء الاصلي بالاجماع وكذا يقوم شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه رواتان في رواية لا يشترط
كما هو ظاهر الرواية وفي اخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر وتكون بينه وبين ما صار اليه مدة سفر حتى لو خرج
من مصره لا لقصد السفر فوصل الحرمين ونوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير ذلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم

صلاة من خرج اولا وان الثاني لان الاول
تفسد صلاتهما كان كل منهما لا يتصور
وان كان الثاني اماما ومقتديا بالمسافر
اذ لا امام ومقتدي هم
فسدت صلاتهم

تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل القرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا مسيرة تلك القرية وطن اقامة والخروج على الرواية التي ترى ان البادات تبطل بدى وكونى خارجا من وطنها بدان تصير مسيرة يقيما به خمسة عشر وبين كوفة وبغداد خمسة فراسخ فلو نوى المسافر اذا دخل الكوفة اقامة خمسة عشر يوما ثم رجعا الى بغداد فانها تتمان الصلاة الى الكوفة لان ضم احدهما من وطنها الى القصر ليس سفرا وكذا من القصر الى الكوفة فبقيا مقيمين الى الكوفة فان خرجا من الكوفة الى بغداد يقصران الصلاة وان قصد المرور على القصر لانها قصد بغداد وليس لها وطن اما الكوفي فلان وطنه بالكوفة يتقض وطن القصر واما البغدادي فعلى رواية الحسن يتم الصلاة وعلى رواية هذا الكتاب يعني ان البادات تقصر وجه رواية الحسن ان وطن البغدادي بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة في موضع ولم يوجد ما ينقضها وصار وطنه بالقصر فمنع تحقق السفر وجه رواية هذا الكتاب ان وطن الاقامة لا يكون الا بعد تقدم السفر لان الاقامة من المقيم لا تعود ولم يوجد تقدم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا الى بغداد اذا مضى ورواية الحسن بين ان السفر انما ناقض بوطن الاقامة انما لان فيه مرورا على وطن الاقامة او ما يكون المرور فيه بعد سير مدة السفر مثاله في ديارنا فاهل خرج الى بلدين نوى الاقامة بقاء خمسة عشر خرج منها الى القاهرة فلما دخلها بدا له ان يرجع الى القاهرة ويمر ببلدين فعلى رواية اشتراط السفر لوطن الاقامة يقصر الى القاهرة وعلى الاخرى يتم وتبطل انتقاض وطن الاقامة بمثله بينا ما قلنا ايضا ونحو ما ذكرنا من خراساني قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة فانه يصلي كعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض وطنه بالحيرة لانه وطن اقامة مثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض لتقرر وطن اقامة مكانه خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي كعتين حتى دخل خراسان وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة خمسة عشر يوما تم الصلاة بالكوفة لان وطنه بالكوفة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فبقي وطنه بالكوفة كما كان ولو ان الخراساني دخل من الكوفة يريد مكة فقبل ان يسير ثلثة ايام ذكر حاجة بالكوفة فعاد منه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى الوطن الاصلي فانه اذا لم يكن بين هذا الموضع الذي رجع اليه وطنه مسيرة سفر يصير مقيما وان كان بينهما دون سفر لا يصير مقيما فيقصر حتى يدخل وطنه لان العزم في الوجه الاول ترك السفر فصار الاقامة بعد اشتغاله بالسفر على ما تقدم وفي الوجه الثاني ترك السفر الى جهة وصل الى جهة اخرى فبقي مسافرا كما كان وفي النوادر خرج من مصر مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فتوضأ ودخل مصر وهو في وقت صلاته ان دخل مصر اتم وان لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصل النية مقارنة للفعل فصار كما اذا دخل صلى اربعا فان علم قبل ان يدخل انه لا ماء امامه فمشى اليه فتوضأ صلى اربعا ايضا لانه نية صار مقيما فالمشي بعد ذلك في الصلاة امامه لا يصير مسافرا في حق تلك الصلاة وان قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو حمل مسافرا فسدت لان الشروع صح حرمة الصلاة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تنعقد عنه فلو تكلم حين علم ان لا ماء امامه او افسد الصلاة فسد ثم وجد الماء فتوضأ ان رجع في مكانه صلى اربعا وان مشى امامه حتى وجد صلى كعتين لانه صار مسافرا بالمشي الثاني بنية السفر خارج الصلاة بخلاف المشي في حرمة الصلاة وقد ذكرنا ان المسافر يصير مقيما بنية الاقامة في حرمة الصلاة حتى تم اربعا فلتعلم الكلام في هذا ما يستثنى من ذلك وما يقرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة في الصلاة حتى تغير فرضه الى الرباعية الا ان خرج الوقت وهو فيها نوى الاقامة لتقرر الفرض كعتين لخروج الوقت وان لم يكن احدا شرع امامه المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق يتبع حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو دفعا للحرج كانه قرأ فاتحة بنية الفرض لم يصح لتحول الفرض في حق الامام كذا في حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نوى الامام بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تفرض كذا لو كان قام الى الثالثة سهوا ساهيا تعلق ارتفاع الصلاة قبل ان يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية الا انه يعود القيام والركوع لانها نفل فلا ينوبان عن الفرض فان لم يسجد حتى لا يتغير لان النية وجدت في غير وجه منه ولكنه يضيف اليها اخرى ليكون التطوع كعتين مما اذا كان قعد قدر اربع ركعات فانه لما عرف في سجود السهو هذا ما لم يقيد عند سجود الصلاة بفساد اصل الصلاة بفساد الفرض وان مسافرا صلى الظهر كعتين ونوى القراءة فيهما او في احديهما وتشهد ثم نوى قبل السلام او قام الى الثالثة ثم نوى قبل ان يسجد عاد فرضه اربعا عند هما ويقرأ في الاخريين فضا عن الاولين ويعيد سجود السهو لفساد صلاته لما مر من فساد الصلاة عند ترك القراءة في ركعة وكان ابو يوسف يقول اولا في جميع ان تفسد لما سلف من فساد ما بقي في ركعتين لكنه استحسن هنا فقال سبقا التحريمة وان تركنا القراءة في الركعتين لان صلاة المسافر تعرض ان تلحقها مدة نية الاقامة فتقتضي القراءة في الباقي فلا يستحق تقرر الفساد الا بالخروج عن تلك الصلاة بخلاف الجمعة ولا اشكال لو نوى بعد السجود انها تفسد بالاجماع ولو نوى بعد السلام وعليه سهو تفسد ان شاء عند محمد خلافا لهما بناء على ان سلام من عليه السهو خرج او لا قوله لانه اي اخر الوقت هو المعتبر في السببية في حق المكلف لانه اوان تقرر دينا فوصفه وصفة الدين تعتبر حال تقرره كان حقوق العباد وانما اعتبار كل وقت اخرج في حقه فلتشبث الواجب علة بصفة الكمال اذ الاصل في اسباب المشروعات ان تطلب العبادات كاملة وانما كمل بعضها لعروض خروجه الى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه اذ اعجز عن اداء ما قبله وجد

عن غير ادراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب وقال ذفر اذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه ان يصلي فيه صلاة السفر يقضي صلاة السفر وان كان الباقي دونه صلى صلاة الحضر لما علم من ان مذهبه ان التسمية لا تنتقل من ذلك الجزء وعندنا تنتقل الى الذي يليه التحريمة وقد استدلفناه وعلى هذا قالوا فيمن صلى الظهر ومنوقع اربعا مسافرا وصلى العصر وحده ثم تذكر انه ترك شيئا في بيته وجع فتذكر انه صلى الظهر والعصر بطهارة فانه يصلي الظهر كعتين والعصر اربعا لان صلاة الظهر صارت كانها لم تكن وصارت دينا في الذمة الى وقتها ومنوقع مسافرا فيه قضاء في ذمته صلاة السفر خلاف الحضر فانه خارج وقتها ومنوقع ولا يشكل على هذا المريض اذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فانه عندان يقضيها في الصحة قائما لان الوجوب يعتمد الكمال غير انه رخص له ان يفعلها حالة العذر بقدر وسعه اذ كان تحيض لم تؤدها حالة العذر زال السبب الرخصة فتعين الاصل فكذلك يفعلها المريض فاما اذا فاتت عن وقت الصحة اما صلاة المسافر فانها ليست الا كعتين ابدا ومنشا الغلط اسم الرخصة

قوله فلا تعلق بها وجوب التغليظ في المعصية وهذا الان قصد قطع الطريق وقتال الامام العدل والامام المعتدي والخروج وقتال المرأة توجب صيرورة قتل الخطا معصية فيسقط الرخصة قياسا على قطاع الطريق في سقوط صلاة الخوف فاما الخوف من عدو حاوا الامام على ذلك العقل مخطوظ في عدم سقوط الخطاب لنا اطلاقات النصوص اي نصوص الرخصة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر قال عليه الصلوة والسلام تلك ايام رخص الله بها فاقبلوا رخصه ومنها من الاحاديث المعتبرة تقبلوا القصر على مسيرة السفر فوجب عملا باطلاقها الا بعقيد ولو بوجد ما نقل الكتاب فلانه لو لم القياس الذي عينه لوصلح مقيدا له عندنا فكيف وهو يتم فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من الاحاديث وذلك لاختلاف الجامع فان المؤثر في اصله في منع الرخصة علم سببها وذلك ان سبب الرخصة لا بد ان يكون مباحا ونوى في صلاة الخوف ونوى قطاع الطريق سبب عن بعض المعصية اعني قطع الطريق وسبب السبب سبب قد شبت الرخصة اعني جواز صلاة الخوف لما كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف وكذا زوال العقل هو السبب ونوى مسبب عن المعصية اعني سرور المسكر الى حرما قدرناه بخلاف ما نحن فيه فان السبب التفرد ليس بمسبب الى قطع الطريق فان الذي صيره مسافرا السير قطع الطريق في السير المخصوص لا باعتبار الطريق اصلا حتى السبب في نفسه وكانت هي بحاوز له وذلك غير مانع من اعتباره ما جاوز شرعا كالصلاة في المغصوبة والمشي على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر وقد اشار على ان المراد بالسبب العلة على ما لا يخفى والله اعلم

فروع البيع كالعبد والغلام والخندي والمرأة اذا والاما منهما والاجرة التسليم والاسير والمكره تعتبر نية الامامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصير من ينوي منهم مسافرا ومن نوى المتبوع الامامة لا يصلون اختلفوا في وقت لزومهم حكم الامامة فقيل من وقت سند المتبوع حيرة وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل والاصح الاول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون ما صاروا قضوا قبل علمهم وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل يقصر وقيل ان كان بينهما مهاياة في الخدمة قصر لنوبة المسافر وان لم في بيت المقيم وتبع على اعتبار النوبة من المتبوع ان العبد اذا سئل في السفر ينوي السفر الا امامة صحت حتى لو علم العبد على باب الركعتين فسدت صلاتهما وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة فسلم على راس الركعتين فسدت ولو كان العبد امع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الامامة صحت نيته في حق عبده لا في حق الغير في قول محمد فيقدم العبد على راس الركعتين واصلا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما اربعا وينوظر ما اذا اقتدى مسافر بمقيم ومسافرين حدث فقدر مقيما لا ينقلب فرض المقيمين اربعا وتمى المسئلة التي ذكرنا في باب الحدث في الصلاة ثم هاهنا يقول العبد قيل نصف الوطن اصبعا او شبرا اصبعه ثم ينصب الاربع وشبرها وفي حكم الاسير بعد المدة الوالي الموتى به والعدم اذا الى مدة عشرة او خمسة ان كان قادرا على اداء ما عليه ومن ضرب ان يمضي دينه قبل خمسة عشر يوما فالسنة في السفر والا فاقامة سنة والاضافة الحابس لو اسلم كافر مسافرا او بلغ صبي مسافرا فتلف منها فالشيخ ابو بكر بن الفضل على انه ان كان منها وبين المقصد اقل من ثلثة ايام كانا يقصران وقبل يصليان ركعتين وقيل الصبي اذا بلغ يصلي اربعا والكافر اذا اسلم يصلي ركعتين بناء على ان نية الكافر معتبرة ولا جمع عندنا في سفر بمعنى ان يصلي العصر مع الظهر في وقت احدهما والمغرب مع العشاء كذلك خلافا للشافعي بل ان يؤخر الاول الى اخر وقته فيزيد تصليها فاجر وينتهي الاخر في اول وقته وهذا اجمع فعلا لوقتا لنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها الا جمع فانه جمع بين المغرب والعشاء بجمع وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها يعني غلس وكان قبل وقتها المعتاد فعلا فيه منه عليه الصلاة والسلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وما في مسلم من حديث ليلة التعريس انه عليه الصلوة والسلام لما لم ينم في النوم تفريطا اشار في التقيط ان تؤخر الصلاة حتى تدخل وقت صلاة اخرى فيما رض ما منها من حديث انس انه عليه الصلوة والسلام كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء ان يغيب الشفق الاحمر في لغط لها عن عمر كان اذا عجل السير جمع بين المغرب والعشاء بعد ان يغيب الشفق ويرجح حديث ابن مسعود رضي الله عنه بزيادة قفه الراوي وبانه خوطب مقيم عند التعارض او كمال الشفق المذكور على الحمرة الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض الذي على اطرافه على ما عند نتاه فيكون حينئذ عندنا قلنا

من أن يترك في آخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم تستقبل الثانية في أول وقتها وتدرج في حادث جمع سني من الاضطراب فيفي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر وقيل لابن عباس ما أراد الى ذلك قال اراد ان لا يحرج أمته ولم يقل متأولا وفهم جواز الجمع لذلك احد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يجارضه معارضة ظاهرة

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تضعيف الصلاة لعارض الا ان التضعيف هنا في حاضر من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتعدد العارض هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تضعيف الظهر بعينه بل هي فرض مبتدأ بنسبة التضعيف واعلم ان الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها قال تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله رتب الامر بالسعي للذكر على النداء للصلاة فالظاهر ان المراد بالذكر الصلاة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة فالاول ظاهر والثاني كذلك لان افتراض السعي الى الشرط وهو المقصود لغير ضع افتراض ذلك الغير الا ترى ان من لم يجب عليه السعي الى الخطبة بالاجماع والمذكور في التفسير ان المراد بالخطبة والصلاة وهو الاحوط لصدقه عليهما معا وقال عليه الصلوة والسلام الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة مملوك او امرأة او صبي او مريض رواه ابو داود عن طارق بن شهاب وقال طارق روى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه انما قد رآه حاكى محمد وقال ابن الهمام ان كان عايته ان يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع قال الموصلي الحديث على شرط الشيخين واخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الجمعة واجبة الا على صبي او مملوك او مسافر رواه الطبراني عن الحكم بن عمرو وزاد فيه المرأة والمريض وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنهما انهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على اعواد منبره لينتهين اقوام عن ودعهم الجماعات او ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن ابي الجعد الضمري وكانت له صحبة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ترك ثلاث جمع تهاونا طبع الله على قلبه رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي وحسنه وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما وقال عليه الصلوة والسلام من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير عذر طبع الله على قلبه رواه احمد باسناد حسن والحاكم وصححه وقال عليه الصلوة والسلام من ترك ثلاث جمعات من غير علة كتب من المنافقين رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي الكوفي شواهد فلا يضره تضعيف جابر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال من ترك ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا بات يحمل حراما جماع المسلمين على ذلك واما الكراهة فهو نوعا من الاخبار لما سيع عن بعض اجلة الائمة ينسبون الى مذهبه الحنفية عدم افتراضها ونشأ غلطهم ما سيأتي من قول ابي يوسف ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجاز صلاته واما اذا حرم عليه وصح الظهر ما عرفت لزال الفرض وصحت الظهر لما سنذكر وضعف اصحابنا لا ينافي ضعف الظهر وبالجملة شرط في المصلي الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والعينين قالوا اذا وجد الاعمى قائدا لزمته اجيب بانه غير قادر بنفسه فلا يعتبر فقد غيره كالزمن اذا وجد من جملة شرائط غير المصر الجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذان العام حتى لو ان اهل اغلق باب بلد جمع لحسمه وخدمه ومنع الناس من الدخول لم يجز احد من اشتراط قوله تعالى اذا نودي للصلاة فاسعوا سمي فناه فان المسجد الداخل في البلد اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر المتصل به او منفصل يعلم كذا قدمه في النوادر وقيل يسأل وقيل يسأل بسلين وقيل بثلثة اميال وقيل اثنا عشر ألفا والمعول في القضاء الى المفتي به ولم يكن بينه وبين المصر من جمعة الا انه لما اعلى اشتراط المصلي قال المصنف واحكم غير منصوص على المصلي بل يجوز في جميع افنية المصر اي وان لم يكن في متصلي به

قوله ادنى متصلي المصر اعني فناءه فان المسجد الداخل في البلد اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر المتصل به او منفصل يعلم كذا قدمه في النوادر وقيل يسأل وقيل بسلين وقيل بثلثة اميال وقيل اثنا عشر ألفا والمعول في القضاء الى المفتي به ولم يكن بينه وبين المصر من جمعة الا انه لما اعلى اشتراط المصلي قال المصنف واحكم غير منصوص على المصلي بل يجوز في جميع افنية المصر اي وان لم يكن في متصلي به

قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع اي وان لم يكن في متصلي به رواه ابن ماجة بسنده موقوفا على علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة اضحى الا في مصر جامع اي في مدينة عظيمة صحيح بن حزم ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر جامع وكي يقول علي رضي الله عنه فندع واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجواثا قرية بالبحرين فلا ينافي المصرية لتمصر الصدر الاول اشهر القرية اذا القرية في عرفهم تقال عليه وهو لغة القرآن قال تعالى وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم اي مكة والطائف ولا شك ان مكة مصر وفي الصحاح ان جواثا اسم البحرين فمتى مراد الاحقاف الحصن عن حاكم عليهم وعالمهم وقد قال في المبسوط انها مدينة بالبحرين وكيف الحصن يكون بأول باب سور ولا تخلو ما كان كذلك مما نلنا عادة وما روي عن عبد الرحمن بن كعب عن ابيه كعب بن مالك انه قال اول من جمع بنا في حرة بني بياضة اسعد بن زرارة وكان كعب اذا سمع الاذان ترحم على اسعد فقلت له قال قلت لكم كنتم قال اربعون فكان قبل مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ذكره البيهقي وغيره من اهل العلم فلا يلزم حجة لانه كان قبل ان تفرض الجمعة وغيرها عليه الصلاة والسلام ايضا على ما روي في القصة انهم قالوا لليهود يوم يجمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى يوم فليجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله ونصلي فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوا يوم العروبة فاجتمعوا الى مسجد فصلى بهم وذكرهم وسموا يوم الجمعة ثم انزل الله تعالى فيه كما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فذكر ذلك عند هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم الذراري لما اجتمعوا اليه في الليلة الثالثة مخافة ان يؤمروا به ولو سلم فتلك الحرة من اقصية المصر وللقاضي حكم المصر فسلم حدث على المرافق ثم يجب ان يحمل على كونه سماعا لان دليل الانقياض من جناب الله تعالى يفيد على العموم فالا تكذبه فاذا امنا على نفي في بعض الاماكن لا يكون الا عن سماع لانه خلاف العيان

المستحب مثله وفي الصلوات الباقيات انضاء والشاطئ للشعب ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ليس على اطلاقه انعقادا بين الاذ لا يجوز اقامتها في البراري اجماعا ولا في كل قرية مثلا بل بشرط ان لا يظعن اهلها عنها صيفا ولا شتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها اجماعا بعد الغلبة الحاقة بالامصار سواء اصل عدد على رضي الله عنه وهو لو عوض بفعل غيره كان على رضي الله عنه مثله ما علمه فكيف ولم يتحقق معارضة ما ذكرنا اياه وهذا لم ينقل عن الصحابة انهم حين نحو البلاد استعملوا انهم صلوا بنا برد الجمع الا في الامصار بدل الترى ولو كان لنقل ولو احادا ولو مقر الامام موضعا وامرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع اهل مصر ان يجمعوا لو جمعوا وحالا للفتنة او خوفها ذا ابى محمد السبب من الاسباب اراد به ان يخرج ذلك الموضع عن ان يكون مصرا جاز ما معسكرا واصرارا فظهر ان يجمعوا على من يصلي لو من مصر اتم سمع نفر التأثير عنه لخوف ونحو ثم عاد والا يجمعون الا باذن ولو دخل القرى المصر يوم الجمعة ونوى ان كثر ان مقيم وان نوى الخروج من قبل ثلثة الايام يتم كما لو نفيه ان نوى ان لخرج من يومه ولو بعد لا يلزمه **قوله** وتقيم احدود اصرار عن احكوز المراة اذا كانت قاضية فانه يجوز قضاؤها الا في الحدود والقصاص والتفريق بذلك الحدود عن القصاص لان سلك افانها سلكه **قوله** وهو آثما هو اي من المذهب وقال ابو حنيفة كل بلدة فيها سكك واسواق ونهار وسابق ووال يفصف المظلوم من الظلم ويقام من يفصل الحوادث وهذه اخص مما ذكر المحاصيل وهو الاصح واذا كان القاضي يفتي ويعلم احدود اعفو عن التعدد وقد وقع ذلك في بعض قرى مصر فما ليس فيها وال وقاض لان لها بل لها قاض يسمى قاضي ان حبه وهو قاضي يولي الكور باسرها وما في القهستاني صحيحا ما اجتمع فيها من التعليقات وتصرف ودال كذلك مثل هو مصرفنا الحاكم فيها والد اولا نظر الى اعدادها والذي ظهر اعتبار كونها متميزة بحيث لو لم تكن قرية قاضيا لاد كل قرية مشمولة لحكم وقد تفرق بين قرية لا يأتيها الحصوما حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة بعضها وبين ما يأتيها فيفصلها وادا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة ثنوي اخر فرض ادركت وقته ولو اوده بعد فان لم تقع الجمعة وتعذر ظهره وان صحت كانت نفلا وسيأتي عن سنة الجمعة قبلها الكلام في باب شروط الصلاة فارجع اليه وكذا اذا تعدد الجمعة وشك في ان جمعته سابقة او لا ينبغي ان يصلي ما قبلها واصله ان عند ابي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد كذا روى اصحاب الا املا عن ابي يوسف انه لا يجوز في مصرين في مصر الا ان يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يامر بقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فاحمية لمن سبق فان صلوا معا ولم تدر السابقة فسدتا وعنده اذ يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلثة وعن محمد يجوز تعددها مطلقا وراه عن ابي حنيفة وهذا قال الرستغني الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه ناخذ لا طلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فاذا تحقق في حق كل منها وجب ان يجوز اقامتها في جماعات فهي جامعتها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في اذن احادا الموضع حرجا بينا لا شتد عائد تطول المسافة على الاكثر مع ان الوجه المذكور يسلم المنع وما قلنا من الكلام في دفع عاجز الشبهة انها سوا ذا لا شتباه بعد الاربع لتحقق وقتها نفلا اما اذا دام الاشتباه قائما فالاحتياط ان يكون نفلا ليقع الظهر في وقتها بيقين على بعد الكثيرة لان الظاهر دفع ظهره لانه ما لم تحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط الفرض بيقين والله سبحانه اعلم ومن كان من سكان من توابع المصر فحكمه حكم اهل المصر يفصلها فيه وخالفوا فيه ضمن اي يوسف ان كان الموضع يسمع نبة الدار من المصر فهو من توابعه الا فلا وعنه كل قرية منفصلة عن المصر وغير المتصلة لا وعنهم انها يجب في ثلاث فراسخ وقال بعضهم قدر وقيل بريد وقيل ستة اميال وعن مالك ستة وقيل ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف يجب عليه الجمعة والا فلا قال السراج وهذا حسن **قوله** وهي الفناء اي مني تمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والاسواق والسكك صيانة ثلاث سكك وغاية ما فيها ان يزدل تصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصريتها قبله اذ ما من مصر الا ويزدل تصرف في الجملة مع ذلك تقام فيه الجمعة وهذا يفيد ان الاول في الذي قدمناه من قرى مصران لا سوق الاحال حضور المتول فاذا حضر صحت واذا ظعن استغنت والله اعلم وعدم التقييد بمنى لانها المقرية بل للتخفيف فان الناس يشتغلون بالمناسك والبعيد لا زمة فيها فيحصل من الامر مع استغلالهم عامتهم فيه الحج اما الجمعة فليست بلازمة بل اما تسقط في اخيان من الاسان فلا حج مع انها في نفسه والبعيد سنة او واجب وانا اقتصر الصنف على هذا الوجه من التعليل لان التعليل بان منى من اضيه مكة لا قائل لان بينهما فرسخين ونصف فما زاد ذلك غير صحيح قال بعضهم الاصل اذا نوى المسافر ان يقيم خمسة عشر يوما لا يصير مقيما علموا اعتبار ما شرعا موضعين **قوله** لان الولاية لها تعني ان ثبوت ولاية الاقامة للجمعة هو الصحيح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل منها والخليفة ان كان قصد الاستقر الحج فالاستقرار يرجى في الزمان لانه يمنع صحتها وسيأتي انه يجوز للمسافر ان يؤم في الجمعة فكذا يجوز ان يأذن في الاقامة اذا كان ممن له الاذن والا كان المراد قصد الطوان في دلايانه فاظهر لانه غير مستاين حتى لا يقصر الصلاة في طوافه فالسياج خلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا اذا ساق الخليفة فليس له ان يجمع في القرى كالبوادي **قوله** او من امر من خرج الحاجي الذي لم يسر بها فانها دخل العهد اذا طلد لانه ناحية يجوز اقامة وان لم يخرج اقصيته والجمعة والمراد اذا كانت سلطانا يجوز ارها، لا اقامة لا فانها ولمن امر ان يستخلف وان لم يوذن له في الاستخلاف خلافا للشافعي لا يملك الاستخلاف ان لم يوذن والفرق ان الجمعة تفوت بتاخيرها فالامر بها مع العلم بان المامور عرض للاعراض الموجبة للفوت امر بالاستخلاف دلالة خلاف الماضي لان القضاء

تحقق ٢٠

غير وقت وجواز الاقامة بنيا اذا مات والى بصر لخليفته وصاحب الشرطة الماضي الى الحادث فصلى والى آخر باعتبار انهم كانوا ممن ينوب
عنه في حال حيوته فيموته لا ينعزلون كما اذا كان حيا فكان الامر مستمرا لهم ولذا قالوا اذا مات سلطان وله امرا على أشياء من امور المسلمين
فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة بخلاف ما لو اجتمع العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا يجوز اقامته لانفاذا ولو
امر نقيب اي وصي على صغار فاسلم وبلغ ليس لها الاقامة لانعدام الاسلام والبلوغ ولو قيل لها اذا اسلمت اذا بلغت فصل فاسلم وبلغ جاز
لها الاقامة لان الاصاغر في ولاية جان وعن بعض المشايخ اذا كان النقويض اليها قبل الجمعة فاسلم وادرك جاز لها الاقامة كالامي والاخرس
اذا امر به فبرأ وحفظ وعلى الاول لا يجوز لان التفويض وقع باطلا والمستقبل الذي لا منشور له ان كانت سيرته بين الرعية سيرة
الامراء يحكم الولاية جوز الجمعة بحضرته لان بذلك يتحقق السلطنة فيتم الشرط والاذن بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلب
وفي نوادر الصلاة ان السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ان امر ان يتم الخطبة جوز ويكون ذلك العذر خطبة وجوز ان يصلي
بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار راضيا به واذ لم يأمره فسكت فالاول كما اذا اتى ان يصلي سلك الخطبة لا يجوز لان سكوته محتمل
وكذا اذا حضر الثاني وتدفع الاول من خطبته فصلى الثاني تلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولو لم يجد من الثاني وهذا كله اذا علم
الاول حضور الثاني فان لم يعلم فخطب وصلى والثاني ساكت جاز لانه لا يصير معزولا الا اذا علم الا اذا كتب اليه كتاب العزل او ارسل رسولا
فصار معزولا تم اذا صلى صاحب الشرط جاز لان تمام العلم حاصل لهم قوله لانها تقام ومع عظم الخ حقيقة هذا الوجه ان اشتراط السلطان
كيلا تؤدي الى عدمها كما يفيده قوله فلا بد منه تتميما لامر اي لامر هذا الغرض اذ الجمع اذا كثروا ان الفتنة توجب تعطيله ومنوع
اذا لم يكن التقدم عن امر سلطان تعتقد طاعته او تخشى عقوبته فان التقدم على جميع اهل المصر يعد شرها وربما تنساق اليه
كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاوب والتنازع وذلك يؤدي الى التقاتل وما روي ان عليا رضي الله عنه اقام بالناس عثمان رضي
الله عنه بحضوره واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه كما يجوز كونه عن غير اذنه فلا حجة فيه لفريق ومنوع قوله عليه السلام من تركها وله امام جائر
او عادل الا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في امره الا وصلاة له الحديث رواه ابن ماجة وغيره حيث شرط في تركها الامام كما يفيد قيد
الجمعة او اتباعه حالا مع ما عيناه من المعنى سالما من المعارض وقال الحسن اربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين والحدود
قوله تعالى سعوا اسعيا يخصوص مكان ويخصوص منه كثيرا كالعيد والمسافر من تجارة تخصيصه بطني آخر فيخص من امره السلطان الخ
قوله لقوله عليه الصلوة والسلام اذا مالت الشمس الخ روى انه عليه السلام لما بلغت مضعف من عنزة الى الهاجرة قال اذا زالت الشمس
فصل لنا ابن الجعة وفي البخاري عن انس رضي الله عنه كان عليه الصلوة والسلام يصلي الجمعة حين تميل الشمس واخرج مسلم عن سلمة بن
الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس الحديث واما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن
سيدان بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال وذكر عن عمر وعثمان نحو قال فما
رأيت احدا عاب ذلك ولا انكر لو صح كم يقدح في خصوص ما نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف بن سيدان واعلم ان الدعوى مركبة من
جهتين في وقتها نظرا لانها بعد قيد انها بتمام ما ذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر تهوم الشرط ومنوع او يكون فيه اجماع ومنوع فيه
في حق الدعوى لان ما لا يقول بسقوطها وقتا الى الغروب والحنابلة قائلون بجوازها قبل الزوال وقبل اذا كان يوم عيد وجانب
بان سر عية الجمعة بمعارض الظهر على خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها لم يثبت دليل على نفي
اشتراطها ولم يفعلها خارج الوقت في عمره ولا بد وان الخطبة منه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط
وعلى اشتراط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه كونها خطبتين منها جلسة مقدرة بما يستتر كل عضو في موضعه
يجد في الاولى ويشهد ويصلي عليه عليه الصلوة والسلام ويعظ الناس وفي الثانية كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله
الشافعي رحمه الله لانه قام الدليل عندنا حنيفة على انه من السنن اما الواجبات لاشرط على ما سنذكر قوله ومن شرائطها الخطبة بعينها
بعد الزوال على ما ذكرناه ومن النقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعدها على ما ذكرناه انفا مر الوعظ والتشهد والصلاة
وكونها خطبتين وفي البدائع قد مناه رسوله من طوال المفصل الخ وتقدم ايضا وجه اشتراطها وتعاد على وجه الاولوية ولو ذكر الامام
فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى تفسد الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها او الى التطوع
بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزأه وكذا اذا خطب جنبا ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد في الخلاصة وهو خلاف ما يفيده شارح
الكنز حيث قال لحضرة جماعة يعقد بهم الجمعة وان كانوا فساقا او نيا ما انثناء الصلاة فلا بد منها من السلف على ما بأتي واعلم ان الخطبة
شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد ليجمع ليحقق معنى الخطبة لا بها من الانشاء
فمن هذا اما لو احدث الامام فخرج ولم يشهد جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان عن بنية على تلك التحريمة المنشئة فالخطبة شرط
انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحة بناء من اقتدى الذين لم يشهدوا الخطبة على هذا كان القياس فيما
لو افسدها الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه قام مقام الاول التحريمة حكما فلو افسد

الاول استقبل بهم ذكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيرهم ممن شهدها قبل يجوز وقيل لا يجوز لانه ليس من اهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف خلافا لما لو قدم الاول حدثا فانه قدم من شهدها حيث يجوز لان الحدث الشاهد منها اهل الاقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف خلافا لما لو قدم الاول صبيا او معتوها او امرأة او كافرا فانه قدم غيرهم ممن شهدها لهم لم يصح استخلافهم فلو قدم احدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف للمقدم على استخلاف احدهم مستقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلاة لاشتراط اذن الصلاة للمقدم صريحا او دلالة كما قدمناه دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف يحقق وصف الخليفة شرعا وليس احدهم كذلك اما في حق غير الكافر فلعدم الاهلية مع التحرز عن اكسابها خلاف الجنب واما في الكافر فلان هذا من امور الدين وهو نعمة ولا ولاية للسلطنة ولا يجوز ان يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين على ان ما لو قدم الاول صبيا او عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتي فلو لم يقدم الاول احدا فقدم صاحب الشرط او الشافعي جاز لان هذا من امور العامة وقد فوضها الامام وما هو من امور العامة فهو له شرط لانه ولان الحاجة الى الامام لدفع النزاع في التقدم وذا يحصل بتقدم كل منهما لوجود دليل اختصاصهما من سنن الناس وهو كون كل منهما ناشئا للسلطان ومن عماله فلو قدم احدهما حل لانه ثبت ان لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقدم **قوله** ثم حي شرط الصلاة الخ هذا صون صلاة الحكم في اصله كونه شرطا للصلاة لكنه يتقوى في الاصل فضلا عن كونه موجودا غير ملغى اذ الاذان ليس شرطا كالاول ما هيئة في الكافي جامعا ومتون كالنسفي في حدوده وكاهذا الاذان في داخله دين اذا نقيا فيقال ذكر الله في المسجد ليس شرطا له الوقت مستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان **قوله** لحصول المقصود وهو الذكر والموعظة وهذا الان المعقول من اشتراط حضرتهما كان الركعتين تحصيلا لفائدته مع التخفيف حيث لم يحصل مقصود هما مع الاثم وقد تأثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما انها قصرت لكون الخطبة وهذا احاصل مع القعود وما معه لانها انتهت مقام الركعتين ليشترطها ما اشترط للصلاة كما ظن الشافعي رحمه الله الا ترى الى عدم اشتراط الاستقبال لهما وعدم الكلام فعلوان القيام منها لانه بلغ في الاعلام اذ كان اشد للصوم كان محالفته مكروها ودخل كعب بن مجرة المسجد يوم الجمعة ورآه الحكم يخطب فاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا وقد قال الله تعالى وتركوك قائما رواه مسلم ولم يكره هو ولا غيره بقياس تلك الصلاة فعلوا انه ليس بشرط عندهم واذا ثبت الجواز او هو المتقوي اليه وتركوك قائما رواه مسلم ولم يكره هو ولا غيره بقياس تلك الصلاة فعلوا انه ليس بشرط عندهم

قوله لا بد من ذكر طويل قيل اقله عندنا قدر التشهد **قوله** وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا كالتسبيحة خطبة او ذكرا لا كالتسبيحة فكان الشرط الذكر الاعم بالقياس على غير الصلاة صلوا كما رأيتموني اصلي وقد صلى الله عليه وسلم اختيار احد القرينين اعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا او سنة لانه الشرط الذي لا يجزى غيره اذ لا يكون بيانا بالعدم الاخبار في لفظ الذكر وقد علم وجوب التسليم على حسب ادلتها هذا الوجه تعني عن قصة عثمان فانها لم تعرف في كتب الحديث بل في كتب الفقه وتمامه ما خطب في اول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان هذا المقام مقالا وانتم الى امام تحتاجون فقوال وسيأتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم يذكر عليه احد منهم فكان اجماعا منهم على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وان لم تسم به عرفا وهذا قال عليه الصلاة والسلام للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب انت افسدا خطبتا هذا القدر من الكلام والخطاب للمراتي انما تعلقه باعتبارها والمفهوم اللغوي لان الخطاب مع اهل اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا اللفظ انما عبر في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على اغراضهم فاما في تدريس العلم وتربية العبد وتربيته فصيغة فصيغة اللفظ لغة ثم يشترط عند الشافعي رحمه الله التحميد ان يقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس او لغرض من الواجب ويقتضي هذا الكلام انه لو خطب وصلى من غير ان يحضر احد انه يجزيه وهذا الكلام هو المعتبر لابي حنيفة توجب اعتبار ما يقرع عنه وفي الاصل ما يدل على ان الحضور شرط لكن الحضور احد ركني المتقرعة وعلى الاخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ولا يجزى بحضرة النساء وحدهن ويجزى بحضرة رجال لم ينامو او لا يسمعون لبعدهم او لعبد او مسافرين **قوله** يكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم الا ان يكون الذي يتكلم به معروفا مع قصة عثمان رضي الله عنه معروفة **قوله** واعلم عند ابي حنيفة رحمه الله سوى الامام ولا يشترط كونهم ممن تحضر الخطبة وقالا لا تنعقد سوى الامام وقال الشافعي رحمه الله أربعون ولا حجة لهما في حديث اسعد بن زرارة انهم كانوا اربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين بان يوم الجمعة يوقع فيه العلماء والسلام اثنى عشر اما الاول فلان انفاق كون عددهم اربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعيين ذلك العدد شرعا وما رواه عن جابر مضت السنة ان في كل ثلثة اما ما دون كل اربعين فانوقه جمعة واضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لا يحتج بمثله واما الثاني فلان كون الباقي اثني عشر او اكثر او اقل عشرا على اختلاف الروايات فاما بل رواية كون الباقي اربعين الكل اقوال المنقولة في الباقي وهي صحيح معين منها مطريقة لم يثبت لنا وايضا يمكن ذلك لاحتمال ان الشروع بهم لجواز شروعهم باكرين بان جمعوا وجاءهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة فقال ابو يوسف سمي الجماعة متحققة في الاثنين وكون الجمع الصيغي اقل مدلوله ثلثة لا يمشي ما نحن فيه اذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول صيغة الجمع وهما لا يقل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا صيغة جمع فقد طلب الحضور تعلقا بلفظ الجمع وهو الواو الذي تستلزم

المأثور عنه هو

فقال الحمد لله

ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا وهو معنى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب **قوله** لانه انسداد الصبيان يعني لو لم تنعقد بهم الجمعة
قوله خلافا لزفر فعندهما اذا انفردوا قبل التعقد بطلت وحاصل الذكر ان وجهه وجوهم معارضة فيما سبق على الوقت بقياسهم على الخطبة ثم نقض قياسه بانه لو كانت الجماعة كاوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لانه مدرك فيها بقضيته كما لا تصح صلاة الجمعة اذا كان بعض الوقت خارج الوقت وابو حنيفة يقول انا شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلي يحتاج بها موقوف على وجود تمام الاركان لان تعيين التي في الوجود يحول جميع اركانه فلو لم يسجد لا يصير مصليا بل مشتغلا لكن ركن كان ذهاب الجمعة قبل السجود كذا عائبهم قبل التكبير من جهة انه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة ونظير من هذا التقرر انه يجوز ان يفتتح انها نافي الحال الجماعة الخطبة في انه لا يشترط بقاؤها الى آخر الصلاة وان خالفها في الاقتداء وجودا حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل الذكر من وجهه اني وجدت في وجوههم ولم يقل وجوههما **قوله** ولا تجب الجمعة على مسافر ولا شيخ الكبير الذي يضعف ولا على المريض فلا تجب عليه اطلق في العبد وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون والعبد الذي حضروه لاه باب المتجد لحفظ الدابة اذا دخل الوقت لحفظ وسنبين ان جزئي الخلاف في معتوه يعقل اذا كان يشتي ولا تجب على العبد الذي يودي الضريبة وللمسافر ان يمنع الاجير عن حضور الجمعة في قول ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما ليس له منعه فان كان فيها لا حظ عنه شيء وان كان بحيث لو سقط عنه نقد استغاله فان قال الاجير حط عني الربع بعد استغاله بالصلاة لم يكن له ذلك والمطل الشديد يدرأ الاحتفاظ بين السلطان ان الظاهر لم يسقط وفي الكافي صحانه عليه الصلوة والسلام امام الجمعة بكل مسافرا
قوله على ما بينا اشارة الى قوله لانهم يملون الخ فيقع فرضا صار كمسافر اذا صام رمضان يقع فرضا **قوله** كن له ذلك الخ لابد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحح الظهر لان ترك الفرض للتطوع بالتفاتهم الذي هو الكبر فكيف لا يكون مرتكبا حراما غير ان الظهر يقع صحيحة وان كان مأمورا بالاعراض عنها وقال زفر لا يجوز لان الفرض في حق الجمعة والظهر بدل عنها لانه مأمور بادائها الجمعة بعاقب بتركها وتنهى عن ادائها الظهر مأمور بالاعراض عنها ما لم يتسع الباس عن الجمعة وهذا موصوف الاصل والبدل لا يجوز ادائهما معا التدرج على الاصل قلنا بل دخل وقت الظهر لنقص وتوقوله عليه الصلوة والسلام واول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا في الايام وهو دلالة الاجماع يعني الاجماع على ان خروج وقت يصلي الظهر فيه قضاء فلو لم يكن اصلا فرضا لوقت الظهر لما نوى القضاء والمعقول له ان اصل الفرض في حق الكل ما يمكن كل من اداية بنفسه فاقرب الى وسعه فهو احق والظهر اقرب لتمكنه منه كذلك عاد الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم بها وخلو وتلك ليست في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الامور واختيار آحاد لتحصل به معها الجماعة وغير ذلك فكان الظهر اولى اصليته وعلى الاولان يقال افاده ان كل وقت ظهره حل حين تزول والمطلوب ان كل ما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة فهاو هو لا يثبت كليتا سلمناه لكن خروج الى زوال يوم الجمعة من تلك الكلية اعني العكس تعلم قطعا من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه الذي عن زفرها الى الظهر لا يخفى ضعف وجهها الثالث لو لزم استلزام عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الاستثناء توفي الشروط والمعول عليه اي الاجماع الوجه الثاني وهو يستلزم عدم تضييع الاول فيلزم ان وجهه حق وجوب الظهر اذ كانها اسقاطه الجمعة وفي هذا الوجه حينئذ جواز المصير اليه عند العجز عن الجمعة اذا كانت صحتها موقوفة على انتظارها لا يحصل لها مثل اذا كان وجوب الظهر ليس الا على هذا التقدير لم يلزم من وجوبها كذلك صحتها قبل تعذر الجمعة والفرض ان الخطاب قبل تعذرها لم يجب الا بها **قوله** بطلت ظهر عندي خلافا لهما يسعى هذا اذا كان الامام في الصلاة حيث يمكنه ان يدركها وان لم يدركها او كان لم يشرع بعد السعي وانما ان كان شرع منها او قارن الفراغ السعي وان لم يتمها اهلا بعد ولا تبطل وان كان فيها او لم يشرع بعد لكنه لا يرجو ادراكها للبعد ونحو لا تبطل عند ابي حنيفة عند العراقيين وتبطل عند في مخرج البلخيين وهو الاصح والمعتبر في السعي الانفصال عن دار فلا تبطل قبل على المختار وقيل اذا خطا خطوتين فما ليست الواسع تبطل **قوله** بجيء بها مع الامام وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو افسدها بعد الشروع فيها لا تبطل الظهر لا خلاف على هذا الخلاف بين المعذور وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى الى الجمعة بطل ظهره على الخلاف وقال زفر لا تبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا اما رخص له تركها للمعذور بالاداء او التحق بالصحيح **قوله** لان السعي دون الظهر لانه حسن لغيره في غير حالة الظهر ونقض الظهر اذا كان مأمورا به لكنه لضرورة ادراك الجمعة اذ نقض العبادة فساد لا ضرورة حرام فلا ينتقض دون اداها وليس السعي الا اداء وحاصل وجه قول ابي حنيفة ان الاحتياط في تحصيلها وتركه يترك ما هو من خصائصها من اجلها لانه المحقق للاحتياط في تحصيلها وانما كان السعي من خصائصها لانه امر بها فيها ونهى عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الصلاة فلا تاتوها وانتم تسعون الحديث فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فلا ينقضها كالتنفل بها كالتنفل بالمسبب العاري بقام السبب احتياطا ولكنه لو صلى ثابته نظر الى قدرة الله تعالى وهي تكفي للتكليف بخلاف ما اذا كان السعي بعد الفراغ منها لانه ليس لها ولا امكان للوصول وهذا النقض بناء على ان المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك بل المراد غير متعارف السعي بل خرج ماشيا فقد مشى بطلت الا ترى انهم اوردوا النقض بين السعي الى الجمعة وتوجه القارن الى عرفات حيث لم تبطل بمضيه حتى يقف بها نهى عنه لا ما مأمور به فلا ينافي انه مع انه ليس

هناك جامع السعي منصوصا لبطلت وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع فالحق في القرار انه ما دور بعد اتمام الظهر بقصد الذهاب الى الجمعة تذهابه انها شروع في شروع بقصد الماموربه محكوم بقضه به احتياطا لترك المعصية والله اعلم **قوله** ويكره ان يصلي المتعمد وحده الظهر بجماعة قبل الجمعة وكذا بعدها ومن فاتتهم الجمعة يصلون الظهر بكره لهم اجماعة ايضا **قوله** لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات هذا الوجه ينوشي عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد وعلى الروايتين الخيار عند الرشتي وغيره من جواز تعددها وجهه انه ربما يتطرق غير المتعمد الى الاقتداء بهم وايضا فيه صون لمعارضة الجمعة بالفائتة **قوله** لقوله عليه السلام اخرج الستة في كتبهم عن ابي سلمة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلاة فلا تاتوها وانتم تسعون وائتوها وانتم تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا اخرجه احمد ومن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الاول عن سفين بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة مرفوعا وقال ما ادركتم فصلوا وقال مسلم اخطا ابن عيينة في هذه اللفظة ولا اعلم رواه عن الزهري غيره وقال ابو داود قال فيه ابن عيينة وحده فاقضوا ونظره بان احمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وبه قال فاقضوا وروى البخاري في كتاب المفرد في الادب من حديث الليث عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهري بنحو ومن حديث الليث حدثنا يونس عن ابن شهاب عن ابي سلمة وسعيد عن ابي هريرة رضي الله عنه كذلك ورواه ابو نعيم في المستخرج عن ابي داود الطيالسي عن ابن ابي حبيب عن الزهري به نحو نعم تابع ابن عيينة جماعة ورجح اللفظين من ذكر في الحكم فمن اخذ بلفظ اتموا قال ما يدركه المسبوق اول صلاته ومن اخذ بلفظ فاقضوا قال ما يدركه اخرها قال الصاحب لتحقيق الصواب انه لا فرق فان القضاء هو الاتمام في عرف الشارع قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله اي اتممتم صلاة الخوف اي ورد انها في نفس الامر عند الشارع لا بمعنى حقيقته اللغوية وهو بعينه معنى الحقيقة الشرعية فلم يتواخذا الا طلاق وكما يصح ان يقال قضى صلاته على تقدير ادراكه اوانها تم فعل فهو كذلك يصح ان يقال على تقدير ادراك اخرها تم فعل تكميلها اتم صلاته فاذا تكافا قال الاطلاقان يرجح الى ان المدرك ليس الا اخر صلاة الامام حسا والمتابعة وعدم الاخلال على الامام واجب على المامور ومن متابعته كون ركعته ركعته فاذا كانت صلاته صلاة الامام رجب حكما لوجوب المتابعة كونها ثالثة المامور ولئلا يكون ما لم يفعله بعد انصرافها **قوله** ان ادرك مع الامام الركعة الثانية بان نشاركها في ركوعها لا بعد الرفع منه ولهذا اطلاق اذا اتيتم الصلاة الى قوله وما فاتكم فاتموا وما رواه من ادرك ركعة من الجمعة اضاف الى الركعة اخرى والا صلى اربعا لترتيب وما في الكتاب من المتن احد كوحسن **قوله** ولاي حنيفة قوله عليه الصلوة والسلام اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام رفعه غريب والمعروف كونه من كلام الزهري رواه مالك في الموطا فاخرجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس ومن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام والحاصل ان قول الطحاوي جميعه يعضد بعضا عندنا اذا لم يعارضه شيء اخر من السنة ولو تجرد المعنى المذكور عنه ومنوان الكلام يمنع سماع الخطبة فيحال لانه لا استماع وان الطبع سفني بالتكلم الى المدة فنلزم ذلك والصلاة مندوبة فلم تستلزم المعنى الاول فيحل به استقلال المطلوب واخرج ابن ابي شيبة عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلاة وعن ابن هرمز قال في رجل جاء يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلي واخرج ابن ابي شيبة عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه الصلوة والسلام قال اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت وهذا شهيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لان المنع منها لاجل المعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد منعه بها اولى ولو خرج وهو يقطع على ركعتين قبل العباس مقدمة على الدلالة عند التعارض وقد ثبت وهو ما روى ان رجلا دخل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا فقال صل ركعتين وتجوز فيهما فالجواب ان المعارضة غير لازمة لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك لما روى الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدي ثنا معتمر عن ابيه عن قتادة عن انس قال دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اقمت قال لا قال قم فاركع ركعتين فامسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ثم قال استند عبيد بن محمد العبدي وهم فيه ثم اخرجه عن احمد بن حنبل ثنا معتمر عن ابيه قال جاء رجل الحديث وفيه ثم استقبل حتى صلى قال وهذا المرسل هو الصواب وعن تقول المرسل حجة نعم اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة اذ لو تعارض ما قبلها كان عدم سماعه عن انه امسك عن الخطبة او لزيادة النعمة متبوله وبمجرد زيادته لا توجب الحكم بغلطه والا لم يقبل زيادة ومن ارادان يسلم فيه من قوله اذا جاء احدكم الجمعة والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما لا ينفي كون المراد ان يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في السنة من ذلك او كان قبل تحريم الصلاة فنحال الخطبة نعتسلم تلك الدلالة عن المعارض **وهذه فروع تتعلق بالمحل** وقد قدمنا في باب الصلاة وينبغي ان لا يخلي منها مظنتها عروفي الخطبة الكلام وان كان امرا بالمعروف او استماعا لا كلام والسنوف والكتابة وتحريم تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا اذا كان السلام مامورا فيه شرعا وليس الرد في حالة الخطبة بل يرتكب لسلامه ما تما لانه به يشتغل حاظ السامع عن الفرض ولان رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت فلا وقت سماع الخطبة وعلى هذا الوجه الثاني فمع بعضهم قول ابي حنيفة انه لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عند ذكره في الخطبة وعن ابي يوسف ينبغي ان يصلي في نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكما جاز الفضيلتين ومنوا الصواب ومال محمد اذا عطس العاطس نعم في نفسه ولو لم يتكلم لكن اشار بعينه او يده حين رأى منكرا الصحيح لا يكره هذا كله اذا كان قريبا حيث يسمع فان كان بعيدا

عنه لكن سيع اختلف المتاخرون فيه فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختيار القراءة وعن ابي يوسف اختيار السكوت
كقول بن سلمة وحكى عنه الطحاوي كتابه واصلاحه بالقلم وجمع ما ذكر فيه وجه فان طلب السكوت والانصات وان كان للاستماع لكن
لكن الكلام والقراءة لغيره من بحيث يسمع قد تفضل الاذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع او عن السماع بخلاف النظر في الكتاب
والكتابة **قوله** ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اذان واحد اذا خرج الامام واذا جلس اخرج الجماعة الاذان الاول عن السائب بن يزيد
قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عثمان رضي
الله عنه وكثر الناس اذا لم الثالث على الزوراء وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وزاد بن ماجة على دار في السوق يقال لها الزوراء
وتسميته ثالثا لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين صلاة هذا وقد تعالى بما ذكرنا من انه لم يكن على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم الا الاذان يعلم من يقول ان للجمعة سنة قائمة من المعلوم انه كان عليه الصلوة والسلام اذا دخل المسجد اخذ بلال في الاذان فاذا
اكمله اخذ عليه الصلوة والسلام في الخطبة فمتى كان الناس يصلون السنة ومن على ابهم اذان غير اذانين الاذان فاسوا لكموا انهم من احمال
الناس هذا ممنوع بان خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال والصلوة حينئذ نفل فعدما كان يفعل الجميع وجب الحكم بوقوع هذا
المجوز لما قدمنا في باب التوافل من عموم انه كان عليه الصلوة والسلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا ويقول ان ابواب السماء
حينئذ تفتح فيستحب لها عمل صالح ولذا يجب حتمهم لانهم انما يعلمون الزوال اذا لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لان اعتماده
في دخول الوقت انما هو على علمهم بدخول الوقت المؤذن على ما عرف من حديث بن ام مكتوم وفي الصحيح عن عمران النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي بعد الجمعة ركعتين وفي اخرى له عن عمران كان يصلي الجمعة ثم يصلي ركعتين ثم يتقدم فيصلي اربعا واذا كان بالمدينة صلى الجمعة
ثم رجع الى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد فيقال له فعل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد اتى سنة فقد الجمعة بكل ما فاتها
انها سنة غير انه اذا كان بالمدينة ومنها المنزل المهيأ له صلى فيه وسوغ له في صلاة الجمعة انما كان مسافرا فكان فضلها في المسجد فلم يعلم بن عمر
كلما كان في بيته المدينة فهذا محمل اختلافا حالا في البلدين فهذا الذي يفيد ان السنة بعدها هي وسوغ لاي يوسف وقيل قولها واما
وانا ابو حنيفة فالسنة بعدها عندهم اربع اخذا مما روى عن مسعود انه كان يصلي قبل الجمعة اربعا وبعدها اربعا قال الترمذي في جامعه واليه
ذهب بن المبارك والثوري وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربع ركعات
وقد ذكر ابو داود عن بن عمر انه كان اذا صلى في المسجد واذا صلى في بيته صلى ركعتين والله اعلم

باب صلوة العيدين

لا خفاء في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ولما اشترك صلاة العيد والجمعة في الشروط
حتى الاذان العام الا الخطبة لزم صلوة العيد الا على من يجب عليه الجمعة واختصت الجمعة بزيادة نوع الاقتراض فقد تقدمت **قوله**
وفي الجامع الصغير كي التضحية على السنة وفي الهداية لما فاتها فالعيد قضى وتؤدى في كل ما خالفه قضاء الجامع والعيد وكي
وهذا السهو فان العيد قضى لو تعرض لصفة صلوة العيد اصلا وقوله ويجب صلوة العيد على من يجب عليه الجمعة زيادة في البداية **قوله**
وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ابن عمر ترك وتواتر في بعض النسخ انا مطلق المواظبة فلا يفيد
الوجوب واقتصر المصنف كما ترى ان الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم غرضهم لانه ظاهر في التكبير لصلوة العيد
وتصدق على المعظم بلفظ التكبير غير وارد على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد خارجا عن المهود وهو
لا يستلزم وجوب الصلاة جواز الحاجة شيء في متسنون لمعين من محل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير بعد وجب ابتداء
وشرطت الصلاة في صحته وجب الصلاة لان الحاجة بالشرط الحاجة الشرط لكنه لم يقل به احد وكذا الاستدلال بانه شعار للدين
مقصود لذاته يقام ابتداء على الاذان وصلاة الكسوف لانه لغرض صحيح كالجمعة غير مستقل مع جواز استنان شعار كذلك
مع انه تعدية غير حكم الاصل الى الفرع اذ حكم الاصل الاذان لان يحمل الذكر وقع شيء القياس كونه على خلاف قدر شرعية
في الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما اذا كان حكم الاصل يقطع مانه اذا عدا بالقياس لا يثبت في الشرع قطعا لان القياس لا
يفيد القطع اصلا **قوله** والاول هو الاصح رواية ودراية للمواظبة المذكورة وحديث الاعرابي انما لم يكن علمه لانه فرض عين
من اهل البوادي الا صلاة عيدهم او كان قبل وجوبها **قوله** ان يطعم الانسان شيئا ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما في
البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم العيد حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا واما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة
وحديث لبسه جبة نمرة او صوف غريب وروى البيهقي من طريق الشافعي انه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة في كل عيد
ورواه الطبراني في الاوسط كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد برده حمراء انتهى واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين
من اليمن فيها خطوط حمر وخضر لانه احمر واخضر صحيح فليكن كمال البردة احدهما **قوله** ويتوجه الى المصلى والسنة ان
يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر بنا على ان صلاة العيد موضعين جائز بالاتفاق وعند محمد يكون
في كل موضع وان لم يستخلف له ذلك ويخرج المجاز للعيد الشوارع ويخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا في بناء المنبر الجبانة
والصحيح انه لا يكره وقال خواهر زاده حسن في زماننا وعن ابي حنيفة لا بأس به **قوله** ولا يكبر الخلاف في الجهر بالتكبير في

هذا هو

الفطر

الفطر لان اصله لانه داخل في عموم ذكر الله تعالى عندما عبر به كالاضحى عند لا يجهر به وعن ابي حنيفة رضي الله عنه كقولهما في
الخلاصة ما يفيد ان الخلاف في اصل التكبير ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله سرا الا نادر في شئ من الاوقات بل من يتابعه على وجه البدعة
فعال ابو حنيفة رضي الله عنه رفع الصوت بالذكر بدعة نخالف الا اثر من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيتقيد
فيه على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاز ان يفسر ان المراد بالتكبير في هذه الايام الاذكار
الاكتفاء فيه بالاجماع بما سنذكر في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فان قيل بعد قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
وروى الدارقطني عن سالم ان عبد الله بن عمر اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى ياتي المصلى ثم
ما الجواب ان صلاة العيد لما ذكر في الاية بتقدير تركوه اشارا على ما تقدم فانه اعم منه وما في الفطر يوخذ دلالة على التكبير
المشار اليه فيه لجواز كونه ما في الصلاة وما كان دلالتها عليه خفية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف موسى بن محمد
بن عطاء بن ابي الطاهر المقدسي ثم ليس فيه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا رواه الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر ثم روى الدارقطني عن نافع
موقوفا على بن عمر انه اذا كان اذا اغدا يوم الفطر يغدو الا يجيء يحقر ابا المصلى ثم يكبر حتى ياتي الامام فالتكبير هنا اتضح وفعله على بن عمر
وهو صحابي لا يعارض به عموم الآية القطعية الدلالة اعني قوله تعالى واذكر ربك الى قوله تعالى ودون الجهر من القول وقال صلى الله عليه وسلم
خير الذكر الخفي فكيف وهو معارض بقول صحابي اخر روى عن ابن عباس انه سمع الناس يكبرون فقال للقائلين اكبر الامام فقال لا قال احق الناس
ان ذكرنا مثل هذا اليوم نبي صلى الله عليه وسلم فما كان احد يكبر قبل الامام وقال ابو حنيفة لا ينبغي ان يمنع العامة عن ذلك لعلة وقعت عندهم
في الخبرات ويستحب ان يرجع من غير الطريق التي ذهب منها الى المصلى ان سكان الغربة يشهد بعضهم تكبير البعض قوله ولا يصلي
في المصلى قبل صلاة العيد وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلى وبعدها في المصلى خاصة لما في الكتب الستة عن
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يصلي يوم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها واخرج الترمذي عن ابن عمر انه خرج في يوم عيد فلم يصل
قبلها ولا بعدها وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله صححه الترمذي وهذا النفي بعد الصلاة يحمل على المصلى لما روى ابن ماجة اخبرنا محمد
بن يحيى بن الهيثم عن جميل عن عبد الله بن عمر الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابي طالب عن عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الخ
استدل بالحديثين على ان وقتها من الارتفاع الى الزوال وذكر الحديث الاول كما ذكر وعن ابي داود وابن ماجة عن يزيد بن خمير بضم الخاء المعجمة
قال خرج عبد الله بن بسر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطر او اضحى فانكر ابطاء الامام فقال
ان كنا قد فرغنا ساعتنا هذه وذلك حين التسبيح صححه الثوري في الخلاصة والمراد بالتسبيح النفل وفي ابي داود والنسائي ان ركبا جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم راوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يفطروا وان يخرجوا الى عيدهم رواه الشيخ جمال الدين وهذا اللفظ احسن الدارقطني اسناده صحيح الثوري في الخلاصة
ولا يخفى ان هذا ان لفظا فالمراد بعد الزوال على اوقات المكروهة بعد العصر وقبل فاريضة الصلاة والسلام اما لهم باخروج من الغد
لا لسلب وكونه خروج الوقت بعد الزوال لجواز كونه للكراهة في ذلك الوقت فلا بد من دليل يفيد ان المراد باخرها ما بعد الظهر
او يكون في تعيين وقتها هذا اجماع فنغني عنه وقد وجد ذلك الدليل وسنوارده في بعض طرقه من رواية الطحاوي حدثنا محمد
عبد الله بن صالح حدثنا هشيم بن بشر عن ابي بشر جعفر بن ابي وحشية عن ابي عمير بن انس عن عمومتي من الانصار ان الهلال خفي
على الناس فاجمل لثلاثين من شهر رمضان فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبحوا صياما فشهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد زوال الشمس انهم راوا الهلال الماضية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس ان يفطروا فطروا تلك الساعة وخرج بهم من
الغد فصلى بهم صلاة العيد قوله وهذا قول ابن مسعود انه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق ذا الثاني وما
يوافق ذا يساوكذا اعني الصلاة والسلام عليه ابو داود بن جابة عن عائشة كان عليه الصلاة والسلام يكبر في العيد
في الاول سبع وفي الثانية خمس قبل القراءة سوى تكبيرة الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد شهد به مسلم قال وفي
الباب عن عائشة كان عليه الصلاة والسلام يكبر في العيدين في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع رواه الحاكم
وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به مسلم قال وفي الباب عن عائشة وابن عمر وابي هريرة والطرق الثلاثة كلها ضعيفة وفي ابي داود وابن
ماجة ايضا عن عمرو بن العاص قال قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما
كلتيهما واذا اراد ان يطلق بعد وخمس في الثانية سوى تكبيرة القيام كذا قال النووي قال الترمذي في العلل سالت البخاري عنه فقال هو صحيح
واخرج الترمذي وابن ماجة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيد في
الاولى سبعا قبل القراءة قال الترمذي حديث حسن وهو احسن شئ روي في هذا الباب وقال في علله الكبرى سالت محمدا عن هذا الحديث
فقال ليس في هذا الباب صح شئ وبه اقول وقد روينا احاديث شتى غير انها لا توافق هذه وفي ابي داود ما لها عارضا وهو ان سعيد بن العاص
سال ابا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال ابو موسى كان يكبر

العيدم

اربعا تكبيرة على الجنائز مثل حذيفة صدق فقال ابو موسى كذلك كنت اكبر في البصرة حيث كنت عليهم سكت عليه ابو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق بحديث اذ تفرد بتوثيقه رواية لمثله وسكوت ابي داود والمنذري يقتضي ارجحيته منها وتضعيف بن الجوزي له بعبد الرحمن بن يونان تقليد لابن معين والامام احمد معارض بقول صاحب الشفيعة وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به باس لكن بن ابي عائشة في سكن قال بن القطان لا اعرف حاله وقال ابن حزم مجهول ولو سلم حديث ابي طيفة ضعف اضطرابه لو لم يظهر فيه سبب علة فكيف وقد بان اضطرابه فمرة وضع فيه بن طيفة عن بن ابي حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل عنه عن ابي الاسود عن عمر عن عائشة وقيل عنه عن الاغر عن ابي هريرة قال الدارقطني والاضطراب فيه من بن طيفة والحديثان اللذان يليانه مع القول بتصحيحهما بن القطان في كتابه وابوله وقال وعن ان خزيمة عن ظاهر اللفظ لكن ارجحية ان كثير بن عبيد الله عندهم متروك قال احمد لا اساوي شيا ضرب على حديثه في المسند ولكن حدث عنه وقال ابن معين ليس حديثه شيء وقال النسائي والدارقطني متروك وقال ابو زرعة واهي الحديث وانقطع النسائي بقوله الله القول فيه وقال احمد بن حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح واما اخذ فعل ابي هريرة واما ما عن الصحابة فاخرج عبد الرزاق قال سفيان الثوري عن ابي اسحق عن علقمة والاسود ان بن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا اربعا قبل القراءة ثم يكبر فيركع وفي الثانية يقرا فاذا فرغ كبر اربعا ثم ركع ان ابا سفيان عن ابي اسحق عن علقمة والاسود قال كان بن مسعود جالسا وعندنا حذيفة وابو موسى الاشعري فسالهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد فقال حذيفة سل الاشعري سل عبد الله فانه اشدنا اعلمنا فسالوه فقال بن مسعود يكبر اربعا ثم يقوم فيقرا ثم يكبر فيركع ثم يقوم في الثانية فيقرا ثم يكبر اربعا بعد القراءة طريق اخر رواه بن ابي شيبة حدثنا هشيم نا خالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع في الاخرى والولاء بين القراءتين والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد بالاربع تكبيرة الركوع طريق اخر رواه محمد بن الحسن ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود كان يعلمهم التكبير في العيدين تسعا خمسا في الاولى واربعا في الاخرة ومحمد بن عبد الرحمن بن الحكم ابو موسى الاشعري خرج عليهم الوليد بن عقبة بن ابي معيط وهو امير الكوفة يوما فقال ان عدا عيدكم فكيف اصنع فقالا اخبر يا ابا عبد الرحمن فامر عبد الله بن مسعود ان يصلي بهم اربعا قبل الخطبة وان يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية اربعا وان يوالي بين القراءتين وان يخطب بعد الصلاة على راحلته قال الزبيدي وغندر وغيرهما عن بن مسعود انه قال في التكبير في العيد تسع تكبيرات في الاولى خمسا قبل القراءة وفي الثانية يبدا بالقراءة ثم يكبر اربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحو هذا والراجح ما لم يصح ما جاء من الصحابة ومثل هذا العمل على هذا الوجه لا مساغ للاجتهاد فيه فمثل هذا اذا روي عن ابي هريرة رضي الله عنه فبن عباس بالحالة هذه فكيف بابن مسعود فكيف اذا روي عن هؤلاء الثلاثة معارضة وترجح اثر بن مسعود على اثر بن عباس رضي الله عنهم معارض مروي عنه كذلك فقد روى بن ابي شيبة نا وكيع عن بن جريج عن عطاء ان بن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسا في الاخرة وروي عنه كذلك هشيما فروى بن ابي شيبة ايضا نا هشيم نا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحرث قال صلى بنا بن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الاولى واربعا في الاخرة والولاء بين القراءتين وروى عبد الرزاق وزاد فيه وفعل الغيرة بن سبعة مثل ذلك فاضطرب المروي عن بن مسعود لو لم يسلم كان معدما تكيف وهو سالم لاضطراب معارضه وبه يرجح المرفوع الموافق لعمل الخلفاء الاربعة وعليه رجح الموالاة بين القراءتين سنة لان التكبير تابع للقراءة شرع في الاول اول ومتوقعا الافتتاح فقدم تكبيرها وحيث شرع الثانية شرع موخرا وهو التفويض فيوخر تكبيرة الثانية على وفق المعهود قوله والشافعي اخذ بقول بن عباس رضي الله عنه المروي عنه ان التكبيرات اثنتي عشرة او ثلاث عشرة والمعمول به ذكر الراوي هكذا اعني انه يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها في الثانية خمسا ثم يقرا واذا ركعات الا ان هذا بعد ما علم من طريقتنا ان كل مروي في العدد يحمل على شموله الاصليات والزوائد للسنة لكون المروي عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوع عن مع العشر والتسع كما تقدم بعد العدد من الدوام والاحالة على المروي عن بن عباس الا ان عد تكبيرة الافتتاح في الاولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص وعلى اعتبارها اما تبقى الاثنتان سواء كون المروي اربع عشرة وثلث عشرة فان فعل المخصوص لتصال الافتتاح بالزوائد فلم تتحد عن تكبيرة ركوع الاولى وعلى عدم اعتبار تبقى الاثنتان اما كونه احد عشر او عشر قوله وذكره من جملة تكبيرات الاعتياد تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات لا عياد والله تعالى اعلم فما روي عن ابي يوسف انه لا يرفع الايدي فيها لا يحتاج فيه الى ان العباس لما انكر تكبيرات الجنائز بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوتها لتكبيرة الرفع فيبقى على العدم الاصلي وسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فان الموالاة توجب الاشتباه على الناس وان كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه على الناس عنهم هذا القدر فصل اكثر اذ كان يكفي لذلك فقل سكت وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لانه لم يثبت وينبغي ان يقرا في الحق العيد سبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية روى ابو حنيفة عن ابي هبيرة محمد بن المنير عن ابيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا في العيدين وفود الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية رواه ابو حنيفة مرة في العيدين فقط قوله ادرك الامام راكعا كبر تكبيرة الاحرام ثم ان علم على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلي للتكبير وغيره يراعى فيه لانه مسنون وهو سنة

فيما يقضي والذكر الغائب يقضي قبل فراغ الامام خلافا لمحمد وان حتى فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه خلافا لابي يوسف ولا يرفع يديه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان التي به في الركوع لم يترك المتابعة الفريضة للواجب والتؤمة لعينت معتبرة بالشرعت للفصل حتى لو تعمد مدركا للركعة باذراكها بلا تكبير محلا للتكبير اداء لا قضاء ولو ادركه في التؤمة لا يقضيها فيه لا يقضي الركعة مع تكبيرها المأموم يتبع الامام وان خالف رأيه لانه لا اعتداد بحكمه على نفسه فيما يجتهد فيه فلو جاوز اوائل العجابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا انه قبل متابعته الى ثلاث وقيل الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن حد الاحتمال فلا يتابعه بيقين خطاية كالمتابعة في السجود وان سمع من امامه لانه خلفه خلافا لمحمد ومن دخل مع الامام في صلاة العيد في التشهد يقضي بعد فراغ الامام صلاة العيد لا اثنان خلاف الجمعة ولو الفاتحة او بعضها فذكر انه لو يكبر اعاد القراءة وان ذكر بعد ما سجد السهو كبر ولو لم يعد لان القراءة تمت بالكامل السنة فلا تحتمل النقض خلاف ما قبله فانها لو تمت لو لم يتم الواجب فكانه لم يشرع فيها فيفيدها رعاية الترتيب ولو سبق بركعة ورأى ابن مسعود يقرأ او لا ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد وفي الموا يكبر اولا لان ما يقضيه المسبوق اول صلاته في حق الاذكار اجماعا وهذه الظاهرات البداءة بالتكبير تؤدي الى الحوالة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا للعلي رضي الله عنه لانه بدأ بالقراءة فيها ولو كبر الامام اربعا رأى ابن مسعود فحول الى رأي ابن مسعود يتبع ما بقي من التكبير ثم يبدأ في اثنانية بالقراءة لان تبدل الرأي في المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى رأي علي سوى القراءة لا يعيد التكبير لان ما مضى كان صحيحا لانه توفى الى توسط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر على رأي ابن عباس بعد ما قرأ اتم كبرها بقي واعاد القراءة وان حول بعد ما سجد السهو لا يعيد القراءة **قوله** ثم خطب خطبتين بذلك ورد الفعل المستقبل لاشك في ورود الفعل مستقبلا بالخطبة اتما لتضعيف على الكيفية المستمرة فلا الا ما روى بن ماجة حدثنا الحي بن حكيم نا وحدثنا عبد الله بن عمرو الرقي نا اسمعيل بن مسلم نا ابو الزبير عن جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر او اضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي في الخلاصة وما روى عن سمرة انه قال السنة ان خطب في العيد خطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولو ثبت في تكبير الخطبة والعهد فيه التياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة **قوله** ومر ورد فيه الحديث يعني الذي تقدم ذكره ما قلنا **قوله** لما روى اخرج الدارقطني وابن ماجة وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصحح اسناده عن عبد الله بن بريدة عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع زاد الدارقطني واحد فيتناول من اضحيته وصححه البطان في كتابه وصحح زيادة الدارقطني ايضا **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق حاصل ما ذكرناه فيه كفاه ما تقدم **قوله** ليس بشرط هكذا اللفظ انه مطلوب الاحتمالات ودالة في الجملة ان ليس شيء يتعلق به الثواب وهو نفل دون على الاباحة قال عن ابي يوسف وجد في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روى ان بن عباس فعل ذلك بالبصرة انتهى وبهذه المقاسمة تبين ان مقابله من رواية الاصول الكراهة وهو الذي يشير التعليل بان الوقوف عند قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره وجوابه عن المروي عن بن عباس انه ما كان للمدعي ان يتعلق بالكراهة بمقصد التشبه والاول الكراهة الوجه المذكور ولان فيه حسما لمفسدة اعتقادية يوقع من العوام ويشبه الوقوف وكشف الرأس ليشملهم التشبه وان لم يقصدوا الى ان عرفة الوقوف في ذلك اليوم يشبه وجه كالاستسقاء مثلا لا يكره اتفاقا لذلك بالخروج فيه وهو معنى التشبه اذا ما تلك وما في جامع المرغيناني لو اجتمعوا الشرف ذلك اليوم جاز عمل عليه بلا وقوف وكشف الرأس

فصل في تكبير التشريق

والاضافة بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان مرويا بهذه الالفاظ الا لفظ في شيء من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما في الكافي يدفع هذا ويؤيده ما ذكر في جواب الاعتراض على الاستدلال لابي حنيفة على اشتراط المصر للتكبير اثر الجمعة والتشريق اي التكبير لا التكبير لان في بعض رواياته يستدل من الاضافة في تكبير التشريق معنا ها تكبير التشريق واذا اريد التشريق في هذا الاثر لا في تلك الاضافة تقتضي مدعى صحة الاضافة على معنى التكبير لكن الجواب على اعتبار اضافة العام الى الخاص مثل مسجد الجامع وحكم الاعراب يجب اعتبارها كذلك يصحح ما قيل لعب للفصل انما وقع على قولها لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق عند ابي حنيفة او باعتبار القرب ليكون على قول الكل فرادى وايضا انما كان ولو اضيف التكبيرات الى ايام التشريق لكن انما اضيف الى التشريق بعينه فانما يصح ما ذكر اذا اريد بالتشريق ايام التشريق او قدرت الامام محمد بين المتضايفين ولا داعي اليه فكرر به ما ذكرنا ولو اريد بالتشريق نفسه على تقدير اضافة التكبير الذي لم يذكر وهو ظاهر على هذا فانما في الخلاصة من قول ايام التشريق ثلثة وايام النحر ثلثة سنة تقتضي بادعة لان الاول يحفظ والاخير تشريق بقطع والتوسط يحتمل تشريق لا يبعد فان التشريق في ايام التشريق يحتمل ان كل على التكبير ادى الذبح لا يكون في الاول ظاهر واختلف فان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب او سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة الفصل وهو مواظبته صلى الله عليه وسلم وانما الاستدلال لا بقوله صلى الله عليه وسلم ويذكر واسم الله في ايام معلومات فانما ظاهر بما ذكرنا سره على الذبح فتخصيص الذكر بهذا عرف في اجابيلية بدليل ما روى فهم من بهيمة الانعام لم يدخل ان الذكر كناية عن نفس الذبح **قوله** والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذ وا بقول علي وهو ما رواه ابن ابي شيبة نا حسين بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه

انه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من آخر ايام التشريق ورواه محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي
عن علي رضي الله عنه كان وائل بن مسعود وهو ما رواه بن ابي شيبة انا ابو الاحوص عن ابي اسحق عن الاسود قال كان عبد الله
يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقول من جعل
التنوي على قولها خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت لا في نفس الذكر والاصل في الاذكار الاخفاء والجهر بدعة هذا تعارض في
الجهر يرجح الاول واخرج الحاكم عن علي نحوه وقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الكتوبات بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت في صلاة
الفجر وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة وتقطع صلاة العصر آخر ايام التشريق وصححه وتعقبه الذهبي وقال انه خبر رواه كامة موضوع
فان عبد الرحمن صاحب منا كير وسعيد ان كان الكندي فهو ضعيف والا فهو مجهول واخرجه البيهقي وضعفه **قوله** والتكبير اي يعود
الخ لما قوله وهو ما تقدم عن الخليل لم يثبت عند اهل الحديث ذلك وقد تقدم ما تؤيد ان من مسعود عند بن ابي شيبة وسنده
جيد وقال ايضا حدثنا زيد بن هرون انا شريك قال قلت لابي اسحق كيف كان يكبر علي وعبد الله بن مسعود قال كانا يقولان الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد ثم عمم عن الضحاك نا حدثنا منصور عن ابرهيم قال كانوا يكبرون يوم عرفة واحدهم مستقبل القبلة في
دبر الصلاة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ولذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه وعلى ما روى الدارقطني عن جابر
ظهر ان جعل التكبيرات لفا فا لابي كما يقول الشافعي لا يثبت له واما تقييد استيناسه واعجابه بكونه عقب الفرض فان فوهم
كان يفعل كذا دبر الصلوات متابعة لمسنونية التكبير عقب الكتوبات بحسب علة استنباط هو في ذلك **قوله** وله ما روينا من قبل ايراده قوله
لا جمعة الى قوله ولا تشريق الا في مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب الا بحمل لا احدى الا الدفع **قوله** عند اقتدائهم المقيم
فيه بان المسافر اذا اقتدى بمسافر في المغرب ففيه بيان والمختار ان لا وجوب عليهم واختلفوا على قول ابي حنيفة هل الحرية شرط
وجوب او لا وفائدته انما تظهر اذا اقر العبد وقلنا من شرطها قال لا ادري قال نعم قال نعم **قوله** قال يعقوب عند الخطاب محمد يعقوب
هو ابو يوسف رحمه الله وتضمنت الحكاية من الفوائد الجليلة انه اذا لم يكبر الامام لا تسقط عن المقتدي بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر
اي يوسف عند الامام وعظم منزلته الامام في قلبه حيث لم ينسى ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك ان العادة انما هو نسيان التكبير
الاول وهو الكائن عقيب الجوهرة فاما بعد تواتي ثلثة اوقات يكبرها الى الرابع فلم يجر العادة بنسيانه لعدم تعدد العهد به
ولو خرج من المسجد او تكلم عامدا او ساهيا او احدث عامدا سقط عنه التكبير في الاشهر بازعن العتابية وبيان ولو احدث ناسيا
بعد السلام قبل التكبير الاخير انه يكبر ولا يخرج للطهارة والمسبوق تابع الامام في جهوده والسهو ولا يتابعه في التكبير ولو تابعه لا يفسد
وفي التلخيص تفسد وسد الجرفر بالتكبير تحرزا لتكبيرة ومن نسي صلاة من ايام التشريق فان ذكرها في ايام التشريق من تلك السنة
قضاها وكره ان قضى بعدها لم يكبر الا في رواية عن ابي يوسف فيما اذا قضى في ايام التشريق اخرى **باب**

صلاة الكسوف

صلاة العيد والكسوف والاستسقاء مشاركة في عوارض هي السرعية والاذان
والاقامة وصلاة العيد اكد وهي واجبة وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور واجبة على قوله واستيناس صلاة الاستسقاء
مختلف فيه نظره وحه ترتب ثوابها وقيل كسف الله الشمس سعدى وكسفت الشمس لا يعدى قال ح ر ٥٥
حملت امر اعطاها فطربت له ٥ وقت فيه يا مرء الله يا عمرا ٥ فالشمس طالعة لست بكاسفة ٥ تبكي عليك نجوم الليل والقمرا
قوله يا عمر اندبه لا ندا وهو شاهد الندب بيا على قلة والاكثر لفظا او نجوم الليل نصب على لانه مقارع باكية فتبكيه
اي على فيها والكاء والكرا عطف عليه وروي بوضع النجوم وهو فاعل تبكي والقمر منصوب على التبعية والالف الف الاطلاق اي يحق النوافل
المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة واختاروا في الاسرار وجوهها للامر في قوله عليه السلام اذا رايتم شيئا من ذلك فقوموا الى
الصلاة قال ولا صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان سعار الدين حال النوع والظاهر ان الامر للندب لان المصلحة دفع الاكبر
المخوف فهي مصلحة تعود الى العباد وهو بة لان الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت فيهم الانواع فانه يتقدر الحلال بقدر
ما ينابهم ولا يعاقبون وان لم يكونوا على ذلك فتفرض التوبة وهي لا توقف على الصلاة والا لكانت فرضا وقد مثنا في باب العدين
ان المعنى الذي لا يسقط وهو الوجوب اذ لا مانع من الاستنان استنان شعار مقصود ابتداء فضلا عن شعار يتعلق به فرض ٥
واجمعوا انها تصلى جماعة وتستحب الجامع وتصلى العيد ولا تصلى الاوقات المكروهة **قوله** لهيئة النافلة اي بلا اذان ولا اقامة
ولا خطبة وتنادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا **قوله** لما روته عائشة رضي الله عنها اخرج الستة عنها قالت
خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فكبر وصف الناس وراءه فقرا قراءة
طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فقرا قراءة طويلة هي ادنى من القراءة الاولى ثم
كبر فركع ركوعا طويلا هو ادنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ثم فعل في الرابعة مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات واربع
سجدات وانجلت الشمس قبل ان ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فقوموا الى الصلاة انتهى وفي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ولفظ بن عمر

وفى مسلم لما انكسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودى الصلاة جامعة فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين فى سجدة ثم جلى عن الشمس **قوله** ولنا حديث النعمان بن بشير العلة فيه تضعف على بعض الشراح لانه لم يوجد عن غير ابو داود والنسائى والترمذى فى الشمائل من عطاء بن السائب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع وفعل فى الركعة الاخرى مثل ذلك واخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من اجل عطاء بن السائب انتهى وتدلس سفيان معروف وقد عنعن هذا الحديث ايضا وقد اخرج البخارى له متعددا بابى بشر وقال ابو نوفل بن معين ثقة وقال يحيى بن معين مرسل عبد الله بن شداد احب الى من مرسل عطاء وقد اخرج ابو داود والنسائى عن علقمة بن عياد عن سمرة بن جندب قال بينا انا وغلام من الانصار رامين عن غرضين لنا حتى اذا كانت الشمس قدر رمحين او ثلثة فى عين الناظر من الافق اسودت حتى صارت كانها سوداء فقال احدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله لعلهن سيحدثن هذه الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى امته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارد فاستقدم فصلى فقام كاطول ما قام بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم ركع بنا كاطول ما ركع بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كاطول ما سجد بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل فى الركعة الاخرى مثل ذلك فوافى جلاء الشمس جلوسه على الركعة الثانية ثم سلم فحمد الله واثنى عليه وشهد ان لا اله الا الله وشهد انه عبده ورسوله هذا رواية ابو داود من حديث النعمان بن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطبنا فصلى بنا وقعد فى الدعاء فلم يزل يدعو حتى حسرت عنها وفى النسائى مرتب اى ثلاثة عن النعمان بن بشير انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر ثوبه فقام حتى اتى المسجد فلم يزل يصلى حتى انجلت قال ان ناسا يزعمون ان الشمس والقمر لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله ان الله اذا بدا لشئ من خلقه خشع له فاذا رايتم ذلك فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة وقد روى نحو هذا الامام احمد فى مسنده والحاكم وقال على شرطهما وابو قلابة ادرك النعمان بن بشير فانه ابو حاتم بعد ما نقل عن ابن معين ابو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل رواه ابو داود وحدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا وهيب عن ايوب عن ابى قلابة عن قبيصة الهلالى رضى الله عنه قال كسفت الشمس فنه نصلى ركعتين فاطال فيهما القيام ثم انصرف وقد انجلت فقال انه من الايات يخوف الله بها عبادة فاذا رايتموها فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ثم رواه بسند اخر فادخل بين ابى قلابة وقبيصة هلال بن عامر بعد هذا لسنا قط فى السند الاول فلذا قال الشيخ الكوثرى هذا الاسناد لا يقدح فى صحة الحديث فان هلالا ثقة واخرج البخارى عن ابى بكرة خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر ردائه حتى اتى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم ركعتين واطال فيهما الحديث ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده فاذا كان ذلك فصلوا حتى تنكشف بكم لعل الاحاديث منها الصحيح ومنها الحسن فقد دارت على ثلثة امور منها ما فيه انه صلى ركعتين ومنها الامران جميعا كما حدث صلاة من المكتوبة هم وفى الصحيح كان كسوف الشمس كان عند ارتفاعها فقد يحتج على ما فى حديث سمرة فاذا دار ان السنة ركعتان ومنها ما فصل فاذا دار تفصيله انها ركوع واحد كما فى حديث سمرة وبن عمرو بن العاص على ان فى كل ركعة ركوعا خرج عن الظاهر لانعدام الركعة اسم للافعال التى اخرها السجدتان وقبلهما ركوع اعم من كونه واحدا او اكثر لانا نمنعه لان المتبادر من لفظ ركعة الافعال المخصوصة التى هى قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو معهود فى عرف اهل الشرع لانا نسلم على قراءتين وركوعين فى الصلاة الاولى لهذا ايضا كذلك ويقال لمجرد الركوع فهو اسم مشترك بين مجموع الافعال التى منها الركوع الواحد ويمنعه دليل ما روين عن عائشة قالت ما سجدت اربع سجدات واربع ركعات والمراد عندهم اربع ركوعات فسمت كل ركوع ركعة واما فى حديث بن عمرو الذى رفع فركع ركعتين فى سجود واما انجار عرفى فهو الظاهر حيث اراد ان يقيد بالمرة الدالة عليه كما فى قوله ركعتين فى سجدة وقولها اربع ركعات واربع سجدات وحيث اراد الاول اطلق اسم الركعة والركعتين مع ان المجاز خير من الاشتراك فظهر ان حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة منه ركوعها الواحد ركوع واحد مجازا فاستعمال نفس الركوع الواحد مرادا به ثنتين وركعتين بعدهما سجودان بهما ليس بحقيقة ولا مجاز بل استعمال اياه فان قلت ان كان اهل اللغة علة يكفى فى العمل عليه اذا وجد دليل وقد وجد ويكون احاديث الركوع عن اقوى قلت ان امكن التوفيق بينها اما حديث البخارى فجوابه ما قاله مر حديث النسائى وابى داود والباقى لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعدد وكل طريق منها يقوى الى الصحيح فيحمل على ان كل صحيح فكانت احاديث الركوع عن دون بعض ذلك تتوقف على الكل اتجاه الكتب الستة غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجح عندنا لذلك المعنى الذى ذكرناه انفا فى الكتب المحمدة والمعنى هو المنظور اليه وانما نعرف فى احاد الكتب وساطها خصوصيات المتون ولو سلمنا انها اقوى سندا فالضعيف قد يتبع مع صحة الطريق بمعنى اخر مؤكد لذلك فهنا فان احاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة ايضا فان منهم من روى ركوعين كما تقدم ومنهم من روى ثلاث ركعات وروى مسلم عن جابر كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا ست ركعات باربع سجدات وهذا ايضا نوقد يتا تقدم من اطلاق اسم الركعة وروى مسلم ايضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يوم شديد الحر فصلى

انتهى

بأصحابه فطال القيام حتى جعلوا يخرون ثم ركع فطال ثم رفع فطال ثم ركع فطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحوا من ذلك فكانت أربع ركعات وأربع سجدات وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات وكما قدمناها عن عبد الله بن عمرو بن العاص بتقديم عنه رواية الركوع الواحد والركوعتين وإن كانت رواية الركوع الواحد اختلف في تصحيحها على رواية الركوعتين فإن ذلك لا يخلو عن إبهام طرق الرواية الأولى عند وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس أنه عليه السلام صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد وكان قائما في الأخرى مثلها وفي لفظ ثمان ركعات في أربع سجدات وأخرج عن علي مثل ذلك ولم يذكر لفظ على الحال على ما صلاه وروى أنه صلى خمس ركعات أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي نجيح عن مجاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهم في كسوف الشمس قدر اثنتين من المطول وركع خمس ركعات وسجد سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى انكسفوها وأبو جعفر هذا مقال تقدم في باب الوتر والأصل فيه موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها لا رواية غيرها ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب العمل بما هو المعهود مع ركعتين ركعتين روايات الآحاد ضمنا لا فصلا وهو الموافق لروايات الإطلاق إذ هو عليه السلام فاذا كانوا لا ذلك فصلوا حتى انكسفت بالكوفة وعن هذا الاضطراب الكبير وتنوع بعض مشايخنا حمل روايات التعدد على أنه ما أطال في الركوع أكثر من المعهود جدا ولا يتبعون له صوتا على ما تقدم وفي روايات رفع من خلفه سبعين رفعة وعدم سماعهم الانتقال من رفع الصف الذي يلي من رفع فلما رأى من خلفه أنه عليه السلام لم يرفع فلعلهم انتظروا على ظنهم أن بعدهم صوفا يتبعونه من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه عليه السلام فردد ذلك ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على تعاقب تكرر الركوع من الذي خلف الأول وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة فإن حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن وقع مرات في نحو عشر سنين لأنه خلاف العادة كان رأينا أولى لقلته لما لو يقل تأخر في الكسوف المتأخر فتعدد وقع لتعارض وجب الاحتجاج عن الحكم بأن كان المتعدد على رجحه الثلثية أو الخمس ثلاثا أو أربعا أو خمسا وكان المتحد يبقى المحدود به استيفاء الصلاة مع الزيادة في كيفية معينة من المرويات فيزاد بها ليلا المعهود وقد تضمن ما قدمناه من الترجيح والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال والمصرح أنه أطال السجود للرجال وهو مع لو لم يرد وحدث الركوع أحد غير عائشة من الرجال لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما جرينا إليه **قوله** أما التطويل فبيان الأفضل لأنه عليه السلام فعله كما مر في حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة ومن الصوت حيث شاء تماما سلف في باب الإمامة بيانه يعني أن التطويل الإمام بهم الصلاة وإن حقها جائز ولا يكون مخالفا للسنة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء كان رواية أبي داود فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنه حتى انجلت بعطائه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر إنه جعل الصحابة يخرون لطول القيام إذ الظاهر أنها لم تكن مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين والجواب أن الشفا للتطويل المندوب بحر واستيعاب الوقت كما ذكر مطلقا لما في حديث الغريض بن شعبة في الصحيحين انكسفت الشمس إلى أن قال فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى يخلي ولمسلم من حديث عائشة فإذا رأيتم كسوفا فاذكروا الله حتى يخلي **قوله** فلها رواية عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف بقراءته الحديث وللبخاري من حديث أسماء جهر عليه السلام في صلاة الكسوف ورواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه بلفظ صلاة الكسوف فجهر بها بقراءته **قوله** ولأبي حنيفة رواية ابن عباس سمرة أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى في مسنده بهما عن ابن عباس صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفا من القراءة وفيه يزيد بن أبي زياد ضعيفة ورواه أبو نعيم في الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس قال صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبراني ثم قال وسواء كان الأصح هو وكلتا هذه الروايتين توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس في الصحيحين أنه عليه السلام قرأ عوانا من سور البقرة قال الشافعي رحمه الله فيه دليل على أنه لو سمع ما قرأ لو سمعه لم يعد ولم يغير وقد ضم حمله على بعد رواية الحكم بن أبان صليت إلى جنبه وهو موافق أيضا رواية محمد بن إسحاق بإسناده عن عائشة قالت فخرزت قراءته وأما حديث سمرة فتقدم وفيه لا نسمع له صوتا قال الترمذي حسن صحيح والجواب أن تعدد ابن عباس يستلزم عدم سماعه كان الإنسان قد يمشي المقرد والمسرع بعينه وسمعه إلى تعدد فيقول قرأ نحو سورة كذا فالأول حمله على الأصالة لما نظر إلى بيان الدلالة بل لما تقدم من حديث صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا تعارض وجب الترجيح بأن الأصل في صلاة النهار الإخفاء وما قول المصر والترجيح قد مر من قبل بتعين أن حال الكسوف للرجال فقد يعال بل في خصوص هذه المادة ترجح رواية النساء هنا لما اختبار عن القراءة ومعلوم أنهن في آخر الصفوف أو في حجرهن فإذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه زيادة في تحيث يصل الصوت إليهن فالمعتبر ما رجع إليه إجمالا من قوله كيف رأيتها صلاة النهار الخ **قوله** لقوله عليه السلام فاذكروا الله إلى قوله الدعاء حمدا ومعنى الأول تقدم في حديث عائشة وتقدم في حديث المغيرة قوله عليه السلام فاذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى يخلي وفي مبسوط شيخ الإسلام قال في طلعة أدرج شديد الصلاة حسنة وعن ابن عباس أنه يصلي إن شاء في المصر **قوله** والسنة في الأدعية تأخرها والإمام مخير إن شاء دعى مستقبلا جالسا أو قائما أو يستقبل القوم بوجهه ودعى ويؤمنون قال الحلواني هذا أحسن ولو قام ودعى معتمدا على عصى أو قوس كان أيضا حسنا **قوله**

ولیس فی خسوف القمر جماعة الخ وما روی الدارقطنی عن نعمان ابن بشیر انه علیه السلام صلی فی کسوف الشمس والقمر ثمان رکعات فی اربع سجدات واسناده جید واخرج عن عائشة قالت ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یصلی فی کسوف الشمس والقمر اربع رکعات واربع سجدات قال ابن القطان فیه سعید بن جحش ولا اعرف حاله فلیس فیه تفرع بالجماعة فیه والاصل عدمها حتی یثبت التفرع به وما ذکر من المعنی یکفی لنفیها **قوله** لانه لم ینقل الی نظیر وتصدق الشریفیه بل لدفع توهم من توهم انه لموت ابرهیم علیه السلام فهو لیس بسبب عرض وانقضی والله سبحانه اعلم

باب صلاة الاستسقاء

عن جوان الکاسف ثلثة ایام ولم ینقل انکاره منها ومنهم من یخشعون فی ثیابهم خلق مسایتعبدون الصدقة کل یوم ویعبدون الله تعالی الاتی مکة وکیف المتعبد من یخشعون فی المسجد **قوله** قالا وحنیفة الی آخره منهومة اسنینا لها فادی ومنوغیر مراد **قوله** ورسول الله صلی الله علیه وسلم استسقی ولم یرد عنه الصلاة نعنی فی ذلک الاستسقاء فلا ادریة غیر صحیح کما قال الامام الغزالی ولو تعدی بعضهم الی ید وسطر حجی رای قوله فی جوابها بلیتا تعلم مرة وترکه اخری فلم یکن صفة لم یعمل علی النفی مطلقا وانما یکون سنة ساواظب علیه وکذا قال شیخ الاسلام فیه دلیل علی الجواز عندنا یجوز بصلوا اجماعة لکن لیس بسنة وبه ایضا یبطل قول العزالدین قالوا المشروعیة صلاة الاستسقاء لم یقولوا انفسها بل هی علی ثلثة اوجه تارة یدعون عقیب الصلوات وتارة یخرجون الی المصلی فیدعون من غیر صلاة وتارة یصلون جماعة ویدعون وابوحنیفة لم یبلغه الوجه الثالث فلو بلغه وابی الحجة انه قاله بعد تعلم قولنا الحکم قلنا تعلیم مرة وترکه اخری فلم یکن سنة وتوضیح تعلیمهم بفعله ذکر اول عین المصنف المروی فیه شاذ نعم به الکوی وتوطاهر جواب الدرایة فان عبارته فی الکافی الذی توجع لکم لحل قال لا صلاة فی الاستسقاء انما هو الدعا بلغنا عن النبی صلی الله علیه وسلم انه خرج ودعی ویلغنا عن عمر انه صعد المنبر فاستسقی ولم یبلغنا عن النبی صلی الله علیه وسلم فی ذلک صلاة الاحدیث واحد شاذ لا یوخذ به انتهی فهذا صریح من جهة الدرایة فی عدم وجود ما ذکر فی علم محمد وهم کان قیل من این یلزم کون ما علمه محمد رحمه الله ومن تبعه من الروایة معلوما لابی حنیفة قلنا ومن این علم انه لم یبلغ ویبلغ اتباعه بل الظاهر بلغهم ذلک عنه ثم الجواب عنه ما ذکر فی عدم الاخذ به لشذوذه ویلزمهم انهم لو صلوا جماعة کان مکروها وقد صرح الحاکم ایضا فی باب صلاة الکسوف من الکافی بقوله وتکره صلاة التطوع جماعة ما خلا قیام رمضان وصلاة الکسوف وقد اختلاف ما ذکر شیخ الاسلام رحمه الله ثم الحدیث الذی روی من صلاته علیه السلام هو ما فی السنن الاربعة عن اسحق بن عبد الله بن کنانة قال ارسلنی الولید بن عتبة وکان امیر المدینة الی ابن عباس اسئله عن استسقاء رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم متبذلا متواضعا متضرعا حتی اتی المصلی فلم یخطب خطبتکم هذه ولکن لم یزل فی الدعاء والتضرع والتکبیر وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید وصححه الترمذی وقال المنذری فی مختصره روایة اسحق بن عبد الله بن کنانة عن ابن عباس قال هریرة مرسلة ولا یضر ذلک فقد صح ان حدیث عبد الله بن زید بن عاصم اخرجه الستة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بهم رکعتین وحرک رداءه ورفع یدیه واستسقی فصلی بهم رکعتین واستقبل القبلة رواه البخاری فیه جهر فیهما لم یذکر هذا عند مسلم ووهم البخاری بن عیینة فی قوله انه عند الله بن زید بن عبد ربه هو بن زید بن عاصم المازنی واما ما رواه الحاکم عن ابن عباس وصححه وقال فیه فصلی رکعتین کبر فی الاولی سبع تکبیرات وقرا بسبح اسم ربک الاعلی وقرا فی الثانیة هل اتاک حدیث الغاشیة وکبر فیها خمس تکبیرات فلیس بصحیح کما زعم بل موضوع معارض لما صححه محمد بن عبد الرحمن بن عوف قال البخاری منکر الحدیث والنسائی متروک وابو حاتم ضعیف الحدیث لیس لحدیثه اصل مستقیم وقال ابن حبان مروی عن الثقات المقلوبات حتی سقط الاحتجاج به واما المعارضة فیما اخرجه الطبرانی فی الاوسط عن انس انه علیه السلام استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءه ثم صلی رکعتین لم یکبر فیهما الا تکبیرة واخرج ایضا عن ابن عباس قال لم یزد علیه السلام علی رکعتین مثل صلاة الصبح ووجه الشذوذ ان فعله علیه السلام لو کان ثابتا لاشتهر فعله استهارا ولفعله عمر حین استسقی ولانکر علیه اذ لم یفعل لانها کانت بحضرة جمیع الصحابة لتوفر الکل فی الخروج معه علیه السلام للاستسقاء فلما لم یفعل ولم ینکر علیه ولم تشتهر روایتها فی الصدر الاول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زید علی اضطراب فی کیفیتها عن ابن عباس وان کان ذلک سندا فما هو حجة الخاص العام والصغیر الکبیر واعلم ان الشذوذ یرد اما باعتبار الطرق الیهم او لسبقنا عن الصحابة المذکورین رفعه لم یبق اشکال وارد علینا فی ما اخترناه شیخ الاسلام وانما اوجب عدم السنة وجهه انه علیه السلام ان فعله مرة کما تقدم ترکه فلم یکن سنة بدلیل ما روی فی الصحیحین ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلی الله علیه وسلم قائم یخطب فقال یا رسول الله هلکت الاموال وانقطعت السبل فادع الله یغیثنا فقال صلی الله علیه وسلم اللهم اغثنا اللهم اغثنا الحدیث قال انس رضی الله عنه فلا والله ما نری فی السماء من سحاب ولا قزعة وما بیننا وبین سلع من بیت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت الحدیث **قوله** ثم هی لخطبة العید عندنا یعنی تکون خطبتین یفصل بینهما بالجلوس ولذا قال بقوله وعند ابی یوسف خطبة واحدة

ولا صريح في المرويات توافق قول احمد انها خطبتان ويحتمل انه اخذه من المروي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد مع رواية الخطبة في حديث انس المذكور وفي رواية الطراني السابقة وفي حديث ابي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه ثم خطبنا ودعى الله فيكون خطبة العيد وتقدم قريبا رد في حديث ابن عباس على ما قد منا ه من قوله فلم يخطب خطبتكم هذه فانه يفيد نفي الخطبة المعهودة ونفي خطبة العيد لا اصل الخطبة فان النفي اذا دخل على مقيد انصرف الى القيد وقد اسلم ثبوت الحكم في المجموع الخطابية لا بالنسبة الى الاحكام الشرعية عندنا ومطلقا عند الثلثة فلا يعتبر ض استدلال حديث ابن عباس هذا الامام احمد على نفي الخطبة في الاستسقاء فان احمد ينفيها لدلالة المفهوم في الاحكام فيبقى على العدم حتى يرد دليل وانت قد علمت انه قد روى ابن ابي شيبة للامام احمد اذا كان ينفيها ان يحكم بعد صحة الوارد بها فينتفي الدليل وبقي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي اما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الاربعة فان لم يدل على وجوب الخطبة فلا اشكال وان دل فان صح فلا اشكال وان دل فان صح اكتفى بذلك سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده وتقدم حكم الحافظ المنذري بانه مرسلة وحديث ابي هريرة من اجل انه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري وقال البخاري هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير انتهى فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الامام احمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم خرج عليه السلام يستسقي فبدا بالصلاة قبل الخطبة ولم يقل استسقانا وذلك لا يرد ضعف الحديث وان علمنا ان ضعفه لاجل وكونه يضعف بعض الرجال لا العلل كما تقدم في مسند ابي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت شكى الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر فامر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه قالت فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال انكم شكوتم جدب دياركم واستبحار المطر عن ابانه عنكم وقد امركم الله سبحانه وتعالى ان تدعوه ووعدكم ان يستجيب لكم ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا اله الا الله يفعل ما يريد اللهم انت الله لا اله الا انت الغني ونحن الفقراء انزل علينا الغيث واجعل ما انزلت لنا قوة وبلاغا الى حين ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب او حول رداءه وهو رافع يداه ثم اقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين فانشا الله سحابة فرعدت وبرقت ثم امطرت باذن الله فلم يات صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سالت السيول فلما رأى سرعتهم الى الكن ضحك حتى بدت نواجذه فقال اشهد ان الله على كل شيء قدير رواه عبد الله ورسوله قال ابو داود حديث غريب واسناده جيد وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم ولعل الامام احمد اعله بهذه الغرابة او بالاضطراب فان الخطبة فيه بدئت قبل الصلاة فيما تقدم من حديث ابي هريرة وبدئها كذا في غيره وهذا انما يتم اذا لم يستبعد ان الاستسقاء وقع حال جلوسه بالمدينة اكثر من الاستسقاء الذي استسقى به بغير صلاة والسنة التي صلى فيها والله سبحانه اعلم عصمة الحاكم وقد انه امر باخراج المنبر فقال لا اخرج وليس لاحد ان يحكم بعصمته هذا ويستحسن ايضا الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يدعو به في الاستسقاء اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما طبقا دائما اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين اللهم ان بالبلاد والعباد من اللاواء والضنك ما لا نشكو الا اليك اللهم انبت لنا الزرع واد لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وانبت لنا من بركات الارض اللهم انا نستغفرك انك كنت غفارا فارسل السماء علينا مدرارا فاذا امطرت قالوا اللهم سقيا نافعا ويقولون بطرا بفضل الله ورحمته فاذا اذاء المطر حتى ضر التضرر قالوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر كفعله ما سبق من الحديث اعني استسقاءه على المنبر حين قال ذلك الرجل يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع يديه وقال اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس فلا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة ما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت فلا والله ما رأينا الشمس سبتا قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فاقلعت وخرجنا نمشي في الشمس قال شريك فسألت انسا اهو الرجل الاول قال لا ادري رواه كان تعالى ولا اعتراف برواته ومنع استسناده لانه فعل الامر لا يرجع الى معنى العبادة قوله لم يقل مالا يلزم لو لم يقل كذلك عند ابي داود استسقى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة سوداء فاراد ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاه فلما ثقلت قلبها على عاتقه راه الامام احمد وتحول الناس معه قال الحاكم على شرط مسلم انتهى ورد بانه انما قال في الهداية لانه لم ينقل انه امرهم بذلك فنقل انهم فعلوا ذلك واجيب بان تقرير ايمانهم اذ تحولوا احد الادلة وتقدم دفع بان تقرير الذي هو من افعل ما كان من فعله ولم يدل شيء مما روي على علمه بفعلهم ثم نقض بل استدل على ما موطوا هو في عدم علمه به وتقدم من رواية انه انما حول بعد ما تحول ظهر الهم واعلم ان كون التحويل كان تفاؤلا مصرح به في المستدرك من حديث جابر وصححه قال وحول رداءه ليتحول الخصب فتوطأت الطراي حديث انس فقلب رداءه لكي ينقلب الخصب الى مسند اسحق ليتحول السنة من الجدب الى الخصب قوله

اصلاح

وقد خرجوه من اليوم الثاني

وضع المنبر في المصلى للاستسقاء

خطبة الاستسقاء على المنبر

امر الناس بالصلوة باخراج المنبر

استحسان الدعاء المأثور

الدعاء للامتداد المطر واستكثاره

الخميصة خانك فتحي وميمك كسري ومدته شول سياه كليمه كه صورت كوشه لوا ولوب اكي چادر بنده ويا فرمزي ياغيري رنكده علامتي اوله واكر علامتي اولماز ايسه اكا خميصه ديمزلر

محمد الواني مترجم صحاح الجوهري

لأنه لاستئناف الرحمة وانما نزل عليهم اللعنة اورد عليه ان ايراد الرحمة الخاصة ممنوع وانما هذا الاستئناف الغيث الذي هو الرحمة العامة لأهل البلاد والكافر من اهلها هذا او لكونه لا يمكنون من ان يستسقوا وحدهم لاحتمال ان يسقوا فقد يعم به ضعفا العوام **باب صلاة الخوف** اوردها بعد الاستسقاء لانها وان اشتركا في ان شرعيتها لعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوي ومنا اختياري للعباد وهو كفر الكافر وظلم الظالم ولان اصل العارض في الاستسقاء في اصل الصلاة وهنا في وصفها **قوله** اذا اشتد الخوف استدارة ليس بشرط بل الشرط حضور عدد ادنى سواء قلوا اذا اطبق عدد اصابهم كما تبين كما طنوا جازت لتبين سبب الرخصة وان ظهر خلافه لو بعد الامان ظهر بعد ان انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل ان تجاوز الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا لكن انصرف عن ظن الحدث يتوقف انفسادا اذا ظهر انه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ولو شرعوا احضر العدد وذهب لا يجوز لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة ولو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح واعلم ان صلاة الخوف على الصلاة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في القتال خلف الامام اما اذا اراد ان يغيروا فالافضل ان تصلي احدى الطائفتين تمام الصلاة وتصلي الطائفة الاخرى امام اخر تمامها **قوله** فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين مرتبا عند ان كان مسافرا او كانت الخوف اشد والعدد **قوله** مضت هذه الطائفة يعني بثناء كان ركبوا في ذهابهم فسدت **قوله** وجاءت الطائفة الاولى لانهم مسبوقون بدل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بالاجماع ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية **قوله** والاصل فيه رواية ابن مسعود الخ رواه ابو داود عن حنيف الحزري عن ابي عياش عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم جاء الآخرون فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لانفسهم ركعة وسلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئك مستقبلي العدو ورجع اولئك الى مقامهم فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا رواه ابو داود وفي حنيف لين يسير وحنيف قيل فيه لكن ان عمل احد من عمر في الكتب الستة والفظ للبخاري قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد فوازينا العدو فصاففناهم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي لنا فقامت طائفة معه فصلى ما قبل طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا فكان كل طائفة الاولى التي لم تصل فجاؤا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ولا يخفى ان كلا من الحديثين انما يدل على بعض المطلوب وهو مسمى الطائفة الاولى واتمام الثانية في حكم خلف الامام وهو مما تعم به البلوى وقد روى تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية ابي حنيفة ذكر محمد في كتاب الآثار وسنده اسناد الامام ولا يخفى ان ذلك مما لا مجال للرأي فيه لانه تغيير لصلاة الخوف فيكون مرفوعا **قوله** وابو يوسف روى عن ابي يوسف جوازها مطلقا وقيل قوله الاول وصفها عند ضيق الوقت واذا كان العدو في جهة القبلة ان حرموا مع الامام كلهم وفي نحو هذا سجد سجدة الصف الاول والثاني حرسوهم فاذا رفع رأسه تأخر الصف الاول وتقدم الثاني فاذا سجد سجد واحدة وهكذا يفعل في كل ركعة والحجة عليه ما روينا من حديث ابن مسعود وقال سبحانه فلتقم طائفة منهم معك ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك فعلم سبحانه طائفتين وصرح بان بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكر لم يفتهم شيء قوله الشافعي اذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر من الطائفة حتى يصلي ركعتها الثانية ويسلم ويذهب وتأتي الاخرى فيصلي بهم ركعتهم الثانية فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر من الطائفة حتى يصلي ركعتها الثانية ويسلم ويذهب وتأتي الاخرى فيصلي بهم ركعتهم الثانية فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية بقي من الطائفة حتى يصلي ركعتها الثانية ويسلم ويذهب وتسهد وسلموا معه وذهبوا مالك هذا لا نقضا الا انه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون لانفسهم بعد تسليمه والكل من فعله عليه السلام نقول وجدنا عن ما ذهبنا اليه من الكيفية بانه اوفق للمعهود استقبال شرعا في الصلاة ونوان لا يركع الموتم ويسجد قبل الامام للنهي عنه وان لا يتعقب موضوع الامامة حيث ينتظر الامام الماموم وروى فيه انها ليست منسوخة الا في رمي رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الآية شرط الامام كونه فيهم فلا يجوز اذا لم يكن فيهم قال في النهاية لا احجم لمن تمسك بها لما عرف من اصلنا ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل فاذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاة صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى ان استدلال ابي يوسف لنفي ما عبر عنه بالشرط يدفع بانه ليس محمولا بان الصلاة مع المشي لا تجوز في الشرع بل انه اجاز في صور شرط عند عدمه بقي على ما كان من عدم الشرعية الا ان عدم الشرعية عند عدمه مدلول للمركب الشرطي فالجواب الجواز الاصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعد فعل الصحابة من غير نكير فدل اجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدمها خصوصا حال كونه فيهم فرق ذلك ما في داود انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف وذكر ان عليا صلاها يوم صفين وصلاها ابو موسى الاشعري باصفهان وسعد بن ابي وقاص في حرب المجوس بطرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمر بن العاص وسالم سعيد بن العاص ابا سعيد الخدري صلاة

الطائفة ص

الخدري عن أبيه جلسنا يوم الخندق فذكر الحديث قال ابن القاسم وذلك قبل أن ينزل فرجالا أو ركبانا انتهى وهذا لا عيش ما نحن فيه لأن الكلام في الصلاة حال القتال وبين الآيتين تعيد الصلاة راكبا للخوف ونحن نقوله وفي المسألة التي بعدها ولا تلازم بين الركوب والقتال فالجواب أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من المذهب والأبواب بما شرحت بعد الخندق أن عزوة ذات الرقاع بعد الخندق ثم لا نغيرها في مدعى المصنف في هذه المسألة أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلوة والسلام نازل بين ضجنان وعسفان لحاصر المشركين فقالوا للمشركين أن لهؤلاء صلاة هي أحب إليهم من آبائهم وأبنائهم ألا وإنها صلاة العصر فأجمعوا أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة فجاء جبريل بما أمره أن يقسم أصحابه نصفين وذكر الحديث قال الترمذي حديث حسن صحيح وفي رواية ابن عباس أن الذي كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بهم الظهر على المشركين هو مثل خالد فساقه وقال فنزل صلاة الخوف بين الظهر والعصر وصلى بنا العصر فرقتين الحديث رواه أحمد وأبو داود والنسائي ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق وأما الثاني فقد صح أنه عليه السلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر فلذلك أنها بعد الخندق وبعد عسفان ويؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الأشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن أبي موسى أنه شهد غزوة ذات الرقاع وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق فانتقبت فسميت غزوة ذات الرقاع وفي مسند أحمد والسنن أن مروان بن الحكم سأل أبا هريرة هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف فقال نعم فقال متى قال عام غزوة نجد وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر فإن أسلام أبي هريرة كان في غزوة خيبر وهي بعد الخندق فهي بعد ما مر بعد صلاة قبل الخندق فقد وهم وأما الثالث فلما ذكرنا وتوضيحه أن أحمد يرى أنا لا نصلي حالة المقابلة والمسايفة وهذا يدل عليه تأخير الصلاة يوم الخندق إذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخرها المشروع بعد ذلك من صفة الخوف بالصفة الخاصة لم يجز حتى أن استمالة الآية على الأمن بأخذ الأسلحة فإنه لا شيء وجوبا لاستئناف أن رفع الحارس فالقدر المحقق من ذلك الأمن بأخذ الأسلحة أخذ القتال الذي ليس من أعمال الصلاة بل يتوهم المفسدات فما قاله أحد قبل هذا المفسد بعد أن كان حراما فينبغي كل ما علم على ما علم ما لم ينفه نافٍ والذي كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله والقدر الذي يستدل به الآن بأخذ الأسلحة رفع الجرحة لا غير فينبغي بحسب الإعادة **قوله** وإذا اشتد الخوف بأن لا يدعهم العدو يصلون نازلين إلى آخره **قوله** وعن محمد رحمه الله أنهم يصلون بجماعة يعني الركبان **قوله** لانعدام الاتحاد في المكان لكن محمد يقول جوز لهم ما تواشد من ذلك ومنع الزنا بالمحنى والانحراف عن القبلة والجواب بأن ما ثبت شرعا ما لا مدخل للرأي فيها لا يتعدى بها ما ينقض إذا كان الحاق محل القياس لكنه لما لا نص حيث ما جوز لهم ما تواشد منه لكن بما هو متوقف على أن يجوز لهم ما تواشد منها كان الحاجة فيه إلى جماعة بما لا ينفرد الاطلاع عليه على البلية اجتهاد ومنه ممنوع هذا لو كان على دابة واجب جاز اقتداء الناجي منها

باب صلاة الجنائز

صلاة الجنازة لا طلاقه ثم هي متعلقة بعارض مواخر ما يفرض للحي في دار التكليف وكل منها تشتغل بمناسبة ناجزة عن كل الصلوات تكيف وتداخلا وتضعا ولهذه الصلاة كغيرها جهة وسببية وشرط وركن وسنن وآداب أما صفتها المطلقة وترتيبها فأمور سنذكرها وسببها كونه ميتا لكعنا سابقة أو آباء أو ربيبا في التشهيد وكون هذا من سنن الصلاة تساهل وإدآبها كغيرها والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير والمحتضر من قرب من الموت وصفته من الموت وصفته أو ملائكة الموت وعلامة الاحتضار أن تسترخي قدماه فلا ينتصبان وينفرج انفه وتنخسف صدغاه وتمتد جلدة خصيتيه لانشمار الخصيتين بالموت ولا يستتم حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار **قوله** لأنه ليس لهم بذلك فيه وجه ولا يخرج الانقلاب والله أعلم بالسرائر منها والسنة أن يسر التغميض وشد لحييه وامتهن من تعويل أعضائه لهم فإذا التقى عليه الغطاء رفع رأسه قليلا ليصير وجهه إلى القبلة دون السماء **قوله** والأولى بالسنة أما توجيهه فإنه عليه السلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفي وأوصى بثلثه لك وأوصى أن يوجه إلى القبلة فقال عليه السلام أصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده رواه الحاكم وأما السنة كونه على شقه الأيمن فقيل لكن الأسنان لا فلعله عدت النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه السلام قال إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل اللهم أسلمت نفسي إليك إلى أن قال فإن مت مت على الفطرة وليس فيه ذكر القبلة وما روى الإمام أحمد عن أم سلمة قالت اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنت أمرضها فأصبحت يوما كاسل ما رأيتها وخرج علي لبعض حاجته فقالت يا أمه اعطني ثيابي الجدد فأعطيتها فلبستها ثم قالت يا أمة ضعي فراشي وسط البيت ففعلت واضطجعت واستقبلت القبلة وجعلت تدها تحت خدها ثم قالت يا أمة إني مقبوضة الآن وقد تطهرت فلا يكشفني أحد فقبضت ولم يذكر من شاهدها في باب المحتضر من باب الجنائز له عذرا عن ابن هرمز المحتمل لاستقبال الميت القبلة وعن عطاء بن أبي رباح نحوه زيادة على شقه الأيمن ما علمت أحدا أتركه بين شيئين وأنه فهم بن الوضع في القبر من اضجاعه في مرضه والسنة فيها ذلك وكذا ما ورد فيها وحديث لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلا الله أخرجه الجماعة إلا البخاري عن الخدري ومدوي من حديث ابن هرمز وأخرج مسلم عن سوا **قوله** والمراد الذي

فتوضأ وضوءك للصلاة

قرب من الموت مثل لفظ القتيل في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وانما التلقين بعد الموت
ومتوفى الغير فعيل بمعنى لحقته مادونه فيجب الى اهل السنة والجماعة وخلافا للمعتزلة وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه
ويقول فلان بن فلان اذكر شهادتك التي كنت عليها في دار الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا شك ان اللفظ لا يحمد
اخراجه عن حقيقته الا بدليل صحيح تعضده ومما في الكافي من انه ان كان مسلما لم يحتج الى بعد الموت والا لم ينفعه لكن جعله الصارف
يعني ان المقصود منه التذكير وقت تعرض الشيطان وهذه الاسئلة بعد الموت ومختار السنة الاولى والاحتياج الى ذكر الميت الجبان في السؤال ممنوع مطلقا ممنوع لما قدمنا الاصلية منعية وعندي ان مبنى ارتكاب هذا
المجاز هنا على اكثر مشايخنا من ان الميت لا يسمع عندهم على ما مر تحريره في كتاب الايمان في باب اليمين في الضرب او حلف لا يكلم فكلمه
حيث لا يحنث لانا نقطع بما بحثت لانهم والميت ليس كذلك لعدم سماع واورد قوله صلى الله عليه وسلم في اهل القليب ما انتم
باسمع منهم واجابوا بانه مردود برد عائشة رضي الله عنها قالت كيف يقول عليه السلام ذلك والله تعالى يقول وما انت بمسمع من
في القبور انك لا تسمع الموتى وكان ان ذلك خصوصية له عليه السلام معجزة وزيادة حسرة على الكافرين وبانه من ضرب المثل كما
قال علي رضي الله عنه وتشكل عليهم ما في مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اللهم الا ان يخصوا ذلك بأول الوهم في القبر
بقدمة للسؤال حجابه وبين الانبياء فانها تنكشف لهم تحقيقا لعدم سماعهم فانه فعال سنة الكفار الموتى لا فادة تعذر سماعهم
وموضع عدم سماع الموتى الا انه على هذا ينبغي التلقين بعد الموت لانه يكون حين ارتفاع الروح فيكون حي لفظ موتاكم في حقيقته
ومتوجها طائفة من المشايخ ان هو مجاز باعتبار ما كان نظرا الى انه الآن حي اذ ليس معنى الحي الا من في بدنه الروح وعلى كل حال يحتاج
لما دليل اخر في التلقين حالة الاحتضار اذ لا يراد الحقيقي والمجازي معا ولا مجاز ان وليس ظرف معنى ثم الحقيقي والمجازي باعتبار مستعمل
فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد وشرط اعمالهما ان لا يتضادا ثم ينبغي في التلقين الاحتضار ان يقال يحضرنه وتوضيح ولا
يقال له قل لانه اذا اطلع منه كلمات توجب الكفر لا حكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على انه في حال ذهاب العقل ولذا
اختار بعض المشايخ ان مذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اعتبر ما يأتيهم حال الموت والعبد الضعيف يوافق هذا
الكتاب فوض امر الميت الى ربه الحي الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلت عظمته ان يرحم فاضحي بالموت على الايمان والايقان ومن يتوكل
على الله فهو حسبه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم يقول محمد بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه
امره وسهل عليه ما هو قادم واستعد لفكاك واحمل بما خرج انه خير مما خرج عنه

فصل في الغسل

غسل الميت فرض الاجماع اذا لم يكن الميت شهيدا مسلما فانه مختلف فيه قيل سمحر وقيل يغسل في ثيابه والاولى اذ لم ينعقد
الاجماع بالسنة قيل وقوع بالمعنى اما السنة فما روى الحاكم في المستدرك من طريق اسحق بن بحر بن ذكوان عن الحسن عن ابي بن كعب رضي
الله عنه قال لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان آدم رجلا سعطوا كانه خلق سحوق فلما حضره الموت نزلت الملئكة بحنوطه وكفنه من
الجنة فلما مات عليه السلام غسلوه بالماء والسدر ثلثا وجعلوا في الثالثة كافورا وكفنوه في وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا
عليه وقالوا امن سنة ولد آدم من بعده وسكت عنه ثم اخرجه عن الحسن عن عبد الله بن ضمرة السعدي عن ابي بن كعب نحوه وفيه قالوا يا بني آدم
هذا سنتكم من بعدكم فاعلموا وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لان عبد الله بن ضمرة لم يرو غير الحسن وحديث ابن عباس في الدر
وقصته رواه الطبراني في الصحيحين وفيه اغسلوني بسبع سدر وحنوط عطية انه عليه السلام قال في بنته اغسلنها ثلثا او خمسا
او سبعا رواه الجماعة فقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر بعده والناس توارثوه ولم يعرف تركه الا في الشهيد
وما في الكافي عنه عليه السلام للمسلم على المسلم ثلثون حقوقا وذكر منها غسل الميت انه اعلم والذي في الصحيحين عنه عليه السلام حق
المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز واجابة الدعوة وتشميت العاطس وفي لفظ لها خمس يجب للمسلم على اخيه
وفي لفظ للمسلم على المسلم ست فزاد واذا استنصحك فانصح له ثم نقل الاجماع ان اجابة الدعوة فكان على الكفاية
لصيرورته حقه مقتضيا نصل السعي واما المعنى فلانه قام التوصي لا يتم صلاة الجنازة بدونه فظهر ان الامام شرط وكذا اطهارته
فتوفرت بثوت وجوب غسل سبعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر الى نفسه افادة وجوب الغسل هذا واختلف في سبب وجوبه
قيل العين نجاسة على الموت بل للحدث لان الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو الباعث في الحي انما اقتضى الاقضاء الاربعة
فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه فلما لو يلزم سبب الحرج في الميت عاد الاصل لان نجاسة الحدث زوال بالغسل لا نجاسة الموت لقيام
موجبها وقيل وهو الانفس سببه نجاسة الموت لان الادمي حيوان دموي ينجس بموت كسائر الحيوان ولذا لو حمل ميتا قبل غسله لا يصح
صلاته ولو كان للحدث لصحت كحمل الحدث غاية ما في الباب ان الادمي المسلم حقن بعبادة نجاسة الموتة زائلة بالغسل بكن بما
خلاف الكافر فانه لا يطهر بالغسل ولا يصح صلاة حامله بعد موته ولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها شرعا لان الامام فان سبب
الحدث انصاحم بعد الغسل وقد روى في حديث اهل من ان الله ان المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحة حيث رجح انه
للحدث وقيل بغسل الكافر ان كان له ولي مسلم وهو كالروي احمد محمد غسله مرغما عاة سنة الغسل بل لغسل الثوب النجس

وان لم يكن لا يغسل وهل يشترط للغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو
وشرط صحة الصلاة عليه عن ابي يوسف في الميت اذا اصابه المطر او جرى عليه الماء لا يتوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل
اشبه ما لو نفض جفه بعد وقالوا في الغريق يغسل ثلثا في قول ابي يوسف وعن محمد في رواية ان نوى الغسل عند الاخراج
من الماء يغسل مرتين وان لم ينو فثلثا حمل حركة الاخراج على النية عسلة وعنه يغسل مرة واطلق فان هذه ذكرة الندر
الواجب **قوله** ووضع على سريره قيل طوله الى العقبة وقيل عرضه قال ابو حنيفة الاصح كيف ما تيسر والله اعلم **قوله**
ووضعوا على عوارضه خرقة لان النوع لا يسقط حكمه بالموت قال عليه السلام لا تسرحوا شعرها بالمشط تحدي ولا تبت دليل انه يجوز
تغسيل الرجل المرأة وبالعكس لان الاجنبية على الغاسل استنجاء الميت على قول ابي حنيفة ومحمد ان لف على يده خرقة لغسل
فرجه ولا على الرجال اذا ماتت امرأة والا امرأة تغسله الا ان يمم رجل ملفوف على يده خرقة لذلك ولا يستنجى الميت عند
ابي يوسف **قوله** هو الصحيح احترازا عن رواية النوادر انه يستنجى من سرته الى ركبته وصححها في الهداية لحديث علي المتقدم انفا
قوله وسنوا عنه شابه وعند الشافعي السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين ليشرط ثم اه لانه عليه السلام غسل
في قميصه ثلثا ذال خصوصية له صلى الله عليه وسلم بدليل ما روي انهم قالوا لجردة كما نجردوننا اذا نغسله في ثيابه فسنوا
هاتفا يقول لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي رواية اغسلوني في قميصي الذي مات فيه فدل على ان عادتهم
المستمرة في زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ولانه تنجس لخروج منه وتنجس الميت به وسنع بعث الماء عليه خلاف النبي صلى الله
عليه وسلم لانه لم يخرج منه الا طيب فقال علي رضي الله عنه طبت حيا وميتا **قوله** اين عن مضمضة واستنشاق
واستحب بعض العلماء ان يلف الغاسل على اصبعه خرقة يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم
ويمسح راسه في رواية صلاة الاثر والمختار ان يمسح ولا يوضأ غسل يديه غرفة قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فاما
غلام لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن مخاطبا **قوله** ثم يفيض الماء عليه ثلثا اعتبارا بالحالة الحية فانه اذا
اراد الغسل المسنون في حالة الحياة توضأ افاض الماء عليه ثلثا وسنذكر كيفية ذلك **قوله** وخمر سربن وترا الى سحر
وهو ان يبدر من بين المحمرة حول سرين ثلثا وخمسا او سبعا وانما يوتر لان الله تعالى وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه
السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر واخرج الحاكم ومحمد بن حبان في صحيحه
عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اخرتم الميت او تروا جميع ما يخرج منه الميت ثلثا عند خروج روحه
لا زالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر لما روي لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار **قوله**
وتعيل الماء السدر وعند الشافعي لا تعيل وحمت غسل آدم وقول الملك لذلك فاغلوا الترس في شربتها يثوب الفرع
بتعاد ذلك ومنوله عليه السلام في الذي وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر وفي رواية غسلها بثلثا او خمسا او سبعا نعيد ان
المطلوب المبالغة في التنظيف لا اصل التطهير الا ما كان في قوته ولا شك ان سخنه لذلك بالسدر في تحقيق المطلوب كان مطلوبا
شرعا وحقيقة هذا الوجه الحاق التسخين بخلط السدر في حكم تموا استحباب جامع المبالغة في التنظيف وما حال الماء وهو
كون سخونته توجب غلال باقي الباطن فيكثر الخارج موعنده اذا ع لا مانع لان المقصود هنا تحصيل استفراغ ما في الباطن
تام النظافة والامان من تلوثا الكفن عند حركة الحامل برفع الرجل استان فيرخطون والماء الفارغ الخالص وانما يغسل راسه
بالخطمي اي خطمي العراق اذا كان في شعره **قوله** ثم يضجع على شقه الايسر ثم يروع في كيفية الغسل حاصله ان البداءة بالميامن
سنة في الحايض لحديث ام عطية قالت لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابدان بميامنها ومواضع الوضوء
منها ونحوه دليل يقدم وضوء الميت فاذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر ليكون
البداءة في الغسل بشقه الايمن فيغسل الماء الفارغ حتى يبقيه ويرى ان الماء قد خلص الماء المائل الى التحت منه وهو الجانب الايسر
ومين غسله ثم يضجعه على جنبه الايمن فيغسل الماء المتخلف منه سدرا وحرض ان كان حتى يبقيه ويرى ان الماء وصل الماء المائل
التحت منه وهو الجانب الايمن ومين ثانيه ثم تعذر وتسرح الشك وتسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء غسله ولا يلتفت
المحل الصاب ثم يضجعه على الايسر فيبقيه غاسلا بالماء الذي فيه الكافور ومن ثم الثلاث ولم يقبل المج في مياه الغسلات
بين الفارغ وغيره وذكر شيخ الاسلام وغيره كذلك وهو ظاهر من كلام الحاكم وما بدا بالفارغ اولا ليغسل ما عليه من الدرن
بالماء اولا فيتم قلعه بالماء والسدر ثم تحصل تطييب البدن بالطافة بالكافور والاولى ان يغسل الاول بالسدر
كما هو ظاهر الكتاب هنا واخرج ابو داود عن محمد بن سيرين انه كان يأخذ الغسل عن ام عطية يغسل بالسدر مرتين بالماء
والكافور وسنذكر ثم يشفع ثم ينشف الكفن على ما سنذكر ثم يوضع عليه فاذا وضع نضح عليه وتفرح الحنوط
في راسه ولحيته وسائر جسده والكافور على مساجده وما تيسر من الطيب الا ما سنذكر **قوله** لان الغسل الى المغسول

على وجه النسيئة عرف وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شئ أو بعد فلا يعاد الوضوء لأن الغسل لأن الخارج بعد اغتساله هو الذي كان قبله والخيوط عظم ركب من أشياء طيبة ومساجد مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب وفي الجمهرة والبيان والركبتان والرجلان ولا بأس بتسريح الطيب إلا إن عقرهن أو أورس في حق الرجل لا المرأة وأخرج الحاكم عن أبي رافع قال كان عند علي رضي الله عنه مسك فوضعه بيده وقال هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن أبي شيبة والبيهقي وقال النووي إسناده حسن قوله لقول عائشة رضي الله عنها على رؤسكم تنفشون على رؤسكم تنفشون بالنون أي تكبرون قال أبو عبيد شيئا مما خذ من نفوش الرجل إذا امتدت ناصيته وأراد عائشة أن الميت لا يحتاج إلى تسريح الرأس وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيرا عنه وتمت علته الاستعارة التبعية في الفعل وأما رواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عائشة رضي الله عنها أنها رأت امرأة تكدن رأسها بمشط فقالت على رؤسكم تنفشون مستكم ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أنها يعني ورواه ابن هبيرة في كتابه عن أبي حنيفة حدثنا هشام أبو المغيرة عن ابن هبيرة عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت

فروع لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها خلافا للشافعي في الأول ولنا في الثاني لأنها صارت أجنبية من وقت أم الولد للاستبراء لأنها من حقوق التركة علاقة الزوجية فلذا يغسل بها زوجها وإن كانت محرمة أو صائمة أو مظاهرا منها إلا أن تكون بعتق عن نكاح فاسد بأن تزوجها المكاتب فعتقت وردت إلى الأول فإن وطئ في هذا النكاح الفاسد ولو انقضت عدته غسلته وإلا لا إن كانا اثنان أقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا بينة لأحدهما أو كان قالت لكل واحد كنت تزوجتك وطلقتني ومات قبل البيان لا تغسله وأصح منهن قد لو بانت قبل موته بسبب من الأسباب بردة أو تمكينها ابنه أو طلاق لا تغسله وإن كانت في العدة ولو ارتدت قبل موته فأسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذا هو يقول الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لا رتفاعه بالموت ومذهبنا أن الإسلام المانع لا العدة علاقتها قبله والعدة الواجبة عليها بطل بقوله الآخر حتى تتقدر بالأشهر فلما قلنا النكاح قائم لقيام أثره ما رتفع الردة وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم يسلم حتى مات لا تغسله فإن أسلمت غسلته خلافا لأبي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضا يتيمم وطئ امرأته وجبة شبهة حتى وجبت عليه زوجته إلى أن يسعى على الموطوء فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة والزيج وفي وسلم المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر والمعتبر حله عندنا حالة الغسل عند حالة الموت ولد الزوجة وطئ شبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بالحيض وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل تغسله لا تغسله ابنته ولا أحد من ذوات محارمه بل ييمم إحداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب ولا ييمم من فوق ثوبه الأثوب رقيق أو صغيرة إذا لم يشتهى أحد منهن وتغسل هي الرجال والنساء وقدروا في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم والخصي المجبوب كالفحل وإذا أمات المرأة ولا امرأة فإن كان محرم من الرجال ييمم كالبد والأجنبي بالخرقة وبعض يقرع عن ذراعها لا فرق بين الشابة والعجوز والزوج في امرأته الأفي غض البصر ولو لم يوجد ما ييمم الميت وصلوا عليه ثم وجدوا غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند أبي يوسف وعنه تغسل ولا تعاد الصلاة عليه ولو كفنوه وبقي منه عضو لم يغسل غسل ذلك العضو ولو بقي نحو الإصبع لا يغسل ولو دفن بلا غسل وألقوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش هكذا عن محمد فرق بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه ثم يدفن إلا أن وجد الثلثين النصف مع رأسه فيغسل ويصلى عليه أو وجد النصف منه الرأس مع سائر بدنه فكذلك ولو كان مستوفى منتفخا طولا أو وجد أحد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه وإذا وجد ميت لا يدري أمسلم هو أم كافر فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سيماهم غسل وصلى عليه وإن كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه وليس في الغسل استعمال القطن في الرد أبلغ الطاهر عند أبي حنيفة أنه يحال القطن المحلول في مضرته وفيه وقال بعضهم في صحاحه أيضا وقال بعضهم في ذخيره أيضا قال في الطهيرية واستحسنه عامة العلماء ولا يجوز الاستنجاء على غسل الميت ويجوز على أهل الدفن وإن جاز بعضهم في الغسل أيضا وكره الماسل أن يغسل وهو جنب أو حائض ويندب أن يغسل من الغسل للميت

فصل في التكفين

هو فرض على الكفاية ولذا قدم على الدفن فإن كان الميت موسرا وجب ماله وإن لم يترك شيئا في الكفن فالكفن على من تجب عليه نفقته الأالزوج وفي قول محمد وعند أبي يوسف يجب على الزوج ولو ترك عبدا أو علية القنوى كذا في غرر مواضع وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان معتق يحفن ترك مائة موسر وابنه معتقه بتكفينه وقال محمد على الحالة وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته كفنه في بيت المال فإن لم يوجد ظلما أو عجز اضطلى الناس ويجب عليهم أن يسألوا له حلالا إذا لم يجدوا بما يصلى به ولا يجب على الناس أن يسألوا له إلا يجب يسأل هو فلو جم رجل الدراهم لذلك فتفضل شئ منها أن عرف صاحبه لفضل رده عليه وإن لم يعرف كفن بها آخر به فإن لم يوجد إلى مرة ما إلى الكفن يتصدق بها ولو مات في مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شئ للميت له أن يلبسه ولا يكفن به الميت وإذا غسل الميت وتوطري كفن ثانيا من جميع المكان المال فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا فإن لم يكن فضل

هو الدين شئ من التركة فان لم يكن العزم ما تبقوا دينه بدئ بالكفن وان كانوا تصدقوا الا يسيرة منهم شئ ومنه في بيت المال
ولا يخرج الكفن عن ملك الميت فلذا لو كفن رجلا عن رجلا ثم رأى الكفن مع شخص كان للذي كفن ناضح وكذا اذا نزع من الميت سبع كان
الكفن لمن كفنه لا للورثة **قوله** لما روى انه عليه السلام اكفن في اكثر السنة عن عائشة رضي الله عنها قالت كفن رسول الله صلى الله عليه
وسلم في ثلثة اثواب سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وتحول قرية باليمن وفتح السين هو المشهور وعن الازهري بالضم فان
حمل على ان المراد ان القميص من الثلثة بل هو خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لم ير كفن السنة اربعة اثواب ومنه رد ما في
البخاري عن ابي بكر قال لعائشة رضي الله عنها في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت في ثلثة اثواب وان عورض برواية ابن حبان
في الكامل عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلثة اثواب احمر قميص وازار ورداء نعم ضعيف بهاشم بن عبد
الله الكوفي ولينه النسائي ثم ان كان ممن يكذب حديثه لا يؤتى حديث عائشة وما روى محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم
النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة يمانية وقميص سهل والمرسل وان كان حجة عندنا لكن ما روته عائشة رضي الله
عنها كان اكمل ان تعارضا وحديث عائشة حديث القميص يسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا وما اخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري نحو
مرسلا وما روى ابو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلثة اثواب قميصه الذي مات فيه وحلة حمانية وهو
مضعف بمن مدين ابي زياد ثم لم يرجح بعد المعادلة بان الحال في تكفينه اكشف للرجال ثم التحت والا فيه تامل وقد ذكر ابو داود ان عليه
الصلوة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يليق ذلك والله سبحانه اعلم والحاصل في فهم مجموع ثوبين ازار ورداء
وليس في الكفن عمامة عندنا واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه واحتجوا بالبياض ولا بأس بالبرود والعصب
والاكسان للرجال ويجوز للنساء الحبرة والمزعفرة المعصفرة اعتبارا للكفن باللباس في الحياة والمراد هو التكفين كالبالغ والمراهقة كما لبالغة
قوله ولانه اي هذه الثلاث اكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته اذ الاكثر ما يكفن فيه الرجل ثلثة وصرح بان اكثر ما
يكفن به الرجل ثلثة غير واحد من المصنفين وقد يقال مقتضاه انه اذا امات ولم يترك سوى ثلثة اثواب هو كما ليس فيه وعليه دين لا
تقضى لورثة الدين مؤنة مماته لان الاكثر ليس بواجب بل هو المسنون وقد قالوا اذا كان باللكثر وبالبرودة فلا تكفن السنة اول من كفن الكفاية
وهذا يقتضي ان كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حالة السعة في كل عدمها ووجود الدين حينئذ ان لا يتعدى تعدى للواجب وهو الدين
على غير الواجب وهو الثلثة لكنهم نظروا في غير موضع انه لا يباع فيه شئ للدين كما في حال الحي اذا افلس وله ثلثة اثواب هو لا يسلبها لا ينزع عند شئ
يباع ولا بعد احتياج **قوله** وان اختار اهل توبين جاز الا ان كان بالمالة وبالبرودة كره تنزيها وعلى القلب كفن السنة اولى وكفن
الكفاية اقل ما يجزئ عند الاختيار وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد **قوله** لقول ابي بكر روى الامام العدني في كتاب الجنائز عن هرون
ابن اسماعيل الخزاز عن عبد الله التيمي قال الاسود بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت لما احتضر رضي الله عنه قال لنا انظروا كم ثمن ثوبي
اعادا لما فيني الرأس من الغبي • اذا حضرت يوما وضاق بها الصدر • فقال لها يا بنية ليس كذلك ولكن قولي وجاءت سكرة الموت
بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ثم انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما فان الحي احوج الى الجديد من الميت انما هي للصديد عبد الرزاق اسامة عن
هرون عن عائشة قالت قال ابو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما اغسلوهما وكفنوني فيهما فقلت يا عائشة الا نشتري لك جديدا قال الحي احوج
الى الجديد من الميت وانما الصديد والحميد سوائي الكفن ذكر في التحفة هذا لفظ البخاري فرد هذا عن عائشة رضي الله عنها ان ابا بكر قال لها
في كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت في ثلثة اثواب ليس فيها قميص ولا عمامة قال في اي يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يوم
الاثنين قال فاي يوم هذا قلت يوم الاثنين قال فاني ارجو فيما بيني وبين الليل فنظر الى ثوب عليه كان يمرض فيه بدرع من زعفران فقال اغسلوا
ثوبي هذا وزيدوا عليه ثوبين فكفنوني فيها قلت ان هذا خلق قال ان الحي احوج الى الجديد من الميت انما هو للمهلة فلم يتوف حتى امسى من ليلة الثلثا
ودفن قبل ان يصبح والرديع لمثلثات الاثر والمهلة مثلثة الميم صديد الميت فان وقع التعارض في حديث ابي بكر هذا حتى وجب تركه لان
سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري لحديث ابن عباس في الكتب الستة في المحرم الذي وقصته دابته قال فيه عليه السلام وكفنوه في
ثوبين وفي لفظ ثوبيه واعلم ان الجمع ممكن فلا يترك بان عمل ما في عبد الرزاق وغيره من حديث ابي بكر على ما ذكر بعض الشراح دون كل علاته ما في
البخاري وجمع شكول حديث ابن عباس هو الشاهد لكن رواية ثوبيه تقتضي انه لم يكن له معهما غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية بل قد يقال انما كان
ذلك للقربة فلا كيسكلم جواز الاقتصار على ثوبين حال الندرة على الاكثر الا انه خلاف الاولى كما هو كفن الكفاية والله اعلم **قوله**
والازار من الرأس الى القدم والخرقة من الصدر الى الفخذ واما كون الازار كذلك فيه نسخ من المحتار وشرحه اصلا
شئ بعضها يقدم اولا وهو من المنكب الى القدم ويوضع على الازار ويشد من المنكب الى القدم ثم يعطف ما فوق الى الرأس ما وجه محل لغة ازار الميت
اذا ارادي السنة وقد قال عليه السلام في ذلك المحرم كفنوه في ثوبيه وسماه ثوبا اخر امره ازاره وردائه وكما علم من ازاره الى الحقوة الا على الاتي
غسل ابنته حقوها على ما سيذكر **قوله** والقميص من اصله العنق بلا جيب ودخريص وكمين كما في الكافي وكونه بلا جيب بعيد الا
ان يراد بالجيب الشق النازل عن الصدر **قوله** انما ذكره اجابة الامر ليتبع الامر فيه وكرهوا العمامة وكرهها بعضهم لانه يغيب
الكفن لها شفعا واستحسنه بعضهم لان ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنبا العمامة على وجهه **قوله** لحديث ام عطية قبل العنوان

العزم الى ص

الى بنت قال فما لك كنت فيمن غسل ام كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اول ما اعطانا الحقائب ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد في الثوب الآخر رواه ابو داود وروى حديث غسل زينب ونبوني الاصل معقولا الازار وجعله احق ما يبدأ به الازار للحائض وهذا ظاهر في ان ازار المسنة كازار الشابة من الحقو فيجب كونه في الذكر كذلك لعدم الفرق في هذا وقد حسنه النووي وان اعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة وفيه نظر اذ لا مانع من حضور ام عطية غسل ام كلثوم بعد زينب وقول المنذري ام كلثوم توفيت ونبو عليه السلام غائب مغاير لقول ابن الاثير في كتاب الصحابة انها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام قال وهي التي غسلتها ام عطية وليس ما ذكره بمرجح اذ حدث ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ام عطية قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته ام كلثوم فقال اغسلنها ثلثا او خمسا او اكثر من ذلك ان رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الاخرة كافورا او شيئا من كافور فاذا فرغتن فاذنني فلما فرغنا اذناه فالقى الينا حقوه وقال اشعرنها اياه وهذا اسناد صحيح وما في مسلم من قوله مثل الك في زينب لا ينافيه لما قلناه انفا **قوله** وفي ثوبان وخمار لم يعين الثوبين وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلثة اثواب وازار ولفافة فلعله بدل الخمار ومافي الكتاب مرشد الخمار اولى وتجعل الثوبان فيها ولفافة فان لهذا يكون جميع عوداتها منسوجة خلافا لمن قال الخمار **قوله** وتلبس المرأة الدرع الخ لم يذكروا موضع الخرقة وفي شرح المنية لكن قول الاكثرين كيلا ينتشر وعرضها ما بين ثديي المرأة الى السرة وقيل ما بين المنكبين الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي وفي التجريد يشد الخرقة فوق الازار عند الصدر فوق الثديين **قوله** لان مصعب بن عمير اخو ابي عبيدة الاين ماجة عن جابر بن الارت قال هاجرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوقع اجرنا على الله فمنا من مضى لم يأخذ من اجره شيئا منهم مصعب بن عمير قتل يوم احد وترك نمرة فكنا اذا غطينا بها راسه بدت رجلاه واذا غطينا بها رجليه بدا راسه فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نغطي راسه ونجعل على رجليه الاذخر **قوله** لانه عليه السلام امر باجارا كفان ابنة غير وقد رواه ابن المستدرك عنه عليه السلام اذا اجمر احدكم الميت فاجمروه ثلثا وفي لفظ لابن حبان فاوتروا وفي لفظ للبيهقي جمروا الكفن المتوتر ثلثا قيل سنده صحيح

فصل في الصلاة على الميت

هي فرض كفاية وقوله في التحفة انها واجبة فالجملة محمول عليه ودليل الكفاية لان ما هو الغرض منوط حصوله بالبعض يحصل بالبعض بالاجماع على الاول وكونه على الكفاية كاد وقيل في مستند الاول قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والحمل على المفهوم الشرعي اولا ما امكن وقد امكن بجعلها صلاة جمعا بين كل هذا اذ لم يقع اهل النفيس على خلافه هذا وفي الثاني قوله عليه السلام صلوا على من صلى عليكم فلو كان فرض عين لم يتركه عليه السلام وشرط صحتها اسلام الميت وطهارته ووضعه امام المصلي وهذا القيد لا يحتاج على عاقد لا حاضر محمول على ركبة ونحوها ولا موضوع متقدم عليه المصلي ونبو كالامام من وجه وانما قلنا من وجه لان صحة الصلاة على الصبي اذا ولد لاقل من ستة اشهر اعتبارا بامامته من كل وجه كما انها صلاة مرجوحة عن هكذا قلنا اذا دفن بلا غسل ولم يكن افراده الا لتنجس سقط هذا الشرط وصلي على قبره بلا غسل للضرورة كالذي مات اذا لم يصل عليه الزاب بعد ما خرج فيغسل ويصلى عليه بلا غسل فهذا سبيلك ولا حرج الا لتنجس يعاد لنساد الاولى قيل بقبلة الاولى صحيحة عند محققي الحنفية فلا تعاد واما صلاته عليه السلام على النجاشي كان اما لانه رفع سريره حتى راه عليه السلام حقيقة فتكون صلاة مرجلته على بيت يراه الامام وخلفه دون المأمومين وهذا اغرب ما نقل اذ لا دليل عليه وهذا وان كان احتمالا لكن في المروي ما يؤيده ونبو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عمران بن الحصين انه عليه السلام قال ان اخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه فقام عليه السلام وصفوا خلفه فكبر اربعا وهم لا يظنون الا جنازته بين يديه فهذا اللفظ يشير الى ان الواقع خلاف ظنهم لانه هو فائدة الخلاف فما ان يكون سمعه منه عليه السلام او كشف له وايا ما كان ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره وان كان افضل منه كابي بكر رضي الله عنه مع ما له الصديقية وان قيل بل قد صلى على اخر من الغيب في هو معوية بن معوية المزني فيقال اللتي نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال يا رسول الله ان معوية بن المزني مات بالمدينة احب ان الطوى لك الارض فصلى عليه قال فقم فتقرب بجناحه على الارض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملئكة عليهم السلام في كل صف سبعون الفا ثم رجع فقال عليه السلام لجبريل عليه السلام ادرك هذا قال اعجبوني قل هو الله احد وقراءته جائيا وذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل حال رواه الطبراني من حديث ابي امامة ومن سعد في الطبقات من حديث انس وعلى هذا تدور جميع ما استشهد به على ما في مغازي الواقدي حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة وحدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن ابي بكر قالا لما اتى الناس الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر الى معركتهم فقال عليه السلام اخذ الراية زيد بن حارثة يعني حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها حيث شاء ثم اخذ الراية جعفر بن ابي طالب فمضى حتى استشهد فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال استغفروا له فقد دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شاء قلنا انما ادعى الخصوصية ادعينا الخصوصية بقدر ان لا يكون رفع له سرير وكما هو مرئي له وما ذكر خلاف ذلك ومع هذا ضعف الطرق كما في المغازي مرسل من طريقين ومافي الطبقات ضعيف لان في اسناده محمد بن زيد وقال ابن يونس تفردوا على ضعفه وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعن ثم دليل الخصوصية انه لم يصل على غائب الا على هؤلاء ومن سوى النجاشي صرح فيه بانه رفع له وكان ممن اراه منهم انه قد توفي خلق منهم رضي الله عنهم غيبا في الاسفار كارض الحبشة والغزوات ومن اعرف الناس عليه القراء لم يوثر قط انه صلى عليهم وكان على الصلاة

على كل من توفى من اصحابه حريصا حتى قال لا يموتن احد منكم الا اذنموني فان صلاتي رحمة له على ما سنذكر وانما اركانها فالذي منهم
من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لتوهمهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها وقد صلى عليها فاعلم ان غرضه اخبار وكذا اركانها يجوز
للعذر ويجوز اقتداء القائمين به على احد قولي الشافعي بناء على ان الامامة في الركعة بمنزلة ركعة وقالوا لو اقتدى الشافعي والصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام **قوله** واولى الناس بالصلاة عليه الخ
الخليفة اولى ان حضر ثم امام المحلة ثم صاحب الشرطة ثم خليفة الوالي ثم خليفة القاضي ثم امام الحي ثم ولي الميت
وهو مسنون وقال ابو يوسف الولي اولى مطلقا وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله قال الشافعي لان هذا حكم يتعلق بالولاية كالانكاح فيكون
الولي مقدما على غيره قلنا وجه الاولى ما روى ان الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص في الماماة الحسن وقال لولا السنة لما قدمتك لو كان
سعيد واليا بالمدينة يعني سوى تلك الولاية وهو الذي يسمى في عهدنا الوالي الثابت ولان في التقديم عليهم ازدراء وتعظيم اولى الامر واجب وانما
امام الحي بما ذكر لتيسير تعهده واجابا هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد اليه وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام الحي **قوله**
والاولياء على الترتيب الخ يستثنى منه الاب مع الابن فانه لا اب اولى لانه فاق على الاصح وقيل يقدم الاب لقول محمد وعند
الابن اولى على حسب اختلافهم في النكاح وعند محمد ابو العتوهة اولى بنكاحها هو ابنها وعندهما ابنها اولى وجه الفرق ان الصلاة تجري فيها الفضل
والاب افضل ولذا يقدم على الابن في الامامة الكبرى وهو قول ابي يوسف وقيل يقدم الابن لانه اشفق واحنى وقيل يقدم الاب لانه اعرف بالسنة
لان الحوطها استوابها كذا ذكره وانما قدمنا الاخ على الجد لان عليا عليه السلام في حديث القسامة بدأ بالاخ وهذا يفيد ان الحق للابن عندنا
الا ان السنة ان يقدم هو اباه ويدل عليه قولهم سائر القرابات وقد يرجح ان لم يكن له ابن فان كان كان هو اولى منهم لان الحق للابن يقدم
اباه ولو كان احدهما شقيقا والآخر لاب جاز تقديم الشقيق الاجنبي وهو ولي العتاقة وابنه اولى من الزوج والكاتب اولى لصلاة على جنين ولد
ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى اولى على الاصح وكذا المكاتب اذا مات ولم يترك وفاء ذكره في ادب الكتابة كان المولى اولى ولد ان كان المال
حاضرا ومن عليه النوى واذا لم يكن ولي للميت ولا مولى ولا زوج اولى ثم الجيران من الاجنبي اولى ولو اوصى ان يصلي عليه فلان رجل في العيون ان اوصية
باطلة وفي نوادر ابن رستم جائز وهو مختار فلان بالصلاة عليه قالا لانه قد الشهيد الشهود على الاول **قوله** فان صلى غير الولي والسلطان اعاد
الولي هذا اذا كان الغير بعد ما علم الولي فان كان من غير التقدم عليه كما مضى ما به لم يعد **قوله** فان صلى الولي وان كان وحده لم
يجز لاحد ان يصلي بعده واستفيد عدم اعادة من بعد الولي اذا صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لانها اذا منعت الاعادة بصلاة
الولي فبصلاة من هو مقدم عليه اولى واذا علة التعليل المذكور وهو ان الفرض يادي والنفل بها غير مشروع ليستدل مع هذا الولي اذا صلى الاعادة
اذا صلى من الولي اولى منه اذا الفرض وهو تصاحب الميت يادي به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل واداء ان عدم المشروعية في حق
لا حق له اما من له الحق فبقي المشروعية ليستوفي حقه ويستدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن اخرهم الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه
وسلم ولو كان مشروعا لما اعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب اليه صلى الله عليه وسلم مع توافر الطرق عنه وهذا دليل ظاهر
عليه ويجب عنان ولذا قلنا لو شرع لم يصل من انكر بروا ما ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه اهله فلانه عليه
السلام كان له حق التقدم في الصلاة **قوله** لانه عليه السلام صلى على امرأة رواه ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد عن امه
ان ثابت عن عمه بن يزيد ثابت قال لما دخلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا ورد نا البقيع اذا هو بعمر صنال عنه فقالوا فلانة فدعاها فقالت
الا اذ تنموني قالوا كنت قليلا صياما قال فلعلكم تفعلوا الا اعرض ما مات منكم ميت ما كنت بين اظهركم الا اذنموني فان صلاتي عليه رحمة
ثم اتى لقبر فصففنا خلفه وكبر عليها اربعا وروى مالك في الموطاء عن ابن شهاب عن ابي امامة بن سهل بن حنيف انه اخبره ان مسكينة مرضت فاخبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها فقال عليه السلام اذا ماتت فاذنوني فحانت حواجاء فقالوا لكرهوا ان يوقظوه فلما اصبح اخبر بشأنها فقال
عليه السلام الم اركم ان تؤذنوني بها فقالوا يا رسول الله كرهنا ان نوقظك فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صففنا الناس على
قبرها وكبر اربع تكبيرات وما في الحديث انه صفهم خلفه وفي الصحيحين عن الشعبي الجهني من شهد الدفن صلى النبي صلى الله عليه وسلم على قبر مسنون فصفهم
وان لم يكن الولي هو خلاف مذهبنا فلا يخلص الا بادعاء انه لم يكن صلى عليها اصلا وهو في غاية البعد من الصحابة ومن فروع عدم تكرار الصلاة
الصلاة على عضو وقد مناه في فصل الغسل ذليل لانه اذا وجد اباني صلى عليه فيتكرر لان الصلاة لم تشرع الا على وجه الاجابة الا
انه الحق الا كثر الكل فبقي في غيره على الاصل **قوله** صلى على قبر هذا اذا اهيل الترابه سواء كان غسل اولا لانه صار مسلما لكنه
يقال خرج عن ايدينا فلا سبيل له بعد غلاف ما اذا لم يهل فانه يخرج ويصلى عليه وقدمنا انه اذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل ان
امكن اعادة الصلاة عليه لانه اكمل وصل على قبر قبل الاكثر الا ان الاولى ان يعيدها لزوال الشرط مع الامكان والا زال
الامكان فسقط فرضية الغسل لانها صلاة مرجوة دعا من وجه بالنظر الى الاول لا يجوز بلا طهارة اصلا الى الثاني يجوز بلا عجز فقلنا
يجوز بدونها حالة العذر لا الفرض لا لشبهتين **قوله** هو الصحيح احترازا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصلي الى ثلثة ايام **قوله**
لا خلاف الحال في حال الميت من التمزق والهزال وان كان مزريا ورد والمكان اذ منه ما يسرع الا بلا ذمة لا حتى لو كان في داره انه
تعرف اجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون الى الثلاث **قوله** والصلاة ان يكبر تكبيرة بهذا الله عقيبها عن ابي حنيفة رضي الله عنه يقول سبحانك

ليضام

اللهم وبحمدك الى آخره قالوا لا يقرأ الفاتحة الا ان يقرأها بنية الثناء ولو ثبت القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الموطأ
مالك عن نافع ان ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنائز ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي التشهد وهو الاولى ويدعو في
الثالثة للميت ولنفسه ولابويه وللمسلمين ولا توقيت في الدعاء سوى انه يأتي بما ثبت في الآخرة وان دعا بالمأثور فالاحسن وما البغية
وبين المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه
واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما نقيت الثوب الابيض من الدنس وابدله
دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى
تمنيت ان اكون انا ذلك الميت رواه مسلم والترمذي والنسائي وفي حديث ابن هبيرة الاشجعي عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا رواه الترمذي والنسائي وقال
الترمذي رواه سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن
توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود ونحوه وفي اخري ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا
بعده وفي موطأ مالك عن سالم ابي النضر ان كيف يصلي على الجنازة قال ابو هريرة انا لعمر الله اخبرك اتبعها من عند اهلها فاذا وضعت كبرت
وحمدت الله وصليت على نبيه ثم تقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمدا رسولك وانت اعلم به
اللهم ان كان محسنا فزد في حسناته وان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وروى ابو داود عن ابي هريرة الاسلمي
قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه
من فتنة القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللهم اغفر له وارحمه انك انت الغفور الرحيم وروى ابن ماجه من حديث ابي هريرة سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم انت ربها وانت خلقتها وانت هديتها للاسلام وانت قبضت روحها انت اعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء
فاغفر لها قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم من غير ذكر بعده في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ ان يقول اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي
الآخرة حسنة وقنا عذاب النار او ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الآية ويثني بالتسليمة ويرفع الميت مع القوم ولا يصلون ركعة
الا وقت المكروهة فلو فعلوا لم يكن عليهم الاعادة وارتكبوا النهي واذا جئ بالجنازة بعد الغروب بدؤا بالمغرب ثم بها ثم بصلاة
المغرب قوله لانه عليه السلام كبر اربعا الى آخره روى محمد بن الحسن انبا ابو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي ان الناس كانوا
يصلون على الجنازة خمسا وستا واربعا حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ثم كبر ابو بكر كذلك في رواية اي بكر الصديق ثم قال عمر رضي الله عنه
فجعلوا ذلك لهم عمر انكم مغيرا اصحاب محمد متى تختلفون بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية
فاجمعوا على شئ يجمع عليه من بعدكم فاجمع راي اصحاب محمد ان ينظروا اخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض نهايا حذون
به ويزيدون ما سواه فنظروا فوجدوا اخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا وقد انقطاع الكبير ابن ابي هبيرة وعمر
وهو عرضا ثر عند نا وقد روى احمد من طريق اخر موصولا قال ثنا وكيع ثنا سفيان عن عاصم بن سفيان عن ابي وائل قال جمع عمر الناس
فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقال بعضهم كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا فجمع عمر على اربع
كاطول الصلاة وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز اربع تكبيرات وكبر عمر
على ابي بكر اربعا وكبر ابن عمر على عمر اربعا وكبر الحسن بن علي على علي اربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن اربعا وكبر الملائكة على آدم اربعا
سكت عليه الحاكم واعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك واخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن الفضل بن عبد الرحمن بن صعصعة
البيهقي وقد روي مرفوعا وكله ضعيفة الا ان اجماع اكثر الصحابة رضي الله عنهم على الاربع كالدليل على ذلك ورواه ابو نعيم الاصبهاني
في تاريخ اصبهان ثنا ابو بكر محمد بن اسحق عن عمران ثنا ابو هشام بن محمد بن الحرث ثنا سفيان بن فروخ ثنا نافع ابو هرمز ثنا عطاء عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان اخر صلاته اربع تكبيرات
الا ان خرج من الدنيا وتدرض الى النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اخر صلاته كبرها اربعا عن عمر مرفوعا رواه الدارقطني وضعفه وروى ابو عمر في
الاستذكار هو عند الوارث عن سفيان عن عاصم عن زر وضاح عن عبد الرحمن بن ابي هبيرة عن مروان بن معوية الفزاري عن عبد الله
بن الحرث عن ابي بكر بن سليمان بن ابي حثمة عن ابيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز اربعا وخمسا وستا وسبعا وثمانيا حتى
جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وكبر اربعا فثبت النبي صلى الله عليه وسلم على الاربع حتى توفاه الله عز وجل رواه الحرث
بن ابي اسامة في مسنده عن ابن عمر لفظ ابن عباس وزاد سنادا اخرج الحارثي في مناقب الناجي والمنسوخ عن انس بن مالك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كبر على ابنه ابراهيم سبع تكبيرات وعلى بني هاشم سبع تكبيرات وكان اخر صلاة صلاها الرباعي حتى خرج من الدنيا وضعفه وقد
روي ان اخر صلاة منه عليه السلام كان اربع تكبيرات من اعمل بذلك قال البعض العلما لا توقيت في التكبير وجمعوا بين الاحاديث بانه
عليه السلام كان يفضل اهل بدر على غيرهم وكذا بني هاشم فكان يكبر عليهم خمسا وعلى غيرهم اربعا وان الذي حكى من اخر صلاته لم يكن
الميت من بني هاشم وحمل بعضهم حديث النجاشي في المصطفين خلافا لان رواية ابي هريرة واسلامه متاخر ولا يخفى انه تحكم لا اجتهاد والحق هو

النسخ فان ضعف الاسناد غير قاطع بطلان النسخ المتن على ما هو فرضه فاذا ثبت بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا وقد ثبت وهو كثرة الطرق واستشارة ابي الاشعث صنعاء في الاسناد وذلك من الصحابة فانه يدل على ان اخر ما تقرر عليه منه الحال عليه السلام الاربع على ان حديث شداد حسن صحيح وان كان مرسلا لان المرسل عندنا وعند ثقات المرسل اذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا وهذا الذي ذكرناه قد اعتضد بكثرة في الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقة والله سبحانه اعلم

قوله لانه منسوخ مبني الحكم على انه منسوخ او لا تعدد فرد منه ورد عن ابي يوسف لا بل هو يجتهد فيه بناء على انه لم يثبت نسخه وقد روي ان عليا رضي الله عنه كبر خمسا فلنا قد ثبت النسخ بما قدمناه انفا وغاية الامر ان عليا رضي الله عنه كان اخذ به ايضا على عهد النسخ ثم كان مذهبه التكبير على التدريج سنا وعلى الصحابة خمسا وعلى سائر المسلمين اربعا وعلى تقدير صحته يكون الكل سنة اربعا اربعا لانقراض الصحابة رضي الله عنهم فمخالفته مخالفة الاجماع المتقرر فحرم خطابه فلا يكون فعله مجتهدا فيه خلاف تكبيرات العيد **قوله** في رواية وهو المختار وروي اخرى كما يكبر الخامسة والظاهر ان البقاء في حرمة الصلاة بعد الفساد لعين خطاب ظلما انه الخطاب في المتابعة في الخامسة **قوله** والبداءة بالثناء للصلاة سنة الدعا يفتتح ان تركه عمدا يفسد فلا يكون ذكرا هذا وروى ابو داود والنسائي في الصلاة والترمذي في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يدعو في الصلاة ولم يحمد الله ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال عجل هذا ثم دعاه فقال اذا صلى احدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء قلت الترمذي في بعض المواضع انما يتابعه في ان ابتدأ على الاربعة اذا سمع من الامام وانا الوسيع الامر المبلغ فيما ابلغه وهذا احسن وهو قياس ما ذكرون في تكبيرات العيد فيما قدمناه **قوله** ولانا ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة لقولنا الصحابة رضي الله عنهم اربع كاربع الظهر ولذا الوتر تكبيره واجمع بها فسدت صلاته فلو ترك ركوعه من الظهر ولم يتنبه تكبير الامام لكان قاضيا ما فاته قبل اداء ما ادرك مع الامام وهو منسوخ في مستدل الطبراني عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سبق الرجل ببعض صلاته سالهم فاذا انه الذي سبق به فيبدأ فيقضي ما سبق ثم دخل مع القوم فجاء معاذ والقوم قعود في صلاتهم فتمتم فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به فقال عليه السلام قد سن لكم معاذ فاقتدوا به اذا جاء احدكم وقد سبق شيء من الصلاة فليصل مع الامام صلاته فاذا فرغ الامام فليقض ما سبقه به وتقدم ان في سماع ابي ابي ليلى من معاذ نظرا في باب الاذان ورواه الطبراني عن ابي امامة قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فجاء معاذ والقوم قعود فساق الحديث وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك ورواه الشافعي عن عطاء بن ابي رباح كان الرجل اذا جاء وقد صلى الرجل شيئا من صلاته صلاه الا انه جعل الداخل من مسجود سن لكم سنها فهو ها وهذا ان سهل الامر والا فصر لو لم يكن منسوخا كفى الاتفاق على ان لا يقضي ما سبق به قبل ادراك الامام قال في الكافي الاذان ابا يوسف يقول في التكبيرة الاولى معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح يرجح فيه ولذا اختصت برفع الدين على هذا الخلاف لو ادرك الامام بعد ما كبر الزائدة فانه الصلاة على قول ابي حنيفة لان ابا يوسف لو جاء بعد الاولى كبر بعد سلام الامام عندهما خلافا له بناء على انه لا يكبر عندهما حتى يكبر الامام حصول فيلزم ان تصير زائدة مشروعا فيكبرها بعده وعند ابي يوسف لا ينظر بل يكبر كما حضر ولو كبر كما حضر لم ينظر لا تفسد عندهما لكن ما اداه غير معتبر لانه المشروع بعضي ما فاته من التكبيرات بعد سلام الامام فسقا بفرد عما له ولو فضا به توضع الجنان فتبطل الصلاة لانا لا نجوز الا حضور كما لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكتاف وعن محمد ان كان الى الارض فرجليه التكبير الا اذا كان الى الاكتاف اقرب وقيل لا يقطع حتى يتما عد **قوله** لانه بمنزلة المدرك ويفيد انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا حصول التكبيرة فيها للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة بفعلها مع الامام ولو شرط في التكبير المعتبر ضاق الامر جدا اذ الغالب تاخر النية فيلا عن تكبير الامام فاعتبر مدركا حصول **قوله** لان الثناء سنا فعل كذلك روي عن نافع اي غالب قال كنت في سكة المربد فمرت جنازة معه ناس كثير فلما رأوا جنازة عبد الله بن عمر تبعها فاذا انا برجل جالس على دابته خرجت تقعه من الشمس فقلت من هذا الذي قالوا انس بن مالك قال فلما دفعت الجنازة قام انس يصلي عليها وانا خلفه لا يحول بيني وبينه حتى قام عند راسه وكبر اربع تكبيرات ثم ولم يسرع ثم ذهب يقعد فقالوا يا اباحمزة المراة الانصاري توفيت فجيء بها تغسل اخر فقام عند عجزها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل ثم جلس فقال العلاء بن زياد يا اباحمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على الجنائز كصلاتك يكبر عليها اربعا ويقوم عند راس الرجل وعجيزة المراة الى ان قال ابو غالب فسالت عن صنع انس قيامه على المراة عند عجزها فحدثوني انه انما كان لانه لم تكن النعوش كذلك يقوم حيال عجزها فينسع من القوم ومختصر من لفظ ابي داود ورواه الترمذي ونافع ابو غالب الباهلي اسباط السعدي قال ابن معين صالح وابو حاتم شيخ وذكره ابن حبان في الثقات قلت قد عارض هذا ما روى احمد ان ابا غالب قال صليت خلف انس على جنازة فقام حيال مدور والمعنى الذي عقل في القيام حيال الصدر وسوما عينه في الكتاب يرجح سند الرواية ومو جب التعدية الى المراة ولا يكون ذلك قد حا للقياس على النص في المراة لان المروي كان بسبب عدم النعش فقيله والالحاق مع وجوده وما في الصحيحين انه عليه السلام صلى على امراة ماتت في نفاسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر لجواز التوسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه وعمل انه وقف عند

الا انه مال الى العوى فى حقها فطن الراوى ذلك لتقارب المحلين **قوله** لانه ملاه من وجه حتى اشترطها ما سوى الوقت مما يشترط
للصلاة مما ان ترك التكبير مع الاعتياد به كذلك ترك القيام والقرأة اضباطا اللهم الا ان يعتاد النزول كطين ومطر فيجوز ولا تجوز الصلاة
والميت على دابة او ايدى الناس لانه كالامام واختلاف المكان مانع من الاقتدا **قوله** ولا بأس بالاذان جملة المقم على الاذن للمعتبر
بالتقدم فى الصلاة ويحتمل ايضا الاذن للمصلين بالانصراف لحاجاتهم قيل يتكلمون حضور الدفن ولهم موانع وهذا لان انصرافهم لعذر الصلاة
من غير استيذان مكروه وعيان الكافى ان فرغوا تعليمهم كن ينتظروا خلف الجنازة الى ان يتهيأ الغير ولا يرجع احد بلا اذن فالم يؤذن لهم
فقد تحمل وقال الاذن مطلق للانصراف لما مر حضور الدفن على هذا لا داعى لهذا الاذن وان ذكر لفظ لا بأس ثم يظهر فيه كون تلك
مدلوله اولى عرف فى مواضع وفى بعض النسخ لا بأس لان الاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليحضروا حسنة لا سيما اذا كانت الجنازة تترك
بالتأخير لينتفع الميت بكثرتهم فنى صحيح مسلم وسنن النسائى عن عائشة رضى الله عنها عنه عليه السلام قال ما من ميت يصلى عليه امة من
المؤمنين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه الا شفعوا فيه وذكر بعضهم ان ينادى عليه فى الاذقة والاسواق لانه نعى اهل الجاهلية والاصح انه لا
يكره بعد الدفن لو كان مع تسوية يد كر ويخير بين ان يقول العبد الفقير الى الله تعالى فلان بن فلان لان فيه تكثير الجماعة للصلين وليس من نعى
الجاهلية بل المقصود به الى الاعلام عند الحاجة كذا ذكر ان مع صحيح وبيانه كما يفعله صفة وما سئلنا قال صلى الله عليه وسلم ليس منا من
ضرب الخدود وشق الجيوب ودعى دعوى الجاهلية متفق عليه وقال لعن الصالقة والحالقة والشاقة الى ترفع صوتها بالمصيبة
ولا بأس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة **قوله** ولا يصلى على ميت فى مسجد جماعة فى الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم فى المسجد
او كان الميت خارج المسجد والقوم فى المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون فى المسجد او الميت فى المسجد والامام
والقوم خارج المسجد هذا فى الغنية وفى القنية قال ابو يوسف رحمه الله اشتهى وهذا الاطلاق فى الكراهة بناء على ان المسجد
انما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وقد يسن التعلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء على ان الكراهة احتمال
تلوث المسجد والاول هو الاوفق باطلاق الحديث الذى يستدل به المقم هي كراهة تحريم او تنزيه روايتان ويظهر ان الاولى لو تأذيه هيئة
اذا الحدث ليس مولها غير معروف ولا قرن الفعل بوعيد يقضى بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز
الاباحة وقد يقال ان الصلاة نفسها سبب موضوع للصلاة فسلب الثواب مع فعلها لا يكون الا باعتبار ما يقترن بها من اثم يقارن ذلك
وقد يظهر لا يخفى **قوله** لقوله عليه السلام من صلى على جنازة اخرج ابو داود وابن ماجه عن ابى ذبيان عن جابر قولا لنومة عن ابى هريرة رضى
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على ميت فى المسجد فلا اجر له وروى فلا شئ له وروى فلا اثم عليه لا تعارض المشهور وقول
النومة نعة لكنه اضطرابى اسند النسائى الى ابن معين انه قال نعة الكرابيسى اضطرب فيه قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة كلهم على ان
ابن ابى ذبيب رأى هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله خلافا سفيان وغيره وما فى مسلم لما توفى سعد بن ابى وقاص قالت
عائشة ادخلوا به المسجد حتى اصلى عليه فانكر ذلك عليها فقالت والله لقد صلى النبى صلى الله عليه وسلم على ابنى بيضاء فى المسجد سهيل واخيه
فلنا اولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لعذر كونه كان معتكفا او لسلم عدم انكارهم وتم الصحابة والتابعون دليل
على انه استقر بعد ذلك ترك ذلك وما قيل لو كان عندى هذا لمنعتهم فهو مدفوع بان غاية ما فى سكوته مع علمه كونه
سوغ عمود غيره الاجتهاد والانكار الذى حدث منه انما هو السكوت العاصى من قام به لا الفضول المجتهد فيه وهم رضى الله عنهم
لم يكونوا المثل لجاج خصوصا مع من تواتر اجتهاده واعلم ان الخلاف ان كان فى ان السنة هو داخل المسجد او لا فلا شك فى بطلانه
وانهم وذليله لا وجه له لانه قد تواتر فى خلق من المسلمين بالمدينة فلو كان المسنون الافضل داخلها ادخلهم ولو كان كذلك لنقل
كوجه من عرف عنه من الصحابة لجاز نقل اوضاع الدين فى الامور خصوصا الامور التى تحتاج الى ملابستها اليه وما يقطع بعدم مسنونيته
انكارهم وتخصيصها رضى الله عنها فى الرواية ابى يضاء انه لو كان سنة فى كل مسجد لك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لانهم كانوا
حريصين على تواتر سنته وقالت كان عليه السلام يصلى على الحصير فى المسجد وان كان فى الاباحة وعدمها فعندهم يباح وعندنا مكروه فعلى
كراهة التحريم يكون الحق عندها كما ذكرنا وعلى اراهة التنزيه كما اخترناه فعندها لا يلزم الخلاف لان مرجع التنزيه الى خلاف الاولى
فيجوز ان يقولوا انه مباح فى المسجد وخارج المسجد افضل فلا خلاف ثم ظاهر كلام بعضهم فى الاستدلال ان مذهب الجواز وانه خارج
المسجد افضل فلا خلاف حينئذ وذلك قول الخطابى ثبت ان ابا بكر وعمر صلى عليهما فى المسجد ومعلوم ان عامة المهاجرين والانصار شهدوا
الصلاة عليهما وفى زمانهم الانكار دليل على الجواز وان ثبت حديث صلاح على النومة فساوك على نقصان الاجر او تكون اللام بمعنى على
كقوله تعالى ان اسأتم فلها اى فعليها فعلى هذا يرجح الجواز ونقصان الاجر هو المقضى له وقوله ان احدا منهم ادعى انه فى المسجد افضل حينئذ
يحقق الخلاف ويدفع بان الادلة تفيد خلافه فان صلاته عليه الصلوة والسلام على من سوى ابى بيضاء وقوله لا اجر لمن صلى فى
المسجد يفيد سلبها خارج المسجد وكذا المعنى الذى عيناه وحديث ابى بيضاء دليل الجواز فى المسجد المروى من صلاتهم على
ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فى المسجد لم يصرحا فى انهما داخله انما فى حديث ابى بكر فاخرج البيهقى بسنده عن عائشة رضى الله عنها
قالت ما ترك ابو بكر دينارا ولا درهما ودفن ليلة الثلثا وصلى عليه فى المسجد وهذا بعده انه فى سنده اسمعيل النعوى وهو متروك

لا يستلزم ادخاله المسجد لجواز ان توضع خارجه ويصلى عليه من فيه اذا كان عذر بابه موضع لذلك وهذا ظاهر وبما اسند عبد
الرزاق انا الثوري ومعمر عن هشام بن عروة قال رأى اي رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال ما يصنع مولاي بالله ما صلى
على مالك الا في المسجد فتأمله وفي موطا مالك عن نافع عن عمر انه صلى على عمر في المسجد وسلم فجوزوا بهم اخطوا الى الامر احرا يجز
لكون دفنهم كان بعد اسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد بحيطه وما ذكرناه من الوجه قاطع في ان سنته وطريقته المستمرة لم تكن
ادخال الميت المسجد والله سبحانه اعلم واعلم ان الصلاة اولا جماعة كما تكون على ميت واحد تكون على كرفا اذا اجتمعت جنائز ان شاء اشتمل كل ست
صلاة وان شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة ويكون كيفية وضعهم بالجنائز ان شاء وضعهم بطول بسطا واحدا ويؤم عند الصلاة وان شاء
وضعهم واحدا واحدا على جهة القبلة وترتيبهم بالنسبة الى الامام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حال الحياة فيقرب منه الافضل فالافضل وبعد
عنه المفضول فالمفضول وكل من بعد منه كان الى جهة القبلة اقرب فان اجتمع رجل وصبي جعل الرجل الى جهة الامام والصبي الى جهة القبلة
وراءه واذا كان معها خنثى جعل خلف الصبي فيصف الرجال الى جهة الامام ثم الصبيان وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات ولو كان الكل
رجالا روى الحسن عن ابي حنيفة توضع افضلهم وراءهم بالايمان وكذا قال ابو يوسف احسن ذلك عندي ان يكون افضل الافضل بالامام
والباقي حرر عند فالمشهور تقديم الاجود على كل حال وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كان الافضل قدم ولو اجتمعوا في قبر واحد توضع على حسب هذا
فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة في الرجلين ثم يدفن اكثرهما قرانا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد قرن المسلمين واذا وضعوا للصلاة واحدا خلف
واحدا الى القبلة قال ابن ابي ليلى يجعل راس كل واحد اسفل من راس صاحبه هكذا ادرجا وقال ابو حنيفة هو حسن لان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه
دفنوا هكذا انما الموضع للصلاة لذلك قال وان وضعوا راس كل عند رابط الاخر فحسن وهذا كله عند التفاوت في الفضل فان لم يقع تفاوت
ينبغي ان لا يعدل عن المحاذاة ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة وعن هذا قالوا لو صلى الامام على طهارة وظهر للمأمومين انهم كانوا
على غير طهارة صحت ولا يعيدون للاكتفاء صلاة الامام خلافا لعكس قوله ومن استهل الخ الاستهلال ان يكون منه ما يدل على الحياة
من حركة عضو او رفع صوت والمعتبر في ذلك خروج اكثره حيا حتى لو خرج اكثره وهو متحرك صلي عليه وفي الاصل والحديث المذكور رواه النسائي في الفرع
عن المغيرة بن مسلم عن ابي الزبير عن جابر اذا استهل الصبي صلي عليه ورث قال النسائي والمغيرة بن مسلم غير حديثه منكر ورواه الحاكم عن
سفين عن ابي الزبير به قال هذا اسناد صحيح وانما تمام معنى ما رواه المصنف هو ما عن جابر رفعه الطفل الذي لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث
حتى يستهل اخرجه البيهقي والنسائي بنحو باحة وصححه ابن حبان والحاكم قال الزهري روي موقوفا ومرفوعا وكان الموقوف اصح انتهى وانت تعلم
ان المختار في تعارض الوقف والرفع ترجيح تقديم الرفع لا الترجيح بالاحفظ والاكثر تعاهدا وجود اصل الضبط والعدالة واما معارضته بما
رواه البيهقي من حديث المغيرة وصححه انه عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة فساقطة اذ الخطر مقدم على الاطلاق
عند التعارض قوله ما ورد نيا ولم يثبت كما في بعضه كونه نفسا مرفوعا حديث ابن الحي مرفوعا صلي الاول فغسل وصلي عليه وعلى اخيها
الثاني لانا لا نعلم الشهيد من مقابله فنغسل عملا بالاول ولا يصلى عليه عملا بالثاني ورجحنا خلاف ظاهر الرواية واضطربوا في غسل السقط
الذي لم يتم خلقة اعضائه والمختار انه يغسل وكيف في غرة قوله لانه تبع لها قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه اما سالما واما مكبورا قوله وهو يعقل اي يعقل صفة الاسلام وهو ما في
الحديث لسان يومئذ الله اي بوجوده ورؤيته لكل شيء ولكنه اي يوجد ملكنه وكتبه اي تأمن لها ورسله اي يأمرهم عليهم السلام والنوم
الاخير اي الغفلة عند الموت والغلة خبره وسره من الله وهذا دليل ان يحرم قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام كما لم يومن ما ذكرنا وعلى هذا
لو قالوا اشتري جارية او تزوج امراة فاشتوى صفة الاسلام فلم نعرفه لا يكون مسلما والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف
في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لتقيدهم في التعبير بكل قيام الجهل بذلك بالباطن بل الان التعبير بمثل هذا لو جدا
وان المسلم ان الكتب عليهم كان او لا لا يكون في اعتقادهم اعتقاد طرفا الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا اعرفه وقلما يكون
ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانه سمع من قد يقول في جواب ما علمنا الا خيرا وهو من التوحيد والاقرار والخوف من الله وطلب الجنة ونحو ذلك
بل اذكر ما يقتضي الشك لا في انبا احوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد بطلان الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما تكون
بكلام خاص يوزون وعبارة عالية خاصة فيخجلون عن الجواب قوله لانه ظهر تبعية الدار اعلم ان الشبعة على ثلاثة اقوال تبعية الابوين
او احدهما اي في احكام الدنيا لا في العقبى فلا حكم بان اطفالهم في النار البتة بل منه خلاف قيل يكونون حطب اهل الجنة وقيل ان كانوا
قالوا بلى يوم اخذ العهد عذبوا في الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال سمعنا انا علم ان الله تعالى لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا في لفظ
التفصيل وتوقف منهم ابو حنيفة واختلف بعض تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم احد الابوين يكون تبعا
لصاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله اذا كان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فانه يصلي عليه ويجعل مسلما تبعا
لصاحب اليد قوله وله دل مسلم عبان معتبة وما دفع به من انه اراد الغرة لا يفيد لان المواخذة انما هي على نفس التعبير به
بعد ارادة الغرة به واطلق الولي يعني الغرة فشمل ذوي الارحام كالاخت والخال والخالة ثم جواب المسئلة مقيد بما اذا لم يكن له
قريب كافر فان كان فعلى عاقلته وينتم ويتبع الجاني من بعيد هذا اذا لم يكن كفرة والعياذ بالله وتلاد ان كان يحفر له حفرة ويلقى

بنا كالكلب ولا يدفع الى من استقل لحادثهم صرح به في غير موضع **قوله** بذلك امر علي وروى سعد في الطبقات اخبرنا محمد بن عمر الواقدي
حدثني بن سعوة بن عبد الله بن عبد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده عن علي قال لما اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بموت ابي طالب بكى ثم قال
لي اذهب فاغسله وكفنه ووارة قال فعلت ثم اتيته فقال لي اذهب فاغتسل قال فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له اما
والاخرج من عنده حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الآية وروى ابو شيبة الحديث
بسنده الى داود والشعبي ان غسل الشيخ الكافر مما توفي فيه قال ابن عباس تغسله وتجنه وامره بالغسل واما لم يذكر عن ابن السنن
لانه قال فيها اذهب فوار اباك ثم لا تحدث شيئا حتى تاتيني فذهبت فواريته وجئت فامرني فاغتسلت ودعا لي وليس فيه الامر بغسله الا ما قد
يفهم من طريق الالزام الشرعي بما على ما عرف من زاده لو شرع الغسل الا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه وهو ما روى ابو داود عن عائشة
رضي الله عنها كان عليه السلام يغتسل من الجنابة ويغسل الميت وهو ضعيف وروى ابو داود والترمذي مرفوعا من غسل ميتا فليغتسل
ومن حمله فليتوضأ حسنه الترمذي وضعفه الجمهور وليس في هذا ولا في شيء من طرق حديث علي صحيح لكن طرق حديث علي بمجموعها
يثبت بها الضعيف غير الموضوع وقد ذكر الحكم ما اذا ما تا مسلم وليس له قريب الا كافر فيتعين ان لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون الا ترى
ان اليهودي لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال صلى الله عليه وسلم تولوا اخاكم وقد يحال بينه وبين اليهودي وبين ان يدخل
الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه **فصل في حمل الميت** **قوله** لان جنان سعد بن معاذ
هكذا احتملت روى بن سعد في الطبقات بسند ضعيف انه عليه السلام حمل جنان سعد بن معاذ من بين بني العمودين حتى خرج به من الدار قال الواقدي
والدار تكون ثلثين ذراعا قال النووي في الخلاصة ورواه النسائي بسند ضعيف انتهى الا ان الا ثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم رضي الله عنهم
عن بن الحنوت قال توفي جابر بن عبد الله فشهدناه فلما خرج سرير من حجرته اذ احتبس بن علي بين عمودي السرير وقد بن حتى وضع وصلى
عليه الحاج ثم جاء الى القبر فزاحم حسن بن حسين في ضريحه فامره الحاج ان يخرج ليدخل كما نهى عليهم فساله بنو جابر فخرج فدخل الحاج الحفرة حتى وضع
واسنده الطبراني قال نوفي اسيد بن حضير سنة عشرين وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه ليتبع وصلى عليه ورواه البيهقي من طريق الشافعي
عن عبد الله بن ثابت عن اسيد قال رايت ابا هريرة رضي الله عنه حمل بين عمودي سرير سعد بن ابي وقاص ومن طريق الشافعي ايضا عن علي بن طلحة
قال رايت عثمان بن عفان حمل بين العمودين المقدمين واصبعا السرير على كاهله ومن طريقه عن يوسف بن ماهك انه راى بن عمر في جنازة رافع
بن خديج قال يا بين فاتبي السرير ومن طريقه عن سريج بن يونس قال رايت ابن عمر حمل بين عودي سرير المسور بن مخرمة قلنا من
موقوفات والمرفوع منها ضعيف ثم هي وقائع احوال فاحتمل كون ذلك تعذر او لعارض فنتفي في خصوص تلك الاوقات حمل
الاثنين والحوان تقول لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الاربعة واحد من بين العمودين بان يحمل الموخر على كتفه الايمن ويمر من جهة
يسار الميت والمقدم على الايسر ويمر من جهة يمين الميت فيحمل عليه لما ان بعض الموذى عنهم الفعل المذكور وذى عنهم خلافه روى ابن ابي شيبة
وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن ابي العطاف عن ابي الاذى قال رايت بن عمر في جنازة حمل بجوانب السرير الاربع وروى عبد الرزاق
اخبرني الثوري عن عباد بن منصور اخبرني ابو المهزم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال من حمل الجنازة بجوانبها الاربع فقد قضى الذي عليه نقد
نقيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما ذهبوا اليه وروى عبد الرزاق عن ابي شيبة ثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبد الله
بن سطاس عن ابي عيسى عن ابيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الاربعة وروى محمد بن الحسن انا
ابو حنيفة ثنا منصور بن المعتمر قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربع وروى بن ماجة به ولفظه من اتبع الجنازة فليحمل بجوانبها الاربع فانه من السنة
وان شاء فليدع فوجه الحكم بان هذا هو السنة وان خلافه ان تحقق من بعض من السلف فعارض ولا يجب على الناظر تقليده وقد نسأ
فندى محملات مناسبة بجوانبا بحيث لا تضيق المكان او كثرة الناس او قلة الحاملين غير ذلك واما كثرة الملائكة كما ذكر المتم على ما
روى بن سعد عنه عليه السلام لقد شهد يعني سعدا سبعون الفا من الملائكة لم ينزلوا الارض قبل ذلك ولقد ضمة ضمة ثم فرج عنه
وبارواه الواقدي في المغازي من قوله عليه السلام لقد رايت الملائكة حملا ما يحمل احد فلا تقدر بحشمهم عليهم السلام لا يجزم على الكيفية
على ما علمه افضل خلقهم وفي الاربع وكل عدد ملكان وهم اكثر الى سبعين فلم يوجب مزاحمة حسية ولا منعا من اتصال بعضك وبين
انسان ولا حمل شيء على المكلفين والراس للام الا ان يراد ان سبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الاربعة من الحاملين ولان ما
ذهبنا اليه اصون للجنان عن السقوط وكون ذلك اشق على الحاملين مصلحة معارضة بمفسدة تعارضه على السقوط خصوصا في مواطن
الرحمة والحر لانه اكثر اكراما للميت واعون على تحصيل سنة الاسراع والبعد من التشبه بحمل الاصنام فانه مكروه ولان الكل حمله على
الظهر والدابة **قوله** دون الخب ضرب من العدو دون العنق خطوة فيه تمشون بجعلك ما دون العنق ولو مشوا
به الخب كره لانه ازدراء بالميت **قوله** لانه عليه السلام سئل عنه اخرج ابو داود والترمذي عن بن مسعود رضي الله عنه قال
سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال ما دون الخب وهو ضعيف واخرج قال عليه السلام اسرعوا بالجنازة
فان تك صالحة تخيرتقدموها اليه وان تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم وتسحب الاسراع بجنبهم كلمة مرحين يموت
قوله لانه قد تقع الحاجة الى المعاون الخ دلالة المعقول من ندب السرع لحضور دفنه اكرام الميت وقد جاء به قبل وضعه ذرا

به وعدم التفات الميت هذا في حق الماشي معها انما القاعد على الطريق اذا مرت به او على القبر اذا حمي به فلا يقوم لها وقيل يقوم والاول اصح وهو المروي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رآنا قياما في الجنازة ثم جلس بعد ذلك امرنا بالجلوس لهذا اللفظ لاحمد **قوله** ان يضع بوحكاية خطاب الاي حنيفة اي يوسف والمراد بتقدم الجنازة تقدم بعض الجنازة وبعض الجنازة هنا الميت هو يسار الشرير لان الميت مستلق على قفاه فالحاصل ان وضع يسار الشرير المقدم على اليمنى ثم يسار المؤخر على اليمنى المقدم على يسار ثم اليمنى المؤخر لان في هذا ايثارا للثياب من **قوله** الافضل للمشيع الجنازة المشي خلفها ويجوز امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل فكره والمشي عن يمينها ويسارها وكره المشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة ويذكر في نفسه عند المشي امامها افضل وقد نقل فعل السلف على الوجهين والراجح المعنى هو قول ثم سمعا والسمع بتقدم لبعد المقصود وخبر ليتولى يتبعون فيتأخرون والشفيع المشفوع هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما عن فضه بخلافه بل قد ثبت شرعا ان الام تقدمه حالة الشفاعة له اعني حالة الصلاة فتعتبر ما عدم اعتبارنا اعني **وصل في الدفن** **قوله** واللحد السنة عندنا اللحد الا ان يكون ممرون من نحو الارض فخاف ان نهار اللحد فيصار الى الشق لما في كل ان بعض الاصحاب يحفرون الشق ايضا بل موضع الميت لحاجة نفسه والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه عبد الاعلى بن عامر قال الترمذي فيه مقال ورواه ابن ماجه عن انس رضي الله عنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان بالمدينة رجل يلحد والاخر يضرح قالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما فايهما سبق تركناه فسبق صاحب اللحد فلحدوا النبي صلى الله عليه وسلم وحديث مسلم ظاهر فيه وهو ما اخرج عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن ماجه بلفظ اللحد ورواه ابن حبان في صحيحه عن جابر انه عليه السلام الحد ونصب على اللبن نصبا ورفع قبره من الارض عشرة وانتحب بعض الصحابة رضي الله عنهم ان من مات في التراب لدمه يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص وقال ليس احد حتى اول التراب من الاجر **قوله** ويدخل الميت ما يلي القبلة وذلك ان يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبور ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ **قوله** فان عسر ذلك سل سلا من باب موضع القبر الذي في موضع القبور حتى يكون راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل راس الميت القبر ويسل كذلك ويكون دخلاه موضع راسه ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك قد سل كل منهما والمروي الشافعي الاول لما ورد النفعة عن عمرو بن عطاء عن عكرمة عن عمر بن عباس رضي الله عنهما قال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل راسه وقال اخرجه بعض اصحابنا عن ابي داود وربعة وابي نعيم ولا خلاف منهم في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم سل من قبل راسه وكذلك ابو بكر وعمر باسناد ابي داود صحيح ورواه ما اخرج عن ابي اسحق السبيعي قال اوصى الحرث ان يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي فصلى عليه ثم ادخله القبر من قبل رجل القبر وقال هذا من السنة وروى ايضا ابن طرق ضعيفة قلنا او قاله عليه السلام فمضطرب فيه فكما روى ذلك روى خلافه اخرج ابو داود في المراسيل عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم ابو النخعي ومن قال النخعي فقد وهم فان حمادا انما يروي عن ابراهيم النخعي ومزح به ابن ابي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم ادخل القبر من قبل القبلة ولم يسل سلا وزاد ابن ابي شيبة ورفع قبره حتى بعد فيه اخرج ابن ماجه في سننه عن ابي سعيد انه عليه السلام اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وعلى هذا الحاجة الى ما وضع به الاستدلال الاول سله للفرق لان القبر في اصل الحائط لانه عليه السلام دفن في المكان المخصوص فلا يمكن اخذ من جهة القبلة على انه لو توفق لمصنف الحائط بل استند لما عائشة صلى الله عليه وسلم ورضي عنها على ما في التخصيص كانت تقول مات بين حاقني ونافيي فتعفي كونه مبنيا على ما من الحائط وان كان فراشه الى الحائط لانه حالة استناده صلى الله عليه وسلم الى عائشة رضي الله عنها مستقبل القبلة للقطع بانه صلى الله عليه وسلم انما توفي مستقبلا فغاية الامر ان يكون موضع اللحد ملتصقا الى اصل الحائد ومنزل القبر قبله وليس الاحتمال في جهة القبلة الا بان توضع الميت على سقف اللحد ثم وحد الميت وح تقول لتعارض ما رواه وما رويناه فتساقطا ولو رجح الاول كان للفرق كما قلنا وغاية فعل غيره انه فعل صحابي طعن ان السنة ذلك وقد رجح التشريع المنقول فيه عليه السلام في الحديث المرفوع خلافه وكذا عن بعض اكابر الصحابة رضي الله عنهم فالاولى ما روى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج له سراج فاخذه من قبل القبلة وقال رحمك الله ان كنت لاواها تلا للقرآن وكبر عليه اربعا وقال حديث حسن انتهى مع ان فيه الحجاج بن ارطاة وميال بن جليفة وقد احتلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن وسنده كذا في امر الحجاج بن ارطاة في باب القراءة ان شاء الله تعالى والباقي ما اخرج ابن ابي شيبة ان عليا كبر على يزيد بن المكفف اربعا وادخله من قبل القبلة واخرج عن ابن الحنفية انه ولى ابن عباس تكبيره عليه اربعا وادخل عليه من قبل القبلة **قوله** هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة الانصاري غلط فان ابا دجانة الانصاري توفي بعد النبي صلى الله عليه وسلم في خلافة ابي بكر رضي الله عنه لكن روى بزيادة من حديث الحجاج بن ارطاة عن نافع عن ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله وبالله وقال الترمذي بعد بسم الله وبالله وقال حسن غريب ورواه ابو داود من طريق اخر بدون ان يقال ورواه الحاكم وقطر اذا وضعتم موتاكم في قبورهم فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله وصححه وقطر واعزى حديث **قوله** وتوجيه

القادر شق بطنها على الفور اعتبارا بالحي عند العجز والمختار عدم الكراهة وفي التجنيس من عوامل التوازل امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان ولدها يعيش لو شق بطنها فرق بين هذا وبين ما اذا ابتلع الرجل درهما ثم مات ولم يدع مالا ان العمة ولا يشق بطنه لان في المسئلة الاولى تعارض حرمة الميت لصيانة حرمة الحي تجويزا مافي المسئلة الثانية انطلاق حرمة الاعلى وهو الحي لصيانة حرمة الادنى وهو المال وكذلك في المسئلة الاولى انتهى وتوضيحه للاتفاق على ان حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ولا يشق بطنه حيا لو ابتلع درهما ثم خرج مع الفصلات وكذا ميتا بخلاف شق بطنها لاخراج الولد اذا علم حياته وفي الاختيار وجعل عدم شق بطنه عن مجد مالا يروى الجرجاني عن اصحابنا انه يشق لان حق الادمي مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الطالم المتعدي انتهى وهذا اولى والجواب عادي وبما ان ذلك الاحترام عاد ولسعيد

يوم القيمة

ويجوز اجلوس للهيئة ثلثة ايام وتوخلافا لاول وكره في المسجد وسيجيء في التعزية للرجال والنساء الذي لا يفتن لقوله صلى الله عليه وسلم من عزى اخاه بمصيبة كساه الله جل الكرامة وقال صلى الله عليه وسلم من عزى مصابا فله مثل اجره وقوله صلى الله عليه وسلم من عزى ثكلى كسي برد بين في الجنة يكره لحاف الصفاء من اهل الميت لانه شرع في السرور لا في الشرور وفي دعوة سفيح روى الامام احمد وابن ماجة باسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة ويجب للحيران واهل الميت والاقربا الاباعد ضيفة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعوا لآل جعفر بعاما فقد جاءهم ما يشغلهم حسنه الترمذي وصححه الحاكم وانه يتردد معروف وجمع عليهم في الاكل لان حزنهم يمنعهم من ذلك

باب الشهيد

وجده فصلة وتاخيره ظاهر وسمي شهيدا اما لشهود الملئكة اكراما له او لانه مشهود له بالجنة او لشهوده اي حضوره حيا يرزق وعندربه على المعنى الذي يصح

قوله الشهيد الخ هذا التعريف للشهيد الذي يلزم للحكم المذكور اغني عدم تغسيله وتنوع ثيابه كالمطلقة فانه اعم من ذلك على ما سنذكر من ان المرتث وغيره شهيد وهذا التعريف على قول الكل بنا على ما اختاره بعضهم من ان المختلف فيه من الاحكام والاوصاف بجنبة الحد لكن يحتاج الى قيد مدخل وهو قولنا الا ما يجب بشبهة الابوة ولو اريد تصويره على راي حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا يغسل عليه قتل ظلما من اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق اذا قتل كان او جائر من غيرهم ولو بحق بمثقل ديته بنفس كقتيل العدو وصاحب الدين المحيط بقوله ظلما خرج به المقتول عدوا وصاحب او افراسة سبع او سقط عليه شيء او سطا من شاهر او عرق فانه يغسل وان كان شهيدا واما اذا انقلبت دابة كافر فوطئت مسلما او عثر سهما كافر او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نعرت دابة مسلم من سواد الكفار او نعر المسلمون منهم فجرحوا في خندق او نار ونحو ما لو انهزم المسلمون فجعلوا يعثر بعضهم في الحبل فوقع بعضهم على بعض فمات به لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان قتله ومثل الدابة دون حامل يقطع النسبة عنهم اما لو طعنوه حتى القوم في نار او مياه او نعرة دابة قصد من مسلما او رموا نارا بين المسلمين فاصابت احدا منهم او رجع الى المسلمين او ادرك سلاحا ما فعرف به مسلم فانهم يكونون به شهيدا لقيامه الان القتل مضاف الى العدو تسبيبا فان قيل قد مر انه ينبغي ان لا يغسل لان جهله تسبيب للقتل قلنا ما قصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا وهم قصد به الدفع

قوله الا قتل وقولنا جارح لا محض احديد بل مثل النار والعصا وقولنا بغير حق لاخراج قتل العادي وقولنا لعين لخرج قتل الباغي عادا واهل الردة فانهم كالحربي والولد شهيد لا يغسل لرواية الحسن فان قوي قتله اهل الفساد بما لا ينفع الا بوة وباقي الميت ظاهر وسيخرج ما سيورد من الاحكام

قوله قال عليه العلوة والسلام في شهداء احد الخ عرب تامة وفي مسند الامام احمد عليه السلام اشرف على قتلى احد فقال انا شهيد على هؤلاء فاوتوهم بكلومهم ودمائهم انتهى الا انه قيد فيه بعدم الغسل ادفع الغسل لا بقي وفي ترك غسل الشهيد احاديث منها ما اخرج البخاري والنسائي عن ابن شهاب عن سعيد عن ابي شريح عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقرآن فاذا اشير له الى احدهما قدمه في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم زاد البخاري والترمذي ولم يصل عليهم قال النسائي ما اعلم احدا تابع الليث من اصحاب الزهري على هذا الاسناد ولو توبع عند البخاري تفرد الليث بالاسناد المذكور واخرج ابو داود عن جابر قال دفن رجل بجنبي في مضربة او في حفرة فحزنت فاذا هو عن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صحيح واخرج النسائي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيمة يدمى لونه لون الدم والريح ريح المسك

قوله وكذا اذا خرج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والحاصل اذا وجد سبب في المعركة فلا يخلو اما ان وجد بعد ان اولا فان وجد فان كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد اذ قد حل حكمه ظاهرة فان كان موضع معتاد كالانف والدبر والذكر لم يثبت شهادته فان الانسان قد يبول دما من شدة الخوف فان كان من غير معتاد كالاذن والعين حكم بشهادته وان كان الامر من غير ظاهر وجب ان يكون شهيدا وان لم يكن به اثر اصلا لا يكون شهيدا لان الظاهر انه لشدة خوفه انخلع قلبه وانشق طرف من العروق فمات والله اعلم عرفانه متى ما امكن ان يكون صاحبا غسل وان كان خلافه عرفانه من الخوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وانت علمت ان المرئي من الخوف قد يكون علما انه سوداوي الصفراء الدم وقد يكون رشحا من قرحة في الخوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو احد المحتملات

قوله هو بفتح اللام السيف محا للذنوب ذكره في بعض كتب اللغة حديثا وذكره ابن حبان في صحيحه

وانما تعتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر انه عليه السلام لم يصل على قتلى احد وهذا معارض بحديث عطاء بن ابي رباح ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى احد اخرجه ابو داود في المراسيل فيعارض حديث جابر عنبر نافع ويترجح بانه مسند وحديث جابر مرسل ومتبع اصل المخالف تضعيف المرسل ولو سلم فنحن اذا اعتضد برفع معناه قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال لقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فانا الناس من القتلى فقال رجل انه عند تلك الشجرة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نظر اليه رأى ما سائل به شهق وبكى فقام رجل من الانصار فوضع عليه ثوبا ثم جئ بحمزة فصلى عليه ثم بالشهداء يوضعون الى جانب حمزة فصلى عليهم ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم وقال صلى الله عليه وسلم حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه الا ان في مسند مفضل بن صدقة ابو حماد الحنفي سئوة ان ضعف عن النسائي فقد قال الاهوازي كان عطاء بن مسلم ثقة وكان احمد بن محمد بن شعيب شيخ عليه شيئا ما رأى به بأسا فلا ينقص الحديث عن درجة الحسن وهو وحده استقلالا فلا اقل من صلاحيته عاضدا لغيره واسند احمد ثنا عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال كان النساء يوم احد خلف المسلمين يحرسن على حمزة حتى المشركين الى ان قال فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجئ برجل من الانصار فوضع الى جنبه فصلى عليه فرفع الانصاري ورجل حمزة ثم جئ بآخر فوضع الى جنب حمزة فصلى عليهم ثم رفع ورجل حمزة وصلى عليه سبعين صلاة وهذا ايضا لا ينزل عن درجة الحسن وعطاء بن السائب فيه ما تقدم في باب صلاة الكسوف وارجو ان حماد بن سلمة ممن اخذ عنه قبل التغير فان حماد بن زيد ممن ذكر انه ممن اخذ عنه قبل ذلك ووفاته تارة عن وفاة عطاء بنحو خمس سنة وتوفي حماد بن سلمة قبل بن زيد بحوا ثنتي عشرة سنة فيكون صحيحا على الاصل ولا ينزل عن الحسن واخرج الدارقطني عن ابن عباس قال لما انصرف المشركون عن قتلى احد الى ان قالوا ما قتلنا محمدا ولا حلقنا رؤوسنا ولا رجعنا الى نسائنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه سبعين تكبيرة حتى صلى عليه سبعين صلاة وكانت القتلى يومئذ سبعين وهذا ايضا لا ينزل عن الحسن لو كان الكل ضعيفا اذ قوى الكل احاديث الباب درجة الحسن ثم كان عاضدا المرسل سعيد التابعي عطاء بن ابي رباح على ان الواقدي في المغازي قال حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكر واسند في فتوح الشام حدثني روح بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن يسار عن ابو اقصى عن سيف مولى ربيعة بن قيس السكوني قال كنت في الجيش الذي وجهه ابو بكر الصديق مع عمرو بن العاص الى البلقاء وارض فلسطين فذكر القصة وذكر فيها انه قتل من المسلمين بابة وثلثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو تسعة الاف من المسلمين وكون صلاة الصلاة على الميت لا ظهر وكون اسمه لا يخفى ان المقصود الاصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكرير يفيد اراده من اجل ذلك فيما الناس فنقول اذا وجب الصلاة على الميت على المكلفين تكرارا فان توجيها عليهم على الشهيد اولى لان استحقاقه الكرامة اظهر

قوله كالنبي والصبي لو اقتصر على النبي والصبي كان اولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لابويه هذا ولو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار او موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم الا ان يكون موتى المسلمين اكثر فيصلي عليهم وينوي اهل الاسلام فيها الدعاء

قوله فاي شئ قتلوه كان شهيدا لان القتل في قتالهم مثله في قتال اهل الحرب لان قتالهم ما مورد به كاهل الحرب قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ الى امر الله وقال صلى الله عليه وسلم من خرج على امتي يريد ان يشق عصاها او يفرق جماعتها فاقتلوه كائنا من كان رواه مسلم وعن عرفجة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه ستكون هنات وهنات فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان رواه مسلم وقطاع الطريق محاربون لله ورسوله وقد قطع بان محاربي الله ورسوله يجب قتالهم على انهم بغاة فيدخلون في التي تبغي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى

قوله ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح الله اعلم بذلك ولا حاجة اليه في ثبوت ذلك الحكم اذ يكفي فيه ثبوت بذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى اذ هو المناط في قتيل المشركين

قوله ما وجب بالجناية وموتى المسلمين سقط بالموت لان وجوبه لوجوب ما لا يصح الا به وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ولان الشهادة اقيمت مقام الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدم ان قتل بغير جارح او لتلطخها ان قتل جارح مع قيام الوجوب فكذا الواجب فضله وله ان الشهادة مهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ والاريب يقتضاه اما رافعة لنجاسة كانت قبل فموقوف على السمع ولم يرد بذلك الا في نجاسة الحدث للقطع اجماعا بانه لا يوضأ شهيد مع العلم باستشهاده ام كل توب للحدث الاصغر قلنا ما تحصل بزوال العقل فيبقى بعد زواله على الحال على عدم السمع لكن في ايجاب الغسل تكليف والسمع يوجبه وهو ما صح من حديث حنظلة وبه يندفع قولها سقط فسقوط ما وجب لاجله ولو لم يكن قلنا في جوابه لو لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا واذا حال الغبرة كان سترا عن الغرة والمس وقد لا يمس واحد منها لتحقق سقوطه فان اصلوا العبادة فقالوا اسقط لعدم فائدته وفي التوصل به الى فعل بالاجل الابد دفع بجواز تلك العلائق وبنى العرض على الوقت جل جلاله فبقي الوجوب الذي كان ثابتا قبل الموت بنا على ان صفة تعلقه قبل الموت للتوصل الى حاصل بالاجل بدونه حالة الحياة والغرض ان بات قبل الغسل والحوائج الدفع ليس الا ما يحصل بنحو حنظلة لان لهم ان يدفعوا هذا بان الوجوب كان متعلقا به وبغيره فهو فرع او لا تسقل الى غيره الا بدليل يرجع في ادراكه الدليل الى حديث حنظلة فان قالوا انما يفيد اراده الله سبحانه تكريمه لانه واجب والا لم يسقط بفعل غير الا ملكين لان الوجوب عليهم قلنا كان ذلك اول تعلم للوجوب بداءة له فجاز ان يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل بخلاف ما بعد الاول لغسل الملكين آدم عليهم السلام سقط بفعلهم لانه ابتدا افادة الوجوب مع ان المقصود نفس الفعل

ولو سقط ما تعذر الا بفعل المكلفين وانما عاقبته بتوليه عليه السلام زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم فليس بدافع لانه
في مقتبس لئن حنظلة منهم ولو كان في الكل منهم قبل العلم بانه كان جنبا لان العلم بذلك انما كان من زوجته بعد العلم
بغسل الملئكة له على ما يفيده نص حديثه وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن ابي عامر لصاحبه ان صاحبكم تغسله الملئكة فسلوا صاحبته فقالت خرج وهو
جنب لما سمع الهائعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته الملئكة وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وليس عند الحاكم فسلوا
صاحبته يعني زوجته وهي جميلة بنت ابي بن سلول الخ عند ابن اسحاق ان سلول كان قد بنى لها في تلك الليلة فرات في منامها كان بابا
من السماء قد فتح واغلق دونه فعرفت انه مقتول من تلك الغداة فاصبحت وقد بعثت الى اربعة من قومها فاشهدتهم انه دخل بها حنظلة ان يبيع
ذلك نواع وذكر الواقدي عن ابن سعد في الطبقات وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رايت الملئكة تغسل حنظلة بن ابي عامر
بين السماء والارض بماء المزن في صحاف الفضة قال ابو اسيد ذهبنا الى حنظلة فوجدناه يقطر راسه ماء فرجعت فاخبرت رسول الله صلى الله عليه
وسلم الحديث وفي غريب الحديث للحربي يسند عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن ابي عامر وقد ذاع امره انه خرج وتوجت لم يغتسل
فلما التقى الناس لقي ابا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط ابو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره بيده ضرب وجوهه
بن سموب الكناني فاستغاث به ابو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهوى يجر شعوبا لاخيين صاحبي نفسي بطعنة مثل شعاع الشمس
وفي الواقدي سمي القاتل الاسود بن سموب **قوله** في الصحيح من الروايتين احترازا عن الرواية الاخرى انه لو كان الغسل اجابة
قتل الموت اذ لا يجب قبل الانقطاع ورد الحمان ان الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع وقد حصل الانقطاع بالموت ولا يخفى ما
بالجنب اذ قد صار اصلا يعقل بالمرض على الله سبحانه وتعالى فهو مشكل ما في تامل **قوله** ان الصبي اولى بهذا الكرامة وفي سقوط
الغسل عنه سقوط لا بقاء اثر المظلومية وغيره المكلف اولى بذلك لان مظلوميته اشد حيث جاء شهيدا بصفة توجب الريبة فوجب التنبيه
اشد من صفة المسلم **قوله** وله ان الشهيد حاصله انما اندفع وجوب الغسل في العلية مانعا عللا السقوط بالبقاء اشد
المظلومية فقال هو العلة اثرها لحصل الغسل عاطرها اي لحصل الغسل في سبيل الله طهرة عن الذنوب ابقاء لاثر الظلم والذنب
على غير المكلف فلم يتحقق اثر الغسل في حق هذا الحكم واما منع العلة ونفيتها بمجرد حصل الشهادة طهرة اكراما وهو على كل حال يقوله
اول لانعقاد الكل على اعتبار التكريم في اسقاط الغسل بالقتل والتكريم في حصل القتل طهرة من الذنوب اطهر منه في بقاء اثر
الظلم او غير موجود معه اصلا **قوله** ينمون وينقصون ما شاؤا اذا كان ما علية من غير جنس الكفن او ناقصا عن
العدد المسنون وينقصون اذا كان زائدا عليه **قوله** لنزل مرافق الحياة تعليل العوله خلافا في حكم الشهادة وحكم الشهادة
ان لا يغسل وتبدبه لانه لم يصر خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله سبحانه **قوله** وشهدا احداخ كون هذا واقع
لشهدا احد الله عليه ورد البيهقي في شعب الايمان بسند عن ابي هريرة العدوي قال انطلقت يوم اليرموك اطلب ابن عمي ومعي
شنة ماء فقلت ان كان به رمق سقيته وصببت وجهه فاذا به ينشد فقلت اسقيك فاشار ان نعم فاذا برجل يقول اه فاشار ابن عمي
ان انطلق به اليه فاذا هو هشام بن العاص اخو عمرو بن العاص فاتيته فقلت اسقيك فسمع اخر يقول اه فاشار هشام ان انطلق
اليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات واسند هذا الطبراني عن حبيب بن ابي
ثابت ان الحرث بن هشام وعكرمة بن ابي جهل وعياش بن ابي ربيعة اصبوا يوم اليرموك فدعى الحرث بماء فنظر اليه عكرمة فقال ارصوه
الى عكرمة فرصوه اليه فنظر اليه عياش فقال عكرمة ارصوه الى عياش فاوصل الى عياش فما وصل الى احد منهم حتى ماتوا وماذا قوله
او بمضي عليه وقت صلاة وهو يعقل اي ويقدر على ادائها حتى يجب القضاء لانه قيد في شرح الكنز والله اعلم الصحة وفيما اذا مضى عليه اذا لم يقدر
على الاداء لا يجب القضاء كان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فلكونه سقط به القضاء قولا لبقية والمختار وهو ظاهر كلامه
في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد بغيبة العقل ما لم يمض عليه ما لو رد على صلاة يوم وليلة فتى يسقط القضاء مطلقا لعدم
تقدر الاداء من الجميع **قوله** وهذا مروي عن ابي يوسف في الكافي لو عاش مكانه يوما او ليلة لانه ليس في معنى شهداء احد اذ
لم يوجد منهم حيا يوما كاملا او ليلة وعن ابي يوسف وقت صلاة كاملا يغسل لانه وجب عليه ذلك لقلة وهو من احكام الاحياء بدليل
ان عاش بعد الجرح اكثر اليوم او اكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل **قوله** وعند محمد قبل الاختلاف بينهما فيما
اذا اوصى بامور الدنيا اما بامور الاخرة فلا يكون مرتدا اتفاقا وقبل الخلاف في الوصية بامور الاخرة وفي امور الدنيا يكون مرتدا
اتفاقا وقبل الاختلاف بينهما جواب ابي يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا ومحمد لا يخالفه وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الاخرة وابو
يوسف لا يخالفه فيها وهذا من الادلة ان البيع لا يشتري ويتكلم كلاما كثيرا بخلاف القليل كان فيمن شهد احد اولى من تكلم كسعد بن
الربيع وهذا اذا كان بعد انقضاء الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتدا بما ذكرنا **قوله** الا ان يعلم انه قتل بعد
ظلم اي يعلم ان قاتله عيانا اما مجروح وحيا ان مذبوحا لا يصح غسله وقد يستفاد هذا من قوله لانه واجب فيه القصاص لان
وجوبه انما يتحقق على القاتل المعين هذا اذا اغنى القصاص استيفاء على ولي الامر لاستسلام القاتل بنفسه له **قوله** لانه
باذل نفسه وقد صح انه صلى الله عليه وسلم غسل ماعزا **قوله** لان عليا الخ غريب والله اعلم

فصل ح حسين

من قتل نفسه عمدا اختلف المشايخ فيه قيل يصلى عليه وقيل لا ومنهم من حكم فيه خلافا بين ابي يوسف وصاحبيه فعند لا يصلى عليه وعندهما يصلى عليه لان ابا يوسف انه طاغ والقتل فيه البغي وانه هدر فصار كما لو مات حتف انفه وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول ابي يوسف عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه

باب الصلاة في الكعبة

قوله خلافا للشافعي هو قال الشافعي يرى جوازها فيها وقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود ظاهر فيه لان الامر بتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة وبلال وعثمان بن طلحة واغلقها عليه ثم مكث فيها قال ابن عمر فسألت بلالا حين خرج ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة وكان هذا اليوم الفتح على ما يجيء في الحاشية عن ابي يوسف عن نافع عن ابن عمر هذا وعزيه في التلخيص لمعارض وانها عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وهي ست سواري فدعى ولم يصل وتقدم عليه بانه مثبت وهو اولى من النافي ومن تاول حديث بلال بانه اراد بالصلاة الدعاء خرج عن الظاهر فان قيل يرد عليكم بين الاحاديث قيل اولا نفي الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يسارك اذا دخلت ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين لكنه معارض بما في حديث ايوب في الصحيحين من قول ابن عمر ونسيت ان اساله كم صلى وما قد يقال عدم سؤاله لاستيلاء عدد اجابة ليس بشيء لمن تامل السياق قالوا ولان انه عليه السلام دخلها وهو اقرب فلم يصل ودخلها بعد فصلى وذلك في حجة الوداع وهو مروي عن ابن عمر باسناد حسن اخرجه الدارقطني فتحمل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عليه

قوله لان استعدادها ليس بشرط خرج به الجواب عما يقال تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار انه مستدبر بقعتها ومستقبل بقعتها فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعا بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع

قوله لانه تنقل وتحول والقبلة لا تتحول بخلاف الصخرة حتى لو نقل تلك الاحجار وجعل النواحي الى خصوص تلك المكان ولو صلى على جبل ابو قبيس قيل هو من نحوها تين ان القبلة هي تلك العرصة الى عنان السما

قوله وقد ورد النهي اخرج ابن ماجة في سننه عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها طاهر بيت الله والمقبرة والمجزرة والمزبلة والحمام وعطن الابل وعلى الطريق واشار الترمذي الى هذا وعمل اهل الطريق وعمل اهل ماى صالح كاتب الليث وهو مخالف فيه قال صاحب التنقيح واما ابو صالح فذو ثقة جماعة وتكلم فيه آخرون

كتاب الزكاة

هي في اللغة الطهارة قد افلح من زكى وفي التماء زكى الزرع اذا نما وفي هذا الاستعمال نظر لانه ثبت الزكاة بالمعنى النماء تعالى زكى ذكا يجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكاة بل كونه منها يوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى التنام سمي بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ما مر ذكره في عرف الشارع قال تعالى واتوا الزكاة ومعلوم انه متعلق الايتاء هو المال وفي عرف الفقهاء هو نفس فعل الايتاء لانهم يصفونه بالوجوب ويتعلق الاحكام الشرعية افعال المكلفين وما سببته للدعوى انه سبب له اذ يحصل به النماء لا خلاف منه تعالى في الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والبخالة ولمال باخراج حق الغير منه الى مستحقيه اعني الفقراء هي فريضة محكمة وسببها المال المخصوص اعني النصاب النامي حقيقة او تقديرا ولذا اضافها اليه فقال زكاة اموالكم وشرطها الاسلام والحرية والبلوغ والعقل والفراغ من الدين ونقصان الظاهر من الكتاب

قوله لقوله عليه السلام اقدام عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكاة اموالكم واطيعوا اذا امركم تدخلوا جنة ربكم قال قلت لابي امامة انت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعته وانا ابن ثلثين سنة رواه الترمذي وصححه وروي مرفوعا حديث فيه ابي امامة ايضا

قوله والمراد بالواجب الفرض لقطعية الدليل اما مجازا في العرف لعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض الذي ثبت بدليل مقطوع به كالكتاب والسنة المتواترة او المشهورة او بالاجماع او ضروري كفرض الصلوات الخمس او بدليل ظني كخبر الواحد وحقيقة على ما قال البعض ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك وهو حقيقة في كل نوع

قوله لان كمال الملك انما يتحقق بالتصرف والظاهر ان يقول لان الملك لها مقتضى الظاهر ان يقول لان الملك لقائه كما انه عدم الملك يدا فلو قال على هذا التقدير لان الملك لم يصدق لتوهمه دون ما في الكتاب فانه مالك اذ ليس بحرم لم يكلم وهو مخرج للملك الخبيث في الكتاب فخرج حج مرتين وهذا اعم اخراجا فانه خرج ايضا النصاب المعين من السائمة الذي تزوجت عليه المراة ولم تقبضه حتى حال الحول فانه لا زكاة فيه عليها عند [illegible] خلافا لهما لان الملك وان تحقق لها لكنه غير كامل لتطرق الفسخ اليه ما هو المقصود وصيرورته نصابا ان كان ينبغي على تمام المقصود لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في الضمان وخرج ايضا المشتري للتجارة اذا لم يقبض حتى حال حول لان زكاة عليه فيه اذا لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقة مع كونه حاجزا وخرج المال المستعار لدين لذلك اذ صاحب الدين مستحق اخذه من غير قضاء ولا رضى وهذا يعيبه كالوديعة والمغصوب خلافا للموهوب له فانه

يجب عليه في مال الحبة بعد الحول وان تمكن الواهب من الرجوع لانه لا يملكه الا بقبضا او رضى ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورثه ولا يخفى ان هذا على قولهما حنيفة ان خلطه لم يصر ملكا له فكذا اراهم غيره استهلاكا اما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان ولا يورث عنه لانه مال مشترك واما يورث حصة الميت منه والله سبحانه اعلم **قوله** واذا قد عرفت هذا فلو قيل يجب على المسلم البالغ العاقل المالك لنصاب ملكا تاما لكان اوجز اذ يستغني بالملك عن الحول وتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم قد اسبب به له شواهد كثيرة ومنها حديث الحذري قال قال عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة **قوله** اقوله عليه الصلوة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث الاعور عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وساق الحديث وقد ذهب قوله ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب ذلك او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم ولنس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول اخرجه والحرث وان كان مضعفا لكن قاسم ثقة وقد روى انه انه رفعه معه فوجب قبول رفعه وقد صحح رفعه وروى هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث انس وعائشة **قوله** ولانه الملك من الاستنماء بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا وحقيقة ان المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الاصلي من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يضر به وتقريبه بان يعطى من فضل ماله قليلا من كثير والايجاب في المال الذي لا نماء له اصلا او نموه قليل خلاف ذلك عند تكرار السنين خصوصا مع الحاجة الى الانفاق فشرط الحول في المعد للتجارة مع العلم او بخلق الله تعالى اياه لما لم يتمكن من تحققه في الوجود فيحصل انما المانع من حصول المقصود وهو لم في النقدين خلقا للتجارة لانها خلقا للتوسل بها الى تحصيل غيرها وهذا الان الفرد من اسة في دفع الحاجة والحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وسائر غير نفس النقدين وفي اعداد على الغالب من الفساد ما لا يخفى بخلاف النقدان لغرض ان يستبدل بها ما يدفع الحاجة بعينه بعد خلق الله تعالى اياه فكانا للتجارة خلقة **قوله** ثم قياسه واجبة على العروض لانه مقتضى مطلق الامر الدعوى مفهوم له وهي قول الكرخي والدليل المذكور على غير مقبول فان المختار في الاصول ان مطلق الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يجرد طلب الماموربه فيجوز للمكلف كل من الزمان التي الفور في الامتثال لانه لم يطلب منه الفعل بعينه احدهما فيتخير عاجلا في المباح الاصلي والوجه المختار ان الامر لغرض الى الفور بقرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي محلة فمتى لم يجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام وقال ابو بكر الرازي وجوب الزكاة على التراخي لما قلنا من ان مطلق الامر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تاخيره وبه اعني قولهم مطلق الامر للتراخي لا انهم يعنون ان التراخي مقتضاه قلنا الكلام ليس فيه لان المعنى الذي عيناه يقتضيه وهو طي فيكون الزكاة فريضة وفورها واجبة فلزم تاخيره من غير فريضة الامر وصرح به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى وهو عين ما ذكر العقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره ان يوخر الفقير عنه هذا فان كراهة التحريم وبني الحكم عند اطلاق اسمها ولذا ردت شهادته اذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا لا بها في نفسها واجبة على ما عرف وكذا عن ابي يوسف في الحج والزكاة فترد شهادته تاخيرهما لان ترك الواجب فسق واذا الى به وقع اداء لان التابع لو قتل بل ساكت عنه وعن محمد ترد شهادته بتاخير الزكاة لا الحج لانه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء وعن ابي يوسف عكسه فقد ثبت عن الثلثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لان رد بها منوط بالمأثم وقد تحقق في الحج ايضا ما به وجب الفور وهو غير الصيغة على ما مر ذكره بل بما ذكرنا انفا وما ذكر شيخ عن اصحابنا ان الزكاة على التراخي يجب حمله على المراد بالنظر الى ليل الافتراض اي دليل الامر اض لا وجهها وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب وعلى هذا ما ذكرنا من انه اذا سئل متى ادى ولا يجب عليه ان يزكي على ما توهمه انه صلى ام لا بعد الوقت لا يعيد لان وقتها ان كان العمر فما لم يسئل صح منها كالسئل في الصلاة في الوقت والسئل في الحج مثله في الزكاة هذا ولا يخفى على من انعم النظر ان المعنى الذي مدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز ان يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف مخيرا اي بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اعادة زمان ادى جميع المكلفين فيه ثم اذا حتى مرض يؤدي بيسر الى الورثة ولو لم يكن عنده مال وان فيستقرض لادا ان كان ان كان اكبر رايه ذلك انه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان الافضل له الاستقراض وان كان ظنه خلافه فالافضل ان لا يستقرض لان خصومة صاحب الدين اشد **قوله** اي غرامة حاصلة الحاق ان الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر ارضها وخراجها فانه يجب في ارضها العشر والخراج وكذا الاراضي الموقوفة على المساجد وجميع جهات البر والجامع انها غرامة اي حق مالي يلزم بسبب مالها فيخاطب الولي بدفعه ويدل على الحكم المذكور ايضا ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال الا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة قلنا اما الحديث فضعيف قال الترمذي انما روى هذا الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال لان المثنى يضعف في الحديث قال صاحب التنقيح قال لي احمد سالت عن هذا الحديث فقال ليس بصحيح والحديث طريقان اخران عند الدارقطني وبيهقي باسنادين غرامة واما القياس فمنع كون ما عينه تام المناط فانه منقوض بالذمي لا يوخذ من ماله الزكاة فلو كان وجوبها لمجرد كونها حقا ماليا يثبت للغنية لصح اداؤها منه بدون الاسلام بل واجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك حين لم

لكن كذلك علم انه اعتبر فيه وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة اذ لا تثبت مع الكفر قال عليه السلام بني الاسلام على خمس الحديث
وعدّ منها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبي قال عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه واعتبار تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتداء لا بطريق
النيابة ليدفع به هذا رد ما يقال المعتبر في الاداء نية الاصيل لا النائب جائز لكن الكلام في ثبوت معنى وقوع هذا الاجزاء بمجرد الجواز
لا يلزم الوجوب شرعا فلا يفيد ما ذكر في المطلوب لم يوجد ان الحديث ثبت والقياس لم يصح كما سمعت انه لو صح لم يقتض الوجوب الاداء
على الولي نيابة كما في المعيس عليه من نفقة الزوجة وقيل يكون تصرف الانسان في مال غيره الا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه
وما روي عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعائشة رضي الله عنها من القول بوجوبها في مالهما لا يستلزم كونه عن سماع اذ لا دلالة على امكان الرأي فيه
فيجوز كونه بناء عليه فحاصله قول صحابي عارضه قول صحابي آخر قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة حدثنا ليث بن ابي سليم
عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس في مال اليتيم زكاة وليث كان احد العلماء العباد وقيل اختلط في آخر عمره ومعلوم ان ابا حنيفة لم يكن
ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد في امر الرواية ما لم يشدد غيره على ما عرف في موضعه وحاصل ما نقول في نفي
الزكاة عنهما ان نفي العبادة عنهما بالنافي الثابت وعن ذلك انه ابتداء على العدم الاصلي لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتداء واما
الحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل ادنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه
بخلاف المكاتب ففيه نظر لان المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه بل النقصان المسبب عن
كونه مديونا او لان ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجويز عجزه فيصير للسيد وهو ليس ملكا حقيقيا اصلا بخلاف الصبي
والمجنون بقي ايراد العشر والخراج يتوجه على وجه الالزام فلو تم واعترفنا بالخطاب ايجابهما في ارضهما لم يعتبرنا في المسائل فيه من جوابه
عدم معنى العبادة في الخراج بل هي مؤنة محضة في الارض وكذا في العشر لان الغالب فيه معنى المؤنة ومعنى العبادة فيه تابع والمالك
ملكها بمؤنتها كما ملك العبد ملكا مصاحبا بها لان المؤنة سبب بقائه فثبت مع ملكه وكذلك الخراج سبب بقاء الاراضي في ايدي ملاكها
لان سببه بقاء الذب عن حوزة دار الاسلام وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر
للفقراء لدعائهم بالدعاء قال عليه الصلوة والسلام انما تنصر هذه الامة بضعيفها بدعوتهم الحديث والزكاة وان كانت للفقراء
لكن المقصود من ايجابها دفع حاجة الفقير في حق الاغنياء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو بني الاسلام الحديث وفي حق سد حاجتهم
والمنظور اليه في عشر الارض هي الثاني لانه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة وقد عهد تقرر المؤنة في الارض فيكون محل النظر على
المعهود وعن خصوص المصرف وهم الفقراء يوجد فيه معنى العبادة وبهذا القدر لا يستلزم سوى ادنى ما يتحقق به معناها وهو
بكونه تبعا فكان كذلك **قوله** ولو فات اي المجنون اعلم ان الوجوب مطلقا لا يسقط بالعجز عن الاداء للعجز عن استعمال
العقل بل اذا كان حكمه وهو وجوب الاداء يتعذر متعلقه وهو الاداء اما لانعدام العقل بشرط في تحقق ان يكون من العبادات
المحضة فان المقصود من ايجابها ايجاد نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع وهذا لا يتحقق الا عن اختيار صحيح وهو لا يكون بدون
العقل وانما ينتفي الوجوب لانتفاء حكمه لانه المقصود منه وان وجد السبب كما شيء لا ينتفي لحكمه بخلاف ما المقصود منه المال دون فعله
فيتعين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فانه لا يتعذر معه حكمه وهو الايصال فانه يحصل بالنائب فلا يمكن ثبوت
حكم الوجوب مطلقا اعني وجوب الاداء اذ لا عقل بخلاف العبادات المحضة فان اختيار النائب ليس اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله
طاعة من عليه الا اذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك الا بالعقل ثم ما يتعذر الاداء فيه عند عدم العقل انما يسقط الوجوب
بشرطين ان يكون الجنون اصليا وهو المتصل بالصبي بان يبلغ مجنونا او عارضا ممتدا وان يكون تبقية الوجوب مستلزم الحرج
في فعل المأمور به اما الاول فلان العارض اذا لم يمتد عد عدما شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ويجب على النائم القضاء وذلك
لانه يتوقع زواله في كل ساعة بخلاف الطويل في العادة والجنون ينقسم الى ممتد وقصير فالحق الممتد بالصبي فيسقط معه اصل
الوجوب والقصير بالنوم بجامع ان كل عذر يعجز عن الاداء ان قبل الامتداد واما الثاني فلان الوجوب لفائدته وهي الاداء او
القضاء فاذا لم يتعذر الاول وثبت طريق تعذر الثاني لا ينتفي الفائدة فلا ينتفي هو وطريق تعذره ان يستلزم حرجا وهو بكثرة
الواجبات فاعتبر الدخول في حد التكرار فلذا قدرناه في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة وفي صلاة المريض وفي الصوم بان يستوعب
الشهر وفي الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي يوسف وابي حنيفة وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول
السنة الثانية وفيه نظر لان التكرار يحصل بدخول الثانية لا بدخولها لان شرط الوجوب ان يتم الحول فالاولى ان المعتبر في الزكاة والصوم
نفس وقتهما ووقتهما ممتد ما عبر نفسه فعلنا انما تسقط باستيعاب الجنون وقتهما حتى لو كان مفيقا في جزء من الشهر وجن في باقي
ايامه لزمه قضاء كله وفي الزكاة في السنة كلها الا ان كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقدرنا به والاكثر يقام مقام الكل فقدرنا
بستة اشهر لان اعتبار الاكثر احق على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والنصف ملحق بالاقل ثم ان محمدا لا يفرق بين الاصلي وابو يوسف
وهو المتصل بزمن الصبي بان جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا والعارضي بان بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية وحصل ابو

وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداد الجنون بوجوده في اكثر السنة ونصف السنة ملحق به

الحكم

الحكم المذكور بالعارضي لانه الملتحق بالعوارض اما الاصلي فحكمه حكم الاصل فيسقط الوجوب وان قل وتعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كما يعتبر ابتداؤه من وقت البلوغ ويجب بعد الافاقة ما بقي من الصوم لا ما مضى من الشهر ولا ما مضى من الصلاة ما تؤامل من يوم وليلة بعد البلوغ ودليل على العكس روي عن ابي حنيفة انفا كاذكى الحسن وصاحب الايضاح وجه الفرق ان الجنون قبل البلوغ في وقت تقضاء الدماغ لانه مانعة له عن قبول الكمال بقية له على ضعفه الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن ازالته بالعدم كالصبي بخلاف الحائل بعد البلوغ لانه معترض على المحل الكامل للحوق له عارضه فيمكن ازالته بالعدم عند انتفاء المانع كالنوم وقال محمد الجنون نظير العارضي لان الاصل في الجبلة السلامة بل كانت متحققة في الوجود وقوانا انما يكون بعارض والجنون يبطلها فكان عارضا والحكم في العارض انه يمنع الوجوب اذا تعدد الا فلا ش

قوله لانه ليس بمال من كل وجه احسن من تعليله بانه يعرف ان زكاة بالنص لانه لا منافاة في العقل بين احد ان الصدقة على من جوز له اخذها ولا في الشرع كابن السبيل هذا اذا كان العبد المأذون ما كان مالكا فهو مشغول بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر نصاب يجب على المولى زكاته وكذا ابن فضل اقل وعند المول مال اخر ضمه اليه وزفر في الجميع قوله ولنا انه مشغول بتمام تسليم انه نصاب تام لانه مرجع ضميره تم منع استقلاله بالحكم بانتفاء جزء العلة بانا ان السبب النصاب العارغ عن الشغل او بالدائم على تقدير استقلاله لكن قول بخصوص العلة وانما اعتبرنا عدم الشغل في الوجوب لان معه يكون مستحقا بالحاجة الاصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمواخذة في المآل اذ الدين حائل بينه وبين الحبة واي حاجة اعظم ممن فصار كالماء المستحق للعطش وتراب البذلة وذلك معتبر بعدمه حتى جاز التيمم مع فدان الماء ولو جب الزكاة وان لم تعت نيابة البذلة نصابا وكالكافي من اشبا ابن المنافاة الشرعية سبب وجوب الزكاة على الانسان وحل الصدقة له فيه نظر لما يبقى ان عدمها شرعا كالفي ابن السبيل يجب عليه ويجوز له اخذها وتقرر به انه ان كان غنيا حرم الاخذ عليه لقوله عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونمنع كون المعنى الشرعي منحصرا فيما يحرم الاخذ وقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني محمول عند الاجماع ان السبيل مجاز بخصيصه لغنيا بل الذي ذكرناه من الحوي كما قال المشايخ وهو قول ابن عمر وعثمان رضي الله عنهما وكان عثمان رضي الله عنه يقول هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص اموالكم فتؤدى منها الزكاة فتصرح بان من عليه الدين اذا سقط الدين كان ابرا الدائن من عليه الدين اعتبارا بتمام الحول حين يسقط وعند محمد رحمه الله يجب الزكاة عند تمام الحول الاول لان الدين منع الوجوب للمطالبة وبالابرا تبين انه لا مطالبة فصار كانه لم يكن قال او يوسف اذا حال الحول لم تعقد على نصاب المديون فانه مستحق حاجته فهو كالمعدوم قوله حتى لا يمنع دين النذر والكفارة وكذا دين صدقة الفطر الخ وهذى النعة والاضحية لعدم المطالبة بخلاف العشر والخراج ونفقة من تجب عليه لوجود المطالبة بخلاف ما لو انتقطر وعرها صدقة ثم تصدق بها حيث يجب عليه زكاة ماله لان الدين ليس مستحقا لاحتمال ان صاحب المال الصدقة قوله ودين الزكاة مانع حال بقا النصاب صورة له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لان زكاة عليه في الحول الثاني لان خمسة منه مشغول بدين الحول الاول ولم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كما هلا ولو كان له خمس وعشرون من الابل لو زكاها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وفي الحول الثاني اربع شياه قوله وكذا العدم الاستهلاك صورة له نصاب حال عليه الحول ولم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لان زكاة فيه لاشتغاله بخمسة منه بدين استهلك فلان كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب المستفاد لسقوطه زكاة الاول هلال ولخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن قوله وعما اذا باع نصابا السائمة قبل الحول بيوم فسبانه سائمة او من جنس اخر او بدراهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لم يجب لان زكاة عليه في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضيفه اليه في صون الدراهم وهذا بنا على ان استبدال السائمة بغير مطلقا استهلاك لان خلاف غير السائمة قوله على ما روي عنه وفي رواية اصحاب الاملاء لم يكن ظاهر الرواية عنه مرضيا وجه الفرق ان دين المستهلك لا مطالبة له من العباد فلا خلاف دين الغائم فانه يعود على العاشر مطالبة ولذلك المستهلك قوله لان له مطالبا من جهة العباد لان المال نوابه وذلك ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية يوجب حق اخذ الزكاة مطلقا للامر وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده وظهر تغلب الناس كي ان تفتش الضعاء على الناس مستور اموالهم فوض الدفع الى الملاك بناية عنه ولم يخالف الصحابة عليه في ذلك وهذا لا يسقط طلب الامام اصلا كذا الوعلم ان المال لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها فلا فرق بين كون الدين بطريق الاصالة او الكفالة حتى لا يجب عليها الزكاة خلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لان الغاصب ان ممن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه وانما قلنا في الغصب الكفالة وان كان في الكفالة برا لا يصل يرجع الكفيل اذا ادى كالغاصب لان في الغصب ليس له ان يطالبهم جميعا بل اذا اختار تضمين احدهما برئ الاخر اما الكفالة فله ان يطالبهم معا فكان كل منهما طالبا بالدين وكما يمنع دين

الزكاة منع دين العشر الخراج وقد تقدم ومن فروع دين النذر لو كان له نصاب فنذر ان يتصدق بمائة منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه خمسة لان كانه عجز عن عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لانه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا بعضه ولو كان اطلق النذر فلم يضف المائة الى ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ثم ان كان للمديون نصب تصرف الدين الى السير ثم نصابا ذا كان له دراهم ودنانير عروض وسيبه غير مستغرق صرف الى الدراهم والدنانير اولا اذ القضاء منها اسير لانه لا يحتاج الى بيعها ولانه لا تتعلق المطالبة بعينها ولانها لقضاء الحوائج وقضاء الدين اهم ولان للقاضي ان يقضي منها حيرا وللغريم ان يأخذ منها اذا ظفر بها وبما من جنس حقه فان فضل الدين عنها او لم يكن له منها شيء صرف للعروض لانها عرضة للبيع بخلاف السوائم لانها للدر والنسل فان لم يكن له عروض او فضل الدين عنها صرف الى السوائم فان كانت اجناسا سائمة صرف الى اقلها زكاة نظرا للفقير فان كانت اربعين شاة وخمسا من الابل وثلثين من البقر صرف الى الابل او الغنم تخير في ذلك دون البقر وعرف من هذا انه لو لم يكن له البقر غير السوائم والواجب وقيل يصرف الى الغنم فيجب الزكاة في الابل في الحال والبقر والغنم في المآل وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المحل في طريقة السميد لا رواية فيه ان قلنا لا مالك وجبه وان قلنا نعم فلو جبه ولو كان عليه مهر لامرأته وسنة لم يرد اداه لا يحل بما نعا من الزكاة ذكره في التجنيس عن بعضهم لا يعد دينا وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان او معجلا لانها متى طلبت أخذته وقال بعضهم ان كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة اشار به هذا الى ان المراد المؤجل عرفا لا شرطا فصرحا به والا لم يصح قوله لانها متى طلبت أخذته ولانها غير مطالب به عادة لان هذا في المحل لا في المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة **قوله** وعلى هذا كتب العلم بالميل ليس بقيد تعتبر المعلوم بها لو كانت لم ليس من اهلها وهي تساوي نصابا لا يجب فيه الزكاة الا ان يكون معدها للتجارة وانما يفترق الحال بين الابل وغيرها ان الابل اذا كانوا محتاجين لما عندهم من الكتب للحفظ والتدريس والتصحيح لا يخرجون لها عن الفقر وان ساوت نصابا فلهم ان يأخذوا الزكاة الا ان يفضل عن حاجتهم نصاب تساوي نصابا كان يكون عندهم من كل تصنيف نصابان وقيل يلاث فان مستحدثين يحتاج اليها يصحح كل من الاخرى والمختار الاول بخلاف غير الابل فانهم غارمون بها اخذا الزكاة اذا جاز ان تتعلق بملك قدر نصاب غير محتاج اليه وان لم يكن نامية واما انما يوجب عليه الزكاة ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير اما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في منع مطلقا وفي الخلاصة في الكتب ان كان مما يحتاج اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا كتبا له ذلك والمعتمد عليه هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكاة وقال في باب صدقة الفطر لو كان له كتب ان كانت كتب النحو والطب تعتبر واما كتب التفسير والفقه والصحف لواحد فلا تعتبر نصابا بهذا اشار في كتاب الادب والذي يقتضيه النظر ان نسخة من النحو او الطب تستحسن على الحلال لا تعتبر من النصاب وكذا من اصول الفقه والكلام المخلوط بالاراجيف يتصور على تحقيق الحق من مذهب اهل السنة الا ان لا واحد غير المخلوط لان هذه من الحوائج الاصلية **قوله** والآلات المحترفين المراد بها ما لا تستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد فمتى تغني عينها او ما يستهلك ولا يبقى اثر عينه فلو اشترى الغسال صابونا لغسل الثياب او حرمانيا وتساوي نصابا وحال عليه الحول لا يجب فيه فانما يأخذ من الاجرة بمقابلة العمل ولو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا تساوي نصابا للصبغ او الدباغ دهنا او عفصا للدباغة وحال عليه الحول يجب فيه لان الاخذ الماخوذ بمقابلة العين وقوارير العطارين ودلم الخباز المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها يعتبر في الزكاة والا فلا **قوله** معناه صارت له بينة تعد انه لم يكن له بينة في الاصل اخبارا عما لو كانت عليه بينة فانه سيذكر ان فيه الزكاة **قوله** وهي مسئلة مال الضمار قيل هو الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس به واصله من الاضمار قال طلق بن حبيب مال الضمار ما غاب عنك ولم يكن عليه منه ضمار وقيل هو غير المنتفع به بخلاف الدين المؤجل فانه انما لا انتفاع به وصار كالغائب **قوله** ومن جملته الخ ومن جملته ايضا الذي ذهب به العدو الى دار الحرب والمودع عند من لا يعرفه اذا انسي بحصة سنين ثم تذكر فان كان عند بعض معارفه فمضى ثم تذكر لا يلزمه زكاة لما مضى ويمكن ان يكون منه الالف التي دفعها الى المرأة مهرا وحال الحول هو عندها ثم علم انها امة تزوجت بغرور ولا ردت الالف عليه ودينا قضى بها في حلق لحية انسان ودفع اليه فحال الحول عليها عندها ثم تبين ورد الدية ويأتي به لشخص ودفعه اليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على ان لا دين فرد ما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في هذه الصور على احد لانه كان غائبا غير مرجو القدرة على الانتفاع به واما زكاة الاجرة المعجلة عن سنين في الاجارة الطويلة فبعض الناس قصورا ويشترطون اختيار ثلثة اتام في رأس كل شهر فتجب على الاجر لانه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين حدث بعد الحول وقال الشيخ الامام ابو علي بن محمد النسفي وبهذه الآية الشرحكتي يجب على المستأجر ايضا لان الناس يعدون مال بدل الاجارة دينا على الاجر وفي بيع الوفاء يجب زكاة الثمن على البائع وعلى قول ابي عبد الله الشرحكتي على المشتري ايضا وصرح السيد ابو شجاع بعدم الوجوب على المستأجر وفي الخلاصة قال الاحتياط ان يزكي كل سنة وفي فتاوى قاضيخان استشكل قول الشرحكتي بانه لو اعتبر دينا عند الناس وسنوا اعتباره معتبر شرعا ينبغي ان لا يجب على الاجر والبائع لانه مشغول بالدين ولا على المستأجر المشتري ايضا

والتعبير

لانه وان اعتبر دينا انما فليس بمشغول به لانه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد ثم لا
يجب ما لم يحل الحول بعد القبض اتفاقا فيجعل كانه في معنى الضمار وفي الكافي والمستاجر اذا عشر سنين بالغ وعجل الى الموجر ثم لم
يبق حتى انقضت العشر سنين ولا مال له سوى الاجارة كان على الموجر في السنة الاولى زكاة عشرة لظهور الدين بالغ بسبب
انفساخ الاجارة في حق تلك السنة وفي السنة الثانية في تاسعة الا ثلاثة وفي الثالثة في ثامنة الا ستة وفي الرابعة في سابعة الا تسعة
وعشرين ونصف وهكذا في كل سنة ينقص عنه مائة وتقدر ما وجب بالى ان يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ اقل من مائتين
واما المستاجر فما يجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلثمائة لانه ملك دينا على الموجر في السنة الاولى مائة وفي الثانية مائتين لم
يحل واحد منهما في الثالثة حال الحول الثالث واستفاد مائة في آخر الحول فضمها الى النصاب ثم تزيد زكاته في سنة مائة للانفساخ اذ به
مائة دينا تعلقت في الرابعة زكاة اربعمائة وسلم اجرا الى العاشرة فعليه زكاة الا لعشرة ولو كان استاجر الاجير عملا للموجر ونوى
به التجارة والباقي بحاله الا زكاة على الموجر لنفي فيها الاستحقاق تاما عن الاجير بخلاف الاول لان المستحق بالانفساخ مائة دينا في الذمة لا
يتعين في المعقود عليه على المستاجر في السنة الثالثة زكاة ثلثة اعشار وتزيد في كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه ولو كان المسئلة على العكس
قبض المستاجر الدار ولم تحل الاجرة فالموجر هنا كالمستاجر والمستاجر هناك كالموجر فعلى المستاجر ان يزكي السنة الاولى تسعة وللثانية بتمام
المائة فينقص في كل سنة مائة الا زكاة ما مضى لان الملك في الاجرة بثبت ساعة فساعة والموجر يزكي في السنة الثالثة ثلثمائة وفي الرابعة
اربعمائة الا قدر زكاة ما مضى ولو كانا تقابضا في الاجرة والدار فظاهر انه على المستاجر لزوال الملك بالتحويل ولم تعد حولا
الانفساخ وعلى هذا الاختلاف عندنا الا فطر عليه وعندهما عليه **قوله** وانا قول علي رضي الله عنه لا زكاة في مال
الضمار هكذا ذكر متساخنا عنه وروى ابو عبيد القسم بن سلام في كتاب الاموال نا يزيد بن هرون نا هشام بن حسان عن حسن البصري
قال اذا حضر الوقت الذي يؤدي الرجل فيه زكاته ادى عن كل مال وعن كل دين الا ما كان ضمارا لا يرجى وروى بن ابي شيبة في مصنفه نا عبد
الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال اخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من اهل الرقة فقال له ابو عائشة عشر بن العاشر في مال
فلما ولي عمر بن عبد العزيز اتاه وقال فرقوا اطلاعهم التي فكتب الميمون ان ادفعوا اليهم اموالهم وخذ واز زكاة عامتهم هذا ما نه ولا
انه كان مالا ضمارا اخذنا منهم زكاة ما مضى ا ه وابو اسامة عن هشام عن الحسن انه كان لا يرى في زكاة ذلك العام واسنده روى بالك في الموطا عن
ايوب السختياني ان عمر بن عبد العزيز كتب في مال فقده رجل الولاة ظلما فما مر رد الى اهله ويوخذ كانه لما مضى من السنين ثم عقب ذلك
بكتاب ان لا يوخذ منه الا زكاة سنة واحدة فانه كان ضمارا وقد انقطاع بن ايوب وعمرو اعلم ان هذا لا ينهض على الشافعي لان قول الصحابي
عندنا ليس بحجة فكيف من دونه فهذا الاثبات المذهبي والمعنى المذكور يعضد للاثر ام **قوله** ولان السبب الخ فيه منع قوله ان
السبب تحقق فقال لاسلم ان السبب هو المال النامي تحقيقا او تقديرا لان الانفاق للانفاق على من يملك من الحواير النفيسة ما
يساوي الالاف من الدنانير ولم يوجبوا التجار لا جله الزكاة ودلالة ابيان حقيقة التجار مائة فاذا فاتت انتفى تصور الاستنماء تحقيقا
فانتفى تقديرا ما ينفي انها تقدير الا الشيء انما تقدر اذا تصور تحقيقا وعن هذا انتفى في التقدير انعدام ايها التقديري
بانتفاء تصوري التحقيقي باستهلاك اليد فصار بانتفائها كالتاوي فلذا لو تصدق التطوع الا بوزنا جاز عنه عن الكفارة لا الكفارة
تعتمد محرد الملك وبالا باق والكتابة لا تنقض الملك علاج بن السائل لثبوت النقض ترى فيه لا امكان التحقيق اذا وجدنا بها **قوله** ولو
كان الدين على مقر ملي او معسر يجب ان زكاة وكذا لو لم يحل عند ابي حنيفة رحمه الله لتحقق الوجوب حال كونه سببا للاداء فليستلزم اداء اذا
قبض زكاة لما مضى وهو غير وارد على اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولتوضيح ذلك اذا لم يتعرض له المصنف فنقول قسم ابو حنيفة الدين على
اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو
بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي يجب ان كان اذا حال الحول تم
الا ان الا ان يقبض لاقل من نصاب فيه ودينه وكذا التجار اذا حسابوا وفي المتوسط لا يجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية
وفي الضعيف لا يجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وعن اسد بن عمرو الخلاف كمن عنده خدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط
وروى عنه انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء لا تجب الا زكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاه قل او كثر الا في الكتابة والسعاية
وفي رواية اخرى لابي حنيفة انها قبل الحكم بها وارش الجراحة لانه ليس بمال على الحقيقة فكذا لا تتم الكفالة به كالكتابة ولا تؤخذ من تركة
من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا انه يقول الاصل ان المستبدات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو اجر عبده
او داره نصابا ان لم يكونا للتجارة لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كانا للتجارة كان حكمه كالنقود لان اجر مال التجارة كمال
التجارة في صحيح الرواية **قوله** ابتداء او بواسطة التحصيل له وشرع مرتبا ابتداء يتمثل بالي وبواسطة التحصيل المعشر عن الحسن
بن زياد ان ما على المعشر لا يجب نصابا لانه لا ينتفع به فقول المصنف وبواسطة التحصيل دفع له **قوله** وكذا لو كان على جاحد وعليه
بينة او على الثابت يعني يكون نصابا وروى هشام عن محمد في الغاصبي يكون نصابا وما اذا كانت له بينة عادلة ولم يقم حتى مضت سنون
لا يكون نصابا واكثر المشايخ على خلافه وفي الاصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل قال شمس الائمة يصح جواز الكتابة اذ ليس كل كامل يقدر

ولا قول بينة تعدل وفي الجنوب بين يدي القضاة ذل وكل احد لاختيار ذلك فصار في دين البينة وعلم القاضي شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل وان كان الدين يقر في السر وجحد في العلانية لم يكن نصابا ولو كان الاقرار قبل قدمه الى القاضي جحد وقامت عليه بينة وقضى زمان في تعديل الشهود سقط الزكاة من يوم جحد الى ان قد لو الا به كان جاحدا ولزمه ان زكاة ما كان مقرا قبل الخصومة وهذا لا يتفرع على اختيار الاطلاق في الجحود قوله لان تفليس القاضي الخ بعيد ان لفظ مفلس للتشديد في قوله ولو كان على رقيق مفلس لانه تفليله ولانه ذكر التفليس للتخفيف واعطى حكمه من غير خلاف من الثلثة ومنه قوله ولو كان الدين على مقر ملي او معسر او المعسر بنوا المفلس على الخلاف اما بنوا من فلسه القاضي وصرح بعضهم بان ما على المقر المفلس لا يحتسب ليس بتام خلاف في انه نصاب ولم يشترط الطحاوي التفليس على قول محمد وقول المحبوبي لو كان المديون مقرا مفلسا فعلى صاحب الدين زكاة ما مضى اذا قبضه عند ابي حنيفة وابي يوسف عند محمد ان كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بناء على مذهبه ان التفليس يحقق فيصير الدين ناقصا به وعند ابي حنيفة لان المال فاد وباع ونوى في ذمة المفلس مثله في الملي ثابت في الخلاف قوله وابو يوسف معه لسمع ابي حنيفة الخ وقيل قول ابي يوسف مبني على قوله الاول وذكر صدقة الاسلام قول ابي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقا من غير ذكر خلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الافلاس قوله وغاية جانبي الفقر اعلم ان هذه المسئلة اي المسئلة المسكوت عن النظر فيها مع انها لا تصلح للوجه اصلا اذ مجرد دعاء الفقر لا يصلح دليلا للحكم باعجاز الله تعالى المال كل يوم ضعفا ثانيا فيه دعاءهم وكم من موضع لا يجب فيه فلا يثبت ايجاب عليه الا بدليله فالاولى ما قيل ان التفليس وان تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالب باقيان حتى لو كان لصاحب الدين حق الملازمة بل ويصير المديون مسلوب الدين بقاء الدين على حاله فاقتضى زكاة الماضي قوله لانعدام النية بالعمل حاصل بعدم النية الفضل ان ما كان من اعمال الجوارح فلا يستحق بمجرد النية وما كان من الاذكار كفى فيه مجرد النية فالتجار من الاول فلا يكفي مجرد النية خلافا وكفارة نظير السفر والقطع والاسلام والاسامة لا شئ واحد منها الا بالعمل حتى لو اصدا وهو مجرد النية فلا يصير مسافرا او لا مفطرا او لا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ويصير المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نيته هذا لا شك والمراد بالمفطر المفطر الذي لو نوى صوما بعد ذلك في وقت صح فيه النية قوله وان اشترى شيئا الخ المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شئ فانه لو اشترى ارضا خراجية او عشرية ليتجر فيها لا يجب فيها زكاة التجارة والاصح فيها التجارة تسقط احد شطري الارض عن التجارة حتى لو كان لها قيمة العشر واذا لم يصح بقيت الارض على حالها التي كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في عشر به استحق بها كان فيها العشر الاخير قوله بخلاف ما اذا ورث الحاصل ان نية التجارة فيما يشتريه صحيحة بالاجماع وفيما يرثه لا تصح بالاجماع لانه لا صنع له فيه اصلا وفيما يملكه بعقود عقد ما ذكر خلاف وجه الاعتبار ان يقتضي الدليل اعتبار النيات مطلقا وان تجردت عن الاعمال قال عليه السلام انما الاعمال بالنيات اي لم تعتبر شرعا بها حتى تتصل بالعمل الظاهر فاذا اتصلت وهي من وجه الاخر ان اعتبارا باطلاق المنوي وهو التجارة ونية مباشرة المال بالمال وذلك منتف فانه نية ومباشرة والذي في نفسي يرجح الاول ويلحق بالبيع بدلا الموجر فلو اجر ولم يعمل ونواه للتجارة كان للتجارة وبالجملة ما دخل له من وجوب بدله نوى انسانا للتجارة فلا يجب لو باعها بعد حول قوله ولا يجوز الخ حصر الجواز في الامرين فاذا نوى الزكاة وجعل متصدقا ولو لاخر السنة او لم يحضره النية لا تسقط عنه حتى لا زكاة ما تصدق به على قول محمد ولو وهبها للوكيل ولم يجز لنية المالك ونية تحت لبعضهم لم يخرج عليه في فتاوى قاضيخان قال اعطى دراهم ليتصدق بها فتطوع عالما سيتصدق حين نوى الامر من زكاة ماله من غير ان يلتفظ به ثم تصدق المامور جاز عن الزكاة انتهى وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكاة قبل دفعه قوله كتقديم النية الخ حاصله الحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق الحرج في ان الام المقارنة وسببية في الزكاة تفرق الدفع للكثير قوله سقط فرضها عنه بشرط ان لا ينوي بها واجبا اخر من نذر وغيره سوى النفل او لم يحضر النية بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة والفرق ان دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان بخلاف الامساك انضم الى عادة وعبادة فاحتاج الى التمييز بالقصد واذا وقع اداء الكل قربة صالحة فلو صح فيه لم يصح الى تعيين الفرض لان الفرض انه دفع الكل والحاجة الى تعيين الفرض المزاحمة بين الجزء المؤدى وشائرا لاجزاء باداء الكل لله تعالى تحقق اداء الجزء الواجب قوله لان الواجب شائع في الكل فصار كهلاك البعض مسقطا زكاته قوله بخلاف الاول اي التصدق بالكل للتيقن باخراج الجزء الذي هو ان الزكاة بخلاف الهلاك فانه لا صنع له فيه وعلى هذا لو كان له دين على فقير فبراه عنه سقط زكاته نوى به عن الزكاة او لم ينو لانه كالهلاك ولو ابراه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض لما قلنا لان زكاة الباقي لو نوى به الاداء عما بقي لان الساقط ليس بمال زكاتي في ذمته يجوز ان يصير مالا وكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه وكذا الابراء عن العين بخلافه لعكس ولو كان الدين قرضا عن غير وهبه منه لعدم وجوب الزكاة قيل يضمن قدر الواجب وقيل لا يضمن كانه بنا على استهلاك او هلاك هذا اذا لا فضل في ان زكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع ٥٥

باب صدقة السوائم

سائمة الماشية سوما اذا راعت بنفسها رقما سائمة بدا محمد رحمه الله في بيان انواع الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كان في كتبه كذلك لانها كانت الى العرب وكان جل انواعهم وانعامهم الابل فبدأها والشائبة التي ترعى ولا تعلف في الاكثر وفي الفقه هي تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا او اكثره وسائر

انه ع

باب صدقة السوائم

تفسير

تفسير السائمة في الهداية وتذكر هناك الجلاب فلو اسيمت للحمل والركوب لم تكن السائمة المشترطة شرعا لحكم وجوب الزكاة بل الازكاه
فيها ولو اسامها للقتال كان فيها زكاة السائمة وقد عين في الكتاب اسنان المتمولات واما اشتقاق الاسماء فسميت بنت
المخاض به لان امها تكون مخاضا بغيرها عادة اي حاملا ويسمى انضا وجع الولادة مخاضا قال الله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وبنت اللبون
لان امها تكون ذات لبن توضع به اخرى والحقة لانها حقت ان تركب وتحمل عليها والجذعة اخذ في اسنانها لغرفه اهل اللغة **قوله**
ليس في اقل من خمس ذود والذود يقال من ثلثة من الابل الى عشرة وقد استعملها هنا في الواحد على نظير استعمال الاخطب به قوله تعالى
تسعة رهط وقصد المصنف بذلك التنبيه على ما استدركه عنه **واعلم** ان تقدير النصاب في الواجب
اذا لم تعف وفي المبسوط ان اعداد الشاة في خمسة من الابل لان الماموربه في اربع العشر بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم والشاة
تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم خمسة ونيف مخاض بالعين فاجاب الشاة في خمس كاجاب الخمسة في ما يليها وسيأتي في
الحديث فمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده ومع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مفرج خلاف ما قال وسنبينه عليه ثم طاهر الغاية
يدل على قوله لما قسم كونها غاية للوجوب وانها تنتهي على قول محمد رحمه الله لان الزكاة واجبة في النصاب والعفو الغاية غاية انقطاع لان المعنى
وجوب الشاة مستمرا الى تسع **واعلم** ان الواجب في الابل هو الاناث ارفقها لخلقها للعمل والغنم فانه يستوي فيها الذكور والاناث
قوله هذا اشتهر في كتب المقدمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخا كتاب الصدقة رضي الله عنه لانس بن مالك رواه البخاري
ومعنى قوله انوار عن نامه ان انسا حدثه ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم
هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها
ومن سئل فوقها فليعط في اربع وعشرين من الابل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلثين فيها بنت مخاض
انثى فاذا بلغت ستا وثلثين الى خمس واربعين فيها بنت لبون انثى فاذا بلغت ستا واربعين الى ستين فيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت احدى
وستين الى خمس وسبعين فيها جذعة فاذا بلغت ستا وسبعين الى تسعين فيها بنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومائة فيها
حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ومن لم كان معه الا اربع من الابل فليس فيها
الصدقة الا ان يشاء ربها وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى مائة وعشرين شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين ففيها شاتان
الى ثلثمائة فاذا زادت على الثلثمائة فعلى كل مائة شاة شاة فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن اربعين شاة واحدة فليس في صدقة
الا ان يشاء ربها وفي الرقة ربع العشر فان لم يكن الا تسعين ومائة فليس فيها شئ الا ان يشاء ربها وفي اباء الثالث عن يمامة ان انسا حدثه
الحديث وفيه الاعرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ان شاء المصدق ورواه ابو داود في سننه حدثنا واصل ورد فيه وما كان
من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية وقد توبع لفظ بعض لرواته فيه لانقطاع لكن الصحيح انه صحيح قال البيهقي وفي الكتب كتب عمر بن
الخطاب رضي الله عنه اخرجه ابو داود والترمذي وفي رواية مذكر على ما تقدم وزاد فيه لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة
ولم يذكر الزهري عن سالم وهذا الحديث ولم يرفعوه وانما رفعه سفيان بن حسين وسفيان هذا اخرج له مسلم واستشهد له البخاري وقد تابع سفيان
على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه وزاد فيه زياد بعد قوله وفي خمس وعشرين بنت مخاض فان لم يكن بنت مخاض
فابن لبون ذكر وزاد فيه ابو داود وزياد عن موسى بن طريف عن عبد الملك بن نوفل بن مساحق عن نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذي كتبه في الصدقة وفي عند آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ابن شهاب بما قرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها ونحن الى ان نسمع عمر بن عبد
العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله عن عمر مذكر الحديث وقال فيه فاذا كانت احدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى
تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا كانت ثلثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وثلثين ومائة فاذا كانت اربعين ومائة ففيها ثلاث حقاق
حتى تبلغ تسعا وخمسين ومائة فاذا كانت ستين ومائة ففيها اربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة فاذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث
بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة فاذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة فاذا كانت
تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة فاذا بلغت مائتين ففيها اربع حقاق او خمس بنات لبون ثم ذكر سائر
الغنم على ما ذكر سفيان بن حسين وهذا مرسل كما اشار اليه الترمذي وقد اشتمل كتاب الصدقة وكتاب عمر على بعض الالفاظ ونحو ما كان
من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولا باس ببيان المراد فكان مبنى بعض ذلك
اذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والراعي والفحل والمحلب يجب الزكاة فيه عندنا لقوله

عليه السلام لا يجمع بين متفرقها الحديث وفي عدم الوجوب تفريق المجتمع وعندنا لا يجب الا الوجب على كل واحد منهما دون النصاب
لما هذه الاحاديث بنفي الوجوب الجمع بين الاملاك المتفرقة اذا المراد الجمع والتفريق في الاملاك لا الاماكن الا ترى ان النصاب
المتفرق في امكنة مع وحدة المالك يجب فيه زكاة ما بين شاة الى بنت لبون فنصابا بين ان يفرقهما في مكانين فمعنى لا
يفرق بين مجتمع انه لا يفرقها لساعي يبعث اثنا بين مثلا او المائة والعشرين لجعلها نصابين وثلثة ولا يجمع بين متفرق لا يجمع مثلا
بين الاربعين المتفرقة بالملاك بان تكون مشتركة ليجعلها نصابا واحدا ان لكل عشرين قال ـــ وما كان بين خليطين الخ
قال الراوي اذا كان بين رجلين ذودا وستين مثلا من الابل لاحدهما ستون وللاخر خمس وعشرون فاخذ المصدق منها بنت لبون
وبنت مخاض فان كل واحد من جمع على شركه بحصة ما اخذ الساعي من ملكه وذلك شركه وعلى هذا فالمراد من قوله مخافة الصدقة مخافة تفويت الصدقة
بها لا صدقة منه اي لا يفعل ذلك للتفريق والجمع كيلا يثبت الصدقة بها لا صدقة فيه واجبة كما لو فرق بين اثنا بين حيث يجب ثنتان والواجب
فيها للنصف الاداجل او جمع بين العشرين لو جلبين يجب في احدى الواجبين لا وجوب فيها والله اعلم ومنها كتاب عمرو بن حزم اخرجه النسائي في الديات
وابو داود في المراسيل عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى
اهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئ على اهل اليمن **وهذه نسختها**
بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي صلى الله عليه وسلم الى شرحبيل بن عبد كلال ذي رعين ومعافر وهمدان اما بعد فقد رجع رسولكم
واعطيتم من المغانم خمس الله وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السماء وما كان سيحا او كان بعلا فيه العشر واذا
بلغ خمسة اوسق وما سقي بالرشاء والدالية ففيه نصف العشر وفي كل خمس من الابل سائمة شاة الى ان تبلغ اربعا وعشرين فاذا ادت واحدة
على اربع وعشرين ففيها بنت مخاض فان لم توجد بنت مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه وفي كل تسعين شاتان شاتا لبون الى مائة وعشرين
وفي كل اربعين بنت لبون ثم في كل صدقة الغنم وفيه وفي كل خمس اواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل اربعين درهم درهم
وليس فيما دون خمسة اواق شئ وفي كل اربعين دينارا دينارا وفي الكتاب انها ان اكبر الكبائر عند الله يوم القيمة الاشراك بالله وقتل
المؤمنة بغير حق والفرار في سبيل الله يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي المحصنة وتعلم السحر واكل الربا واكل مال اليتيم ثم ذكر جملا
في الديات قال النسائي وسليمان بن ارقم متروك وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه ان معمرا عن عبد الله بن ابي بكر به واخرجه الدارقطني من سعيد
بن عياش عن عمي بن سعيد عن ابي بكر به ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك كلاهما من سليمان بن داود حدثني ابن هرمز قال الحاكم
اسناده صحيح وشهد من قواعد الاسلام وقال احمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح قال ابن الجوزي تفرد به الصنعاني قال الدارقطني لا اعلم احدا رواه عن الصنعاني
قال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم تلك الاسانيد هي متواترة كنسخة عمر وبن شعيب عن ابيه عن جده وفي ذا نظر على سليمان بن ارقم وسليمان
بن داود وكلاهما ضعيف لكن قال الشافعي في الرسالة لم يقبلوا حتى ثبت عندهم انه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يعقوب بن سفين
النسوي لا اعلم في جميع الكتب المنقولة مع صحتها قال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين بن جعوا الا تدعون اراكم انهى وضعف
سليمان بن داود الحولاني معارض بما انتى جماعة من الحفاظ عليه منهم احمد وابو حاتم وابو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي قح
قوله اي ما بين خمس واربعين ما بين هما الجبران شاة اذا ربع حقاق فان شاة خمسة بنات لبون **قوله** كما تستانف في
الخمسين التي بعد المائة والخمسين يعني في خمس شاه مع الاربع حقاق والخمسة بنات لبون وفي عشرها ان معها في خمس عشرة ثلاث شياه
معها وفي عشرين اربع شياه معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلثين فيها بنت لبون معها الى ست واربعين
وهائتين ففيها حقتان حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستانف كذلك ففي مائتين وست وستين حقاق الى ثلاث مائة وهكذا
وهو اختيار ابن المنذر عن الاستيناف الاول **قوله** لما روي انه عليه السلام الخ تقدم في كتاب ابي بكر في البخاري والجمع الشافعي وعن مالك
رواياتان كذهبنا وكمذهب الشافعي **قوله** ولنا ما روى ابو داود في المراسيل واسحق بن راهويه في مسنده والطحاوي
في مشكله عن حماد بن سلمة قلت لقيس سعيد هذا كتاب محمد بن عمرو بن حزم فاعطاني كتابا فاقر انه اخذه من ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم
واخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم كتبه لطلحة فقرأته فكان فيه ذكر ما خرج من فرائض الابل فقال الحق الى ان تبلغ عشرين ومائة فاذا كانت
من عشرين ومائة ما تعاد الى اول فريضة الابل وتعاد فيها بنت مخاض مع ما ذكرنا هذه الرواية الاولى عنه فاذا هذه رواية الصحيح من كتاب
الصدقة والاثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود ما نوافق مذهبنا طعن فيه او انقطاع من مكانين وضعف بخصوصه وما اخرجه ابن سيبه
بسنده عن سفين عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كمذهبنا عورض بان شريكا رواه عن ابي اسحق عن عاصم عن علي قال اذا زادت الابل
على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الا ان سفين احفظ من شريك ولو سلم لا يقاوم ما تقدم قلنا ان سلم فما ضايم
لو تعارضا وليس كذلك لان ما تلبنه بهذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا تعرض لما تقدم لنفيه ليكون معارضا اما فيه
اذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وعن نقول به لانا وجدنا كذلك اذ الواجب في الاربعين هو الواجب
في ست وثلثين والواجب في خمسين هو الواجب في ستين واربعين ولا يتعرض لهذا الحديث لنفي الواجب عما وجد فيه موجبه بل وجد فيه وجبه
الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الاخبار الا ترى الى ما رواه الزهري عن سالم عن ابيه انه قال كان رسول الله صلى الله

عليه وسلم مكتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله حتى توفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها قائما اخر حياته عثمان فعمل بها قائما اخر حياته على فعمل بها كذلك في اعطاء الدراهم في خمس وعشرين ومائة فما ذكرت لابل في كل خمس خمسة وفي كل اربعين بنت لبون الحديث رواه ابو داود والترمذي قال في شرح الكنز وقد وردت احاديث كلها تنفي قال وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في العناية **قوله** والبخت والعراب جمع عربي للهجم وللانثى عربة فرقوا بينها في الجمع والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم والاصح انهم ينسبون الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان ابا اسمعيل عليه السلام نشأ فيها كذا في المغرب **وهذه تتمة في زكاة العفاف** لا شك ان الواجب الاصلي هو الوسط عند اجتماع جانب الفقراء ورب المال فما جاء به فيها اذا كان الكل عجافا اجحاف به فوجب الايجاب بقدر وهذا التفصيل فاذا كان له خمس من الابل فيها بنت مخاض وسط او اعلى منها سنا لكن نقصان حالها تعدلها فيها شاة وسط فان لم يكن فيها ما ينساوها نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة افضل فما كان بينهما من التفاوت اعتبر بمثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا لو كان قيمة بنت مخاض خمسين وقيمة افضل خمس وعشرون كالتفاوت بالنصف وجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى هذا فقس فلو كانت الابل خمسا وعشرين حقا او جذاعا او ثنايا مخاض او بوازل فان كان فيها بنت مخاض وسط او ما ينساوها في القيمة وجب بنت مخاض وسط وان شاء دفع الى الساعي وان كانت حقة اعلى منها بطروقة الفحلة وان لم يكن فيها ما ينساوها ولا ابى فالواجب بنت مخاض تساوي افضل ولو كانت ستا وثلاثين بنات مخاض او حقاق او جذاع او بوازل فان كان فيها ثنتان تعدلان بنتي مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود واجب تعدل بنت مخاض وسط لاجاب بنت لبون وسط لان الواجب هنا للتبيين بنت مخاض لبنت لبون وربما كان التفاوت بينهما باقي على اكثر نصاب العجاف فوجب تمام اخرى تعدل بنت مخاض وسط فلو لكل منها ما تعدل بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها وطريقه ان نظر الى قيمة بنت مخاض وسط دليل قيمة بنت لبون وسط فما تفاوتا به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي افضل بما بلغها في الفضل فيها مثلا كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وستون فالواجب بنت لبون تساوي افضل ونقصت قيمة التي بلغتها في الفضل حتى لو كان افضل تساوي عشرين وذلك ربع تساوي عشرين وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض وسط نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط فاوقع به التفاوت اعتبر فيما بلغت الى بلغ افضل فيجب ذلك مع افضل ايضا كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين فيها حقة تساوي افضل وثلثة اخماس التي بلغها في الفضل ولو كانت الحقة تسعين وبنت المخاض خمسين وفي الابل بنت مخاض تساوي خمسين واخرى تساوي خمسا وعشرين لتكون مثل افضل واربعة اخماس التي بلغها ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الابل ثلاثة تساوي كل ثلثين فيها حقة تساوي ستين مثل بنتين من افضل لان الباقي الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعف وانما جعلنا بنت المخاض حكما في الباب لكل الصور لانها ادنى سن يتعلق به الوجوب والذي بان علينا عفو لو كلف بوجود واجب منها تساوي بنت مخاض وسط لاجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرناه **فصل في البقر**

مذكرها على الغنم لغلبتها من الابل في الضحايا والبقر من بقر اذا شق سمي به لانه يشق الارض وهو اسم جنس والتاء في بقرة للوحدة يقع على الذكر والانثى لا للتانيث **قوله** فيها تبيع سمي الحول من اولاد البقر به لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر الثاني سمي به لانه ثنى قرنه اذا طلع بعد سنتان وفي الابل ما دخل في السنة الثالثة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب وكما في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيما بخلاف الابل ثم ان وجد في الثلثين تبيع وسط وجب سواء ما ينساوه وجب تبيع يساوي الوسط وان شاء دفعه بطروقة الفحلة عن تبيع وان كان الكل عجافا لا يبلغ منها ما ينساوي تبيعا وسطا وجب افضل ولو كانت البقر اربعين وفيها مسنة وسط او ما ينساوها فعلى ما عرف في الثلثين وان كان الكل عجافا وجب ان ينظر الى قيمة تبيع وسط لانه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو والى قيمة مسنة وسط جاز دفع به التفاوت ووجب مسنة في اخرى على افضل في الفضل مثلا لو كانت قيمة التبيع الوسط اربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين يجب مسنة تساوي افضل وربع التي بلغها في الفضل حتى لو كانت قيمة افضل ثلثين الى تلثها عشرين يجب مسنة تساوي خمسة وثلثين لو كانت ستين عجافا لا يبلغ منها ما يساوي تبيعا وسطا فيها تبيعان من افضل ان كان واحد فاثنان من افضل وان كان فيها تبيع وسط او ما ينساوه وجب التبيع الوسط واخرج من افضل الباقي **قوله** بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا اخرج اضحابنا لشئ الا ما عن مسروق عن معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وجه الى اليمن امره ان ياخذ من كل ثلثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم يعني محتلم دينارا او عدله من المعافر ثياب يكون باليمن حشبة للزينبي رواه بعضهم مرسلا وهذا اصح ويعني بالدينار من الحالم الجزية رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واعله عبد الحق بان مسروقا لم يلق معاذا وصرح بن عبد البر بانه منقطع واما ابن حزم فانه قال في اول كلامه انه منقطع ان مسروقا لم يلق معاذا وقال في اخره وجدنا حديث مسروق انا ذكرنا فعل معاذ باليمن في زكاة البقر ومسروق عندنا بلا شك ادرك معاذا بسنه وعقله وشاهد احكامه يقينا وانى لي من عمر ادرك النبي صلى الله عليه وسلم ومعاذ حل كان باليمن اما معاذ فبقبال الكافة من اهل بلده عن معاذ في اخذ ذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وحاصله بانه جعله بواسطة بلدته وبين معاذ ومسروق ما بين اهل بلده ان معاذا اخذ كذا وكذا والحق قول ابن القطان انه عيان علم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الانقطاع بالمعاصرة لم يضر هو

عدم اللقى واما على ما شرطه البخارى ومن المدنى مع العلم باجتماعهما ولو من فكما مال ابن حزم والحق خلافه وعلى كل التقديرين يتم الاحتجاج به
على ما وجهه ابن حزم **قوله** وبين رواية الاصل عن اى حنيفة مما زاد على الاربعين ثلاث روايات هذه ورواية الحسن ان كانت حتى بلغ
خمسين فى رواية الثالثة كقوله فى رواية الاولى عدم السقوط مع ان الاصل ان لا يجاوز المال عن شكر نعمته فعفو الوقص النصاب وجه هذا
منعه بل قد وجد وتوسما رواه الدارقطنى مرفوعا حدثنا بقية عن المسعودى عن الحكم عن طاوس عن مسروق عن معاذ قال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
معاذا الى اليمن فامرنى ان ياخذ من كل ثلثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة قالوا فاما الاوقاص فقال لا امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيها بشئ وسالته اذا اخذ الله عليه وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سالته فقال ليس فيها شئ قال المسعودى والاوقاص بين الثلثين الى
الاربعين والاربعين الى الستين وفى الباب عن انس عند ابن ماجه وعن ابى جحيفة عند الطبرانى وفى سنن محمد بن الحسن
وفيه اعنى معجم الطبرانى حديث اخر من طريق يوسف بن خالد عن جويبر عن الضحاك عن سلمة بن ابى سلمة عن ابى هريرة عن يحيى بن الحكم ان معاذا قال بعثنى
رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدقا من اليمن فامرنى ان اخذ من البقر من كل ثلثين تبيعا ومن كل اربعين مسنة ومن الستين تبيعين ومن الستين
مسنة وتبيعا وامرنى ان لا اخذ مما بين ذلك شيئا الا ان تبلغ مسنة او جذعا وتوفر هل وسلمة بن ابى سلمة ويحيى بن الحكم غير مشهورين ولم يذكرهم
ابن ابى حاتم فى كتابه واعترض ايضا بان معاذا لم يدرك عليه السلام ضعفه الوطاء عن طاوس ان معاذا الحديث وفيه فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم قبل
ان يقدم معاذ وطاوس لم يدرك معاذا وامر حج فى المستدرك قال كان معاذ رجلا شابا جميلا سمحا من افضل شباب قومه
لم يكن يسئل شيئا الا قاله حتى اعرق ماله كله فى الدين فلزمه غرماء فاتى حتى تعيث عنهم اياما فى بيته فاستاذنوا عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم فارسل فى طلبه فجاء وهو غرماء فسالهم فحدثه الان فقال بعثه الى اليمن وقال له لعل الله ان يجبرك وتودى عنك دينك فخرج
معاذ الى اليمن فلم يزل بها حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ الحديث بطوله قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وفى مسند احمد على
قدم فخطب النبى صلى الله عليه وسلم فقال ابنى صلى الله عليه وسلم يا معاذ ما مر اقال لك جدتا لهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم
وقالوا ابن نجد ان يا نبى الله قال عليه السلام لكنهم على ابنائهم لو كنت امر احدا ان يسجد لغير الله لامرت المراة ان تسجد لزوجها وفى هذا ان معاذا ادركه
السلام جيدا **قوله** قد قيل ان المراد بها الصغار فمعارض بالنفسير ان فلا تسقط ان كان بالشك فيجب الستين ثم ان كان خلاف
القياس من حيث انه ايجاب الكسور نقوله مخالفة من وجهين اثبات العفو بالراى وكونه خارجا عن النظير به فان الثابت فى هذا الباب جعل العفو
تسعا تسعا والكسور فى الجملة لها وجود فى العفو لكن وضع الحد هذا ينفى ما صرح به فى رواية الطبرانى من قوله وامرنى ان لا اخذ مما بين ذلك شيئا
الا ان تبلغ مسنة او جذعا وهكذا رواه العسكر بن سلام فى كتاب الاموال لكن يتم الحد هذا لو توقف على صحة من الرواية او حسنها والله اعلم ۵ ۵

باب صدقة الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت عنيمة لكل طالب **قوله** هكذا
ورد البيان فى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى كتاب ابى بكر بعثه فى صدقة الابل فارجع اليه **قوله** والضان والمعز هو الذى فى عمل الناس
لان اداء الواجب وسنذكر الفرق بينهما فى الباب اخر الباب والمولد مرطبى لعجمة لحكم ابته فيكون شاة وفى العجاف ان كانت ثنية وسط تعتبر
والا واحد من افضلها فان كانت نصابين اثلثة كما به واحدى وعشرون او مائتين وواحد وفيها مددا الواجب وسط تعتبر هى او قيمتها وان بعضه
تعين هو وقال من افضلها بقية الواجب فجب الواحد الوسط وواحد او ثنتان عجفاوان عجفا وان حسبما يكون الواجب والموجود مثلا له مائة
واحدى وعشرون وعندك ثنية وسط سمين واخرى عجفا او بالعكس وواحد وعندك ثنتان سمينتان تعتبر ما عجفا وواحد تعتبر مع
عجفا من افضل النوافى ولو هلكت السمينة بعدا وجوب حصلت كان لم تكن عندك حينئذ وجب عجفا وان بنى على ضرب لها الهلاك الى النصاب
الاخر وجعل الهالك كان لم يكن وعندها هلاك السمينة هذه فضل السمن وكان الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلاث عجاف فتسقط ثلاث
اجزاء من ثلاث شياه كل شاة باثنا جزء وجزء وبقى لباقى بنا على ان الواجب واجب فى الكل مر النصاب والعفو وصرف الهالك الى الكل
على الشيوع ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة تعتبر لما وجب لصرفها الى النصاب الزايد على الاول صار كانه قال حول على اربعين ثم هلك
الكل الا السمينة فبقى الواجب جزء من اربعين جزء من شاة وسط وسقط باقى وعندها بقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمين وعجفا ان
كل شاة باثنا جزء وجزء وحصتها جزء من السمينة وجزء ان من العجفاوين **قوله** والنقل ورده الى باسم الغنم فى كتاب ابى بكر
على ما مر **قوله** لقوله عليه السلام انا حقنا الجذع غريب بلفظه واخرج ابو داود والنسائى ولعبد الرزاق مسندا عن سعر قال جاءنى رجلان
من ثقيف فقالا انا رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعينا اليك لتوتيها صدقة غنمك قلت وما يلينا صدقة غنمك قال فهدق الى شاة قال فحلبت شاة
مخاضا وشحما فقالا هذه شارف وذلها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ناخذ شافعا والشارف المسنة التى فى بطنها ولدها قلت فاى
شئ ناخذ ان لا عنانا جذعة او ثنية فاخرجت اليهما عناقا فقبضا وروى مالك فى الموطا عن ابن شهاب عن سفين بن عبد الله ان عمر بن الخطاب
بعثه مصدقا فكان يعد السخل فقالوا اتعد علينا السخل ولا ناخذ منها شيئا حتى تاتى على عمر وذكر له ذلك فقال عمر نعم تعد عليهم السخلة يحملها الراعى
ولا ناخذها ولا ناخذ الاكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم وناخذ الجذعة والثنية وذلك عدل بين غذاء الغنم وخيارها قال النووى
سنده صحيح واما ما روى عن على لا توخذ فى الزكاة الا التى تجترب والله اعلم فالدليل يقتضى ترجيح ما فى الرواية واحسن الاولى ترجح فى رد
التاويل الذى ذكر المعارض ان كان قول الصحابى ناخذ عنانا جذعة او ثنية له حكم الرفع او لم يكن وكذا قول عمر فى ذلك فيجب ترجيح غير طاهر الرواية

فصل في الخيل

اعني ما روى عن ابي حنيفة من جواز اخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين التبعي في السائمة وفتاوى قاضيخان قالوا الفتوى على قولهما وكذا رجح قولهما في الاسرار اما شمس الائمة وصاحب التحفة فمحاولان الى حنيفة رضي الله عنه واجمع الائمة الاربعة على ان الامام لا يأخذ صدقة الخيل جبرا وحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة رووه في الكتب الستة وزاد مسلم الا صدقة الفطر **قوله** وما روى ما رواه فرس العارية لا شك ان هذه الاضافة للعهد الفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذا وكذا ابتداء درسه الفرس للملابس للانسان ركوبا ذهابا ومجيئا عرفا وان كان يغنم من ذلك وفي الغرض اشكال ويرد هذا الارادة قوله في عبده ولا شك ان العبد للتجارة يجب فيه ان كان فعلم انه لم يرد النفي عن عموم العبد بل حكم الخدمة وقد روى ما يوجب حمله على هذا الحمل لو لم نكر هنا ان القرينتان القرينة والعطية وتوهم ان التصحيح وحديث مانع الزكاة يطوله وضعه الخيل لثلثة هي لرجل اجر ولرجل ستر ولرجل وزر وساق الحديث الى قوله فاما التي هي ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها انهى ذلك الرجل ستر الحديث تقول لا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تاويل الى بالعارية لان ذلك ما يكون على بعده في ظهورها فتطف رقابها ينفي ارادة ذلك اذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس الا الزكاة وهو في ظهورها حمل منقطع الغراة والحاج وخود ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب المصير اليه فما بعد ولا يخفى ان تاويلنا في الفرس اقرب من هذا بكثير لما حققنا من القرينتين ولانه تخصيص العام وما من عام الا وقد خص علاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية ولا يجوز حمله على زكاة التجارة لانه عليه السلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال لم ينزل علي فيها شيء فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحمير وما قيل انه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى البيهقي والنسائي عن ابي عوانة عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة وله طريق اخر عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال الزيلعي قال محمد اخرهذا الحديث فقال كان عندي عن ابي اسحق يحتمل ان يكون رضي عنها والعفو لا يكون الا عن شيء لازم ممنوع بل يصدق انه ضائع ترك الاخذ من الاشد تفضلا مع القدرة عليه فمن قيد على الاخذ من احد وكان محقا في الاخذ غير ملوم فيه فتركه مع ذلك تكرما ورفقا به صدق معنى ذلك وتقدم ما في التصحيح للعفو وقد رأينا هذا الاثر لقرينة في ذمن عمر فكيف يكون منسوخا قال البيهقي وقد روي فيه جويرية عن مالك عن الزهري عن جويرية عن مالك عن الزهري ان السائب بن يزيد اخبره قال رأيت ابي يقوم الخيل ثم يدفع صدقتها الى عمر وروى عبد الرزاق عن جريج اخبرني عمر بن دينار ان حبيبا مولى لبني فزارة اخبره انه سمع يعلى بن امية يقول اتاع عبد الرحمن بن امية اخو يعلى بن امية من رجل من اهل اليمن فرسا اتى بها فلوى قدم التابع بالحق فغضب يعلى وقال عصبتني يعلى واخوه فرسا لي فكتب الى يعلى ان الحق لي فاناه فاخبره الخبر فقال ان الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت ان فرسا تبلغ هذا فاخذ عن كل اربعين رسا ولا ناخذ من الخيل شيا خذ من كل فرس دينارا فقرر على الخيل دينارا دينارا وروى ايضا عن ابن جريج اخبرني ابو حسين ان ابن شهاب اخبره ان عثمان كان يصدق الخيل وان السائب بن يزيد اخبره انه كان مالي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل مالي بن شهاب ولا اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي صدقة الخيل وقال محمد الحسن في كتاب الاثار انا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعي انه قال في الخيل السائمة التي يطلب نسلها ان شئت في كل فرس دينارا وعشرة دراهم وان شئت فالقيمة فتكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكرا كان او انثى فقد ثبت اصلا على الاجمال في قيمة الواجب حديث الصحيحين وثبت الكمية وتحقق الاخذ في زمن الخليفتين عمر وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بانه لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر على ما اخرجه الدارقطني عن حارثة بن مضرب قال جاءنا سراقة بن مالك الشام الى عمر فقالوا انا كنا اخذنا من اموالنا صدقة فنضعها حيث كنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اجل اذا اتيتموها فضعوها حيث كنتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا احسنا ان لا نخيل رفيقا وانا نحب ان نكتب فعال ما فعله صاحباي قبلي فعلة انام استشار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا حسن وسكت فسأله فقال هو حسن لو لم تكن جزية رأته توخذون بها فعلك فاخذ من الفرس عشر دراهم ثم اعاد فرضه بذلك السند والفقه وقال فيه توضع على كل فرس دينارا فهذا انه استشار هم فاستحسنوه وكذا استحسنه على شرط شرطه وهو ان لا يوخذ به بعد وقد قلنا بمقتضاه اذ قلنا ليس للامام ان ياخذ صدقة سائمة الخيل جبرا فان اخذ الامام هو المراد بقوله يوخذ فلها شبهتان للمفعول اذ يستحيل ان يكون استحسانه شرطا بان لا يتبرعوا بها من بعد من الاية لانه ما على المحسنين من سبيل وهذا لو قال اجماع السكوتي فان تسلم استحسانهم انما هو بقبولها منهم اذا تبرعوا بها وضرورة لو المستحقين لا للايجاب تكلم رواية توضع على كل فرس دينارا قررها على استحسانهم وما قدمناه من قول عمر ليعلى خذ من كل فرس دينارا فقرر على كل دينارا وجب خلاف ما قلت وفي رواية ما في ذلك انه مؤيد لما حققناه وترتب على آخر وجه سنة كونه حج له سنة انهى من الهامه هذا هو المعهود من كلام الشارع كقوله في عامل اليمان كوله ستر من النار وهو لا معنى لكون المراد ستر في الدنيا لمعنى ظهور البغاة اذ لا معنى لذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فانه ثابت وان نسي كثبت الوجوب وعدم اداء عليه السلام لانه لم يكن في زمانه اصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل اهل الابل والغنم اذ اصحاب هذه انما هم اهل المدائن والدساكر والزراعة واما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمان وتعلق لحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه السلام في كل فرس دينار كما ذكر في الامام عن

عبده

صغيره

الدارقطني بناء على انه صحيح في نفس الامر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين اذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقتهم الاعدم ظهورها
دون نفس الامر على ان البحث عن مذاهبهم لا ينبغي العلم بها اتفقوا عليه من ذلك قوله والتعبير في ذكورها الخ في كل
من الذكور المفردة والاناث المفردة روايتان والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الاناث الوجوب فصل قوله
والتعبير في الفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل أن يفصل عن أمه والعجاجيل جمع عجول ولد البقرة والحلائل جمع حامل التحمل ولد الشاة
صورة المسئلة اشتري خمسة وعشرين فصيلا او حملا او عجولا او ذهبه لا يتعقيد على الحول حتى اذا مضى حول من وقت الملك لا يجب فيها
بل اذا تم حول صارت كبارا وتصور ايضا اذا كان له نصاب سائبة مضى ستة اشهر فولدت نصابا ثم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد قوله
للاتمام المذكور في الخطاب يعني اسم الشاة قوله تحقيق النظر من الجانبين جانب صاحب المال لعدم اخراج مسنة وجانبنا الفقراء بعد
الاخراج بالكلية كما يجب في الهارب قيل اخاف النقصان الشين بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالحمل ردا الواجب الاصلي وهو الوسط الاجود
منها ولم يظل اصلا فكذلك النقصان بالشين مع قيام الاسامة واسم الابل الا ان الزيادة اولى منها لما بينا من ترتب الشين في الابل بالعرف
بان يجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وهكذا ابدا ثم مسنة ولم يعتبروا في الهارب فجعلنا بعدد المكن قتلا الا شي حتى بلغ خمسا وعشرين
فصيلا فيكون فيها فصيل ثم لا شي حتى بلغ ستة وسبعين فيها بنتا لبون ثم لا شي حتى بلغ تسعين فيها حقتان ثم لا شي حتى بلغ مائة وواحدا
ثم لا شي حتى بلغ تسعين فيها ثلاث عجاجيل لان التسبيب متى ثبت حكم الاقرب المانع هذا على اقوى الروايات عن ابي يوسف وهي واحدة
وهذا التقدير لدفع استبعاد محمد اذ قال انه عليه السلام اوجب في عشرين واحدة في مال اعتبر قتله او قيمة في ست وعشرين وخمسة
في موضع اقل لان نصب فيها وخمسة وثلاثين خمس وعشرين فهي المال الذي لا يمكن اعتبار بدل النصب فيه واجبا كان او الاي لا بالنفل ولا مدخل
للراي هنا قوله وجه الاخراج الخ اقول في حنفية وقول محمد ان المعادير لا تدرك بالقياس فاذا اتبع ما ورد به النص تبع
اصلا والنص ورد بالشاة والبقرة فالتابعة لا تطلق الا على ذات الشين المعين من البقرية والتبيع وجب المخاض مثلا لم نوجد فتعذر الايجاب
فان قيل لا نسلم انه لم توجب الصغار اصلا بنى حديث علي كرم الله وجهه على ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم لغة لهم عليه ذلك فان كان يعطي في ان كان سلمناه لكن ايجاب الاسنان المعينة لم يوقف على وجودها في الواجب فيه الا ترى انه او
في خمس من الابل شاة والبنت منها فلو توقف ايجابها على ان تكون عندنا بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها فكذا ايجاب علينا ان
نستحدث ملك مسنة ونرضها قلنا اما الاول فمدفوع على نفيه ما روى ابو داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال انا مصدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتيته فجلست اليه فسمعته يقول في عهدي هذا يعني في حياته ان لا اخذ ابي الحديث دليل المطابقة على هذا اخذها
مطلقا والا لزم على ان لا يجب في الصغار واحد منها اذ لو كان لا خذ منها الواضع وحديث كبر لا يعارضه لان اخذ العناق لا يستلزم
الاخذ من الصغار لان ظاهر ما قدمنا من حديث المهدي فيمن في صدقة الغنم ان العناق يقال على الجذعة والثنية ولو سلم فالراجح اليه يجب الحمل
عليه دفعا للتعارض ولو سلم جاز اخذها بطريق القيمة لانها هي بنفس الواجب ويحتمل ان يقول به او هو على طريق المبالغة لا ان الصغير يدل
عليه ان في الرواية الاخرى عقالا مكان العناق وانما الباقي فانه لا يستلزم اجاب الكرخي وهو مصنف ما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ اياك
وكرائم اموالهم وروى بعناق كثيرا حتى صار بمنزلة الزكاة ونقل قولها ان الزكاة ونقل لما عرف بالقرون في اصول الزكاة من كون الواجب للفقراء
وربما ثاني السنة على قابل الحلال ان كلها خصوصا اذا كانت سنا بوسن او ثلثة فيكون هذا الايجاب اخراج كل المال معنى وهو
معلوم البقي بالقرون بل يخرج عن كونه زكاة المال فان اضافته اسقوط زكاة المال باي كونه اخراج الكل ورد عليه ان اخراج الكل انتهى
والقليل من الكثير بل لكم فيها اذا كان فيها مسنة واجب فانا نقول بالمسنة الى الباقي كذلك غاية الامر ان لزوم اخراج الكل بمعنى مستفاد
لكن ثبوت اخراج الاكثر في الشرع كثبوت اسقاط اخراج الكل فما هو جوابكم عن هذا هو جوابنا عن ذلك وبحال بان الاجماع على
ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحلال وهو على خلاف القياس اعني ما قدمناه من ضرورة الانتقال في غيرها فلا يجوز
ان يلحق بها قوله جعل الكل سبعة في انعقاده نصابا دون ثانية ان كاة لانه انما يجب من الثنيان هذا اذا كان عدد الواجب
من الكبار موجودا فيها اما اذا لم يكن فلا يجب سيانه لو كانت له مستان وبازية وتسعة عشر حملا يجب فيها مستان ولو كانت له مسنة
واحدة وبازية وعشرون حملا فعندي حنيفة ومحمد يجب مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل على هذا العباس فصيل الابل
والبقر اذا وجبت المسنة دفعت وان كانت دون الوسط لان الوجوب باعتبارها فلا يرد عليها فان هلكت بعد الحول بطلت
الزكاة لانه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الاصل وعند ابي يوسف يبقى
والصغار تسعة وثلثون جزءا من اربعين جزءا بزيادة الحمل لان عدد الصغار اصل في الوجوب الا ان فضل الكبر كان باعتبار تلك المسنة
فبطل بهلاكها ويكون هذا نقصانا للنصاب ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة توخذ منها وهو جزء من اربعين جزءا بين المسنة
وحمل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل قياسها بهلاك الكل والفرق طلب في شرح الزيادات قوله ثم عند ابي يوسف
الخ تقدم في شرح هذا في انا تقرير وجه قول ابي يوسف قوله اخذ المصدق اي عامل الصدقات الخ ليفيد ان الخيار
في اخذ الاعلى ورد الفضل او الادنى واعطاء الفضل للمصدق والواقع ان الخيار لرب المال فوجه انه اي متقطا واطلق في النهاية

ان الخيار اثبت المال اذ الخيار شرع رفقا لمن عليه وذلك بأن يجعل الخيار اليه مع تحقق قولهم بجبر المصدق على قبول الأدنى مع الفضل
ولا عجب على قبول الاعلى وذا الفضل لان هذا تتمة من بيع الفضل من المصدق وسبق البيع على الراضي لا الجبر وهذا تحقق ان لاخياره لو الاعلى
اذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له أن يقال له اعط ما شئت اعلى وادنى فاذا كان حق الاعلى لا يتعداه الا عاجلا لو يجعل الخيار اليه فيه اللهم الا
ان يراد ان له الخيار لو طلب الساعي منه الاعلى فيكون له تخيير بين أن يعطيه أو يعطي الأدنى وقوله واعطى العضاه اخذ الفضل
مطلقا فيفيد ان ما بين السنين غير معتد به بل هو تعيين لوجه الساعي بل الخلاف بحسب الاوقات غالبا وخصاء عدد الساعي هو معتد
به ثلاثين وعشرة لما مر منا في كتاب الصدقة بين انه اذا وجب عليه بنت مخاض فلم يوجد اعطى ابن لبون وأخذ شاتين وعشرة او ابن لبون
ليس غير فلما هذا كان قيمة الشاتين او العشرين بين ابن لبون تعدل بنت المخاض اذ ذاك جعلا لزيادة السن مقابلا بزيادة الانوثة
فاذا تغير تغير والا لزم عدم الايجاب معنى بان يكون الشاتان او العشرون التي يأخذها المصدق تساوي السن الذي يعطيه خصوصا
اذا فرضنا الصور المركوز في الاذهان بان لا تبعد كون الشاتين قيمتا ابن لبون فيه واحدا فاعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين
اخلا معنى او الايجاب رب المال بان يكون له ذلك وهو الدافع للادنى وكل من اللازم منتف شرعا فينتفي ملزومها وهو تعيين الجابر ٥

فروع عجل عن اربعين بقرة مسنة فهلك من بقية النصاب واحد ولم يستفد شيئا حتى حال الحول المسك الساعي من المحل فقد
بقي وقد الباقي والمال ان يسترد المسنة ويعطيه ما غرم تبعا لان قدر النبيع من المسنة صار زكاة حقا للفقراء فلا يسترد
وسئل في بعجل بنت مخاض في خمسة وعشرين اذا انتقص الباقي واحدا ثم حال الحول امسك الساعي قدر اربع شياه وردى بشر عن ابي يوسف انه يرد
ولا احبس شيئا وطالب بأربع شياه لان في امساك البعض رد البعض ضرر التشقيص على الرب وقياس من قال في البقران مسترد المسنة كل في هذا
نظرا لاشركة بقدر قيمة الباقي ولو كان استهلك المجل امسك من ثمنها قدر النبيع والاربع شياه ولم يحل الحول وقد زاد قدر الا يعتبر ان يستفيد
تمام الساعي في تبيعين فليس للمالك استرداد المسنة بل لكمال الفضل للساعي بخلاف ما لو اخذ المسنة على ظن انها اربعون فاذا هي تسعة وثلثون فانه
يرد المسنة ويأخذ تبيعا لان الاتفاق على الغلط لم يرد والرضى اما هنا لم يدفع عن رضى على احتمال ان يصير زكاة ولم يظهر ان الاحتمال لم يكن
ولو يظهر الغلط حتى يتصدق بها الساعي فلا ضمان عليه وان كان اخذها كرها على ذلك الظن لانه مجتهد فيه عمل لغيره فضمان خطابه على من وقع
العمل له فان وجدا لفقير ضمنه ما زاد على النبيع والا يؤخذ من المجموع في يد من اتوا ان كان وهو بيت مال الفقراء كالقاضي اذا اخطأ في قضائه
بما لا ينقض فضمانه على من وقع القضاء له او بيت المال فان كان الساعي فقيرا لا اخذ فضمانه في ماله لانه متعمد هذا ولو لم يزد لم ينقض القياس
ان يصير قدر اربع من الابل زكاة ويرد الباقي لانه زكاة المجل خرج من ملكه وقد اتجيل وفي الاستحسان يكون زكاة لما ذكر من انه اذا تعذر
جعل اكمال المجل زكاة من وقت التعجيل تعجل زكاة معقودا على الحال هذا اذا كان مثل ذلك في الغنم فسيأتي قوله ويجوز وضع الغنم
فان كانت فاضلة ثلاث شياه كان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلو كان الاعلى اخلاقا في النفس
والجودة معتبرة في غنم الجزية تقوم مقام الشاة الرابعة كما لو كان مثليا بان اودى اربعة ابقر جيد عن خمسة وسط وقيمتها لا تجود
اركسوق بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لو حر الاعن ثوب احدهما وقد ان لعدي شاتين وسطين او عتيق عندين وسطين فاهدى شاة او اعتق
عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجزئه الاول لان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القيمة كما مر والثاني
لان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا مقيدا بوسط فكان الاعلى وغيره واخلاق النفس كما الثالث فلان القيمة في الاراءة والتحرير
وقد الزم ارباعين وعشرين فلا يخرج عن العهدة بواحد يساويها لقد ما لو قال لغيره بعتك هذا العبد بالف على ان تتصدق بمائة درهم جاز لان
المقصود اغناء الفقير به تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو قد ان يتصدق بقفيز قفل فتصدق بنصفه جيدا يساوي
تمامه لا يجزيه لان الجودة ملغية هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر لو تصدق بنصف قفيز هنطة يساويه جاز لكل من
الكافي **قوله** وان قد ان يتصدق بهذا الدرهم او بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا **قوله**
اتباعا للمنصوص وهو اسم الشاة وبنت المخاض في النبيع لما اخرها **قوله** ولنا ان الامر بالاداء اتى اداء الشاة وغيرها للغرض حصل الاداء
الموعود لانه تعالى عد ازراق الكل فهم من سبقه سببا كالتجار وغيرها ومنهم من قطعه عن الاسباب ثم امرا لاغنياء ان يطعموهم مما لهم
من كل كذا كذا تعرف قطعا ان ذلك ليصل الرزق الموعود لهم وانما لا لكلفة بالاستدلال لنظير مسئلة ما علم تعالى من الطاعة او المخالفة فيكون
فيكون الامر غير معين متسعا بابطال القيد وتقيد ان المراد قدر المالية اذ ازراقهم انما تحصل في خصوص الشاة
بل للانسان حاجات مختلفة الانواع وظهر ان هذا النص بطلان النقض لتعليل بل ابطال ان التخصيص على الشاة ينفي غيرها بما هو مذكور
في الكفاية ثم هو ليس في التعليل ابطال بالتعليل بل المجموع نفي الوعد بالرزق والامر بالدفع الموعود به بما يتناول الذهن منه الى ذلك مثل
اذا سمعت قول القائل يا فلان اعطني ثوبا لك فلان اعطه مما لي عندك من كل كذا كذا الا يتبادر منه ان لك من مجموع عندك ذلك وامر
الاخر بالدفع اليه ان ذلك لا يجاز ان يكون جواز القيمة مدلولا لا ثانيا مجموع معنى التضمن لا تنقال الذهن عند سماعهما من معناها
الى ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا على انه لو كان تعليلا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم فان الشاة المنصوص عليها بعد التعليل
محل للدفع كما ان غيرها محل ايضا وليس التعليل حينئذ كان الا توسعة المحل ثم مذهبنا في المنقول ما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله عليه

الصلاة والسلام ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فانه يقبل منه الحقة ويعطي معها شاتين ان تيسرتا او عشرين درهما ثم اشكل الي المسئلة في موضعين فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعتبرة الا لسقط ان تعذر اداؤه وجب علينا ان نشتريه ثم نؤديه وقال طاوس قال معاذ لا تأخذ اليمن ثيوبا خميص او لبيس بكان الذرة والشعير هون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة رواه البخاري معلقا وتعليقه صحيح وقال ابن ابي شيبة في مصنفه نا عبد الرحمن عن سفيان عن سماك عن محارب عن قبيصة بن ابي حازم عن الصنابحي الاحمسي قال امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان نأخذ الصدقة من ابل الصدقة اذا اعجفها بعيرا بين مراح الابل فالظاهر اذا تعلمنا أن التنصيص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتحسبها في التعيير او اسهل على ارباب المواشي ٥

قوله وصار كالجزية نوخذ منا فقراؤنا الواجب كما نوخذ غنيه **قوله** لظاهر النصوص مثل في خمس من الابل شاة وفي كل اربعين من البقر تبيع او تبيعة **قوله** ولنا قوله عليه الصلوة والسلام ليس في الحوامل الا ما شاء هذا اللفظ ورواه ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث عن علي قال زهير واحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لها اوراع لعشور من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شئ حتى تتم مائتي درهم فيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وليس على الحوامل شئ رواه الدارقطني بمعناه وما ليس فيه فانه زهير قال الا ان قطان هذا اسناد صحيح ولنا ان نقول هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا للاصل لتشريع الزكاة فيكون مخصصا ويحتمل كونه متاخرا عنه حتى يحتمل كونه منسوخا فيكون منسوخا بالعام على اصلنا اعني نحو قوله في خمس من الابل شاة فلا يستند الا اليه متوقف على ضبط التواريخ فان لم يضبط التواريخ كما لم يضبط تعارضا وصار كما يجب تقديم عموم الايجاب لانه الاحتياط ويجاب بان العموم ليس على صراحته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح خبر الحوامل بقوة الدلالة واما على اصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا نحتاج الى هذا التقرير ٢ يحتمل ان العوامل تصدق على الحوامل والمشرة ما لقي عليها فلا يدفع ما روي في خصوص اسم المشرة حديث ضعيف في الدارقطني ليس في المشرة صدقة قال البيهقي الصحيح انه موقوف **قوله** ولان في العلوفة الخ دفع لقول مالك ان لنا في العلوفة اكثر نهى ولي بشرعية ان كانا فيما فقال ٢ ان تعدم بالكلية ظاهر فضلا عن الاكثرية لان العذر الذي نزيل السوم لا يخرج الوقت في الدين التي نظهر فيها ان مانع فان تيسر لو كانت العلوفة للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة فلو انعدمت انتفا بالعدم فيها فلنا انها في مال التجارة بزيادة قيمتها وكم تحضر زيادة في السوم اعادت بل يحصل باخر من فضل الى النصاب اذا بلغ من مكان الى مكان خلاف غير التوية للتجارة انها فيها محصورة في السوم فثبت ان علة الاستدلال مدارها اذا كانت للتجارة وهو ظاهر **قوله** هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول اعترض في الغاية بان مرادهم بتعليق السائمة التي فيها الحكم المذكور هو تفريع ٢ اعم اذ قد يكون ذلك لخوف السيل والذئب والشهرة والاستعمال الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وقال الشافعية في بعض الوجوه يشترط الرعي في كل الحول وفي بعضها ان علفها بقدر ما تعيش فيه متوفرة علفها اكثر مما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها فلنا الاول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لانه عليه السلام اوجب على امثال ديارنا مع العلم ٢ لا تكفي لتوفر في جميع السنة اذ لا يوجد في جميع السنة في ديارنا مرعى لا غير ما يكفي به ولو وجد في غيرنا لم يكفهم ذلك لان زمن بدو الربيع والنبات والامطار المستمرة ملوا غير انقطاع الزكاة فعلم ان العلف اليسير لا يزيل به اسم السوم المستلزم للحكم واذا كان نقيضا له كثيرا بالنسبة كان سوما يسيرا والتنصيف للسوم بالنسبة الى التنصيف كثيرا لو ساما نصف الحول لازكاة فيها ولانه يقع الشك في سوم سبب الايجاب وما ذكر في المتن ٢ بتعليل لشيخه انما ليستقيم تعليله لما اذا كثر وما ذكرنا يعم نصف الحول **قوله** لقوله عليه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس شيئا الخ اموالا لنخات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاي المنقوطة على الراي في اللغة المشهورة ذكره ابن الاثير بعد الله في المها بة وحزرات المالجان في ديوان الادب وهو في الاصل كما نه الشيء المحبوب للنفس اخرج ابو داود في المراسيل عن هشام بن عروة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لصدقة لا تاخذ من حزرات نفوس الناس شيئا خذ الشارف والبكرة ذات العيب وفي موطا مالك رضي الله عنه بعثم الصدقة فراى منها شاة حائلا ذات ضرع عظيم فقال عمر ما بذا الشاة فقالوا ايسام من الصدقة فقال عمر ما اظن اهلها بهذا وهم طائعون لا تفتنوا الناس لا تاخذوا حزرات المسلمين وفي البا حزرات فعاد الصحيح بحيث قال له عليه السلام اياك وكرائم اموالهم وهذه الادلة تقتضي ان لا يجب الاخذ من المجان التي ليس فيها وسط اعتبارا فاعلا ٢ وافضلا وقد منا عنهم صلاتهم في صدقة السوائم **قوله** واستفادة في اثنا الحول من جنسه بمنزلة ولده وربحه وقال الشافعي لا يضم بل يعتبر له حول على حدته فاذا تم الحول وكان نصابا وجبت فيه والا فلا وان كان نصابا في اثناء الحول بعد ان يكون عند كل نصاب من جنسه لقوله عليه السلام من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول وقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول بخلاف الاولاد والارباح لانها متولدة من الاصل نفسه فيتضح حوله عليها وما عن فيه ليس كذلك قلنا لو تولد وتسلم ثيوبه فتوهمه ليس مرادا لانتفاء وعلة حذف الاولاد والارباح دليل الخصوص بالعلل وعرج بالتعليل انا نقول انا بالمجانسة تعلمنا اخراج الارباح والاولاد من ذلك ورجوعها الى حول الاصل لما نسبتها اياه للولد يجب ان يخرج المستفاد اذا كان مجانسا انتفا بمقتضى ما عنه وكان اعتبارا بالاولى لانه ادفع للحرج اللازم على تقدير حوله في اصحاب العلة الذين يستفادون كل يوم دراهم قليلة اكثر فان في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم وحمر حرجا عظيما ونزع الحول للتيسير فسقط اعتبارهما ولو سلم لا نطالب اعتبارهما حال تعليل الاصل بعلتين واحدا منهما تقتضي ما قلنا والاخرى اعني علته قاصرة على الاصل اعني الاولاد والارباح وعلى هذا لا حاجة الى جعل اللام في الحول للحول المعهود بينه للاصل كما في النهاية بل يكون للعهد وكونه اثنى عشر شهرا كما قاله الشافعي غير انه نقص

منه ما ذكرنا وهذا لانه يعم المشتقاد ابتداء وهو النصاب الاصلي اغنى اول ما استفاده وغيره والتخصيص وقع في غيره وهو الجانس وبقي عليه العموم الاصلي والذي لم يجانس ولا يضم فيه الاصلي الا اذا كان الحول واحدا به الجهور والمتمذ

بعد ص

فرع لا يضم الى النقد من ابل الزكاة بل كان له خمس من الابل وما يساوي درهم فزكى الابل فحال حولها وعنده ما يساوي اربعين درهما لا يضم اليها عند ابي حنيفة وما لا يتمها لوجود علة التهم وهي المجانسة وله ان يبدل مال الزكاة وللبدل حكم المبدل فلو ضم لادى الى النفي وانتفوا على ضم الجاهلية ادى عشرة دراهم وثمن دينار من عنده ادى صدقة نظيرها من عنده نظيرها أما عندهما فظاهر وأما عند ابي حنيفة فلان البدل ليس بدل المال الزكاة لان العشرة لا يجب باعتبار الملك وهذا يجب في ارض لو قعد الحاكب والقطع لا تتعلق به الحاكة وهذا يجب عن دراهم وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده الف لا يضم عندهم ولو نوى الخدمة لم يضم لانه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلو يكن بدله مال الزكاة ليؤدي الثمن ولو كان له نصاب بان يتعدد بما لو ضم احدهما الى الاخر كمن ابل اوذي كالها وبقر لها وهو لها الفضة الى اقرانها لا من جنس الهبة نظرا للفقراء ولو ضع في احدهما او ولد احدهما ضم الى اصله لان الزيادة تتبع الاصل

قوله حتى يهلك العفو بقي النصاب بكل الواجب الخ بان كان له تسع من الابل اوثمانية وثلثون من الغنم فهلك كسر الحول من الابل اربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد رح يسقط في الاولى اربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلاثة اسباع شاة

قوله وجب شكر النعمة اذا لاداء الذي يتحقق به الغنا والكمال بعد وجود النصاب فيكفي الوجوب في الكل ويؤيده ما تقدم في كتاب الزكوة من قوله فاذا بلغ خمسا وعشرين الى ولكه خمس بنت مخاض فيها بنت مخاض ولذا قال فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين فيها جذعة وهكذا اذكر الى عشرين ومائة وقال في الغنم اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة فيها شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين فيها شاتان فاذا زادت على مائتين الى ثلثمائة ففيها ثلث شياه الحديث وهذا اشتمل على مائة وثلثة وهكذا قال وفي كتاب عمر المروي في ابي داود

قوله وكذا قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في ازيادة حتى تبلغ عشرا الخ لا يخفى ان هذا الحديث لا يقوى قوة حديثهما في الثبوت ان ثبت والله اعلم وانما نسبه بن الجوزي في التحقيق الى رواية القاضي ابي يعلى وابي اسحق الشيرازي في كتابيهما نقول محمد اظهر من جهة الدليل ولان جعل الهالك غير النصاب يحكم لان النصاب غير متعين في الكل بحيث الوجوب متعلقا بمثل الاحتياج بل الكل صرف عن تعين بعضها له لذلك وقوله انه يشيع فهو اولى لشيوع يتقارن عن معارضة النهي الصحيح فلا يلتفت اليه

قوله ولذا قال ابو حنيفة الخ مثاله اذا كان له اربعون من الابل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند ابي حنيفة عليه ادى شاة كان الحول حال على عشرين فقط حلا لها له كان لم يكن وعند محمد يجب نصف بنت اللبون ويسقط النصف وعند ابي يوسف يجب عشرون جزء من ستة وثلثين جزء من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزء لان الاربعين عفو فيقرر الهلاك اليها وبقي الواجب ستة وثلثين فبقي الواجب بعد ذلك والله اعلم ولو كان له ثمانون شاة فهلك بعض العفو بعد الحول يجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد رح نصف شاة ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون يجب شاة وعند محمد رح ثلث شاة ولو كانت مائتين وعشرين فهلك احدى وعشرون فهلك ثمانون يجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد رح ثلثا شاة وعند ابي يوسف يجب جزء من مائة واحدى وعشرين جزء من شاتين فلو كن مائتين واحد عجاف الاواجح وسطا بين اوسطين من اضفهما فان هلكت الوسط عند ابي حنيفة يجب عجفا وان كان لم يكن الا ابنان عجاف وعندها سقط النصف لهلاك الوسط وجعل كان الكل عجاف فكان الواجب لما عجافا فاذا هلك واحد سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وبقي من كل شاة عجفا مائتا جزء لان عندهما يعرف الهلاك في النصب شائعا ولو هلك الكل الا الوسط يجب جزء من اربعين جزء من شاة وسط عند ابي حنيفة كانه ليس له الا اربعون هلك الكل الا واحدة وسطا وعندهما ثلثة اجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه من السمينة وجزء ان من النجفاوين لان الواجب في كل شاة ولو كان له اربعون شاة اوسمان او وساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول بقي تسعة وثلثمائة جزء من اربعين جزء من شاة وسط لان النصاب انما زاد على الواحد عفو فصار كان الكل سمان وهلك منها واحد وكذا لو هلكت عشرة من السمان بقي ثلثة ارباع شاة وسط وعند محمد بقي نصف شاة وسط وربع شاة عجفا لان الواجب شايع في المال وكان نصف السمنة في عشرة من السمان وعشرون من العجاف وذلك النصف لم يتغير بقي الواجب فيه ما كان بالقياس النصف الآخر في عشر سمان وعشرين عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فتبطل بهلاك السمان بقي ربع شاة عجفا فان هلكت واحدة بقي من السمان ثلثة ارباع شاة وسط وعند محمد بقي نصف شاة وسط وربع شاة عجفا لان الواجب شايع في المال وكان نصف السمنة في عشرة من السمان وعشرون من العجاف وذلك النصف لم يتغير بقي الواجب فيه ما كان بالقياس النصف الآخر في عشر سمان وعشرين عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فتبطل بهلاك السمان بقي ربع شاة عجفا فان هلكت واحدة بقي من السمان مثلها من العجاف وذلك تسع عشرة تقسمها ثمانية وثلثين فيجب فيها ثمانية وثلثون جزء امن اربعين جزء من سمنة في العجاف الباقية جزء من اربعين جزء من شاة عجفا لان فضل السمن فيها كان بسبب السمنة التي هلكت فتبطل بهلاكها

مرحل له خمسون بنت لبون الا واحدة بنت مخاض سمينة تعدل خمسين درهما وفيه الباقي عشر عشره وفيه الحقة الوسط مائة يجب حقة تساوي ثمانين درهما لانها كثلثين من افضل لانها تعدل زكاة بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض وسطان ماذا لم يكن فيها الا واحد سقط واجب حقة تعدل هذه الواحد وواحد من افضل الباقي فلو هلكت السمينة يجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين من افضلهن يجب هنا حقة تساوي عشرين وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزء من الحقة الواجبة وبقي الباقي تساوي بنتي مخاض عجفاوين لان الواجب عنده في الكل وفضل السمن كان في السمينة ماذا هلكت هلكت بركاتها وبقي الباقي ولو هلك الكل وبقيت السمينة فيها خمس شاة وسط عند ابي حنيفة لان الهلاك عنده يصرف الى النصب الذي كان الحول حال على خمس من الابل ثم هلك الكل الا الواحدة وعند ابي يوسف يجب جزء من ستة واربعين جزء امن الحقة التي تساوي

سنة لان مازاد على سنة وادبعين عفوفكان الحول على ستة واربعين وعند محمد منهجين من خمسين جزامن تلك الجملة والله سبحانه اعلم **قوله** لكونهم مقاتلة لانهم يقاتلون امل الحرب **قوله** ولا يقرقونها اى لا يفرقها الخوارج الى الفقراء **قوله** وكذا الدفع الى كل جائر قال فى المبسوط وما يأخذ ظلمة زماننا باسم الصدقات والعشور والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح ان يسقط جميع ذلك عن اربابها لان الاموال اذا ظهروا عند الدفع الصدقة عليهم لان ما فى ايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق اموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق فى ايديهم شئ فكانوا فقراء انتهى وقال ابن سلمة يجوز اخذ الصدقة لعلى بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان اسرافا بسفك وجبت عليه كفاية عين فسأل فافتى بانه نصاب فحمل شكى وسئل لحسبه انهم يسئلون ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا وعلى هذا الوصى سئل ماله للفقراء ندفع الى السلطان الجائر يسقط ذكر قاضيخان فى الجامع الصغير على هذا انكار هو على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة بكفاية بالصوم عن الاضحية وتعليله بانه اغنى للعلوم الا لفاغير لازم والجواز ان يكون للاغنياء الذى ذكرناه من تعمم لا لكونه اشق عليهم من الاغنياء ويكون هو الشايع المعلوم الا لفاء وكونهم لهم مال وما اخذوه مختلط بحرام ذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه فبداى حنيفة تهلك ويجب على الضمان حتى ما لو اجب عليهم فيه الزكاة وبورث عنهم فرضا كما لو استغرق دينهم جملة والمديون بقدر ما فى يد من فقير **قوله** والاول احوط اى الاضاء لاعادة بناء على ان من علم انه يأخذ شيئا ان اخذ لما يأخذ شرط وهذا يقتضى التعميم فى الاعادة بالاموال الباطنة والظاهرة سوى الخراج وقد لا يبنى على ذلك بل على ان المقصود من شرعية الزكاة سد خلة المحتاج على ما مر وذلك يحصل بدفع اى هؤلاء وقال السيد هذا يعنى المستوطن فى صدقات الاموال الظاهرة اما اذا صادف نيتى عند الدفع اداء الزكاة اليه بعلى قول طائفة نعوذ والصحيح انه لا يجوز لانه ليس للطالب ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة **قوله** لان الصلح قد جرى مع سوء تغلب عرب النصارى عمر رضى الله عنه ان يضرب عليهم الجزية فابوا وقالوا نحن عرب لا نؤدى ما تؤدى العجم ولكن خذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر لا هل فرض المسلمين نفسا لوا فرد ما شئتم هذا الاسم لا ما سموا الجزية فضعفا فرأى هو وهم على ان يضعف عليهم الصدقة وفى بعض طرقه هى جزية سموها ما شئتم وفى رواية البزاى شيئة ولا يسموا احدا ان يسلم ولا يعشروا ولا يعشر فى رواية المقسم سلم فى كتاب الاموال هو يعنى عمر رضى الله عنه ان ياخذ منهم الجزية تضرب فى البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المؤمنين ان بنى تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم اصحاب حروث ومواشى ولهم بأس شديد فلا تعن عدوك عليهم فقال فصالحهم عمر على ان يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم ان لا يغمروا اولادهم هذا الذى عناه ابو حنيفة رضى الله عنه انه لا يؤخذ من المراة شئ ويجعل فقرها لان الماخوذ بدل الجزية بل قد اعتبرها عمر بنفس الجزية حيث قال هى جزية سموها ما شئتم ولا جزية على المراة فلا يلزم بدلها ونحو القياس وجه الظاهر ان اللام فى الاصل كان الجزية فلما وقع التراضى بسقاطها بما يؤخذ من المسلم ضعفا صار اللام صلة كما فى قوله تعالى ربك اوحى لها ثم وجب سقوط الصدقة عنهن بالاجماع لان ذلك لا يوجب سقوط ذلك عنهن كما لو اسلمن **قوله** وان هلك المال يعنى حال الحول فسقط الاداء حتى هلك بعد تمكن منه غير تعد اعنى من غير استهلاك منه **قوله** بعد التمكن بان طلب المستحق او وجد وان لم يطلب **قوله** ولانه سعى بعد الطلب اى طلب الفقير اذا مر ض ذلك الوقت لانه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه او هو مطالب بالاداء على الفور فاذا تمكن ولم يؤد صار متعديا فيضمن كما لو استهلك النصاب وكالمودع اذا طلب برد الوديعة فلم يردها حتى هلكت **قوله** ولنا انا حاصل ان الواجب قليل شائع من النصاب اتلفه من غير تملك مال محصور ممكن من قبل له تصدق بمال عندك فلم يفعل حتى يهلك لم يضمن عليه ضمانه ولا اقامة مال آخر مقامه لانه لو لم يفوت على مستحق يدا لا يملكا لان المستحق تعين بعينه لا يقبل طلب بعضه وفى الاستهلاك وجه النقد ى بخلاف مجرد التاخير لانه غير جان فيه لان الصيغة المطلقة تجوز التراخى وان كانت على الفور وليس هو حق فقد به بالتاخير ليس هو بفعل يهلك المال ولا سببا له فان التاخير لو وضع للهلاك وانما علمنا ان الواجب جزء من النصاب بحكمها للتيسير فان كان لما وجب قليلا من كثير من بعض الاموال لا من كل مال بل مما حبب ليؤدى منه لتبرا ذمته بشرط ضع ذلك الحول تحقيقا للقصد انما كانت واجبة بصفة اليسر الحولى وجب بصفة لا تبقى الا بتبال الصفة وتحقيق ذلك بان فيجب الواجب اداء جزء من هذا النصاب غير ان لان قطعى غير فيسقط هلاكه مقوات المحل والقول سقاها الواجب بعد هلاكه يحيل الى صفة العسر ولا يكون الباقى ذلك الذى وجب بل غيره هذا يقتضى ان الواجب فى جنس من الاصل جزء منها والشاة تقدير بها لبعض بعضها بل اذا كان ذلك البعض تسع عشر كلها لو قد تحقيقه على جزء كلها وفيه من الحرج ما لا يخفى ثم الظاهر تو تيبا ما قلنا بقوله عليه السلام هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما ودرهم وما تقدم فى اول باب صدقة البقر من حديث معاذ ولفظ الترمذى يعنى النبى صلى الله عليه وسلم الى اليمن امرنى ان اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة **قوله** كدفع العبد الجانى مستحق فاذا لو يدفعه الكل حتى هلك سقط ولم يجب عليه اقامة عبد مقامه **قوله** قيل بضمن وهو قول الكرخى وقيل لا يضمن وهو قول ابى سهل الزجاجى وهو اشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لكن للمالك راى فى اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة فى محال كثيرة والراى يستند عى ما ياخذ ليملك ولانه لو يفوت على احد ملاكه لا يخلف مع الوديعة بعد طلب صاحبها فاحد بدلا لهذا فضار مفوتا لبدل المالك **فروع تتعلق بالمحل** استهلك مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك وذلك بان ينوى فى البدل عدم التجارة عند الاستبدال واما ملك البدل لانه لو لم ينو فى البدل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان لغيره عند مالك فى الكافى لو تباينا عبدا بعبد ولم ينو شيئا ما كان للتجارة منها للتجارة او للخدمة لها للخدمة وان كان احدهما للتجارة والاخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة بدل ما كان للخدمة فلو استبدل بعد ما حال الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجب ان زكاه عن الاصل خلاف ما اذا كان البدل ما لا يحاط لا يضمن زكاة الاصل لهلاك البدل واستبدال السائمة استهلاك مطلقا سواء استهلكها بسائمة من جنسها او من غيرها او بغير سائمة دراهم او عروض تجارة او كانت لغير ذلك وقد تبدلت واذا هلكت سائمة البدل يجب الى زكاه ولا يخفى ان هذا اذا استبدلها بعد الحول اما اذا استبدلها قبله فلا حتى لا يجب الزكاة فى البدل الا بحول جديد او يكون له دراهم وقد باعها بهذا النقد بعد ما حال الحول على النصاب الدراهم بعد الحول العين باستهلاك فلو نوى المال على المستقرض لا يجب ومثله اعاد نوى التجارة

رجل له الف حال عليها الحول فاشترى بها عبد الخدمة فاتجر فيه فهلكت فطلبت منه زكاة الالف ولو كان العبد للخدمة لم يسقط نعم لو كان فيه غبن فاحش ضمن في الوجه الاول علم الا لانه صار مستهلكا في قدر الغبن اذ لم يحصل ما يؤدي منه وانما استوى العلم وعدمه لانه باطل فلا يتعلق الحكم به ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء او غيره لا شئ عليه لو هلك عند بعد الرجوع لان الرجوع نسخ من الاصل والتوى وتعين في مثله فيما لا يتعين قدم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عليه وهو بحاله فكذلك خلافا لزفر لو كان بغير قضاء فانه يجب على الموهوب له فانه هنا كان تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الاداء اجبر في الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بعيب استرد العبد الا لو لم يبق الا الف لم يتعلق بعينه بل بالدراهم فلم يعد الى ملكه فقدم ملكه على ما لو كان اشترى العبد بغير التجارة وحال حوله فرد بقضاء لانه عاد كما كان فقدم ملكه وان كان برضاه صار بيعا جديدا في حق الزكاة وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بالف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء او رضى بكى الثمن لعدم التعين ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب بعد الحول ان كان بقضاء لم يزل البايع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد اليه فقدم ملكه وان كان بلا قضاء لم يزل المشتري العرض وزكاة البايع لانه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذي شراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة فكذا البدل فان نوى الخدمة كان زكاة العرض مضمونا عليه لانه استهلكه حيث استبد له بغير مال التجارة والله سبحانه اعلم

قوله وهو مالك للنصاب نعيض على شرط جواز التعجيل فلو ملك مائتين فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لا يجوز وفيه شرطان احدهما ان لا ينقطع النصاب في اثنا الحول فلو عجل خمسة عن مائتين ثم هلك ثم هلك مائتي درهم الا درهما استفاد فتم الحول على مائتين حادثا عجل خلاف ما لو لم يبق الا الدرهم وان يكون النصاب كاملا في آخر الحول حتى لو عجل شاة عن اربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلثون فلا زكاة عليه حتى انه ان كان صرفها للفقراء وقعت نفلا وان كانت قائمة في يد الساعي او الامام اخذها ولو كان الاداء في آخر الحول وقع عن الزكاة وان انتقص النصاب بادائه ذكر في النهاية نقلا عن الايضاح وهو في فصل الساعي خلاف الصحيح بل الصحيح ما اذا كانت في يد الساعي قوله عن زكاة فلا يشترط كما في الخلاصة رجل باع دارا بمائتي درهم حال عليها الحول الا يوما فعجل من ماله شاة عن الحول على ما بقي لزكاة عليه وعلى هذا لو تصدق بشاة بلية ان كان على الفقير اربعين شاة فتم الحول لا يجوز عن الزكاة وان لو عجل شاة عن اربعين الى المتصدق تم الحول واشتراها في يد المتصدق جاز لانه لا يلزم الدفع الى المتصدق لا يلزم عن المدفوع وسطه من شرح الزاد اذا عجل خمسة من مائتين فاما ان حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون او استفاد اخرى فحال على مائتين او انتقص من المائتين قضاء على الفصل الاول اذا لم يرتد ولم ينقض فان كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعي فانه يلزمه ان يجعلها من الزكاة ويأخذ الخمسة من الساعي لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم يخرج فهي في معنى الضمار لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول وفي الاستحسان يجب ان كان ما ذكرنا ان يد الساعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب فتصير كقيامها في يد المالك ولان التعجيل يحتمل ان يصير زكاة فتكون بمنزلة الفقراء ويحتمل ان لا يصير زكاة فتكون على يد المالك باعتبار انه يد المالك احتياطا ولان القول بنفي الوجوب يؤدي الى المناقضة بيانه انا لو لم نوجب ان كانت بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين انه حال الحول والنصاب كامل فيجب ان كان على تقدير عدم ايجاب الزكاة واذا قلنا يجب موقوفا على الحال لا مستندا لانه لو استند الوجوب الى اول الحول بقي النصاب ناقصا في آخر الحول فيبطل الوجوب وانما لو ملك الاسترداد لانه لو عين الزكاة من هذه السنة فادام احتمال الوجوب قائما لا يكون له ان يسترد لكن ينقطع الحول في بعض شرط الضمار للبايع لا يمكنه الاسترداد فالحاصل انه يتعلق حق الفقراء مع بقاء ملك المالك وهذا هو الركن فيها وانما لانه اعدها للعرض والعدم للعرض ليس ضمارا فحصل ما يسقط الغرض وذكر انه لو كان الساعي استهلكها او انفقها على نفسه فرضا لان ذلك وجب شائعا في ذمته وذلك لا ينعدم العين ساعيا وكذا لو اتلفه الساعي عامدا لان اتلافه انما يكون في الواجب لان قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق سبب العامد وقبضه غير واجب ولا يتمالك ما في ذمة الساعي وان ادى الدين عن العين لا يجوز لانا نقول هذا اذا كان الدين على غير الساعي اما اذا كان على الساعي فيجوز لان حق الاخذ له فلا يفيد التطهير منه ثم دفعه اليه وان كان الساعي مرها الى الفقراء او الى نفسه وهو فقير لا يجب الزكاة لان الساعي ما نوى لهم ولو قبضها المالك بنفسه بغير ملكا وينتقض به النصاب فكذلك ههنا ولو ضاعت من الساعي قبل الحول وهي بحالها بعد لا يجب الزكاة وللمالك ان يسترد ما كما لو ضاعت من يد المالك بنفسه فوجوب بعد وانما يملك الاسترداد لانه عينها لزكاة سنة السنة ولو تصرفت لان بالتصاع صار ضمارا فلو لم يسترد ما حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك هو قبل يد اعتدى خصومة يضمن وكيله الوكيل بدفع الزكاة اذا ادى بعد ما ادى الموكل بنفسه يضمن عند علم بادائه اولا وعندهما لا الا ان علمه

الفصل الثاني

في استفاد خمسة تم الحول على مائتين بعضها الذي زكاه في الوجوب ولا يجب لعلمه زكاة تلك الخمسة وان كانت قائمة عند الساعي اما عندنا فلانه يرى الزكاة في الكسور واما عندهما فلانه ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل وهذا التعليل انما يتمشى في مسئلهم الصوف فانا لو ملك مائتين فعجل كلها صح ولا يسترد ما قبل الحول كما في غيره لاحتمال وقوع الزكاة بان يستفيد قبل تمام الحول ما تمة الاربعين فلو استفاد لا يجب زكاة هذه المائتين هذه العلة

الفصل الثالث

اذا انتقص عاليا فلا يجب في الوجوب كلها فيسترد ان كانت في يد الساعي وان استهلكها او اكلها فقراء او عمة العمالة ضمن ولو تصدق على الفقراء او نفسه وهو

نقيرا لا يضمن لما قد تلف الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عند هم، للنقصان او لم يعلم وعندهما ان علم، ولو كان هلاكه ضمن عند الكل **واعلم** ان ما ذكرنا في الفصل الاول من ان الساعي اذا اخذ الخمسة عما له قبل حال الحول ولم يكمل النصاب بيد المالك يتبع الخمسة زكاة يتأمل في وجوب الزكاة وهذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لانه لاعمالة في غير الواجب وذكر في سائمة الساعي انه خلافه فتدبر وحاصل ما حاصله اذا اخذ الساعي شاة عن اربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول او تم الحول ولم يتصدق حتى تلفت او ضاعت او باعها الساعي للفقراء وتصدق بثمنها فكذلك ان كان الثمن قائما في يد باعها المالك لانه بدل ملكه ولا يجب ان كاة لان نصاب السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بالثمن بان كانت الشاة قائمة في يد الساعي صارت زكاة كما قدمنا لان قيامها في يد نائب المالك ولو كان الساعي اخذها من عامله وأشهد على ذلك او حكم الامام له عما له قبل الحول وعند المالك تسعة وثلثون فتحول تحت يد الساعي فلا زكاة عليه ويسترد ها لانه ما اخذها من العامله ذلك عن ملكه بل بنقص النصاب فلا يجب ان كاة ولا يسترد ها لانه في يد بسبب سديد كان الساعي باعها قبل الحول او تعدى فباع باربعة جياد من غالب ما شد اذا باع جاز بعشرين صحيحا للمالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه بان قلت لم كان هذا الاختلاف قلت لانه لما خرج عن ملك المتحمل بذلك السبب بحيث لو حول يصير ضامنا لها للعتمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرنا هذا وانها تصدق الساعي ما عجل من بقاء وسائمة قبل الحول فلا ضمان عليه بل لما ان يتبع نفلا ان لو تكمل او يقضيه ان كان عن بعينه من تملك فقضاها او فرضا او نفل في موضع لا يجب الزكاة كما لو انتقص النصاب بضمن كلوا لا عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن الا ان علم بالانتقاص بان كان المالك لقطاه قبل الحول ومن عند الكل وقيل الا ان

قوله وفيه خلافا لمالك هو يقول ان كاة لا سقاط الواجب وسقاط الواجب وجوب وصار كما لصلاة قبل الوقت عابه انه اذا قبل السبب اذا استند هو النصاب الحولي لو وجد ملكا لا كسلوا عتبارا ان آيد على مجرد النصاب حتى ان السبب بل هو النصاب فقط والحول اجل في الاداء بعد اصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل الدين المؤجل صحيح فالاداء بعد النصاب كالصلاة في اول الوقت لا قبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب خلافا لعنبر لا يجوز تعجيله لانه يكون قبل السبب اذ السبب هو الارض النامية بالمتابع حقيقة فالمخرج بالفعل لا يحقق السبب يدل على صحة هذا الاعتبار ما روى ابو داود والترمذي عن حديث علي رضي الله عنه ان العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل زكاته قبل ان تحول عليه الحول فسأرخص له في ذلك ولو سلم ما ذكر من ضعف الحول فسند الى اول الحول لانه ما حال عليه والحول الاشراف له الى آخره فمتى ما ثبت حق من السبب قد ثبت الحكم في سائله عند وجوده حتى انه اذا كان النماء في مقابلة اعتماد كالمرخص في ابتداء السنة وفيه نظر اذ قد يقال على ما اوردناه فيما تقدم علة الرخصة قصد الفقير اخذ ما هو لا وجود اقله كالمرخص في ابتداء بعدما والسبب على انا لا نجزم بوقوع التعجيل زكاة في الحول بل يوقف ذلك موقوف الى آخر الحول فان تم والنصاب كما تبين ذلك والا يتبين انه وقع نفلا **قوله** ويجوز التعجيل لاكثر من سنة وعلله بتقرع ما لو كان له اربعون فعجل عن خمسها ظانا انها في ملكه لانه حسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على ما يسوى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة حازه قال زفر لا يجوز التعجيل عن السنة الثانية لانه لما تم الحول وجبت ان كاة فانتقص النصاب فقد وجد الحول الثاني والنصاب ينتقص فلنا الوجوب يقارن وجود الحول الثاني فيكون الاستقاص بعد فلم يمنع انعقاد الحول **قوله** ويجوز لنصاب اذا كان في ملكه نصابة واحد وقال زفر لا يجوز الا عن ما في ملكه والا لما وتقديم الحكم على السبب جوابه بان النصاب الاول هو السبب الاصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب وفيه ان قالوا ان عجل عشرة سهما لوجوب عشرة منها لانها ظنا الا لانه لك وكونه الاصلي معنى اول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا الا اصلي لكنه قد وجد فهو الدليل فلو ملك مائتين فعجل بها خمسة وعشرين عن الذي تم استفادها ثم الحول عن الف حاد عن الالف وفي فتاوى قاضي خان لو كان له خمس من الابل الحوامل بغير الحالي فعجل سائمتين عنها وعاش طفولهم تحت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل وان عجل عما عمل في السنة الثانية لا يجوز اشتى قد يقال للبيع هذا اكثر من كونه عن المدفوع عنه ولو كان المدفوع عنه في يد ما خرج عنه عيشا فاذ رد زكاة وعن من جلسه عنه ايضا لا يضر وكذا نحو تعليله نكر اهذا الا ولا فرق سوى ان الخراج عنه معدوم في الحال وذلك لا يمنع الجواز لان جواز التعجيل بسبب الملك يستلزم جواز والملزوم ثابت فكذا الازم اذ قد استفنا الى ان الاصل المذكور وهو ان التعيين في الجنس الواحد لغو ملخصا

رجل له الف درهم بيض الف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم لان كاة عليه في السود وتكون الخارج عنها كذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وتما عندهم ضاع احد المالين كان تصف ما عجل عما بقي عليه تمام زكاة ما بقي وكذا الوادي عن احدهما بعد الحول كان الاداء منها وفي النوادر خلافه هذا اما اذا عجل عن احد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي عليه زكاته والظاهر الاول ولو كان له الف معجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك نصفها ثم مائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تشيع في الكل يكون قد اعطى عن كل مائتين اربعة دراهم ويبقى لكل مائتين درهم ولو هلكت الثمانية قبل الحول فلا شيء عليه لانه تبين انه لا زكاة عليه الا في مائتين ولو كان له الف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم اذا كان تسعة وعشرين درهما والا كان لكل لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم وهو هلك ثم جاء عن الدنانير بقيمته فان لم تهلك احدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الذي عجل عنه كما

المحل من المالين الى آخرهما قدمنا في البيض والسود وهذا بناء على اتحاد الجنس مع التفاوت بدليل ضم احدهما الى الآخر لتكميل النصاب بخلاف
لو كان له خمس من الابل وأربعون من الغنم فهلك ثلاثة عن احدهما لتعينها ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عشرون ودرهم فحال عليها الحول فهلكت
قبل الحول جازت عن الدين وان هلكت بعده لم يسقط عنه والله سبحانه اعلم

باب زكاة المال

ماء الزكاة مال لان في عرضها تجارة درهم بمائتي درهم والتقدير والعروض تقدم الفضة على الذهب فقد ابكيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

قوله لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة اخرجه البخاري هكذا ليس فيما دون خمس اواق صدقة ولا فيما دون خمس
ذود صدقة ولا فيما دون خمس اواق صدقة واخرجه مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق وقوله والاوقية اربعون درهما محمل انه من
كلام المصنف اخذا من تقدير الصدقة او اراه عليه السلام فان عائشة كانت تثني عشرة اوقية وتسمي ذلك خمسمائة قال ابو مسلم قلت ما
النش قال نصف اوقية رواه مسلم ويحتمل انه اراده من تمام الحديث وسائرها ما اخرجه الدارقطني عنه عليه السلام لا زكاة في شيء من
الفضة حتى تبلغ خمس اواق والاوقية اربعون درهما محضة وبه يتبين ان ما رواه ابو فروة ضعيف والاوقية انفعوله فتكون البغية زائدة
وتسمى من الوعاء لانها يعتصم بها الحاجة وقيل هو معلبة فالبغية اصلية وتسمى من الاوقية وهي الثقل لو من كرضى لها بن الاثير الا
الاول قال هم لغة اهل الحجاز وتسكن الجيم او تحذف مثل اثنين اثنا في اثنا فصاروا عمي في الحديث ضده وليست بالعالية **قوله**
هذا اذا كانت مائتا درهم الخ سواء كانت مضروبة او لا وكذا العشرة المهرة في غير الذهب والفضة لا يجب ان كان ما لو بلغ قيمته بها مضروبا
من احدهما لانه لا ذهب ولا فضة مبنى على الشيوع والعرف ان يقوم بالمضروب وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء **قوله** كتب الى معاذ الله تعالى
اعلم به وانا في الدار نظمنا انه عليه السلام امر معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن ان ياخذ من كل اربعين دينارا دينارا ومن كل مائتي درهم
الحديث وهو معلول بعبد الله بن سنيب ولا يعرف له الا هذا الحديث واحاديث الاربعين من كل اربعين درهما درهم كثيرة
قوله فان كانت حسابه فعلى الدراهم الى آخره جزم من اربعين جزءا من درهم وما بني على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم
مضى عليها عامان عشر عليه عشرة وعندنا خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة ومن صفي السالم من الدين في العام الثاني مائتا
الا خمسة دراهم فلا يجب فيها الزكاة وعلى الزكاة في الكسور صفي السالم مائتين فيها خمسة اخرى **قوله** في حديث علي تقدم حديثه في زكاة
العوامل الحوامل في اول كتاب الزكاة في مسئلة الحول **قوله** وتعتبر النصاب في السوائم الخ جواب عن معاذ وهو انه قد عفي بعد
النصاب في السوائم اعتادوه فالظاهر ان ذلك عفو اعن التسقيص الى اعتبار لشقص ما فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس في ذلك بلازم هنا
قوله ولابي حنيفة الخ روى الدارقطني عن معاذ ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان لا ياخذ من الكسور شيئا وهو ضعيف بالمرة ابن الجارود
واما مناسبة الجمع الى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في احكامه روى ابو داود ليس عن عبد الله وحمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابيهما عن
جدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم انه لبث هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث وذكر في القضية فيه ليس فيما دون خمس ذود صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت
مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل اربعين درهما درهم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولم يذكر عبد الحق لكتاب وكتبه انما يعمل الناس
في احكامه والموجود في كتاب بن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم وفي كل خمس اواق من الورق خمسة دراهم وما زاد فعلى حساب
ذلك هكذا وروى بن ابي شيبة قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال كتب عمر الى موسى الاشعري فاذا دخل على المائتين
ففي كل اربعين درهما درهم وتقدم في الحديث الصحيح قوله عليه السلام هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم فقوله من كل اربعين
درهما درهم حيث تفسيرا لقوله هاتوا ربع العشر تفيد هاتوا ربع العشر كما هذا الوجه لان هذه الجملة في موضع الحال المنقولة
فتكون قيدا في عامله الذي هو الامر بالاعطاء فيكون الوجوب على الوجه الذي ان يقال فصاعدا انه لم يعرض للنفي عادة فانه لا يعتبر عندنا انه لا فضة
الصفة ولا يعتبر عندنا انه لا فضة لان العدم الاصلي وحديث علي معرض لاعتباره ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند التعارض
خصوصا وفيه الاحتياط فالاولى اتباعا للمعارضة بين حديث علي وحديث عمرو بن حزم وان عمرا نبي فيقال ان تمام حكم ما زاد
ان يجب في كل اربعين درهما درهم فلا يكون من حكم ما زاد خلاف ذلك والا لم يكن بيانا لحكم ما زاد بل بعضه فان قيل يحمل على ارادة
ما زاد من الاربعينات دفعا للمعارضة قلنا لعل اول من اعتبر مثله في حديث علي بان عمل فيما زاد فيحسابه اي ما زاد من الاربعينات يحسب
الخمسة في المائتين وسواء ان تكون تامة درهم فان قيل بل الجمل في معارض حديث علي ولم سنه فيه لانه موجب وذلك مستفاد فيكون فيه
الاحتياط وظن ان حديث معاذ نبي فيقدم عليه باطل في نامل لانه انما نبي الصدقة ولا شانها يرجع الى قدرها الذي هو ليس منها ان يتعلق
بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب فلسانا ذلك لو لم يكن مثل ومما للحجج العظيم والتعدد في بعضها في كثير من الصور وتقوما شاد
الية المصنف بقوله لتعذر الوقوف وذلك انه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة وسبعة اخماس درهم ان اربعين جزءا من درهم
فاذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتي درهم ودرهم وزكاة ثلثة وثلثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف
ولانه اوفق لقياس ان الزكاة لا تتكرر بتكرر بعضو نصاب **قوله** والمعتبر في الدراهم الخ هذا الا عتبار في الزكاة ونصاب السرقة
والمهر تقديرا لديات واذ قد اخذا شقالا في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه وظاهر كلامهم المصنف في صدقة الذهب ان المعروف قالا بو عبيد في
كتاب الاموال ولم يزل الشقال في بادا الدرهم محمد الا يزيد ولا ينقص وكلام الجاندي في كتاب قسمة ان كان خلاف قال الدينار

بسبعة امثال الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند ستة وسبعون شعيرة فكون
القيراط عندهم خمسة وعشرين حبة وذكر في هذا ايضا وجه آخر ايضا فقال اعلم ان الدينار ستة دوانيق والدانيق اربع طسوجات
والطسوج حبتان والحبة شعيران والشعيرة ستة خردل والخردل اثنى عشر فلسا والفلس ست بقيمات
والبقيمة ثمان فطيرات والفطيرة ثمانية عشر ذرة انتهى فان كان المراد بالخردل الشعيرة المعروف فلا حاجة الى الاستعانة بتقدير
ذلك ويتعرف بالدينار على عرف سمرقند وتعريفه بيانا لمجاز هو المقصود اذ الحكم يدور مع هذا كما يوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
الحكم مكيال اهل المدينة والوزن وزن اهل مكة لفظ النسائي عن ابن سليمان وزيد فيه وان لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح خاص
فلم يحصل ما ذكر من تحديد ولا تعيين عند العقل لان الذي يتبادر ما يتقدر به هذه المسمات الاصطلاحية ولا يعرف شخصه وقدره لا بتقدير على
الاعتبار بها لو عرف وانت تعلم ان المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت والتوصل الى ذلك لا يتوقف على هذا التكلف مع انه لو حصل ذلك
مقصود وعزز احد التقديرين على التقدير الاول والاقتصار على مثله لا يجوز في افادة التقدير ان لا يكون المراد الوسط من الشعيرات المعروفة
والا يكون مجهلا ولو انتهى الى الحرام لكان محسنا اذ لا يتعارف اماده وذكر البعض الاشياء وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال سواء وقيل
والظاهر ان المثقال اسم للمقدار المقدر به الدينار اسم للمقدر به بقيد هذه الهيئة والا فمعروف هذا فانوا كانا الدراهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
ثلثة اصناف صنف كل عشرة وزنة عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة وصنف كل عشرة وزن ستة فلما وقع الخلاف في الايقاء والاستيفاء
وقيل اراد عمر ان يستوفي الخراج الصنف الاول فالتمسوا التخفيف فجمعوا حساب زمانه فاخرجوا عشرة وزن سبعة وقيل اخذ عمر رضي الله عنه من
كل صنف درهما فجعله ثلثة دراهم متساوية فخرج الدرهم اربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها واجمع الناس عليها وهذا
صريح في ان كون الدراهم هكذا في الزمنة لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه السلام وتقدر بها
وانتفاعا بما له (اي) خمسة من كل مائتين وزن سبعة فان كان المعيار لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الاعلى لم يحز النقص وان كان ما دونه لم يحز
تعيين هذا لانه زيادة على المقدر فوجب نفي الوجوب بعد تحققه لانه على ذلك التقدير وستحقق في مائتين وزن خمسة واربعين درهما فالقول بعدم الوجوب
ما لم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة مما لم نذكره وظاهر كلام اي عبيد في كتاب الاموال انها وجدت كانوا يزنونه قال كانت الدراهم قبل
الاسلام كبارا وصغارا فلما جاء الاسلام اراد واضرب الدراهم وكانوا يزنون لقاء من التوعين فنظروا الى الدرهم الكبير فاذا هو ثمانية دوانيق والى
الدرهم الصغير فاذا هو اربعة دوانيق فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اخذوا عشرة منها فاقبل فلم
يزل المثقال في زيادة الدرهم لا يزيد ولا ينقص وجد بها عشرة من وزن سبعة مثاقيل انتهى وانما سقنا بقية كلام البطليوسي مع ما فيه من المخالفة ما تقدم
ويقتضي ان النصاب يتعدد من الصغار والكبار وهو الحق لانهم لم يحتلفوا في ان الدراهم صغارا وكبارا في زمانه صلى الله عليه وسلم بل الصغار في اكثر
الاوقات بخلافه ايضا فالصغار والكبار قد اوجب عليه السلام خمس اواق في كل منهما فاذا صدق على الصغار خمسة اواق وجب فيها
الزكاة بالنص قوله ان نقل اي عبيد انهم كانوا يزنون التوعين معا والله اعلم وذهب بعضهم الى ان العشرة في حول كل اهل بلد دراهمهم ذكره ماكي
وان لا الى قول سحنون ان يعتبر ما اذا كانت دراهمهم لا تنقص عن مثل ما كان وزنها في زمنه عليه السلام وهي ما يكون اثنا عشر خمسة لانها اقل ما
قدر النصاب بما بين منها حتى لا يجب ما بين من الدراهم المنعوتة الكاملة بكمال مثلا وان كانت دراهم قوم وكانه اعمل اطلاق الدراهم والاواقي في
الوجود وما يكون ان يوجد ويحدث وعن اعلمناه في الموجود لان الظاهر ان الاشارة بالكلام الى ما هو الموعود اثباته والله اعلم فان لم يكن لهم
دراهم الا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا ان تزكى وان كانت اقل من مائتين اذ بلغ ذلك الاقل مقدر نصاب هو وزن خمسة الاوى اذا
لم يكن الدراهم الا وزن عشرة او اقل فانه تامة على وزن سبعة وجب ان كانت في اقل من مائتين منها بحساب وزن السبعة وعن هذا اما في الغاية دراهم
مصر اربعة وخمسون حبة وسواكبر من دينار الزكاة ما لنصابه منه مائة وثمانون وجب انا ترى ما ذا لو بلغت ان دينار الزكاة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة
بل بما قابله لما قلنا وجب ان يعتبر الاقل في الدراهم الكبيرة فنزكي اذا بلغت قدر مائتين من الصغار والله اعلم ثم ذكر في الغاية من دراهم مصر فيه نظر
على ما اعتبروه في دينار الزكاة لانه ان اراد بالحبة السبعة فدينار الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال ما يوزع
على ما قدمناه فهو اذا اصغر الاكبر ان اراد بالحبة انه سبعة ان كما وقع تغييرها في تعريف السجاماتي في الطويل فهو خلاف ما تراه اذ الواقع ان درهم مصر
لا يزيد على اربعة وستين شعيرة لان كل اربع منه منها اربع خرانيب والخرنوبة معدة باربع محات وسط **قوله** هو فضة فيجب فيه الزكاة
كانه كلة لان كاة العروض لو كان اعدها للتجارة بخلاف ما اذا كان العشر غالبا فان نواها للتجارة اعتبرت فيها وان لم ينوها فان كانت تحت
يحاصل منها نقصة تبلغ نصابا بوحدها او لا تبلغ لكن عند ما يضم اليها فيبلغ نصابا وجب فيها لان عين النقدين لا يشترط فيها نية التجارة ولا
القيمة وان لم يحاصل فلا شيء عليه لان الفضة هلكت بما دون النصاب لم ينتفع بها لا حالا ولا مآلا اذ ما بقي للعشر هو عروض مشترى في الوجوب فيها نية
التجارة وعلى هذا التفصيل الذهب المنسوج وكاذا استوى العشر وتما قيل يجب فيه احتياطا وقيل لا يجب وقيل يجب ربعان ونصف كذا حكاه
بعضهم ولا يخفى ان المراد بقولا لوجوب لا يجب في الكل الزكاة بقي ما بين خمسة دراهم كاملة فضة الا ترى الى التعليل بالاحتياط وقول النفي معناه
لا يجب كذلك والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار ان يحاصر وعند ما يضم اليه فيحصل ربعان ونصف وهو تلفيق في المسئلة الاولى لا يقال ان على
هذا التقدير لا خلاف فيه احد حكاية ثلثة اقوال عن واقع الذهب المخلوط بالفضة ان بلغ الذهب نصابا بغيبه زكاة الذهب ان بلغت الفضة نصابا فيها

من كانه الفضة لكن ان كانت العلة للفضة اما ان كانت معلولة فهو كله ذهب لانه اعز واغلى قيمة كذا ذكر والله سبحانه اعلم

فصل في الذهب ، **قوله** لما روى انا نعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم ما فيه ولا يضر ذلك بالدعوى وقد تقدم حديث علي في الذهب اخرج الدارقطني من حديث عاصم بن ضمرة عن علي عليه السلام كان يأخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا وهو ضعيف بابراهيم بن اسمعيل بن مجمع واخرج ابو احمد بن وجيه في كتاب الاموال باسناد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون المائتين شيء ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شيء وفي المائتين خمسة دراهم وفي عشرين مثقالا نصف مثقال وفيما زاد بحساب تقدم الكلام فيه وتقدم في حديث عمرو بن حزم في فصل الابل قوله عليه السلام وفي كل اربعين دينارا دينار وهو حديث لا شك في ثبوته على ما قدمناه **قوله** والمثقال ما يكون الخ قيل هو حد لانه اخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف الاخر فتوقف تصور كل واحد منهما على تصور الاخر وجوابه ان لهم ان يذكروا هذا تعريفا لا حدا قال وهو المعروف فانا ان اردنا المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقالا لا وهذا تصريح بانه لا حاجة الى تعريفه كما لا يعرف ما هو بديهي التصور اذ تحصيل الحاصل محال فكان قوله والمثقال ما يكون كل تسعة منها وزن عشرة انما هو لازالة توهم ان يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم فحاصل الكلام انه قال واريد هذا المثقال الذي اقدره وهو المعروف عند الناس لا شيء آخر وهذا انشاء الله تعالى احسن ما قال في الآية وغيرها من الدعوى ما لو اورد لم يطول انه لا يتم بادنى تأمل **قوله** وكل دينار عشرة دراهم في الشرع اي مقوم في الشرع على كذا كان في الابتداء اما الان فهو بالاعتبار المتقدم ذكره لما تقرر من ان التقويم انما يحتاج اليه على تقدير الرواج والا فلا يتصور تقويم الشيء على نفسه وقد تقدم ان الدينار عشرون قيراطا وقد ورد ما ورد فيه بعضهم علله في هذا المقام **قوله** وحليها سواء كان مباحا او لا حتى يجب ان يضم الحاصل من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم **قوله** شابه ثياب البذلة حاصله قياس الحلي بثياب العقيقة بجامع الابتذال في مباح وقد منع اعتبار ما نحن فيه من الوجوب في الفرع وان كان ما نحن فيه ثابتا في الاصل وذلك لان ما نحن فيه في الاصل بسبب انه يمنع وجود السبب منع جزئه اعني انما لا لذاته ولا لامر آخر وشيء من ذلك في التقدير منتف لانها خلقها ليتوصل بها الى الابتذال وهذا معنى الاباحة فقد خلقا للاستعمال ولم يخرجها الابتذال عن ذلك كما نقله التقدوي حاصل وهو التعبير للاجماع على عدم وقعا لوجوب على الحقيقة وانتفت ما نحن فيه عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب ثم المنقولات من العمومات والخصوصات يصرح به من ذلك حديث علي عند علة الكلام هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما رواه اصحاب السنن الاربعة وغيره كثير ومن الخصوصات ما اخرج ابو داود والنسائي ان امرأة اتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها في يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكاة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار قال فخلعتهما فالقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت هما لله ورسوله قال ابو الحسن بن القطان في كتابه اسناد صحيح وقال المنذري في مختصره اسناده لا مقال فيه ثم بين رطلا في رواية المنذري عن ابن لهيعة قال اتت امرأتان فساقه وذلك يحتمل ان تسور كل الله بسوارين من نار فان لم تزك الحلي فلا يازم كالدين وهو لا يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء مولد الا لحظا قال المنذري لعل المنذري قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق ابي داود لا مقال فيها وقال ابن القطان بعد تصحيح حديث ابي داود وانا ضعف المنذري هذا الحديث لان مدار متنه على ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح ومنها ما اخرجه ابو داود عن عبد الله بن شداد قال دخلنا على عائشة رضي الله عنها فقالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتخات ورق فقال ما هذا يا عائشة فقلت صنعتهن اتزين لك بهن يا رسول الله قال افتؤدين زكاتهن فقلت لا او ما شاء الله قال هن حسبك من النار واخرج الحاكم وصححه والدارقطني ان محمد بن عطاء مجهول وتعقبه البيهقي وابن القطان بان محمد بن عمرو بن عطاء احد الثقات وكل المنسب في سند الدارقطني الى من ظن انه مجهول تبعه عبد الحق ومن قلده تابعنا عند ابي داود ولله سبحانه وتعالى الحمد ابن ادريس الرازي وهو ابو حاتم الرازي امام الجرح والتعديل ومنها ما اخرج ابو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن ام سلمة قالت كنت ألبس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز اخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد بن جحادة عن ثابت به وقال صحيح على شرط الشيخين ولفظ اذا ادبت زكاته فليس بكنز قال البيهقي تفرد به ثابت بن عجلان قال الصاحب تنقيح التحقيق وهذا لا يضر فان ثابت بن عجلان روى له البخاري وثقه ابن معين وقول عبد الحق لا يحتج به قول لم يقله غيره وممن انكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين وابن دقيق العيد ونسبه في ذلك الى التحامل وقول ابن القطان وقد روى محمد بن اسحاق الخ قال صاحب التنقيح فيه هذا رجم بالغيب فان محمد بن اسحاق الكذاب ليس هو هذا انما هذا الذي روى عن ثابت بن عجلان ثقة شامي اخرج له مسلم وثقه العجلي ومعين وابو زرعة وروى له ابو داود وعنه عتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة واما ما روى ابن حبيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الحلي زكاة قال البيهقي هذا لا اصل له انما يروى عن جابر من قوله وانا الا ثار المروية عن ابن عمر وعائشة واسماء بنت الصديق موقوفات ومعارضات مثلها عن عمر انه كتب الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه ان مر من قبلك من نساء المسلمين ان يزكين حليهن ولا يجعلن ان يأتين الهدية للهدية فتقارضا رواه ابن ابي شيبة وعن ابن مسعود قال ان الحلي ان كانه زكاه رواه عبد الرزاق وعن عبد الله بن عمرو انه كان يكتب الى حارنه سألوا ان يخرج زكاة حلي بناته فكتب اليه رواه الدارقطني وروى ابن ابي شيبة عنه انه كان يأمر نساءه ان يزكين حليهن واخرج ابن ابي شيبة عن عطاء وابن ابي نجيح والحسن وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد انهم قالوا في الحلي ان كانه زكاه وابن شداد صحح في الحاكم واخرج عن عطاء ايضا وابن ابي نجيح انهم قالوا العفاف السنة

ان في حلي الذهب والتضعيف الزكاة وفي المطلوب احاديث كثيرة مرفوعة غير انا اقتصرنا منها على ما الاشبهة في صحته والتأويلات المنقولة عن
المخالفين ما ينبغي صون النفس عن اخطارها والالتفات اليها وقد يتعين الالتفاط ما يصح بردها والله سبحانه اعلم واعلم ان ما ذكر على ما
في ذكرها ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة رضي الله عنها كانت تلي بنات اخيها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة
وعائشة روت حديث النخامات وعمل الراوي خلاف ما روى عند ما من لغة رواية الناسخ فيكون ذلك منسوخا وجاب عنه بان الحكم بان ذلك
للنسخ عند ما تواردا لم يعارض متنفي النسخ في معارض يقتضي عدمه وهو ثابت هنا فان كتابة عمر الى الاشعري تدل على انه حكم مقرر وكذلك
ذكرناه معه من الصحابة وادا وقع التعارض في النسخ والثبوت يحقق الحكم بالنسخ هذا كله على راينا واما على راي الخصم فلا يرد ذلك اصلا
اذ تصادي فعل عايشة قول صحابي وهو عنده ليس بحجة لم يكن معارضا باحاديث المرفوع وعمل الراوي خلاف روايته لا يدل على النسخ بل
العبرة لما روى لما راى عند ولا امتثالا لما في مرفوعه من حليهن لانه يتامى ولا زكاة على الصبي لان مذهبها وجوب الزكاة في مال الصبي والله اعلم
في الجواب لما سبق والله سبحانه اعلم هذا واعتبر في الموزون عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد والائمة الثلاثة وعند ابي يوسف عشرة
جياد خمسة وزنا جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف دون محمد وزن مؤدى الفضل وادى اربعة جياد عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن
اربعة عند الثلثة لاعتبار محمد الجودة واعتبارها النذر ويجوز عند زفر القيمة والله اعلم

فصل في العروض

العروض جمع عرض بتحريك وطام الدنيا كذا في المغرب والصحاح وفي الصحاح العرض المتاع وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والدنانير
وقال ابو عبيد العرض الاصناف التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا فعلى هذا جمع عرض لتسكن وعلى الاول
في بيان حكم الاموال التي هي غير النقدين والحيوانات كذا في النهاية قوله غير النقد والحيوان ممنوع الا في بيان تمول التجار حيوانا
او غيره على ما تقدم من ان السائمة المتوجة للتجارة كزكاة التجارة سواء كانت من جنس ما تجب فيه زكاة السائمة كالابل او لا كالغنم والبقر
بالصواب اعتبارا هنا جمع عرض لتسكن على تنبيه الصحاح فتخرج النقود فقط لا على قول ابي عبيد واياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا انه
وقع عامة احتجاج الحيوان قوله كائنة ما كانت كائنة نصب على الحال من عروض التجارة وقط ما موصول حرفها واسمها المستتر فيها الراجع
الى العروض التجارة وكانت صلة ما واسمها المستتر فيها الراجع الى العروض ايضا وخبرها محذوف وهو المنسوب لما يدل عليه الموصول تقديره كائنة
او كانت اياه على الخلاف في الاولى في هذا الضمير من وصله وفصله والمعنى كائنة الذي كانت اياه من اصناف الاموال والذي عام فهو كقوله
كائنة اي شئ كانت اياه قوله لقوله عليه السلام يقوم اتاع عرب وفي اليها حاديث مرفوعة وموقوفة فمن المرفوعة ما اخرجه ابو داود عن سمرة
بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع انتهى سكت عليه ابو داود ثم المنذري وهذا الحسين
وصرح بن عبد البر بان اسناده حسن وقول عبد الحق حبيب بن سليمان الراوي عن سمرة لا يعلم روى عنه الا جعفر بن سعد والليث جعفر
ممن يعتبر لا يخرج حديثه عن الحسن بان نفي العلم ليس علما بالعدم لا سيما وقد ثبوت احاديث ذلك روى هو نفسه حديثه في كتابها هادمن كتم علما لا نهوشله
عن حبيب بن سليمان وسكت عنه وهذا يصح به وبعده التعقيب بالطلاق ومنها في المستدرك عن ابي ذر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول في الابل صدقتها وفي الغنم صدقتها ومن رفع درهما او دينارا او وقية لا يعد لغرم او رفعها في سبيل
الله فهو كنز يكوى به يوم القيمة صححه الحاكم واعله المنذري بان مرجح لم يسمع من عمران ابن انيس ترد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في
الامام في انه بالراي او الدراية على انه راه في اصل من نسخ المستدرك بعم الياء فلا يكون سند دليل على ذكاة التجارة لكن خرج النووي في الخلاصة
الاسناد والطحاوي ان بعضهم صححه الى آخره ومنها ما ذكره الدارقطني من طريقين وفي روايته وفي الترصدقة ما لها بالراي
هكذا اثبت حاجي الرواية غير الفاضعفت قوله وتشترط نية التجارة لانه لما لم يكن للتجارة خلقة فلا يصير لها الا بقصدها ضمنه
وذلك هو نية التجارة فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة نادما يبيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا بد من كونه ما يتجر فيه نية التجارة تامة مثاله
فلو اشترى ارضا حاصلة للتجارة فيها الخراج لا الزكاة ولو كانت عشرية فزرعها كما هي صاحب الافصاح ان عند محمد حب العشر والزكاة وعندهما
العشر فقط واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم تحقق بعينه فيه وهو ما يلغز فيقال عرض اشتري من عين نية التجارة
تشترط عند الحول تقويمه وزكاته وتقويما توصل به مال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم تنو فيه لان حكم البدل حكم الاصل ما لم تخرجه
بنية عندهما وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطا ودفع به يكون المدفوع للتجارة بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من
القصاص على اكثر من قيمته لا يكون للتجارة لانه بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من اصلنا ان موجب العمد القصاص عينا لا احد الامرين منه
ومن الدية ولو اتاع مضاربة عبدا بثوب له وطعاما وحمله ان كان في الكل وان قصد غير التجارة لانه لا ملك المشتري ابدا
للتجارة خلافا لزفر رب المال حتى لا زكاة الثوب والحمولة لانه يملك الشهري لغير التجارة كذا في الكافي ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام
لم يفصل بيعه فانه ذكر في فتاوى قاضيخان ان التجار اذا اشتروا ما يبيع واشتروا بها مقاديرا رطلا فان كان لا يوضع الا مع الدابة
لما المشتري لا زكاة فيها وان كان يدفعها معه وجب فيها كذا في العطار اذا اشترى جواهر قوله يقومها اي المالك في البلد الذي فيه
المال حتى لو كان لعبد التجارة لما لك اخرى حاجة حال الحول اعتبر القيمة كما في ذلك البلد ولو كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب
الامصار الى ذلك الموضع كذا في الفتاوى ثم قول اي حنيفة فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء خلاف مبني على ان الواجب

عندهما

عنده كما جزم به العيني وله ولاية منعه إلى العينة تعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المغصوب وعند ابي حنيفة واجب احدهما ابتداء ولهذا لو هلك أحدهما بعد التمكن على قولهما يستند الى وقت ثبوت الحمار ومن وقت الوجوب ولو كان النصاب مكيلا أو موزونا او معدودا كان كذلك يرفع ويضع عشر عينه في الغلاء أو رخص تفاوتا فاحشا عطاء القيمة حتى على الاطلاق وكذا اذا استهلك ثم تغير لان الواجب مثل فالذمة تفارك العين فاعتبر لو كان نقصان السعر لتفرق في العين بان ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب بعد الحول أو كان لزيادة لم يزدها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تضم نظيرها اعوتت انه النجاء ملا بعد الحول كما سيجيء فيها تعتبر قيمتها يوم الاداء وكانت عروضا على السواء في بعض ما ذكرت فيها اعتبر يوم تمام الحول قوله وتفسير الانفع ان يقوم بما يتلغ نصابا ومعناه انه اذا كان بحيث اذا قوم باحدهما لا يتلغ نصابا وبالآخر تعين ما يتلغ وما دان باقي الاحوال حالة هذا وليس كذلك بل الاختلاف في تعيين الانفع لهذا المعنى كما يسبق لفظ النهاية والخلاصة ما في الهداية في وجه بين الزيادة ان المالك كان في المال ينتفع به زمانا طويلا فلا يؤمر باعتبار منفعة الفقراء عند القوم الاترى انه لو كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق هذا ان شاء انتهى وفي الخلاصة مالان شاء قومها بالذهب وان شاء قومها بالفضة وعن ابي حنيفة انه يقوم بما هو الانفع للفقراء وعن ابي يوسف يقوم بما شاء قوم فلو كان يتم باحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا وما زاد انتهى ما يجعل ما فسره به بعض المراد الا انفع فالمعنى يقوم المال بالانفع مطلقا فيتعين ما يتلغ به نصابا دون ما لا يتلغ فان تلغ بكل منهما او احدهما او بحر تعين القوم بالاروج وان استووا يأتي او اجاح بخيرا المال كما يشير اليه لفظ الكافي فانه اذا كان الانفع هذا المعنى صح ان يقال هذا القول تخيير مطلقا والقول المفصل بين ان يكون اشتراه باحد النقدين فيقوم به أو لا فيقدر الغالب وقد يقال على كل نقد فلا يتم مقابلة القول بان يقوم بما النقد الغالب على كل حال نظرا الى الانفع على تعيين ما يتلغ به النصاب لان المتبادر من كون النقد رواج كونه اغلب واشهر حتى صرف المطلق في البيع اليه ولا يبعد ان الاروج ما الناس له اقبل وان كان الارخص اغلب في الكثرة ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا اليه ليتم خلاصة هذا وان الذكر في الاصل المال بالخيار ان شاء قومها بالذهب او بالفضة من غير ذكر خلاف فالذي افاده عنوان الخلاصة التي ذكرنا والكافي ان اعتبارا لانفع رواية عن ابي حنيفة وجه تبين الروايتين بان المذكور في الاصل يراد به تخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت قوله لانه اعلم بمعرفة المالية لانه يدل على التبدل حكم المبدل وجه قول محمد ان المراد صلح بعينه وصار كما لو اشترى بنقد مطلقا ينصرف الى النقد الغالب وكان التقويم في حق الله تعالى بالتقويم في حق العباد وحتى ونصا المغصوب المستهلك تقوم بالنقد الغالب كذا هذا قوله فنقصانه على يمين ذلك لا يسقط الزكاة حتى لو بقي درهم او فلس بعد ما استفاد قبل تمام الحول حتى تم على نصاب زكاه وشرط قرنا لم يرد الحول الخ وبه قال الشافعي في التوأمة والنقدين وفي غيرها اعتبر آخره فقط وجه قول زفر ان السبب نصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول هذا انفع بقاء انه في باقي الحول وهذا وجه قول الشافعي انتهى الا انه اخرج مالا النجاء الخروج اللازم من ادام التقويم في كل يوم واعتبارها فيه قلنا لم يرد من لفظ السائم السبب نصاب الحولي بل الزكاة في مال يحتمل عليه الحول وظاهره تقول وهو انما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لا نفي سببية الما قبله ولا تلازم بين انتفاء وجود الاداء السببية بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الاداء لفقد شرط عمل السبب كما مر حيث اصل الوجوب مؤخرا الى تمام الحول كما في الدين المؤجل واذا كان السبب ما في ذلك الحول لم تنعقد الحول ح ولا ينعقد الا في محل الحكم وهو النصاب الحاجة بعد ذلك الى كماله انما هو عند تمام الحول لتبين الحكم الآخر وهو وجوب الاداء كما له فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصاد كما تبين مطلقا فيشترط قيام النصاب عند الحول لينعقد وعند الشرط فقط ليثبت اخر الامر ما بين ذلك اذ لا حاجة اليه حلاف مال التجارة كما مر في الكتاب ومنوط هر وجعل السائمة علوفة هر لال الكل لورود النص على كل واحد منهما حلاف الثقصان في الذات ومن فروع المسئلة ما اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا بانت قبل الحول تسلمها ورثة حالها تم الحول كان عليها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة تخمر قبل الحول ثم صار خلا تساوي نصابا تم الحول لا زكاة فيه حالا والان في الاول الصوف الذي على الجلد مستور قبل الحول سقايا والسائمة بطل بتعوق الكل بخمرة فصار كل المال سائمة لانه خالف سائر ما رعي بها تم عن محمد اشترى عصيرا بما يتي درهم فتخمر بعد اربعة اشهر بلا صنعة سعته اشهر لانه تأتيه اسهل الا نوا صار خلا تساوي مائتي درهم تمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان قوله وبضم الخ حاصله ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض قيمة وان اختلفت اجناسها وكذا تضم الى النقدين بالاجماع والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالاجماع كالابل والغنم والنقدان يضم احدهما الى الاخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم اختلف علماؤنا في كيفية الضم منهم من قال ما ذكرنا ان ما يضم المستفاد قبل الوجوب فلو اخر الاداء تاسسنا وبعد الحول لا يضم عند الاداء ويضم الدين الى العين فلو كان عنده مائة ولا دين مائة وحال عليه الزكاة قوله كما في السوائم افاد ان الجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر وحكما بدليل عدم جريان الربا بين النقدين مع كون الدراهم بالنسبة ما استفادا عدما اجتماعا بشبهة اتحاد الجنس بينهما والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كما لو كان في الدراهم خلاف ضم العروض اليها لانه ضم ذهب وفضة كان وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة والقيمة انما تضم لو بقي الاول لتقوم

تبلغ م

وسن ويدوم المسئلة

ولنا انه كان نصابا لان الزكاة تجب بسبب هو صفة النمية لانه المفيد لتحصل الاغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون او الجوهر وهذا لان ثبوت الغنى وهو السبب في الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وقد اعتدوه فكانا جنسا واحدا في حق الزكاة وان لم يعتبر الاتحاد في غيره من الاحكام كالتفاضل في البيع لخصوصية السبب الا ترى ان الاثمان المطلقة يضم بعضها الى بعض في الزكاة وان كان يجوز كذا اعلاء الركوب انه ليس المجوز للشبهة في السوائم كان الغنى لو ثبت باعتبار ما لنتها المستهلكة على منافع شتى تستند بها الحاجات اعظمها منفعة الاكل التي يقوم لها ذات المنفعة ونحن نذكره ثم ما ذكره سنا يخنا عن بكير بن عبد الله بن الاشج قال من السنة ان يضم الذهب الى الفضة لاجل الزكاة وحكم مثل هذا الوزن

قوله وعندهما لا اجزاء ان تعتبر كل اجزاء النصاب من الربع والنصف وما زاد كان من الذهب عشرة تعتبر قيمتها نصاب الفضة ومئتا درهم كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائتي درهم لان زكاة عندهما لان له مائتي درهم نصف نصاب والخمسة ربع نصاب فاجاصل اجزاء ثلثة ارباع نصاب وعشر يجب لان الحاصل تام نصاب الفضة معنى هم قال في الكافي ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء كما في عشرة دنانير لانه شيء ينقص قيمة احدهما اذا زاد احدهما الآخر فلم يكمل بما ينقص قيمة بما زاد انتهى ولا يخفى ان مؤدى الضابط ان عند تكامل الاجزاء تعتبر القيمة اصلا لانها لا تحد احدهما شيء يجب خمسة في مائتي درهم وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة اقل من مائتي درهم او اكثر كما في دنانير التعليل المذكور لا يلائم الضابط على هذا الوجه بل بما بعد وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انتفاء احدهما عينه وصرح بقول من قال في مائتي درهم وعشرة دنانير لا تساوي مائتي درهم لان زكاة فيها عندي حسنة رضي الله عنه لانه تعتبر القيمة وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا التعليل ويدفع بانه ليس بلازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة احدهما عينها فان لم نعتبر بما اعتبار قيمة الذهب بالفضة فانه يتم باعتبار تقوم الفضة بالذهب بما دون ان العشرة تساوي مائتين مائتي درهم فضة تساوي عشرين دينارا ونصف فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصف يجب الزكاة وحاصل هذا انه تعتبر القيمة من جهة كل من المتقدين لا من جهة احدهما عينا فكيف تعدل لاعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء على هذا فلو زادت قيمة احدهما ولم تنقص قيمة الآخر كما لو تساوي مائتي درهم وعشرة دنانير تساوي مائتين ينبغي ان يجب شيء على قوله وهو ظاهر من المذكور في دليله من ان الضم ليس لانتفاء المنافاة وانما هو باعتبار القيمة لا باعتبار الصوغ فيضمان بالقيمة فانه يقتضي تعيين الضم بقاء نطلقا عند تكامل الاجزاء وعدمه ثم لم نعرض الحكم للجواب عما استدل به من مسئلة المصوغ على ان المعتبر شرعا هو المعدن فقط والجواب ان القيمة فيهما انما تظهر اذا قوبل احدهما بالآخر اما عند انضم لما قلنا انه بالمجانسة وهو اعتبار العيني وهو الذي ليس بشيء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق العباد بان استهلك لقوم خلاف جنسه وظهرت فيه الصنعة والجودة خلاف ما اذا بيع بجنسه لان الجودة والصنعة ساقطتان الاعتبار في الربويات عندنا لقابلة بالجنس

باب فيمن يمر على العاشر

اخر هذا الباب عما قبله لتخصيص ما قبله في العبادة بخلاف هذا فان المراد به ما يوخذ ممن يمر على العاشر ذلك يكون زكاة كما ماخوذ من المسلم وغيرها كما ماخوذ من الحربي لما كان في العبادة فذكره على ما تقدم من الحشر والعاشر فاعل من عشر تعشيرا عشر الشيء اخذ عشره والمراد هنا ما يدل عليه واسم العشر في متعارف اصحابنا ما ياخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي

قوله اذا مر مال على العاشر الخ مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره من اذا لو يمر مال لا ياخذ هذا العاشر وليس كذلك فانه ياخذ من الاموال الظاهرة وان لم يمر بها لو جيء بقيمتها بالبا على فيتقيد به مفهوم شرطه او اذا لو يمر عليه بمال يا خذ منه فيصدق به

قوله والعاشر من نصبه الامام الخ فيه قيد زائد في المبسوط وهو ان يامر به التجار من المصور وهو بد منه وكان اضل من النساك والذمي الا للجباية وثبوت ولاية الاخذ من المسلم ايضا كذلك وقوله لياخذ الصدقات تعليلا لاسم العباد على غيرها

قوله والاول قول المكس مع اليمين والعبادات وان كانت تصدق فيها بلا حلف لكن تعلوه هنا حق العباد هو العاشر في الاخذ فهو يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فحلف رجاء ان لا يكول بخلاف حد القذف لان القضاء ان لا يكول سعد في الحقد على ما عرف وخلافا لفلان والصحيح لا يحلف لانه لا يكذب فيها فاندفع قول ابي يوسف رحمه الله لا يحلف لانه عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او ثوب ضاع لغلان وكلاهما وجوده مسقط

قوله يعني الى الفقراء في المصرف يشير الى ان المصرف لا ينتقل الى الفقراء بعد خروجه الى السقر لم يسقط حق اخذ العاشر لان ولاية الاخذ بنفسه انما كان في الاموال الباطنة حال كونه في المصر وخروجه مسافرا انتقل الى ولاية عند الى الامام

قوله في تلك فصول احدها بالمشابهة على قوله اذ يتبدل الى الفقراء

قوله الى المستحق فصار كالمشتري من الوكيل اذا دفع الثمن الى الموكل

قوله وان ان حق الاخذ للسلطان لتمكن ابان يضمن مع كونه اوصل للمستحق بل المستحق الامام والحق ان الامام مستحق الاخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع فحاصله ان هناك مستحقين فلا يلزم ابطال حق احدهما وجاز الحق الذي قوته ليس الا باعادة الدفع اليه وح يحيى النظر في المدفوع ما هو الواجب زكاته فيما قبل الاخذ بالسياسة والمفهوم من السياسة هنا كون الاخذ لينة جرى ذكاب تفويت حق الامام وقبل الساعي ويقبل الاول نقلا لان الواجب كون الزكاة في صوب الورود ما دام الامام وبد فعه ولم يوجد في السابق وجد في اللاحق وانفساخ السابق ان اتصل اللاحق الكامل ثابت في الشرع كبطلان الظهر المؤدى يوم الجمعة بادراك الجمعة فيتفسخ بمثله كما يمنع توجه الخطاب بعد الاداء بفعل الثاني مع استباع تعدد الفرض في الوقت الواحد وهذا هو الصحيح وهو يفيد ان للامام ان ياخذ منه ثانيا وان علم صدقه ولا يثنى في كون الاخذ للسياسة انفساخ الاول وقيام الثاني زكاة بامن تامل

قوله ثم فيما يصدق الخ اطلق فيما يصدق ومقتضاه انه اشترط في الاصل اخراجها في قوله اذ يتبدل الى الفقراء او نحوها

لكنه

لكنه اعتمد في تقييده على عدم ثاني صحته اذ لا اشكال انه لا يؤخذ من الفقراء ولا من الذين ولا نكتفي في قوله اصبته هنه شهر
وتأخر الم وجه الاول بعيد من صحة عنه وحاصله منع كونه علامة اذ لا يلزم الانتقال منه الى الحرام بكونه دفع الى العامل لان الخطأ
ومنوبيشابه ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قوله مشترطا اختلفوا فيه قيل على قول ابي حنيفة لم يصدق على قولهما يصدق ولا يخفى بعد
قولهما لان اليمين بحسب الظاهر للمدين اذ لمن الحظر كيف كان تركها لانها وذكر قوله في ما يشترط الصلاح والاستحباب ونوى التحري
بيانا للدونه تبرعا على قوله لان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه ولم يرد به القطعي لان الاستحباب لا يفيد قطعا

قوله فرأى تلك الشرائط من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه في معنى ان كانه تصدقه بني تعلق تحقيقا للتضعيف
كان تضعيف الشيء انما يتحقق اذا كان ذا الاكان تنديدا لكن بقي انه اي داع الى اعتبار تضعيفا لانه اذا طريقه عند دخوله تحت الحماية
لابد له من دليل وسوء تغلب رد عنهم ذلك لوقوع الصلح عليه والترمذي عن عمرو بن دينار عن ابي حنيفة عن ابي صحيح الحارث عن زياد
بن جدير قال بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى عين التمر مصدقا فاتيته ان احذ من المسلمين من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجار ربع العشر
ومن اموال اهل الذمة نصف العشر من اموال اهل الحرب العشر لا يدل على ذلك الا عبارة ولكن اماره له على الرأي ان يسلم وعيسى
والمعنى الذي ذكرنا وهو انه اوجب للحماية من المسلم فوجب منه ضعفه لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون بسبب اذ كل اخذ منه اكثر واخير بلاية
الا ترى ان باقي هذا المعنى وهو قولهم والحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة الذمي على الذمي
والذمي يوخذ من الذمي ضعف ما يوخذ من المسلم وهو موخذ منه ضعف ما يوخذ من الذمي لو وجد اعتبار تلك الشروط فما يوخذ من الحربي فلو اضعف
هذا المعنى اعتبار تضعيف عين الماخوذ من الذمي لزم مراعاتها **قوله** ولا تصدق الحربي الى الجواب اذ العنوان الحمد ان يعاد ولا يلتفت
الا ترى ان الاخذ منه لا ولا تصدق لانه لو صدق بان تصدق بدينة عاد له من المسلم المسافر من معه في دار الحرب اخذ منه فان الاخذ
لتبين زكاة لكن عنه لعدم الحول ورجوع الدين وان قال هو بضاعة فهو احوج الى الحماية من مال المستامن اذ لا امن لصاحب المال لكن بخلاف
الغنيمة بانها تملك في دار الحرب كهو في دار الاسلام وبه خرج من ان يكون مالا اما على قوله ظاهر واما على قولهما فاذا كانوا يدينون ذلك كما
اذا امر بجلود الميتة فانا لا اخذ منه عشرا على هذا التفصيل والحاصل انه لو خلا لامن مال وان قالوا هم يدينون لا يلتفت اليه لان الدين
لا يصح في دار الحرب **قوله** لان الاخذ منهم بطريق المحاربة اي اخذ حكمية خاصة بطريق المحاربة لا اصل الاخذ فانه حق متاربا طلا
كما قبل الدخول لان الحماية اوجب الاخذ للمسلمين ثم ان عرف كيفية ما يوخذ منه من تجارنا اخذ نا منهم مثله مجازاة الا ان عرف انهم ياخذون
الكل فلا ناخذ على المختار بل بقي معه قدر ما يبلغه الى مامنه وقيل ياخذ الكل مجازاة وجزم الهم عن مثله معنا فلنا ذلك لهم لعدم اعطاء الامان
عذر ولا تحلق حق به لتحلقهم به بل لبقيتا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل اليهم بعد اعطائه الامان لا تفعل في الحال لذلك الا ان يكون
قليلا على رأي الكاكا لان القليل لم يزل عفوا ولانه مستغرق بالنفقة ودفع الحاجة فكان كالعدم وهو على رواية الجامع يجاز ون
ما لا ياخذ منه وان لم نعرف كيفية ما ياخذ ذلك العشر لانه قد ثبت حق الاخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدر بمثلي ما يوخذ من
الذمي لانه اخرج الى الحماية منه لما قلنا وانفاده ان عرف انهم يردون الاخذ من تجارنا كما عن حقنا لهم طلبهم لان تركهم اياه مع القدرة
عليه تحلق منهم الاحسان الينا وعن احق بكارم الاخلاق **قوله** لم نعشرهم اذا هذا اذا كانا لمرة الثانية قبل الدخول لدار الحرب
لما سيصرح به من انه لو رجع الى دار الحرب ثم خرج احذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد لتربصها لدار دون وانفاقها لها كما في جزء الاندلس
قوله لان الاخذ في كل من استيصال المال فيعود على موضوع الامان بالنقض **قوله** الا حولا واحدا العين كذلك لانه لا يملك حوله
بل دونه ويتبين له الامام اذا دخل انه فتح حكما فترتب عليه الجزية بان فعل شرطها عليه ثم لا يمكنه من العود انكارا لما فعله من تفويت حق
المسلمين في الجزية وجعله غنيا علينا بعد عليه بعد اخلنا وخارجنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز تمكينه والصواب ما في بعض النسخ
بدون لفظة الا نقلها فتحة في الكافي ولا شك ان هذا من سهوا الكاتب غير انه ان من عليه بعد الحول ولم يكن له علم تمامه عشرة بيا
رجل له عن ذلك ورده الى مامنه وانما الاصل ان حكم الامان لا يتجدد الا بتجدد الحول وبعد الدخول الى دار الاسلام لانه لا الامان
يعود الى دار الحرب فيحتاج الى الامان جديد اذا خرج **قوله** اي من قيمتها فيريد كيلا يذهب لو نم الى مذهب مترقب انه يا خذ من عين
الجزية طريقة معرفة منها ان يرجع الى مثل لامته **قوله** تبعا للحم دون العكس لانها اظهر مالية لانها قبل التحمل وبعده لذلك
تعتبر بالتحمل وليس الخمر كذلك وهذا اذا لم تكن وتعذر تصيير ملكا للمولى لا الخمر ونحوه من شيء ثبت تبعا لا قصدا كوقف
المنقول **قوله** ان العينة في دار الغير لها حكم العين استشكل علته مسايل الاول ما في الشفعة من قوله اذا اشترى ذمي دارا
بخمر او خنزير وشفيعها مسلم اخذها بقيمة الخمر والخنزير نيها لو تلف مسلم اخذ من رد ذمي من قيمة ثانيها لو اخذ ذمي قيمة خمر من مزق ذمي
وقضى بها عليه لمسلم طاب للمسلم ذلك اجيب عن الاول بان اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وذلك المسلم سببا
امر ذمي بضمنه عن الدين وعاوضه بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة الينا عند التقوم واجبا لا عند قهم اليهم
لان غايته ان يكون لدفع عينها وهو بعيد واذا لم تهو كتسبيب الخمر وبالانتفاع بالمرتين باستهلاكه **قوله** لا عمه على غيره
او رد عليه مسلم عصب خمر ذمي فرفعه الى القاضي فامر برده عليه وذلك حماية على الغير اجيب بتخصيص الاطلاق على الاصح

على غيره لعرض ليتوصله فخرج حماية الماشي قوله لتوقع حق المضارب حتى كان له ان يبيع من المالك فضارك المالك فكان حصوله كحصول المالك قوله ولا تأبى عنه والزكاة تسقط عنه كما لو كان على المضارب قوله وقيل في الفرق بينهما لا يخفى تأمل هذا الفرق فكان مناط عدم الاخذ من المضارب هو القول المرجوع اليه لكونه ليس للمالك ولا تأبى عنه فليس له ذلك ولانه لا نية له وبمجرد دخوله في الحماية لا يوجب الاخذ لانه مع وجود شرط الزكاة على ما مر زال المانع فلا اثر لما ذكر من الفرق فالصحيح انه لا يأخذ من المأذون كما صحح في الكافي قوله لانعدام الملك فيما هو اقوى على قول الشافعي رحمه الله قوله لان التقصير حامل فيكون كالمالك قوله لانه لا تقصير حامل فيكون كالمالك قوله لانه لا تقصير من المالك بل من الامام ومن سن سياط استيلاء التجار كالبطيخ والقثاء يخير لو يعشر عند ابي حنيفة ولا يعشر لانها والجامع وهو حاجته الى الحماية وهو قول لاتحاد الحماية او يوجب الاسترداد في الحال عند عدم المانع وهو ثابت هنا فلا تفسد بالاستقاء وليس عند العامل فقراء الى الترفيع لهم فاذا بقيت لبعدهم فسدت فيؤخذ العشر كما لو كانوا عنده اذا علم صرفه الى عماله كان له ذلك لهم

باب في المعدن والركاز

المعدن من العدن وهو الاقامة وشجر عدن بالمكان اذا اقام به وسمي جنات عدن ومركز كل شيء معدنه عن اهل اللغة فاصل العدن المكان يتيد الاستقرار فيه ثم استعير في كل شيء لمستقره التي ذكرها الله تعالى في الارض يوم خلق الارض حتى صار الانتقال من اللفظ اليه اسبق لا قرينة والكثير يضاف للكثير من الاموال بفعل الانسان والركاز كذلك لانه من الركز مراد به المركوز اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق وكان صفة مهملة كما في ناطق خاصا بالدفين ولو دار الامر بين كونه مجازا او مشتركا اطلاقا اذا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا واذا عرف هذا فاعلم ان المستخرج من المعدن ثلثة انواع جامد يذوب بطبع كالنقدين والحديد وما ذكر معه وجامد لا يطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الاحجار كالياقوت والملح وما ليس بجامد كالماء والنفط فلا يجب الخمس الا في النوع الاول عند الشافعي لا يجب الا في النقدين على الوجه الذي ذكر في الكتاب استدل الشافعي على مطلوبه بما روى ابو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز العشر وقال الشيخ تقي الدين في الامام ورواه ابن زنجويه عن عياض عن نافع وزيد كلاهما متكلم فيه ووصفها النسائي بالترك انتهى فلو ثبت مرفوعا وبما روى مالك في الموطا عن ربيعة بن عبد الرحمن عن عمرة احد من عمل منهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اقطع لبلال بن الحرث المزني معادن القبلية وهي من ناحية الفرع فذلك المعادن لا يؤخذ منها الا الزكاة الى اليوم قال ابن عبد البر هذا منقطع في الموطا وقد روي متصلا على ما ذكرناه في المسند من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث المزني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد كتاب الاموال حديث منقطع مع انقطاعه ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك وانما قال يؤخذ منه الى اليوم انتهى يعني فيجوز كون ذلك من فعل الولاة اجتهادا منهم وتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس اما الكتاب فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية وسمى الله خمسة والكل شيء في صدق الغنيمة على هذا المال فانه كان مع كله من الارض في اذى الكفرة وقد وجب عليه المسلمون فكان غنيمة فكان محله اعني الارض كذلك واما السنة فقوله عليه السلام المعجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس اخرجه الستة والركاز نعم المعدن والكنز على ما حققناه فكانا مجانبا نهما ولا يتوهم عدم ارادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد افادة انه جبار اي هدر لا شيء فيه والا لتناقض فاذا حكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف السلب والايجاب اذ المراد به ان املاكه او الهلاك به لا اجير الحاق من له غير مضمون لانه لا شيء فيه نفسه ولا لم يجب شيء اصلا وهو خلاف المتفق عليه اذ الخلاف انما هو في كسبه لا في اصله وكان هذا هو المراد في البئر والمعجماء فحاصله انه اثبت للمعدن حكما يخصوصه حكما نفس على خصوص اسمه ثم اثبت له حكما اخر مع غيره فعبر بالاسم الذي يعمهما ليستدل منهما فاذ على الحكم اعني وجوب الخمس بما يسمى ركازا بما كان من ايراده وجب فيه ولو فرض مجازا في المعدن وجب على ما عدنهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من انه راجع في الاية والحديث الصحيح عدم ما يقوى على معارضتها في ذلك واما ما روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت رواه البيهقي وذكر في الامام هو وان سكت عنه في الامام ضعفه بعبد الله بن سعيد بن ابي سعيد المقبري وفي الامام انه عليه السلام قال في التبويب الخمس التبويب عرق الذهب الفضة التي تحت الارض ولا يصح جعلها من الركاز على المراد بالركاز كما ظنوا فان الاول لخص الذهب والاتفاق على انه لا يخمس فانه ح على ما كان بسلم فانه جامد منطبع والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل التبويب فاذا كانت التبويب لخص النقدين لحاصله انه يراد فرد من العام والاتفاق على انه غير مخصص للعام واما القياس فعلى الكنز اجماعا على ما يجامع ثبوت معنى الغنيمة فان هذا هو الوصف الذي ظهر اثره في الماخوذ بعينه فهنا اوجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه ولكونه مأخوذا في ضمن شيء لا اثر له في نفي الحكم واطلاق قوله عليه الصلاة والسلام في الركاز ربع العشر مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم النقضة قوله فارض خراج اعشر تيمم به ليخرج الدار فانه لا شيء فيه لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة لها كما تقدم اذ يقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يحمل ذلك على ظاهره الا خراس بل للتخصيص على ان وظيفتها المستمرة لا تمنع الاخذ مما وجد فيها قوله الا ان للعاشر من بدا حكمه جوابا عما يقال لو كان غنيمة لكان اربعة الاخماس للغانمين لا للواجد فاجاب بان

ذلك

ذلك مقصود شرعا بما اذا كان لهم يد حقيقة على المغنوم اما اذا كان الثابت لهم يدا حكمية والحقيقة لغيرهم فلا يكون لهم وانما
ان الاجماع منعقد على عدم اعطائهم شيئا بل اعطاء الواجب وقد دل الدليل ان له حكم الغنيمة فلزم الاجماع والدليل المذكور راجعا
غنيمة في حق اخراج الخمس لانه الجانب وما ذكرناه من وجه عدم اعطاء الغانمين الاربعة الاخماس موقوفين لسند الاجماع في ذلك يرشد
ان المال كان مباحا قبل الاحراز عليه والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه بقصد حقيقة كالصيد ويدا الغانمين ثابتة عليه حكما
لان اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لا حقيقة اما الحقيقة فللواحد كان له مسلما كان او ذميا حرا كان او عبدا بالغا او صبيا ذكرا او انثى
لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وكل من سميناه له حق فيها سهما او نحوا علاقا الحر فلا حق له فيها فلا يستحق المستأمن الا الاربعة
الاخماس لو وجد في دارنا قوله ولو وجد في دار الخ استدل لانها طلاق مادة ونبا ونحوه قوله على السلم الى الركاز الخمس وقدم
لانه اعم من المعدن والكنز من الارض والكنوز في ارض الدار فكذا في هذا الجزء منها واجب عن الحنث انه مخصوص بالدار وصحته متوقفة
على ابداء دليل التخصيص كون الدار حشت من كلمي العشر والخراج بالاجماع لا يلزم ان تكون مخصوصة من كل حكم الا بدليل في كل حكم على انه
ايضا قد يمنع كون المعدن جزء من الارض ولذا لو وجد التيمم به وتأويل بانه خلق مع ما خلق منها لا يوجب الجزئية وعلى تسليمه يمنع الاخراج
من حكم الارض على تقدير هذا التأويل قوله وروايتان رواية الاصل لا يجب كما في الدار ورواية الجامع الصغير يجب والفرق بان هذين بين الارض
والدار ان الارض لم تملك خالية عن المؤن بل هي الخراج او العشر بخلاف الدار فانها تملك خالية عنها فلو كان في دار نخلة نبعت
اكرارا من الماء لا يجب فيها قوله وجب الخمس عندهم اي عند الكل على كل حال ذهبا كان او رصاصا او زئبقا لا نفاقا وانما الخلاف في
ان بقية المأخوذ من المعدن وسواء كان الواجد صغيرا او كبيرا كما ذكرناه في المعدن الا اخرى ما قدمنا ولانه لا يترك ان يذهب غنيمة المسلمين
بدار الحرب الا اذا كان باذن الامام وشرط ما قطعته على شيء فيفي بشرطه قال عليه السلام المسلمون عند شروطهم غير انه ان وجد في ارض تملكوه
اخلاف اصحابنا فيمن يستحق الاربعة الاخماس قوله كالمكتوب عليه كلمة الشهادة ذكر الكاف للتشبيه وكذا اذا ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر
لان كان للمسلمين يقسم على اهل الحرب يقسم على الصنم كما سيجيء من انهم ملكوهم المعدة اعتبره قوله وتقدم حكمها ومنها انه يجب تعريفها
لما انه يتصدق بها على نفسه ان كان فقيرا على غيره ان كان غنيا ولذا ان عسكرا ابدا قوله لما بيناه اي من التعرف المعنوي للباب
قوله ثم ان وجد الخ اي الكنز الجاهلي لان الاسلامي ليس لحكم ما ذكر بخلاف ما لو وجد في ارض محتطر غير مباحة فانه لمالك المحتطر له
فلا يختص به كما سيذكر واما المباحة فانهم ملكوه مباح اذ لم يعلموا به فيتملكوه فيبقى على ما كان قوله وكذا الحكم عند ابي يوسف
اي الخمس للفقراء وارفعه احتياطه للواجد سواء كان مال الارض ولا لان هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغانم لعدم المعاملة فبقي مباحا
فكون لمن سبق يد كما لو وجد في ارض عمرها قلنا لا نقول ان الامام تملك المحتطر له الكنز بالقسمة بل بملك التبعية وتعريفها
فيها وبقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها واذا صار مستولي لا استيلاء قوي لا استيلاء ات وتوبيد خصوص الملك السابقة فملك الغانمين فيها بما
في الباطن مثل المباح للاتفاق على ان الغانمين لم تعتبر لهم ملك في هذا الكنز بعد الاحتطاب والا وجب صرفه الهم او الى ورثتهم فان
لم يعرفوا وضع في بيت المال واللازم منتف اما الملكم لم يعرفها فلانه حاصل في بيع الارض فلا تملكه مشتري الارض كالدين في بطن السمكة تملكها
الصائد بسبق يد الخصوص الى السمكة حالما احتهاهم لا يملكها مشتري السمكة لانتفاء الاباحة هذا وما ذكر في السمكة من الاطلاق ظاهر
الرواية وقيل اذا كانت الدار غير مقفولة ندخل في البيع بخلاف المقفولة حالة الوكان في بطن عبر يملكه المشتري لانه كالمدر فكما انه يدخل
في بيعها وكذا لو كانت الدرة في صدفة ملكها المشتري قلنا هذا الكلام لا يفيد الا مع دعوى انها كالدين غير المقفولة كالكل العبر
وهو ممنوع ثم ندعي بها بتبعها مع بخلاف العبر بخلاف العبر فانه حسيس والصدف وسم دون سائر الكل في ذلك قوله على ما قالوا
يفيد الخلاف على عادته قيل تصرف الى الكنوز في الاسلام او ذريته وقيل توضع في بيت المال وهذا ارجح للمناسبة قوله للتقادم فالظاهر
انه لم يبق شيء من آثار الجاهلية وجعل التقادم الظاهر مما لو يستحق بلا نية والحق منع هذا الظاهر بل يوجد بديارنا مرة بعد اخرى
قوله فوجد في دار بعضهم وكذا اذا رده عليهم سواء كان معدا او كنزا قوله في الصحيح اي ارض لا مالك لها كذا فسره في
المحيط وتعليل الكتاب يعينه قوله فلا يعد عندئذ اي ان دار الحرب دار اباحة وانما علة التحريم من العدد فقط وباخذ عبد مملوك
من ارض عنوة لم تعد باحد علاته مر املوكه ثم لهم يد حكمية على ما في صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار احكام فلا تعتبر فيها
الا الحقيقة بخلاف دارنا فانه لا تعطى المستأمن منهم ما وجد في صحرائنا قوله لانه بمنزلة المتلصص ولو دخل المتلصص دارهم
فاخذ سبايا لا خمس لانتفاء سبي الغنيمة لانها ما اوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب ولقائل ان يقول غاية ما تقتضيه الآية والقياس وجوب الخمس
في سبي الغنيمة وانتفاء سبي الغنيمة في المأخوذ من ذلك لكن لا نسلم انتفاء الخمس الا بانتفاء المالية الاصل ومذ وجد دليل خروج
عن الاصل وهو عموم قوله عليه السلام في الركاز الخمس على ان المتلصص ان ما اصابه ليس غنيمة ولا ركازا فلا دليل لوجوب فيبقى
على العدم الاصلي قوله وجد في الجبال قيد به احترازا عما لو اصيب في حرب الكفار وكنوزهم فانه خمس لانه غنيمة وسيأتي
قوله لقوله عليه السلام لا خمس في الحجر يعرب هذا اللفظ واخرج بن هداية عليه السلام اذا كان في حجر من طريق ضعيف
الاول بعمر بن ابي عمر الكلاعي والثاني بمحمد بن عبد الله العزرمي واخرج بن ابي شيبة عن عكرمة ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الا من ذكاه

الا أن يكون للتجار قوله في قول أبي حنيفة الخ وقوله محمد وقول أبي يوسف هو قول أبي حنيفة أيضا كما حكى عنه انه قال كان أبو حنيفة رحمه الله يقول لا خمس فيه فلم ازل به اناظره واقول له كنا نصاب الى ان رجع ثم رأيت انا ان لا شيء فيه ثم المراد الزبرجد المصاب في معدنه اخذا مما ذكر ثانيا الزبرجد ونحن حينئذ من كسر الموصوف بعدا لمرجع الى قول الثوب وهو ما يعلم جوهره من لون وجه الثاني انه ينبع من عينه ويستقي بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالعنبر والنفط وجه الوجوب انه يستخرج بالعلاج من عينه وبنيته مع غيره فكان كالفضة منها لا ينطبع ما لم يخالطها شيء قوله ولا خمس في اللؤلؤ الخ يعني اذا استخرج من البحر لا اذا وجد وقد مر هذا الآن العنبر حيث يلفظ اللؤلؤ اما على الربع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا او القعر فحيوان خلق منه اللؤلؤ لا شيء فيها اذا كيفما وجد من الحيوان كطلي المسك والمصطكى بنفي كونه عنبرا لان استغنائه عن الخمس لكونه كان في محل تزهم ولا يرد قنبر ق على البحر الاعظم ولا دليل اخر يوجبه فبقي على العدم وقياس البحر على البر فانا نثبت وجوب فيما يستخرج قياس لا جامع لان المؤثر في الايجاب كونه غنيمة لا عبرة لم يتحقق فيما في البحر وكذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء ورد عليه ان هذا دليل لا ما مر عن عمر فما ذكر وقول الصحابي عندنا حجة ترك به العباس فدفعه بعدم ثبوته عنه على حجة مدعاه قيل المراد انه اخذهما مما سرح بحر دار الحرب من باب طلب اي دفعه ونفقه فاصابه عسكر المسلمين لا مما استخرج ولا مما سرحه فاصابه رجل واحد لانه مستلقص على ان ثبوته عن عمر لم يصح اصلا بل اعرف بطريق صحيفة وقول القسم بن سلام في كتاب الاموال وانا الثابت عن عمر بن عبد العزيز اخرج عبد الرزاق انا معمر عن سماك بن الفضل عنه انه اخذ من العنبر الخمس عن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قال في العنبر واللؤلؤ الخمس ورد ي الشافعي عن سفيان وهشيم عنه عن ابن طاوس عن امه عن ابن عباس ان ابن هبيرة بن سعد كان عامله على عدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال لو كان فيه شيء لاخذ الخمس وهذا لفظ الشافعي وهذا من ابن عباس بالجواب على حنيفة الوقف ان كان فيه شيء فلا يكون الا في الخمس والبس فيه واجبة الجزم بالحكم فسلمه ما رواه ابو عبيد في كتاب الاموال والشافعي ايضا سفيان ابن ابي نجيح عن داود بن عبد الله العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس في العنبر شيء انما هو شيء دسره البحر وقد مر عن ابن عباس ما يخالف هذا او على الاعتبار من قول من دونه ومن ذكرنا من التابعين ولو تعارضا كان قول النافي اولى لانا سعدنا بالوجه قوله مما يباع الخ المراد انما يباع غالبا لذهبه الفضة من النبات والسباع والاواني والمنازل والفصوص والوسق والعنبر وكل مال وجد في ارض لا مالك له يحتمل بشرطه لانه غنيمة

باب زكاة النبات والثمار

قبل تسميته زكاة على قولها لا شيء فيما دون النصاب والبقيا خلاف قوله والمراد منه اذ لا شك ان الماخوذ عشرا او نصفه زكاة حتى تظهر مصارفه الزكاة وغالبا في الباب انهم اضلعوا في اثباته بعض شروط النفل قوله من زكاة وبقيها وهذا الوجه يخرجه عن كونه زكاة قوله الا الحطب والقصب والحشيش ظاهر كون ما سوى ما استثنى داخلا في الوجوب وسيعرض على اخراج النعوف والتبن الآن يقال لكن ادراجهما في مسمى الحشيش على ما فيه وانما ما ذكر من اخراج الطرفا والركب شجر الغطف والباذنجان فمدرج في الحطب لكن يقتضي صاحبه من انه لا شيء في الادوية كالهليلج والكندر ولا يجب مما خرج من الاشجار كالصمغ والقطران ولا بها هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانها كالارض وكذا تستتبعها الارض في البيع ولا في كل نبت لا يطلب بالمداواة كبزر البطيخ والقثا لكونها غير مقصودة في نفسها ويجب في العصفر والكتان وبزر لان كلا منها مقصود وعدم الوجوب في بعض من ما لا يزرع على الاطلاق بادي رأي تأمل قوله الا انها لم تزل باقية وهي ما تبقى سنة بلا علاج غالبا بخلاف ما يحتاج اليه كالعنب في الادهم والبطيخ الصيفي في ديارنا وعالبه الحاجة الى تعليق العنب والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل صاع اربعة امناء بمد هشام بن عبد الملك الذي هو اقول المد الذي هو مد اهل البصرة الوسق لغة اسم من وسق وكون الوسق ستين صاعا مصرح به في رواية بن ماجة حديثا لا وساق كما سيذكره ولو كان الخارج نوعين كأقل من خمسة اوسق لا يضم وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والردي في النوع الواحد هنا لا يجوز نسيئة لانه تفاضلا قوله وليس في الخضراوات كالباذنجان والأرز والبقول والجمار والقثا والبطيخ والباذنجان واشباه ذلك وعند محمد في كل ذلك لما في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة رواه البخاري في حديث طويل وسلم لفظه ليس في حب ولا ثمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق ثم اعاده من طريق اخر وقال في اخره غير انه قال بدل الثمر تمر المسئلة فعلم ان الاول لمشاه وزاد ابو داود فيه والوسق ستون مخزوما في ابن ماجة والوسق ستون صاعا قوله ولابي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه الصلوة والسلام ما اخرجت الارض ففيه العشر اخرج البخاري عنه عليه السلام ما سقت السماء والعيون او كان عشريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر وروى مسلم عنه عليه السلام ما سقت الانهار والغيم العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر وفيه من الاثار انفسها ما اخرج عبد الرزاق انا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال فيما انبتت من قليل وكثير العشر اخرج نحوه عن مجاهد وابن ابي نجيح وابن ابي شيبة ايضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد وعن النخعي وزاد في حديث النخعي في كل عشرة سمحاق بقل وشجر والحاصل انه تعارض عام وخاص فمن يعتبر الخاص مطلقا كالشافعي قال لوجوب حد الاباق ومن يعتبر العام ويقول بتعارضهما ويطلب المرجح ان لوحظ التاريخ فان عرف فالمتأخر ناسخ وان كان العام كقولنا بحيث ان يقول موجب هذا العام هنا لانه لما تعارضا مع حديث الاوساق في الايجاب ما دون الخمسة اوسق كان الايجاب دائرا بين الاحتياط فيتم له المطلوب الاصلي

في الخضراوات

في نفس الخلاف الأصل الخلافي تم له هنا ولو لا خشية الخروج عن الغرض لأظهرنا صحته أي انه مستغنى بالله تعالى اذا كان كذلك فهذا الذي تم على تصاحبين لا لزامهما الاصل المذكور وما ذكره المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة الجمع بين الحديثين قيل ولفظ الصدقة يشعر به بان المعروف في الواجب هو اخراج العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة قوله ولنا في الثاني قوله عليه السلام روى في العشر في الخضراوات باسناد ضعيف يطول الزمذي من حديث معاذ ومال اسناده ليس بصحيح وليس بصحيح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شئ وروى الحاكم هذا المعنى بإسناد صحيح وغلط بان يحيى بن معين رآه العقيلي وغيرهما ٥ وقال ابو زرعة موسى بن طلحة وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر ومعاذ توفي في خلافة عمر فروى قرة بن موسى عنه مرسلا وقال ابن موسى هذا اول ذكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت المشهور في هذا ما رواه سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه انما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر وأحسن ما يهتدي مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن ما خذ من الخضراوات صدقة والمرسل حجة عندنا لكن يحتمل ان ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة وما ذكر المصنف من ان الحنفي ان ما خذ بها العاشر اذا مر بها عليه ويشير اليه لفظ هذا المرسل اذ قال لهي ان يوخذ وهو لا يستلزم نفي وجوب لان دفع المال للفقراء المعقول من هذا النهي انه مانع من تعيين المصلحة على الفقراء لان الفقراء لا يتهيؤ لهم عند العاشر لا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع اليهم ولذا قلنا لو اخذها العاشر ليفرقها على الفقراء كان له ذلك قوله والسبب في الأرض النامية أي بالخارج تحقيقا في حق العشر لذا الاجود ان تحمل العين لانه مع قبل السبب اذا خرج أقل من حصة لو لو وجب شيئا لكان خلافا للسبب عن الحكم وحقيقة الاستدلال انه لو لم يعم العام الشائع لان السببية لا تثبت الا بدليل الحمل المفيد لسببيته كذلك هو ذلك والا فالحديث الخاص ان السبب الارض النامية بالخارج خمسة اوسق نصا مطلقا فلا يصح هذا استعمالا لعام في موضوع العام المفيد بسببيته مطلقا واعلم ان ما ذكرنا من منع تحمل العشر فيه خلافا لابي يوسف فانه اجاز ان يدفع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر كما حكى مذهبه في الكافي وفي المنظوم خفض ملاءة بثمر الاشجار بناء على ثبوت السبب نظرا الى ان بنمو الاشجار ثبت بها الارض تحقيقا فيثبت السبب خلافا لنا فانه ما لم يظهر لم يتحقق بها الارض ثم اذا ظهر فادى بحوزانا فانا وقبل يكون تحمل لا ينبني على وقتا لوجوب شئ هو عندي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا كون تحملا عند ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند تفتيقه وحصوله في اخطيرة فيكون تحملا عند ثمرة هذا الخلاف نظير في وجوب الضمان بالاتلاف قال الامام يجب عليه عشرها اكل او اطعم ومحمد يحتسب به في تكميل الاوسق يعني اذا بلغ المالك ما بقي خمسة اوسق يجب العشر في الباقي لاني الاتلاف وانا ابو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة اوسق الا ان يا خذ المالك من المتلف ضمان ما اتلفه فيخرج عشر وعشر ما بقي قوله وهذا يجب فيها الخراج اي لكون السبب لا كان سببيتها تختلف النسبة الى العشر والخراج فبقي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب وهو خذ مجرد التمكن من الزراعة وان لم يزرع وفي العشر بالتحقيق كما قدمنا قوله وقضب الدريس نوع من القصب ممضوغة حمامة وسحوقة عطر قوله وما استعفد النبي عن حكم في النبي اذا يبس فيه العشر انما لم يجب في النبي لانه غير مقصود بزراعة الحب غزانه لو تصدق بالعقد الحصيد يجب العشر فيه لانه صار هو المقصود ولا حاجة الى ان يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد تحول الى الحب عند الايبس وعند محمد في النبي اذا يبس فيه العشر قوله بغربا لغرب الدلو الكبيرة الدالية الدولاب والساقية الناقة تسقي عليها قوله على العوالي يعني مطلقا كما هو قوله اذا بلغ خمسة اوسق وقال ابو يوسف لما اشترط خمسة اوسق فيها لا يوسق فيها التقدير عند ما اختلفا فيه فقال ابو يوسف اذا بلغت قيمته خمسة اوسق بان ادنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب وجعلوه في الكتاب وقال محمد ان بلغ خمسة اعدال اي امثال كل احد منها على ما يقدر به ذلك النوع الذي لا يوسق فاعتبر في القطن خمسة حمل وخمسة امثاله في السكر والاعزان وخمسة اوقار في الغسل قوله اذا اخذ من ارض العشر يشد به لانه اخذ من ارض الخراج لم يجتمع شئ قوله لانه مئونة لان الحيوان يبقى القرد وجوب العشر فيما هو من نماء الارض قوله ولنا قوله عليه السلام في الغسل العشر اخرج عبد الرزاق عنه عليه السلام انه كتب الى اهل اليمن ان يوخذ من اهل الغسل العشر وليس له علة الا عبد الله بن محمد قال بن صاعد كان من خيار عباد الله الا انه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الحجارة ولا يعلم وحاصله انه كان يغلط كثيرا وروى بن ماجه شاهدا محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن بن المبارك عن اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عبد الله بن عمرو ان نبي الله صلى الله عليه وسلم اخذ من الغسل العشر وروى الشافعي انا انس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن ابي ذباب عن ابيه عن سعد بن ابي ذباب الدوسي قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسالت رسول الله اجعل لقومي ما اسلموا عليه فعمل واستعملني ابو بكر رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم على قومه قال يا قوم ادوا زكاة العسل فانه لا خير في مال لا تودى زكاته قال لو كوى قال العشر فما خذ منهم العشر ما تيت به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين وكذا رواه بن ابي شيبة عن صفوان بن عيسى نا الحرث بن عيسى به ورواه الطبراني بن محمد عن ابن بن عياض عن الحرث بن ابي ذباب عن سعد بن عبد الله عن ابيه عن سعد ولم يعرف بن المديني والدمشقي

الغرب والدالية والساقية

رسل عند ابو حاتم ابصح حديثه قال نعم قال الشافعي رحمه الله وفي هذا دليل على انه عليه السلام لم يامرهم باخذ الصدقة من الغسل وانما شيء
راه مستحبا له اهله واخرج ابن ماجه عن سعد بن عبد الله عن موسى عن ابي سيار الهجيمي قال قلت يا رسول الله ان لي غلاما قال
العشور قلت يا رسول الله اخبرني بما يكذا رواه الامام احمد ابو داود الطيالسي وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم قال البيهقي هذا اصح ما روي
في وجوب العشر فيه وهو منقطع قال الترمذي سالت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال حديث موسى لم يتبين لي احد من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت في زكاة الغسل شيء صحيح وروى نحوه وضعفه عن ابن معين عن عمرو بن الحارث الخزاعي عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده قال جاء هلال احد بني سعد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له وكان يحمي لها واديا يقال له سلبه
فجاله فكلم عمر بن الخطاب فكتب سفين بن وهب الى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب اليه عمر ان ادّ الى النحل ماكان يؤدي الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاحم له سلبه والا فانما هو ذباب غيث يأكله من شاء وكذلك رواه النسائي وروى الطبراني في معجمه ثنا اسمعيل بن الحسن الحفاف المصري
ثنا العمر صالح ثنا ابن وهب انا اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان بني سيار قال الدارقطني في كتاب المؤتلف والمختلف صوابه شبابة
بضم وتشديد موحدتين وتم بطن من تميم كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم او ديتهم عن نحل كان لهم العشر من كل عشرة
قربة وكان يحمي اوديتهن لهم فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هنالك سفين بن عبد الله الثقفي فابوا ان يؤدوا اليه شيأ وقالوا كانوا
يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفين الى عمر فكتب اليه عمر انما النحل في بارض يغيث فيسوقه الله عز وجل رزقا الى من شاء فان ادوا
اليك ما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم والا فخل بينه وبين الناس فاذوا اليه ما كانوا يؤدونه الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمى لهم او دتهم واخرج ابو عبيد القسم بن سلام في كتاب الاموال ثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة عن عبد الله
ابي جعفر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة
من اوسطها واذا وجد رجلا او وجد ذلك غلب على الظن الوجوب في العسل وان اخذ شقذ ليس واجبا منه وتطوعا منهم كما قال الشافعي وغيره قال
اذ وازكاة العسل والزكاة اسم للواجب فيحتمل قوله بعثه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونه واجبا من السماع وحمله اولى وقولهم كم تري
لا يستلزم علمهم بانه من راي في اصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بان الراي في خصوص الكمية بان يكون ما علمه من النبي صلى الله عليه
وسلم اصل الوجوب مع احتمال الكمية وعلى كل حال لا يكونون قاصدين التطوع سواء كان مجتهدا في الكمية او في اصل الوجوب اذ قالوا
في راية فكان واجبا عليهم اذ كان راية الوجوب ثم كون عمر رضي الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين اتاه بعين العسل معارضة لهريات
الا على انه زكاة فاخذها منهم بدل على انه حق معهود في الشرع ويدل عليه ايضا الحديث المرسل الذي لا شبهة في ثبوته وفيه الامر منه عليه
السلام باداء العشور والمرسل اذا تعدد طرقه وضعف بعضها يعتضد بعضها بعضا ويقوى به ويحتج به بانفراده فكيف بما اذا كان ضعف بعض طرقه
ضعفا يسيرا ويفيد حجيته اذ تعليل على الظن اجادة كثيرا لغلط في خصوص هذا المتن وهكذا كذلك وتقوا المرسل المذكور مع حديث عبد
الرزاق بن ماجه وحديث القسم بن سلام وحديث الشافعي تثبت الحجة اختيارا انهم وجوبا واما ان اما وجبر لم يدل كل على اعتبار
النصاب فيه وعاية ما في حديث القرب انه كان اداؤهم من كل عشر قرب قربة وموضع بلوغ عشرهم هذا البلغ اما الذي عناه قال من عشر
قرب فلا دليل فيه على انه ما في الترمذي انه عليه السلام قال في العسل في كل عشرة ازقاق ضعيف **قوله** لحديث بني شبابة
قال في العناية وفي بعض النسخ اي سيار وهو الصواب بعد ما ذكر ان صواب بني شبابة كما ذكرنا فسهله ان يلقى وقال لكن يكون
صوابا مع قوله كانوا يؤدون انتهى ليس هذا الدفع شيء لانه لو قيل عن اي سيار انهم كانوا يؤدون لم يحكم بطلان العبارة فانه
اسلوب مستمر في الفاظ الرواة والمراد منه ان قومه كانوا يؤدون او انه مع باقي القوم كانوا يؤدون بل الصواب ان ابا سيار هنا
ليس بصواب فانه ليس في حديث اي سيار ذكر القرب بل ما تقدم من قوله ارتحل عليه السلام او العشور لا الما استعمل
به فالحاصل ان ابا سيار المنفي ثابت وكذا بني شبابة وهو الصواب بالنسبة الى من قال بني سيار لاطلاقها فراجع تامل ما قبله
من الكلام الطويل ح **فرع** اختلف في الذي اذا سقط على السول الاخضر فاذله قيل لا يجب فيه عشر قيل يجب ولو
سقط على الاشجار لا يجب **قوله** وكذا اقصب السكر هو في شرح الكنز في قصب السكر قال وذكر وعلى قياس قول ابي يوسف
فيجب ما خرج من السكر ان بلغ قيمته خمسة اوسق وعندهما نصاب السكر خمسة انتهى وبه اخذ الحاكم بل اذا بلغ قيمة بقبل الكاتب
من القصب قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كان ذلك نصابا للقصب على قول ابي يوسف فعنده نصاب السكر خمسة امثاله
يريد اذا بلغ القصب قدرا من قيمة خمسة امثاله سكرا وجب فيه العشر على قول ابي يوسف واما السكر نفسه فليس مالا الزكاة الا اذا اعده
للتجارة ح يعتبر ان بلغ قيمته نصابا وازن فالصواب ان يقال على قول ابي يوسف ان بلغ القصب الخارج خمسة اوسق من اعلى ما يقدر
به القصب بحسبه خمسة اطنان في عرف ديارنا والله اعلم والفرق بحر ايك الرا عند اهل اللغة والمثل الحرث سكنوها وفي مكان
صغير وقوف مؤسسة عشر رطلا وقال المطرزي انه لم يرد تقدير بسنة وثلثين منا عن ابن اصول اللغة **قوله** ان المقصود هنا
الخارج فلا يلتفت الى كونه مالكا للارض او غيرها لان كما اذا اجر العشر عند ما يجب العشر على المستاجر لا على المالك وعند على
الموجرة كما اذا استعار ارضا وزرع يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لزفر هذا اذا كان المستعير مسلما فان كان ذميا فهو واجب

رحمه على ص

الارض

الارض بالانفاق وقد ذكرنا ما يتبين بذلك وجه تتمة المتن في الاولى ان العشر يسقط بالخارج وان لم يكن بسببه فهو للمستأجر وقد ما ذكر كما تستثنى الزراعة تستثنى الاجارة فانها تنفسخ بالعذر فكان كالمانع له معنى مع ملكه فكان اولى بالاسقاط عليه وذكر في الثانية وهو رواية عن ابي حنيفة ان السبب ملكه وان لم يتعين لانه اذا لم يستوف مقام نفسه في الاستثناء فكان كالموجود وان المستوفي قائم مقامه والمالك في الحكم تقوم مقامه في العشر بخلاف الموجود لانه حصل له عوض منافع ارضه ولو اشترى مذنبا وتركه باذن البائع فادرك بعند ابي حنيفة وجب عشره على المشتري وعندهما نوسق عشر قيمة التفصيل على البائع والبائي على المشتري لانه لو فصل حصل للبائع وقد تعلق به العشر لو تركه وصله كان عشره عليه والبائي جعل للمشتري عشر عليه وجهه ان العشر واجب الحب وقد حصل للمشتري وكان يجب في التفصيل لو فصل لانه كان هو المستحق به الحب فعليه العشر لو عصفه وعندهما ان حقهما الزراعة فكان العشر على صاحب الارض لانه باخذ ضمان بقضاء فكون بمنزلة ما لو اعدى حنيفة الموجود ان لم تنقطع الزراعة فعلى الغاصب عشره ولو زرع العشر ان كان البذر من قبل العامل فعلى ما يرى ابو حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما يكون في الزرع كما لو اجاره وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم جميعا قوله

العشر في م

وفيه العشر الا في ان يقول انما عليه العشر او نصفه كيلا يظن ان ذلك قيد معتبر قوله لانه سبب قوله ابو الثناء دفعة البقرة كذا لانها واجب الحافر شرعا غير ذلك يعني لا يقال العدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي يقابله المؤونة بل عدم الخارج الذي يقابله المؤونة فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤونة بمنزلة المستهلك له بعوض كما انه اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة سلمه قدر ما عز من نقصان الارض وطاب له كانه اشتراه ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء الخ حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤونة ولو وقعت المؤونة كان الواجب واحدا وهو العشر اذ الباقي لانه لم ينزل الى تضعيف المؤونة والعوض ان الباقي بعد دفع قدر المؤونة لا مؤونة فيه فكان الواجب فيه العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا من العشر ومرة نصف بسبب المؤونة فعلمنا انه لو تفاوت شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو القدر المساوي للمؤونة وقد انتهى ما اردنا حمله وبحمد الله فقد يفضي الى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤونة واللازم منتف شرعا فينتفي ملزومه وهو عدم تفاوت الواجب بتفاوت المؤونة بيان الملازمة وكون هذا الخارج مثلا يعوض قفيزا فيما سقته السماء وعشرة اقفزة فيما سقته الانهار وهو الواجب على قول العامة اربعة اقفزة اعتبارا للمجموع بالمجموع وعلى قولنا ولذلك قفيزان لان ما يقابل المؤونة من الخارج لا يجب في قدر نقابله شيء فلو فرض اخراج اربعين قفيزا فيما يسقى بالدلو او بالغرب كان الواجب منه قفيزان بحكم الشرع فلزم اتحاد الواجب فيما يسقى بالغرب فيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع الهادي ولا يخفى عليك ان ما معنى المنقول عنهم فيما تقدم ان القدر الذي يقابل المؤونة لا يعشر وبعشر الباقي فيعشر كما في المسألة التي فرضها في النهاية او لا ثمانية وثلثون قفيزا لان القفيزين الآخرين استغرقا في المؤونة فلا يعشران فيكون الواجب اربعة اقفزة لا اقل تغيير وهذا المقصود المذكور في النهاية يفيد انه يرفع قدر المؤونة وهو القفيزان من بقية عشر جميع الخارج حتى يعتبر الواجب قفيزين فما سقط عشر عشرين قفيزا والمسبب هذا هو معنى المنقول عنهم لعمران كان قولهم في الواقع هو هذا فكذلك ودفعه لا اقل وهو ظاهر وذا التصور الصحيح على ما هو الظاهر في المسألة التي فرضها ان تستغرق المؤونة عشرين قفيزا قوله وعن محمد رحمه الله الخ ضبط هذا الفصل على تمامه ان الارض اما عشرية اخراجه او تضعيفية والمشتري مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى العشرية او الخراجية بقيت على حالها او تضعيفية فذلك ان عند ابي حنيفة سواء كان التضعيف اصليا بان كانت من ارض بني تغلب او عارضا بان استحدث بنو ملكها فضعفن عليهم وقالا لو نوى سقي زرعه بماء احد النهرين الى التضعيف وهو كالكفر مع التغلبية وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائبة ابل التغلبي فانها ترجع الى شاة جزية اتفاقا وقول محمد في الاصح مع ابي حنيفة الا ان لا يأتي قوله في التضعيف الحادث ولابي حنيفة رحمه الله ان التضعيف صار وظيفة الارض فلا يتبدل الا في صور تخصها ودليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وان كان المسلم لا يبتدأ بالخراج قوله لانا لم نعد لها هذا المعاد وهو ابتداء والحكم الشرعي يستغني عن قيام علته الشرعية في بقائه وانما يفتقر اليها في ابتدائه كالذراع الكفوف شرع بعد الاسلام والرمل والاضطباع في الطواف بخلاف سائمته لان الزكاة في السائمة لمعنى في عينه وطعمه مفقود فيها ولهذا تنتفي بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبي بخلاف الاراضي وتقييدنا بالشرعي في الحكم والعلة الدافع العقلي فانه يتقرر في بقائه ما علمه العقلية عند المحققين وستطلع قريبا على ما ذكرناه من الاستدلال وعلى هذا الخلاف ما اذا اسلم التغلبي ولها ارض تضعيفية واذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجية او التضعيفية اي تضعيفية او العشرية ومسلم وضع عليه العشر عند ما ظلما فجحد الله له ان لا وظيفة تجدد ما قررت في الارض لا تتبدل بتبدل المالك على علم مما اذا اشترى التغلبي خراجية لا تضعيف الخراج ولنا ان في هذه الصور محض ما يتضمن تغيرا وهو وقوع الصلح على ان تضعف عليهم ما يبتدأ به المسلم توجب تضعيف العشر دون الخراج لانه ما لا يبتدأ به المسلم فان قيل الصلح وقع على ان تضعف عليهم ما يأخذ بعضنا من بعض اما كونه يقيد كونه مما يبتدأ به المسلم يحتاج الى ان نوجد نا فيه دليلا على هذا ما لا معنى في الباب لان الصلح جرى على تضعيف العشر دون المؤونة المحضة قلنا سوق الصلح وهو الانف من اعطاء الذمية فانها من التجار يفيد انه وقع على ما يأخذ منهم به مما نتواضعه فيفيد ما ذكرنا اذ ابتداء الخراج زاد وضعا وذلك لا يبتدأ به المسلم واذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية اضعفت بقيت على حالها ولو اشترى عشري من مسلم فعند ابي حنيفة بقيت خراجية ان استقرت في حكم وان لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع او خيار شرط او رؤية او استحقها مسلم لم تضعف على عشريته ولو بعد وضع الخراج لان هذا الرد فسخ فيجعل البيع كان لم يكن وبالاستحقاق لم تضعف لتنقل الى المسلم الشفيع الصفقة كانه اشتراها من المسلم ولنا اذا ردها بقضاء لان للقاضي ولاية الفسخ وانما يفيد قضاء في خراجية لانه

لأنه أتاه ... في حق غيرهما فصار وشرا المسلم من الذمي بعد ما صارت خراجية فتبقى على حالها ما ذكر التمرتاشي كما إذا أسلم هو أو اشتراها
منه مسلم آخر وفي نوادر زكاة المبسوط ليس له أن يردها لأن الخراج عيب حدث فيها في ملكه وأجيب بأن هذا عيب لا يمنع الرد بالعيب فلا يمنع
الرد وهذا أيضا مال إلى أن المراد بما في النوادر للمشتري أن لا يلزمه الرد بانتقاض المانع لمنعه بأنه مانع لا يمنع بالرد وهذا التعليل بأن الرد لما انتفى إمالة
فلا يمتنع للعيب هذا التفريع كله على القول بصيرورتها خراجية وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يضاعف عليه العشر وقال محمد هي على حالها عشرية ثم
في رواية تصرف مصارف العشر وفي أخرى مصارف الخراج والأقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه وقال مالك لا تبقى بل يجبر على إخراجها عنه وقال
الشافعي رضي الله عنه في قول لا يجوز البيع أصلا كقولهما إذا اشترى الذمي عبدا مسلما وفي قول يؤخذ منه العشر والخراج معا وعن شريك لا شيء فيها بما ساكن
السوائم إذا اشتراها ذمي من مسلم وجه قول الشافعي أن القول بصحة البيع توجب تقرر العشر عليه والكافر لا يصلح له والقول بصحته يستلزم الممتنع وجه
قوله الآخر أن العشر كان وظيفتها فينتقل إليه بما لها فيجب أن يوظف عليه الخراج لما يذكر في وجه قول أبي حنيفة فيجبان عليه جميعا وجه قولهما أن الكافر ماله
لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء بها فيجب إجباره على إخراجها عن ملكه إبقاء لحق الفقراء ووجه قول محمد أن معنى العبادة
في العشر تابع فيمكن إلغاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا ألغي في حق المسلم فتقرر عليه بقاء وجه قول أبي يوسف أن تضعيف ما يوجد
من المسلم على الذمي ثابت في العشر كما إذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله وعلم أن ما يؤخذ من المسلم إذا أخذ ضعف من الذمي يضعف عليه ووجه قول أبي حنيفة
أنه تعذر التضعيف لأنه إنما يثبت بحكم الصلح أو التراضي كما في التغلبيين وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وإن سلم كونه تابعا فإنه ليس أهلا
لشيء منها والأرض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا خلافا لما تقدم على ما قدمنا وبه ينتفي قول شريك فتعين الخراج وهو أليق بحال الكافر لاشتماله على معنى
العقوبة والحاصل أن هذا إما منع بقاء الوظيفة فيه مانع يندرج في ذلك الاستدلال السابق وهذا إلى الآن لم يحصل جواب قولهما لما أدى إلى التغيير
أبطال حق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف إبطاله لأن مصرف العشر المضاعف مصارف الجزية وإبقاؤه على العشر غير ممكن لأنه ما له غير صالح
له فلما لم يكن فيها إحدى الوظائف الثلاثة ولا خلوها مطلقا وجب إجباره على إخراجها كما إذا اشترى الذمي عبدا مسلما عندنا يصح ويجبر على إخراجه
عن ملكه فإن قلت فقول الشافعي بعدم الصحة أولى لأنه تعذرت الوظائف والإخلاء فوجب أن لا يبقى فيه ما يلزم في تصحيح العقد ثم الإجبار على
الإخراج فالجواب أن نفي القابل مطلقا ممنوع إذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب وقصد الهبة في أغراض كثيرة فيجب التصحيح قوله فجعلها
بستانا قيد به لأنه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرارا لا شيء فيها قوله لأن الوظيفة تدور في مثله مع الماء وإذا كان الماء خراجيا ففيه
وإن كانت عشرية في الأصل سقط عشرها بالخطاط وإن سقيت بماء العشر فهي عشرية وإن كانت خراجية سقط خراجها بالخطاط أيضا فالوظيفة
في حقه تابعة للماء وليس في جعلها خراجية إذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي في النهاية
وأيده عدم امتناعه بما ذهب إليه أبو اليسر من أن ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز وقول شمس الأئمة لأنه لا صغار في خراج الأراضي إنما الصغار في خراج الجماجم
بل إنما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء فإن تجدد وظيفة الخراج فإذا سقي به انتقل بوظيفته إلى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية
وهذا لأن المقاتلة الذين حموا هذه المياه ثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج فإذا سقي به ينتقل إليه أخذهم منه حقهم كما أن ثبوت حقهم في الأرض
أعني خراجها لحمايتهم إياها يوجب مثل ذلك وصرح محمد في أبواب السير من الزيادات بأن المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسي على ما إذا لم يباشر سببه
فلو باشر سببه إنه بذلك لم يخرج هذا الموضع وأنت علمت أن هذا السبب منه وقوله الوظيفة في مثله أي فيما هو مثله أن يوظف على المسلم من هذا من الأرض
التي أحياها لا كل ما يتقرر أمره في وظيفة كأن في النهاية الذمي لو جعل داره بستانا أو أحيى أرضا وسقيت الشهود العقال كان عليه الخراج وإن
سقاها بماء العشر عند أبي حنيفة رحمه الله قوله وليس على المجوسي في داره شيء ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوس أبعد عن الإسلام
بدليل حرمة مناكحتهم وذبائحهم قوله لأن عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا هكذا أسنده ما يورده في القصص وكتب الآثار من هذا في كتاب الأموال لأبي عبيد
أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الخراج على الأرضين التي تغل والتي تصلح للغلة من العامر وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم وتوارد
عنه من غير هذا وحكى عليه إجماع الصحابة قوله وإن سقاها بماء العشر لأن العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه وما في التمرتاشي فيما إذا اتخذ الذمي
داره بستانا أو رضخ له أرضا أو أحياها فهي خراجية وإن سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي أن يجب فيها العشر بخلاف المسلم إذا سقى داره التي
جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق وفي شرح الكنز فلو ينبغي أن يجب فيها عشران على قياس قول أبي يوسف وعلى قول محمد عشر واحد
كما في شراء أصلها ثم نظر فيه بأن ذلك كان في أرض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بأن كانت في يد مسلم ثم اشتراه وهنا لم يثبت الوظيفة فيها وهو
حق وعلى هذا فلا يرتفع ما ذكره المشايخ ما أورد قوله ثم الماء العشري ماء السماء والعيون والبحار التي لا تحقق ورود اليد عليها وماء الخراج ماء الأنهار
التي شقها الأعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية
أو لا على ما في الكتاب وهو مبني على أنه هل يرد عليها يد أحد أو لا فعند محمد لا وعند أبي حنيفة وأبي يوسف نعم فإن السفن تسد بعضها إلى البعض حتى تصير
شبه الجسر عليه كالقنطرة وهذا أثبت عليها فهي خراجية قيل ما ذكر من ماء الخراج ظاهر فإن الأنهار التي شقتها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها
قهرا وقررنا أيدينا عليها كأراضيهم وأما في العشر فليس بظاهر فإن الأنهار والعيون التي في دار الحرب حويناها قهرا فهي خراجية فيرجح بذلك تعليلهم
بأنه غنيمة وعللوا العشرية بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا إلا في البحار والأمطار قال وأي ماء لو سقي كافر به أرضه تكون فيه
الخراج بل البحار أيضا خراجية على ما ذكرنا من قول أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يبق إلا ماء المطر وقد علمت أن الكافر إذا سقي به عليه الخراج ولم يختلفوا

ايضاح

سيحون جيحون دجلة فرات

فيه

نبه كما جنا لانهم ارض عشرية اشار اهاذ بي لا يخفى ان كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الارض دار حرب خراجيه لا ينافي العشرية في كل عين وبئر فان كثيرا من الآبار والعيون يحفرها المسلمون تعد صريرورة الارض دار الاسلام وعلى هذا ينبغي التعميم فان ما رواه ابن الاثير اما تعلم الحدوث بعد الاسلام واما مجهول الحال اما ثبوت معلوميته انه حاهلي فنعلم اذا كثر ماء كان من فعلهم فتدبر وسفنه الرياح ولم يتعرض من ذلك شيء من ثبوت ذلك الاقوال العوام وغيرهم مستندين فيه الى ان تحكم في كل ما تراه بانه اسلامي احاطة بالحادث الى اقرب فتنه الممكنين ويكون ظهور العشر بالنسبة الى المسلم ما لو نسبق يده وطبقه **قوله** في عمر القرى والت وتيماء الخ فيه ما مر **قوله** وهذا لما كان حريمها **فرع** لا يجوز على مالك ارض عشر وخراج لمارد ي مالكا لذراعة ثم يسمى موضع العبر في رواية بعاد ني رواية لا يستقيم لانه لا تنافي للزراعة ابو حنيفة عن حماد عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع على مسلم عشر وخراج في ارض لاجماع الصحابة اذ قد نحو السواد ولو ينقل عنهم جميعا على ما لك والله اعلم

باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

قوله الاصل فيه اني من يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فمن كان من هؤلاء الاصناف كان مصرفها ومن لا فلا لانا بتعيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم **قوله** سقط منها المؤلفة قلوبهم كانوا ثلثة اقسام قسم كفار كان عليه الصلوة والسلام يعطيهم ليتالفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف في الاسلام فكان يتألفهم ليثبتوا ولا حاجة الى ارادة الشق الثاني لكفي حوز صرفها تصدقا على الكفار رجوابه انه كان من جهاد الكفار في ذلك او تشاد من الجهاد لانه ثابت بالبرهان ومن بالاحسان لان الذي الشيء نصب الشيء اذا نقل لصرف اليهم وتعيين النبي صلى الله عليه وسلم من يعطيه كان هذا امرا شرعيا والرسول على ما عهد فيه باعتبار ستوعن المنصوص اذا توا البتة لا تعطيها العموما ت حتى يجاب بانها ذا راجعة في نصوص الشارع أو دوا عن المفادة بالعمومات او باللوازم لاحدها فكفى ما نص المنصوص عليها فان قلت السؤال معناه طلب حكمة الشرع المنصوص فلما كان كذلك كان جوابه بنفس ما علمنا فيه اعطاء الاقسام الثلثة لانها اجابوا به فنا مستنبعيا ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية باسناده عن يحيى بن ابي كثير قال المؤلفة قلوبهم من بني امية سفيان بن حرب ومن بني مخزوم الحرث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع ومن بني صحم صفوان بن امية ومن بني عامر بن لؤي سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومن بني اسد عمها لعزى حكيم بن حزام ومن بني هاشم ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب ومن فزارة عيينة بن حصن ومن بني تميم الاقرع بن حابس ومن بني نفر مالك بن عوف ومن بني سليم العباس بن مرداس ومن ثقيف العلاء بن جارية اعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل الا عبد الرحمن بن يربوع وحويطب بن عبد العزى فانه اعطى كل رجل منهم خمسين واستدل بهذا لعمر بن الخطاب حين جاء عيينة بن حصن الى ابي بكر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس النوع مؤلفة واخرج بن ابي شيبة عن الشعبي انها كانت المؤلفة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما ولي ابو بكر انقطعت **قوله** وعلى ذلك انعقد الاجماع اي اجماع الصحابة في خلافة ابي بكر بان عمر ردهم وقال ما ذكرنا لعيينة وقيل جاء عيينة والاقرع يطلبان ارضا الى ابي بكر فكتب له اعطاء فرقة عمر وقال هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام والآن فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فرجعوا الى ابي بكر وقالوا الخليفة انت ام عمر فقال هو ان شاء وافقه فلو نكر احد من الصحابة مع ما يتبادر منه كونه مبينا لانا نعلم انه اجتهاد منه لو لا اتفاقهم على ذلك فدل على ان هذا الحكم مما يسوغ فيه الاجتهاد وانه لا يلزم منا تعيينه في الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على ان هذا الحكم ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهي قوله تعالى الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والمراد بالعلة في قولنا حكم معللا بانها علة الحكمة الغائبة وهذا الان الدفع للمؤلفة هو الحكمة للاعزاز اذ بفعل الدفع تحصل الاعزاز وما اتى من تبدل الحكم الذي هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا اقيل عدو الدفع الان المؤلفة تقررت لما كان في زمنه عليه الصلوة والسلام لان الواجب كان الاعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدو الدفع لكن لا يخفى ان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع انما حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع ارتفاع الاذن فلا يبقى الاول لزوال علته **قوله** والتقدير من له ادنى شيء ومنه ما دون النصاب لو تعدد نصاب غير نام ومنه مستغرق في الحاجة والمسكين من لا شيء له فيحتاج الى المسئلة لقوته او ما يواري بدنه وحل ذلك على الاول احق لاجل المسئلة لانها لاجل من يملك قوت يومه بعد ستر بدنه وعن بعضهم لاجل من كان كسوبا او يملك حسبان دينا ويجوز صرف ان كان لاجل المسئلة بعد كونه فقيرا كما يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة وقد اذا قلنا يجوز للعالم وان كانت له كتب تساوي نصبا كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها اذا كان محتاجا اليها للتدريس او الحفظ او التفهم ولو كانت ملك عامي وليس له نصاب تام لاجل دفع الى كاذ له لانها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كثيبا بالنسبة على هذا جميع الآلات المحترفين اذا ملكها ما لا يملك آلات الحرفة وغيرها والحاصل ان النصب الثلثة نصاب نوحيان كان على ما لكه وسواء كان مما خلقه او اعدادا ومنه ما لو من الدين ونصاب لا توجب ومنه ما ليس احدهما فان كان مستغرقا بحاجة مالكه على الاخذ هاو الاخر من عليه كثيبا بتساوي نصابا بالاحتياج الى الكل او الثاني لاحتياج الى احدهما

كله وعبد وفهر لا يحتاج الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكناها فان كان ممن ذكرنا حاجة أصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة اليه
ويحرم المسئلة عليه ونصاب يحرم المسئلة وهو ملك قوت يومه اذا لم يكن له كسب وملك خمسين درهما على الكمال فيما ذكر قوله ولكل
واحد دون الفقير استوا حالا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فصنفان واجب بانها لو لم تكن لهم لما سموا بها
او عادية لهم او قيل انهم مساكين ترحما وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين مع ما روي انه
تعوذ بالله من الفقر وجوابه ان الفقر المتعوذ منه للنفس الامارة بالسوء لما روي انه كان يسأل الله العفاف والغنى والمراد به غنى النفس لا كثرة الدنيا
فلا دليل على ان الفقير اسوأ حالا من المسكين لان الله تعالى قدمهم في الآية على المساكين مما يدل على زيادة الاهتمام بهم وذلك مظنة زيادة
حاجتهم وقد سبق بانه قدم انما يدل على الرقاب مع ان حالهم أحسن ظاهرا واجيب في سبيل الله ومن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيد لدفع توهم
توهم بلفظة في بذل ان التقديم لاعتبار آخر غير زيادة الحاجة والاعتبار المناسب له لا يدل على عدم ضبط خصوصا مع علو الوجوب وان الفقير يتعلق بالمفقود
وهو المكسور الفقار وكان اسوأ حالا ومنع جواز كونه من فقرت له فقرة منه فيكون له شيء وقول الشاعر

عوذ من قول الاعزل

شمال لك في اجر عظيم فوجزه ... بقين مسكينا كهيا عشكله ... عشر شياه سمعه وبصره
انا الفقير الذي كانت حلوبته ... وقوة العيال فلو تبرى له سبد ... نبال ما له سبد لا لبد اي شيء واصل السبد الشعر كذا في دواوين
الادب وقول الاعزل شياه سمعه اخ لم ليسلم انها كما لو كان له شيء سمعه فيكون سائلا لان المحاط عشر شياه يشقين
بها على عشكل اي عياله وبوجزها الى طبا الدواجن لها وجهة الاخرى قوله تعالى ومسكينا ذا متربة اي الصق جلده بالتراب لشدة فقره جعلا ازار
لعدم ما يواريه او الصق بها بطنه لجوع وتأمر الاسد لانه موقوف على ان الصفة كاشفة والاكثر خلافه فهل عليه فتكون مضيفة وخص هذا
الصنف بالحض على اطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة اي مجاعة للجهاد وغيره ورد بتخصيص اليوم علمنا ان المقصود في تلك الآية الحض على الصدقة
في حال زيادة الحاجة زيادة حض قوله عليه الصلوة والسلام ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين
الذي لا يعرف ولا يفطن له فيتصدق عليه ولا يقوم فيسأل الناس متفق عليه محل الاشكال اعني قوله ولكن المسكين الذي لا يعرف فيتصدق عليه ولا يسأل
مشكل من حيث انه ينفي المسكنة عن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسئلة وانتفاؤها لغير فهو مالا قرن من لا يسأل مع انه لا يقدر على اللقمة واللقمتين
لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة وهذا مرجح المتباع في عرض ان المراد ليس الكامل في المسكنة وعلى هذا فالمسكنة المنتفية عن غيره هي
المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وح لا يفيد المطلوب الثالث موضع الاستشقاق وهو السكون فيفيد المطلوب فانه عن غير الحركة فلا يرد
قوله وهما صنفان أو صنف واحد مرة في الوصايا والاوقاف اوحى بثلثه للفقراء والمساكين أو وقف فلهم الثلثان والكل
ثلثه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف لكل الثلث نصف الثلث للفقراء نصفه بناء على حملها منفقا واحدا والاصح قول ابي حنيفة وهو من خواص الاسلام
قوله ينقطعه بالسبعة واعوانه من كفاياتهم بالوسط الا ان يستغرق كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف
وتقدير الشافعي بالثمن بناء على وجوب صرف الزكاة الى كل الاصناف وهو ممنوع سلمنا انه اتى على اعتبار عدد سقوط الولاية فلو لهم لما قبل ان
يأخذ لم يستحقوا شيئا لان استحقاقه بما عمل فيه كالمضاربة فاهلك الكل بعد ظهوره الربح قوله فلم تعتبر الشهة اي شبهة الصدقة في حق الغني
كما اعتبرت في حق الهاشمي لانه لا يراعى الهاشمي في استحقاق الكل انه دفع الهاشمي مرارا لعامله صرح في الحديث الذي سماه في تنبيهه وعلة الشافعي تعالى
قوله هو المنقول اخرج الطبري في تفسيره من طريق اسحق عن الحسن بن دينار عن البصري ان نكتابا فاوى الى موسى الاشعري فهو خطيب يوم
الجمعة فقال له الهنا الامير حبب الناس على حج علته ابو موسى فاتى الناس علته هذا يلقى عامة وهذا يلقى خاصة حتى اتى الناس علته
سوادا كثيرا فلما راى ابو موسى ذلك ما الذي علته قال اجمع ثم امره فبيع فاعطى الكاتب مما اتبعه ثم اعطى الفضل في الرقاب ولم يزده على الناس
وقال ان الذي اعطى في الرقاب واخرج عن البصري والزهري وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم قالوا في الرقاب هم المكاتبون واما ما روي ان رجلا
جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال دلني على عمل يقربني الى الجنة وباعدني من النار قال اعتق النسمة وفك الرقبة فقال اوليستا سواء قال لا
عتق الرقبة ان تفرد بعتقها وفك النسمة ان تعين في عتقها رواه احمد غير ان قتيل السرنه ما يستدل موكون هذا موضعي وقال الرقاب المذكورة في الآية
قوله والغارم من لزمه دين لنفسه دين على الناس لا تقدر على اخذه وليس نصاب فاضل في الفصلين ولو دفع الى فقير فاستهلكها بدين على ذوجها
بلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلب اعطاه لا يجوز وان كان بحيث لا يعطي لو طلب جاز قوله وقال الشافعي هو من يحل الاخذ وان كان غنيا
وعندنا لا يأخذ اذا لم يفضل له بعد ما يمنعه قدر نصاب والثاني بالنون قوله لما روى مالك عليه السلام امر رجلا اتى اقرع ابو داود في باب
العمرة عن ابي عبد الرحمن قال امرني رسول الله ان اذكر له سبيل الله ام معقل صدقة الى ان ذكر قال رسول الله ان عكل حجة ولابي معقل بكر اما لابي معقل
حملته في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله فاعطاها البكر الذي يرعى عليها من كلمة في بعض طرقه
انه كان يعد وفاة ابي معقل ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها اعتمري عليه ثم نظر الان المقصود ما هو المراد وسبيل الله المذكور
في الآية والمذكور في الحديث لا يلزم كونه اياه لجواز انه اراد الامر العام الاعم والشيخ ذلك المراد في الآية بل نوع مخصوص الا يكل الاصناف وسبيل
الله بذلك المعنى ثم لا اشكال ان الخلاف في الحكم للاتفاق على انه انما يقطع الاصناف كلهم سوى العامل فرط الفقر فقطع الحاج
يقطع نفاقا قوله ولا يصرف الى غني الغزاة عندنا لتبعية الخلاف وسند كل الخلاف مر في سبب قوله ومن السبيل هو المسافر حتى يعطى في

السبيل

السبيل وهو الطريق فيجوز له ان ياخذ وان كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته والاولى له ان يستقرض ان قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الاداء والحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده لا يقدر عليه ولا يلزم ابن السبيل التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير اذا استغنى والمكاتب اذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصدق **قوله** وله ان يقتصر على صنف واحد وكذا له ان يقتصر على شخص واحد **قوله** عرف اللام للاستحقاق وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب ان يصرف الى كل ثلاثة من كل صنف وان كان محلا للام لان الجنسية غير ممكن لانه الاستغراق فبقي الجمعية على حالها قلنا حقيقة اللام للاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون بمجرد الحاصل بالتركيب فانه الصدقات لعام الشامل لكل صدقة متصدق بها الى الاصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد يعني انهم اجمعين اختصوا بها كلها وهذا لا يقتضي ان يكون كل صدقة واحدة تنقسم على افراد كل صنف غير انه استحال ذلك فلزم اقل الجمع منه بل ان الصدقات كلها للجميع اعم من كون كل صدقة لكل فرد فرد لو امكن او كل صدقة جزئية لطائفة او لواحد واما على الاول فباعتبار ان الجمع اذا قوبل بالجمع افاد من حيث الاستعمال العرفي انقسام الآحاد على الآحاد نحو جعلوا اصابعهم في آذانهم وركب القوم دوابهم ولا اشكال البعد اذ يقال ان كل صدقة لواحد وعلى هذا الوجه لا حاجة الى نفي كونها للاستحقاق مع كونه لا يجيء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف لا لانهم صرحوا بان المستحق هو الله سبحانه غير انه امر بصرف استحقاقه اليهم على اثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه اليه فلا يثبت حقيقة الاستحقاق لواحد الا بصرفه اليه اذ قبله لا تعين له ولا استحقاق لغير معين ونحن الامام يقوم على انهم لا يؤدون الزكاة على اعطاء الفقراء الكيس لا لزوم عن حق الله لا لحقهم ثم رأينا المروي عن الصحابة نحو ما ذهبنا اليه رواه البيهقي عن ابن عباس وابن ابي شيبة عن عمر وروى الطبري في تهذيب الآثار ثنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية قال في اي صنف وضعته اجزأك انتهى اخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر بن الخطاب انه كان ياخذ العرض فيجعله في صنف واحد وروى ايضا عن الحجاج بن ارطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة انه قال اذا وضعتها في صنف واحد اجزأك واخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير وعطاء بن ابي رباح وابراهيم النخعي وابي العالية وميمون بن مهران باسانيد حسنة واستدل ابن الجوزي في التحقيق بحديث معاذ فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم والفقراء صنف واحد وفيه نظر سنعرفه قريبا وقال ابو عبيد في كتاب الاموال ومما يدل على صحة ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التي بعث بها معاذ من اليمن وانما تؤخذ من اهل اليمن الصدقة ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف آخر وهم الغارمون فقال لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة يا قبيصة اقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه واما الآية فالمراد بها بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم فبيان لم يرد عن غيرهم ما جاء لهم قوله ولا فعلا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الخ رواه اصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام انك تأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم فان هم اطاعوا لذلك فاياك وكرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب **قوله** ويدفع لهم اي لاهل الذمة ما سوى ذلك كصدقة الفطر والكفارات ولا يدفع ذلك لحربي ومستأمن وغيره من المسلمين احب **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا على اهل الاديان كلها روى ابن ابي شيبة مرسلا ثنا جرير بن عبد الحميد عن اشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله تعالى ليس عليك هداهم الى قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان كلها وقال ابن ابي شيبة ثنا ابو معاوية عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله سبحانه ليس عليك هداهم فتصدق الناس عليهم وروى ابن زنجويه النسائي في كتاب الاموال ثنا علي بن الحسن عن ابي سعيد بن ايوب عن زهرة بن معبد عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على اهل بيت من اليهود بصدقة فهي تجري عليهم **قوله** ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز اي بجواز دفع الزكاة الى الذمي لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على اطلاق الكتاب اعني اطلاق الفقراء في الكتاب او هو عام خص منه الحربي بالاجماع مستندا الى قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد **قوله** لانعدام التمليك وهو الركن فان الله تعالى سماها صدقة وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لانه ليس تمليكا للكفن من الميت لا انه وكذا لو اخرجت السباع الميتة فاكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم **قوله** لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه وكذا لو تصادقا الدائن والمديون على ان لا دين كان للمزكي ان يسترده من القابض ومحل هذا ان يكون بغير اذن الحي اما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على انه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه وفي الغاية نقلا من المحيط والمفيد لو قضى بها دين حي او ميت بامره جاز ومعلوم ارادة قيد فقر المديون وظاهر فتاوى قاضي خان موافقه لكن ظاهر اطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال لو بنى مسجدا بنية الزكاة او حج او اعتق او قضى دين حي او ميت بغير اذن الحي لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقا الا ترى الى تخصيص الحي في حكم عدم الجواز بعدم الاذن والاطلاق في الميت ومذكور وجهه بانه لا بد من كونه تمليكا للمديون والتمليك لا يقع عند امره بل عند اداء المأمور وقبض النائب وحينئذ لم يكن المديون اهلا للتملك لموته وقولهم الميت يبقى ملكه فيما يحتاج اليه من جهاز ونحوه حاصله بقاء بعد انتهاء ثبوته حالة الاهلية واين هو من حدوث ملكه بتمليك والتمليك لا يستلزمه وعلى هذا فيشكل ما ذكر اذا المزكي عند التصادق اذا دفع بامر

المذكور لان بالدفع زال الملك للفقير بالتمليك وتصرفات الانسان انما تبطل بما هو اقوى منها لا بما هو مثلها او دونها
التمليك لا يبقى بعد التمليك الاول لان غاية الامر ان يكون ملكا ضعيفا على ظن انه يعود ولم يعد فلا يبقى بعد وقوعه للتعالي واذا لم
يكن له ان يسترد من الفقير اذا حل له ان كان ثم تراخى الحول ولم يتم النصاب فحل عنده ازوال ملكه بالدفع فلان لا يملك الاسترداد اولى
محل للسائل هنا والمسئلة محل تامل حيث له ان يسترد لعدم وروده والملك على ما قدمناه وكذا ما ذكر في خلاصة الفتاوى اذا جاء الفقير الى المالك بدراهم ستوقة
ليرد عليها فقال المالك رددت الي ما ظهر ان النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة بل ليس له ان يسترد الا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة من الفقير
حتى لو كان الفقير صبيا او مجنونا ان يأخذ منه وان مضى هنا اولى **فرع** لو امر فقيرا بتفريق ذي له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير
يقبض عينا فكان عينا عن عين ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عن ذلك الدين بغير شك لانه عين عن عين ولا دين آخر **قوله** لقوله
عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الخ رواه ابو داود والترمذي عن عمر عنه عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي حسنه الترمذي
وعبد الرحمن بن زيد كما فيه ووثقه ابن معين وقال ابن حبان كان اعرابيا صدوقا وهذا الحديث طرقه كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم رووه عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم واحسنها ما اخرجه النسائي وابو داود عن هسام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن عدي بن الخيار قال اخبرني رجلان انهما اتيا النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يقسم الصدقة فسألاه فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين فقال ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب قال صاحب المنتقى حديث صحيح
قال الامام احمد ما اجود اسناده حديث حسن احسنها اسنادا وقد احتج بحديث معاذ غير واحد من العلماء وقد صححه على الشافعي في بعض اقواله
اذا لم يكن له شئ في الديوان ولم يأخذ من الغني وما تقدم من ان الفقير في حديث معاذ صنف واحد كما قاله ابن الجوزي غير صحيح فان ذلك المقام ومقام ارشاد
البيان لاهل اليمن وتعليمهم والمفهوم من فقرائهم ان تصدق بصنفة الفقراء من كونه غارما او غازيا ولو كان الغني منهم فقيرا كان توقف ترك البيان
في وقت الحاجة لان في ذلك ابقاء للجهل البسيط وفي هذا ابقاء لهم للجهل المركب لان المفهوم لهم من مرور الغني بطلقا ليس بحرا الفقر فالنبه
اذ ظهر فاذا فرض فيه خلاف الواقع لم يضر ما قلنا ويتوقف جائز فلا يجوز ما يفضي اليه مع ان الامر المذكور في الاية تفيد الناس في الدفع لهم الحاجة **الحاجة ما الحاجة**
لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق ان مبدأ الاشتقاق علته ومأخذ الاشتقاقات في من الامتناعية على قيام المحكوم بها هي العلة في جواز الدفع الا الموانع
قلوبهم كان مأخذ اشتقاقه يفيد ان المناط التأليف والا العامل فانه يفيد ان العمل في كونه العمل سببا للحاجة ترتد فانه طامع ان يكون له
اعوانه وخدوره بعدي الله وغالبا تطيب نفس امامه له بكثير ما قدر انه فلا تتم علية الفقر في حقه بالشك وما رواه ابو داود وغيره ما لك
عنه عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الخ محمل على ما اذا كان فقيرا وكان عاملا عليها او غارما او غازيا في سبيل الله ورجل له جار مسكين تصدق عليه فاهدى الى الغني فقبل لم يثبت ولو ثبت فلو تيقن خبر حديث معاذ فانه رواه اصحاب الكتب الستة مع قرينة هو حديث الاعرابي لقوي قوته تم ح
حديث معاذ بانه مانع وما رواه مسبح مع انه دخله الناسخ عند هم حيث قبلا احد له بان لا يكون لغني في الديوان ولا اخذا من الغني ومفهوم من
ذلك وذلك يضعف الدلالة بالنسبة الى ما لم يدخله **قوله** ولا يدفع الزكي زكاته الى اصله الخ الاصلان كل من ينتسب اليه الزكي بالولاد او ينتسب هو
له به لا يجوز صرفه اليه فلا يجوز لابنه واجداده وجداته من قبل الاب والام وان علوا والى اولاده وان سفلوا ولا يدفع الى المخلوق
من مائه بالزنى ولد الزنى كفاه ولو تزوج بنت الزنى بالزنى او بحليفة الاولاد من الاول ومع هذا يجوز للاب دفع الزكاة اليهم وسائر
القرابات غير الولاد يجوز الدفع اليهم وهو مقيد بما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخ والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات
ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليها قدمها اليه ينوي الزكاة جاز عن الزكاة وان فرضها عليه قدرها اليه ينوي ان كان جاز
عن ان كان فرضا عليه قدرها ينوي ان كان لا يجوز لانه اذا وجب واجب آخر فلا يجوز الا اذا لم يحتسبها للنفقة فتجعل التمليك على الكمال وفي
الغناء وي الخلاصة رجل له اخ تضي عليه بنفقته فكساه واطعمه ينوي ان كان قال ابو يوسف يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة لا في الاطعام وهو قول الحنفي
ابو يوسف في الاطعام هو خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله ولكن نبأ الاطعام على انه اباحة او تمليك وفي الكافي عليال يتم الطعمة عن زكاة
صح خلافا لمحمد لوجود الركن وهو التمليك وهذا اذا استأجر الطعام انه اما اذا اودع انه لا يجوز لعدم التمليك انتهى وقتضاه ان هذا لا يجزئ وان سلم
الطعام اليه مع انه لا قضاء في هذه المسئلة وهو بعيد **قوله** ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع قال الله تعالى وجدك عائلا
فاغنى اي بمال خديجة وانما كان منها ادخاله عليه الصلوة والسلام في الشفعة على وجه الاباحة والتمليك احيانا فكان الدافع الى هو كالدافع لنفسه
من وجه اذ كان ذلك الاشتراك ثابتا وكذا لا يدفع اليهم صدقة فطره وكفارته وعشر خلاف خمس الركاز يجوز دفعه هو لانه لا يشترط فيه الا تمكن
وعلى هذا الوافر هو قبل ان عزجه جاز ان يمسكه لنفسه نصار الاصل في الدفع انسقط لكونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكره واعتاده ولا بد
من قيد آخر وهو ان يقبض معتبر احرازا عما لو وضع للصبي لغير عن العامل والمجنون فانه لا يجوز ان دفعها الصبي الى ابيه قالوا لو وضع زكاته على وكان فجاء
الفقير وقبضها لا يجوز فلا بد في ذلك من ان يقبضها لها الاب او الوصي او من كان في عياله من الاقارب والاجانب الذين يتولونه والمنقطع بتبعض السقط
ولو كان الصبي اهلا ويعقل التفويض بان كان مميزا ولا مجنونا ولو وضع الزكاة على فجاء الفقير جاز وكذا ان سقط ماله من يد فرضه
فقير فرضي به جاز ان كان تعرفه والمال قائم والدفع الى المعتوه مجزئ **قوله** لما ذكر ان ادى الاشتراك في المنافع فلو يتحقق الخروج عنه على الكمال
وبها فلا لا يصح العباس مع النفل وهو ما في الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقن يا معشر النساء
ولو من حليكن فانطلقت الى عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالصدقة فأته فاسأله فان كان

ذلك يجزي عني والأفضل إلى غيرك فخالفت عبد الله بل ائتيه أنت قالت فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألقيت عليه المهابة قالت فخرج علينا بلال فقلنا ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره أن امرأتين بالباب تسألان أتجزي الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبر من نحن قال فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من هما قال امرأة من الأنصار وزينب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الزيانب قال امرأة عبد الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما أجران أجر القرابة وأجر الصدقة وروى أبو داود البرائي مثله فقال فيه فلما انصرف وجاء بلال أخبره فعيني النبي صلى الله عليه وسلم جاءته زينب امرأة عبد الله فاستأذنت عليه فقال لها فقالت يا نبي الله ألك أم رتها اليوم الصدقة وعندي حلي لي فأردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدقت به علي فقال عليه الصلاة والسلام صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم ولا معارضة لأنه يجوز أن يكون الأولى في شيء دون شيء والأولى في شيء دون شيء فلذلك يجوز كونه مجازا عن الزيادة في الرواية الأخرى كونه حقيقة والمعنى أن مسعودا إذا أملكها أنفقها عليهم والجواب أن ذلك في صدقة نافلة لأن النبي كان عليه السلام تحول لمواعظة والحث عليها وقوله هل يجزئ كان في عرف العقد الحادث لا تستعمل غالبا إلا فيما لو أخل به لكان واجبا لكن كان في الناظم لما هو أعم من الفعل لأنه لغة الكفاية فالمعنى هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم العباس ح من المعارض **قوله** لأنه حر مديون أما أن يكون لفظ

أعتق بضم التاء فعل للمفعول على الأول لا يصح التعليل لها بأنه حر مديون إذ هو حر كله بلا دين عندنا لأن العتق لا يتجزأ عندنا فعتاق بعضه عتاق كله على أنا إن لم نقل بتبعيض عدم الاعتاق بمنزلة الكتابة على الأصح مكاتب للغير هو مقرون بالنفي فلا نقري عن الإنكار كما يحتاج في نفيه لا تحصل المسألة فإن قرئ بالتاء الفاعل فالمراد عند مشترك بينه وبين أنه اعتق هو بتبعيضه تغليبا للإباق فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كالمكاتب إليه وكما لا يدفع لأنه لا يجوز الدفع لمكاتبه وعندنا يجوز لأنه حر مديون للإباق وإن قرئ لتاء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين اثنين أعتق أحدهما نصيبه نيكون شقيصه الشاكت فلا يجوز للشاكت الدفع إليه لأنه لمكاتب نفسه وعندنا يجوز لأنه مديون وهو حر يجوز أن يدفع الإنسان إلى مديونه أما لو كان الشاكت المعتمر كان أجنبيا عن العبد صح أن يدفع إليه كمكاتب الغير **قوله** لا تدفع إلى مملوك غني إن كان مأذونا لم يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عند أبي حنيفة خلافا لهما بناء على أن الملوك لا يملك فكسبه عندهما ملك مولاه ولا إلى مدين وإن حل دينه على غارم مكاتبه لأنه صرف ما تقرر في الحرة أن كان زمنا وليس في عيال مولاه وكان مولاه غائبا جاز وإن لم يوسف أشهب رحمه الله تعالى وقوة الملك للمولاه بعد الغارم وهو المانع وغايته ما في هذا وجوب كفايته على السيد فأشبه تركه واستحباب الصدقة النافلة عليه وندب إلى **قوله** عند بغيبة مولاه النهي عدم قدرته على الكسب لا نزاع في السبيل **قوله** ولا يحل دفع كسبه كأبيه وكذا لو تزوج بامرأة مكاتبهم بمنزلة تزوجه بامرأة نفسه **قوله** ولا إلى ولد غني إذا كان صغيرا ولا مرتين إن كان ذكرا والأنثى وبين أن يكون في عيال الأب أو لا وفي الجميع وفي أنثى لو دفع الزكاة إلى أبيه غني يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد ذكره أبو يوسف وقال أبو يوسف إن كان في عيال الغني لا يجوز وإن لم يكن جاز **قوله** وإن كانت نفقته عليه بأن كان زمنا أو أعمى ونحو ذلك الغني لكثرة ما تستوجبه النفقة على الأب وإن لم يكن لها من الأهل ولم تعرف الزكاة إلى أنها ما ذكر في الأبن الكبير **قوله** وكذا امرأة إلخ هذا طاهر الرواية وروى أبو حفص أن النفقة أو غنى أبي يوسف لأجرته لأنها مكفية بالتسوية على الغني كما لو عرف أنها كذلك بين الغني وجه الظاهر أن الكتاب والعرف قد استويا فيها النفقة بمنزلة الأجر بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير لأنه مسبب عن الجزئية فكان كنفقة نفسه والدفع إليه كالدفع إلى نفسه **قوله** ولا يدفع إلى بني هاشم هذا طاهر الرواية وروى أبو حفص عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان متتابعا في ذلك الزمان وعنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض وكأنهم وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة ما في أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس لا يفيه للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم لم يطهروا بإخراج الخمس عن صدقات الناس ولا يستلزم ذلك كونه عوضا عن صدقات الناس فتسلم لكن هذا اللفظ غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة والعباس بن الحارث قالا جئنا بن ربيعة والعباس بن عبد المطلب فقالا لو بعثنا هذين الغلامين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلماه فأمرهما على بعض الصدقة فأديا ما يؤدي الناس فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوسط عند ذلك بنت محمد فقلنا يا رسول الله قد لمنا البكاح وأنا أيسر الناس وأملهم الناس وحينئذ لو زنا على بعض الصدقات فنؤدي إليك كما يؤدون وأنا نرجو أن نصيبا كما يصيبون قال فسكت طويلا ثم قال إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا هي أوساخ الناس وإنها لي وآل محمد بن جزء رجلا من بني أسد فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الخمس فقال نزاحق بن عبد المطلب فأنياه فقال لمحمية أنكح هذا الغلام ابنتك للمخمس وأنكحه وقال نوفل بن الحارث أنكح هذا الغلام ابنتك فأنكحني وقال لمحمية أصدق عنها من الخمس كذا وكذا وهذا ما وعدناك من النقص على عدم حل هذا للعامل لها هاشمي لأن علة حل الناس على غيرهم محاكاة لدفع الهداية ولفظ الطبراني لأجل أن آل البيت لا تحل لهم الصدقات شيء إنما هي غسالة أيدي الناس وإن الله حرم علي وعليكم خمس الخمس أن نؤجر عرم صدقة بعضهم على بعض كذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام عن أبيه اليمين لا تحل لنا الصدقة لا يحل أن يدفع الصدقة النافلة والواجبة جزما على الوجه الذي لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض وعلة الوقف إليهم وعن أبي يوسف يجوز على علة الوقف فإذا كان الوقف عليهم لا يجوز صرف منزلة الوقف على الأغنياء فإن كان على الفقراء كهم سيجيء أنهم لا يجوز ومنهم من أطلق في منع صدقة الأوقاف لهم وعلى الأول إذا وقف على الأغنياء جاز لهم الصرف إليهم وأما الصدقة النافلة

بني هاشم

يقال في النهاية ويجوز النقل بالاجماع وكذا الجواز النقل للعيني كذا في فتاوى العتابي انتهى ومرح في الكافي بدفع صدقة الوقف لمن هو على اي مكان المذهب من غير نقل خلاف فقال واما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى هنا واجب يظهر نفسه باسقاط الفرض فيستوي فيه المؤدى كالماء المستعمل في النقل يتبرع به على غيره بلا يتدنس به المؤدي لكن يتره بالماء انتهى والحق الذي ينبغي ان النظر اجر أصدقة الوقف يجري في النافلة فان ثبت في النافلة جواز الدفع جاز في الوقف ايضا والا فلا اذ الاشبه في النافلة لو وقف مشروع بصدقته بالوقف اذا امكن واجب وكان يتنشأ الغلط وجوب في الاظهر وبذا لم تقبض صدقته واجبة على المالك بلا غاية الاثم وليس وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر في وجوب الاداء بنفسه بدا الوجوب يتعلق في النافلة ثم يعطى مسئلة للوقف من شرح الكنز انه لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ثم قال وما يفعلهم محل لم التطوع انتهى فقد اثبت الخلاف على وجه مشهور شرح ترجمة النافلة وهو الموافق للعمومات توجب عسران لا دفع انهم النافلة الاعلى وجه الهبة مع الادب حتى قبض الحاج نكرة لابل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقرب الاشياء اليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لو تاكله حتى اعتبر هدية منها حتى لا يحل لهم اكله وانما نهاها هدية والظاهر انها كانت صدقة نافلة وايضا لا تخصيص للعمومات بالاجتهاد والقياس الذي ذكره المحقق لا يحل بعد الحاج شيء يسمى سلما لكن لا يتم في القياس المقصود وغرض المقصود انما الثاني فلانه لو تم لما اصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتنافى باسقاط الفرض ظاهرا ان الماء اصل وليس بصحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه منصوصا عليه او مجمعا وليس شيء من هذا الحكم للماء بل المنصوص على حكمه هذا من التدنس به واصل لما في ذلك بكاثبات مسئلة شرعا للماء انما هو بالقياس على الماء اذ لا فرق في الماء وفي القياس في ذلك في عدم الماء المستعمل حيث قالوا في وجه الروايتين المختار للفتوى الا انه يتنجى الماء اتصب به قربة فتغير صفته كان الصدقة فجعل مالا لصدقة اصلا فكيف يجعل الماء اصلا للماء الصدقة واما القياس المقصود هنا في توليد التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء غير صحيح فانه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق ان يقال بمنزلة الوضوء على الوضوء ليكون الحاق قربة بقربة فيعدي هذا ان ادعى ان حكم الاصل قد تدنس بما ايتم به من القربة معنا حكم الاصل فان التدنس لازالة بواسطة خروج الامام وازالة الظلمة والقربة الثانية تفيد ذلك انتهى تقدم وقد قالوا في قوله عليه الصلوة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور وهنا لو كان المذهب ان الوضوء النفل اذا كان متوضئا به مستعملا لاحد ما عرف في توليد المستعمل يوما ازليه حدثا واستعمل في اكتساب وجه القربة **قوله** وتم آل على اخ لما كان المراد من شيء منها شيء لذا نص هنا على الحكم المذكور للغير كلهم بين المراد منهم بعد ثم خرج ابو طيب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصره عليه الصلوة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حرصا على اذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحق بنو **قوله** واما ما لهم فلما روى الخ اخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن تواي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني كما تصيب منها قال حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح كذا صححه الحاكم وابو داود رافع هذا اسمه اسلم واسم ابيه عبيد الله وهو كاتب علي بن ابي طالب رضي الله عنه **قوله** وانما خص الصدقة يعني ضبعي ما ورد على القياس نعم نحن نذكر الجزية ولا يكون كفرا لهم **قوله** وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الاعادة ولكن لا فيترد ما اداه وهل يطيب للفقير اظهر الحال الا رواية فيه واختلف فيه وعلى القول بانه لا يطيب يتصدق به وصل رده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الاداء لهم **قوله** وصار كالاداء الى غير مانع خوفا من صون الخلافة كرد الاداء الى غير الاناث وصار كالماء والثياب فعني الاداء الى غير موضع عجز التحري فيها بان كانت العلة للطاهر منها او في الثياب وكذا ان تحرى فيها وان كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على انها ثوب نجس فيه وتوضأ منه ثم ظهر بخلافه بعد انتهاء فانكذا اعاد ومثله ما اذا تصلى لغير جهة تحريه باجتهاد ثم ظهر خلافه ولما حدث معن وهو ما اخرج البخاري عن معن بن يزيد قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وابي وجدي وخطب علي فانكحني وخاصمت اليه وكان ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل من المسجد فجئت فاخذتها فاتيته بها فقال والله ما اياك اردت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن وهو دان كان واقعة حال يجوز فيها كون ذلك الصدقة فكانت لهلا لكن عموم لفظ ما في قوله عليه السلام لك ما نويت يفيد المطلوب فلا تنافي الوقوف على ان الاشياء انما هو بالاجتهاد لا القطع فيبني الامر على ما يتبع عند فاذا استبهت عليه القبلة وامر بالاعادة كان بالطريق الاولى لان الاجتهاد ولو فرض تكرر خطابه فكرر الامر انصرف الى الخروج لاحراج كل مالية وليس لذلك الزكاة خصوصا مع كون الحج مدفوعا شرعا عموما على خلاف قياسه المأة وجود النص فانه ما وقف على حقيقته بالاخبار **قوله** وهذا اذا تحرى الخ عن محل النزاع وحاصل وجوه المسئلة ثلثة دفع لشخص من غير شك ولا تحر فهو على الجواز الا ان يظهر غناه بمثل ما سبعد وان شك فلم يتحر دفع حتى اذا تحرى حين تقلب على ظنه غناه لو تحرى بظهر انه مصرف فيجزيه في الصحيح وظن بعضهم انها كمسئلة الصلوة حال الاستباه الى غير جهة التحري فانها لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد وان ظهر صوابه والحق الاتفاق على الجواز هنا والفرق ان الصلوة الى غير جهة التحري معصية لتعمد الصلوة الى غير جهة القبلة اذ هو جهة التحري حتى لو اتفق صوابه لم يخرج عن كونه اخطأ عليه الكفر فلا يتقلب طاعة وهنا نفس الاعطاء لا يكون معصية فحصل وقوعه مسقطا اذا ظهر صوابه الثالث اذا شك فتحرى وظن فرض فظهر خلافه وفي الخلاصة **قوله** لانعدام التمليك فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلو تم التمليك خلافا لمن قال لم يظهر غناه وهو **قوله** ولا يجوز دفع الزكاة الى مملوك نصابا من اي مال كان من فرد منها ولو وجوبا ان كاة الى من بعضها لفقير فاجتمع عند الاجداد كثير من مائتين كان كان جمعه لذا باقرض فاولى من دفع قبل ان يبلغ مائتي عند الحالي مائتين جازت زكاته ومن دفع نفل لا يجوز الا ان يكون الفقير مديونا فيغتبر هذا

التفصيل

التفصيل في مائتين تنفصل بعد دينه فان كان بغير امر حاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اخذ عند يملكه وفي الباقي وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم وعن اي نوعين اراد ان يعطي قيراطا فعل ولا دين عليه فوجد مائتي مائة وضمها كذلك تجزيه كالالف من الزكاة اذا كانت كلها حاضرة في المجلسين ودفع كلها منه عمن له مال ودفعها جملة ولو كانت غائبة فاستفاد على كل مائة مائة كلما حضت مائة دفعها اليه لا يجوز منها الا ما تيان والباقي تطوع **قوله** والشرط ان يكون فاضلا عن حاجته اما اذا كان له نصاب لغير نامي وهو مستغرق بحوائجه الاصلية يجوز الدفع اليه كما قدمنا فيما لو كان كتبا تساوي نصبا وهو عالم يحتاج اليها او متورد لا حاجة له لها وضيعة الآن ودرش دار وعبد نحتاج اليه لخدمة ولا يستعمل او كان له نصاب ناطق الا انه مشغول الدين وعنده ما وفى المسوغ رجل الف وعليه الف وله دار وخادم لغير التجارة تساوي عشرة الاف ولا كفاء عليه مال في الكتاب اذا اتى لو تصدق عليه الرجل موضعا للصدقة وفي الغنائي لو كان له كتب تساوي مائتي الاف وعلمها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة اليه في قول محمد وهذا التخصيص يفيد الحلاف وفي باب صدقة الفطر الكل على عبرته الصنعة والكرم عندي يوسف فلعله اختلاف المراد عند في الغنائي ولو اشترى قوت سنة تساوي نصابا ما ظاهره انه لا يعد نصابا وقيل ان كان طعام سنة تساوي نصابا جاز الصرف اليه لان زاد ولو كان له كسوة الشتاء لاحتياج اليها في الصيف جاز الصرف وتعتبر من الرابع ما زاد على يومين **قوله** وان كان صحيحا مكتسبا وعند واحد لا يجوز للمكسوب ما قدمناه من قوله عليه السلام لا حظ لغني ولا لذي مرة وقوله للرجلين اللذين سألاه فرآهما جلدين اما انه لا حق لكما فيها وان شئتما اعطيتكما والجواب ان الحديث الثاني دل على ان المراد حرمة سؤالها لقوله وان شئتما اعطيتكما ولو كان الاخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لوجب عليه **قوله** ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا الا ان يكون مديونا لا يفضل له بعد قضاء دينه نصاب او يكون معيلا او دفع الماخوذ على عياله لو يصب كلا منهم نصاب والمسئلة ظاهرة حكما ودليلا وقوله فيتعقبه صرح في شرح الجامع والعلة لها في الجامع والاحب ان يعني لها غير لومة لقوله عليه السلام اعلموا عمل المسئلة وهذا النوع والاوجه غير هذين الاحتمالين بل ان ينظر الى ما تقتضيه الاحوال كان يعتبر من عياله لحاجة اخرى كزمن وثوب وغير ذلك والحث المذكور في صدقة الفطر **قوله** لما روينا انه من حدث معاذ وهو قوله فردها في فقرائهم هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال وفي صدقة الفطر مكان الناس المجمع عنه في الصحيح مراعاة لاحد الحكم في محل وجوبه قالوا الا فضل في زماننا ان يعطيها الى اخوته الفقراء ثم اولاده ثم اعمامه الفقراء ثم اخواله ثم ذوي ارحامه ثم جيرانه ثم اهل سكنه ثم اهل مصره **قوله** الا ان ضعفا استثنى من كراهة النقل ووجهه ما قدمناه في مسئلة دفع القيم من قول معاذ ائتوني بخميص او لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير هو خير لكم لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لمدينة وجب كون محل المدينة احوج اذ ذاك ما يفضل بعد اعطاء فقرائهم فلما نقل النبي صلى الله عليه وسلم زمان على قرابة الزكاة هذا وبناسب ايضا الصدقة الواجبة باحباب الله تعالى الصدقة الواجبة باحباب العبد فلا باس بذكر شئ من احكامها تكملا للوضع تلزم الصدقة بالنذر ان قال لله تعالى علي ان اتصدق لهذا الدرهم او على هذا الفقير لم يلزم فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة وضمه خلافا زفر ولو نذر ان يتصدق بعين له اولها فتصدق بقيمته جاز ولو نذر ان يتصدق لهذه الدراهم فهلكت قبل ان يتصدق بها لم يلزمه شئ عندي ولو لو تقبل ان تتصدق فتصدق بمثلها جاز ولو قال كل صدقة تصدق الى من مالك فهذه على ان اتصدق لهذا الدرهم ان يتصدق كل ما ملكه له الا ما ياكله هو واهله كطعام اذ ليس له ان ياكله ولو قال ان فعلت كذا فلله علي ان اتصدق بدرهم فعلت ذلك لزمه ان يتصدق بمال الزكاة مما ذكرناه في اخر كتاب الحج انشاء الله تعالى ولو قال ان فعلت كذا فمالي صدقة في المساكين او في سبيل الله لزمه ان يتصدق بجميع ماله من العروض على الناس ومدخل ما سواها ومثل يتصدق بمال الزكاة مما ذكرناه في اخر كتاب الحج انشاء الله تعالى ولو قال ان رزقني الله مالا فعلي كذا فرزقه الله مالا لزمه ان يتصدق بمائتي درهم ولا يلزمه ما زاد على ذلك ولو قال ان رزقني الله مالا فعلي صدقة عشرة دراهم لم يلزمه سوى خمسة اذا رزقه ولو قال ان فعلت كذا فمالي صدقة فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثمائة درهم ولا يلزمه ما زاد ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه درهم واحد ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه درهمان ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه عشرة دراهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنا عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه عشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه احد وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اثنان وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثلاثة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه اربعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه خمسة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ستة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه سبعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه ثمانية وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه تسعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وواحد درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وعشرة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنا عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وثلاثون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة واربعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وخمسون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وستون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وسبعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وثمانون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واحد وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واثنان وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثلاثة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة واربعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وخمسة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وستة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وسبعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وثمانية وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائة وتسعة وتسعون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وواحد درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واثنان درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وثلاثة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واربعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وخمسة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وستة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وسبعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وثمانية درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وتسعة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وعشرة درهم ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واحد عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واثنا عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وثلاثة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واربعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وخمسة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وستة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وسبعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وثمانية عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وتسعة عشر درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واحد وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واثنان وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وثلاثة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا واربعة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وخمسة وعشرون درهما ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعلت كذا او لم افعل لزمه مائتا وستة وعش

ومن طريقه الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل يوم الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر او عبد صغير او كبير هذا اسناد صحيح
وفي غير هذه ان انا بالرأس هذا اصل ان المقصود الهم الاسناد لا له على نفس الوجوب لا على مقدار الواجب وهو حاصل على كل حال وسيأتي
اسناد لا له في ذكر حديث احر وما يستدل به على الوجوب بما استدل به الشافعي رضي الله عنه على الآمر امر وهو حديث ابن عمر في الصحيحين ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين فان حمل الفرض
على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعين ما لم يقم صارف عنه والحقيقة الشرعية في الفرض قد تجرد التقدير خصوصا في لفظ الخاري وسلم
في هذا الحديث انه عليه السلام امر بزكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو
معنى امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى فان الامر الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب
الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب عندنا فالمدعو الى احدهما مدع للآخر والصحيح عن ابن عباس انه عليه
السلام امر صارخا بمكة ينادي ان صدقة الفطر حق على كل مسلم صغير او كبير حر او مملوك الحديث فان قلت يعني ان يراد بالفرض ما هو
عرفا للاجماع على الوجوب ما الجواب ان ذلك اذا نقل الاجماع تواترا ليكون اجماعا قطعيا او ان يكون من ضروريات الدين كالحمر عندكم
فما اذا كان انما يظن الاجماع ظنا فلا وكذا صرحوا بان منكر وجوبها لا يكفر فكان المستيقن المعنى الاعم في عندنا والله سبحانه اعلم قوله وشرط
الحرية ليتحقق التمليك اذ لا ملك الا المالك ولا سبيل لغير الحر فلا يستحق عليه الركن وقول الشافعي ان على السيد تحمله ليس بذلك لان المقصود
الاصلي من التكليف ان لا يفعل المكلف فاذا فرض كون المكلف لا يتأتى منه شرعا فرض كون تلك المنعة التي هي فيما عرضه تفعل الاعطاء انما يلزم شخصا ان
لزم انتفاء الامتثال الذي هو المقصود التكليف في حق ذلك المكلف وشؤون العاصي بالنسبة الى ذلك الامر لا تتوقف على الامتثال الاول لان الدليل
وكاية الايجاد والاعدام تعالى بكر ان كلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي هو كله فرض فعله فوجه هذا الدليل العقلي ان لزوم انتفاء المقصود
التكليف الاول ان حمل ما ورد من لفظ على في نحو قوله على كل حر وعبد على معنى عن كقوله اذا رضيت على بيوعتي لعمر الله يحيى رضاها
وشوكيره وبطرد بعد الالفاظ وشوهي على وعد على واستحال على وعضب على كلها بمعنى عن هذا لو يحي شيء من الفاظ الروايات لحفظ عن
كلا بيانها الدليل العقلي فكيف وفي بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه ما استند ليجمع من حيث تغلبه على ان المتأمل لا يخفى عليه ان قول السائل
كلف بكذا ولا يجب بفعله حال السائل ناقض ضلا من انتفاء التأثير بما ذكر في تأويل قوله قوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وراه الامام احمد
في مسنده ثنا يحيى بن عبيد ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى واليد العليا
خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول رواه ذكر البخاري في صحيحه تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الاولى فقال وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن
ظهر غنى وتعليقاته المجزوم بها لها حكم الصحة ورواه مرفوعا مسندا بغير هذا اللفظ ولفظه الظهر معجمة كظهر القلب وظهر الغيب في الغرب وهو حجة
على الشافعي رحمه الله في قوله يجب على مالك زيان على قوته لنفسه وعياله ومارواه احمد ثنا عفان قال ثنا حماد بن زيد عن صدقة الفقير هذي
عن فهان بن راشد عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا رضيا عامين بن فتح شك
حماد عن كل اثنين صغير او كبير ذكر او انثى حر او مملوك غني او فقير انا عيكم فيزكيه الله وانا فقير كم فيرد الله عليه اكثر مما يعطي فهذا حديث
حسن لغاته ان راشد وجهالة بن ابي صغيرة لو صح لا يقاوم ما رويناه في الصحة مع ان ما لا ينضبط اكثر من الروايات المشتملة على التفصيل الذي ذكرت ليس مما
الفقير كانت تلك رواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع بعد عن قواعد الشرع وما في الحديث الصحيح عنها قوله ويتعلق بهذا النصاب اي وما
يتعلق به ايضا وجوب نفقة ذوي الارحام وتقدم تحقيق هذا النصاب وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر هذا اول
الباب قوله والسبب رأس يمونه ويلي عليه العقد ليس بنية الرأس يذكر لفظ عن في قوله عن كل حر وعبد صغير او كبير وذكر انثى
وكذا لفظ على بعد ما قامت الدلالة على ان المراد به معنى عن استفد ذلك انه ان ثبت صدقة يجب على الانسان بسبب سوى الاقطع برهبة الشرع
انه لا يجب على من لم يكن من مؤنته وولايته كما انه لا يجب على الانسان بسبب عبد غيره وولده وفي رواية قطني حدثنا ابن عرعرة الفاجر كمن
تمونون ولو مان صغيرا الله تعالى لا ولاية شرعية له عليه لم يجب ان تخرج عنه اجماعا فدل انهم السبب اذا كانوا بذلك الوصف المعتبر
عليه، لاضافته في قوله زكاة الرأس دليل انه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لان السببية لا تثبت الا بوضع واضع مثل
الاجماع وما ذكر في ضمن دليل الاضافة في قوله زكاة او صدقة الفطر بالاضافة الى السر الاضافية من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس
يقتضي اعتبارا لشارع السببية الرأس وأورد عليه انه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين
فلو كان السبب الرأس لم تتكرر عند تكررها كما لم اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر وتكرر السنين واجب بنفسه واستناده يتكرر
الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت في الزكاة فان السبب فيها المال والجواب ان المال لو يعتبر سببا الا باعتبار النماء وتعدد
اذ الخطاب والنماء متكرر بتكرر الحول دليله وهو الجواب فكان السبب وهو المال النامي متكررا لانه بنماء هذا الحول غير المال الآخر في الحول
الآخر بل الحق في الجواب ان المدعى ان تقاعف الواجب وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد وابن هو من انكر في اوقات متكررة
فالثابت هنا لك واجب واحد في اوقات الواجب مع الشيء الواحد فاني يكون هذا تقاعفا نحو الجواب ثم تعهد لك اثبات سببية شيء لهذا

سل الاسناد لا بالدوران على علة شتى بلا فرق وهو غير مرضي عندنا في مسالك العلة فكذا هنا اذ لا فرق والمعول عليه في اثبات المناسبة ح ما سلكناه من افادة الضابط بانه راس نوبة ولي عليه بل نمنع علية تخلف الحكم عن السبب الجد اذا كانت نوابة صغار في عياله فانه لا يجب عليه الاقريع عنهم في ظاهر الرواية ودفعه بانا نقول ان السبب يستدعي ولاية لجد يسقط من الاب الميت فكانت كولاية الوصي غير قوي اذ الوصي لا يموته الا من ماله اذا كان له مال بخلاف الجد اذا لم يكن للوصي تلقي ما لكان كالاب فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا اثر له كمشتري العبد لا يخلص الا ترجيح رواية الحسن ان على احد هذه نظير هذين مسائل كما لغيبة احد الاب في ظاهر الرواية وعالغة في رواية الحسن بين والتبعية في الاسلام وجزء الولاء والوصية لقرابة فلان قوله فيلحق هذا ابيات حكمه المنصوص يعني ان ما ليس بسائم بالاخراج عن مؤنة لانهم في معناه بالمنا لانه الحاق لافادة حكمهم اذ ذلك منصوص عليه قوله تؤدى من مال الاب كالوصي وكذا تؤدى عن مال الجد لانه الصغير مال له وعند محمد لا تؤدى عن مال كل هؤلاء والمجنون كالصغير لان الشرع اخرجه مخرج المؤنة لشبه النفقة دليل قوله ونفقة الصغير اذا كان له مال في ماله فكذا هذا والاول اوفق لان وجه قول محمد ان العبادة لكن من مسائلها كالزكاة وقد وجب الاخراج الاب عنه فيكون في ماله فيقولان في جوابه هي عبادة لكنها يعني المؤنة لعلة عليه السلام ادوا عمن تمونون اذ قد قلنا هذا الحديث او ما قد مناه من قوله عليه السلام ممن تمونون في حديث ابن عمر رضي الله عنهما المؤنة فكانت كنفقة الاقارب يجب في مال الصغير اذا كان غنيا لما مضى من معنى المؤنة وان كانت عبادة قوله اجزاه استحسانا وهو رواية عن ابي يوسف لانه العادة والثابت بالنص فيه معنى المؤنة غلب ما هو عبادة محضة كالزكاة لا تسقط عنه بالاداء صريحا لا يتحقق معنى الطاعة والاصل الاجود فيه نظر فان معنى المؤنة لا ينفي بانيه من معنى العبادة المنعدم عن الاهل لاداء الطاعة من الحالف فان ادعى ان ذلك تابع وصدقة الفطر سنة عبادة وقد ترجحوا ان الغالب صدقة الفطر معنى العبادة فلم ان نمنع ان توجه هكذا بان الثابت عبادة لما كان كالثابت نصا كان اداؤه مهما اختيارا وفيها خلاف الزكاة فانه لا عان فيها ولو قدر اعليها على قلنا بالاجزاء فيها ايضا لكن منتفية بانعدام الوجوب لا لعلة قوله تؤدى الى التي هو مكسور المسئلة مصورا ما ورد علينا ان الشيء عبادة عن تثليث الشيء الواحد تؤسقط لاختلافهما واجبين كما وسببا فانه في النظر الراس وفي الزكاة ماليتها لا هي نفسها ومحلا بقي النظر لذمة حتى لا تسقط بمرور الفقر بعد الوجوب وهي الزكاة المال حتى تسقط بان هلك المال فلا شيء على انه لو كان لزم قوله كعبد الزوجة مسرعا بتبوته ؛ لدليل الموجب للزكاة بطلنا والدليل الموجب للفطر طلعا وعدم ثبوتا فيه وقيل في الوجه غير ما ذكر لهم وتؤدى الا تنفقا لا تنفقا السبب لانه ليس راسا اعد للفرد بل بتبين ضرورة بقائه يحصل بمقصود من الرابح في التجارة والمعنى انه لو يقع الدليل سوى على ان السبب راس مؤنة اخ لا يفيد كونه اعد لان بيان غاية ما في الباب ان الراس لو احان جعل سببا في الزكاة باعتبار ما لها وفي صدقة اخرى باعتبار معنى المؤنة والولاية عليه ولا يابع مرجلة قوله لتصور الولاية والمؤنة بغير السبب هو راس على مؤنة لان المعاد بالنقض من قوله تمونون ممن علمتم موتهم وليس على كل منها مؤنة بل بعضها وبعض الشيء ليس اياه ولا سبب لاحد فعند انتفاء بنفي على العدم الاصلي لان العدم لا يؤثر سببا قوله وقالا هذا بنا على ان اي يوسف كقول محمد بل الاصح ان قول ابي حنيفة ثم ابو حنيفة من على اصل من عدم جواز قسمة الرقيق جزاء لم يجمع لواحد ما يفي اساسا محمد من على اصله من جواز ذلك وابو يوسف مع محمد في القسمة ومع ابي حنيفة في صدقة الفطر لان ثبوت القسمة بنا على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤنة عرفا لا باعتبار الملك ولذا يجب من الولد والمملوك ولا يجب عن الاب مع الملك فيه ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها وكلامنا فيها وقيل لم يجتمع في ملك احد راس كامل وقد قيل ان الوجوب عند محمد على العبد وعنده نظر فانه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد العبدا لواحد فكان يجب على سيدي العبد الواحد لا يجب على سيدي العبد الكافر كقول الشافعي رحمه الله اقول في رحمه الله اقول في عدم الوجوب على واحد من الشريكين في العبد بالاجماع اي بالاتفاق ولو كان لها جارية مشتركة فجاءت بولد فادعياه اراد قياس لم يسقط لا يجب عليهما عن الام لما قلنا ويجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند اي يوسف لان ثبوت النسب لكل منهما كلا اذ ثبوت النسب لا يتجزى وهذا لو ما احدهما كان ولد الباقي منهما وقال محمد عليهما صدقة واحدة لان الولاية لهما والمؤنة فكذا الصدقة لانها قابلة للتجزي كالمؤنة ولو كان احدهما موسرا والاخر معسرا او ميتا فعلى الاول صدقة تامة عند هما ولو كان له عبد ابق او مرهون او مغصوب او محجور او لا يعينه وخلف الخاصب فعاد الابق ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ما مضى وتوفي عن عبد الهبوط اذا كان فيه وفاء يعني وله نصاب وعن اي يوسف ليس عليه ان يؤدي حتى يفتكه فاذا افتكه اعطى لما مضى يجب عليه فطرة عبد المستأجر والمأذون وان كان مستغرقا بالدين ولا يجب عن عبد عبد المأذون لانه اذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبد لانه لم يكن ذهب للغان فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه وعلى المولى فطر تعان كان عليه دين على الخلاف في ملك المولى للاكساب وعلى محمد في العبد الموصى عبده على مالك الرقبة وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمدا او خطأ وما وضع في شرع الكتر والعبد الموصى بخدمته لا نسان لا يجب فطرته من سهم الفقراء ولو بيع العبد بيعا فاسدا فرق يوم الفطر قبل قبضه فقبضه المشتري واعتقه فالفطر على البائع وكذا لو مات يوم الفطر وهو مقبوض المشتري يسترده البائع فان لم يسترده واعتقه المشتري او باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه قوله لا طلاق ما بعد ثبتا استدل بما روي انها ضعيف عند اهل النقل صحيح الاول سألت ابا عبد الله عن حديث هو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عن عبد الله عليه السلام ادوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير وكل انثى هو ذكر اني حر او مملوك نصف صاع من بر او صاعا من تمر او سعير وهو ضعيف بل عدة الموضوعات من

قبيل بكلام الطويل لانه ستر ذلك من دين بالوضع وتدقيقه بهذه الزيادة والنظر يجب حتى لو تعلم سرد ذلك انا الاخر فان الاطلاق في
العبد في الصحيح وجبها في الكافر والتقييد في الصحيح ايضا بقوله من المسلمين لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الاسباب
لانه لا ان اثم فيها فيكون كل من المطلق والمقيد سببا على حدة ورد بانه في حكم واحد وكل من ذلك ان افراد فرض من الجنس لا يوجب
التخصيص كما هنا ان يقول ان تعليق حكم مطلق ثم تعليقه بعينه بقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق اذ ما يمكن العمل بهما
صيرا الفرض قوله واحدها بالخيار اذا كان الخيار لهما ويوم الفطر اذا خيار يثبت بحكم على من صار العبد ملكه بالبيع فعلى المشتري
ان فسخ فعلى البائع وقال زفر يجب على صار الخيار كيف ما كان لان الولاية لدوان زال باختيار لا يتغير في حكم عليه كما لو تم اذا سافر في نهار
رمضان حيث لا يباح له الفطر في ذلك اليوم ولان انشاء باختيار فلا تعتبر وقال الشافعي على صار الملك لانه مزوجا يثبته كالنفقة ولنا ان
الملك والولاية يتوقفان فيتوقف ما يبنى عليهما الا ترى انه لو فسخ يعود الى قديم ملك البائع ولو اجر مستبدا الملك للمشتري الى وقت العقد حتى
يستحق به الزيادة المتصلة والمنفصلة وزكاة النجاة على هذا ان اشتراه للتجارة شرط الخيار ثم الحول في مدة الخيار فعندنا يتم الحول من
يصير له ان كان عنده نصاب فزكيه مع نصابه ولو لم يكن في البيع خيار ولو قبضه المشتري حتى مضى فوق النظر فقبضه للنظر على المشتري ولو باع
قبل قبضه الصدقة على واحدها للمقصود ملك المشتري وعود الى البائع فيرتفع به فكان كالاقالة بل اشد ولو رده قبل القبض بخيار عيب جاز
قبضا او بغير فعل البائع لانه قايله ندم سلكه مستفاد به وبعد القبض على المشتري لانه زال ملكه فلا يعود بالرد وان كان

فصل في مقدارها الواجب

قوله او دقيق او سويق اي دقيق البر وسويقه اما دقيق الشعير وسويقه فغير الشعير قوله وهو رواية
عن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف والحسن عنه وصححه ابو البركات في الهداية من تقدير بصاع كما ستقف عليه من قريب ودفع الخلاف بينهم بان ابا حنيفة
انما قال ذلك لعزة البر بالكوفة في زمانه كالحنطة لا نه قوي لان المنصوص على قدره لا ينقص عن ذلك القدر فيه نفسه فبسبب من الاحتياط
قوله لحديث ابي سعيد اعلم ان الحديث والآثار تعارضت في مقدار الحنطة ولا ما سنوضح بيانها لتطلعك على الحال اما من طريق النظر فلان كلام المصنف
واما من طريق المخالف لنا فحديث ابي سعيد كما خرج اذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر او مملوك صاعا من طعام
او صاعا من اقط او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية حاجا او معتمرا فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم
به الناس ان قال اني ارى ان مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر فاخذ الناس بذلك قال ابو سعيد اما انا فلا ازال اخرجه كما كنت اخرجه
رواه الستة مختصرا ومطولا واخرجه الاستة لكن لفظ طعام وما بعده لابي داود والنسائي سيأتي ذكرها ابو البركات ايضا فقد عطف عليه بنا الثمرة الشعير وغيرها
فلم يبق مراده منه الا الحنطة ولانه ابى ان يخرج نصف صاع وقال لا ازال اخرجه كما كنت اخرجه فدل انه كان يخرج منه صاعا وايضا وقع في رواية الحاكم
عنه صاعا من حنطة واخرج الحاكم ايضا عن جابر بن عبد الله قال قال ابو سعيد وذكر عنده صدقة الفطر فقال لا اخرج الا ما كنت اخرجه في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر او صاعا من شعير او صاعا من حنطة او صاعا من زبيب او صاعا من اقط فقلنا له اوحل مدين من قمح فقال لا قل فيه نعوذ لا اقبله ولا اعمل بها
وصححه واخرج ايضا عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعا من بر او صاعا من تمر وصححه واخرج الدارقطني
عن سيار ابن صالحه عن ابي جابر بن عمر انه عليه السلام فرض على الذكر والانثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر او صاعا من طعام
واخرج الطحاوي في المشكل عن ابي شوذب عن ايوب بسند لا بأس به ان عمر فرض عليه السلام صدقة الفطر لما ان قال او صاعا من بر فقام الناس
نصف صاع من بر بصاع ما سواه واخرج الحاكم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حض على صدقة رمضان على كل انسان صاع من تمر
او صاع من شعير او صاع من قمح واخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال امرنا عليه السلام ان نخرج صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر
والمملوك صاعا من طعام من ادى ان قبل منه ومن ادى شعيرا قبل منه الحديث واخرج ايضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن ابيه عن جده
قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه او صاعا من طعام واخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام مرسلا بلفظ ادوا صاعا من طعام
عن ابيه قال قال عليه السلام اخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام قال وطعامنا يومئذ البر والتمر الزبيب والاقط واخرج الحاكم عن الحرث عن
علي رضي الله عنه عنه عليه السلام في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر او عبد صاع من بر او صاع من تمر او الصاع لغة لنا ما روينا الخ
يرد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة وانه يفيد ان الواجب نصف صاع من بر او الحوالات عما
ورد انما الاخير ما لحرك لا يحتج به مع انه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك فنفى روايته او نصف صاع ورد ذكر عند الرزاق والطحاوي عن علي ما لفظه
صدقة الفطر على من يجزئ عنه نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر كما نفع وانا ما يليه ضعيف جدا بفهر بن محمد بن عيسان منزوك
قاله النسائي والرازي والدارقطني وقال البرمعيني لا فيما روى قلت وقال الجهبي ليس بشيء كما نفع وانا ما يليه ضعيف جدا بكثير بن عبد الله يحتج
بضعفه ونفس الشافعي قال فيه ركن من اركان الكذب كما نفع وانا ما يليه منقطع لان بن سيرين لم يسمع من بن عباس شيئا وقال ابو حاتم وهذا
حديث منكر وهم يضعفون بمثل هذا واما يليه فيه سعيد بن حسين اختلف فيه قال الدارقطني والاكثر على تضعيفه في الرواية عن الثوري
وقد روى هذا الحديث عن الثوري وانا ما يليه فقال الطحاوي لا نعلم احدا من اصحابه ليوب تابع بن شوذب على زيادة البر فيه
وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة من ايوب وكل منهما محمد عليه فكيف وقد اجتمعا وايضا فيه حديث ما يدل على خطائه وهو قوله ثم عدل الناس
نصف صاع من بر بصاع ما سواه فكيف يجوز ان يعدل نصف صنف مفروض صنفا بعض صنف مفروض اما يجوز ان يعدل الا فرض فرض الذي يفرد ذكر

لكن

لكن تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني وهي التي على رواية الطحاوي بها كنا نتناوله مع عدم ذكر تلك الزيادة
المرجحة للفساد لكن مبارك لا يعدل حماد بن سلمة فانه اختلف ضعفه لعدم التساوي ووثقه عفان ويحيى بن سعيد وقال أبو زرعة
ليس كثيرا ما يخالف وما أرى به بأسا وهكذا عن فضالة عن أيوب وأما ما يأتي في رواية الحاكم عن عمرو فيه سعيد بن عبد العزيز
ضعفه ابن حبان لكونه مدلسا بمعين وأخرج لمسلم في صحيحه الا انه مع ذلك كان وهم في الشيء قال ابن مهدي وحديثه هذا عن ابن عمر رضي
الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة صحح بان
مدين من قمح انما عدله عمر بن عبد العزيز بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأربعة وبقضية هذا رد النيموي على ما روى أبو داود والدارقطني
عن ابن عمر عنه عليه السلام انه أمر عمرو بن حزم وفي رواية كاه انظر نصف صاع من حنطة أو صاع من تمر فقال كيف يصح ورواية الجماعة عن ابن عمر
ان تعديل الصاع بمدين من حنطة انما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما حديث سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست بصحيحة
وقد أشار اليها أبو داود بقوله قال وهذا وهم من علي بن مسهر رجل واحد عن هشام بن عروة صاعا من حنطة وليس بمحفوظ وذكر معتمر بن سليمان نصف صاع من بر ونسوه هم
في معتمر بن سليمان أو ممن رواه عنه انتهى وقال البرزخ به هذا الحرف غير محفوظ ولا ادري ممن أتوا هم وقول الرجل له أو مدين من قمح دال
على ان ذكر الحنطة أول الحرف اذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله أو مدين من قمح معنى انتهى وأما بدون مدين من الزيادة كما في رواية الجماعة فدليل لنا لا
صرح في نوافعه الناس لقوله والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون فلو كان عند أحدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت
ولم يقول على رواية احد ولا يعول على الرأي مع معارضة النص قد لا نه لم يحفظ احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن حضر خلافه وبلغ ما ان
ما ذكر أبو سعيد من علة مع بعضهم من اخراج صاع من طعام لم يكن عن أمر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا علمه انهم يفعلونه على انه واجب بل
انما عدم علمه أو مع وجوده وعلمه بان فعل البعض لذلك من باب الزيادة تطوعا فهذا بعد تسليمه انهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه عليه السلام
وممنوع فقد روى البزار في مختصر المسند بصحيح عن فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا التمر والزبيب الشعير لم تكن الحنطة وما ساد به ما عند البخاري عن أبي سعيد نفسه كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم الفطر صاعا من طعام قال أبو سعيد وكان طعامنا يومئذ الشعير والأقط والتمر فلو كان الحنطة من طعامهم لذكرها لدى مخرج لما ذكر ذلك
قبل الكل اذ هو صريح منسند في ظاهر معنوية وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديثه الأول مرادا به الأعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الاطعام ما يعم
فيه عطف الخاص على العام دعى انه وان كان ظاهرا لظاهر هذا القرع عنه ويلزم كذلك لم يرد بقوله لا نزال نخرجه الخ لا زال الاخراج الصاع اي كنا
انما نخرج ما ذكر بما عاش حتى كره هذا القوت الاخر فما أخرج منه انتفاء ذلك القدر وحاصله في التحقيق انه لم يرتفع ذلك القوم كل ان الواجب
صاع غير انه اتفق ان مامنه الاخراج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة وانه لو وقع الاخراج منها لاخرج صاع ثم بقي بعد هذا كله
ما رواه الزهري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث مناديا ينادي في فجاج مكة الا ان صدقة الفطر واجبة على كل
مسلم ذكر أو انثى حر أو عبد صغير أو كبير مدان من قمح أو صاع مما سواه من الطعام وقال حسن غريب سألت محمد بن اسمعيل عن حديث عمرو بن
شعيب ولم يسمع منه وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والا ما منع المرسل وما رواه الحاكم عن عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث
صار حاكما ان صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح أو صاع من شعير أو تمر رواه البزار بلفظ أو صاع مما سوى ذلك من الطعام صححه الحاكم واعله
غير يحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي وقال الازدي منكر الحديث حدث عن ابن جريج وما رأى الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن
شعيب عن أبيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر صاحا نصاح أن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح أو صاع من شعير انتهى
وأغفل ابن الجوزي له تعليل بن صالح قال صنوف قال صاحب التنقيح هذا خطأ منه لا نعلم احدا ضعفه لكنه غير مشهور الحال عند أهل العلم وذكر غيره انه
مكي معروف احد العباد وكنيته أبو الحسن روى عنه جماعة منهم الثوري ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال يعرف
انتهى ولم ينفرد به الا الاسناد وهو حجة بانفراده عند جمهور العلماء وعند الشافعي إذا اعتضد بمرسل آخر يروى من غير طريق ذلك الراوي كان حجة
وقد اعتضد بما تقدم من حديث الزهري ورواه أبو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس انه خطب في آخر رمضان فقال من أدى قبل الصلاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بدل الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من حنطة فمن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات فهذا مرسل
فهو مرسل كما ترى لكن الأصوليين على خلافه أو رواه أبو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
مدين من حنطة ورواه الطحاوي قال حدثنا المزني ثنا الشافعي ثنا يحيى عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد عبد الرحمن بن خالد بن مسافر
عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض مدين من حنطة قال في التنقيح اسناده صحيح كالشمس وكونه مرسلا لا أضر فانه
مرسل سعيد وما رسيله حجة انتهى وقول الشافعي حديث مدين من حنطة حمله البيهقي على معنى ان الأخبار الثابتة تدل على ان التعديل بمدين كان بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال حاصله انه وجح غيره وان كان هو صحيحا وسواء سلم البيهقي ذلك الترجيح أو لم يسلمه فالحق ان ذلك لكونه أو حصر وقت
حطته لم يكن عند علم من فرض النبي صلى الله عليه وسلم في الحنطة وليس كل من عدم علم أو ذلك حجة عليه السلام على عدمه عند في الواقع نعم
قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة بل يجب القطع بعدمه ان لم ينقل وجوده عنه عليه السلام على وجه الصحة مع تكرر وقوعه على انه
لا بعد فان الاخبار تتعلق ان فرضه في الحنطة كان بمكة بأداء السائل المناوي وذلك انما يكون بعد الفتح ومن الجائز غيبته في وقت البداء

ارسعد عنه خصوصا وهم انما كانوا نواضها على جناح سفر آخذين في اهبته وما روى مما يصلح للاستشهاد به ما اخرج الامام احمد في مسنده
من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد العزيز بن ابو قيل عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابي بكر رضي الله عنه وعنها قالت كنا نؤدي زكاة
الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدين من قمح بالمد الذي يقتاتون به وحديث لهيعة صالح للشاهد سيما وقد توبع من رواية امام عنه وهو
ابن المبارك ثم قد روي عن الخلفاء الراشدين وغيرهم كما اخرج البيهقي وغيره اخبارا منقطعة اخرجها معمر عن عاصم عن ابي قلابة عن ابي بكر انه اخرج
زكاة الفطر مدين من حنطة وان طلحة اتى اليه صاعا بين اثنين وهو منقطع واخرج ابو داود والنسائي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن نافع عن ابن عمر
كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير او تمر او سلت او زبيب قال عبد الله فلما كان عمر رضي الله عنه وكثرت
الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الاشياء واهل سنكر يابن ابي رواد تكلم فيه بن حبان وسنه بما تقدم من ان التفصيل بدل
اما كان من زمان معوية ورفع الاول بان بن ابي رواد ان تكلموا فيه بن حبان فقد وثقه بن معين وكفى بن سعيد القطان وابو حاتم وغيرهم والموثقون له اكثر
واخرج الطحاوي عن عثمان انه قال في خطبته ادوا زكاة الفطر مدين من حنطة واخرج ايضا هو وعبد الرزاق عن ابن عيينة عن ابن ابي نجيح مثل زكاة الفطر مدان من
او صاع تمر او شعير واخرج نحو عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله ورواه ايضا حدثنا معمر عن ابي هريرة عن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال زكاة الفطر
على كل حر وعبد ذكر او انثى صغير وكبير فقير وغني صاع من تمر او نصف صاع من قمح قال معمر وبلغني ان الزهري كان يرفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال صاحب الامام هذا الخبر لو وقف فيه محقق واما الرفع فانه بلاغ لو ثبت معمر فيه من حدثه فهو منقطع واخرج ايضا عن مجاهد قال كل شيء سوى الحنطة
ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع واخرج نحو عن طاوس ومن المسيب عن ابن ثروة سعيد بن جبير وابي سلمة بن عبد الرحمن واخرجه الطحاوي عن جماعة
كثيرة وقال ما علمنا احدا من الصحابة والتابعين روي عنه خلاف ذلك انتهى وكان اخراج ابي سعيد طاهر فلم يخرج عنه ولو تنزلنا الى ثبوت التكافؤ في
السبعينات كان ثبوتنا لزيادة على يدين مستفيدا اذ لا حاكم بالوجوب مع التساقط **قوله** يتقاربان في المقصود التقلة والاستحلاء وقوله سيقاربان في
المعنى هو لان كلامنا يوكل كلا **قوله** والاولى ان نراعي فيها اي في الدقيق والسويق القدر والعين جميعا احتياطا وان نقل على الدقيق في بعض
الاخبار وهو ما روى الدارقطني عن زيد بن ثابت قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كان عنده شيء فليتصدق بنصف صاع من شعير
او صاع من تمر او صاع من دقيق او صاع من زبيب او صاع من سلت والمراد دقيق الشعير قال الدارقطني لم يروه هكذا الا اسناد غير سليمان بن ارقم وهو
متروك الحديث فوجب الاحتياط بان يعطى نصف صاع دقيق حنطة او صاع دقيق شعير قياسا وبان نصف صاع بر اقل من صاع تمر قياسا وصاع شعير او نصف صاع
نصف صاع بر او صاع لا قياسا وصاع شعير **قوله** ولم يتبين ذلك اي وجوب الاحتياط فيها كما ذكرناه في الكتاب يعني اعتبارا للغالب فان الغالب
كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ما هو دقه بل ربما يزيد حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق وجب ايجاب الكل كما ذكرنا لان الواجب ما لذا **قوله** هو
الصحيح احترازا عما قال بعضهم يراعى فيه القدر وهو ان يكون ستون من اكثر لانه لما راعى القدر دينا سواء اصله فيه فانه يزداد ذلك الدقيق صنعة وهي اولى
والصحيح الاول لما ان القدر لا يعرف الا من جهة الشرع ولم يرد الا في المكيل واخر ليس منه فكان احراجه بطريق العينة **قوله** ثم اعتبر نصف صاع من
من حيث الوزن عند ابي حنيفة وصاحبه ان الحال لما اختلفوا في ان الصاع ثمانية ارطال او خمسة وثلثة كان اجماعا منهم انه يعتبر بالوزن اذ لا معنى للاجتهاد
فيه الا اذا اعتبر به ورواه ابن رستم عن محمد ايضا يعتبر بالكيل حتى لو زنك ارطالا فعدها الى التقوم لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان
وزنا اربعة ارطال **قوله** لانها اقيمت اجيبت لان الاختلاف في الحنطة لتفاوتها اختلاف في قدرها ايضا لكن فيه انه اقل شبهة **قوله**
وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث وبالارطال ينه مائة وثلثين درهما وتعتبر وزن ذلك بالماء لا يختلف كيله وزنه وهو العدل الماشمي وسبع ثمانية ارطال
واحد وثلثون درهما وثلثا درهم وهو الصاع كذا قالوا وعلى هذا ينبغي اختلاف المذكور انها في تقدير الصاع كيلا او وزنا اذا تأمل **قوله** لقوله عليه السلام اصغر الصيعان
اصغر الصيعان ولم يعلم خلافا في قدر صاعه عليه السلام الا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون اصغرهو الصحيح اذ هو اصغر الصيعان
لكن اللسان في صحة الحديث والله اعلم غير ان بن حبان روى بسنده عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له اي رسول الله صاعنا اصغر الصيعان
ومدنا اكبر الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى ثم قال بن حبان وفي تركه انكار
كون اصغر الصيعان بيان ان صاع المدينة كذلك انتهى ولا يخفى ان هذا من مواضع كون السكوت حجة لانه ليس في حكم شرعي حتى لم يرد به وان كان
خطأ والمعول عليه ما اخرجه البيهقي عن الحسن بن الوليد الفريابي وهو ثقة قال قدم علينا ابو يوسف رحمه الله الحج فقال اني ربما احتج عليكم بالشيء
العلم اعلمني فتحفظت عنه بمدينة السلام فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ما تحفظون في ذلك فقالوا
ناتيك بالحفة غلاما اصفح انا في نحو من خمسين شيخا من ابناء المهاجرين والانصار مع كل رجل منهم الصاع عن ردائه كل رجل منهم يخبر عن ابيه واهل
بيته ان هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظرت فاذا هي سواء فلم اغيره فهذا هو خمسة ارطال وثلث ونصف بسير قال الفريابي مرة
وربما كنت اقول اي حنيفة رحمه الله في الصاع ورد ان مالكا ناظره واحج عليه بالصيعان التي جاء بها اولئك فرجع ابو يوسف الى قوله واخرج الحاكم
عن اسماء بنت ابي بكر انهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به فعلى ذلك اهل المدينة كلهم
انتهى وصححه ولما روى انه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال هكذا اوقع مفسرا عن انس وعائشة في ثلثة طرقها
الدارقطني وصححها وعن جابر فيما اسنده بن عدي عنه وصححه ومعرفة موسى والحديث في الصحيحين لم يذكر فيه الوزن واما كون صاع عمر كذلك فخرج
بن ابي شيبة حدثنا يحيى بن ادم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية ارطال وقال شريك اكثر من سبعة واقل فرشانه ثنا وكيع عن علي بن صالح

عن ابي اسحاق عن موسى بن طلحة قال الحجاج صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا الباقي اخرجه الطحاوي ثم اخرج عن ابراهيم النخعي قال عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا والحجاج عندهم ثمانية ارطال بالبغدادي وعنه قال وضع الحجاج تقديره على صاع عمر فوافق صاع الحجاج صاع عمر وبتقدير تسليم ما روي اولا لا يلزم كون خمسة ارطال مثل صاعه الذي هو اصغر بل الحاصل الاتفاق على ان صاعه كان اكبر الصيعان باعتبار الحفر كانوا يستعملون الهاشمي وهو اثنان وثلثون رطلا مع الخلاف في ان كل رطل مائة درهم ثابت فلا يلزم صحة قول من كان تقديره اقل اذ ضده نباه فيه ان ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الاصغر اذ ذاك وهو الاعجب من هذا الاستدلال لان الجماعة الذين لقيهم ابو يوسف لا يتوهم فيهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهول لم يرو قبل الاختلاف بينهم فاذا ابو يوسف لما احرز رطل المدينة وهو اكثر من رطل اهل بغداد لانه ثلثون استظهر في عشرك واذا في ثلث ثمانية البغدادي خمسة وثلث المدينة وحدثنا سوار قبل وهو اشبه لان محمدا رحمه الله لم يذكر في المسألة خلافا اي ليوسف ولو كان لذكر على العادة وقواعد مذهبه ومع هذا الاصل كون الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قولا لا اصحابا لان يثبت خلافه ولم يثبت عنه فلذلك يكون تلك الزيادة التي بها تفكك من رواية العاد قطني وهي لفظ ثمانية ارطال ورطلان بالحجة اجتهادا وان كان بعض طرقها ضعيفا لانه ليس كل راو من ضعف الراوي سوى ضعفه ظاهرا الا ترى انه ضعف في نفس الامر اذا روى ما يؤيد لتضعيف خطأ وهذا الثاني بها ما ذكر من احكام الاجتهادي يكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم هذا لا يخفى ما في تضعيفه اتباعا اي ابو يوسف يكون النقل من مجهول لين من النظر بل الاولى ان يعد ذكر محمد لحلاته فيكون ذلك دليل ضعف اصل وقوع الواقعة لان ابا يوسف لو كان راويا ثقة لان وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته اياهم بما توجب شهرة وجوهه ولو كان لرأيته محمد منهم علة باطنة **قوله** ولنا ان لام الاختصاص يقتضي اضافة الصدقة الى الفطر الذي انيطت به اضافة الصدقة الى الفطر اذ لو كان لكل امة الصدقة الى الفطر ما تفيد اختصاص الفطر بها اذ كون ذلك الفطر فطرا لو لا خطاب الشرع لا يدل على اضافته عليه فلا بد من امر اخر فيقال لما اضافت اختصاصها بالفطر بعلة كان جعل ذلك الفطر فطرا لخالف الفطر للعادة وهو فطر النهار اول من جعل الموالي لها الا ترى ان فطر الليل لم يعهد فيه وكذا لو وجب في فطر الليل الى الشابة صدقته وقد نعرف بان فطر آخر لليلة تم به صوم الشهر دون فطر اما كان طعمة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكر من عباس وذلك يتم بتعجيلها بفطر ليلة سوال اذ به يتم الصوم بخلاف ما قبلها والله اعلم **قوله** لانه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل ان يخرج الى المصلى ولان الامر بالاغناء كما لا يتيسر اغناء الفقير بالمسألة عن الصلاة يتيسر بهذا الكلام رواية فعله عليه السلام وقوله وكل ذلك رواه الحاكم في كتابه علوم الحديث في باب الاحاديث التي تفرد بزيادة فيها راو واحد قال ابو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن الحكم النسوي بنيسابور ثنا ابو معشر عن نافع عن ابن عمر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر او عبد صاعا من تمر او صاعا من زبيب او صاعا من شعير او صاعا من بر وكان امرنا ان نخرجها قبل الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل ان يغدو الى المصلى رواه ابو داود ثنا عثمان بن ابي شيبة ثنا جرير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلاة قال نافع وكان ابن عمر يؤديها قبل ذلك بيومين او ثلاثة **قوله** فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه اداها بعد سبب الوجوب الذي هو رأس يمونه وبه علة ناسبة فتحصل الزكاة بذلك ينبغي ان لا يمنع هذا القياس فان حكم الاصل على خلاف القياس بدلائل عليه وهذا لان التقديم وان كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب اذا وجب بما قبل قبل الوجوب خلافا لبعض الناس فلا يتم في مسئلة الا سبع وقد جاء حديث البخاري عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر الى ان قال في آخر وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لا بد من كونه باذن سابق فان الاسقاط قبل الوجوب بما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه الا بسمع والله سبحانه اعلم **قوله** ولو اليوم ش اشارة الى ما حكاه ابن حزم عن قوم انه يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لانه صدقة ولا نظر قبل الشروع في الصوم وعما قبل في النصف الاخير لا قبله وما قبل في العشر الاخير لا قبله وقال الحسن بن زياد لا يجوز التعجيل اصلا **قوله** لان وقته اقرب فيها معقول ظاهر مع وبه يبطل قول الحسن بن زياد ما سقط كالا يخفى يعني نوط الفرق ظاهر من كلام المصنف وما قيل من سقوط الاضحية بل ينتقل الى الفقراء بالموت حتى لا يبقى شيء فذلك لكون النفس الاضحية وهو اراقة دم سنن فقد سقطا وهذا شاذ اخرجه بما روى مرسلا عن ابن سيرين ان رجلا مات وترك مالا ولم يوص بزكاته فقال ان شاء اهله زكوا عنه فهذا مرسل ابن سيرين ثم هو محمول على ما قبل الصلاة اي صدقة مضمونة دين اداها بعد الصلاة هي صدقة من الصدقات لكن قد يدفع باحد امرين اذا في المرتين اذ يعيدانها بنية الوفاء لصلاة غيرانه تفصل الثواب فصارت كغيرها من الصدقات على ان افتيارها بما يؤدي الى سقوطها بعد الصلاة وان كان في اداء اليوم وليس هذا وجه مصروف عند **فرع** اختلفوا في جواز اعطاء فطرة كل شخص الى اكثر من شخص وعند الكرخي يجوز ان يعطيها جماعة وعند غيره لا يجزي ان يعطيها الا واحد ويجوز ان يعطى واحد صدقة جماعة والله اعلم ش

كتاب الصوم

هذا ثالث اركان الاسلام بعد لا اله الا الله محمد رسول الله شرعه سبحانه لنوعين اعظمهما كونه موجبا سببا لاحدهما وهو الاخر وهو كمال النفس الامارة وكسر سورتها الى الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والاذن والفرج فان بها تضعف حركتها في محسوساتها ولذا قيل ايجاعا النفس شبعت جميع الاعضاء كذا اشبعت جاعت كلها وما عز هذا اصفا القلب من الكدر فان الموجب لكدورته فضول اللسان والعين وكاتها وتصفيه ساط المصالح والدرجات ومنها كونه موجبا للرحمة والعطف على المساكين فانه لما ذاق الجوع في بعض الاوقات ذكر من هذه حاله في جميع الاوقات فتسارع اليه الرقة عليه والرحمة حقيقتها في حق الانسان نوع الم يحمل فتسارع لدفعه بالاحسان اليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء ومنها مواساة الفقراء تحمل ما يتحملون احيانا وفي ذلك دفع حال عند الله تعالى كما حكي عن بشر الحافي انه دخل

عليه رجل في الشتاء فوجد جاليسار عد وثوبه معلق على المسجد فقال له في مثل هذا الوقت ينزع الثوب او يعناه فقال يا اخي الفقر كثير
وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فاواسيهم بحمل البرد والصوم في اللغة الامساك مطلقا صام عن الكلام وغيره قال النابغة ٥ ٥ ٥
خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما وفي الشرع امساك عن اجماع وعن ادخال شيء مظنا له حكم الباطن من المحرم
الغرب وذكر البطن ووصفناه لانه لو اوصل الى باطن دماغه شيئا فسد او الى باطن انفه وانعه لا يفسد وسيأتي الكلام في تعريف النذر ان شاء
الله وذلك الامساك ركنه وسببه مختلف في النذر فالنذر المطلق سببه صوم شهر بعينه كوجب او صوم بعينه فصام عنه جماعة ويوما آخر
اجزأ عن المنذور لانه تعجيل لتعذر وجود السبب وكيفية تعيين اليوم لان صحة النذر المقيد بوقته بما به يكون النذر وعبادة اذا نذر غيرها والمحقق
لذلك الصوم لا خصوص ان كان ولا باعتبار وسبب صوم الكفارات اسماؤها من الحنث والقتل وسبب القضاء فوت وجود الاداء وسبب قضاء
شهود جن من السفه ليلة او نهار وكل يوم سبب وجوب ادائه لانها عبادة متفرقة كتفرق الصلوات في الاوقات بل اشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم
اصلا وهو الليل جمع المتباينين لانه لا سماه فشهود جن في بينه سبب الكل ثم كل يوم سبب لصوم به غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم
باعتبار خصوصه ورد خوله فيض عنه وشرط وجوبه الاسلام والبلوغ والعقل وشرط وجوب اداءه الصحة والاقامة وشرط صحته الطهارة عن الحيض
والنفاس والنية وسيجيء ان تؤكد في الشرط العلم بالوجوب او الكون في دار الاسلام ويراد بالعلم الادراك وهذا الان الحربي اذا اسلم في دار الحرب
ولم يعلم ان عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وان حصل العلم الموجب باخبار رجلين او رجل وامرأتين او واحد عدل وعند نا لا يشترط
العدالة ولا البلوغ ولا الحرية ولو اسلم في دار الاسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الاسلام وعلم بالوجوب وادى حكمه سقوط الواجب وسيأتي ثوابه ان كان صوما
لازما والا فالثاني واتمامه فرض واجب ومستحب ومندوب ومكروه وسنتكلم عليها في الاول رمضان وقضاؤه والكفارات للظهار واليمين
وجزاء الصيد وفدية الاذى في الاحرام لتبوت هذه بالقاطع سنادا ومتنا والاجماع عليها والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب
صوم ثلثة من كل شهر وندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والرغد عليه كصوم داود ونحوه والنفل ما سوى ذلك مما لم تثبت
كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء منفردا عن التاسع ونحو يوم الجمعة جان ونحوها ايام التشريق والعيدين وسنعقد بيان هذه الابواب فروعا لتفصيل هاهنا
فان قيل لو كان المنذور واجبا مع ان ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم اجيب بانه عام دخله الخصوص فانه خص النذر بالمعصية وبما
ليس من جنس واجب كعيادة المريض وكان وكلمة غير مقصود لعينه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة
فتفيد الوجوب وقد علم مما ذكرنا شرط لزوم النذر وهي كون المنذور من جنسه واجبا لغيره على هذا ظاهر قول كلمات الاصحاب فقول صاحب المجمع
لصاحب البدائع غير صوم رمضان وصوم المنذور والكفارات على غير ما ينبغي على هذا الكل الاظهر انه فرض للاجماع على لزومها ولا بد من النية في الكل
والكلام في وقتها الذي تجزئ فيه فنقول اما رمضان والمنذور المعين بالنقل يجزئه النية قبل الزوال اذا قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار
وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات والمنذور المطلق كندر صوم من غير تعيين لا بد من وجوده في الليل قال الشافعي لا يجزي في غير النفل الا من
الليل قال مالك لا يجزي الا من الليل في النفل وغيره والحق ذكر خلاف الشافعي رحمه الله قوله وجه قوله في الكل قوله عليه السلام لا صيام لمن
لم يبيت الصيام بالحديث يعني اما الحديث فاذكر رواه اصحاب السنن الاربعة واختلفوا في لفظه لا صيام ولمن لم يبيتوا الصيام من الليل بجمع بالتشديد
والتخفيف سيت ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل رواية ابن ماجه واختلفوا في رفعه ووقفه ولو روى مالك في الموطأ الا من كلام ابن عمر وعائشة
وحفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم والاكثر على رفعه وقد رفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري بلغ به حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له ووقفه عنه على حفصة معمر والزهري ويونس لاثبل وعبد الله بن ابي بكر ثقة والرفع زيادة وهي
من الثقة مقبولة ولفظ سيق عند الدارقطني عن عائشة عنه عليه السلام من لم يبيت الصيام من قبل الفجر فلا صيام له وقال الدارقطني تفرد به
عبد الله بن عياد عن المفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات واخرج البيهقي عليه ونظر فيه بان عبد الله بن عياد غير مشهور ويحيى بن ايوب ليس بالقوي
وشهر بن حوشب قال ابن حبان عبد الله بن عياد البصري يقلب الاخبار قال وروى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة وعدا ما التعيين فهو قوله وانه
ضد الحرج الاول لتعذر النية فيه اذ الفرض اشتراطها في جزء من الصوم ولم يوجد في الاجزاء الاول من النهار وضد الثاني وان وجدت النية فيه مردود
عدم انقلاب النفل صحيحا وعدم تجزئ الصوم صحة وفسادا لما لم يتجزأ بالنية صح الكل مردود وان لا تجزأ لتجزء متعذر وهذا على النفل لانه يتجزأ عندي لانه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم او تقول تتوقف الامساكات في اول اليوم على
وجود النية فيما بعده في النفل استبعادا لانه اخف فلا يلزم الفرض حتى جازت قضاء فاعدادا كافية مستقبل القبلة فلان الفرض لم يدل على
هذا الاشتراط وما اخرجه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذن صائم ثم
اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ادنيه فلقد اصبحت صائما فاكل قوله دلنا على اصل استدلاله بالنص والقياس
على النفل لم تأت بدليل يرد به بدليل وجب ذلك اما النقض فما ذكرنا وهو مستغرب والله اعلم به بل الحق ما ذكرناه شهد عند رد به الهلال فامر ان
ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني بلفظ صريح منه ومداره اصحاب السنن الاربعة عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال اتى رأيت الهلال
قال الحسن في حديثه يعني رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا
محمل لكونه شهد في النهار اول الليل فلا يحج به واستدل الطحاوي على الصحيحين عن سلمة بن الاكوع انه عليه السلام امر رجلا من اسلم ان اذن في

ابن عباس قال جاء اعرابي الى

الناس

الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء فيه دليل على انه كان امرا ايجاب قبل نسخ رمضان اذ لا يؤمر من اكل بامساك بقية اليوم في يوم مفروض الصوم بعينه انما الخلاف بعد رمضان اذا انظر فيه فعلم ان من تعين عليه صوم يوم ولم يصم ليلا انه يجزيه بنيته نهارا وهذا انما على ان عاشوراء كان واجبا وقد سمعه ابن الحوزي في التخصيص عن معوية سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا يوم عاشوراء لم يفرض عليكم صيامه فمن شاء منكم ان يصوم فليصم فمن شاء ان يفطر فليفطر فانه يدل على انه لم يأمر من اكل بالعشاء ويدفع بان معوية من مسلمة الفتح فان كان سمع هذا بعد اسلامه فانما يكون سمعه سنة تسع او عشر فيكون ذلك بعد نسخه بايجاب رمضان ويكون المعنى لم يفرض بعد ايجاب رمضان جمعا بينه وبين الادلة الصريحة في وجوبه وان كان سمعه قبله فيحمل كونه قبل انزاله ونسخ عاشوراء برمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه وكون لفظ امر مشتركا بين الصيغة الطلبية ندبا وايجابا ممنوع ولو سلم فقولها فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه دليل انه مستعمل في الصيغة الموجبة للقطع بان التخيير ليس باعتبار الندب لانه مندوب الى الان بل مسنون فكان باعتبار الوجوب وذلك اما بتقديم في المخصص من حديث سلمة الاكوع وامره من اكل بالامساك فثبت ان الامر المفروض لا يمنع اعتبار النية عجزه من النهار شرعا ويلزمه قدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن لها في ذلك النهار من الشارع على اعتبار موقوفا الى ان يظهر الحال من وجود او عدم فاذا وجدت ظهر اعتبار عبادة لانه انما تعلق صحيحا بعد الحكم بالفساد فظاهر ان المعنى الذي عينه لصيام ما دون ثناه دليلا على عدم اعتبار شرعا فوجب تقدم ما دون ثناه على مدونة لقوله تعالى في الصحيح بالنسبة الى ما دونه ثناه بعد ما نقلناه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم اذ قدم كون المراد به نفي الكمال كما في امثاله من نحو لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثيرا والمراد لم يتم وكون الصوم من الليل فيكون المجاور سوى من الليل متعلقا بصيام الثاني لا بنواه ويجمع محامله لا صيام ولمن لم يعتقد انه صائم من الليل اي من اجزاء من انه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قاله الشافعي رضي الله عنه لو سنا لنا الصحة وكونه لنفي الصحة وحيان يحض عوده بما دونه ثناه عندنا لو كان قطعيا حتى يعضه حضنه بتكيف وقد اجتمع فيما لظنيه والتخصيص اذ قد خص منه النفل بحض انعقاد ما تبين من الكلام في تعيين اصل ذلك القياس فجعله المهم للنفل ورد عليه انه قياس مع الفارق اذ يلزم من التخفيف في النفل ذلك ثبوت مثله في الفرض الا ترى الى جواز ان نفل جالسا بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض والحق ان صحة وقوع ثبوت ذلك النفي انه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار والنقص علم عدم اعتبار قرن بينه وبين النفل في هذا الحكم والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتاخرة على المتقدمة من اول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه ان الاصل ان النية لا تصح الا مقارنة او متقدمة مع عدم اعتراض مانع في المنوي بعد قبل الشروع فيه فانه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلاة ولم يجب فيها عن فيه المقارنة وشوطها هو انه لو نوى فعلا لغروب جواز لا عدم تخلل المنافي لجواز الصوم بينه تخلل بينها وبين الاكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها يعد ذلك الى بعض اليوم والمعنى الذي لاجله صحت المتقدمة كذلك التيسير ودفع الحرج اللازم لو لزم احدهما وهذا المعنى يقتضي تجويزهما من اول النهار ولزوم الحرج لو لزم من اول النهار كثيرا من الناس كالذي يسهر الليل في جانب طرف قبل الفجر ولم يعلم الا بعد وشوكيره جدا فان عاد نقض ودفع الكل سف عشاء ثم نوم ثم رفقه بعد الفجر ذكيرا من يفعل كذا ثم تصح فرض الظهر وشوكه بثبوته قبل الفجر ولذا لم نر صلاة العشاء في صبي بلغ بعد ومسافر اتم وكان اسلم فيجب القول بصحتها وارد تم ان مقتضاه قصر الجواز على نوى لا او ان شوكه لا يكثر ذكره غزم بعيد عن النظار اذ لا يشترط اتحاد كمية المناط في الاصل والفرع فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتاخر بعد ثبوته في الاصل وهو المتقدم قبل يكفي ثبوته في جنس الصائمين كيف والواقع انه لو لم يعتبر الصحيح الحرج الزائد دلا ثبوته في اكثر الصائمين في الاصل فكذا يجب الفرع وهذا الان اكثر الصائمين يكونون مسافرين قرب الفجر فيقوم لتهجدهم ويقوم لسحورهم فلو ان مت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي بينها وبينه لم يلزم ذلك حرج في كل الصائمين لا في اكثرهم بل لم يمس لا يتفق الا بعد الفجر وتم قبل ذلك بنية الى عزم خلاف المعتقد قبله او لم يكن ناخر النية الى ما بعد اشتغالا لحاجة من الاكل والجماع يحصل بذلك بنية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع منافي الصوم فلم يخرج بهم فلا يحتاج ذلك علم ان المقصود التيسير ودفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من سنية المتاخر واعلم ان هذا لا يخص الواجب المعين بل يجري في كل صوم لكن العباس انما يصلح مخصصا للجزء انا بخبار وجريانه على ما لا نعرفه العباس كان ناسخا له اذ لم يثبت تخصه شيء وجوبا ان حاذى به مورد النقض وهو الواجب المعين من رمضان ونظر من الندب المعين ولا يكون ان يلغى قيد التعيين في مورد النقض الذي دونه ثناه فاندفع بكون انطلاق الحكم لنظ بلا لفظ بنص فيه فليتامل وانظر ما ذكرناه جواب بما لك انفضا فان قيل من اين اختص اعتبارها بوجودها في اكثر النهار ودار دتم لا وجه تلك لما كان ما دونه ثناه واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار احتمل كون الحكم الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثر بان يكون امره عليه السلام لاسلم بانذا كان الباقي من النهار اكثر واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا في الوجوب فعلنا بالاحتمال الاول لانه اوطا خصوصا وخصا ومعنى نص المعهم من النهار مطلقا وعضده الغني وهو ان للاكثر من الشيء واجد

حكما في كثير من موارد الفقه فعلى اعتبار هذا الدين و اعتبار كل النهار بليلة لو اكتفى في ليله نوجب الاعتبار الاخر وانما اختص
بالصوم فلم يجز مسلم في الحج والصلاة لانه ركن واحد متحد بها وجودا في اكثر فيتبعها في كله بخلافها فانها اركان فتشترط قرانها بالعقد
على اداتها والاخلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة والله ولا حول ولا قوة الا به قوله خلافا لزفر فانه يقول
لا يجوز رمضان من المسافر و المريض لانهم امروا بعدة من ايام اخر فكانت العدة تعينه عليهم فلم يكن لهم ان يؤدوا غيره كذا في الوافي
المعين هذا اذا حلف بها الغير شرعا في التحليف لا التعليق وصوم رمضان متعين بنفسه فكان لغوا فاجزأه عن التطوع
فاذا صام ما دون الخمس تحقق الحرج بالمقيم قوله وهذا اظهر لانا نعلق بزمان بعينه من الواجب بناء على مطلق النية وهذه تنفل
واجب آخر وهذا الاطلاق لا يتم في المنذور المعين فانه يتأدى بالنية المطلقة ونية النفل اما لو نوى واجبا آخر كقضاء او قع عما نوى
وعلل بان تعيين الناذر لغو ويلغو في بطال محليته لحقه ونفوا النفل لا محليته لحق الله ولا ولاية لاحد فحقه وارد عليه
ان التعيين اذن صاحب الحق ونفوا الشارع فينبغي ان يتعدى الى حقه لانه بالاذن ابقاه على نفسه واجيب بانه اذن متضمن على ان يتعرض في حق
نفسه اعني العبد وارد لما لو يتعد الى حق صاحب الشرع بقي محتملا لصوم القضاء والكفارة من محتملات ان يشترط التعيين لا يتأدى باطلاق
النية كالظهر عند ضيق الوقت اجيب بان صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر
ونفوا ايجاد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر الحقيقي بان تعيين الوقت يعارض التعجيل بتاخير الاداء فلا يتعين الوقت بعد له
بعد ما كان غير متعين له قوله كالمتوحد في الدار سئل باسم جنسه اعلم ان من وجه قولنا للشافعي رحمه الله في تعيين النية ثوان الثاني
عن الشارع تعيين المحل وهو ان ما ان لصوم المشروع المعين لازمه نفي صحة غيره وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف لان
لزوم التعيين ليس لتعين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب هو اختيار منه في اداءه لا جبرا وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف
ونية مطلق الصوم كذلك تولكوا المتوحد ينادي باسم جنسه كزيد سئل بياحيوان وكان رجل قلنا ان اراد بقوله ياحيوان زيدا مثلا
فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان وح ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان
بذلك وان لم يرده بعينه به بل اراد فردا ينطبق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول
الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو اراده ذلك المتعين فانه لم يقصده بل بما ينطبق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزم ثبوت
ذلك بعينه بكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصده بعينه فيكون ح جبرا لكن لا بدلي اذ الفرض من الاختيار واختيار الادنى
ليس اختيارا للاحسن بخصوصه واذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل وواجب آخر لان العجة بها انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء
على لغو ان ابد عليه فيبقى هو وبه يتأدى بل البطلان هنا اولى لانه لكن اعتبار قصد المعين بقصد الاعم من جهة انه قصد ما ينطبق
من جهة انه قصد ما ينطبق عليه الاسم وهو هنا خلاف هذا اذ لم يتعلق له بقصد تعيين ذلك المعين ثم اعتبار ذلك الذي المطلق الذي في
ضمنه بعد ما لغى قصدا بانه ذلك المعين لم يقم بحه باني لو اردت المطلق بل الكائن بعينه كذا اجيب على ما قاله وهو الثاني للصحة بكفي بسقط صوم
رمضان وهو سادي وتقول لو اردت كل صوم كذا اذا اردت عدمه فانه مع ارادة عدم ما اذا اراد صوما اخر يقع عن رمضان عندكم قوله
ولا فرق بين المسافر والمريض والصحيح والسقيم اني في انه ينادي رمضان بنية المطلقة ونية واجب اخر والنفل عندنا والوجه ظاهر من الكتاب
قوله وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر جمع فيهما وهو رواية عنه رحمه الله والحاصل ان اخراج ابي حنيفة المسافر اذا نوى واجبا
اخر بلا اختلاف في الرواية وله فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشارع اثبت له الرخص
الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الرخص ان يقع مشروعا لوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته
اهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يؤد لم يؤد ابدا اخر لم يؤاخذ بفوته ويؤاخذ بواجب اخر وهذا وجه ما قالوا ان النفل يقع عن
عن رمضان وهو رواية ابن سماعة عنه اذ لا يمكن ابقاء معنى الترخص بدلالة النية لان القائم في النفل ليس الا الثواب وهو في الفرض
اكثر فكان هذا بمثابة الاقل فيلغو وصفا للفعلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان اشتراط نية الصيام ليس من
حكم الوجوب فان الوجوب موجود في واجب الوسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض لانه مخير بين الادا
والتخيير بصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما في شعبان وهذا الطريق وجيه انه اذا نوى النفل يقع عما نوى وهو دونه
الحسن عنه وهما ان الرواية ان الثان حكاها المصنف اما اخراج المريض اذا نوى واجبا اخر فحكاه المسافر فهو بقاء الحسن عنه ونوى اختيارا
الهداية واكثر مشايخ بخارى لان رخصته معللة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة الجهد فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بجهد مقدور ذكر
فخر الاسلام وشمس الائمة اذا يقع عما نوى لان رخصته معللة بحقيقة الجهد قيل ما قالاه خلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ علي العزيز رحمه الله
وكشف هذا ان رخصته لا تعلق بنفس المرض بالاجماع لانه يتنوع الى ما يبيح به الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرها وما لا يبيح به
كالاذى في الطوبة وفساد المعدة وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة فتعلق في النوع الاول لتحقق زيادة المرض ولم يشترط فيه
العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني لتحقيقه فاذا صام هذا المريض فمن واجب آخر اذ النفل له لكن ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص
فيقع عن فرض الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلق رخصته بجهد مقدر وهو زيادة المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين

وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهذا إنهاء مرض وزيادة مرض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا لذلك على صحة ما ذكرنا **قوله** فلا يجوز الأداء بنية من الليل للتعيين بل إذا نوى مع طلوع الفجر جاز لأن الواجب قران النية بالصوم لا تقدمها كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** لأنه غير متعين وقد قدمنا أن ثبوت الوقت لما كان بالنص وورد به كان الواجب المعين يعقل أن يثبت الوقت بواسطة التعيين مع أن وجوب النية واشتراطها في أداء العبادة إذا ظهر أنه لا يحل أن من أدى وجد منه العبادة عن النية وكان هذا نقضا بالكلف كلها لا سيما في حديث رفعا للحرج عنه على ما ذكرنا من تقرير وغير المعين لم يلزم من اعتبارها خلو عن النية الخلو الكلي عنها وهو الأصل أعني اعتبار الخلو الكلي ضروري ديني عليه لأنه على الزاحي فلا يلزم بعد تحمله لعدم النية منه فلا يوجب للوقت لا يقال لو توقف في النفل ولعين منه الموجب الذي ذكرت بل يحرم طلب الثواب وهو مع تعالى الفرض ثابت في كل يوم في حق من لم يصم أيام قضاء ما فات فيجب الوقت فيها لأنا نقول منع منه لزوم كون المعنى ناسخا للنص أعني قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل إذ فد خرج منه الواجب من النفل المعين بالنص بقدرنا للمعنى الذي عينا له وهو لا يعدوه فلو خرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا بالنص ما ذكرت ما عقلت في إخراج النفل لم يتوجه العام شيء بالمعنى الذي عينته وهو ممنوع ولا نسلم كون ما عينه في النفل لعين مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر الوقت فضه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نافلتها على الدابة رجالا بلا عذر بخلاف فريضتها للمعنى الذي قلنا لا نيابة لما علمتم به في المعين باحترازنا من ممنوع التعليل بالمناسب لأنا نقول ذلك المعنى لا يتجرد إبداء يعني موجبه المنصوص لأنه اجتماع والنزاع في السببية لنفي مبني على تعليل تعليل بما يساوي البياض لا دائم منه لا نسلم في هذا وقد أوضحناه فيما كتبنا على الدرع **ومن فروع** لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء من النهار فلو يصح لما يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم لو أطر لزمه القضاء قبل هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنيته من النهار أما إذا لو يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المنظوم **قوله** كأنه تمسك بإطلاق ما قدمنا وهو قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه **ومن فروع البيه** أن الأفضل النية من الليل في الكل ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأول نوى أو للثاني وجب على رمضان ولو لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار حتى لو نوى القضاء لا فرق جاز ولو وجب عليه كفارة ظهار وإحدى وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء جاز فهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء قيل يجوز وهو ظاهر ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا صام ستة أشهر ونوى القضاء عن السنة عليه غيرانه نوى رمضان سنة كذا يقع عن القضاء قال أبو حنيفة رحمه الله عن نوى ولو صام ستة أشهر ونوى القضاء عن سنة كذا على الخطاء ونوى بطل إنه أفطر ذلك لا يجوز به ولو نوى بالليل أن يصوم غدا ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر لم يصح صائما فلو أفطر لا شيء عليه لأنه لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ولو قال نويت صوم غد إن شاء الله فعن أبي حنيفة يجوز استحسانا ولو جمع في نية واحدة بين صومين مذكر عن فرب الله تعالى وإذا استبهت على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان بحدي وصام فإن ظهر صومه قبله لم يجز لأن صحة الاشهاد لا تستوي الوجوب وإن ظهر بعده جاز ما قد ظهر أنه كان شوالا فكأنه قضاء يوم فلو كان ناقصا فقضاء يومين لو مضى أربعة أيام ولم يكن أياما أنحر والتشريق فإن التعويض ناقصا عن ذلك الرمضان تفي خمسة ثم قال الطائفة من المشايخ هذا إذا نوى أن يصوم ما عليه من رمضان أما إذا نوى صوم غد إذا لصوم رمضان فلا يصح أن يوافق رمضان ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن **قوله** وينبغي للناس أن يجب عليهم وهو واجب على الكفاية **قوله** لتوله عليه السلام في الصحيح عنه عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما وقوله في اليوم التاسع والعشرين من شعبان نسأهل فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لأن اليوم الذي هي عشيته ثم لو رئي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان رؤيته في ليلة الثلاثين بالاتفاق وإنما الخلاف في رؤيتهم عند الزوال من اليوم الثلاثين عند أبي يوسف هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وقطع إن كان في آخر رمضان وعند أبي حنيفة رحمه هو للمستقبلة هكذا حكى الخلاف في الإيضاح وحكاه في المنظومة عن أبي يوسف محمد فقط وفي التحفة قال أبو يوسف فإذا كان قبل الزوال وتحقق إلى بعضهم هو لليلة الماضية وإن كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف ومنه خلاف بين الصحابة روى عن عمر بن مسعود وأنس كقولها وعن عمر في رواية أخرى وهو قول علي وعائشة مثل قول أبي يوسف روى عن أبي حنيفة إن كان مجراه أمام الشمس إلى غروب فهو للماضية وإن كان خلفها فهو للمستقبلة وقال الحسن بن زياد إن غاب بعد الشفق فللماضية وإن كان قبله فللمستقبلة وجه قول أبي يوسف أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال إلا هو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ولنا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عامة أهل كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال من الليلتين والمحنا قولها وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال ونجد الآن واحدا لو رآه في نهار الليلتين من رمضان فظن أنه قضاء من الصوم وأفطر عذا ينبغي أن لا يجب عليه كفارة وإن رآه بعد الزوال ذكر في الخلاصة هذا وتكره الإشارة إلى الهلال عند رؤيته فإنه تفعل مثل هذا بالملة وإذا ثبت في حق لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق رؤية أهل المغرب ظاهر المذهب وقيل يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهود والعقاده في حق

في الرؤية

قوم للرؤية لاستلزام انعقاده في حوادث مع اختلاف المطالع وصار كما لو زال النهار غرب الشمس على قوم دون آخرين وجب على الأولين الظهر والمغرب دون الآخرين وجه الأول عموم الخطاب في قوله صوموا تعلقا مطلق الرؤية في قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما يتعلق به من عموم الحكم ليعم الوجوب على الرائين وتعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه في قطع من الشايع والله اعلم أما لزم شاهدي الرؤية اذا ثبت عندهم رؤيته أو ثبت بطريق موجب حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم وصاموا وعدد اليوم ثلثون حسابهم ولم يروه فلا هلال لا يباح تطوعهم ولا يترك التراويح ليلة الثلثين لأن مثل الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على رؤية غيرهم وأما حكوا شهادة غيرهم ولو شهدوا أن قاضي بلدة كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهد وابه ومحا رصاحب التحرير وغيره من المشايخ اعتبارا باختلاف المطالع وعورض بهم بحديث كريب أن أم الفضل بعثته إلى معوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلثين أو نراه فقلت أو لا تكتفي برؤية معاوية وصومه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أخرجه في الصحيحين والنسائي وأبو داود والترمذي وابن ماجه فقد صار ان الاسناد في هذا الحديث وفي نحوه هكذا الى نحو ما جرى بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أم الفضل رضي لا دليل فيه لانه مثل ما وقع من كلابه لو رفع الى حاكم به لأنه لو شهد على شهادة غيره واحكم الحاكم فان قيل أجبان عن صوم معوية بتصنعه لانه الامام يجاب بانه لو بان بلفظ الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت شهادته وجوب القضاء على الغير **قوله** ولا يصومون يوم الشك لا تطوعا الكلام هنا في تصوير فرض الشك وبيان حكمه وبيان الاختلاف فتمامه الأول قال هو أستواطر في الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا ان يوم الهلال ليلة الثلثين من شعبان فيشك في اليوم الثلثين من رمضان هو اليوم من شعبان أو يوم من رجب هلال شعبان فالكلام عدته ولم يكن رؤي هلال رمضان فيقع الشك في الثلثين من شعبان أنه اليوم الثلثون أو الحادي والثلثون وما ذكرنه من كلام غير صحيح بيانه ما اذا شهد من رؤية شهادته وكما لم يعتبر ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا الظهور فقابله موهوم لا يشكون وان كان في غير صحو فهو شك وان لم يشهد به أحد وهذا لأن الشهر ليس الظاهر فيه ان يكون ثلثين حتى انه اذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئا على خلاف الظاهر بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلثين فيستوي هما ان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر هما ستوي الحالتين في الثلثين انه من المسلم او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا كما لو كان لا غيم له وكان من المستهل لرؤي عند التراءي فلم يروه كان الظاهر انه من المسلم ثلثون فيكون هذا اليوم منه فيه مشكوك في ذلك وأما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخ من ان يقطع النية ويرتد وهو على الأول لا يخ من أن ينوي به صوم رمضان او واجب آخر او التطوع ابتداء أو لا يفارق يوم كان صومه اداء وان كان يصوم مثلا ثلثة ايام من آخر كل شهر وعلى الثاني وهو ان يصح فيها وأما في أصل النية بأن ينوي من رمضان ان كان منه او لم يكن منه فلا يقوم او في رمضان بان ينوي صوم رمضان ان كان منه والا فلا يكون منه صائما والا فالاقي النفل والكل مكروه الا في الرد في اصلا فانه لا يكون صائما والا في النفل بلا انخلاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لعوارضه صوم كان يصومه او ابتداء او افضلها في الافضل اذا لم يوافق صوما كان يصومه قبل الفطر قبل الصوم فيه كره تنزيها والكراهة وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب هذا في عين يوم الشك فاما صوم ما قبله ففي التحفة قال والصوم قبل رمضان بيوم او يومين مكروه أي صوم كان لقوله عليه السلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه احدكم قال وانما كره عليه السلام خوفا من ان يظن انه زيادة على صوم رمضان اذا اعتادوا ذلك وعن هذا قالوا لو نوى صفر بكر وصل رمضان بست من شوال وذكر قبله بأسطر قدم كراهة صوم الشك بقوله فان قيل بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كما اعتادوا صومه تنظيما الجهال رمضان على رمضان انتهى وكذا هو كلام الكافي خلافا قال وان يوافق صوم الشك هو شأن كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام كله او نصفه او ثلثه من آخر انتهى لم يقيد بكون صوم الثلثة عادة وهو ظاهر كلام المصنف انتهى حمل حديث التقدم بصوم رمضان مع انه لكن انه محمل عليه وبكره صومها لمعنى ما في التحفة اوجه وأما الثالث فقد علمت ان مذهبنا اباحته ومذهب الشافعي كراهته ان لو وافق صوما له ومذهبه لعدم وجوب صومه بنية رمضان في صحيح رأيتين عنه ذكر ابن الجوزي في التحقيق ولنا الآن على ما ذكره المصنف الاحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب لنظهر بطلانها لأي المذاهب الأول حديث لا تصوموا اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا لم يعرف قبل ولا أصل له وسيأتي بيان صحة المقصود وهو اباحة الصوم بوجه آخر والله اعلم الثاني حديث لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين الا رجل كان يصومه فيصومه رواه الستة في كتبهم الثالث ما اخرج الزيدي عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بقي النصف من شعبان فلا تصوموا وقال حسن صحيح لا نعرف الا من هذا الوجه على هذا اللفظ ومعناه عند بعض اهل العلم أن يفطر الرجل حتى اذا انتصف شعبان اخذ في الصوم الرابع ما ذكره من قوله قال عليه

السلام

السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وانا ثبت موقوفا على عمار ذكره البخاري تعليقا عنه بقال وقال الصلة عن عمار من صام يوم الشك الخ واصل الحديث ما رواه اصحاب السنن الاربعة في كتبهم وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال لعمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم ورواه الخطيب في تاريخ بغداد في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الادمي بنا الهيثم بن خلف الدوري نا وكيع عن سفيان عن عكرمة عن عمار بن عباس قال من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى الله ورسوله قال التابعي الادمي علية احمد بن عاصم الطرابلسي عن وكيع الخامس مما تقدم من قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين وهو في الصحيحين وعن ابي داود والترمذي حسنه فان حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا لان السادس مما في الصحيحين مع استدلال الامام احمد على وجوب صوم يوم الشك انه عليه السلام قال لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا فقال اذا افطرت فصم يومين مكانه وفي لفظ فصم يوما وفي الصحيح ايضا قوله عليه السلام صم يوما وافطر يوما وانه صوم داود وسرر الشهر اخره بنحو به لاستنار القمر كما قاله المنذري وغيره وانما ان السرار قد يطلق بمعنى الثلاث الاخيرة من ليالي الشهر لكن دل قوله صم يوما على ان المراد صوم اخر الاكمال والا لامر بصم ثلثة ايام مكانه وكذا قوله من سرر الشهر لافادة التبعيض ومنها هذا يفيد استحباب صوم لانه جوبه لانه معارض بنهي التقدم بصيام يوم او يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعا بين الادلة وهو واجب ما امكن وبصيد حديث السرر للاستحباب وكان المعنى الذي يحقل منه هو ان غم شعبان بالعبادة كما تستحب ذلك في كل شهر فهو بيان ان هذا الامر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يخص غير شعبان كما قد يوهم بسبب تقدم اليوم الواجب به بخلاف خبر حديث التقدم على صوم النفل فيجعل هو المنوع وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون صوم النفل بسببه الا خلال به الواجب لعادة حديث السرر لانه يؤدي الى فتح مفسدة طول الزيادة في رمضان عند المكره مع علية الجهل وهو مكفر لانه كذب على الله تعالى فما شرع كما تعلم اصل الكتاب حرث زادوا في ملة صومهم فثبت بذلك ما ذهبنا اليه من جعل صومه تحريما عن العوام وكل ما وافق حديث النقدم في منعه لحديث كان العبد تمهوسئله في وجوب حمل على صومه عن رمضان لان صومه تطوعا كما لعبد شعبان وحديث عمار وابن عباس يقدر تسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر والاولى حمله على ارادة صومه عن رمضان وكان فهم من الرجل المنهي قصد ذلك فلا تعارض مع اصلا على هذا التقدير لا يكره صوم واجب في يوم الشك لان المنهي عنه صوم رمضان ليس غير اذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال اما المكروه فالتوقع الى ان قال وصوم الشك بنية رمضان او بنية مرددة بين ذلك وبين صوم اخر فان قام الدليل على ان الصوم فيه عن واجب اخر وعن التطوع مطلقا لا يكره بثبات ان المكروه ما قلنا يعني صوم رمضان وهو يعتبر كلام الشارح مرة والكاتبي وغيرهم حيث ذكروا ان المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان قالوا ومقتضاه ان لا يكون واجبا خرا صلا اما كل صوم النهي في حديث العصيان وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح ان يكون معناه ان يريد صوم عن واجب اخر تطوعا والا فعلى الاحتمال الاول وجوب كون المراد من النهي عن التقدم وصوم رمضان كيف وحيث حديث العصيان مع غيره وافترقا بين حديث التقدم وبينه فما وجه ان يحمل عليه وجب حمل الاخر عليه بعينه اذ لا فرق في المعنى سوى تعدد الكيفية هذا بعيد حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه اعلم **قوله** لانه في معنى المنذور ولم يقل مطلوبا لان حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب كما هو شأن الشك في سقاطه وعدمه وهو شأن لكن هذا في معناه حتى ظن ان عليه صوما **قوله** وهو مكروه ايضا اما ورد نهيا يعني لا يصام اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا وقد عرفت انه لا اصل له **قوله** الا ان هذا دون الاول في الكراهة لانه لم يتوارد رمضان الذي هو سبب النهي **قوله** وهو الاصح لان المنهي عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يتوهم بكل صوم الا بصوم رمضان فقط وعلى هذا لا يكره اصلا لانه كره لصوم النهي الى اخره المحمول على رمضان فانه كان حمل عليه صورة اللفظ حتى انه ما توزع ان لا يحل بساحتها اصلا وهذا يفيد انها كما هذه تزين به الى مرجعها الى حلال لا اول لا غير لا معنى في نفس الصوم ولا وجه يقتضيانا في ذاته فليتنبه من وقوعه عن الكمال ولا تكون كالصلاة في الارض المغصوبة بل دل دليل على ما حققناه انفا **قوله** وقد فضل الصوم فضلا ازداد ايضاحا وعلى ما كانا يصومانه قال في شرح الكنز لا دلالة فيه لانه كانا يصومانه بنية رمضان وقال في الغاية رد الى صحة الهداية ان مذهب على خلافه والله اعلم انتهى ما ذكر شارح الكنز لان المنقول من قولها ثبتة في صومها لان اصوم وتا بن شعبان احتياطا من ان افطر يوما من رمضان فهذا الكلام يفيد انها تصوم على انه يوم من شعبان كيلا يقع في افطار يوم من رمضان وبعد ان تقصد به رمضان بعد حكمها بانه من شعبان وكونه من رمضان احتمال لا دليل عليه فالاولى في التمسك على الافضلية حديث السرر فانه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه من الاستحباب لا الاباحة كما من بشرط ان لا يكون سببا للمفسدة في الاعتقاد فلذا كان المختار ان يصوم المعنى نفسه اخذا بالاحتياط وتهيئا لعامة يوم الشك وقيل لا وقيل لا يكره لما لا اعتقاد ان زيادة وليلا يتهم بها لعصيان وانه افتاهم بالافطار بعد الثلاثين لحديث العصيان ومنهم من يتين العوام ما ذا كانا لهما ان الصوم اتهموا بالمعصية او قصته اي يوسف صريحة في ان من صامه من الخاصة لا يظهر للعامة وهو ما حكاه اسد بن عمر قال اتيت ابا الرشيد فاقبل ابو يوسف فاتبل وعليه عمامة سوداء وعمد كمه سوداء وخف اسود ومنور اسود وما عليه شيء من البياض الا حبته البيضاء ومنديل شك فاقبل الناس فلطر فقلت له انظر انت فقال اذن ابى ان اصام وقوله المعنى لتبين بتبديل من كان من الخاصة ومنهم من يكون مرضه بتعبه عن الاضحاع في البيت وملاحظة قوله عن المرض ان كان غدا من رمضان **قوله** اجزاه لعدم التردد في اصل النية وعند بعض

ومن ذلك حديث البيهقي عن عائشة انها سئلت عن صوم اليوم الذي يشك فيه فقالت لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان مع حديث البيهقي عن ابي هريرة مرفوعا اذا مضى النصف من شعبان فلا تصوموا فاذا دخل رمضان فصوموا وفي رواية اذا انتصف شعبان فلا تصوموا وفي رواية للبيهقي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ان يجعل شهد رمضان بصوم يوم او يومين الا رجلا كان يصوم صياما فليصم على صيامه ومع قول ابي هريرة من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم صلعم فالاول مخفف في الصيام من شعبان والثاني مشدد فمن امر صيامه كيف لي توجيه مذاهب الائمة الاربعة في الجمع بين اقوالهم فرجح الاول على موجبي الميزان من ميزان الشعرانية

فائدة قال الله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا الاية كيف يكون اصحاب النار خير مستقرا من اهل النار ولا خير في النار فقال العسل انه احلى من الحل والجواب ان هذا التفاضل على التقدير اي لو كان ثم مستقر كان مستقر اهل الجنة خيرا منه كذا في التفسير الكبير ومثل قال المحقق الراضي في شرح قول علي رضي الله عنه لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان فذكر ايضا يقال في التفهم انت اعلم من المختار فكذلك قلت ان امكن ان يكون للمختار علم فانت مثلوم زيادة وليس المقصود بيان الزيادة بل الغرض التشريك بينهما في امر معلوم ابتغاؤه عن المختار فلا يستفاد من تفسير قوله تعالى يأخذون احسنها في سورة الاعراف من الكشاف ان معنى قولهم الصيف احر من الشتاء ان حر الصيف يحرك من برد الشتاء من مجموع كلام الحقيد

المشايخ لا يجزئه عن رمضان روى ذلك عن محمد وأصله ما ذهب إليه محمد من أنه إذا أكره على الظهار والقصر على قول أبي يوسف يصير شارعا في الظهار وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلاة أصلا لكن المسطور في غير موضع أن نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند أبي يوسف لأنه أقوى وعند محمد عن التطوع لأن التعيين لما فقد بقي مطلق النية فيقع عن التطوع وأبي يوسف ما قلنا والدليل أن التطوع غير محتاج إليه فلغت وبقيت نية القضاء فيقع عن القضاء وهذا يقتضي أن يقع عن رمضان عند محمد لأن النداء لما وجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع وجب أن يقع عن رمضان لتأديه بمطلق النية ونظير من المشروع المنقولة أيضا لو نوى قضاء رمضان وكفارة كان عن القضاء استحسانا وهو أي أبو يوسف في العيون على قول محمد يكون تطوعا لتدافع التعيين فصار كأنه صام مطلقا ووجه الاستحسان أن القضاء أو كأنه حق الله تعالى وكفارة الظهار حقه فيترجح القضاء لو نذر صوم يوم بعينه فنوى لنذر ذكر قاضي خان عن النذر عن كفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد رحمه الله على ما ذكرنا من عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لأنه نفل في حق ذاته وهذا يقتضي أنه فرق بين الصوم والصلاة فإنه لو بقي أصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلاة نفل وسيجيء على ما عرف في كتاب الصلاة إن شاء الله تعالى أن الصلاة عندهما خلافا لأبي حنيفة وأبي يوسف ومن مطالب العزمي وجعل ما ذكرنا عن قوله في الصوم رواية نوافق قوله في الصلاة والله سبحانه أعلم **قوله** وقد رأى ظاهر إفطار شعبان للشهرة قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض وكان الإمام لم يبلغه للإمام إذا رأى أن يأمر الناس بالصوم وكذا لنظيره حكم غيره **قوله** ومن الكفارة شددنا في الشبهات لأنها أحقت بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على العبد والمحظي **قوله** اختلف فيه والصحيح أنه لا كفارة لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته رواه أبو داود والترمذي عن أبي هريرة عنه عليه السلام قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون فقام دليلا على ما قلنا من وجوب الكفارة بهذا أفطر الناس يوم تسعة وعشرين الأخبار أن الصوم والمفروض يوم يصوم الناس والفطر المفروض يوم يفطر الناس أعني بقبيل الصوم **قوله** اعتبارا للحقيقة التي عند الحاكم لا ن دونه موجبة عليه الصوم وعدم صوم الناس لمنع عن تكذيب الشرع إياه فقام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم الصوم يوم تصوم الناس وعدم فطر الناس يوم الحادي والثلاثين من صوبه موجب للصوم عليه بذلك النقل بإحدى الحجتين التي عند الحاكم وشهود الشهر وكونه لا يكون أكثر من ثلاثين بالنقل شبهة مانعة من الكفارة عليه إذا أفطر على هذا الوقبل الإمام شهادة شهود شوال أمر الناس بالصوم فأفطر يوما واحدا من أول يلزمه الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه أبي جعفر لأنه يوم صوم الناس فلو كان عليه يقضي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه محل لا يجوز القضاء بشهادته وهو موجود هنا **قوله** لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول الخ في التي لا تعسر تلقيها من جهة العدد لما ذكرنا الإخبار خلاف الإخبار طهارة الماء ونجاسته ونحو حيث يحرم في خبر الفاسق لأنه قد لا يتقدر على تلقيه من جهة العدد لما قد لا يطلع في ذلك الآمر إلا عامر عدل مع أنه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا عسر هنا لأن رمضان ذلك لأن المسلمين عامتهم متوجهون إلى طلبه وفي عدد لم كثر فلم تمس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه **قوله** وتأول قول الطحاوي أي المراد بهذا التأويل رجع إلى قوله الى احدى الروايتين في الذهب لأنه بن تبع به الخلاف فإن المراد بالرواية لعدل فظاهر الرواية من شرط عدالته بأن الحكم بقوله وقوع ثبوتها ولا ثبوت في المشهور وفي رواية الحسن وهي المذكورة تقبل شهادة واحد وبه أخذ الحلواني فصار فيه التأويل أن الخلاف المحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة لا الكفاية بالستر هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على شهادة الواحد ما مع تبين الفسق فلا نأبى به عندنا وعلى هذا يقع ما لو شهد في ثامن عشر من رمضان بأنهم رأوا هلال رمضان قبل صوم يوم وإن كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لأنهم رأوا الجمعة وإن جاؤا من خارج قبلت **قوله** والحجة عليه ما ذكرنا من أنه أمر ديني **قوله** وقد صح الخ يعني بما قدمناه من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنه قال جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إني رأيت الهلال قال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا هذا الحديث قد تمسك به لرواية النوادر في قبول المستور لكن الحوالة لا يتمسك به لنسبته إلى هذا الزمان لأن ذكر الإسلام يحترز به عليه السلام حين سأله عن الشهادتين إن كان هذا أول إسلامه فلا شك في ثبوت عدالته لأن الكافر إذا أسلم أسلم غالبا إلى أن يظهر خلافه وإن كان اصطاد عن حاله السابق فكذلك لأن هذا لم يثبت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف ولم يكن المستور غالبا على أهل الإسلام في زمانه عليه السلام فتعارض الغلبة ذلك الأصل فيجب الوقف إلى ظهورها **قوله** ثم إذا قبل الإمام الخ هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو من يرى ذلك ولا يخفى أن المراد ما إذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين ثم حضر قول الحاكم حنيفة وفي الخلاصة والكافي والناطفي أيضا فوافقه أبا يوسف منهم من استحسن ذلك في قوله في صحو وفي قبوله لغيم أخذ بقول محمد فإنه لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا الثلاثين لو رؤا ذلك في التحري بعد رمضان أي على الشهود لا يفطرون وهكذا في مجمع النوازل وصحح الأول في الخلاصة ولو قال قائل إن مثلهما في الصحو لا يفطرون أو في غيم أفطروا لتحقق زيادة الصوم في الثبوت في الثاني ولا اشتراك في عدم الثبوت لضعف الأول فصار كما لو أحدهم بعد **قوله** بشهادة الواحد متصل بثبوت رمضانية لا بثبوت الفطر نهو معنى ما أجاب به محمد رحمه الله حين قال له سألت الفطر بشهادة واحد فقال لا بل الحكم الحاكم بثبوت رمضان فإنه لا حكم

على الحال

بثبوته وامر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلثين يوما **قوله** كاستحقاق الارث بناء على ان النسب لما ثبت
بشهادة القابلة فانه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع انه لا يثبت عنده دعندهما مطلقا ثم يثبت استحقاق الارث بناء على
ثبوت النسب وان كان لا يثبت الارث ابتدا بشهادتها وحدها **فتاوى** اذا صام اهل مصر رمضان على غير رؤية بل اكملوا
شعبان ثمانية وعشرين ثم راوا هلال شوال ان كانوا اكملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله اذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما
واحدا حملا على نقصان شعبان غير انه اتفق انهم لم يروا ليلة الثلثين وان اكملوا شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال
نقصان شعبان مع ما قبله فانهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب **قوله** يوهم الغلط الاولى ان يقال
ظاهر في الغلط فان مجرد الوهم يتحقق في تباينات توجيه الحكم ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية
مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه كتفرد ناقل
زيادة من بين ساير اهل المجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع ايضا واقع كما هو في الابصار
مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة وان الزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس او جهل فيه الحال من الاتحاد
والتعدد وقوله لان التفرد ولا يريد تفرد الواحد والا لافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم
من بين اضعافهم من الخلائق ثم عن ابي يوسف ان الذي يوجب خبرهم الحكم خصوص من اهل المحلة خمسون اعتبارا بالقسامة وعن خلف
خمسمائة ببلخ قليل ببخارى لا يكون ادنى من بلخ فلذا قالا لقالي الالف ببخارى قليل والحق ما روى عن محمد وابي يوسف ايضا ان
العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وهلال الفطر في الصحو كرمضان وفي غيره فلا تقبل الا اثنين او رجل وامراتين **قوله**
ولا فرق بين اهل المصر ومن ورد من خارج المصر يعني في ظاهر الرواية احترازا عما عن الطحاوي من التفرقة خلاف ظاهر الرواية وكذا ما استثنيه
كان الاستحسان حيث قال كان الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لان التفرد في الغلب من ذلك
انه باطل فان الكثير والمذكورة تفيد للمفهوم ما هي الا نفي الجواز عندهما **قوله** لم يفطر قيل معنى قول ابي حنيفة لا يفطر لا
بالاكل والشرب ولكن ينوي الصوم والتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد في حقه للحقيقة التي عنده ولا يخفى ان التعليل بالاحتياط
ينافي تأويل قوله بذلك وقيل ان ايقن افطر بالاكل سرا وعلى القول بانه لا يفطر لو افطر بغير ففي ثم منهم من قال لا كفارة عليه بلا خلاف ومنهم
من حكى فيه وجوبها خلاف بعد رد شهادته وقبله والصحيح عدم لزومها فيهما ولو شهد هذا الرجل عند صديق لم (?) كل الا كفارة عليه
وان كان صدقه **قوله** فاشبه سائر حقوقهم وعن هذا اشترط العدد والحرية في الرأي واما لفظ الشهادة ففي فتاوى قاضيخان
ينبغي ان يشترط كما يشترط الحرية والعدد واما الدعوى فينبغي ان لا يشترط كما في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد
في قول ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي يوسف وقول ابي حنيفة فينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان انتهى
فاذ كروا انه من راى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان
اخبر عدلان برؤية الهلال لا باس ان يفطروا لكون الثبوت فيه بلا دعوى وحكم للضرورة ارايت لو لم يبعث في الدنيا امام ولا قاض
حتى عصوا بذلك اما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم في حال وجوده **قوله** لانه تعلق به نفع العباد تعليل لظاهر الرواية وفي
التحفة رجح رواية النوادر فقال والصحيح انه يقبل فيه شهادة الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم المخبر اولا ثم يتعدى
منه الى غيره انتهى وايضا فانه يتعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية وهو حق الله تعالى فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله تعالى
به فيقبل في الغيم الواحد العدل ولا يقبل في الصحو الا التواتر **قوله** والصوم هو الامساك الخ نقض طرده بامساك
الحائض والنفساء كذلك فانه يصدق عليه ولا يصدق المحدود وبمن امسك من طلوع الشمس كذلك بعدما اكل بعد الفجر بناء على
ان النهار اسم لما من طلوع الشمس الى الغروب وعكسه باكل الناسي فانه يصدق المحدود وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا نقض
العكس وحمل النهار به امساك الحائض والنفساء يفسد العكس وحمل اكل الناسي يفسد الطرد والتحقيق ما سمعتك
واجيب بان الامساك موجود مع اكل الناسي فان الشرع اعتبر اكله عدما والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء وبالحيض
والنفاس خرجت عن الاهلية للصوم شرعا ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من العناية والحد الصحيح امساك عن المفطرات منوي لله تعالى
باذنه في وقته وما نذكره في اول الباب بعناه وهو تفصيل هذا

باب ما يوجب القضا والكفارة

قوله ناسيا لم يفطر القياس اذا اكل ناسيا فقيل له انت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر
فانه يفطر عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه اخبر ان الاكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في الديانات فكان يجب ان يلتفت الى تامل
الحال وقال زفر والحسن لا يفطر لانه ناس **قوله** فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وكذلك النية فيه وكالجماع في الاحرام
والاعتكاف ناسيا فان ذلك كله يفسد مع النسيان **قوله** وجه الاستحسان قوله عليه السلام الخ في الصحيحين وغيرهما
عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وحمله على ان المراد
بالصوم اللغوي فيكون امرا بالامساك بقية يومه كالحائض اذا طهرت في اثنا اليوم ونحوه مدفوع اولا بان الاتفاق على ان الحمل

على المفهوم الشرعي حيث لم يكن في لفظ الشارع وجب فان قيل يجب ذلك للدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه قلنا حقيقة النقل مقدم على القياس لزوم تكليف ما لا يطاق فان البطلان مع النسيان مما هو شبيه بمذكور البطلان مع العمد بما لا مذكور فيه وهيئة الاحرام والاعتكاف الصلاة مذكورة فانها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم والنسيان غالب للانسان فلا يلزم من عدم عذره بالنسيان مع ذلك عدم عذره مع الصوم وثانيا بان نفس اللفظ يدفعه وسوقه فليتم صومه وصومه انما كان الشرعي فانما ذلك اما يكون بالشرعي وثالثا بان في صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني كنت صائما فاكلت وشربت ناسيا فقال عليه السلام اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وفي لفظ ولا قضاء عليك ورواه البزار بلفظ الجماعة وزاد فانه فلا يفطر وفي صحيح ابن حبان ايضا عن ابي هريرة انه عليه السلام قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة رواه الحاكم وصححه قال البيهقي في المعرفة تفرد به الانصاري عن محمد بن عمرو وكلهم ثقات **قوله** للاستوائي الركنية الركن واحد وهو الكف عن كل منها فتساووا كلا في انها متعلق الركن لا يفصل واحد منها على اخويه بشيء فمن ثم فاتت الكف عن بعضها ناسيا عذر بالنسيان وما بقي صومه كان باقيا ايضا في فوات الكف ناسيا عن اخويه بحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء علم ذلك الثبوت وان لم يكن من اهل الاجتهاد هذا او من رأى حمارا يأكل ناسيا ان راى قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه كره ان لا يجزئه وان كان بحال يضعف بالصوم ولو اكل فيقوى على سائر الطاعات فسيعه ان لا يجزئه ولا بد الجماع ناسيا فان كان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل صلبه القضاء فقط لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك نفسه فنوى على هذا نظر ما قالوا ارجح ثم قال لها ان جامعتك ما بين طالق او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لا تطلق ولا يعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما **قوله** فانه يجتزئ بالتاسي بجامع انه غير قاصد للجناية فيتعذر بكل ما والى لانه غير قاصد للشرب ولا الجناية والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجناية لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان الحديث وقد تقدم في الصلاة مخرجه والجواب عنه واما الجواب عن الجامع بما ذكره الحلم بقوله ولنا انه اي عذر الخطأ والاكراه لا يغلب وجوده اما الاكراه فظاهر وكذا الخطأ اذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراس عن الافساد قائم بقدر الوسع وذلك يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فانه كثيرا مع الافساد ولا يلزم من كونه عذرا انما يكثر وجوده مثله مما لا يكثر ولان الوصول الى الجوف مع التذكر في الخطأ قليل لا يتفق في الاحتراس فيناسب الفساد اذ فيه نوع اضافة الى خلاف النسيان فانه نبي منه مندفع اليه من قبل من قبل الامساك حقه تعالى وتقدس فكان صاحبه الحق هو الموفق لما يستحقه على الخلوص ولذا اضافه عليه السلام اليه تعالى حيث قال اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وحقيقة هذا التعليل يقطع نسبته الى المكلف فلا يكون ملكا ما عليه شيئا اذ لو يقع من جهته تفويت فظهر ظهورا ساطعا عدم لزوم اعتبار الصوم فانما مع الخطأ والاكراه لاعتبارين فانما مع النسيان وصار مع الناسي كالمقيد مع المريض في قضاء الصلاة التي صليها فاقدا من حيث يجب القضاء على المقيد لا المريض وحكم النائم اذا صحت في حقه ما يفطر حكم المكره فيفطر واعلم ان ابا حنيفة كان يقول اولا الى المكره على الجماع عليه القضاء والكفارة لانه لا يكون الا بانتشار الالة وذلك اما بارادة الاختيار فرجع وقال لا كفارة عليه وهو قولهما لان فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع انه ليس كل ما ينتشر اليه جامع **قوله** لقوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن الصائم رواه الترمذي ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام وفيه عبد الكريم بن ابي المخارق وفيه عند الكريم بن رشيد بن اسلم عن ابيه وهو ضعيف ذكره البزار من حديث اخي عبد الرحمن بن ابي اسامة بن رشيد بن اسلم عن ابيه مسندا وضعفه ايضا لعدم كاتب الليث شوذب وان كان رجلا صالحا وقال النسائي ليس بالقوي واخرجه الدارقطني بطرق اخر منها هشام بن سعد عن زيد بن اسلم وهشام هذا ضعفه النسائي واحمد وابن معين ولينه ابن عدي وقال اكتب حديثه وقال عبد الحق يكتب حديثه ولا يحتج به لكن قد احتج به مسلم واستشهد به البخاري ورواه البزار ايضا بحديث ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام قال وهذا من احسنها اسنادا واصحها اسنادي فيه سليمان بن حيان قال ابن معين صدوق وليس بحجة واخرجه الطحاوي وحديث ثوبان وقال الاوزاعي عن قوبان لا بهذا الاسناد تفرد به بن وهب فقد ظهر ان هذا الحديث بحسب ان يرقى الى درجة الحسن لغيره وظهر وضعف بدانه انما يؤمن من قبل الحفظ لا العدالة فالظاهر دليل الاجادة في خصوصه والمراد من القيء ما فرغ الصائم على ما سيظهر **قوله** وكذا اذا نظر الى امراة بشهوة الى قوله او دون ذلك لا يفطر لانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه وهو الانزال عن مباشرة وهو محمول على ما لا في قوله اذا اكرر فانزل افطر وما روي عنه عليه السلام لا ينقض النظر النظر فانما المراد به الجلد والحرمة وليس لزم من الحظر الانظار ليا يتعلق بفوات الركن وهو الجماع لما ذكرنا ان العدم الفطر فيما اذا انزل لتفكر في جمال المراة فانه لم يفطر وغايته ما تجب ان تعتبر معنى الجماع كالجماع وهو ايضا ممنوع لانه لا انزال عن مباشرة لاطلاقها ما ذكرنا **قوله** على ما قالوا اعادته في مثله افاده الضعف مع الخلاف وعامة المشايخ على الافطار قال المصنف في التجنيس انه المختار فان اعتبرت المباشرة المأخوذة في معنى الجماع اعم من ان يكون مباشرة الفرج او بان يراد مباشرة

هر سبب الا ان السوا كان يباشرها لشهوة هي عادة او لا وهذا انظر لها لانها الى فرح البهيمة والميتة وليستا بشهوة
عادة هذا ولا يحل الاستمتاع بالكلب وذكر المشايخ ضه انه عليه السلام قال لا لعن الله ملعون فان عليه السهو فعل ارادة فيكفيه
به ما لو جاز ان لا يعاقب قوله لهذا الى عدم المنافي ولما رويناه من حديث ثلاث لا يفطرن الصائم ومذهب احمد ان الحجامة
تفطر لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي وصححه ولما رويناه وما روي انه عليه السلام احتجم وهو صائم
رواه البخاري وغيره وقيل لانس كنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا الا من اجل الضعف رواه
البخاري وقال انس ما كرهنا الحجامة للصائم الا من جهد او ضعف لمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال افطر هذان
ثم رخص عليه السلام في الحجامة بعد للصائم وكان انس يحجم وهو صائم رواه الدارقطني وقال في رواياته كلهم ثقات ولا اعلم له علة قوله
ولو ادخل لوضع سواد حلقه او لا لان الموجود في حلقه ان واخلا من المسام والمفطر الداخل من المنفذ كالداخل من الجرح لان
المسام الذي هو حلل البدن للانفاق فمن شرع في ابتلاع عدد رده في باطنه ولا يفطر وانما كره لوصفه ذلك اعني الدخول في الماء والتلطف
بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لانه قرب من الافطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه والبصاق لا يفطر وقيل يفطر
لتحقق وصول دم الى باطن من بطونه وهو قول مالك وكذلك الخلاف فيما قوله علاه الرجعة الخ اي لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا والقبلة
ايضا مما يشتهى يكسر لها الذي ثبت حرمة اهانة المقبلة وبالها لان الحكم وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة اجري على الشبه لانه يوجد
فيها لاحتياط فتعدى من الحقيقة الى الشبهة فاقيم السبب فيه مقام المسبب اعني الوطء قوله اما الكفارة تتنقل الى كمال الجناية لانها
تندرئ بالشبهات فكانت عقوبة وهي اسفل عقوبة للافطار في الدنيا فيوقف لزومها على كمال الجناية ولو قال لو كان تعليلين وهو احسن
ويكون نفس قوله تعليلا لكمال الجناية تنتقل الى كمال الجناية اذ كانت اغلظ العقوبات في هذا الباب ولانها تندرئ بالشبهات
وفي كون ذلك نظر الشبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا يحد قوله لان عينه وكن على معنى التقبيل وفي الصحيحين ان عليه
السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم وعن عائشة انه عليه السلام كان يقبل وهو صائم متفق عليه والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل وروى ابو داود
باسناد جيد عن ابي هريرة انه عليه السلام سئل عن الرجل يباشر للصائم فرخص له واتاه اخر فنهاه الذي رخص له شيخ والذي نهاه شاب
وهذا يفيد ان التفصيل الذي اعتبرناه والمباشرة كالتقبيل في ظاهر الرواية خلافا لمحمد في المباشرة الفاحشة وهي جرد ما تحت الازار في
الوطء وهذا اخص من مطلق المباشرة وهو المعتاد في الحديث فيحمل الحديث عليه ولنا على محمد محل نظر اذ لا عموم للفعل المثبت في اسبابه بل
ولان الزمان وتهمة فيه من ادخال الراوي لفظ كان على الصنائع وهو محمد رواية الجنس قوله لانا قلما تخلو عن الفتنة قلنا
الكلام فيما اذا كان عالما بانه متى خاف قلنا بالكراهة والا وجه الكراهة لانا اذا كانت سببا غالبا نزل سببا قال الاسود لزوم الكراهة
من غير ملاحظة عقوق الخوف بالفعل كالموقوذ بعد الشتع قوله فاشبه الدخان والغبار اذا دخلا الحلق فانه لا يستطاع الاحتراز
عن دخولها لدخولها من الانف اذ الطبق الغير وصار ايضا كمبلل بقي في فيه بعد المضمضة ونظيره ما في الخزانة اذا دخل دموعه او عرقه حلقه
وهو قليل لفطره اذ نظر تيل لا يفطر بان كان اكثر بحيث يجد ملوحته في الحلق فسد وفيه نظر لان القطر يجد ملوحتها فالاولى عندي ان يقال
بوجدان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة في اكثر من ذلك الا قد روما في ظاهر فانه حين لو دخل دموعه او عرق جبينه او دم لثغاه حلقه
فسد صومه مع انه ما ذكرناه فانه علق بوصوله الى الحلق ومحمد وجدان الملوحة دليل ذلك قوله اذ الواو تحتمل واشتراط يقتضي انه
لو لم يوجد علامة ذلك بان كان سائغا مسائغا افسد ما لا دليل لتعليل الامكان بتيسر طبق الغير ومحه احيانا مع الاحتراز عن الدخول ولو
دخل به القطر ما بلعه لان مرتبة الكفاية ولو خرج دم من اسنانه فدخل حلقه ان ساوى الريق فسد والا لا ولو استنقع الماء من انفه حتى
ادخله الى فيه وابتلعه عمدا لا يفطره لو خرج ريقه بين فيه فادخله وابتلعه ان لو ينقطع من فيه بل يتصل ما في فيه كما خلط ما تشتريه لم
يفطر وان كان انقطع فاخرج واعاده افطر ولا كان عليه كما لو ابتلع ريق غيره ولو اجمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر ولو اختلط
بالريق لون صبغ او سيم لعدم تحرجا للخيط من فيه فابتلع هذا الريق وكل الصوم افطر قوله في حكم الظاهر لانه كما لا دخل منه
من خارجه ولو شك انه طعام خيط او رمله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه الا اذا انفصل منه شئ قوله ولنا ان القليل تابع
لاسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد الريق اعتبارا لانه لا يمكن الاحتراز عما يبقى اثر طعام المأكل حوالي الاسنان وان
قل ثم يجري مع الريق التابع من محله الى الحلق فاشتبه تعليق الافطار بعينه فتعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لانه اعتبر كثيرا في نفسه
الصلاة ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه الى الاستعانة بالريق وذلا الاول قليل والثاني كثير وهو حسن لان
الكائن من الحكم بالافطار بعد عقوق الوصول كونه لا يستهل الاحتراس عنه وذلك فيما يجري فيه سبقه مع الريق والجواب لا يجد في الخارج
لانه غير منضبط قوله ثم اكله ينبغي ان يفسد لان المتبادر من لفظة اكل الطعم والابتلاع او الاعم من ذلك ومن مجرد الابتلاع يعلم
ح خلاف ما في شرح الكرماني اذا ضغ ما ادخله ومنع دون الحمصة لا يفطر لكن تشبيهه بالذي عن محمد من الفساد في ابتلاع سمسمة بين
اسنانه وعجمه اذا ضغ يوجب ان المراد بالاكل الابتلاع فقط والا لم يصح اعطاء النظير في الكافي في السمسمة قال ان ضغها
لا يفسد الا ان يجد طعمها في حلقه وهذا الحسو جيد اذ ليكن الاصل في كل قليل ضغة فاذا ابتلع السمسمة حتى فسد بكل يجب الكفارة

قبل الاداء والمختار وجوبها لانها من جنس ما يتغذى به وهو رواية عن محمد **قوله** ولابي يوسف انه لبقاء الطبع نصا ونظرا للثواب وذكر
تعليل بل نظرا للحكم المبتنى وفيه يجب الكفارة والتحقيق ان الحقي في الوقائع لا يدله من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس وقد عرفت الكفارة
تعتمد الجناية كاملة فينظر في صاحب الواقعة ان كان ممن يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابي يوسف وان كان ممن لا اثر لذلك عنده اخذ بقول زفر
ولو تناول حبة عنب لعين مكانها تقررت عليه الكفارة وان كان نواها اختلفوا فيه وان مضغها ومضغها تعلقت الكفارة **قوله** لقوله عليه السلام
اخرج اصحاب السنن الاربعة للفظ للترمذي عنه عليه السلام من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض وقال حديث
حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الا من حديث عيسى بن يونس وقال البخاري لا
محفوظا لهذا اعني للغرابة ولا يقدح في ذلك لقبول زيادة الثقة ولانه هو الاسناد المقبول وقد صححه الحاكم وكل على شرط الشيخين بن حبان وروى
الدارقطني وقال رواته كلهم ثقات ثم قال تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان محفوظ من عياش بن عباس ورواه ابن ماجة ورواه الحاكم وسكت عليه ورواه مالك في
الموطا موقوفا على بن عمر ورواه النسائي من حديث الاوزاعي موقوفا على ابي هريرة ورفعه عبد الرزاق على ابي هريرة وعلى انصاري ما روى في سنن ابن ماجة
انه عليه السلام خرج في يوم كان يصومه فدعا بانا فشرب فقلنا يا رسول الله ان هذا يوم كنت تصومه قال اجل لكن قئت فحمل على ما قبل الشروع
او عورض الجمع ثم الجمع بين انا والفطر بدخول انا في العشي ان في العشي يستحق رجوع شيء ما خرج وان قل فلا عسران يفطر وفيما اذا ذرعه
تحقق ذلك انعدام الكل لا ضمان فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الاكراه والخطأ **قوله** فلو عاد الى فيه الذي ذرعه وخلفه انه انما ان
ذرعه القيء او استقاء وكل منهما اما قبل الفم او دونه والكل اما ان خرج او عاد واعاده فان ذرعه وخرج لا يفطر بل اذا كره لاطلاق ما روينا
وان عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم ان كان بلا الفم فسد صومه عند ابي يوسف لانه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وتدخل عند محمد لا يفسد
وهو الصحيح لانه لم يوجد الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا معدى به فاشبه ابا يوسف في العود والاعادة اعتبارا الخروج وهو بلا الفم واشبه محمد
الاعادة قبل الكره وان اعاده فسد بالاتفاق وعند ابي يوسف للدخول لتحقق الخروج شرعا وعند محمد للصنع وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم
يفسد بالاتفاق وان اعاده لم يفسد عند ابي يوسف وهو المختار لعدم الخروج شرعا ويفسد عند محمد لوجود الصنع وان استقاء عمدا وخرج اقل
ملء الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا ولا يتأتى فيه تعريج العود والاعادة لانه افطر بخروج القيء ثم بلعه افطر عند محمد لا طلاق
ما رويناه ولا يتأتى فيه التعريج اصلا فيه ولا يفطر عند ابي يوسف وهو المختار عند بعضهم لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي ان عاد بنفسه
لم يفطر لعدم الخروج عند ابي يوسف فلا يتحقق الدخول وان اعاده فعنه روايتان في رواية لا يفطر لعدم الخروج وفي رواية يفطر لكثرة الصنع وزفر مع محمد
في ان قليله يفسد لان الصوم جزء على اصله في استقاص الطهارة بقليله **قوله** وعند محمد لا يفسد ذكر انه الصحيح **قوله** عادة قيد به
لانه ما يتغذى به فانه يحسب لاصل يطعم ما ذا استقر في المعدة يحصل به التغذي على ما نحكي لكنه لو تغذى به ذلك لعدم احل وهو الطبع
قوله فكذلك عند ابي يوسف تقدم انه المصحح **قوله** وان استقاء عمدا قيد به ليخرج ما اذا استقاء ناسيا لصومه فانه لا يفسد به
كغير ما في المفطرات **قوله** وعند ابي يوسف لا يفسد صحح في شرح الكنز وعلل انه خلاف ظاهر الرواية اعني مرجحات الاطلاق وهذا كله
اذا كان القيء طعاما او ما ومن فان كان بلغما فغير مفسد للصوم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اذا ملأ الفم بناء على قوله انه ناقض وبظهر
ان قوله هنا احسن من قوله خلاف نقض الطهارة وذلك لان الافطار انما انيط بما يدخل او بالقيء عند انا نظر الى انه يستلذم عادة دخول شيء
اولا باعتبار ان الشرع انما نظر شيئا اخر من غير ان لحظ فيه تحقق كونه خارجا نجسا او طاهرا فلا فرق بين البلغم وغيره خلافا لنقض الطهارة **قوله**
ولو استقاء ما في مجلس ملأ فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس اذا غلب ثم تقيأ عشية لا يلزمه لان الثاني انقل من خزانة الاكل **قوله**
لعدم المعنى اي معنى الفطر وهو اتصال ما فيه نفع البدن الى الجوف سواء كان ما يتغذى به او يتداوى به فنفرها اجنابة فاشتغل الكفارة وكل
ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب كذلك لا يجب في الدهن والاذرة والعجين الا عند محمد ولا في الملح الا اذا
اعتاد اكله جدا وقيل يجب في قليله دون كثيره ولا في النواة والقطن الكا بعد السفر حملا اذ الوكذلك ولا هو مطبوع ولا في ابتلاع الجوز
الرطبة ويجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا كذا يابس اللوز والبندق والفستق وقيل هذا ان وصل الفتات الى جوفه اما اذا
وصل اللب ولا كسر في ابتلاع اللوز الرطبة الكفارة لانه وكل كما في خلاف الجوز فلذا افرد ابتلاع النواة كاللوز والزبادة البيضة
كالجوز وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روى هشام عن محمد وجوب الكفارة ويجب باكل اللحم النيء وان كان مشويا الا
ان وردت ملابسة واختلف في السمك واختار ابو الليث الوجوب وان كان نيا وجبت بلا خلاف ويجب باكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ فحم للتلك
ويجب بالطين الارمني وبغيره على من يعتاد اكله كالسبتي بالطفل لا على من لم يعتد ولا باكل الكمأة الا على رواية ولو مضغ لقمة ناسيا فمن كل
ما تبلعها قيل يجب وقيل لا وان ابتلعها قبل ان يمضغها ثم ذكر فمضغها ثم ابتلعها وقيل لا يفسد وصححه ابو الليث لانها بعد اخراجها تعاف وتتمايلة
تلف وقيل ان كانت سمسمة بعد تعليقه لا ان تركها بعد الاخراج حتى ردت لا يجب لانها لا تصلح للحاصل ان المطلوب اليه عند الكل في
الشروط العيانة غير ان الكل وقع عنده ان الاستكراه يثبت عنده الا كذا **قوله** تعليله القضاء اسيدرا كالمصلحة الغائبة
والكفارة فلو كفر بالصوم صام اخرى وستأتي قوما عن القضاء والكفارة من غير تعيين يوم القضاء فلو اجزته وقد نوى في تعيين
عندي ضربا سكال لانه يفتقر الى النية لكل يوم فاذا كان الرابع نفلا في كل يوم القضاء والكفارة فالاصح الراجح على ما عرف بها اذا نوى

قيام

القضاء

القضاء وكفارة الظهار انه يقع عن القضاء على قول ابي حنيفة وابي يوسف فانها رجحان بثلثه ورجحان جنس القضاء بانه حق الله تعالى
بخلاف كفارة الظهار لانه يتوصل بها الى حق نفسه فيرجح القضاء هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولهو به بخلاف كفارة الفطر واذا
كان كذلك فيقع اليوم الاول عن القضاء وما بعده عن الكفارة لانه لم يبق عليه قضاء فيقع جميع القضاء مع الكفارة ولو كان الواقع
نيته ذلك في اليوم الاول فقط فكذا اذا في الاخر فقط تعين الاخير للقضاء للعوض الكفارة اذ لم يبق عليه كفارة ولو وقع ذلك في اثنا
الشهر تعين اليوم الذي نوى ذلك للقضاء وبطل ما قبله وان كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستيناف
ولو جامع مرارا في ايام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية وروى زفر
عن ابي حنيفة انه عليه كفارة واحدة ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة
وكذا رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي يتكرر في الكل لتكرر السبب ولنا اطلاق جوابه عليه السلام للاعرابي بعتق رقبة وان قوله باغتاص
وقعت على امراتي يحتمل الواحد والكثير ولم يستفسره فدل ان الحكم لا يختلف ولان معنى الزجر معتبر في شرع الكفارة بدليل اختصاصها
بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول
ولو افطر في يوم فاعتق ثم افطر في اخر فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى او الثانية لا شيء عليه لان المتاخر يجزيه ولو
استحقت الرقبة الثالثة فعليه اعتاق واحد لان ما تقدم لا يجزئ عما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحد للثاني والثالث
ولو استحقت الاولى ايضا فكذلك وهذا لان الاعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كانه لم يكن وقد افطر في ثلثة ايام ولم يكفر لشيء فعليه
كفارة واحدة ولو استحقت الاولى والثانية دون الثالثة فعتق واحد للثالثة لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثاني يجزئ عما قبله
لا عما بعده ولو افطر وهو مقيم بعد النية وجبت عليه الكفارة ثم لو انشأ سفرا لم تسقط عنه ولو مرض فيه سقطت لان المرض معنى يوجب تغير السادس
الطبيعة الى الفساد اولا في الباطن ثم يظهر اثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر ان الامر كان موجودا وقت الفطر فمنع انعقاده موجبا للكفارة او يقول
وجود اصله شبهة وهذه الكفارة لا تجب معها اما السفر فنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ولو افطرت ثم
حاضت او نفست لا كفارة لان الحيض دم يجتمع في الرحم شيئا فشيئا حتى يتهيأ للبروز فلما برز من يومه ظهر ان في يومه وجب الفطر فاورث اصله شبهة
الشبهة ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط الكفارة عند ابي يوسف وهو الصحيح خلافا لزفر ولو جرح نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف
المشايخ والمختار لا تسقط لان المرض من الجرح وانه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي **قوله** انما ذلك شبع افاد تكامل الجناية
قبله ثم والايلاج حصل قضاء شهوة الفرج على الكمال والانزال شبع الكل ولا يتوقف الكفارة عليه كما لا الاكل يجب بلقمة لا بالشبع ولانه
لما لم يشترط الانزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات فلان لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي تحتاط
في اثباتها اولى لعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد **قوله** يجب على المراة لو قال على المفعول به كان اولى اذ يدخل الملاط به طائعا
وفي الكافي ان وطئ في الدبر فعن ابي حنيفة لا كفارة عليها لانه لا يتكامل هذا الفعل كاملا حتى لم يوجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به اذ ليس فيه
قضاء الشهوة وعنه ان عليه الكفارة وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية متكاملة واما ادعى ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث لا
يفسد الفرش ولا عبرة في ايجاب الكفارة به **قوله** وفي قوله يحتمل يعني اذا كفر بالمال **قوله** ولنا قوله عليه السلام من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر الله اعلم به وهو غير محفوظ وما في الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا افطر في رمضان
ان يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا علق الكفارة بالافطار فان قيل لا يفيد المطلوب لانه حكاية واقعة حال لا
عموم لها فيجب كون ذلك الفطر بامر خاص وهو الجماع فلا دليل فيه انه بالجماع او بغيره ولا يتمسك به الا بعد قيام الدليل على انه اريد جماع الرجل وهو
السائل المجيبة مفسر لذلك برواية نحو من تسعة عشر رجلا عن ابي هريرة **قلنا** وجه الاستدلال به تعليق الافطار في عبارة الراوي اعني
ابا هريرة اذ افاد انه فهم من خصوص الاحوال التي يشاهدها في قضائه عليه السلام او سمع ما يفيد ان ايجابه عليه باعتبار انه افطار لا
باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك وهذا كما قالوا في اصولهم في مسألة ما اذا نقل الراوي بلفظ ظاهره العموم ثم اختاروا اعتباره ومثلوه
بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذه امثلة بلا تفاوت لمن تامل لان الحديث عليها اذا اطاوعته فالكفارة اولى على
نظير ما ذكرناه انما تكون ثابتة بدلالة نص حديثها **قوله** ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار وماخوذ ذلك من الحديث الذي ذكره
من افطر في رمضان الحديث وما ذكرنا من قول ابي هريرة وروى الدارقطني ايضا في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امراته عن سعيد بن المسيب
ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله افطرت في رمضان متعمدا الحديث وهذا مرسل سعيد وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل
المرسل وعندنا هو حجة مطلقا وايضا دلالة نص الكفارة بالجماع ثابت للعلم بان من علم استوا الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف
عن كل منها ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك الاستوا غير متوقف
فيه على اهلية الاجتهاد اعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بها ان المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن **قوله**
وبايجاب الاعتاق الخ جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة وهو غير دافع لكلامه لانه يسلم ان هذا الذنب لا يرتفع بمجرد
التوبة ولهذا اثبتناها على خلاف القياس يعني القاطع المستمر في الشرع **قوله** وحديث الاعرابي في الكتب الستة عن ابي هريرة قال اتى
رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت فقال ما شانك قال وقعت على امراتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع

ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به فقال على افقر منى يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك عليه السلام حتى بدت نواجذه وفي لفظ انيابه وفي لفظ فواصل ثم قال اطعمه اهلك وفي لفظ ابي داود زاد الزهري انما كان هذا رخصة له خاصة وليوافق رجلا فعل ذلك اليوم ولم يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري عن ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان قال في شرح المنتقى قال الاستذكار حديث الباب يقوله كلها انث وعامة العلماء على قول الزهري وامر النبي صلى الله عليه وسلم الرجل بالكفارة ولم يعرف احد قبل الزهري ولا بعده ممن تلزم فتياه شيء من ذلك فلم ير في شيء من طرقه ذكر الموطوءة لفظ الفرق بالعين وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل قلت وان ثبت فغاية الامر انه اخر عنه الى الميسرة اذ كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم ويؤيد ما ذكرناه ما علل به عليه السلام ذلك اذا لاشاهر وعذر وانما هو خصوصية لانه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث فقد كفر الله عنه وليس في الكتب الستة لكن اخرج الدارقطني عن ابي هريرة ايضا وفي رواية منصور شعبة بن سفين بن عيينة عن الزهري عن حميد عن ابي هريرة قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت الحديث قال ابو داود وقال معمر عن منصور عن ابن عيينة بقوله واهلكت ذا حجة اليهقي عن جماعة عن الاوزاعي عن الزهري وفيه واهلكت وقال سمعت شيخنا ابا عبد الله الحاكم هذه اللفظة وكانه اصحاب الاوزاعي رووه عنه دونها واستدل الحاكم على انه حفظها من نظره في كتاب الصوم تضعيف العلي بن منصور فوجد هذا الحديث دون هذه اللفظة وان كانه اصحاب سفين رووه دونها **قوله** ومن جامع فما دون العسجد اراد بالفرج كلا من القبل والدبر وما دون التحديد بالتطيين وعلى الرواية الاخرى ايضا كمل الرجال جماع فما دون الفرج لاتصال على واحد منهما الا اذا انزلت ولا كفارة مع الانزال **قوله** فلا يحق غسل ولا وجوب الكفارة بافساده اذا الجماع يمنع وكذا الاكل لانه افساد صوم غير رمضان ليس في معنى افساد صوم رمضان من كل وجه بل ذلك ابلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان ولزوم افساد الحج النفل والقضاء الجماع ليس الحاقا بافساد الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والاجماع **قوله** اذا قطر في اذنه سقيدما اذا كان دهنا **قوله** لقوله عليه السلام النظر سهم مسموم الحديث رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده انا العمر بن سميع ثنا عمر بن يعقوب عن مدرك الكوفي قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل انها سمعت عايشة رضي الله عنها تقول دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عايشة هل من كسرة فاتيته بقرص فوضعه على فيه وقال يا عايشة هل دخل بطني منه شيء كذلك قبلة الصائم اما الافطار مما دخل وليس مما خرج ولهذا لو بلعت بصاق اهل الحديث ولا شك في بطونه نوعا على جامعه نهى تعليقا وقال ابن عباس وعكرمة النظر سهم مسموم فما دخل وليس مما خرج فاسند ابن ابي شيبة فقال ثنا وكيع عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال النظر سهم مسموم فما دخل وليس مما خرج واسند عبد الرزاق الى ابن مسعود قال انما الوضوء مما خرج وليس مما دخل النظر والصوم ما دخل وليس مما خرج وروى ايضا من قول علي قاله اليهقي وعلى كل حال لكون محفوظا صحيحا لا تستقيما الافطار به اعتبارا انه بمعنى ما ان وصل حتى لا عين به كما ذكرناه من قبل **قوله** ولوجود معنى الفطر اذ علمت انه لا يثبت الفطر الا بصورته او معناه وقد ان صورته الانتباع وذكر ان معناه وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف فاقتضى انه لو طعن برمح اورى نصله فبقي الحديد في بطنه او ادخل خشبة في دبره فغابت المراة في الفرج الداخل او استنجى فوصل الماء الى داخل دبره لفساد الصوم وليس كذلك اذ المعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن من المغذية او الدواء ولكن الثابت في سيلان الطعنة والدبر انما هو خلاف وصحح عدم الفطر جماعة ولا اعلم خلافا في ثبوت الافطار بما بعد خلاف ما اذا كان طرف الخشبة بيد وطرف الحشو في الفرج الخارج واما لو وصل الى كبد داخل فانه لا يفسد بالحد الذي يتعلق بوصوله الفساد وقد الجملة قال في الخلاصة وقيل ما يكون ذلك انتهى نعم لو خرج رمحه فعسله ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد فان قلت ان يلتقه فسد صومه بخلاف ما اذا التقه لان الماء التصل بظاهر ثمرة لقبل ان يصل الى الباطن يعود المتعدي لا يقال الماء فيه صلاح البدن لانا نقول ذكروا ان الصبر الماء الى هنالك مورث داعطاه لا يقال تحمل توله ما فيه صلاح البدن على ما حيث يصلح به وقد ينفع حاجته وان كان قد يحصل عنه ضرر احيانا فيندفع اشكال الاستبعاد لانا نقول قد علل المتقدمون الفساد بما اذا وصل الماء انه اذا دخل الماء انه اذا دخله بقوله لا لعدم المعنى المصور وذلك افادة انه لو يصل الى جوف دماغه ما فيه صلاح البدن ولو كان المراد ما فيه صلاح ما ذكرت لم يصح هذا التعليل وبسطه في الكافي فعال لان الماء يفسد بخالطه خلط داخل الاذن فلم يصل الى الدماغ شيء يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد فالاولى تفسير الصوم بالادخال بصنعه كما في عبارة الامام قاضيخان في تعليل ما اختاره في ثبوت الفساد اذا ادخل الماء انه لا اذا دخل بغير صنعه كما اذا خاض نهرا بحيث قال اذا خاض الماء دخل انه لا يفسد صومه وان صب الماء فيها اختلفوا فيه والصحيح ثبوت الفساد لانه وصل الى الجوف بفعله فلا يفترق صلاح البدن كما لو ادخل خشبة وغيبها الى ارض كلابه وبه ينتفع الاشكال لان ظهر ان الاصح في الماء التفصيل الذي اضاف الفاضي الله وعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الافطار انما على معنى ما يتفق نفسه كما اوردناه في السؤال الدبر بدفع تعليل الحكم بعدم الافساد في دخول الماء الاذن يصح التفصيل المذكور فيه وجهه انه لا رخصة لو احتقن بحقنة خاثرة للصوم مريض احتقن اكل بعد الفجر وتوفي عامة الشبع والامتلاء قريب من التخمة فان الاكل في مثل الحالة مضر وبعد ذلك يلزم منه فضلا عن القضاء الكفارة واما على حقيقة الاصلاح كما يفيده كلام الكافي والمقصود على الاول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الاذن وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه هذا ولو ادخل الاصبع في دبره او فرجها الداخل لا يفسد الصوم الا ان تكون منتوفة بالاورهن على المختار وقيل يجب عليه الغسل والقضاء **قوله** وصل الى الدواء الى

جوفه يرجع الى الجائفة لانه الجراحة في الظن او ما عده يرجع الى الآلة لانها الجراحة في اليابس من احمئة بالعصبي مرتبا تاما راسه وعلى الطين التي هي مجمع الرابع ح فلا عمل وفي العباب لانه بعد ان اخذ الوصول في صورة المسيلة يتبع نقل الخلاف في الافطار على تعذر الوصول اما الخلاف مما اذا كان الدواء طيا تقال يفطر لوصول عادة وما لا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك وهو يقبل سبب الوصول تام وتقرير ظاهر الكتاب وهو دليل الوصول فحكم به نظرا الى الدليل اذ قد يخفى حقيقة المسبب علما ليابس اذ لو ثبت ذلك لوصول ة لما ذكر في الكتاب واذا حققت هذا التصوير علمت ان الذي ذكره في ظاهر الرواية من الفرق بين الرطب اليابس لا يأتي مما ذكرنا كما يعطيه ظاهر عبارة شمس الائمة حيث قال الفرق في ظاهر الرواية بين الرطب اليابس اكثر مشايخنا على ان الغبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل فسد وان علم ان الطري لم يصل لم يفسد الا انه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة فانه ما بقي الفساد في الرطب على الوصول نظرا الى دليله على ما تقرر اذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه فان المراد بالدليل الامارة وهي ما قد يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها كوقوف تعلق القاضي على ما به مع العلم بانه ليس في كان وانما الكلام فيما اذا لم يعلم خلاف مقتضاه فما لم يطرح يتعلق بثبوته فالفرقان اللذان ذكرناهما لا خلاف فيهما فيبقى ما اذا لم يعلم تيقنا احدهما وهو محل الخلاف فافترقا حكما بوصول نظر الى الدليله وانتفاءه **قوله** ولو افطر في احليله لم يفطر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب والافطار في قبالا النساء رأوا ايضا على هذا الخلاف وقال بعضهم يفسد بالاتفاق بانه شبيه بالحقنة قال في التبيين وهو الاصح **قوله** لانه وقع الخ فيفيد انه لا خلاف لهم انهم يتفقون على ترجيح هذا القول ابو يوسف بالافساد انما يوجب على قياس المتقدم بين المثانة والجوف فيصل الى الجوف ما يفطر فلا وقوله بعده بناء على عدم به والقبول يترجح بين الجوف الى المثانة فيجتمع فيها اذ الخلاف مبني على ان هناك منفذا استعملها او شبيه الحاقنة يتصور الخروج ولا يتصور الدخول العدم الدافع الموجب لخلاف الخروج وهذا التقاسم على ناطة الفساد بالوصول الى الجوف ويفيد انه اعلم انه لم يصل بعد الى قصبة الذكر لا يفسد وبه صح فرد احد قولي في تصحيح الجمع الكثير وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند ابي يوسف جعل بعضهم الخلاف ما دام في قصبة الذكر وليس بشيء انتهى والذي يظهر انه لا منافاة على قول ابي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله الى الجوف اذا الجوف المثانة بل يصح انا طنه بالثاني باعتبار انه يصل اذ ذاك الى الجوف باعتبار نفسه وما نقل عن خزانة الاكمل بانا اذا حشى ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كما حشا بها ما يقتضي بطلانه حكاية الاتفاق على عدم الافساد في الافطار ما دام في قصبة الذكر ولا شك في ذلك الا ترى الى التعليل من الجانبين كيف هو بوصول الجوف وعدمه على وجود المنفذ او استقامته وعدمه لكن هذا يقتضي حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا خلاف الا بانا اذا ادخل فيها عمدا به الطبيعة فلا يعود الا تبع الخارج المعتاد وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بمثيله دواء او صابونة غيرانا لا نعلم في قعر ان سئالت الطبيعة ذلك في كل مدخل كالحشبة او انها تنداوى به لقبول الطبيعة اياه فتجتذبه حاجتها اليه وفي التبيان ذكرت لنا من تتبع مثل الحصاة تسيد فيها في الداخل عزر ابن الحبال انها لا تندر على اخراجها حتى تخرج هي وحدها او مع الخارج **قوله** ويكره فيه ذلك قيد الحلواني بما اذا كان في الفرض اما في النفل فلا نه لا يباح الفطر فيه بعذر ولا عذر في رواية الحسن عن ابي حنيفة وابي يوسف فيما اذا ذرعه اول نهاره لكراهة لتبين انظاره عمل ان يصير اياه وقبل لا بأس في الفرض للمرأة اذا كان زوجها سيئ الخلق ان تذوق المرقة بلسانها **قوله** اذا كان لها منه بد كان لم يكن بان لم تجد من تصلح له من ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا تحتاج الى صنعة له لا يكره لها **قوله** لما بينا من انه تعريض للصوم على الفساد اذ قد يسبق منه شيء الى الحلق كان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وفي الفتاوى يكره للصائم ان يذوق لسانه العسل او الدهن لتعرف الجيد من الردي عند الشراء **قوله** وقيل اذا لم يكن مثليثا بان لم يصنعه احد بان كان ابيض فكذا ان كان اسود وان صنعه فيه لانه يتفتت وان صنع وكان لا يتفتت قيل المصنع يفيد الى الجوف وقيل لا ان كان كثيرا عدم الفساد محمول على ما اذا لم يكن كذلك للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا مرض في بعض لعلل لمعرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن **قوله** الا انه يكره استثنا منقطع اي لكنه يكره للتعرض على الفساد وتهاونا الافطار وعنه عليه السلام من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يتعرض مواقفا لتهم وقال علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره **قوله** لغيابه مقام السواك وحقهن ان يكتفين بضعيفة فلا يحتمل السواك فيحتاج على البلة وهو السبب وهذا تمام معاني تتعلق **قوله** لا يستحب اي ولا يكره ساح خلاف النساء فيستحب لهن لانه سواكهن وقوله لما فيه من النشبة النساء انما يناسبا التعليل للكراهة ولذا وضع في غير موضع فيكون تدرك تعليل الثاني والاول الكراهة لدخول الاجانب والتعليل اعني النشبة تقتضيها في حقهن حالا يا عن المعارض **قوله** ورد هو الشارب صح الدال على ان يصدر وبعضهم على اقامة اسم العين مقام المصدر وفي الاساس عجن من ذهنك حليتك بضم الدال وفتحها ليا على هذه الاقامة **قوله** ندب الى الكحل الخ اشار به الى ما صح عاشورا فاشهر من ان يندى وقد ذكرنا من ذلك في اول كتاب الصوم احاديث او ما ندبه الى الكحل فهو ما روى احمد والبيهقي عن ابن عباس عنه عليه السلام قال من اكتحل الا يوم عاشورا لم يرمد ابدا وضعفه بجويبر والضحاك لو ملق بن عباس وهن طريق اخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشورا لم ترمد عينه تلك السنة وقال وهذا من منكرات جعفر الفريابي وقد روى الترمذي عن ابي هريرة عن انس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال اشتكت عيني افاكتحل وانا صائم قال نعم قال الترمذي اسناده ليس بالقوي ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء ابو عاصم

بجمع على متنه واخرج ابن ماجة عن بقية ثنا ابن بيدى عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضى الله عنها قالت كحل النبى صلى الله عليه وسلم وهو صائم وظن بعض العلماء ان ابن بيدى فى سند ابن ماجة وهو محمد بن الوليد الزبيدى الثقة الثبت وهو وهم وانما هو سعيد بن عبد الله بن بيدى الحمصى كما هو مصرح به فى سنده البيهقى ولكن الراوى عنه قال فى التقريب ليس بمجهول كما قاله ابن عدى والبيهقى بل هو سعيد بن عبد الجبار وهما واحد اخرجه البيهقى عن محمد بن عبد الله بن ابى رافع قال وليس بالقوى عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يكتحل وهو صائم واخرج ابو داود موقوفا على انس عن عبيد الله بن معاذ عن عبيد الله بن ابى بكر بن انس بن مالك انه كان يكتحل وهو صائم قال فى التقريب اسناده مقارب قال ابو حاتم عبد بن حميد الضبى ابو معاذ البصرى صالح الحديث ضعيف عن قتادة ان لم يصح بواحد منهما فالمجموع يصح به لهذا الطريق وانما مانى ابو داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوذه عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه امرح بالاثمد عند النوم وقال لسقمة الصائم فقال ابو داود قال يحيى بن معين هذا حديث منكر قال صاحب التقريب وعبد ربه بن النعمان كالمجهول اذ لا يعرف له غير هذا الحديث وعبد الرحمن بن النعمان قال ابن معين ضعيف وقال ابو حاتم صدوق ولا تعارض بين كلاميهما اذ الصدوق لا ينفى سائر وجوه الضعف **قوله** دون الزينة لانه تعروف من زينة النساء فيدخل فى الشارب بذلك ايضا وليس فيه ذلك وفى الكافى يستحسن دهن شعر الوجه اذا لم يكن من قصد من الزينة به ورود السنة فعلى هذا القصد فكانه والله اعلم لانه يتزين بالزينة وقد روى ابو داود والنسائى عن ابن مسعود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خصال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها وسنورده بتمامه انشاء الله تعالى فى كتاب الكراهية وما فى الموطا عن ابى قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لى اجرا افاجعلها قال نعم ان لك اجرها كان ابو قتادة بهذا الحديث فى اليوم مرتين من اجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم وان كرهتها فانما هو شىء لغير محلها لانه لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحظ النفس لطالبه للزينة الظاهرة وذلك لان الاكرام والجمال المطلوب متحقق مع دون هذا المقدار وفى سنن النسائى ان رجلا من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نهى عن كثير من الارفاه فسئل ابن سيرين عن الارفاه قال الترجيل قال المراد والله اعلم الترجيل الزائد الذى يخرج الى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع اذى الشعث هذا ولا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين وازالة ما يهجم النفوس من الاخبار ونوائر ذوى النفوس وسهامها والثانى ان صح فهو وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يقصد السنة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت فى ضمن قصد مطلوب فلا ضير اذا لم يكن مقصودا بنفسه **قوله** وهو ان الفدر المسنون فى اللحية القبضة بضم القاف قال فى الهداية وما روى ذلك عجب قطعه هكذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ياخذ من اللحية من طولها وعرضها اورده ابو عيسى يعنى الترمذى فى جامعه وراه من حديث عبد الله بن عمرو العابرين كان ملت **قوله** يعارضه ما فى الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه السلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى بالجوات انه مدرج عن ابن عمر او ان هذا الحديث انه كان ياخذ الفاضل من القبضة قال محمد الحسن فى كتاب الآثار انا ابو حنيفة رضى الله عنه عن الهيثم بن ابى الهيثم عن ابن عمر انه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة ورواه ابو داود والنسائى فى كتاب الصوم عن على بن الحسن بن شقيق عن الحسين بن واقد عن مروان بن سالم المقفع قال رايت ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وكان النبى صلى الله عليه وسلم اذا افطر اخذ من شاربه ثم خرج الينا فقال هكذا كان يفعل وذكر البخارى تعليقا فقال وكان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض على لحيته فما فضل اخذه ورفوعا عن ابى هريرة ايضا اسنده ابن ابى شيبة عنه حدثنا ابو اسامة عن سفيان عن عمرو بن ايوب من ولد جرير من ابى زرعة قال كان ابو هريرة يقبض على لحيته فيا خذ ما فضل عن القبضة فما قال ما فى الباب ان لم يحمل على النسخ كما هو اصل لنا فى عامل الراوى على خلاف مرويه مع انه روى ايضا عن غير الراوى وعن النبى صلى الله عليه وسلم ان يحمل الاعفاء على اعفائها من ان ياخذ عاليها او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق طائفة كما نشاهد فى الهنود ولبعض اصناف الفرنج فيتبع الجهة التى بين له الاباحة وتؤيد ارادة هذا ما فى مسلم عن ابى هريرة عن عنه عليه السلام جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا المجوس فهذه الجملة واقعة موضع التعليل وانما الاخذ منها ونحوه ذلك كما يفعله بعض المغاربة ونحنكة الرجال فلم يصح احد **قوله** ولا باس بالسواك الرطب يعنى للصائم سواء كان رطوبته بالماء او من نفسه لكونه اخضر بعد **قوله** وقال الشافعى يكره استدلالا بحديث والمعنى فاحدث مارواه الدارقطنى والطبرانى عنه عليه السلام اذا اصبتم فاشنوكوا بالغداة ولا تشنوكوا بالعشى فان الصائم اذا يبست شفتاه كانت له نورا يوم القيمة ورواه الدارقطنى موقوفا على على رضى الله عنه وفى الطبرانى بسناد ابو عمر القضاب ضعفه ابن معين وقال عبد الله احمد بن حنبل سالت ابى عن كثير فقال يضعف الحديث ذكر فى الميزان وذكر حديثه هذا فيه والمعنى ما ذكر فى الكتاب من انه ازاله الخلوف المحمود ولنا قوله عليه السلام من خير خلال الصائم السواك اخرجه ابن ماجة من حديث عائشة والدارقطنى وفيه مجالد ضعفه الاكثر ولينه بعضهم ولنا ايضا عموم قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة اذ يدخل فى عموم كل صلاة صلاة الظهر والعصر والمغرب للصائم والمفطر فى رواية عند النسائى وصحيح ابن خزيمة وصححه الحاكم وعلقه البخارى عند كل وضوء فيدخل فيه وضوء الصلوات ولنا ايضا ما فى مسند احمد عنه عليه الصلوة والسلام صلاة بسواك افضل عند الله من سبعين صلاة بغير سواك فهذا لنكرة وان كان فى الاثبات تعم لوصفها بصفة عامة مضاف على غير الصائم اذا استاك فيه انها صلاة افضل من سبعين كما يشهد على عضو المفطر فهذا خالية عن المعارض كان ذكر لا تقوم به حجة اما الحديث فانه مع شدوده ضعيف واما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستعمال لانه ثبتا

على ان السواك يزيل الخلوف وهو ممنوع بل انما يزيل أثر الظاهر على السن من الاصفرار وهذا الاثر يسببه خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شيئا فيطعام ليرتفع السبب وهذا روى عن معاذ مثل ما قلنا رواه الطبراني ثنا ابراهيم بن هاشم البغوي ثنا هرون بن معروف ثنا محمد بن سلمة الحراني ثنا بكر بن خنيس عن ابي عبد الرحمن عن عبان بن ابي سنين عن عبد الرحمن بن انعم قال سألت معاذ بن جبل السواك وانا صائم قال نعم قلت اني النهار شيئ غدوت وعشيت قال اني الناس كرهوه عشية ويقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك فقال سبحان الله لقد امرهم بالسواك وهو يعلم انه لابد في الصائم خلوف وان استاك وما كان بالذي يأمرهم ان يبتغوا انواعهم عما في ذلك من الخير شيئا بل فيه شر لان من ابتلي ببلاء لا حد منه بدا قال وكذا العبادة في سبيل الله تعالى لقوله عليه السلام من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار اما ترى ان الجرح يكون على المجاهد فيوجر عليه من اجل انه لو عمد عمدا الى جرح نفسه في بلاء عمدا كان في ذلك من الاجر شيئ قيل وقد دخل في هذا ايضا من يكلف الدرن كثيرا الشعث الى المساجد لنظر الى قوله عليه السلام وكثرة الخطا الى المساجد ومن تصنع في طلوع الشيب لقوله عليه السلام من شاب شيبة في الاسلام اي يوجر عليها من اجل انها في المطلوب فيها احاديث مصنفة نذكرها ستيا كالاستشهاد والتقوية وان لم تحتج اليه في الاثبات منها ما رواه البيهقي عن ابراهيم بن عبد الرحمن بن اسحق الخوارزمي قال سألت عاصما الاحول ايستاك الصائم بالسواك الرطب قال نعم اتراه اشد رطوبة من الماء قلت اول لي واخره قال ثلثي عمر رحل الله قال عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال تفرد به ابن هيثم بن عبد الرحمن الخوارزمي وقد حدث عن عاصم بالمناكير لا يحتج به ورفعه باطل والصحيح عن ابن عمر من قوله قلنا كفى بثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعف فيه مع تلك العمومات

فرع صوم سبت من سئل عنه اي صنيعة واي يوسف كراهته وعامة المشايخ لم يريا به باسا ثم اختلفوا في افضل ايام الاسبوع بعد الجمعة قيل يوم الفطر وقيل بل يقرعها في الشهر وجه الجواز انه وقع الفصل بين يوم الفطر فلم يلزم التشبه باهل الكتاب وجه الكراهة انه قد يفضي الى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر عيد الى الان لم يأت عيدا او عجم فما عند الاعين من ذلك فلا باس لورود الحديث به ويكره صوم النيروز والمهرجان لان فيه تعظيم ايام لهيئات عن تعظيمها كان واتفق يوما كان يصومه فلا باس وصام شعبان ورمضان كله وصام حسن وسبعة ايام قبل ثلاث عشرة الرابع عشر الخامس عشر ما لم يظن الحاقه بالواجب كذا صوم يوم عاشوراء ويستحب ان يصوم قبله يوما وبعده يوما كان افراده مكروها للتشبه باليهود وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب والحاج ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وفي كراهة تنزيه لانه لا خلل به لاحد في ذلك الوقت اللهم الا ان يسيء خلقه فيوقعه في محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يعجز عن اداء افعال الحج وسيأتي في صوم المسافر ويكره صوم الصمت وهو ان يصوم ولا يتكلم يعني يلتزم عدم الكلام بل يتكلم بخير لحاجة ان عنت ويكره صوم الوصال وهو ان يواصل يومين او ثلاثة ولا يفطر بينهما ويكره صوم الدهر لانه يضعفه او يصير طبعا له ومبنى العبادة على المحالفة العادة ولا بأس بصوم نوافل العبد وايام التشريق وافضل الصيام صيام داود كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفردا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا تصوم المرأة التطوع الا باذن زوجها وله ان يفطرها وكذا المملوك بالنسبة الى السيد الا اذا كان غائبا ولا ضرر في ذلك فله فان ضره ضربه ليستبد ماله وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيام الكفارات كالفعل الا كفان الظهار لما تعلق به من حق الزوجة كما سنعلم في الظهار

فصل هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتأخير الاعذار المبيحة للفطر المرض والسفر الحمل والرضاع اذا اضر بها او ولدها والكبر اذا لم يقدر عليه والعطش الشديد والجوع كذلك اذا خاف منهما الهلاك او نقصان العقل كالامة اذا اضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى الحمام في الايام الحارة والعمل حتى اذا خشي الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يغلبه العدو في شهر رمضان وكان الضعف لو نظر يقطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما

قوله هو يعتبر خوف الهلاك الظاهر من كلام اصحابنا انه كقولنا وجه قولنا ان قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يحتمل ان يكون المريض مريضا وعلى سفر فعدة من ايام اخر يحتمل لكن القطر بان شرعه القطر لاجل المرض لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض او ابطاء البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باخبار المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او باخبار طبيب مسلم فيرظاهر الفسق وقد عد الله شرطا نلوبا من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سئل عنه القاضي الامام فقال لا يحل وقيل ينبغي ان يحل وفي الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل ان يطهر يعني في يوم النوبة لا باس به

قوله وقال الشافعي القطر افضل والحق ان قوله كقولنا لورود ذلك عنه انما هو مذهب احمد رضي الله عنه والحديث الذي رواه في الصحيحين وسوف يرده وقول الظاهرية انه لا يجوز الصوم لهذا الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فجعل السبب في حقه اذ ان العدة لا تجوز قبل السبب ولنا ان رمضان افضل لوقوعه في الصوم افضل منه في غيره فان قيل ان اردتم انه افضل في حق صوم الجميع فلا نسلم وان مطلقا فمنوعا ونسلم بادنيا ونلوناه لنا بحثا والثاني وجهه عموم قوله تعالى في رمضان وان تصوموا خير لكم وما ورد مما هو مخصوص بسببه وهو ما روي في الصحيحين انه عليه السلام كان في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر وكذا ما روى مسلم عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان حتى بلغ كراع

العهم فصاموا الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس لم يصوم فقال اولئك العصاة محمول على انهم استنصروا به بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظ فيه فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم وزاد الواقدي في المغازي وفيه وكان امرهم بالفطر فلم يقبلوا اذ العبرة وان كان لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن حمل عليه دفعا للمعارضة بين الاحاديث فانها صريحة في الصوم في السفر ففي مسلم عن جعفر الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح فقال عليه السلام هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وفي الصحيحين عن انس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وفيهما عن ابي الدرداء خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته في حر شديد حتى ان احدنا ليضع كفه على راسه من شدة الحر وما فينا الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن رواحة وهو ما في مسند عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن صفوان عن عبد الله بن صفوان بن امية الجمحي عن ام الدرداء عن كعب بن عاصم الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس من امبر امصيام في امسفر وهذه لغة بعض اهل اليمن يجعلون مكان اللام الالف واللام الالف واليم وعن عبد الرزاق رواه احمد في مسنده وابن ماجه عن عبد الله بن موسى السلمي عن اسامة بن زيد عن ابن شهاب عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صام رمضان في السفر كالمفطر في الحضر واخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى الدوني شا اسامة بن زيد به ثم قال هذا حديث اسنده اسامة بن زيد وانس وروام بن ابي ذئب وغيره عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه موقوفا على عبد الرحمن وثبت موقوفا كان خروجه عليه السلام حين خرج صائما حتى بلغ الكديد ثم افطر فافطر الناس لنظر دليلا على نسخ انتهى واعلم ان هذا في الخصوص من ابن عباس خرج عليه الصلوة والسلام عام الفتح في رمضان صائما حتى بلغ الكديد ثم افطر قال الزهري وكان آخر الامرين وقال ابن حزم النظر آخر الامرين هكذا قال يعني الزهري عبد الله بن عيسى وقال غيره ابي عمر البزار عبد الله بن عيسى وهو شيخ مواشية بالقواب وهو عبد الله بن موسى بن ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبد الله التيمي القرشي يروي عن اسامة بن زيد وسهو لا باس بهذا في هذا ما يمسك به الفاتيلون بمنع الصوم لاعذارهم باعتبار ما كان اجرا لاهم فاحاصل التعارض بحسب الظاهر والجمع ما ذكرنا وقيل ان انما لاحدهما واعتبار نسخه بمن عزم ولا فاطعة فيه والجمع ما قلنا ان حمل ما ورد بصيغة من لم ينظر الى العصيان وعدمه البرد ونظر بالتعديد على عزم المشقة فصوما وقد ورد ما قدمناه من نقل دنوها منجب المصير اليه خصوصا واحاديث الجواز اقوى سندا واسقامة محتى واوفق بكتاب الله تعالى قال الله تعالى يعدد نعمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فعلل الناخير بارادة اليسر اليس ايضا لا يتعين في النظر بل قد يكون اليسر في الصوم اذا كان قويا عليه غير متضرر به لموافقته الناس فان في الانسان تخفيفا ولان النفس توطن على من الازمان ما توطن على غيره فالصوم فيها اليسر عليها وبهذا التعليل علم ان المراد بقوله فعدة من ايام اخر ليس معناه يتعين ذلك بل المعنى ما فطر عليه او المعنى فعدة من ايام اخر محل له الناخير لها كما قاله الشافعي اما قول الطواهر فوله وحكى الطحاوي رحمه الله انه جلا فا بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف ومحمد وهو ان عندهما يلزمه اذا صح واقام يوما قضاء الكل فلزمه الاتمام بالشروع وعنده انما يلزمه قدر ما صح واقام والصحيح الاتفاق في القضاء وهو انه انما يلزمه قدر الصحة والاقامة وان الحالفا ما هو في النذر سهوا اذا قال المريض لله علي صوم شهر مثلا فصح عندنا يلزمه الكل والا تمام به وعندهما قدر ما صح رجحه الفرق لهما ان النذر سهو السبب ووجوب الكل فاذا وجد منه في المرض وما فات من ذلك المرض فلا شيء عليه فان صح صار كانه قال لله علي صحة يوما صح رجحه الفرق لهما ان النذر سهو السبب ووجوب الكل فاذا وجد منه في المرض وما فات من ذلك المرض فلا شيء عليه فان صح صار كانه قال لله علي صحة يوما والصحيح لو قاله ومات قبل ادراك عين النذر ورمزه الكل بذلك هذا خلاف القضاء لان السبب هو ادراك العين وحقيقة هذا الكلام المذكور في النذر اذا صح على تقدير كون النذر بذلك فيوجب شائبة جهالة المرض والا لان مراد الكل وان لو صح لظهر فائدته في الايصاء بل هو معلوم ايضا لصحة الكل وان لم يذكروا ان التعليق يصحيها لفقرها لكنه ما امكن والنذر ما يتعلق فالشرط كقوله ان شفى الله مريضي لله علي كذا فنزل عند الصحة منجب الكل ثم يحمل عند عدم ادراك العين منجب الايصاء كما لو لم يجعل معلقا في المعنى على ما قلنا وانما قلنا السبب ادراك العين فهل المراد ان ادراك العين شرط لوجوب القضاء بالمرض الادا وصرح في شرح الكنز نقلا في الفرق المذكور وسبب القضاء ادراك العين فيتقدر بقدره وفي المبسوط جعله سببا لوجوب الادا نعم ظاهر الاول ان سبب القضاء على ما اغتر به صحته موسبب وجوب الادا فيكون ادراك العين سبب وجوب الادا كما ذكر في المبسوط وبكل عدم خلو الناخير عن ادنى عذر كما فان قال سبب في وجوبا الادا لا يستلزم حرمة الناخير عنه قلنا فلا كمن نفس رمضان سبب وجوب الادا على المريض ولا مانع من هذا الا عتبار سوى ذلك اللازم فاذا كان مستفيدا ان واذ هو الاصل ولزمه الايصاء بالكل اذا لم يدرك العين كما هو قول احمد على رواية الطحاوي فوله ولا فدية عليه وقال الشافعي رحمه الله عليه الفدية ان اخر بغير عذر لما روي انه عليه السلام قال في رجل مرض في رمضان فافطر ثم صح فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر يصوم الذي ادركه ثم يصوم الذي افطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا ولنا اطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر من غير فصل فكان وجوب القضاء على الفور اخي فلا يلزمه بالتاخير شيء غير انه تارك للاولى من المسارعة وما رواه غير ثابت في سنن ابن هيثم بن خارجة قال ابو حاتم الرازي كان يكذب وفيه ايضا من انهم يا وضع فوله اذا خافا على ولديهما يريد ما وقع في بعض حواشي معنيا الى ان المراد بالمرضع الظئر لوجوب الارضاع عليها بالعقد بخلاف الام فان الاب ليس اجر غيرها وكذا اعتبار غيرا للذرى ايضا يفيد ان ذلك للام وكذا اطلاق الحديث وسنوا روى عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع الصوم ولان الارضاع واجب على الام دياتة فوله هو يعتبر اي كالاجنبي الحامل والمرضع والشيخ الفاني في حكم وجوب الفدية بمطلق جامع انه اسقط عن لم يلزمه الصوم عيانة الولد في الشرع قلنا القياس متبع بشرع الفدية على خلاف القياس اذ لا مانع له تعقل بين

الصوم والاطعام والالحاق دلالة متعذر لان الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل الى الفدية للعجز عنه والطفل لا يجب
عليه بل على ابيه ولم ينتقل عنها شرعا الى خلف غير الصوم بل اخرها الى التأخير بقضاء رخصة نحو الولد الى خلف هو الصوم بخلاف الشيخ فانه لا يجب
عليه بل اقيمت الفدية مقام الصيام في حقه وكما مثل الدفع لانه اختلف الحكم في الاصل والفرع فانه في الاصل وجوب الفدية عوضا عن
الصوم لسقوطه بها ولا سقوط في الحامل **قوله** ويطعم الخ وعن الطحاوي انه لا فدية عليه وهو مذهب مالك لانه عاجز عجزا مستمرا
الى الموت فكان كالمريض اذا مات قبل ان يصح والمسافر قبل ان يقيم ولان الآية منسوخة وعن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الآية
وعلى الذين يطيقونه الآية كان من اراد ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ولنا ما روى عن عطاء انه سمع ابن
عباس يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما
فيطعمان مكان كل يوم مسكينا رواه البخاري وهو مروي عن علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة ولم يرو عن احدهم خلاف
ذلك فكان اجماعا وايضا لو كان قول ابن عباس ليست بمنسوخة مقدم لانه مما لا يقال بالرأي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن
لانه مثبت في نظم كتاب الله فجعله منفيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل
الكريم تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ وقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وروى ابن عبيد بكم وقالت شاعر
فقلت يمين الله ابرح قاعدا • ولو قطعوا رأسي لديك واوصالي • اي لا ابرح • وقال • تنفك تسمع ما حييت بهالك حتى تكونه
اي لا تنفك ودراية الافقه اولى لان قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة الافطار الذي هو ظاهر اللفظ هذا ولو
كان الشيخ الفاني مسافرا فمات قبل الاقامة ينبغي ان لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا التغليظ فانما
ينتقل وجوب الصوم عليه الى الفدية عند وجود سبب العجز ولا عجز على المسافر فلا حاجة الى الانتقال ولا يجوز الفدية الا عن صوم هو
اصل بنفسه لا بدل عن غيره فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لا يجزي حتى جازت له الفدية وكذا لو نذر
صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان يفطر ويطعم لانه استيقن انه لا يقدر على قضائه فان لم يقدر على الاطعام لعسرته
يستغفر الله ويستقيله وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر يوما معينا فلم يصم
حتى صار شيخا فانيا جازت له الفدية عنه ولو وجب عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار
شيخا كبيرا لا يجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره وكذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال فان مات فاوصى
بالتكفير جاز من ثلثه هذا وجوزوا الفدية طعاما والاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها والاطعام
الفدية **قوله** لان شرط الخلفية اي شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم فخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل
الصلوات المؤداة قبل التيمم لان خلفية التيمم مشروطة بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه فلذا يجب الاعتداد بها لا ما اعاد
بغلة الانقطاع في سن الاياس في المستقبل او في العدة التي شرعت فيها حتى يستانف العدة على الاصل مثل حصول المقصود
بالخلف لا في الانجاز المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا سوا الواقع من الحكم ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذي ذكرنا ولا على ما ذكر في
النهاية **قوله** وصار كالشيخ الفاني اي فاطر بطريق الدلالة لا بالقياس وجهه ان الكلام في مريض عجز عن الاداء وعليه الصوم
ولا شك ان كل من سمع ان الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم يجزي عنه الطعام علم ان سبب ذلك عجزه المستمر الى الموت فان
الشيخ الفاني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني واردا في المريض الذي هو بتلك
الصفة لا فرق الا ان الوجوب لم يسبق حال جواز الاطعام في الشيخ الفاني لا بعد ما ثبت ثم ينتقل والمريض يقرر الوجوب عليه
قبله بادراك العدة وعجزه الآن بسبب تقصيره في المسارعة الى القضاء ومعلوم انه اذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التأخير
جانيا فلا اثر لهذا الفرق في اجازة الحكم واعلم انهم منعوا في الاصول الالحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوا بطريق القياس
لان شرطه ظهور المؤثر وتأثير عجزه في الدلالة لا يفتقر الى اهلية الاجتهاد بخلاف القياس وذلك منتف في الشيخ الفاني فان ظهور
المؤثر فيه وهو العجز انما يصلح لاسقاط الصوم وصار مقام اخر وهو وجوب الفدية ولا يعقل العجز موثرا في ايجابها لكنا نقول ذلك في
غير المنصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وان لم يكن
من قبيل الصريح عندنا بل بالايماء وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه **قوله** لابد من الايصاء عندنا اي
في لزوم الاطعام على الوارث خلافا للشافعي وعلى هذا الزكاة اي اذا مات من عليه دين الزكاة بان استهلك مال الزكاة بعد الحول
والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه ان يخرج عنه الزكاة والعشر الا ان يوصي بذلك ثم اذا اوصى فانما يلزم الوارث اخراجهما
اذا كانا يخرجان من الثلث وان زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث فان اخرج كان متطوعا عن الميت وحكم بجواز اجزائه ولذا
قال محمد في تبرع الوارث يجزئه ان شاء الله تعالى كما اذا اوصى بالاطعام عن الصلوات على ما نذكره وصح التبرع في الكسوة والاطعام لا الاعتاق
لان في الاعتاق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس قال
جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امي ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه عنها قال لو كان على امك دين اكنت قاضيه عنها

قال نعم قال فدين الله احق وفي رواية جاء امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان امي ماتت عليها صوم
نذر أفاصوم عنها الحديث الى ان قال فصومي عن امك وفي الصحيحين عن عائشة عنه عليه السلام من مات وعليه صيام صام عنه
وليه قلنا الانفاق صرف الاول عن ظاهره فانه لا نسخ في الصلاة الدين وهذا خرج النسائي عن ابن عباس سواء الحديث الاول في
سننه الكبرى قال لا يصلي احد عن احد ولا يصوم احد عن احد وهو الراوي على خلاف مرويه فعلى روايته للناسخ ونسخ الحكم له
على اخراج المناط عن الاعتبار واما جوابان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان العدة بالجامع ونسخ الحكم لا يستلزم
ابطال الاعتبار اذ لو كان معتبرا لاستمر ترتب الحكم على وقعه وقد روى عن عمر رضي الله عنه نحو اخرجه عبد الرزاق وذكر مالك في الموطا
بلاغا قال مالك ولم اسمع عن احد من العلماء ولا من التابعين رضي الله عنهم بالمدينة ان احدا منهم امر احدا ان يصوم عن احد ولا يصلي
عن احد انتهى وهذا مما تؤيد للنسخ وانه الامر الذي استقر عليه اجماع واذا اعهد كون المناط الدين فما نعلل لوجوب
الاداء على الميت على الوارث بدين العباد فانه محل الانفاق وليس هو الكائن في صوم النذر فلا يجب على الوارث الا بما لا يصح
اذا اوصى لا يجب بقدر الثلث الا ان يتطوع على هذا دين صدقة الفطر واجبة والكفارات المالية واجبة وقد اليها ما
التي عليه الصدقة المنذورة والخراج والجزية وهذا الان بدل بين عقوبة وعبادة فما كان عبادة فشرط اجزائها النية فيتحقق اداؤها
مختارا فيطهر اختيار الطاعة من اختيار المعصية الذي هو المقصود من التكليف وقول الوارث من غير امر المشتمل بالامر والنهي
لا يحقق اختيار بل لما مات من غير فعل ولا امر به فقد تحقق عصيانه بترك من دار التكليف ولم يمتثل وذلك تقرر عليه موجب العصيان
فلم يبق فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يحسب به الواجب كما لو تبرع به في حال حيوته وما دان فيها مع ذلك معنى العقوبة بل يحتمل انه
فات فيه الامران اذ لم يستحق ايقاع ما يستحق منه ليكون زاجرا له علاوة ونوالا لعباد فان المقصود من الامر بالاداء وصول
المال الى من سوله ليدفع به حاجته وكذا اذا اطعم من له حبسة كان له اجر ويسقط عن ذمته من عليه فلو مات من غير اقباض لتحقق حصول
المقصود بفعل الوارث هنا وعن هذا قلنا لا يورث خيار الشرط والرؤية لانه رأى كان للميت على العين لانه جزء من العين في العقد
احتبس عند البائع واذا علمت ما ذكرنا علمت ان المقصود من خطوف الله تعالى انما هي الافعال اي بتطهير الطاعة والامتثال وما كان
ما ليا منها فالمال انما متعلق المقصود اعني الفعل وقد سقط الافعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف فكان
الاقضاء المال الذي هو متعلق بها عن المتابعة اذ يصير ذلك علاقة بين العباد ولان المقصود بها نفس المال لا الفعل وهو موجود
في التركة فيؤخذ منها بلا اقضاء **قوله** والصلاة كالصوم باشتمال الشارع وهم الله ان المسائلة فثبت شرعا بين الصوم والاطعام
والمسائلة بين الصلاة والصوم ثابتة وشكل الشيء جاز ان يكون مثلا له الشيء على تقدير ذلك يجب الاطعام وعلى تقدير عدمها
لا يجب فلا احتياط في الايجاب فان كان الواقع شهود المسائلة وحصل المقصود الذي هو الشفوط والا كان براءة الذمة بلا شيء يصلح ما جبا للبراءة
ولذا قال محمد فيه يجزئه انشاء الله تعالى من غير جزم كما قال في تبرع الوارث بالاطعام بخلاف اقضائه عن الصوم فانه جزم بالاجزاء **قوله**
هو الصحيح احتراز عن قول من قال انه يطعم لكل صلاة يوم مسكينا كصيام يوم ثم رجع الى ما في الكتاب لان كل صلاة فرض عاجل فكان
كصوم يوم **قوله** ومن دخل في صوم التطوع او في صلاة التطوع ثم افسد قضاه لاطلاق بين اصحابنا في وجوب القضاء اذا افسد عن قصد
او عن غير قصد بان غرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعي واما اختلاف الرواية في بعض الافساد مثل ياح او الطاهر الرواية
لا الاعذار ورد رواية المنتقى ياح بلا عذر لم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الصيانة عذرا ولا قيل نعم وقيل لا وقيل قد قيل
الزوال لا بعد الا اذا كان في عذر النظر بعض عفوا لاحد الوالدين لا غير ها حتى لو حلف على رجل ان لا طلاق اليلات ليفطرن
لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بخروجه ان لم يأكل لا يباح النظر واذا كان مثل ذلك يفطر واعتقادي ان رواية
المنتقى وجه وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في علانية الشافعي لله لله لقرا وكيتين رحمه اختيارنا لما في ضمن اختيار انشاء الله وحسن
ما يستدل به للشافعي رحمه الله ما في مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شيء فقلنا لا قال
فاني اذن صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس قال ارنيه فلقد اصبحت صائما فاكل وفي لفظ فاكل وقال
قد كنت اصبحت صائما فهذا يدل على عدم وجوب الاتمام ولزوم القضاء لترتب على وجوبه فلا يجب اعادته ورواه ابو داود والترمذي
والترمذي والنسائي عزاه ما في موطأ الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وفي كل من سنن ومسنده اختلاف
وتكلم فيه البيهقي رحمه الله وقال الشافعي ايضا صح انه عليه السلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو ماء بين انا فيرت
وانا من هطرت وفي لفظ كان ذلك بعد العصر واذ مسلم عام الفتح وفيه ولا لم الشافعي رحمه الله فلما كان له فعلا ان له
في صوم النفل ان لا يمضي فيه للشفعة كان له اذا دخل فيه ان يفطر كما فعل عليه السلام فالتطوع اولى وحاصله استدلال لا بنظير
في الفرض بعد شروعه الذي لم يكن واجبا عليه على اباحة مفطر في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه وهو استدلال لا يتم
حسبما حررنا في الكتاب والسنة والقياس اما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها
عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الآية بسيقت في معرض ذم هم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم

عنه

خيار

من دخل صوم التطوع او صلوة التطوع ثم افسد

والفقه

والمنذر المذكور عمل لذلك فوجب صيانته عن الابطال بهذين النصين فاذا اسقط وجب قضاؤه تفاديا عن الابطال واما النسائي فاخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني اليه حفصة وكانت ابنة اسها فقالت يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما آخر مكانه واعله البخاري بانه لا يعرف لهشام سماع من عروة ولا لابيه سماع من عائشة واعله الترمذي بان الزهري لم يسمعه من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن ابي الاخضر ومحمد بن ابي حفصة عن الزهري عن عائشة وروى مالك بن انس ومعمر وعبد الله بن عمر وبن زياد بن سعد وغيرواحد من الحفاظ هذا عن الزهري عن عائشة ولم يذكر فيه عن عروة وهذا اصح ثم اسند الى ان حج قال سالت احمد بن حنبل عن عروة عن عائشة قال لم اسمع من عروة في هذا شيئا ولكن سمعناه من خلاف سليمان بن عبد الملك بن يسار عن بعض من سال من عائشة عن هذا الحديث انتهى قلت قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفاء بالعلم بالمقابلة على ما مر غير مرة ولو سلم اعلاله والاعلال الترمذي فهو قاصر على هذا الطريق ما يلي ولو لم يكن له طريق اخر لكن ذكره ابن حبان في صحيحه من عمر بن حجر بن حاجر وعن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت اصبحنا انا وحفصة صائمتين متطوعتين الحديث ورواه ابن ابي شيبة من طريق اخر عن عمرة عن حفصة عن سعيد بن جبير وحفصة الحديث ورواه الطبراني في معجمه من حديث حصين عن عكرمة عن ابن عباس ان عائشة وحفصة ورواه البزار من طريق عمرة عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال اصبحت عائشة وحفصة وحماد بن الوليد ليس الحديث واخرجه الطبراني من غير الكل في الوسط ثنا موسى بن هرون ثنا محمد بن مهران الجمال قال ذكر محمد بن اسماعيل المكي عن محمد بن عمرو بن علقمة عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال اهدت لعائشة وحفصة هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا فهذه طرق هذا الحديث يشد بعضها بعضا فان كل طريق من هذه ضعيفا لتفرد راويها وكثرة مخالفته وبقيت في طريق الجهول فقول ابن حزم عنه انه اسند الزهري عنه عن بعض من سال عائشة عن هذا الحديث فعلة اخرى لو لم يكن في بعض طرقه ما يحتمله وحمله على انه امر ندب خرج عن مقتضاه بغير موجب كما هو محقوق بالوجوب مقتضاه وهو كون صوما مفروضا من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم كما لا يخفى على المتدبرين فيها على ان المراد لا تحبطوا الطاعات بالكبائر كقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي اي ان فعلتم فتحبط اعمالكم وكلام ابن عمر رضي الله عنهما ظاهر في ان هذا اول الصحابة او لا تبطلوها بمعصيتها او الابطال بالريا والسمعة وقول ابن عباس وعنه بالشك والنفاق وبالجملة الكل يفيد ان المراد بالابطال اخراجها عن ان يترتب عليها فائدتها لم نجد هذا غير الابطال الموجب للقضاء فلا تكون الآية باعتبار المراد دليلا على منع هوى الابطال بل دليلا على منعه بدون قضاء فيكون دليل رواية المنتقى على ما قدمنا من انها اباحة الفطر مع ايجاب القضاء وهذا اخر ما هالان الآية لا تدل باعتبار المراد منها سوى على ذلك والاحاديث المذكورة لا تفيد سوى ايجاب القضاء الا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي قوله ولا تعودا وباري مع كونها منفردا بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم للاستدلال به للشافعي فبعد تسليم ثبوت الحجية تحمل على الندب وكذا حديث البخاري اخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وابي الدرداء فزار سلمان ابا الدرداء فراى ام الدرداء متبذلة فقال لها ما شانك قالت اخوك ابو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا فجاء ابو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل فاني صائم فقال ما انا باكل حتى تاكل فاكل فلما كان الليل ذهب ابو الدرداء يقوم فقال له سلمان نم فنام ثم ذهب يقوم فقال له نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الان فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذي حق حقه فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال صدق سلمان وهذا ما استدل به القائلون بان الافضلية قد تكون باعتبار الداخل كما قطع به الجابري قال صنع رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعى النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فلما اتى الطعام تحى رجل منهم فقال عليه السلام مالك قال اني صائم فقال عليه السلام تكلف اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على قدم كون النفل ممنوعا اذ لا يعهد للنيابة اثر في اسقاط الواجبات ولذا بقي المحقوقون قوله عذرا كالكرخي واي بكل الرازي واستدلا بما روى عنه عليه السلام اذا دعى احدكم لطعام فليجب فان كان صائما فليصل اني فليدع الله والله اعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم بثبوته موقوف على اثباته ثم لا سوى قوة حديث سلمان والحاصل ان على رواية المنتقى يتظافر الادلة ولا معارض للاستدلال به للشافعي ما سبق على ما لا يخفى واما البيان فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما اذا افسدا **قوله** واذا بلغ الصبي الخ كل من تحقق بصفة في اثناء النهار وقارن اول وجودها طلوع الفجر تلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت بعده وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها كالحائض تطهر نفسا بطهرها بعد الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعده لان زوال او قبله بعد الاكل ما لم يقدم قبل الزوال والاكل فيه عليه الصوم لما في الكتاب وكذا لو كان نوى ليطهر لم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه صوم ذلك اليوم والذي يظهر عدا او خطا او ظنا انه اكل فوجد السحور استحبابا انه من رمضان او اظن على ظن غروب الشمس وتسحر بعد الفجر وقبل الامساك مستحب لا واجب لقول ابي حنيفة رضي الله عنه في الحائض تطهر بها ولا يحسن ان ناكل والناس صيام والصحيح الوجوب لان محمدا قال في الحائض تطهر ثم تدع وقول الامام لا يحسن تعليل للوجوب اي لا يحسن لها ان تفعل ما يفعله المسافر اذا اقام فهذا لا يدل على ان يستحب ان ياكل ويشرب والناس صيام وهو معتمد فيتبين مراده بعدم الاستحسان ولانه الموافق للدليل وهو ما ثبت من امره عليه السلام

لامساك لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ولا يخفى على مثلك مواقيد الضابط وقلنا كل من تحقق افادر ولم يقل صار نصفه الخ ليشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصبيان يلحقون او لاشتباع ما يليه ولا يتحقق المفاد بما فيه قوله لان الصوم غير واجب عليهما وقال زفر في الكافي اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة وينبغي ان يكون جوابه في الصبي اذا بلغ كذلك وعن نعرف بان السبب في الصلاة الجزء الثاني عند الاهلية اي جزء كان فتحقق الوجوب في حقها وفي الصوم الجزء الاول ولم يصادفه اهلا وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب الموقت قد يكون الوقت فيه سببا للوجوب وظرفا له كوقت الصلاة او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به فنسأل اذا يقتضي ان السبب تمام الوقت فيها وندبان جلالته ثم على بان من يحقق المراد قد يقال لمن قال ان لا يجب الامساك في بعض الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والاداء موسع الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب كما لا يجب فيه تسبيبا سابقا والفرق ظاهر ولو لم يسلم فرد ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلاة من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم تؤد عقيبه استقلت الى ما يليه الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عند اداء الجزء الذي يليه دون ما وقع فيه قوله على ما قالوا اشارة الى الجواب واكد المسامح على هذا الفرق وهو ان الصبي كان اهلا فتوقف اسقاطه في حق الصوم في اول الشهر على وجود النية في وقتها والكافر ليس اهلا فلا توقف فيقع ظرفا فلا يعود صوما وبهم من يشكو في التسوية بينهما بان في الجامع الصغير الصبي بلغ والكافر اسلم قال هما سواء فانه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع قوله واذا نوى المسافر الافطار اي في غير رمضان بدليل قوله وان كان في رمضان الخ سواء الافطار ليس بشرط بل اذا افطر قبل الزوال اليه الاكل وجب عليه الصوم ذلك اليوم بنية تسببها قوله الا ترى الخ يعني ان المرخص للسفر فعل لو تحقق في اول اليوم كان الخطاب متوجها عليه بتعيين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه عندنا نسأله وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلوة والسلام ما قدمنا انه صح من الدينة عام الفتح حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع انا فشرب الناس الا ان يرفع بعضهم بعضا وجه كان قبل الفتح وفيه بعد ايضا فلم يتحقق المرخص فالخطاب بالصوم عليهما ممنوع لم لا يجوز ان يكون الخطاب بتعيينه ان لو تحدث سفرا في اثناء اليوم فصح الشروع صلة فاذا سافر في اثناء اليوم زال التعين لانه كان بشرط قدميه وهذا التقدير هب بعض الفقهاء حكاه بعض شارحي كتاب مسلم والجمهور على تعين صومه واعلم ان اباحة الفطر للمسافر اذا لم ينو الصوم فاذا نواه ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر اصبح صائما فلا يعمل فطره في ذلك اليوم لكن لو افطره لا كفارة عليه لان السبب البيح من حيث الصوم وهو الشهر قاصر فاورث شبهة درئا بالشبهة ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على ان البعض ان فطر بعضهم لكن في اليوم الذي خرج فيه اشكل على الاول وان كان بناء بعد اشكل على ما بعده ولا يخلص الا بحجة تركنا به على ان العالم لعل من يشبه بلوغ الجهد البيح لفطر المعلم ونحوهم ممن تعين عليه الصوم وحتى الهلال قوله في المسئلتين يعني اذا انشأ السفر بعد الصوم واذا صام مسافر يوما قوله من حين رمضان كله قال الحلواني المراد به ليلة انشأ الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاول لم يلزمه القضاء لان الصوم لا يتبعض كالليل والذي يقطعه الوجه الآتي ذكره خلافه قوله لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل المحل اي العقل ولهذا ابتلي به من هو معصوم من زوال العقل صلى الله عليه وسلم على ما اسلفناه في باب الامامة من كتاب الصلاة قوله فيكون عذرا في التأخير لا في الاسقاط رتبه بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه بحيث لو فعل ما كان عذرا بل لم يسقط فيقبا وذلك انه لو زاله كان مسقطا وليس كذلك فان الجنون لما زال به ولا يسقط به من حيث هو من زال به بل من حيث هو ملزم للحرج فكان الاولى في تعليل التعليل بعدم لزوم الحرج في الايام فضا الشهر بالاغماء كله بخلاف جنون الشهر كله فان توتيب قضا الشهر عليه موجب للحرج وهذا الان اشتداد الاغماء شهرا من التواتر لا يكاد يوجد والا كان ربما يموت فانه لا يأكل ولا يشرب ولا حرج في ترتب الحكم عما ندر من التواتر بخلاف الجنون فان اشتداده شهرا غالب فترتب القضاء معه موجب للحرج وقد سلك المحققون في تعليل لزوم القضا بجنون شهر حيث قال ولنا ان الساقط هو الحرج ثم قال والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج فما قاد تعليل وجوب قضا الشهر اذا اغمي عليه فيه كله بعدم الحرج وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لان الحرج مانع لكن المراد ان انتفاء الوجوب لما كان لمانع الحرج ولا حرج لندرة اشتداد الاغماء شهرا وسقط بنى هذا الوجوب الذي ثبت خبرا بالسبب غنى اصل الوجوب لا شوقف بعدم القدرة على استعمال العقل او مدده او ضعفه بل نظر فان كان المقصود من شعلقه مجرد اتصال المال لهم كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز لان هذا المقصود يحصل بفعل النائب يطالب به وليه وان كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة او المعصية فلا يخلو من كون هذا العجز الكائن بسبب عدم التمكن على استعمال العقل مما يلزمه الاستداد او لا يلزمه عادة او قد فعل الاول لا يثبت الوجوب كالصبي لانه يستتبع فائدته وهي اما في الاداء وهو منتف اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء في حال الصبي او في القضاء وهو مستلزم للحرج البين فانتفى وفي الثاني لا يسقط الوجوب معه بل ثبت شرعا ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء فيصار بذلك الى مصلحته

من غير حرج وحة عليه كالنوم فلو نام وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا فعلمنا أن الشرع اعتبر هذا العارض بسببه لا يسقط عالبا ؟
عدما أو لا حرج في ثبوت الوجوب بعده ليظهر حكمه في الخلف ثم لو نام ثلاثين أو ثلثة وجب القضا أيضا لأنه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك
تغيير الاعتبار الذي ثبت عنه شرعا أعني اعتبار عدما أو لا حرج في الزوائد وفي الثالث اعتبرنا ثبوتا لوجوب وعدمه على ثبوت الحرج كما قاله
أو ثبت ما يلزمه الاستداد وإذا كرر ثبت ما لا يستدعاده فعلمنا أن الاغماء يلحق في حق الصوم بما لا يستدعي الصوم إذا المرض علمنا العدم
الحرج وقلنا في الجنون في حق الصلاة كذلك على ما مر بيانه في باب صلاة المريض لا عاد اللازم فيها وفي حق الصوم ان استوعب الشهر لحق بما
يلزمه الاستداد لان استداد الجنون شهرا كثيرا نادر فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج وإذا لم يستوعبه لا يستند لان صوم ما دون
الشهر في سنة لا نوع في الحرج وأيضا انه يؤدي الى عدم وجوب القضا إذ كان الجنون في الغالب يستمر شهرا أكثر وهذا النقرير يوجبان لا فرق
بين الأصلي والعارضي وبين أن يفيق المجنون في وقت النية من آخر نوما وبين خلافا لما قاله الحلواني وان اختاره بعضهم ثم نقل القدوري عن محمد
انه فرق فيه (كما سيأتي في الكتاب وقدمنا في ان كاة الخلاف في نقل الخلاف فجعل هذا التفصيل قولا لابي يوسف وقول محمد قبل
الخلاف على عكسه وسيأتي تعليل الفريقين ومنهم من اعاد التفصيل بثبوت التفصيل شرعا في الحيض بالاشهر الحيض نا على مثل اسناد الطهر
وعارضه بان الطهر اذا اسند اسندا أصليا بان بلغت الصغيرة بالسن لم ير دما قانها تعتد بالاشهر بعد البلوغ ولو بلغت بالحيض
اسند طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة الى الآن مدخل من الاياس فتعتد بالاشهر ولا يخفى على مثاله عدم لزومه فان المدار على ما عرضه فيام
لزوم الحج وعدمه وفي العبر المنع النقرير سقوط ذلك التفصيل قوله وفي الوجوب نابع جواب عما قيل لا يجب
بالذمة ومرجع الذمة الى الاهلية فيلزم ثبوت مثل الوجوب على الصبي فقال هو دائر مع الذمة لكن شرط القابل لانه يتأدى القابل
ولا قابل في حقه في حق الصبي لما ذكرنا من انه عند الاداء لا يثبت لظهر أن في القضا تحصيل مقصود العرض بعد وجوده والا يكون
ذلك قابل إذ الوجوب لاجل القضا حرجا لانه مع فتح باب تحصيل المصلحة اما اذا استلزمته فهو معدوم القابل ظاهرا لانه مقترن
بطريق التفويت وهو الحرج وذلك باب العذاب لا القابل وان كان قد ثبت له الافراد من العباد فان القوانين الشرعية الى
تستتبع التكاليف اراعى في حق العموم رحمة وفضلا لا بالنسبة الى آحاد من الناس بخلاف ثبوته مع الجنون لانه يستتبع القابل
او نقول لا قابل لانها في حق القضا والاجل القضا للحرج فلو ثبت الوجوب لم يكن لما بين قوله وتمامه في الخلافيات واذا تحققت ما
قدمناه انفا تحققت تمامه قوله فعليه قضاء رمضان قيل لابد من التاويل لان دلالة حال المسلم كافية في وجود النية الا ترى
ان من اعمي عليه في ليلة من رمضان يكون صائما بوما بدلالة حاله ما لم يوجد منه ما ينفيها فلذا اول بان يكون
مريضا مسافرا او متهتكا اعتادا الاكل في رمضان ومن حقق تركيب الكتاب سوقوله من لم يبيت قضا عليه جزم بان هذا التاويل تكلف يغني
عنه علاج من اعمي عليه فان الاغماء قد يوجب النسيان حال نفسه دون الافاقة فيبقى الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية الا
ان يكون متهتكا اعتادا الاكل فيفتى بلزوم صومه ذلك اليوم انضا لان حاله لا يصلح دليلا على قيام النية اما هنا فانما علق وجوب
القضا بنفس مرور اليوم لا بما هو لازم وجوب النسيان ولا شك انه اذا مر اليوم ولا شك انه كان اولا امكن ان اجاب هذا
المسئلة بالنسبة الى ظاهر حاله كما ذكرناه قوله في حق الصحيح المقيم قيد بهما لان المسافر والمريض لا بد لهما من النية انفاقا لعدم التعين
في حقهما قوله كما اذا ذهب لقضاء من التعزير اي على يد هكم هو الذي من وظيفته اعطاء الثواب فعزره احدا على لا يقع به
عن الكفارة ونرك الخلاف نظرا ايضا في لزوم الكفارة بالاكل فيه عند زفر مطلقا وعند ابي حنيفة لا يجب مطلقا وعندهما التفصيل
بين ان يأكل قبل الزوال فيجب والا فلا وفي المسئلة التي على هذين ومنهم من جعل كلا منهما قول ابي حنيفة قوله ولابي حنيفة ان الكفارة
تعلقت بحقيقة الافساد وهذا استناع عنه لا افساد لانه يستند عي سابقة الشروع الا ان لابي يوسف ان يقول لما ثبت في الشرع
ترتيبها على النظر في رمضان اذ اسم النظر لا يستند عي سابقة الصوم يقال افطرت لصوم وكان من عادتي صومه اذا اضح غير نادر
ثم اكل ولا يسمى كذلك الا مساكا كان النية في وقت النية ليس لها حكم النظر كما ان ليس لها حكم الصوم فيتحقق النظر
بالاكل اذا ورد عليها الا ان هذا يتقرر على ما اذا اكل قبل نصف النهار وذلك اي ان الملحوظ ليكل ما رأى حنيفة واي يوسف
واقعة الاعرابي المروية في الكفارة لما كانت في نظرها موسعتين حال تيام الصوم سلم ثم شوفها في نظرها لذلك قبل الشروع فيه
ابو يوسف وفهم ابو حنيفة عدمه اذ لا شك في ان جناية الافطار حال تيام الصوم اتم منه حال عدمه فالزام الكفارة في صورة
الجناية التي هي اغلظ لا يوجب فيها شيئا فهو دليل ذلك فصوم صائما الاتفاق على عدم الغا كل ما زاد على كونه نظرا جناية في تورد
الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع قيام النظر الجناية في بتلاع الحصى ونحو وروى الحسن عن ابي حنيفة فيمن اصبح لا ينوي الصوم
ثم نواه قبل الزوال ثم جامع بقية يومه لا كفارة فيه وروى عن ابي يوسف ان عليه الكفارة وجه الذي شبهه الخلاف في صحة الصوم
بينه من الوجه وروى فيمن اصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم اكل عمدا لا كفارة فيه عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
والكلام فيهما واحد قوله وعلى هذا الخلاف كل مفطر صار مثلا تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف والمراد
بالمحفي من فسد صومه بفعله المقصود دون فقد الاهلية كمن تسحر على ظن عدم الفجر او اكل يوما لشك ثم ظهر انه الفجر وقد مضان

قوله لانه وقت معظر وتعطه بعدم الاكل فيه اذا لم يكن آثم حرج فانيا واصل ذلك حديث عاشوط على ما ذكناه قريبا قوله
ومثورى على لبنا للمفعول من الراى بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله رايت الله اكبر كل شيء اى علمته ولو صيغ منه للفاعل
مراد به الظن لم يتبع في القياس لكنه لم يسمع بمعناه الا مبنيا للمفعول لك وكنا نرى زيدا كالمثل سيدا اذا انه عدا للفاعل واللهاذم
قاربت بمعنى ظننتاى دفع الى الظن قوله لان الجناية قاصرة ليس هنا جناية اصلا لانه لو يتعمد وتعمدتم والا عدم الاثم عليه
اللهم الا ان يراد ان عدم تثبته الى ان يستيقن جناية فيكون المراد جنايه عدم التثبت لا جنايه الافطار كما مالوا في القتل الخطا لا اثم
فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك الروية والمبالغة في التثبت حالا لرمي فالمهم في الجنايات شرع الكفاران نوفق باعتبار
هذا المعنى اللهم الا ان يدعى بان ترك التثبت الى الاستيقان في القتل ليس كتركه الى الاستيقان في النظر وايضا الموجب للقود بتوبته
في القتل ترك التثبت الى ترك الغاية شرع الكفاران وهذا الدليل يفيد هنا اذ لا كفاران ولا هو لم يحبس على القول بذلك هناك
وحديث عمر رواه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي قال افطر عمر واصحابه في يوم غيم ظنوا ان الشمس غابت قال فطلعت فقال عمر
ما نرضا عفهم هذا اليوم ثم نقضي يوما مكانه واخرج بن ابي شيبة من طريق اخرى بالفظ الكتاب ماعن علي بن حنظلة عن ابيه
قال شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان وقرب اليه شراب فشرب بعض القوم وظنوا ان الشمس قد غربت ثم ارتفى الوذان فقال ايها
المومنون والله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر من كان افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم حتى تغرب الشمس واعاده بن طريق
اخرى وزاد فقال له بعضهم ان علينا قضاء فقال ان تعنكم الله رءاعيا ولم يعنكم راعيا وقضاصهما وقضا نوم فيهن دانا قال ذلك لان خطاه لم يزل على المبدئة
رافعا صوته لئلا يكون من الادب بل كان جهة ان ينزل فيخبره بذلك وبالحديث تحروا فان في السحور بركة رواه الجماعة الا ابا داود وعن انس قال قال
عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة قيل المراد بالبركة حصول التقوى به على صوم الغد لدليل ما روى عنه عليه السلام استعينوا
بقايلة النهار على قيام الليل وما كل السحور على صيامه انها راد المراد وبان الثواب لا يستناه لنسئل المرسلين قال عليه السلام فرق بين
صومنا وصوم اهل الكتاب اكلة السحور ولا منافاة فلم يكن المراد انها بركة كالامرين والسحور ما يوكل في السحر وهو السدس الاخير
من الليل وقوله في النهاية هو على حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر كما صححه وهو الاظهر في ايها
فهو استعمال للمآكول في السحور كالوضوء بالفتح لما يتوضاه وقيل يستعين الضم لان البركة وتنال الثواب انما تحصل بالفعل لا بمقبل ما كول وحديث
ثلاث من اخلاق المرسلين على اوجه الذي ذكر المصنف رحمه الله اعلم به والذي في معجم الطبراني ثنا حفص بن محمد بن حرب العتادي ثنا سليمان بن
شاحاد بن زيد عن علي بن زيد الهاني عن موثق البجلي عن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اخلاق المرسلين
تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلاة ورواه بن ابي شيبة في مصنفه موقوفا وذكر ان البزار نظر في الاسناد رواه
حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث ابي الدرداء ومما يدل على المطلوب ما في الصحيح حديث البخاري عن سهل بن سعد قال كنا نتسحر ثم يكون بي سرعة
ان ادرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة
قلت كم كان قدر ما بينهما قال قدر خمسين اية قوله الا انه اذا شك استثنا من قوله ثم التسحر مستحب واخذ الظن في تعبير الشك بنا على
استعمال لفظ الظن في الادراك مطلقا وقوله صورته تاي ما لم يتبين انه اكل بعد الفجر فيقضي ح قوله وعن ابي حنيفة الخ الفرق
المغايرة بين محل ومحل لان الدابة كان استحباب الترك لاستثناء ثبوت الاساءة ان لم يترك بل يستلن وكون ذلك مفعولا وفعل
المفعول لا يستلزم الاساءة ثم استدل على من الدابة بقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك رواه النسائي الدارمي
وزاد فان الصدق طمانينة والكذب ريبة قال الترمذي حديث حسن صحيح فقوله المروي لفظ الامر هان كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم
بتركه الاثم لا الاساءة وان صرف عنه بصارف كان ندبا ولا اساءة بترك المندوب بكل ان فعله نال الثواب والا لم ينل شيئا فهو دايرمن كونه
دليل الوجوب او الندب فلا يصح جعله دليلا على من الان يراد اساءة مهما ثم قوله تعلنه قضاء لا كفاران وعلى ظاهره ايجاب
لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال الشك والليل اصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه الا بيقين مثله في الايضاح واعلم ان التحقيق هو ان اليقين
انما يزول حول الليل في وجوده وامتداده الى وقت تحقق طلوع الفجر في وقت فليس ذلك الوقت محل تعارض الظن به واليقين بقاء الليل بل
بل التحقيق ان محل تعارض دليلين طنيين هو بقاء الليل وعدمه وبقاء الاستصحاب والامارة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض طنيين في ذلك
اصلا اذ ذلك لا يمكن لان الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فاذا فرض تعلقه بان التي كذا استحال تعلق الاخر بانه لا كذا من شخص واحد في وقت
واحد اذ ليس له الا طرف واحد راجح فاذا عرف هذا فاذا ثبت تعارض طنيين في صيام الليل وعدمه فيها تران لان موجب تعارضها الشك لا ظن
واحد فضلا عن طنيين واذا تراعمل بالاصل وهو الليل فتحقق هذا واجر في مواطن كثيرة كقولنا في شك احداث بعد يقين الطهارة اليقين لا يزال
بالشك ونحو قوله ولو اكل تعلنه القضاء وفي الكفاران ورايتان ومحل الفقيه اي حيث فرق بينهما لان الثابت بحال فلبه ظن الغروب شبهة
الاباحة لاحقيقتها بخلاف حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وبني لاسقاط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر انه اكل قبل
الغروب فعليه الكفاران لا غير ضه خلافا والله سبحانه اعلم وهو الذي ذكر بقوله ولو كان شاكا اي له ينبغي ان تجب الكفاران قوله فعليه القضاء
وواجب اي اذا لم يستبين شيء او تبين انه اكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتا بيقين وقد نظم فيه اكبر ابيه وارد لو شهد اثنان

بانه عربت واتيان بان لا ما نظرتم تبين عدم العذر بل الكفارة مع ان تعارضها يوجب الشك اجيب بمنع الشك فان الشهادة بعدمه على النفي ضعيفة الشهادة بالعذر بلا معارض قوية جدا ظنا وفي النفس منه شيء يظهر بادنى تامل **قوله** ومن اكل في رمضان ناسيا او جامع ناسيا فظن انه افطر فاكل او جامع عمدا لا كفارة عليه وعلى هذا لو نوى مسافر نوى الاقامة فاكل لا كفارة عليه **قوله** فان ظاهر الحديث يعني قوله عليه السلام من نسي وهو صائم فاكل او شرب وفي رواية لا يجب وصحح فاجيب بان وكذا عنها ومرجع وجهها الى ان انتفاء الشبهة لاحد وانتفاء الاستناد او لا فعولنا بناء على ثبوت الاستناد لان ثبوت الشبهة العكسية يثبوت دليل النفي وهو ثابت لهم ضعيف حتى قال بعض الائمة بالنظر وصرف قوله عليه السلام فليتم صومه الى الصوم اللغوي وهو الامساك وقال لو حنيفة لو اكل ثلث يوم فظر وصار كوطي الاجنبية اينه لا يجد وان علم حرمتها عليه نظرا الى تمام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه السلام انت ومالك لابيك فانها ثابتة بثبوت هذا الدليل وان قام الدليل الراجح على تباين الملكين **قوله** لان الظن ما استند الى دليل شرعي يعني هنا اذا لم تبلغ الحديث لان القياس لا يقتضي ثبوت النظر ما دون رمضان فخرج خلاف ما دون رمضان فانه كالاكل لا كفارة عليه فان العتبي يوجب فانا نعود الى الخلق لنرده منه فيستند ظن الفطر الى دليل اما الحجامة فلا نظر فيها الى الدخول بعد الخروج فيكون بعد اكله صوما موجبا للكفارة الا اذا افتاه مفت بالفساد كما سيوصل اليه وبعض اهل الحديث فاكل بعذر لا كفارة لان الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وان ملغ الحديث واعتمد على ظاهره غير عالم بتاويله وهو عامي وكذلك عندهما لا كفارة عليه لان قول المفتي يورث الشبهة المسقطة بقول الاول وعند ابي يوسف لا يسقط لان على العامي الاعتذار فلم تعتبر لعدم الاهتداء الى جهة الى معرفة الاحاديث فاذا اعتمد كان نادرا كالواجد عليه وقول الواجد لا يقوم شبهة مسقطة لما وان عرفنا تاويله ثم اكل يجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي انه يفطر لا يورث شبهة لمخالفته القياس مع فرض علم الاكل كون الحديث على غير ظاهره ثم تاويله انهما كانا يغتابان اذ انه متسوغ ولما مس بسوق نبذ تعلق بذلك روى ابو داود وابن ماجة والنسائي من حديث ثوبان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان على رجل صيام ثلاثة ايام افطر الحاجم والمحجوم ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه ونقل في المستدرك عن الامام احمد انه قال حديث ثوبان وحديث شداد صحيحان ورواه الترمذي من حديث رافع بن خديج عنه عليه السلام قال افطر الحاجم والمحجوم وصححه قال الدارقطني عن احمد انه اصح شيء في هذا الباب وقال كما رفعه غير هذا وبلغ احمد ان بن معين ضعفه وقال انه حديث مضطرب وليس بصحيح يثبت فقال ان هذا مجازفة وقال بن راهويه ثابت من خمسة اوجه وقال بعض الحفاظ سواء قال بعضهم ليس ما قاله بعيد ومن اراد ذلك فلينظر في مسند احمد ومعجم الطبراني والسنن الكبرى للنسائي واجاب القائلون بان الحجامة لا تفطر بامرين احدهما ادعاء النسخ وذكروا ما رواه البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن بن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم احجم وهو محرم واحتجم وهو صائم ورواه الدارقطني عن ثابت عن انس قال اول ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صائم فمر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال افطر هذان ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم وكان انس يحتجم وهو صائم قال الدارقطني كلهم ثقات ولا اعلم له علة وما رواه النسائي في سننه عن اسحق بن راهويه ثنا مغيرة بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدث عن ابي المتوكل الناجي عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للصائم ورخص في الحجامة للصائم ثم اخرج عن اسحق بن يوسف الازرق عن سفين عن خالد الحذاء عن ابي المتوكل عن ابي سعيد الخدري من قوله لم ير به باسا وهذا يعني ان توقفه روى موقوفا لا يتتبع في الرفع بعد ثقة رجاله والحق في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لانه زيادة وفي مثل هذا العدل مقبوله ثم ذكر حديث الدارقطني على انه كان فعله عليه السلام المروي بعد النهي والاذن وانكر البيهقي اذكار الحاصل الان حديث الدارقطني الاطلاق وعدم اول فيجب حمل عليه ونظر رخص فيها ظاهر في تقدم المنع حتى ان يقال الناسخ ادنى حاله ان يكون في قوة المتسوغ وليس هنا هذا واما حديث الدارقطني فهو وان كان مسندا صحيحا به لكن اعله صاحب التنقيح بانه لم يورده احد من اصحاب السنن والمسانيد الصحيح ولم نجد له اثرا في كتاب من كتب الاثار بل مسند احمد ومعجم الطبراني ومصنف بن ابي شيبة وغيرها مع سعة حاجتها اليه فلو كان لاحد من الائمة رواية لذكرها في مصنفه فكان حدثا منكرا لكن ما رواه الطبراني نا محمد بن المروزي نا محمد بن الحسن بن شقيق نا ابي ح واخبرنا السكري عن ابي سفين عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ الا اذا كان المراد احتجم وهو صائم وكذا في مسند ابي حنيفة عن ابي سفين طلحة بن نافع عن انس بن مالك قال احتجم النبي بعد ما قال الحديث وهو صحيح وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره وكذا ما تفرد به من ظاهر حديث النسائي دفع ما ذكر صاحب التنقيح ولا يسلم تواتر المسموع وكذا احاديث البخاري عن عكرمة عن بن عباس ان النبي عليه السلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم وحديث الترمذي من حديث الحاكم عن مقسم عن بن عباس احتجم وهو صائم وهو صحيح فان اعلا بانكار احمد ان يكون سوى احتجم وهو محرم قال ليس في صائم قال لنا من ذكر قال سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء وطاوس عن بن عباس قال احتجم عليه السلام وهو محرم وكذلك رواه روح عن زكريا بن اسحق عن عمرو عن طاوس عن بن عباس مثله ورواه عبد الرزاق عن معمر عن حميد عن سعيد بن جبير عن بن عباس مثله قال لعله فهم لاصحاب بن عباس لا يذكرون صائما فليس بلازم اذ قد رواه غير هؤلاء من اصحاب بن عباس عكرمة ومقسم ويجوز كون ما وقع في تلك الطرق عن اولئك انتصارا منهم على بعض الحنفية حيث حمل مطلقه وكصائم او من بن عباس رضي الله عنهما

حين حدث لكونه عرضا اذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط نفيا لتوهم كون الحجامة من محظورات الاحرام ولذا لم يكن ابن عباس يرى بالحجامة باسا على ما سند ذكر وقول شعبة لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم يعني انه لم يسمعه بتلك واما روايته احتجم وهو محرم صائم وهي التي أخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فصحيح سند او اظهر ثانيا واما بانه لم يكن فظ عرما الا وهو مسافر وللمسافر ان يباح له الافطار بعد الشروع كما اعرف به الشافعي فمدفوعان وهو جواب ابن خزيمة وان الحجامة كانت مع المغرب كما قال ابن حبان انه روى من حديث ابي الزبير عن جابر انه عليه السلام امر بامرأة طبيبة ان يأتيه مع غروب الشمس فامر ان يضع المحاجم مع افطار الصائم فلم يسأله كم خراجك فاضعاف عن غيبوبة وضع عنه صاعا اشتهى الناقي اقتاوله بان المراد ذهاب ثوابه للصوم بسبب انها كانا يغتابان ذكره البزار فانه بعد ما روى حديث ثوبان افطر الحاجم والمحجوم استدل به على ان الله قال النبي صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا اغتابا وروى العقيلي في ضعفائه حدثنا العباس بن داود البزوري ثنا سعيد بن يحيى بن عطاء ثنا سفيان الثوري عن منصور عن ابرهيم عن الاسود عن عبد الله بن مسعود قال لما نهى صلى الله عليه وسلم على رجلين صحم احدهما الآخر فاغتاب احدهما فلم يتكلم عليه الآخر فقال افطر الحاجم والمحجوم قال عبد الله لا تحتجم لكل للعبة لكن اعل بالاضطراب قال في بعضها انما منع ابقا على اصحابه لضعفهم والمعول عليه الاول فبهذا يحصل الجمع واعمال كل من الاحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ويدل على ذلك ان المروي عن جماعة من الصحابة الذين سبق عدهم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى الله عليه وسلم لملازمتهم اياه وحفظهم ما يصدر عنه منهم ابو هريرة فما اخرجه النسائي من طريق ابن المبارك انا معمر عن خلاس بن عمرو عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم واما انا فلو احتجمت ما ابليت وما اخرج ايضا عن الصحاك عن ابن عباس انه لم يكن يرى بالحجامة باسا وفائدته من انس ايضا انه كان يحتجم وهو صائم والجواب انه يحمل الاحتجام ان لا يفطر او الناسخ او التأويل قوله والحديث مادل الاجماع على ذهاب الثواب ضعيفه لو بيع وحكاية الاجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فانه حادث بعد ما مضى لسلف على ان معناه ما قلنا ويؤيد الحديث قوله عليه السلام ما صام من ظل يأكل لحوم الناس رواه بن ابي شيبة واسحق في مسنديهما واذا اغتاب الرجل فقد افطر وروى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس ان رجلين صاما صلاة الظهر او العصر وكانا صائمين فلما قضى النبي الصلاة قال اعيدا وضوءكما وصلاتكما وانقضيا صوما وانقضيا يوما آخر فقالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا وفيه احاديث اخر والكل مدخول ولو ليس او قيل امراة لسقط او ضاجعها ولم ينزل فظن انه افطر فاكل عمدا كان عليه الكفارة الا اذا تأول حديثا واستفتى فيها فافطر فلا كفارة عليه وان اخطأ التقدير ولم يثبت الحديث لان ظاهر الفتوى والحديث يعضد بعضه شبهة كذا في البدائع وفيه لو وهن شاربه نظن انه افطر فاكل عمدا عليه الكفارة وان استفتى فيها او تأول حديثا فلما يعني ما ذكر في ضمن آخر بناء على ظن انه افطر فاكل عمدا من قوله يعليه الكفارة وان استفتى فيها او تأول حديثا لانه لا يفيد بفتوى العقيه ولا بتأويله الحديث هنا لان هذا مما لا يشتبه على من له سمة من الفقه ولا يخفى على احد ان ليس المراد من المروي للعبة بتنظر الصائم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة قوله او المجنونة قيل كانت في الاصل المجنون صحيحا الكاتب الى المجنونة وعن الجوزكاني قلت لمحمد كيف تكون صائمة ومتى مجنونة فقيل في دفع سند اذا تشرد في الافق وعن عيسى بن ابان قلت لمحمد متى المجنونة فقال لا بل المجنونة اي المكرهة قلنا لا نعلمها مجنونة فقال بل ثم قال وكيف وقد سارت بها الركبان ودعوها لمحمد يؤيد ان كونه كان في الاصل المجنون صحيح ثم لا تشرد في البلاد ليعد الغيبة والاصلاح في نسخة واصح فزفرها لانكان توجيها ايضا وهو بان تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في رمضان فهي كالمغمى عليها في شرط اعني النية وقد رجحه في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت لكن اغمي عليه في رمضان لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الاغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعد بخلاف الصوم الذي حدث فيه على ما تقدم كما اذا جوعت هل التي جنت صائمة تقضي ذلك اليوم بطرة المفسد على صوم صحيح او الوجه من الجانبين طهب

فصل

من الكتاب وقدمنا اول باب ما يوجب القضاء والكفارة في الغرة بين المكره والناسي ما يغني عن الاعادة هنا

فيما يوجبه على نفسه

وجه تقديم بيان احكام الواجب اجاب الله تعالى اشد على الواجب عند اجتماع الجانب قوله هذا النذر صحيح ربما لفا لانه نتيجة قوله قضى اي لما لزم القضاء كان النذر صحيحا قوله لورود النهي عن صوم يوم من الايام وفي بعض النسخ عن صوم يوم النحر وهو الانسب بوضع المسئلة فانه قال لله علي صوم النحر واسم الانسان في النسخة الاخرى مشار به الى معهود وكذا هن ينا على شهرة الايام المنهي عن صيامها وهي ايام التشريق والعيدين وشاهد النسخة الاولى الاستدلال بما روى في الصحيحين عن الحذري نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى وصيام يوم الفطر وفي لفظ لهما سمعته يقول لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان وشاهد النسخة الاخرى الاستدلال بما سيأتي من قوله عليه السلام الا اتصوموا في هذه الايام الخ والجواب ان الاتفاق على ان النهي المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون ما شرع المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد واما العذر فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد واما ما ليس عاما كذلك بل لا يستلزم ذلك في العبادات والمعاملات لتحقق موجبه في كثير منها اعني المنع المنهض سببا للعقاب مع الصحة كما في البيع وقت النداء والصلاة بالارض المغصوبة ومع العباء الذي لا يصل الى افساد الصلاة وكذا تعلم ان ثبوت الفساد ليس من مقتضاه بل انما يثبت لامر خارج هو كونه لامر في ذاته فلم يتعلق به ذلك بل كان لامر خارج عن نفس الفعل متصل به لا وجب فيه

الفساد

الفساد وان كان اعما بالغير موجب ما يتبع مجرد وجوبه وهو التحرز اذ كراهة التحريم بحسب حاله من الطيبة والطمأنينة
اذا عرف هذا فقد اثبتنا في المتابع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا انه يصلح سببا للعقاب ولم يثبت الفساد لفعل لعدم وجوبه
لعقلية انه لا مرجع خارج تكون المعصية لاعتبار لا لنفس الفعل او لما في نفسه تصح النذر اذ المنهي الصورة الصحة وجب ان لا يفعل
للمعصية فيظهر اثره في القضاء لان البقعة بالاشتغال سببا للاثار الشرعية وهذا هو موضع بث فما لوجوب ان يظهر اثره
في القضاء لا الا الحرمة كصوم رمضان في حق الحائض فالفساد الا يشعر اذ وجد كثيرا من ذلك فلم يخرج بذلك عن شيء من الموانع
التحقيقية وغاية ما بقي بيان ان النهي فيه لا خارج ولا كاد يخفى على ذي لب ان الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في
نفسه سببا للمنع بل كونه وهذه الاوامر بتسليم الاعراض عن صيانة الله على ما ورد في الاثار ان الموتهن اصيانة الله تعالى في
الاداء بقي ان يقال نذر ما هو معصية وتوهم شرعا فلا يوجد له فلا ينعقد اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما في سنن البيهقي
عن عائشة عنه عليه السلام لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين قلنا المراد نفي جواز الايفاء به نفسه لا بقي الانعقاد لما صرح به
في حديث النسائي عن عمران بن الحصين رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك
لله فيه الوفاء ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين فاحاب الكفارة في النص يفيد انه انعقد ولم
يلزم ولو لم يلزم وان المنفي الوفاء بعينه وكذا في حديث عائشة فكان وجوب توله عليه السلام لا يمين في قطيعة يدع مع انها تنعقد للكفارة غير
ان الانعقاد قد لا يخرج به يكون لازما بين للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كالحيض فان الصوم وهو الجنس
وهو كذلك صحيح النظر والقضائي ولو الزاهد فيه وللكفارة ان كان لا يخلو شيء من افراده عنها كالنذر بالزنى وبالسكر اذا فصل اليمين
تنعقد للكفارة وسواء محل الحديث والا لم يلزم ضرورة انه لا فائدة في انعقاده ومقتضى اطلاقهم ان ينعقد مطلقا للكفارة اذا النعقد
النفل وعليه مشى المشايخ قال الطحاوي نصر الله لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة
بالحنث اهـ وانما لا يلزم اليمين بلفظ النذر كما بينه في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل بل يجزي الكفارة
عن الفعل به افتى السعدي وهو الظاهر عن ابي حنيفة وعن ابي حنيفة انه رجع عنه قبل موته بسبعة ايام وقال يجب فيه الكفارة قال السرخسي
وهذا اختيار اكثر البلوية وفي هذا الامام قاضيخان وهو اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يفتى وعلى صحة النذر يصوم يوما
لكنه مخصوص مما ذكر للدليل عندهم نذكر في موضعه انشاء الله تعالى وعلى هذا اما ذكروا من ان شرط النذر كونه ليس في معصية كون المعصية
باعتبار نفسه حتى لا يفعل شيء من افراد الجنس عنها واذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور وعصى اخل النذر كالحلف للمعصية ينعقد للكفارة
فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقط واثم **قوله** وانما انه لا تنافي بين الجهتين الكائنتين لهذا النذر ستوجه على كذا
على جهة اليمين وجهة النذر لانها انما اليمين النذر يقتضيان لوجوب ما تعلقا به لا فرق سوى ان النذر يقتضيه بعينه
وهو وفاء المنذور بقوله تعالى وليوفوا نذورهم واليمين لغيره وهو صيانة اسمه تعالى ولا تنافي لجواز كون الشيء واجبا لعينه ولغيره كما اذا
كان اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فجمعتا بينهما كما جمعتا بين جهتي البيع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض حيث اعتبرت لاحكام
الثلاثة جهة البيع البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف الماذون فيها واشتراط التقابض وجهة المعاوضة الرد بخيار العيب
والرؤية واستحقاق الشفعة على ما سيأتي انشاء الله تعالى بقي ان يقال يلزم التنافي من وجهة اخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين
وجوب البر بترك متعلقه ذلك ينافي الوجوب الذي يقتضيه النذر اذ يستحيل اجتماع متعلقيهما لان الفعل الواحد لا يكون تركا وفعلا
ان محل المباح وهو معنى اليمين لا يوجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للبيعة من غير ان يراد هو بها ويستعمل
فيه واللازم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي وحينئذ
اريد باللفظ الموجب فقط ولا نوع الموجب الثابت وقد استعمل هنا اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ الا ان هذا يرى مغلطة ومعنى ثبوت
الالتزامي غير مراد ليس الاحظوظ عندهم مدلول اللفظ محكوما بنفي ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافي ارادة اليمين به
لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة المدلول الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد على وجه يلزم
الكفارة بحلفه وعدم ارادته الاعم منافية ارادة الاخص فنحن نمنعه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ معنى نعم انما يصح اذا فرض
عدم قصد المتكلم عند التلفظ بسوى النذر ثم بعد التلفظ عرض له ارادة ضم الاخر على نوع لكن الحكم وهو لزوم ما لا يخرج من الصورة
قلت والله اعلم عدل صاحب البديع عن هذه الطريقة النذر فنال مستفادا من الصيغة واليمين من الموجب قال فان ايجاب المباح لما لم
اثبت بالنص يعني قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم لما حرم صلى الله عليه وسلم على نفسه ماريته او العسل
كان ذلك انما اريد باللفظ موجبه وهو ايجاب المباح واريد بنفس ايجاب المباح الذي هو نفس الموجب ليس ما قال ومع الاختلاف فيما اريد به لا يخفى
انه حيث اريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالايجاب نفسه كونه مبيحا لم يجمع في الارادة باللفظ خلاف ما تقدم منى اريد الالتزامي
ليراد به اليمين لزم الجمع في الارادة باللفظ اذ ليس معنى الجمع الا انه يريد عند اطلاق اللفظ لا محالة فيأتي الاشكال المتقدم
وفيه ايضا نظر لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادته على وجه هو ان يستعقب الكفارة بالحلف ارادته من اللفظ نذرا ارادته بعينه على

ان لا يستغرقها بل القضاء وذلك شائع فيلزمه اذا اراد كسيتا ثبت حكمها شرعا وتلزم الكفارة بالحلف انه لم يصح نذرا او لا اثر لذلك فيه **قوله** ولو قال لله علي صوم من السنة سواء اراده اذا اراد ان يقول صوم نوم نحرى على لسانه سنة وكذلك اذا اراد ان نقول كلاما نحرى على لسانه النذر كالاجد كا لطلاق افطر يوم الفطر وصوم ايام التشريق وقضاها ولو كانت المراة مالسه قضت مع من الايام ايام حيضها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب ويكون ان عرى منه خلاف ارضا بد منصوص عليه في قولها ان صوم غدا نوافق حيضها تقضي وعندي يوسف تقضيه لانها لو تصفة نذرا الى يوم حيضها بل الى الحمل غيرانه تقع عن الصائم فلا يندفع في صحته الايجاب حال صدوره فتقضي ولذا اذا اندفت صوم العيد ومنى حائض علاف ما لو قالت يوم حيضي لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله فصار كالاضافة الى الليل ثم عبان الكتاب تنبيها لوجوب لما عرف وقوله في النهاية الافضل فطرها حتى لو صامها خرج عن العهدة فسايل الفطر واجب لا تسلل ان صوم العصبة ولتعليل المتم بما تذكر الفطر بها فان صامها اثم ولا قضاء عليه لانه اداها كما التزمها فقضيه لكن قال هذا الا الزام واجبا احرد مولى لوم الفطر تركه فتحمل انه ثم هذا اذا قال ذلك قبل يوم الفطر اما لو قاله في شوال فلم يشرع عليه قضاء يوم الفطر كذا الا لله على صيام بدل السنة بدل ايام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وايام التشريق بل صيام ما بقي في هذه السنة ذكر في الغاية وقال في الكبرى هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا كما قبل النذر الى وقت النذر ومن المحال ان لا يخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها اشتمل على سهو بل المسئلة كما بني في الغاية منقولة في الخلاصة وشارح خان في هذا السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة عن محيطة لها سداد محتمة حاصان عند العرب سداد الحرم وآخرها ذو الحجة كما قال هذه فانه تقييد لا شارة الى التي هو فيها حقيقة كما انه نذر لان المستقبلة الى آخر ذي الحجة والمدة الماضية التي سداد الحرم والى وقت النكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله علي صوم امس ثم قوله لله علي صوم امس ليلة اليوم او اليوم او لله علي صوم امس ليوم او اليوم او ليوم اليوم او لغال هذا اليوم او هذا **وهذا فرع يناسب هذا** اليوم عد لزمه صوم اول اليومين تقع به ولو قال شهر لزمه شهر كاملا ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معينا فينصرف الى المعهود بالخصوص انه نوى شهرا نهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكر في التجنيس وعنه تاييدا في الغاية انصاد لو قال صوم يوم من هذا اليوم ليس عليه الا صوم يومه علاف عشر حجات في سنة انسنة على ما سبينه في الحج انشا الله تعالى **قوله** في هذا الفصل اشارة الى الفصل الذي قبله ونوى انه اذا عين السنة فانه لا يجب متواليا لان التتابع هنا ان غير منصوص عليه ولا ملزم قضاء بل ايلزم فورا فله فعل صوما فاذا قطع ذلك الشرع انتفى التتابع الضروري علاف التتابع هنا فانه لزمه قضاء فاذا وجبا قطع شرعا وجب تو مره بالنذر ما لكي وهذا اذا افسد يوما من الواجب المتتابع قضاء لصوم الكفارات والمنذور متتابعا بان نذر الاستئناف وفي المتتابع ضرورة كما اذا نذر صوم من السنة او وجب عليه سوى ما افسد غيرانه يأتي بذلك الافساد كما اذا افسد يوما من رمضان وعليه قضاء شهر رمضان في الفصلين لان هذه السنة اي هذه السنة او السنة السابقة لان السنة المتتابعة لا تطوعه فاعلها الجاهد وغيره صحيح في غيره وبطل فرضه وجوبه باعجاب الله تعالى ابتداء **قوله** ونوى قوله صلى الله عليه وسلم روى الطبراني بسند عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل اياما مني صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال اي وقاع وروا الدارقطني من حديث اي هريرة رضي الله عنه بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق يصيح في حاج منى الا ان الذكاة في الحلق واللبة ولا تحلوا الانفس ان تذوقوا ايام منى ايام اكل وشرب وبعال كذا في سنن سعيد بن سلام كذبه لعبد واخرج ايضا عن عبد الله بن حذافة السهمي قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة ايام منى انادي انها ايام اكل وشرب وبعال صححه بالواقدي وفي الواقدي مقال ذكره مناوا ان الكتاب وصاحب الهداية واخرج ابن ابي شيبة في الحج والحميدي في مسنده كلاهما عن ابن عيينة عن موسى بن عقبة عن مسند بن جهم عن عمرو بن جندب عن امه قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم علتا ينادي ايام منى انها ايام اكل وشرب وبعال وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم قال ايام التشريق ايام اكل وشرب وبعال زاد في طريق اخرى ذكر الله تعالى **قوله** ولو لم يشترط التتابع اي في غير المعصية بان قال لله علي صوم سنة فعليه صوم سنة بالاهلة ولو عين صوم بعض الايام لان النكرة اسم لاثني عشر شهرا لا يفيد كون رمضان وشوالا وذا الحجة منها فلم يكن النذر بقاء نذرا يجب عليه ان يقضي خمسة وثلثين يوما ثلثين لرمضان وعيدي العيد وايام التشريق وسل يجب وصلها بما مضى قبل يوم قال المتم في التجنيس هذا غلط بل ينبغي ان يجزئه ولو قال شهرا لزمه كاملا او جب لزمه هو بهلالية ولو قال جمعة ان اراد ايامها لزمه سبعة ايام او يوما لزمه يوم الجمعة فقط وان لم يكن له نية يلزمه سبعة ايام لانه تذكر لكل يوم من الاسبوع وفي الايام السبعة اغلب في الاستعمال فينصرف المطلق اليه وفي كل موضع عين كما قدمنا ولو قال لكل يوم جمعة من هذه السنة او كل يوم خميس او اثنين فلم يوفه وجب عليه قضاء واحد فان نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة او اليمين والنذر وجب القضاء والكفارة لان النذر في اطلاق الجمع لا يتناول الا الاثنين وما انظرها بعد فعليه القضاء ليس عن لا علال اليمين باحث الاول وبقاء النذر على الحلف وكواحرا لقضاء حتى صار شيخا فانيا او كان نذر بصيام الابد فعجز لذلك او اشتغل بالمعيشة لكون صناعته شاقة له لا يقدر على يوم مشتغلا على ما تقدم واذا لم يقدر على ذلك لعسرته ليستغفر الله لعظم انه هو الغفور الرحيم الغني الكريم ولو لم يقدر لشدة الزمان كالجراد ان يفطر وينظر الشتاء فيقضي هذا وبجمع تفريق النذر كان يقول اذا جاء يوم كذا وشفى صلي صوم شهر فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه ولو اضافه الى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت لان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز والمضاف ينعقد في الحال فالصوم قبل الوقت بعد السبب يجوز ومنه ان يقول لله علي صوم رجب قضاء رمضان قبله عنه

خرج عن عهدة نذره وأصل هذا ما قدمناه في أول الصوم ان التعجيل بعد السبب جائز أصله الزكاة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله غير انه ذكر في الجامع فيما اذا كان الزمان المحلوف به افضل من المنذور به كما لو حلف ليصلين الظهر في بيته فصلاها في الجماعة حنث وقالا التعجيل بعد السبب كالتعجيل بعد الزكاة فانبنى على هذا التعيين الزمان والمكان والمتصدق به والمتصدق عليه فلو نذر ان يصوم رجبا فصام عنه قبله شهرا أحط فضيلة منه جاز خلافا لهما وكذا اذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلاها قبله فيما حاد أو نذر ان يتصدق بمكة صلاتها في غيرها جاز وان يتصدق بهذا الدرهم غدا على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم على غيره اجزاه خلافا لزفر فرق الكل وقال لله علي صوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما أكل أو بعد ما حاضت لا يجب عليه شيء عندكم نعم الله وعندك وسف يلزمه القضاء لوجود الشرط لا ليلزمه شيء عندهما وروايته عن غيره وقال لله علي ان أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فسكت الى ان مضى يوم وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم رمضان كان عليه كفارة يمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية السكوت لو قدم قبل ان ينوي فنوى به السكوت لا عن رمضان بر بالنية وأجزأه عن رمضان ولا قضاء عليه واذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الفجر لا شيء عليه وان صح يوما فمات هذه المسئلة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم أو يوم كذا شهرا أو سنة لزمه ما نذر منه في الشهر والسنة ولو نذر صوما والا يحسن صيام دهر كفاه الا أن ينوي الأبد ولو قال لله علي صوم يوم متتابعين من أول الشهر أو آخره لزمه صيام الحادي عشر والسادس عشر وكل صوم أوجبه ونص على تفريقه قضاه متتابعا خرج عن عهدته وعلى القلب لا يجزئه ولو قال بضعة عشر يوما نهو على ثلثة عشر أو ثمانية عشر على سنة أشهر أو الدهر صلى العشر ولو قال لله علي صوم شهر رمضان ان أراد مثلة في لزوم الوجوب له ان يفرق أداء في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية قلنا ان يفرق رجل قال لله علي صوم عشرة أيام متتابعا فصام خمسة عشر يوما ولا يدري أي يوم هو فمضى خمسة أيام ورجحه ظاهر بنا مثل يسير قوله ومن أصبح يوم النحر المقصود ان الشروع في صوم يوم من الأيام المنهية كيومي العيد وأيام التشريق ليس موجبا للقضاء لانعدام الأداء حلافا لزفر رحمه الله فانه يوجبه على ما نذكره في الصلاة ولنا ان الكراهة لما كانت لمعنى في الوقت كان الشروع فيه بمنزلة الشروع في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية وعن أبي يوسف رحمه الله ان الشروع في صوم من الأيام كالشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة وعن أبي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الأوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع في صوم من الأيام وجه الظاهر ما تقدم ان وجوب القضاء مبني على وجوب الأداء والشروع في الأيام المكروهة لا يوجب الأداء بل ينهى عنه فكذا القضاء وجه قول أبي يوسف ان الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة وان كان منهيا عنه لكنه مؤد لما فيه من تحريمة الصلاة فيجب القضاء بالافساد بخلاف الشروع في صوم يوم النحر لان الصوم لا يتأدى في هذا اليوم أصلا لا بتحريمة ولا بغيرها فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول محمد رحمه الله ان الشروع في الأوقات المكروهة وان كان منهيا عنه لكنه مشروع بأصل الشرع والشروع في الأيام المنهية ليس بمشروع أصلا لا بأصل الشرع ولا بالنذر فلا يجب القضاء بالافساد بخلاف الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة لان الصلاة مشروعة بأصل الشرع في هذه الأوقات وان كانت منهية لمعنى في غيرها والنهي لا يمنع الانعقاد بالمشروع أصلا ولا وصفا وانما يمنع الكمال فيجب القضاء بالافساد وجه الفرق بين الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة وبين الشروع في الصوم في هذه الأيام ان الصلاة في الأوقات المكروهة مشروعة بأصل الشرع والنهي لمعنى في غيرها والصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر لان المنذور به صوم مشروع والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول أبي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر لان المنذور به صوم مشروع والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول أبي يوسف رحمه الله ان الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة مشروع بأصل الشرع والنهي لمعنى في غيرها لا يخرجها عن كونها مشروعة فيجب القضاء بالافساد وجه قول محمد رحمه الله ان الشروع في الصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول أبي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول أبي يوسف رحمه الله ان الشروع في الصلاة في الأوقات المكروهة مشروع بأصل الشرع والنهي لمعنى في غيرها لا يخرجها عن كونها مشروعة فيجب القضاء بالافساد وجه قول محمد رحمه الله ان الشروع في الصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد وجه قول أبي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الصوم في هذه الأيام غير مشروع بأصل الشرع ولا بالنذر والنهي لمعنى في غيره لا يجعله مشروعا فلا يجب القضاء بالافساد

مسئلة

القضاء

باب الاعتكاف

قال الاعتكاف مستحب قال المصنف رحمه الله وهو الصحيح انه سنة مؤكدة والحق خلاف كل من الطرفين بل الحق ان يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو المنذور تنجيزا أو تعليقا والى سنة مؤكدة ونوافل وهو ما سوى ذلك ومن الى سنة مؤكدة وما سواها ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده والمواظبة المؤكدة تدل على ان الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت دليل الوجوب وتوك النفل وان دل على عدم الترك ظاهرا لكن قد تجامله على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء مكانه الذي اعتكف فيه فاستأذنته عائشة رضي الله عنها ان تعتكف فأذن لها فضربت فيه قبة فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة أخرى فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة ابصر أربع قباب فقال ما هذا فاخبر خبرهن فقال ما حملهن على هذا البر ائتوني بها فلما رأى القباب فرعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال وفي رواية فامر بحباله فقوض وتركت الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الأول من شوال هذا وانما اعتكف العشر الأواخر لانه صلى الله عليه وسلم اعتكفه فلما روي انا جبريل عليه السلام قال ان الذي تطلب امامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الأخر وعن هذا ذهب لاكثر الى انها في العشر الأخر من رمضان ثم منهم من قال في ليلة احدى وعشرين ومنهم من قال في ليلة سبع وعشرين وقيل عزة ذلك ورد في الصحيح انه صلى الله عليه وسلم قال التمسوها في العشر الأواخر وامتحنوا بها في كل وتر وعن ابي حنيفة انها في رمضان فلا يدري اي ليلة هي وقد تقدم وقد تأخر وعندنا كذلك الا انها معينة لا تتقدم ولا تتأخر هذا النقل عنهم في المنظومة والشرح وفي فتاوى قاضيخان قال في المنهور عنه انها تدور في السنة كلها وتكون في عشر فجعل ذلك رواية ونمرة الخلاف فيمن قال ان حمادا ان طالق ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق وطلقنا اذا سلم وان قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عندهما وعند ابي حنيفة اذا مضى ثلث الليلة من رمضان الآتي وليس ذكر هذه المسئلة لازما من التقريب وانما ذكرناها لانها من اعمال المصلي ولا ينبغي اغفالها بمثل هذا الكتاب لشهرتها وورودنا على وجه الاختصار تحاشيا لاثر الكتاب وفيها أقوال اخر قيل هي اول ليلة من رمضان وقال الحسن ليلة سبعة عشر وقيل تسع عشرة وعن ابن ثابت ليلة اربع وعشرين وقال عكرمة ليلة خمس وعشرين واجاب ابو حنيفة

عن الأولة المعينة لكونها في العشر الاواخر بان المراد في ذلك الرمضان الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم التمسها فيه
والتبيا فان تدل عليه من تاتل طرق الاحاديث والناظر كقوله ان الذي يطلب ليلة القدر من تلك السنة
وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء من علاماتها انها ليلة ساكنة لاحارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست
قالوا وانما اخفيت كحكمة في طيها فينال بذلك اجر المجتهد في العبادة كما اخفي ساعة الساعة ليكونوا على حل من قيامها بقية
والله سبحانه اعلم **قوله** ونوا للبث في المسجد مع الصوم وهي الاعتكاف هذا مفهومه عندنا ومنه معنى اللغة اذ هو لغة
مطلق الاقامة في اي مكان على اي عرض كان قال تعالى ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ثم بين ان ركنه اللبث بشرط الصوم
والسنة وكذا المسجد من الشروط اي كونه فيه وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم مطلقا لا على اشتراط الواجب منه فتطلع ان
ظاهر الرواية انه ليس شرطا للنفل منه وعلى هذا ايضا طلاق قوله لا صوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي اما سوى ذلك الرواية
وفي رواية الحسن وليس هو على ما ينبغي لانه ان ادعى انها مما ش دليله على الشافعي لن منه حتى يحمل على ظاهر الرواية وليس كذلك
قوله ولما قوله صلى الله عليه وسلم اخ رواه الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن سفيان بن حسين عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم قال البيهقي هذا وهم من سفيان بن حسين او من سويد وضعيف سويدا
لكن قال ابو داود قال علي بن حجر سالت هشيما عنه فاتى عليه خيرا فقد اختلف فيه واخرج ابو داود عن عبد الرحمن بن اسحق عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله عنها قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا
بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع قال ابو داود غير عبد الرحمن بن اسحق لا يقول فيه قال السنة وعبد الرحمن بن اسحق وان تكلم فيه بعضهم فقد احتج به
مسلم وقد روى معنى ما ذكر عن علي اخرجه ابو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن بديل عن عمرو بن دينار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه
وسلم فقال اني نذرت في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم وفي لفظ للنسائي امره ان يعتكف ويصوم
قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو وهو ضعيف الحديث واتفق من اصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج عن عمرو
وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم بل الى نذرت في الجاهلية ان اعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم او يوما ذكر ذلك وفيها ايضا عن عمر انه جعل على نفسه ان يعتكف يوما فقال اوف بنذرك والجمع بينهما ان المراد بالليلة
مع يومها او اليوم مع ليلته وغاية ما تبته انه سكت عن ذكر الصوم وفي هذه الرواية وقد رويت برواية الثقة وتاييد بورود صحيح قبولها فالثقة
في بدليل قاله معين وصالح وذكره ابن حبان في الثقات والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح المسند فان زيادة الثقة وما اقع
البيهقي عن اسناد كلهم ثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس بن عمران لا اعتكف يصوم فقول ابن عمر يرد مع انه اداوي
راويه ابيه يقوي ظن صحة ذلك الى زيادة في حديث ابيه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس على المعتكف صيام
الا ان يجعله على نفسه وصححه لا يتم له ذلك فيه عبد الله بن محمد الربعي وهو مجهول ومع جهالته لم يرفعه غيره بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما وهو
الموقوف ما ذكره البيهقي بعد ذكر تفرد الربعي حيث قال وقد رواه ابو بكر الحميدي عن عبد العزيز بن محمد عن ابي سهيل بن مالك قال احتبست ابن شهاب عند
عمر بن عبد العزيز وكان على ان له اعتكاف فكان يدخل المسجد الحرام وفناك ابن شهاب لكي يكون اعتكافا لا بصوم فقال عمر بن عبد العزيز امن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال لا ادري فراى عمر ان لا اعتكاف الا بصوم فقال ابو سهيل فانصرف فوجد رطبا ووسادا وعطاء فسالتها عن ذلك فقالا رطب وسادا وعطاء
عباس رضي الله عنه لا يرى على المعتكف صياما الا ان يجعله على نفسه وقال عطاء ذلك راي صحيح فلو كان ابن عباس رضي الله عنهما رفعه لم يقصر طاوس عليه
او لم يكن يحفظ عليه خصوصا في مثل هذه القصة وقول عطاء يحضون ذلك راي صحيح نعم ذلك اعترف البيهقي بان رفعه وهم ثم لم يسلم
الموقوف على المعارض فذكر ما رواه البيهقي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا المعتكف يصوم فعارض عن ابن عباس وقال عبد الرزاق
انا الثوري عن ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من اعتكف فعليه الصوم ودفع المعارضة عنه بان يجعل مرجح الصيام
الا ان يحمل الاعتكاف على الشرائط الصوم في الاعتكاف المنذور فقد روى النفل بخمس حديث عبد الرزاق به وكذا اخرجه عمر انها هو
دليل على اشتراطه في المنذور والعمل لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع وما اخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت من اعتكف فعليه الصوم
واخرج ايضا عن ابن شهاب وعروة قالا لا اعتكاف الا بصوم لو لم يروا الصيام لليل والا تباشر وهو اتم فاكون في المساجد فمن
الله تعالى الاعتكاف مع الصيام قال يحيى قال مالك والامر على ذلك عندنا انه لا اعتكاف الا بصيام عندنا وكذا اخرجت عائشة المتقدم الا من رواية
سويد فهذه كلها توثيقا طلاق الاشتراط ومن رواية الحسن وقد رواية الاصل وهو قولهم اقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون مرغبا صوم وحمل
رواية عدم اشتراطه في النفل اظهر الرواية جماعة ولا يخفى ما في مستمسك لذلك في السنة سوى حديث الباب المتقدم اولا الباب في الرواية الثالثة
حتى اعتكف العشر الاول من شوال فانه ظاهر في اعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه وقرروا على هذه الرواية انه اذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون ابطالا
للاعتكاف بل انه له فلا يلزمه القضاء وعلى رواية الحسن يلزمه وحقق بعضهم ان لزوم القضاء على رواية الحسن انما هو لالتزام الصوم
لان يكون الاعتكاف تطوعا لا ما في نفسه وانه يجوز ليلا فقط وعلى تلك الرواية لا يجوز الا ان يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ
واعلم ان المتقول من مستند ابتداء هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام وان له

اذا خرج

اذا خرج ومنه نظر اذ لا يتسع عندا لعقل الفرق بضعة ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف ليصوم سواء كان يوما اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون الحامل مرشد وطه وزيادة وهو بلا دليل ليذا الاشتراط غير صحيح بلا موجب اذ الاعتكاف لم يعد شرعا بكيفية لا يوجد دونها كالصوم بل كل جزء منه لا ينفرق كونه عبادة الى الجزء الاخر ولو سلم فرق تقدير شرطه بتقديرها ما لما وقول من حقق اوجه اذا ذلك للزوم القضا في شرطه بعيد عن التحقيق حسبما ظهر وان كان افساد الاعتكاف لا يستلزم افساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كما خرج من المسجد وغايته ما يصح ان يراد انه لما فسد وجب قضاؤه فيجب له ذلك استصحابا صوما خر من ذمته اشتراط الصوم له وهذا لا يقتضي ان ذمته اشتغلت بالصوم بل العكس لا يلزم القضا الا في بعض الصور اقتضى قيامه به ومقتضى النظر لو شرع في المسنون اعني العشر الاواخر بنية ثم افسد ان يجب قضاؤه عزيمة على ما ياتي ويوجه في الشروع في نفل الصلاة نادبا ارتباطا لا على قولها **وفي التقريب** انه لو اصبح صائما متطوعا او غير ناو للصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وعندي فيه وقفة اذ كثيرا النهار فكان قائله قبل نصف النهار لزمه كان لو لم يفسد صومه قضاؤه وهذا الوجه صحيح للتعليل علته والتعبير الله بما ذكرنا بقليل تأمل **قوله** وفي رواية الاصل الخ ذكر وجه هو المعنى وذكر انه قياس وجه من السنة وحمل صاحب التنقيح اياه على انه اعتكف من ثائي القطر دعوى لا دليل له تمسك به من انه حامض كما مر في حديث فلما انظر اعتكف عليه لانه لانه مدخول لما سلزم مما يعلم ما قضى انه حين اعطاه اعتكف **قوله** كقول ابن ابي ليلى الخ اسنده الطبراني عن ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لابن مسعود الا تعجب من قوم يبين ذا لك وبين ذا راي موسى يرون انهم على شيء قال فلعلهم اصابوا خطأ واخطأ حسبت قال انا نقول عملنا انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة واخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان ابغض الامور الى الله تعالى البدع وان من البدع الاعتكاف في المساجد ابتي في المقدور وروى ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما ان سفيان الثوري اخبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وتقدم مرفوعا في رواية عائشة رضي الله عنها **قوله** وعن ابي حنيفة نعم لقوله تعالى انه لا يجوز الا في مسجد يصلى فيه لصلوات الخمس قيل اراد به غير الجامع اما الجامع فيجوز وان لم يصل فيه خمس وعن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد جماعة والنفل يجوز وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كل مسجد له اما ومؤذن يصلى فيه خمس جماعة وصحح بعض المشايخ قال لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا في مسجد له اذان واقامة ومعنى هذا ما ذكره في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له اما ومؤذن فلا اعتكاف فيه صح ثم افضل الاعتكاف في المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد الاقصى ثم الجامع قيل اذا كان يصلي فيه جماعة فان لم يكن هي مسجد افضل لئلا يحتاج الى الخروج ثم ما كان اهله اكثر **قوله** اما المراة فتعتكف في مسجد بيتها اي الاصلي لها ولو اعتكفت في الجامع او في مسجد حيها وهو افضل لها من الجامع في حقها جاز وهو مكروه وكل الكراهة ماضي كان ولا يجوز ان يخرج من بيتها والى نفس البيت من مسجد بيتها اذا اعتكفت واجبا او نفلا لا تعتكف الا باذن زوجها فان لو باذن كان لها ان ياتيها وان اذن لم يكن له ان ياتيها ولا يتيها وفي الامة تملك ذلك بغير اذن مولاها الكراهة قال محمد استاذكم **قوله** نظرت عائشة رضي الله عنها وروى انسة في كنيفهم عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف ادنى الي راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان وتقدم في حديث عائشة انفا **قوله** الاعتكاف في كل مسجد مشروع هذا على وجه الاولى اما على عمومه فان اراد انا على ما ذكرنا فلا اذ لا يجوز الا في موضع يصلى فيه الخمس جماعة اذ وجد اذا كان جائزا فلا يكون التشاغل به اولى بتوله ولا يباشر هن وانتم عاكفون في المساجد كالعلم السابق وحصحها على الذهب واحاصل ان الاعتكاف في غير الجامع جائز في الجملة لا انفاقا وان اما لدليل فاذا خرج فبعد ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهو هنا مختفة نظرا الى الامر بالجمعة **قوله** وصلى قبلها اربعا منع حمل بدن الجنازة عطفا على ادركها من باب صائمات وقيض فاتى الاصباح وجعل الليل سكنا بفتح فاء وجعل فيحل ان خرج في وقت يمكنه ادراكها وصلاة اربع ادنى قبلها علم من ذلك رايه ان عهده في خروجه على ادراك الشارع للحظة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب **قوله** والكفاية تحية المسجد مرجوا بانه اذا شرع في الرغيبة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك لا حاجة الى غيرها في تحصيلها وكذا السنة فهمن الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة او سكتة على ان كون الوقت ما يسع فيه السنة واذا الفرض بعد تطع المسافة ما يعرف تحسنا لا قطعا فبعد دخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه ان يبدا بالسنة فيبدا بالتحية فينبغي ان يحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزر **قوله** وبعدها اربعا او سنا على حسب الخلاف الا خلاف ثم من جعل قولها كصفة السنة بعد العشاء اربع وقد مات ومنهم من اقتصر في السنة على انه قولها اي يوسف وقد منا الوجه في باب صلاة الجمعة للفريقين **قوله** وسنتها توابع لها يعني فتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا تكون بدلا في الجامع عما لها ما هو الاولى ومنوان لا يقعد في الجامع الا لاجل الحاجة التي جوزت من وجوده والا فلو استمر هو فيه لغير حاجة لم تبطل اعتكافه لان خروجه كان لمجوز فلم يبطله ومقامه بعدها حاجة في مجال الاعتكاف فلا تبطل الا ان الاولى ان يتم في مكان الشروع لان اتمام هذه العبادة في محل الشروع وهي عبادة تطول احرى على النفس منه في محل مخالفة فان في هذا اثرا وجاها كذا التقييد بالعبادة في مكان واحد لان الظاهر انه اذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى تتم فيكون كالاحلاف بعدا لالتزام **قوله** ولو خرج من المسجد ساعة من ليل او نهار وتعيين في الكتاب لفساد بها اذا كان الخروج لغير عذر عند انه اذا كان لعذر لا يفسد وعلة مشى معظم ما اذا خرج لا لعهد اي المسجد الى مسجد اخر اذا خرج سلطان او خاف على متاعه فخرج وحكم بفساد اذا خرج لحاجة وان قيد عليه الرقيب عاد

على الغاية الحسن صح

او لا داء آسها دة والذى فى فتاوى قاضى خان والخلاصة ان اخرج عامدا او ناسيا او مكرها بان خرج للسلطان او الغريم او خرج لبول غلبه او خرج لعذر المرض فسدا عتكافه عند ابى حنيفة وعلل قاضى خان بالخروج للمرض بان لا يغلبه وقد علم مما مر مستثنى عن الايجاد فافاد هذا التعليل الفساد فى الكل وعن هذا فسد اذا عاد مريضا او شهد جنازة وتقدم فى حديث عائشة رضى الله عنها النهى عنه مطلقا فافاد انه لو تعين عليه صلاة الجنازة ايضا تفسد الا انه لا يأثم به كالخروج للمرض يرجع عليه الخروج كما فى الحجة الا انه تفسد لانه لو يصير مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة فانه يغلب وقوعها فكانت مستثناة وعلى هذا اذا خرج لانقاذ غرقى او حرقى او جهاد ونحوه غير مفسد ولا يأثم وهذا المعنى يفيد ايضا انه اذا انهدم المسجد فخرج الى اخر يفسد لانه ليس غالبا لوقوع ونص على فساده بذلك قاضى خان وغيره وتقدم امثلة ذلك وتقدم الحاكم ابو الفضل مقالة الكافى واما فى قول ابى حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير قاض او بول او حجة فالظاهر ان العذر الذى لا يغلب يسقط الاثم لا البطلان والا لكان النسيان اولى بعدم الافساد لانه عذر ثبت شرعا اعتبارا للضرورة فى بعض الاحكام ولا يأتى ان عرج راسه من المسجد الى بعض اهله ليغسله او مر من تحته وهو فى المسجد فى ناحية تحت حكم المسجد لا باس به وصعود المئذنة ان كان بابها من خارج المسجد لا يفسد فى ظاهر الرواية وقال بعضهم هذا فى حق المؤذن لان خروجه للاذان معلوم فيكون مستثنى اما غيره فيفسد اعتكافه وصحح قاضى خان ان قول الكل فى حق الكل ولا شك ان ذلك اقوى لان العلة اقتضت ذهاب الاثم وفى شرح الصوم للفقيه ابى الليث المعتكف يخرج لاداء الشهادة وتأدية ما لزمه اذا لم يكن شاهدا غيره فيشتهى حفظه او لو احرج المعتكف يخرج لزمته اذا لا يمكنه ولا يجوز له الخروج الا اذا كان فوق الخراج صحيح وكيستقبل الاعتكاف ولو احتلم لا يفسد اعتكافه كذا امكنه ان يغتسل فى المسجد من غير لبث فعل والا فعلم مما يعود قوله ومثل الاستحسان يستثنى حمله لانه ليس من المواضع المعدودة الى يرجع فيها القياس على الاستحسان ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف واستنباطا من عدم جواز اذا خرج الى الغائط ان شرع المشى بل مشى على العادة ويقدر البطئ بتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف فى الطهارة وبذلك يثبت عدم الخروج فى غير محل الحاجة فعلم ان القليل عفو فجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير اقل من اكثر اليوم او الليلة لان مقابل الاكثر يكون قليلا بالنسبة اليه وانا لا نسلم ان من خرج من المسجد الى السوق للعب واللهو او الفاسق بعد ما خرج الى ما قبل نصف النهار كما مر وقولهم فاسق سوء الله انما يتحقق بعد ما مضى عليه اكثر النهار ولا يتحقق بمضى هذا الاستحسان فان الضرورة انما تتحقق بالنسبة الى ما هو اغلب فى الوجود والغالبة للوقوع وتحقق عروض ما هو ملجئ ليس كذلك الا ترى ان من عرض له فى الصلاة مدافعة الاخبثين على وجه يخرج عن وقته لو اشتغل باقامة صلاته كما علم مع السلس يجوز الخروج والا لاحتاج فى ذلك معه دود ادون هذا فانه لم يجز انه لغير ضرورة اصلا واما المسئلة هى ان خرج واحد اقل من نصف يوم لا يفسد مطلقا سواء كان لحاجة او لا بل للعب واما عدم المطالبة بالاسراع فليس لاطلاق الخروج البتة بل لاطلاق ان الله تعالى عفا عن الاثم والرفق فى كل شئ حتى طلبه فى المشى الى الصلاة وان كان ذلك يفوت بعضها مع الجماعة وكره الاسراع ونهى عنه وان كان محصلا لها كما فى الجماعة محصلا لفضيلة الشروع اذ هو مذهب الشرعة والعاكف اخرج ايضا فى عموم اخوانه لانه سلم نفسه لله تعالى يتعبد بمقام العبودية من الصلاة والذكر والانتظار للصلاة هو فى حال المشى المطلوب له داخل فى العبادة التى هى الانتظار والمنظر للصلاة فى الصلاة حكما فكان بحال الخروج فى حال الخروج فكانت تلك السكنات لذلك وهى معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج ولو سلم ان القليل غير معتد به فتقدر بما هو قليل بالنسبة الى مقابله من يقينة تام يوم او ليلة بل ما يعد كثيرا فى نظر العقلاء الذين هم معنى العرف وان الخروج نيابة قوله لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن له مأوى الا المسجد اى حاجته الاصلية من الاكل ونحوه اما اذا باع واشترى لنوع ذلك كالتجار او استكثار الاسعة فلا يجوز لان اباحته فى المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها قوله لان المسجد محرز عن حقوق العباد فانه اخلص لله سبحانه وفى احضار السلعة شغله لها من غير ضرورة قوله لقوله صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم واقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمروها فى الجمع انتهى قال الترمذى فى كتابه بعد روايته لا نعلم احدا روى هذا الحديث غير عبد الله بن لهيعة وقد تكلم بعض اهل العلم من قبل حفظه وقد روى هذا الحديث عن مكحول عن واثلة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم واقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمروها فى الجمع انتهى قال الترمذى فى كتابه بعد روايته لا نعلم احدا روى هذا الحديث غير عبد الله بن لهيعة وقد تكلم بعض اهل العلم من قبل حفظه وقد روى هذا الحديث عن مكحول عن واثلة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد سمع مكحول من واثلة وابن لهيعة يكنى ابا عبد الرحمن وقد روى عنه الزهرى وروى عبد الرزاق نا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر وروى اصحاب السنن الاربعة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البيع والشراء فى المسجد وان ينشد فيه ضالة او ينشد فيه شعر ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة قال الترمذى حديث حسن رواه النسائى فى اليوم والليلة بتمامه وفى السنن اختصر لم يذكر فيه البيع والشراء وروى الترمذى فى كتابه والنسائى فى اليوم والليلة عن ابى هريرة رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأيتموه يبيع او يبتاع فى المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك ومن رأيتموه ينشد ضالة فى المسجد فقولوا لا رد الله عليك قال الترمذى حديث حسن غريب ورواه ابن حبان فى صحيحه والحاكم وصححه وروى ابن ماجة فى سننه عنه صلى الله عليه وسلم خصال لا ينبغى فى المسجد لا يتخذ طريقا ولا يسل فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نئ ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا واهل نوبة جيرة وقد قدمنا للمسجد احكاما فى كتاب الصلاة نظر هناك قوله ويكره له الصمت الى بالكلية تعبدا به فانه ليس فى شرعنا

وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه ابو داود واسند ابو حنيفة عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت ويلازم التلاوة والحديث والعلم وتدريسه وسير
النبي صلى الله عليه وسلم والانبياء عليهم الصلوة والسلام واخبار الصالحين وكتابة امور الدين **قوله** لانه اي كلا منهما من دواعيه فرجع ضمير
دواعيه الوطي وضمير محظوره الاعتكاف وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشي ابتداء في العبادة حرمة دواعيه وبعدم استلزامها حرمة
الدواعي اذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الامر للتفاوت بين التحريم القصدي والضمني لضد مامور به والقصد ولا شك ان ثبوت ماله الدواعي عند
ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعيا ولا غالبا غيرها طريق في الجملة فحرمة التحريم القصدي لما هي دواعيه لا الضمني اذ هو غير مقصود
بل المقصود ليس الا تحصيل المامور به فكان ذلك غير ملحوظ في الطلب الا بعرض فلا يتعدى الحرمة الى دواعيه اذا عرف هذا فحرمة الوطي في
الاعتكاف قصدية وهو ثابت بالنهي المقيد للجهة ابتداء لنفسه وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون ومثله في الاحرام والاستبراء
قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة فيتعدى الى الدواعي بها وحرمة الوطي في
الصوم والحيض ضمني للامر الطالب للصوم وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واعتزلوا النساء في المحيض فان مقتضاه وجوب الكف فحرمة الوطي
ثبتت ضمنا على الاول لان حرمة الفعل وهو الوطي هي المنافية اولا للصيغة ثم ثبت وجوب الكف عنه ضمنا فلذا ثبت شرعا حل الدواعي
في الصوم والحيض على ما مر في بابهما **قوله** ولو لم ينزل لا يفسد وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد اورد لو يفسد وان
لم ينزل لظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون اجيب بل مجازها وهو الجماع مراد فتبطل ارادة الحقيقة لامتناع الجمع وهو مشكل
لانكسار ان الجماع خاصة فات المباشرة لانه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة الى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطيا
او مشككا فاذا اريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلي فرادة لا يراد به فردان من مفهومه في اطلاق واحد في سياق الاثبات وما نحن
فيه سياق النهي وهو يفيد العموم فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماع او غيره هذا واذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه الا
اذا افسد بالردة خاصة فان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد ليس غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه اذا افطر
يوما يقضي ذلك اليوم لا الاستيناف اصله صوم رمضان وان كان اعتكافا بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعي فيه صفة التتابع وسوا
افسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل الا الردة او لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج او بغير صنعه كالحيض والجنون والاغماء
الطويل واما بالردة فلقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله كذا في البدائع **قوله**
ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام بان قال لله علي ان اعتكف عشرة ايام لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة ولا يكفي مجرد نية القلب كذا
لو قال شهرا ولم ينو بعينه لزمه متتابعا بلياليه ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لا هلاليا والشهر المعين هلالي وان فرق استقبل
وقال زفر ان شاء فرقه وان شاء تابعه والحاصل ان عشرة ايام وشهرا يلحق بالاجارات والايمان في لزوم التتابع ودخول الليالي فيها اذا استأجر او
حلف لا يكلمه عشرة ايام وبالصوم في عدم لزوم الاتصال لو نذر الذي يزدف ... والمعين لذلك عرف الاستعمال يقال ما رايتك منذ عشرة
ايام وفي التاريخ كتب لثلاث سفين والمراد بلياليها منها وقال تعالى آيتك ان لا تكلم الناس ثلاث ليال وقال في موضع آخر ثلاثة ايام والقصة
واحدة وتدخل الليلة الاولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الايام التي عدها وانما يراد بياض النهار باليوم اذا قرن
بفعل ممتد او ذكر بلفظ الفرد فلذا اذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الايام ولو نذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم
وعن ابي يوسف يلزمه يومها ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المراة ان تصل ايام قضاء حيضها بالشهر فيما اذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه
ولا ينقطع التتابع به وعن لزوم التتابع قالوا لو اغمي على المعتكف ايام او اصابه عته او لمم استقبل اذ بالانقطاع التتابع حتى لو كان في آخر
يوم وفي الصوم لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الاغماء ويقضي ما بعده فافاد ان الاغماء ينافي شرط الصوم وهو النية والظاهر وجود النية
في اليوم الذي حدث فيه الاغماء فلا يقضيه والذي يظهر من الفرق ان الاعتكاف هو عبادة انتظار الصلاة والانتظار ينقطع بالاغماء في الصلوة
التي تجب بعد الاغماء بخلاف الامساك المشفوع بالنية الذي هو معنى الصوم **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه لان حقيقة اليوم بياض
النهار وهذا اطلاق ما لو اوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه ونوى الايام دون الليالي فانه لا يصح لان الشهر اسم لعدد ثلثين يوما
وليلة وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا ينطلق على ما دون ذلك العدد اصلا كما لا ينطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة
ولا مجازا اما لو قال شهرا بالنهار دون الليالي لزمه كما قال لو نص ظاهرا او استثنى فقال شهرا الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا فكانه قال ثلثين نهارا ولو استثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم
قوله وقال ابو يوسف في النهاية كان من حقه ان يقول وعن ابي يوسف لا تدخل الليلة الاولى كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط
والجامع الكبير لما ان هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكر في الكتاب في حجتها بقوله وجه الظاهر **قوله** لان
المثنى غير الجمع فكان نظير لفظ المفرد سواء في لفظ المفرد ان قال يوما لا تدخل الليلة الاولى بالاتفاق فكذا التثنية الا ان
المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال وهذه الضرورة منتفية في الليلة الاولى **قوله** ان في المثنى معنى الجمع ولذا قال صلى الله عليه
وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولو قال ثلثين صح نذره اذا لم ينو الليالي بل نوى اليومين بعينهما ثم حمل الرواية عن ابي يوسف

اليوم ولا يلزمه صوم

اليوم

ء المشي وعنه في الجمع بين المشي وأن وجه الذي ذكر لا ينهض على رواية عدم دخول الليلة الأولى في الجمع انتهى

فروع

لو نذر معقب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب وفي اعتكاف رمضان لا دوران أطلقه فعليه وإن رمضان شاء دان عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاء يوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو أحد الروايتين عن أبي يوسف وعن أبي يوسف أيضا لو نذر قضاء رمضان فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر بانفاق الثلثة ولو لم يصم وهو معتكف جاز ان يمضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسئلة مفروغة في الأصول وفي كل معين نذر اعتكافه كرجب وصوم الاثنين مثلا لم يمض ولم يعتكف فيه لزمه قضاء نذر آخر لو ماشيا حتى مرض وجب الايصاء باطعام مسكين عن كل يوم للصوم لا لليلة نصف صاع من بر أو صاع من غيره ولو كان مريضا وقت الايجاب ولم يزل حتى مات فلا شئ عليه ولو صح يوما ينبغي أن يجزئه الخلاف السابق في الصوم والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد ويجب في بدلها لأن شرطه الصوم وهو فيها ممنوع فلو اعتكفها صائما أتم ولا يلزمه شئ آخر ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب فعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير وضع وفي فتاوى قاضي خان ما لا يجوز عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وعلى هذا الخلاف إذا نذر ان يحج سنة كذا أجزأه حجة الاسلام في تلك السنة قبلها وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة إذا صلاها قبلها وأجمعوا في الخلاصة قال لله علي أن أصوم غدا أو أصلي غدا فصام اليوم أو صلى جاز عند تكلما بمحمد بخلاف أبي حنيفة مع أبي يوسف إذا نذر ان يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه وكذا لو قال لله علي أن أصلي لعشرين في مسجد المدينة صلاة في مسجد آخر جاز فرق بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان وكذا لو كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز انتهى وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول مثل ما عن زفر الخلاف في التعليل مشكل ولعل ترك الخلاف نسيء للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب كل نذر وفاء سبب وجوبه النذر لا تعلق الملة والعبد بالاتمام وان للسيد ان يمنع كان منعها بعد الاذن صح المنع في حق العبد ويكون مبتدأ في فتاوى قاضي خان وفي الخلاصة يكون آثما ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها ولو نذر المولى اعتكافا لزمه وللمولى منعه فلو عتق فعله وكذا إذا نذر ان زوجة صح وللزوج منعها فان باشرت قضت وليس للمولى منع المكاتب ويصح الاعتكاف بغير الصبي العاقل لغير من العبادات ولا يبطل الاعتكاف بسباب ولا جدال ولا سكر في الليل ويفسد الاعتكاف بالردة والاغماء إذا دام إياما وكذا الجنون كما تقدم ذكر قربها فان طال لم يبطل حتى يبين ثم أفاق هل يجب عليه ان يقضي البعض لا في صوم رمضان وفي الاستحسان يقضي لان سقوط القضاء في صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لا لجنون إذا طال قال ما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان صحيح في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف

كتاب الحج

أخر عن الصوم لانه عبادة تهذب النفس إذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها التي هي أعظم عندها كالاكل والشرب والجماع على خلاف غيره من الصلاة والحج فان حقيقتها افعال تغير ذلك ثم قدم ذلك الشهوان منها كالصلاة وقدم الاقل في التعقل كالحج وشأن ما يأتي المقاتل وأيضا فالحج يشتمل على السفر وقد يكون السفر مستتبعا لها فانه من شأنه ان يتفرج الهم اللازم في المقام وأيضا فالحج وجوبه مرة في العمر على ما تقدم من الاركان كالصلاة والصوم وكان أحق بالتقديم لكنه أخر للاستتباع وهو ان شروط الحج أكثر من غيره وكثير شروط الشئ تكثر معاندته وعلى قدر معاندات الشئ يقل وجوده وتقدم الاطهر جوابا لظهر

ثم ذكر وقدر

أن ابرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل بانه أصل كبير أجمع حديث في أبواب سفره في أداء السفر المقصود اعانة الاخوان على تحصيل المقاصد تامة **فنعوذ** ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم روى مسلم في صحيحه وعيسى كابن أبي شيبة وأبي داود والنسائي وعبد بن حميد في البزار والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن أبيه قال دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى الي فقلت انا محمد بن علي بن الحسين فاهوى بيده الى رأسي فنزع زري الاعلى ثم نزع زري الاسفل ثم وضع كفه بين ثديي وأنا يومئذ غلام شاب فقال مرحبا بك يا ابن أخي سل عما شئت فسألته وهو أعمى وحضر وقت الصلاة فقام في مسجة ملتحفا بها كلما وضعها على منكبه رجع طرفاها اليه من صغرها وردائه إلى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت اخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده تسعا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ثم أذن في الناس في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير كلهم يلتمس ان يأتم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى اتينا ذا الحليفة فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر فأرسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ثم ركب القصوى حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مد بصري بين يديه من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك وعن يساره مثل ذلك ومن خلفه مثل ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شئ عملنا فأهل بالتوحيد لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك واهل الناس بهذا الذي يهلون فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيئا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلبيته قال جابر لسنا ننوي الا الحج لسنا نعرف العمرة حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن فرمل ثلثا ومشى أربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم عليه السلام فقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فجعل المقام بينه وبين البيت كان أبي يقول قلا أعلمه ذكر الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ثم رجع الى

الركن

الركن فاستلمه ثم خرج من الباب الى الصفا فلما دنى من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعى بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل الى المروة حتى انصبت قدماه فى بطن الوادى رمل حتى اذا صعدتا مشى حتى اتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا حتى اذا كان اخر طوافه على المروة قال لو استقبلت من امرى ما استدبرت لم اسق الهدى وجعلتها عمرة فمن كان معكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم رضى الله عنه فقال يا رسول الله ألعامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابعه واحدة فى الاخرى فقال دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لابد ابد ثم قدم على رضى الله عنه ببدن النبى صلى الله عليه وسلم فوجد فاطمة رضى الله عنها ممن حل ولبست ثيابها واكتحلت فانكر ذلك عليها فقالت ان ابى امرنى بهذا قال فكان على رضى الله عنه بالعراق يقول فذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرشا على فاطمة للذى صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى ما ذكرت عنه فاخبرته انى انكرت ذلك عليها فقال صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم انى اهل بما اهل به رسولك صلى الله عليه وسلم قال فان معى الهدى فلا تحل قال فكان جماعة الهدى الذى قدم به على رضى الله عنه من اليمن والذى اتى به النبى صلى الله عليه وسلم مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا الا النبى صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدى فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس فامر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش الا انه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصواء فرحلت له فاتى بطن الوادى فخطب الناس وقال ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا الا كل شئ من امر الجاهلية تحت قدمى موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان اول دم اضع من دمائنا دم ربيعة بن الحرث كان مسترضعا فى بنى سعد فقتله هذيل وربا الجاهلية موضوع وان اول ربا اضع ربا العباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله فاتقوا الله فى النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب الله وانتم تسئلون عنى فما انتم قائلون قالوا نشهد انك بلغت واديت ونصحت فقال باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكبها الى الناس اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى الموقف فجعل بطن ناقته القصواء الى الصخرات وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا حين غاب القرص واردف اسامة خلفه ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى ان راسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة السكينة كلما اتى جبلا من الجبال ارخى لها قليلا حتى تصعد حتى اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين ولم يسبح بينهما شيئا ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين الصبح باذان واقامة ثم ركب القصواء حتى اتى المشعر الحرام واستقبل القبلة ودعى وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس وارد ف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن الشعر ابيض وسيما فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر اليهن فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه من الشق الاخر ينظر فحول رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الشق الاخر على وجه الفضل يصرف وجهه من الشق الاخر ينظر حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التى عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة مثل حصى الخذف ورمى من بطن الوادى ثم انصرف الى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة ثم اعطى عليا فنحر ما غبر وأشركه فى هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فطبخن فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بنى عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال انزعوا بنى عبد المطلب فلولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم فناولوه دلوا فشرب منها وفى رواية اخرى قال لحرت هاهنا وسمى كل شيخ فى رحالكم ووقف فى مواضع عرفة كلها ووقف وقال هاهنا وجمع كلها موقف قال ابن حبان فى صحيحه حين روى هذا الحديث والحكمة فى ان النبى صلى الله عليه وسلم غير سنن ثلاثا وستين بدنة انه كانت له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم امر عليا بالباقى فنحرها والله سبحانه اعلم **وهذه المقدمة الموعودة**

بذكرها يكره الخروج الى الحج اذا كان احد ابويه وهو محتاج لخدمته لان كان مستغنيا والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج لحج او غزو لمديون ان لم يكن له مال يقضيه الا ان يأذن الغريم فان كان الدين مؤجلا يباح له الخروج الا باذنه وان بقى بعد اذنه بان اذن الطالب وحل دينه وراى فى بقاء فى ذلك الوقت لا فى محل الحج فانه حينئذ يحرم عليه الخروج الا باذنه

من اليمن ٥

تعالى ذلك **وسننها** ان يصلي ركعتين بسورتي الاخلاص ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه صلى الله عليه وسلم
اللهم اني استخيرك بعلمك الخ اخرج الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم من سعادة بن ادم استخارة الله تعالى ومن شقوته بن ادم تركه استخارة
الله تعالى ثم منها التوبة واخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه ومن كل من عامله ويجتهد في تحصيل نفقة حلال
فانه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت معصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب بعد
القبول ولا يأمن في الاخرة عقاب تارك الخ ولابد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاحباب
اولى من الاقارب عند بعض الصالحين بعد من ساحة القطيعة ويرى الكادي ما يحمله ولا يحمل الكرمة الا الاماذن وبعد شروعه في الحج
والى يأوي السرعة والنحو ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل وقيل لا يكره اذا برد عن قصد ذلك وركوبها احمل افضل وكره الحج على
الحمار والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يشق عليه ولا باكثر شيء الادوات ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على
طعام احدهم احل ويستحب ان يحمل حذوه يوم الخميس فداء رسول الله صلى الله عليه وسلم والافيوم الاثنين في اول الشهر
ويودع اهله واخوانه ويستحلهم ويطلب دعائهم وباتيهم لذلك وتم بانوبة اذا قدم وروى الزمدي ان عمر قال لنفر عنه سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول لفلان احكم ان الله اذا استودع شيأ حفظه واني استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك
واقرا عليك السلام ويقول له مثل ذلك عند ارادته السفر وزودك الله التقوى وغفر ذنبك ووجهك الخير اينما
توجهت وروى البيهقي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من اراد ان يسافر فليقل لمن خلفه استودع الله الذي لا تضيع ودائعه
واستحب جماعة من العلماء ان يشيع المسافر الماشي معه والدعاء وعن ابن عباس مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بقيع الغرقد
حين ودعهم ثم قال انطلقوا على اسم الله اللهم اعنهم وليتصدق نبي عند خروجه من منزله وعند في ابتداء السفر واقله سبعة فانه
سبب للسلامة واذا خرج من منزله فليقل اللهم اني اعوذ بك ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجهل او يجهل علي
وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد الخروج الى سفر قال اللهم انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل
اللهم اني اعوذ بك من الضيعة في السفر والكابة في المنقلب اللهم اقبض لنا الارض وهون علينا السفر وروى ابو داود عنه صلى الله عليه
وسلم اذا خرج الرجل من بيته فقال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله هديت وكفيت ووقيت فتنحى عنه
الشيطان الحديث ومن الاثار من قرا اية الكرسي قبل خروجه من منزله لم يصبه سوء يكرهه حتى يرجع قال وجربت فرايته وروى
الطبراني انه صلى الله عليه وسلم قال ما طلعت شمس قط الا على اثنين وركعتين يركعهما عند ام حين يريد سفرا او ابلغ باب
وان قرا انا انزلناه في ليلة القدر فاذا اراد الركوب سمى الله فاذا استوى على دابته قال ما رواه مسلم انه صلى الله عليه وسلم
كان اذا استوى على بعيره خارجا الى سفر كبر ثلاثا قال سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون
اللهم انا نسئلك في سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى اللهم هون علينا سفرنا هذا واطو عنا بعده اللهم انت الصاحب
في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكابة المنظر وسوء المنقلب في المال والاهل واذا رجع قالهن وزاد فيهن
ايبون تائبون عابدون لربنا حامدون واذا راى قرية يريد دخولها قال اللهم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضين السبع وما اقللن
واذا نزل منزلا فليقل ما رواه مسلم اللهم انزلني منزلا مباركا وانت خير المنزلين واذا حط رحله فليقل بسم الله توكلت على الله اعوذ بكلمات الله
التامات من شر ما خلق وذرا وبرا سلام على نوح في العالمين اللهم اعطنا خير هذا النزل وخير ما فيه واكفنا شره وشر ما فيه
ويقول في رحيله عند الحمد لله الذي عافانا من منقلبنا وسوانا اللهم كما اخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا عرفة امنين
واذا اقبل الليل فليقل ما في ابي داود كان صلى الله عليه وسلم اذا سافر فاقبل الليل قال يا ارض ربي وربك الله اعوذ بالله
من شرك وشر ما فيك وشر ما يدب عليك واعوذ بالله من شر اسد واسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ومن والد وما ولد
ومن حرث اي هدر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر اذا كان في سفر واسحر يقول سمع سامع بحمد الله وحسن بلائه علينا
ربنا صاحبنا وافضل علينا عائذا بالله من النار رواه مسلم وزاد فيه ابو داود بحمده ونعمته ورواه الحاكم وزاد فيه يقول ذلك
ثلثا يرفع بها صوته وسمع بكسر الميم حقيقة اي شهد شاهد وقيل بفتحها مشددة اي بلغ سامع قول هذا القدر ليتحمل عاطل الذكر
والدعاء هذا وللحج مفهوم لغوي وفقهي وشرط وركن وواجبات ومستحبات ومفهومه لغة القصد الى معظم لا القصد
المطلق قال ﴿ الم تعلمي يا ام معبد ﴾ عما طالني ربث الزمان لا كبر ﴿ واشهد من عوف حلولا كثيرا ﴾ محول سبل الخير فالزم الزعا
اي يقصد ويعظم اياه وفي الفقه قصد البيت لاداء اركان الدين او قصد بارئه لزوال فقيه معنى اللغة والظاهر
انه عبارة عن الافعال المخصوصة من الطواف والوقوف وقد محرما بنية الحج سابقا لانا نقول الاركان شان الطواف والوقوف بعرفة
ولا وجود للشيء الا باجزائه الخصيصة وماهيته الكلية التي هي مسمى عنها الا لان يكون ما ذكروا مفهوم الاسم في العرف
وقد وضع لغير هذه الماهية فتكون تعريفا اسميا غير حقيقي لكن اللسان في ان المثل العرف الفقهي وضعوا له الاسم لغير الماهية
الحقيقية فان معرف ذلك حيث لا نقل عن خصوص ما قال الاسنوي ذلك هو ما يتبادر منه عند اطلاقه والتبادر الافهام الخصوصة

لانفس القصد المحرج لاخلائها عن المقصود ولاخلال الاعمال المخرج لها عن المقصود مع انه فاسد في نفسه فانه لا يشمل الحج النفل لتقييده بادائه للدين فهو غير جامع والتعريف للحج مطلقا ليتطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلاة والصوم وغيرهما ولانه على ذلك التقدير يخالف سائر اسامي العبادات السابقة من الصلاة والصوم والزكاة فانها اسماء للافعال كما يقال الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ والصوم هو الامساك الخ ومن فعل من افعال النفس والزكاة عند المحققين عبارة عن نفس المال الذي هو فعل المكلف فليكن الحج ايضا عبارة عن الافعال الكائنة عند البيت غير كرهة وقد اندرج فيما ذكرنا بيان اركانه وسببه البيت لانه يضاف اليه وشرائطه نوعان الوجوب والاداء الثاني الاحرام والمكان والزمان المخصوص من جملة الاجزاء التي من افعاله قبل اشهر الحج ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وهذا اولى لاستلزام النية وغيرها على ما سيظهر لك انشاء الله تعالى وشرط وجوبه الاسلام حتى لو ملك ماله الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شئ سلك الاستطاعة خلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه في آخرته والعقل والبلوغ والوقت ايضا فلا يجب قبل اشهر الحج حتى لو ملك ماله الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفه لما غير واذا مضى عليه في صيرورته دينا اذا اتفق هو ان يكون مالكا في شهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في شهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا وان ملك في غير ذلك وصرفه الى غير ما يتسع على الاول فقال ولا يجب الا على القادر وقت خروج اهل بلده فان ملكها قبل ان يتأهب اهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لانه لا يلزم الناهب في الحال وما ذكرنا اولى لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوائل الاشهر ويخرجون في اواخرها جاز له اخراجها ولا يجب عليه الحج واعلم ان في المبسوط ما يفيد ان الوقت شرط الاداء على ما يوسف فانه نقل عن اصحابنا ذكر ويعقوب ان نفر انسانا ليسلم وصيا ولم يبلغ فانا قبل ادراك الوقت واوصى كل سنة ان يحج عنه حجة الاسلام فوصيته باطلة عند ذفر لانه لم يلزمهما بان يحج عنها قبل ادراك الوقت وعلى قول ابي يوسف يصح لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت شرط الاداء وفيه نظر يذكر من بعد انشاء الله تعالى وواجبات الاحرام من الميقات وهذا الوقوف بعرفة الى الغروب فيه والوقوف بمزدلفة والسعي وهي الحمار والحلق او التقصير وطواف الصدر للافاقي واما سننه فطواف القدوم والرمل فيه او في الطواف المفروض والسعي بين الميلين الاخضرين جريا والبيتوتة بمنى ليالي ايام منى والرفع من عرفة بعد الشمس ومن مزدلفة الى منى قبل وعن ذلك ما ستقف عليه في اثناء الباب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وسنوجاع وازالة الشعر وقلم الاظفار وتطييب وتغطية الراس والوجه وقتل الصيد وما يفعله في غيره وهو حلق راس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم كما في الهداية فسنة لا فلا ينبغي ملخص فيه فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا الاحرام **قوله** على الاحرار الخ وانما عبر بلفظ الجمع مع انه يحلي باللام والمحلى بها يفيد معنى الجمعية ولم يفرد كما فرد في قوله الزكاة واجبة على الحر احترازا للكلام عن توهم ان المراد الجنسية او العهد حرت وتبعه جمهم باجماعة الكثير من الرفقاء خلافا لان الزكاة فان الاخفاجير من الائمة كما تعالى وان تحفوها وتؤتوها الفقراء هو خير لكم اذ لان الوجوب هنا اعم على المكلفين نظرا للاسبب ان سببه البيت وهو ثابت في حق الكل حتى قال بعضنا لعبدا بوجوب على كل صحيح مكلف بخلاف الزكاة فان سببها النصاب الثاني فوجد في حق شخص دون شخص فكانت ارادة زيادة التعميم هنا اوضح مع اللام والداعي الى ذلك اجتماع المكلفين في الحرج ولا يخفى انه بلفظ الجمع لا تفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من احاد مفهوم لفظ الجمع ولا توازمه بل مجرد التعدد من اثنين فصاعدا ولذا لا يلزم في ملك جماعة الرجال اجتماعهم في المحل فانتفى قيد الداعي ثم قوله ان الاحفا في الزكاة افضل خالفها وذكر من ان الافضل في الصدقة الناقلة الاخفاء والمفروضة كالزكاة الاظهار وامانا الثاني فثبوت السبب في حق الكل ان كان باعتبار وجوده الخارجي فالنصاب ايضا ثابت لذلك لتحقق وجوده في الجامع وان كان باعتبار سببيته فلما ان منع فان سببيته لوجوبه للحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي تشترط وجودها في نفس الامر كما من الطريق فحقيقة شرط الوجوب شرط سببية السبب للمماثل فكان كالنصاب بل محل الوجوب في الزكاة اوسع لان الشروط في الحج اكثر منها في الزكاة وتوسعة التفصيل ما يوجب التطويل وبالمماثل غنى عنه بفتح باب التماثل له فكان على هذا ارادة زيادة التعميم في الزكاة اولى ثم بعد تسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى ممنوع على ما عرف من كلام المحققين من ان استغراق المفرد اشمل وان اراد بالاستغراق الاجتماع فيه ما علمت من انه لا يفيد اراده على الوجه الثاني بادنى تامل **قوله** اذا قدروا على الزاد والراحلة فسط لاشتراطهما ولا تعتبر الراحلة اي بطريق الملك او الاجارة دون الاعارة والاباحة في الوقت الذي قدمنا ذكره وهو لما لا يجب عليه فيه سواء كان الواهب ممن تقبل منه كالاجانب او لا تقبل كالابوين المولودين واصله ان القدرة بالملك هي الاصل في توجيه الخطاب فجعل الملك

ثابه الاستطاعة لا يتعلق به **قوله** فاضلا حال من كل واحد من الزاد والراحلة عن المسكن وما لا بد منه فمن عبد
كفرهه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته والآت حرفة وقضاء دونه ولا عن مسكن أمثالها لا بد منه الا ان يكون مستغنيا عن
سكناه بغيره فانه يجب بيعه ويحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة كذلك ما اذا كان يسكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يكفيه بعضه والاكتفاء
بما دونه بعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة فاقبل ان
باع واشترى فقد حاجته ويحج بالفضل كان افضل من نفقة عياله كسوتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا والعبد الذي
لا يستخدمه والمتاع الذي لا يمتهنه كالدار التي لا يسكنها لا يجب بيعه والحج به وفي فتاوى قاضي خان قال بعض العلماء ان كانت
الرجل اجر املاك ما لو رفع منها الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه سعى له بعد
رجوعه رأس ماله التي يجري فيها كان عليه الحج والا فلا وان كان حراثا فالشرط ان يبقى له الآلات التي بها يحرث وكذلك الحائك
والمطور عندنا انه لا يجب بيع نفقته لما بعد ايابه في ظاهر الرواية وقيل يترك نفقة يوم وعن ابي يوسف نفقة شهر لانه لا يمكنه
التكسب كما تقدم فتقدير بالشهر هذا اذا كان افاقيا فان كان مكيا او داخل المواقيت فعليه الحج وان لم يجد على الراحلة اما
ان اداء لا بد منه حرج به في غير موضع فمن قوله في النهاية وجب عليه الحج وان كان يفوته الحج لو اداء الراحلة نظرا الا ان يؤدي اذا كان يمكنه
تكسبه في الطريق وكذا اقتصر في الكتاب على الراحلة حيث قال وليس من شرط الوجوب على اهل مكة الراحلة لانهم مستقرة دارهم
فاشبه السعي الى الجمعة وفي السابع لا بد لهم من زاد قدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف **قوله** وصفة بالوجوب يعني التردد هو
فرضية محكمة وقد اطرد من التردد ذلك هنا وفي الصوم وسنوان جار مجرى الاعراض الا ان الشأن في التسبب الداعي الى ترك
الحقيقة اذ لا بد له من سبب لفظة بالنسبة الى الحقيقة ومجرى ما عرف في موضعه ولم يعرف هنا شيء منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض
اخص من المجاز والظاهر في المراد وليس به بقبل ولا غيرها اللهم الا ان يرى ان الواجب ينقسم الى ما يثبت بقطعي وظني كما هو راي بعض المشايخ
فيكون مرتبا الحقيقة اذا لواجب حقيقة فيها **قوله** الآية العادة انه اذا كان لا يستدل على المطلوب هو قطعي بما هو
الدليل السمعي وهو محفوظ معهود كذا قوله وليقال الآية او الحديث او البيت اختصارا بالنصب على اضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر
لتبادره وجوز رفعه بتقدير مبتدأ اوصل اي المتلو وجر على تقدير الواو اخر الآية مثلا ولا يخفى ان الاستدلال هنا تم على
المطلوب وهو الامر من الله تعالى المتلو فلا حاجة الى ذكر لفظ الآية اللهم الا ان يقال اراد بالحكم في قوله فرضية محكمة الموكد المبالغ
فيه المدعى هو الخروج وهو لا يتم الا بان الامر للوجوب المعروف من التوكيد بذلك الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن
العالمين واذ ذاك توقف على ان المراد من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب عليهم من بين حضوصا وفي ضمن العموم وعلى الاجماع
بعد الابهام المفيد للتفخيم وكذا ارضاع من كفر بكذا من لزمه الحج الى اخره مما عرف في الكتاب **قوله** لانه عليه السلام الخ كان يكفي لنفي
الذكور هو الذكر ركن الدليل وهو الآية الكريمة لا سيما فلا موجب للذكر ولكن حاصله نفي الحكم الذي هو وجوب الذكر لنفي الدليل وهو
وان كفى في نفي الحكم الشرعي لكن اثبات النفي يقتضي اثبات النفي فلذا اثبته بالدليل المقتضي له وهو قوله لانه عليه السلام قيل لما الحج
في كل عام الخ روى مسلم في صحيحه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله
عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
ثم قال دعوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا
نهيتكم عن شيء فدعوه فقوله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم يستلزم نفي وجوب المكرر من وجهين لافادة لو هنا امتناع ثم
قيل منه ثبوت نقيضه وسؤاله التصريح بنفي الاستطاعة ايضا وقد روى معناه وبسياقه الرجل الذي اخرج احمد في مسنده و
والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين وحديث سنيان بن كثير عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابن عباس
بن امية عن ابن عباس بلفظه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس حديث ابن عباس
فقال اكل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو لم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه من حديث سفيان
بن حسين عن الزهري صححه **قوله** فانه لا يعيد فلا يكرر الوجوب واما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان السبب هو
النامي تقديرا او تقديرا نماء حاصل مع حولان الحول اذا كان المال معدا للاستنماء في المال المستقبل وتقدير النماء في
هذا الحول غير تقدير في حول آخر فالمانع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد السبب
قوله وعن ابي حنيفة ما يدل عليه وسواء سئل عن ملك ما يبلغ الى بيت الله تعالى ايجاب بتزوج فقال الحج فاطلاق
الوجوب يتقدم الحج مع ان التزوج مذكور واجابا في بعض الاخوات دليل على ان الحج لا يجوز تاخيره وهو لا يوافق ما ذكره
المصنف في التجنيس انه اذا كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم او خاف لغربة فاراد ان يتزوج ويصرفها الدراهم الى ظلة
ان كان قبل خروج اهل بلده الى الحج يجوز لانه لم يجب الا وقد ان كان وقت الخروج فليس له ذلك لانه قد وجب عليه الحج
ولا يخفى ان المنقول عن ابي حنيفة مطلق فان كان الواقع وقوع السؤال فحاوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس وان لا فلا يفيد

الاستشهاد

الاستشهاد المقصود ثم على ما اوردناه المصنف يأثم بالتأخير من اول سني الامكان فلو حج بعد ارتفع الاثم ووقع اداء وعند
محمد هو على التراخي وهو رواية عن ابي حنيفة ولكن بشرط ان لا يأثم اذا حج قبل موته فان مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وقيل لا يأثم
وان خاف الفوت بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخر حتى مات اثم وان فجأه الموت لا يأثم وصحح الاول لغنية عن الوجه وعلى اعتبار
قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل الاخيرة من سنة راى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى
الله تعالى وقد استدل للفور بالمنقول والمعنى فالاول حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل
وهذا بناء على ان لفظة قابل يتعارف في السنة الآتية التي هي بعد السنة والا هو اعم من ذلك فلا دليل فيه والثاني هو ان الحج لا يجوز
الا في وقت معين واحد في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وله التمسك
في تأخيره وتأثيمه وترد شهادته تحقيقه دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يرفعه ان مقتضى الامر المطلق جواز التاخير بشرط ان لا
يخلي العمر عنه وانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فتعين الارتفاع بالتأخير فيها ولم يحج هو الى القابلة او فرض سنة
خمس على ما روى الامام احمد من حديث ابن عباس بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له
عليه السلام فرائض الاسلام الصلاة والصوم والحج قال ابن الجوزي وقد رواه شريك بن ابي نمر عن كريب فقال فيه بعثت بنو سعد
ضماما في رجب سنة خمس فكان تأخيره عليه السلام ليس يتحقق فيه الفوت وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم
الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ ولعل مقتضى الامر المطلق جواز التاخير ولا الفور حتى تعارضه موجبا الفور وهو هذا المعنى فلا
يقوى قوته بل مجرد طلب المأمور به فيتفق كل من الفور والتاخير على الاباحة الاصلية وذلك الاحتياط يخرج عنها على ان حديث
ابن عباس قد رواه احمد وليس فيه ذكر تاريخ واما بالتاريخ المذكور فانه جرى في معضلة في ابن الجوزي وقد رواه شريك بن ابي نمر عن كريب فقال
فيه وذكر ما قدمناه قال صاحب التنقيح لا اعرف لها سندا والذي نزل سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهو امر بالاتمام
وانما يتعلق بمن شرع فيهما فالحاصل من هذا ان الفورية واجبة والحج مطلقا هو الفرض فيقع اداء اذا اخر ويأثم بترك الواجب على
نظير ما قدمناه في الزكاة سواء فارجع اليه وتنبه به **قوله** لقوله عليه السلام ايما عبد الخ الحاكم من حديث محمد بن المنهال
ثنا يزيد بن زريع ثنا شعبة عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج
ثم بلغ الحنث فعليه ان يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وايما عبد حج ثم اعتق فعليه ان يحج حجة اخرى وقال
صحيح على شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فان مشركي العرب كانوا يحجون فنفي اجزاء ذلك الحج عن الحج الذي
وجب بعد الاسلام وتفرد محمد بن المنهال برفعه خلافا للاكثر لا يضر اذ الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة وقد يؤيد ذلك بمرسل
اخرجه ابو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج به اهله فمات اجزأ عنه فان ادرك
فعليه الحج وايما عبد حج به اهله فمات اجزأ عنه فان اعتق فعليه الحج وهذا حجة عندنا بل يؤيد به المرفوع ايضا في مصنف
ابن ابي شيبة ثنا ابو معوية عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس ايما عبد حج الخ وعلى
اشتراط الحرية الاجماع والفرق بين الحج والصلوة والصوم بوجهين كونه لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولا ملك للعبد فلا يقدر
على ملك الزاد والراحلة فلم يكن اهلا للوجوب فلذا لا يجب على عبيد اهل مكة على خلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فانه
للتيسير لا للاهلية فوجب على فقراء اهل مكة والثاني ان حق المولى يفوت في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع لافتقار
العبد وغنى الله لانه تعالى ما شرع ما شرع الا لعود المصالح الى المكلفين ارادة منه لا فاقة الجود بخلاف الصلوة والصوم
فانه لا يحرج المولى في استثنائها مدتهما **قوله** وكذا صحة الجوارح حتى ان المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين
لا يجب عليهم حتى لا يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة ولا الايصاء في المرض وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة
يعني اذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بان لم يملك ما يوصله الا بعدها وكذا المريض لانه بدل الحج بالبدن واذا لم يجب المبدل
لا يجب البدل وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهي الرواية التي اشار اليها المص بقوله واما المقعد الا انه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما
ما نسبه المص الى محمد بقوله كما فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والاعمى واذا وجب على هؤلاء الاحجاج للزومهم الاصل وهو الحج
بالبدن فيجب عليهم البدل فلو احجوا عنهم ثم السقوط من الاداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الاداء بانفسهم وظهرت نفلية الاول
لانه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدرة على الاصل كالشيخ الفاني اذا فدى ثم قدر وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فاحج
عنه فان اقام العدو على الطريق الى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه وان لم يقم حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت فيجب الاصل
وهو الحج بنفسه والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن ابي حنيفة لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى انه يلزمه وعنهما فيه روايتان وذكر شيخ الاسلام انه يلزمه على قياس الجمعة وان لم يجد قائدا لا يجب عليهم في قولهم وفي
رواية عنهما يلزمه فرقا على احدى الروايتين بين الحج والجمعة بان وجود القائد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف

تعريضهم

من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب الحج عليهم وفي التحفة ان المقعد والزمن والمريض المحوس والخائف
من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب الحج عليهم بانفسهم لانها عبادة بدنية ولا بد من القدرة بصحة البدن
وزوال المانع حتى يتوجه عليهم التكليف ولكن يجب عليهم الايصاء اذا ملكوا الزاد والراحلة وهو ظاهر في اختيار قولهما قال
واما الاعمى اذا وجد قائدا بطريق الملك او استاجر هل عليه ان يحج ذكر في الاصل انه لا يجب عليه ان يحج بنفسه ولكن يحج ماله
عند ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب عليه ان يحج بنفسه انتهى وهو خلاف ما ذكره غير واحد عن ابي حنيفة ووجه قولهما حديث الخثعمية
ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستمسك على الراحلة افاحج عنه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته عنه اكان
يجزئ عنه قال نعم رواه النسائي وله تعالى من استطاع اليه سبيلا فسر الاستطاعة بوجود الزاد والراحلة مع الامن ولا استطاعة
فان فسر الاستطاعة بانه اذا قدر على الحاد من نفسه وبيعهم ويقودهم بالملك او الاستيجار ملائمة للقاعد والحاضر
وحصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والنص ثابت للحال ولا يثبت الوجوب عليهم الشك على ان الاستطاعة بالبدن
هي الاصلية المتبادرة من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فليكن محملا في النص الا ان هذا لا يدفع بان هذه العبادة يجزئ
فيها النيابة عند العجز لاطلاق نصوص الكتاب والسنة المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما على ما يجئ تحقيقه في باب الحج عن
الغير انشاء الله تعالى والوجوب دائر مع قادريته على ما تحقق في الصوم ويثبت عند فوات المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصاء

وفي الفتح انه لو تكلف مولا الحج بانفسهم سقط عنهم ومعنى هذا انهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم
الاداء الان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا زال وتم عن صحة الاسلام كما لو برا المريض الحج هذا وفي الفتاوى الكبرى انه
سلامة البدن في قول ابي حنيفة وابن الطريق ووجود المحرم للمراة من شرائط الوجوب او الاداء فعلى قول من جعلها من شرائط
الوجوب اذا مات قبل الحج لا يلزمه الايصاء وعلى قول من جعلها شرط الاداء يلزمه انتهى وهذا ظاهر في ان الروايتين عن ابي حنيفة
لم يثبتا منصوصا بل مخرجا اذا كان كلام الفتاوى من مولا المشايخ اختيار رواية واذا كان كذلك فاصطلاح المشايخ في المختار
من الروايتين او ترجيحهما قليل ان نظر في ذلك والذي يرجح كونها شروط الاداء ما قلنا انفا ان هذه العبادة
ما شرعت بالنيابة الخ وعلى هذا فجعل عدو الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء او من قدر على المشي لم يحج حتى اقعد
او زمن او عجز ارتطمت رجلاه تقريبي ومشيه بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج وهذا امر حسن ينبغي ان يحفظ هو ان وجوب
الايصاء يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يحج الى الحج حتى مات فاما من وجب عليه الحج فحج من عامه ثم مات في الطريق لا
علة الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب وكذا المقعد في الحبس **قوله** لانه عليه السلام سئل عن السبيل روى
الحاكم عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما
السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ثم اخرجه كذلك وقال صحيح على شرط
مسلم وقد روى من طريق اخر صحيحة عن الحسن مرسلا في سنن سعيد بن منصور نا هشيم نا يونس عن الحسن قال لما نزلت ولله على الناس
حج البيت قال رجل يا رسول الله وما السبيل قال الزاد والراحلة نا هشيم نا منصور عن الحسن مثله نا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن
مثله ومن طريق سعيد مرفوعا بمعناه حدث بن عمرو بن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود وحديث ابن عباس
رواه ابن ماجة نا سلمة بن سعيد عن هشيم عن سليمان التيمي عن ابن جابر جيح قال واخبرنيه ايضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعني قوله من استطاع اليه سبيلا قال في الامام وهشام بن سليمان بن عكرمة
بن خالد بن العاص قال ابو حاتم مضطرب الحديث ومحله الصدق ما اراه به باسا وباقي الاحاديث طرقها ذكرها اصحاب عند
الترمذي وابن ماجة والدارقطني وابن عدي في الكامل لا نطيل من تتبع فلم يكن الحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها الى الحسن فكيف
وقد اصح هذا ويبنغي ان يكون قوله الصحيح محمولا او ان في امله على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على ما يبلغ امله لسنة
لما بعض الناس وبالسنة لان بعض الغرض لا يتعلق الا بمن قدر على شق محمل وهذا الان قال الناس مختلف ضعفا وقوة وجلدا وقد ناهيه
فلم يجب عليه او قادر على ما يبلغ امله وهو الذي قاله في غرضا راكب مقتب لانه لا يستطيع السفر كذلك بل قد تفضل
لهذا الوعر فلا يجب في حق هذا الا اذا قدر على شق محمل ومثل هذا يقال في الزاد فليس كل من قدر على ما يبلغ من جزر وحسن
دون لحم قادرا على الزاد بل بالمقابلة مرضا بهما وبينهما ثلثة اما واذا كان منزها مغنا واللحم والاطعمة المزينة بل لا يجب على
مثل هذا الا اذا قدر على ما يبلغ بعينه بدنه وقوله صلى الله عليه وسلم الزاد والراحلة ليس معناه الا الزاد الذي يبلغ والراحلة
كذلك وذلك مختلف بالنسبة الى احاد الناس فكان الذي ما يبلغ كل واحد **قوله** وان امكنه الحج العقبة ان يكتري
الاثنان راحلة يتعقبان عليها بركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وليس بلين ولما في الكتاب وقد تقدم ان الشرط ان يملكها
في اشهر الحج او وقت خروج اهل بلده ونقلنا ما في الينابيع ما رجع اليه **قوله** وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن
حولهم الراحلة قد سناه ما بين انفسان على الراحلة وكلام صاحب الهداية والينابيع خارج اليه **قوله** ولا بد من القدرة
اي وقت خروج اهل البلد وان كان مجيئا في غير وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وما افتى به ابو بكر الاسكاف من سقوط الحج عن اهل

بغداد وغلا سعر الاسكان لان الحاج مرتفعة في زماننا فانه سنة ست وعشرين وثلثمائة وقول البلخي ليس على اهل خراسان حج منذ كذا كذا سنة كان وقت غلبة الترك والخوف في الطريق وانما اسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة ومنعوا طريق الحاج كانوا يستطلون قتل المسلمين واخذ اموالهم وكانوا تغلبوا على اماكن كثيرة من الحاج وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في بئر مكة فقتلوا خلقا في نفس الحجر واخذوا اموالا وقد دخل كبيرهم بفرسه الى المسجد الحرام وقد تعذر عود ذلك بفضل الله وحمده على ما عافى منهم وقد سئل الكرخي عمن لا يحج خوفا منهم فقال اسئلك البادية من الاكراد انى لا نخلوا عنا قلة الماء وشدة الحر فهكذا السموم وهذا اجابة منه لعن الله وحمله انه رأى ان الغالب ان قاطع الطريق عن الحاج ورأى الصفار عدمه فقال لا ارى الحج فرضا بعد عشرين سنة من حين خربت القرامطة وما ذكر سببا لذلك وهو انه لا يتوصل الى الحج الا بارشائهم فتكون الطاعة سببا للمعصية فيه تطويل اما كان من شأنهم ما ذكره ثم الامر في مثله على الاخذ لا المعطى على ما عرف من تحريم الرشوة في كتاب القضاء وكون المعصية منهم لا تزيل الرسم المعصية عامة والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من الجانبين لوقوع الغلبة منهم مرارا واسهموا الطائفة تعرضت للطريق وهاشوكه والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوط اذا تركن بدين ركوب البحر فعلل البحر بمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في بحر السلامة من توقع جرت العادة به يجب والا فلا وهو الاصح وسيجيء في محصور والعبارات انها رلاعذار **قوله** ثم قيل هو اي من الطريق تقدم الكلام فيه والقائل بانه شرط الوجوب لا يجب لانصباب سحاب وندري عن ابي حنيفة لان الوصول بدونه لا يكون الا بمشقة عظيمة فصار من الاستطاعة وفي شرط الوجوب القائل انه شرط الاداء اوجب لانصباب الماضي الوجوب ولانه عليه السلام انما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو كان امن الطريق شرطا لذكره والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولانه مانع من العباد فلا يسقط العبادة الواجبة كالقدرة على الطهارة واعلم ان الاختلاف في وجوب الانصباب اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا نفاق على الوجوب تقدم لنا وجه آخر ونقول عليه يقتضي ترجيح ان عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الاداء انصباب يجب على الخائف للحبوس الانصباب اعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن احد خلافه وقالوا لو تحمل العاجز عنها بحج ماشيا سقط عنه الفرض حتى لو استقرض لا يجب عليه الحج وهو معلل بانه لان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للرفق به ودفع الحرج عنه فاذا تحمله وجب لم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان الثاني فان الفقير اذا وصل الى المواقيت صار حكمه حكم اهل مكة حتى لو عجز عنه او لم يقدر على الراحلة والثاني يستلزم فرعدم السقوط عنه لو احرم قبل المواقيت كدون اهله لان الاحرام لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت فلا يتقلب الا بتجديد كالصبي اذا احرم ثم بلغ وبكنه التجديد لان الاحرام انعقد لازما للفعل بخلاف الصبي على ما مر وكذا من اطلق السنة فلو تنفل واجب لان احرامه انعقد للواجب واطلاق الجواز بخالفه والاول يقتضي عدم ثبوت الوجوب لا عدم الفراغ لان يجعل له لا يتحقق الا بمجرد الاحرام ومع الفراغ لم يثبت الوجوب لو كان امره الا في المستقبل لا في الحقيقي اذ لا يتصور فعل الواجب الوجوب في آخر قبل الميقات لانتفاض سقوط الحج عنه من الوجهين بخلاف من احرم منه فانه ان لم ينتقض به الاول لانه فعل الثاني وانما خصصنا الايراد بالنفس لانا نرى ان سلامة الجوارح شرط الاداء لا الوجوب على ما تحكاه اتفاقا **قوله** وتعتبر في المرأة وان كانت عجوزا ان تكون لها محرم كابن وعم وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدة العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فاذا بلغها لا تسافر الا معه وينبغي ان يكون معنى عدة الاتفاق على السفر لا استصحابها فيه بكلمة ما لم تبلغ حد الشهوة لا تسافر الا معه وعن محمد انه رد العبد ان من الخف فان لومنها العدو في السفر فان كان وحيدا لا تفارقها رفيقها او بايناها فان كان الى بلدها ومكة اقل من مدة السفر يجبرها على الاحرام وان كان اكثر فلها ان تخرج الى الاجل او كل شهر سفر فان كانت في مفازة فليس لها ان تمضي حتى تخرج من طريق الباب **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يجوز لها الخروج مع الرفقة على الله بين حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله عليه السلام حجي فان حديث مسلم السابق وحديث عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يوشك ان تخرج الظعينة من الحيرة فتوف البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله تعالى قال عدي رأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف الا الله تعالى رواه البخاري ولم يذكرها وجاز لا يخفى ما في القياس على المهاجرة والماسورة اذا خلصت بحماية انه سفر واجب قلنا اما العمومات فقد تقيد بعض الشروط اجماعا كالمحرم والطريق فتقيد ايضا بما ثبت بالاحاديث الصحيحة كما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلثا الا ومعها رجل ذو محرم وفي لفظ لهما فوق ثلاث وفي لفظ للبخاري ليلة اياما وان قيل هذه قائمة في كل سفر فانا ينتظم المشاق فيه وهو سفر الحج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والماسورة فيخص منه سفر الحج ايضا قياسا على ما ذكرنا ولانه سفر واجب فيصير الداخل تحت اللفظ مرادا والسفر المباح ملحقا لا بكر اخراج المشاق فيه لان في عينه نفسا بنيد انه مراد بالعام وهو ما رواه البزار وفرقت بن عباس بسناد عمرو بن عثمان عن ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار انه سمع نعيما مولى بن عباس يحدث عن بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحج امرأة الا

وسمعها تحرم وقال رجل يا نبي الله اني اكتتبت في غزوة كذا وامرأتي حاجة قال ارجع فحج معها واخرجه الدارقطني ايضا عن ابن عباس به
وقال لا تحجن امرأة الا ومعها ذو محرم وثبت تحريم الخلوة بالاجنبية بوجود الفقه والتشاء المقاتلة نهارا وتباشر
اولى به تظهر قياسا الذي عينوه لانه لا يمارس النفس لان يقول الاية القائمة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم لان
المرأة لا تستطيع الركوب والنزول الا مع من يمسكها وبين لها فلا عجز لذلك الا لمحرم وان امتنع فلم تكن مستطيعة في من الحالة فلا تجب
النص وهذا هو الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن فالقدرة علة مع امكان الكشف عنها لاجل التعذر
إليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف عضدها لا يتحقق الا بالمحرم ليباشرها في هذه الحالة وتبشرها ولا ينفي وجود الجامع منها
كان الوجود من النساء جرى والناس لين سفرهن لا يقصد مكانا معينا بل لحاجة خوفا من الفتنة فتقطع المسافة كقطع الشارع
ولذا اذا وجدت ما سبا كهن من المسلمين وجب ان يقدر لا تسافر الا مع زوج او محرم على انها لو قصدت مكانا معينا لا يقصد
ولا تثبت السفر به لان حالها وسوطها هو قصد مجرد التخلص بطلق عن عينها على ما عرف في العسكر الداخل ارض الحرب ولو سلم ثبوت
سفرها نهو الاضطرار لان الفتنة المتوقعة في سفرها اخف من المتوقعة في اقامتها في دار الحرب فكان جوابه بحكم الاجماع على ان اخف
المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم احديهما فالمؤثر في الاصل السفر لمطلق لمظنة الفساد تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج في
السفر في دار الاسلام وهو ضعيف في الفرع وهذا الجواب مع الجواب السابق منعه عدم السفر المباح واما حد
مدى من حاج فليس فيه بيان حكم الحاج ما هو ولا يستدل به بل بيان بانتشار الامن ولو كان مفيدا للاباحة كان نقيض قولهم
فانه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات **قوله** لانه يباح لها الخروج الى بها دون مدة السفر بغير محرم فحيث اذا كان لحاجة يشكل
عليه ما في الصحيحين عن عروة عن ابي سعيد اخذ رفعه مرفوعا لا تسافر المرأة ثلاثا الا ومعها ذو محرم منها واخرجا عن ابي هريرة
مرفوعا لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة الا ومعها ذو محرم عليها وفي لفظ لمسلم مسيرة ليلة وفي لفظ
يوم وفي لفظ لابي داود وابن ماجه وابن خزيمة عند ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وللطبراني في معجمه ثلاثة اشياك فقيل له ان الناس
يقولون ثلاثة ايام فقال وهموا انما قال المنذري ليس وهما بين فانه يحمل انه عليه السلام قالها في مواطن مختلفة حسب الاسئلة ويحتمل
ان يكون ذلك كله تمثيلا لاقل الاعداد والتوقيع الواحد اولا لعدد وانما له والاثنان اول الكثير وانما له والثلاث اقل الجمع فكانه
اشار ان مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم فكيف بما زاد انتهى وحاصله انه نهى عن الخروج اقل كل عدد على منع خروجها
عن البلد مطلقا الا لمحرم او زوج وقد صح بالمنع مطلقا ان حمل السفر على اللغوي في الصحيحين عن ابي سعيد عن ابن عباس مرفوعا لا تسافر
المرأة الا مع ذي محرم والسفر محمول على ما دون ذلك وقد روى عن ابي حنيفة واي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم واذا كان الذهب
اباحة خروجها ما دون الثلاث لغير محرم فليس للزوج منعها اذا كان بينهما وبين مكة اقل من ثلاثة ايام واذا اهل عبد محرما لان في
الخروج تفويت حقه وحق العبد مقدم على ما عرف وصار كالحج الذي بدرته له منعها منه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الغرائض وان
امتدت والحج منها كالصوم وهذا لان ملكه ملك ضعيف لا ينهض سببا وفي ذلك خلاف العبد وانها لا يظهر في الحج المنذور لان وجوبه
بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه فاذا احرمت نفلا بغير اذنه فله ان يحللها وسوبان نهاها او يصنع بها اذى
مما حرم عليها كقتل ظهرها وحق وتجرد فيها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله حللتك ولا يلحق الحج هذي بخلاف الاحصار وهما ان تحرج
مع كل محرم سواء كان بسبب ودصاع او صهرية مسلما او كافرا او عبدا الا ان تعتقد حل مناكحتها كالمجوسي او يكون فاسقا اذا لم يؤمن معه
الفتنة او صبيا **قوله** واحد لغوا الخ ثمرته تظهر في وجوب الوصية بالحج اذا مات مثلا قبل ابن الطريق او هي قبل وجوه المحرم
او نقضه على القول باشتراطها فمن قال ان ذلك شرط الوجوب لا يجب لانها لان الموت قبل الوجوب ومن قال بانها شرط الاداء قال يجب لان
الموت بعد الوجوب وانما عذرت في التاخير وفي وجوب الزوج عليها بمنع بها ان لو عجز محرما وانما وجوب نفقة المحرم وراحلته اذا ابى ان يحج
الا ان تقوم له بذلك وسوكل الاختلاف في وجوب نفقته عليها قال الطحاوي لا يحج سوى الى قضى لحاوي بما لم يحج المحرم بنفقته لان
الواجب عليها الحج لا الحاج غيرها وقال الفقهاء في يجب لانها من مؤن حجها **قوله** لان احرامها انعقد لاداء النفل فلا ينقلب الفرض
اورد عليه ان الاحرام شرط عندكم واجيب بانه شرط يشبه الركن من حيث امكان اتصال الاداء ما عبرنا شبهة الركن بها عن فيه
احتياطا في العبادة وقال الشافعي اذا بلغ قبل الوقوف وعتق يقع عن فرض واصل الخلاف في الصبي اذا بلغ بالسن في اثنا الصلاة
يكون عن الفرض عندنا وعنده لا **قوله** لان احرام الصبي غير لازم لعدم اهليته اللازم عليه وكذا الواجب الصبي وتحلل الاولياء عليه
ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات وفي المبسوط الصبي لو احرم بنفسه وهو يعقل اذا صح عنه ابوه صار محرما وينبغي ان يجرده
ويلبسه ازارا ورداء والكافر والمجنون كالصبي فلو جن كافر او اسلم فجدد الاحرام اجزاه لما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا
حج لا يحكم باسلامه خلافا للصلاة وجماعة وفي الذخيرة في الفوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فاريقه
الكفارة فرق بينه وبين الصبي **فصل في المواقيت** جمع ميقات وهو الوقت الحين استعير للمكان المعين
كقلبه في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون لزم شرعا تقديم الاحرام للاداء على وصوله الى البيت تعظيما للبيت اهلا لا

ترجمة

كما تراه في الشاهد من بحكل الراكب القاصد الى عظيم من الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا لزم القاصد الى بيت الله تعالى
ان يحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان في الاحرام تشبها بالاموات وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختيار والقاء قياده تحليا
عن نفسه فارغا عن اعتبارها شيأ من الاشياء فسبحان العزيز الحكيم **قوله** ولا تحلق بالشكون موضع وحلة في الضحاح
محركا وخطئ بان المحرك اسم قبيلة اليها تنسب الدنيس العرني **قوله** هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم اما توقيت
ما سوى ذات عرق فبنى الصحيحين من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام
الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غيرهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك
فمن حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة وروى هن لهن هو المشهور الاول وجهه انه على حذف مضاف اي تقدير هن لاهلهن واما توقيت ذات
عرق فبنى مسلم عن ابي الزبير عن جابر قال سمعته يحدث رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مهل اهل المدينة اذا ان قال
ومهل اهل العراق من ذات عرق وقد شك من الراوي في رفعه هذه المرة ورواه مرة اخرى على ما اخرجه ابن ماجة عنه ولم يشك ومهل
اهل الشرق ذات عرق الا ان فيه ابراهيم بن يزيد الخوزي لا يحتج بحديثه واخرج ابو داود عن عائشة انه عليه السلام وقت لاهل
العراق ذات عرق وزاد فيه النسائي وفي سنن ابن ماجة عن احمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث واخرج عبد الرزاق عن مالك
عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق ولمن تابعهم اصحاب مالك مرفوعا عنه ولم يذكر فيه
ميقات اهل العراق وكذلك رواه ايوب السختياني وابن عون وابن جريج واسامة بن زيد وعبد العزيز الماجشون عن نافع وكذا رواه
سالم عن عمر بن دينار عن ابن عمر اخرج ابو داود وعن محمد بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل المشرق العقيق قال البيهقي تفرد به يزيد بن زياد عن محمد بن علي وقال ابن القطان اخاف ان يكون منقطعا فان محمدا لم
يعهد يروي عن ابيه عن جابر وقال مسلم في كتاب التمييز لا يعلم له سماع من جابر ولا انه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابو حاتم انه روى عن جابر
وذكر انه روى عن ابيه واخرج البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل المشرق ذات عرق وقال الساجي انبأنا سعيد بن سالم اخبرني ابن جريج اخبرني عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر
مرسلا وقته ولاهل المشرق ذات عرق قال ابن جريج فقلت لعطاء انهم يرعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لو وقت ذات عرق وانه
لو كان اهل مشرق يومئذ فقال كذلك سمعنا انه عليه السلام وقت لاهل المشرق ذات عرق وقال الساجي بعد الله بن طاهر ليس في
انبأنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه قال لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولكن اهل مشرق حينئذ
وقت الناس قال الساجي ولا اجسبه الا كما قال طاوس وبوبه في البخاري مسندا عن نافع عن ابن عمر قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر
رضي الله عنه فقالوا يا امير المومنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهي جور عن طريقنا وانا اردنا قرنا شق علينا قال انظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قال الشيخ تقي الدين في الامام المصران منها البصرة والكوفة وحدودها
ما تعذب منها قال وهذا يدل على ان ذات عرق ليست منصوصة اهـ والحق انه يفيد ان عمر رضي الله عنه لم يسمع توقيت النبي
صلى الله عليه وسلم ذات عرق فان كانت الاحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه السلام والا فهو اجتهاد في مقابلة النص

قوله وفائدة الثاني المنع من التاخير لانه يجوز التقدم بالاجماع على ما سنذكر وقد علم انه من اتى ميقاتا منها يريد مكة وجب عليه الاحرام سواء كان يريد دخول مكة او ميقاتا احرام لا لكن المنصوص خلافه في غير موضع وفي الكافي للحاكم الشهيد
الذي هو عيال عن جمع كلام محمد ومن جاوز وقته غير محرم ثم اتى وقتا آخر فاحرم منه اجزاه ولو كان احرم من وقته كان احب الى انتهى

ومن الفروع المتمتع اذا جاوز الى الجحفة فاحرم عندها فلا باس به والافضل ان يحرم من ذي الحليفة ومقتضى كون
فائدة التوقيت المنع من التاخير ان لا يجوز التاخير عن ذي الحليفة فان مر وتجاوز به سابعا مر دون الميقات الاخر وكذا روي عن ابي
حنيفة ان عليه دما لكن الظاهر عنه هو الاول لما روي من قوله عليه السلام هن لهن ولمن اتى عليهن من غيرهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك
فمن حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة ولما روي عن عائشة رضي الله عنها انها اذا اراد ان يحج احرمت من ذي الحليفة واذا اراد ان
تعتمر احرمت من الجحفة ومعلوم ان لا فرق في الميقات بين الحج والعمرة فلم تكن الجحفة ميقاتا لها لما احرمت بالعمرة منها فعلم ان
المنع من التاخير مقيد بالميقات الاخر وحمل حديث لا يجاوز احد الميقات الا محرما على ان المراد لا يجاوز المواقيت هذا ومن كان في
نحو دبر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا حاذى اقربها اليه بالاجتهاد فعلمنا ان يجتهد فان لم يكن بحث حاذى
منزل رجل من مكة **قوله** او لم يقصد بان قصد مجرد الرؤية والنزهة او التجارة **قوله** لقوله عليه السلام ولا
جاوز احد الميقات الا محرما روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجاوز الوقت الا بالاحرام وكذلك رواه الطبراني وروى الشافعي في مسنده انا ابن عيينة عن عمرو
عن ابي الشعثاء انه راى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا وكيع عن سفين عن حبيب ابي ثابت
عن ابن ثابت فذكره وروى اسحاق بن راهويه في مسنده انا فضيل بن عياض عن ليث بن ابي سليم عن عطاء عن ابن عباس قال اذا جاوز

الوقت فلو لم يعد حتى دخل مكة رجع الى الوقت فاحرم فان خشي ان رجع الى الوقت فانه يحرم ويمضي ولزمه دم ثم هذه المنطوقات اولى من المفهومات المخالفة في قوله ممن اراد الحج والعمرة ان ثبت انه من كلامه عليه السلام وقد كلام الراوي وما في مسلم والنسائي انه عليه السلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه السلام في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده للقتال **قوله** ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة يعني وجوب الاحرام من الميقات للتقدم على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا في اول الفصل **قوله** ومن كان داخل الميقات الخ المراد دونها يعني ان يكون بعد المواقيت لكن لو وقع ان لا فرق بين كونه بعدها او فيها نفسها في ظاهر الرواية قال العيني للداخل من اهل المواقيت من دونها الى مكة ان يدخل ولا يمتنع ونظيره ان اهل مكة الا يرى ان له ان يدخل مكة بغير احرام كذا في كلام محمد وصرح بان ذلك عند عدم قصد النسك اما اذا قصد وجب عليهم الاحرام قبل دخولهم ارض الحرم فميقاتهم كل الحل الى الحرم يعني في وسعة من داخلهم الى الحرم وما يحلون من دارهم فهو افضل وقال محمد بلغنا عن عمر انه خرج من مكة الى جعرانة ثم رجع الى مكة وكذا المكي اذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه يجوز له ان يدخل مكة راجعا بغير احرام فان جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام **قوله** قاله علي وابن مسعود روى الحاكم في التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادي قال سئل علي رضي الله عنه عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله فقال ان تحرم من دويرة اهلك وقال صحيح على شرط الشيخين انتهى وقد روي من حديث ابي هريرة مرفوعا ونظر فيه وحسن ابن مسعود ذكر المتمم وغيره والله اعلم ثم هذا خلاف ما تقدم من كون المراد ايجاب الاتمام على من شرع في نحو الصوم والراجح اولوية الحج **قوله** والافضل التقديم عليها اي على المواقيت خلاف تقديم الاحرام على اشهر الحج اجمعوا انه مكروه كذا في الينابيع وغيره فيجب حمل الافضلية من دويرة اهله على ما اذا كان من دونها الى مكة دون اشهر الحج كما قيده قاضي خان وانما كان التقديم على المواقيت افضل لانه اكثر تعظيما واوفر مشقة والاجر على قدر المشقة ولذا كانوا يستحبون الاحرام بها من الاماكن القاصية روي عن ابن عمر انه احرم من بيت المقدس وعمران بن الحصين من البصرة وعن ابن عباس انه احرم من الشام وابن مسعود من القادسية وقال عليه السلام من اهل من المسجد الاقصى بعمرة او حجة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه احمد وابو داود بنحوه ثم ان الافضلية مقيدة بما اذا كان يملك نفسه نص على ذلك عن ابي حنيفة كما ذكره المصنف اذا انتفت الافضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون الثابت الاباحة او الكراهة روي عن ابي حنيفة يكره فالحاصل تقييد الافضلية في المكان بملك نفسه والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقييدها بخوف مواقعة المحظورات فعلى هذا التقدير المناسب التعليل للكراهة قبل اشهر الحج بكون الاحرام قبل وقت الحج وهو اشهر الحج كما علل به الفقيه ابو عبد الله وقيل في الزمان ايضا التفصيل انه ان امن على نفسه لا يكره قبل اشهر الحج والا يكره ولا علم ببرهان عن المتقدمين من اطلاق الكراهة وتعليلها بكونه ما ذكرنا من كونه قبل اشهر الحج وكانه اشكل على من خالف اطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا والحق هو الاطلاق والتعليل بذلك بناء على شبه الاحرام بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره له لشبهه وقربه من عدم الصحة فهذا هو حقيقة الوجه ولشبهه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل **قوله** ومن كان داخل الميقات اي بعض المواقيت فوقته الحل معلوم اذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل اما اذا كان ساكنا في ارض الحرم فميقاته كميقات اهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة **قوله** لانه عليه السلام امر اصحابه روى مسلم عن جابر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح وفي الصحيحين قول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة وانطلق بحج فامر عبد الرحمن بن ابي بكر ان يخرج معها الى التنعيم فاعتمرت بعد الحج

باب الاحرام

حقيقته الدخول في الحرمة والمراد الدخول في حرمات مخصوصة اي التزامها والتزامها شرط الحج شرعا غير انه لا يتحقق ثبوته شرعا الا بالنية مع الذكر او الخصوصية على ما سياتي واذا تم الاحرام لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي احرم به وان افسد الا في الفوات فبعمل العمرة والا في الاحصار فبذبح الهدي ثم لا بد من القضاء مطلقا وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن ان عليه الحج ثم ظهر له ان لا حج عليه يمضي فيه وليس له ان يبطله فان ابطله فعليه قضاؤه لانه لم يشرع فسخ الاحرام ابدا الا بالدم والقضاء وذلك يدل على لزوم المضي مطلقا بخلاف المظنون في الصلاة على ما سلف **قوله** لما روي الخ اخرج الترمذي عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث حسن غريب قال ابن القطان انما حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن ابي الزناد والراوي عنه عبد الله بن يعقوب المدني اجتهدت في نفسي في معرفته فلم اجد احدا ذكره انتهى لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وعينه واخرج الحاكم عن ابن عباس قال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به احرم بالحج وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه بيعقوب بن عطاء ممن جمع ائمة الاسلام حديثه واخرج الحاكم عن ابن عمر قال من السنة ان يغتسل اذا اراد ان يحرم وصحح على شرطهما واخرجه ابن ابي شيبة والبزار وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور وينبغي ان يجامع زوجته ان كان مسافرا بها او كان يخرج من دان

لانه

لانه يحصل به ارتفاق لذا وظاهر ما بعد ذلك وقد استدل ابو حنيفة عن ابراهيم بن المنتشر عن ابيه عن عائشة قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف فى نسائه ثم يصبح محرما ورواه مرة طيبت فطاف ثم اصبح بصبيغة الماضى **قوله** الا للتنظف حتى تؤيده الحائض قد تقدم فى حديث جابر الطويل قولها نفست اسماء بنت عميس محمد بن ابى بكر فارسل الى النبى صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلى واستثفرى بثوب واحرمى وبحث عن عائشة فى صحيح مسلم ونفاسا اسماء بنت عميس محمد بن ابى بكر بالشجرة ومنه شاهد لطلب هذا الغسل للاحرام بالدلالة اذ لا فرق بين الحائض والنفساء اذ النفاس اقوى من الحيض لاستداده وكثرة دمه ونفى الحيض اولى وفى ابى داود والترمذى انه عليه السلام قال ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضى المناسك كلها غير ان لا تطوف بالبيت واذا كان للنظافة واذالة الرائحة لا لتطهير الدنس بزوله عند الجمر عن الماء ومعه الهدى ويستحب كما لا يستحب الاحرام من قعر الاطفار ونتف الابط وحلق العانة وتقليم اظفاره كما تقدم **قوله** ولبس ثوبين الخ هذا موافق للسنة والثوب الواحد للساتر جابر **قوله** لانه عليه السلام اتزر فى صحيح البخارى عن ابن عباس انطلق النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه فلم ينه عن شئ من الازرية والازر تلبيس الا المرعفر التى تردع على الجلد فاصبح بذى الحليفة راكبا راحلته حتى استوت على البيداء اهل هو واصحابه الحديث **قوله** وايتزر بثوب ولها مرة وصل ووضع ناسشد ده مكان الثانية خطأ **قوله** وهو قول مالك والشافعى كذا هو صلد وفى وجهه المشهور فى الصحيحين عن عائشة انا قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفى لفظ لها كانى انظر الى وبيص الطيب فى مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبى وفى لفظ لها قالت كان عليه السلام اذا اراد ان يحرم يتطيب باطيب ما يجد ثم اجد وبيص الطيب فى راسه ولحيته بعد ذلك وللاخرين ما اخرج البخارى ومسلم عن يحيى بن يعمر قال اتانى النبى صلى الله عليه وسلم جل مصبغ بطيب وعليه جبة فقال يا رسول الله كيف ترى فى رجل احرم فى جبة بعد ما تضمخ بطيب فقال له عليه السلام اما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات واما الجبة فانزعها ثم اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك وفى هذا كما يقتضيه ان حل الطيب كان خاصا به عليه السلام لانه فعله ومنع غيره ودفع بان قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لخصوصه فى ذلك الطيب بان كان فيه خلوف فلا يمنع الخصوصية فنظر فاذا فى صحيح مسلم فى الحديث المذكور وهو صفرة لحيته وراسه وقد نهى عن التزعفر فى الصحيحين عن انس انه عليه السلام نهى عن التزعفر فى لفظ لمسلم نهى ان يتزعفر الرجل وهو محرم على ما فى ابى داود انه عليه السلام كان يلبس العمائم الصبغية ويصفر لحيته بالورس وان كان نهى انما كان صحة لان ما فى الصحيحين اقوى خصوصا وهو مانع يقدم على المبيح وحمل الخصوص الطيب الذى به فى قوله اما الطيب الذى بك اذ ثبت انه نهى عنه مطلقا لا يقتضى المنع من كل طيب فذكر ما صرحا فى الحديث مستدلا قال له اغسل عنك الجبة واغسل عنك هذا الزعفران وما يدل على عدم الخصوصية ما فى ابى داود عن عائشة كنا نخرج مع النبى صلى الله عليه وسلم الى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرقت احدانا سال على وجهها فيراه النبى صلى الله عليه وسلم فلا ينهانا وعن الشافعى ان حديث الاعرابى منسوخ لانه كان فى حديث الجعرانة سنة ثمان وحديث عائشة فى حجة الوداع سنة عشر وروى ابن عباس نحو ما على راسه سئل ابو ثور عن الطيب عند الاحرام فقال ما احب ان يصبح وبه اثره من الطيب وقال مسلم بن يسار رايت ابن الزبير محرما وفى راسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل عندنا راس مال قال المنذرى وعلة اكره الصحابة قال الحازمى وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم فقال له عمر اريح فاغسله بان عمر لم يبلغه حديث عائشة والا رجع اليه واذا لم يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلو ولا تعلى اجيب ان تبع وحرمت معاوية هذه الخرجة البزار وزاد فيه فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج الشعث التفل وللاختلاف استحبوا ان يذب حرمة المسك اذا طيب به ما ورد ونحوه والممنوع منه التطيب لانه يقبل الكلف والاحكام انما تعلق به وهو تطيب بعد الاحرام لكن يقولون هذا الممنوع منه بعد الاحرام وهذا لم يقع احرم قبله عن التطيب باق عينه وحاصل الجواب منع ثبوت هذا المنع فان سلم فالثبوت فى مقابلة النفى لما ذكرناه ممن ورد به فى البدن ولم يرد فى الثوب فعلمنا انه اغتفر فى البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا وهذا الان المقصود من استنان الطيب عند الاحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه وهو على سبيل التحور للصوم الا ان هذا القدر يحصل بما فى البدن فنفى عن عينه فى الثوب اذ لم يقصد كما ان الارتفاق فى حال الاحرام لان الحاج الشعث التفل وقد صلى يجوز فى الثوب ايضا على قوله لما روى جابر المعروف عن جابر فى حديثه الطويل ان النبى صلى الله عليه وسلم كان فى مسجد ذى الحليفة ولم يذكر عددا لكن فى مسلم عن عمر كان عليه السلام ركع بذى الحليفة ركعتين واخرج ابو داود عن اسحق عن عتاب بن اسيد عن النبى صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى فى مسجد ذى الحليفة ركعتين اوجب فى مجلسه ورواه الحاكم وصححه ولا يضيقها فى اوقات الكراهة وعن ذى المكتوبة عنها لتحية وعن انس انه عليه السلام صلى الظهر ثم ركب فلما استوت به راحلته **قوله** والاول افضل اى للتلبية دبر الصلاة لما روينا من انه عليه السلام التى فى دبر صلاته اعلم انه اختلف الروايات فى ابتداء التلبية بعد ما استوت به راحلته اكثر واصح فى الصحيحين عن عمر انه عليه السلام اهل حين استوت به راحلته فاهل وفى لفظ لمسلم كان اذا وضع رجله فى الغرز وانبعثت به راحلته قائما اهل من ذى الحليفة وفى لفظ لمسلم ايضا عن عمر اورسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تبعث به راحلته منتصرا واخرج البخارى عن انس صلى النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة اربعا وبذى الحليفة ركعتين ثم بات حتى اصبح فلما ركبت به راحلته واستوت به اهل كذا مطولا هو حديث جابر الطويل المتقدم واخرجه البخارى

قال فرح رسول الله

واخرج مسلم عن ابن عباس قدمه ثم ركب راحلته فلما استوت على البيدا اهل بالحج فهذه تفيد ما سمعت واخرج الترمذي والنسائي عن عبد السلام بن حرب ثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اهل في دبر الصلاة وقال الترمذي حسن غريب لا نعرف احدا رواه غير عبد السلام بن حرب قال في الامام وعبد السلام بن حرب اخرج له الشيخان وخصيف قال ابن حبان في كتاب الضعفا كان فقيها صالحا الا انه كان يخطي كثيرا والانصاف فيه قبول ما وافق الاثبات وترك ما لم يتابع عليه وانا استخير الله في ادخاله في الثقات ولذلك احتج به جماعة من ائمتنا وتركه اخرون وحاصل هذا الكلام ان الحديث حسن فان امكن الجمع والا رجح ما قبله فقد امكن بل وقع فيما اخرجه ابو داود عن ابن اسحق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس عجبت لاختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهلاله حين اوجب فقال اني لاعلم بذلك انها كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هناك اختلفوا اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجد ذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه فاهل بالحج حين فرغ من ركعتيه فسمع ذلك منه اقوام فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته اهل وادرك ذلك اقوام وذلك ان الناس انما كانوا ياتون ارسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته ثم مضى عليه السلام فلما علا على شرف البيدا اهل وادرك ذلك اقوام فقالوا انما اهل حين علا على شرف البيدا وايم الله لقد اوجب في مصلاه واهل حين استقلت به ناقته واهل حين علا على شرف البيدا ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم انتهى وانت علمت ان ابن اسحاق في درجة الكتاب ومحمد توثيقه وما في خصيف فقد ما حمله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من ان مسلما قد يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح والحق ان الحديث حسن صحيح اعتبارا فيه بتعدد الطرق والاسناد **قوله** فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج اي كان مفردا بالحج نواه ولان النية شرط العبادات وان ذكر باللسان وقال نويت الحج واحرمت به لله تعالى لبيك الخ فحسن ليجتمع القلب واللسان وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلاة انما يحسن اذا لم يجتمع عزيمته فان اجتمعت فلا ولم نعلم الرواة النسك عنه عليه السلام اصلا اصلا فطر ورى واحد منهم انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج **قوله** بكسر الهمزة لا بفتحها فيجب الوجه الاول واما في الجواز فيجوز والكسر على استيناف الثناء ويكون التلبية للذات والفتح على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد والنعمة لك والملك ولا يخفى ان تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئنافا لثنا لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستانفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل وقول المص انه صفة الاولى يريد متعلقا به والكلام في مواضع الاول لفظ لبيك ومعناه لفظه مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرات كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والاضافة والناصب من غير لفظه مقدر تقديره اجبت اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكانه من الب بالمكان اذا اقام به وقرب منه معناه فيكون مصدرا محذوف الزوائد وقياسه من الباب فمفرده لب وقد حكى سيبويه عن بعض العرب لب على انه مفرد لبيك غير انه مبني على الكسر لعدم تمكنه وهذا من الشهود بها وقيل ليس هنا اضافة والكاف حرف خطاب وانما حذفت النون لشبه الاضافة وقيل يضاف الا انه اسم مفرد واصله لبي قلبت الفه يا للاضافة كما في عليك الذي هو اسم فعل والطرى ورده سيبويه بقول الشاعر دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبي يدي مسور حيث ثبت الياء مع كون الاضافة الى ظاهر الثاني انها اجابة فقيل لدعا الخليل على ما اخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن ابيه عن ابن عباس قال لما فرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت قال رب قد فرغت قال اذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال رب كيف اقول قال قل يا ايها الناس كتب عليكم الحج حج البيت فسمعه من بين السما والارض الا ترى انهم يجيبون من اقصى الارض يلبون وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه واخرج من طريق اخر واخرجه عن مجاهد بن حبيب وسنعيد اخرج الازرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام لما امر ابراهيم ان يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى اشرف على ما تحته الحديث واخرج عن مجاهد قام ابراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال يا ايها الناس اجيبوا ربكم فقالوا لبيك اللهم لبيك قال فمن حج البيت اليوم فهو ممن اجاب ابراهيم يومئذ **قوله** لانه هو المنقول باتفاق الرواة قيل لا اتفاق بينهم فقد اخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة قالت اني لاعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك ان الحمد والنعمة لك ولم يذكر ما بعده واخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله واما التلبية على الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال وكان ابن عمر يزيد لبيك وسعديك والخير بيديك والرغبا اليك والعمل **قوله** ان اجلا الصحابة كابن مسعود الخ ذكرنا زيادة ابن عمر انفا واخرج مسلم من قول عمر ايضا وزيادة ابن مسعود في مسند اسحق بن راهويه حديث فيه طول في اخره وزاد ابن مسعود في تلبيته فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل ذلك ولا بعده وزيادة اي هريرة الله اعلم بها كما اخرج النسائي عنه قال كان من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك اله الحق لبيك ورواه الحاكم وصحح وذكر سعيد في الطبقات عن مسلم بن ابي مسلم قال سمعت الحسن بن علي يزيد في التلبية لبيك ذا النعما والفضل الحسن واسند الشافعي عن مجاهد مرسلا كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك وساق المشهور حتى اذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كانه اعجبه ما هو فيه فزاد فيها لبيك ان العيش عيش الاخرة قال ابن جريج وحسبت ان ذلك يوم عرفة وتقدم في حديث جابر الطويل ما يفيد انهم زادوا والنبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا واخرج ابو داود عنه بلا

اسل

اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة قال والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحو من الكلام والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلا يقول لهم شيئا فهذا صريح في تقرير وهو احد الادلة على التشهد لانه في جزيرة الصلاة والصلاة يتقيد فيها لوارد لها لم يجعل شرعا كالمعدود وقد اقتضينا بكره تكراره بعينه حتى اذا كان التشهد الثاني فلسنا لا نكره ان اراده بالمأثور لانه اطلق فيه من قبل الشارع نظرا الى قراءة اعمالها **قوله** واذا بنى فقد احرم لم يعتبر منهوما لم ينو على ما عليه الناس فراعيا من رواية الفقه وذلك لانه يصير ما بكل شيء وتسبيح في ظاهر المذهب ان كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وان كان يحسن العربية والقول لها بين انشاج الاحرام وانشاج الصلاة مذكور في الكتاب والاخر يجزيه لسانه مع النية وفي المحيط عرك لسانه يسبح كما في الصلاة وظاهر كلام غيره انه شرط ونص على انه شرط واما في حق القراءة في الصلاة فاختلفوا فيه والاصح لا لان له التحريك **قوله** الا انه لم يذكرها لتقدم الاسناد اليها في قوله اللهم اني اريد الحج فقد يحتاج الى استنباط من الاشارة الخفية لم يذكرها فصار كان نظم الكتاب هكذا ثم لبى عقيب صلاته فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية ثم قال فاذا اتى فقد احرم ولا يشكل المفهوم واذا بنى التلبية الذكورة في المقرونة بنيته الحج فقد احرم بالحج ثم لا يستفاد من هذا العبارة سوى انه عند النية والتلبية يصير محرما اما ان الاحرام بها او باحدهما شرط ذكر الاخر فلا وذكر حسام الدين المشهور انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما في الصلاة بالنية لكن عند التكبير ثم لم يرد بكونه سوى ان نية مطلق الحج من غير تعيين الفرض والنفل يصير شارعا في الحج وكان المهم ذكر انه هل يسقط بذلك فريضة الحج لا يدفيه بين التعيين والذهب انه يسقط الفرض ويسقط الفرض بالنية الحج فلا يتعين النية للنفل بانه يكون نفلا وان كان فرض الحج بعد وعند الشافعي اذا نوى النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام لما روي انه عليه السلام سمع شخصا يقول لبيك عن شبرمة فقال احججت عن نفسك او بعثناه قال لا قال الام بزكاة لا حجة لك الى بنفسه الى غير المنوي من غير قصد اليه فالقول به اثبات بلا دليل بخلاف قولنا بمثله في رمضان لان رمضان كله تعين للشروع فيه فيحتاج بعد هذا الى مطلق النية القوي لتميز العبادة عن العادة فاذا وجد اقتضى الشروع في الوقت علاقة فقد الحج لم يتخصص وقت الحج للعلم بان الشهر كله قرن فيه وقت للشارع لا للاطلاق ولانه الظاهر من حال المسلم خصوصا في مثل هذه العبادة الشاقة تخصصها والمطلق يحتمل كلا الامرين فصح تعيينه بنية حيث صح بالصد وهو النفل بخلاف صوم الاطلاق ولانا فاذا بان الاحق والاعم تعذر عند معارضة الصحيح والمعارضة ثابتة حيث صح بالصد وهو النفل بخلاف صوم الاطلاق ولانا فاذا بان الاحق والاعم تعذر عند معارضة الصحيح والمعارضة ثابتة حيث صح بالصد وهو النفل بخلاف صوم الاطلاق ولانا فاذا بان الاحق والاعم

ومن الفروع اذا نوى الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في الافعال ولا صل حديث رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال اللهم اني اهل بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فان عليه السلام الحديث صرح في حديث جابر الطويل بان لم يعين حتى طاف شوطا واحدا كان احراما للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال والتعيين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فاسد ويجب عليه المضي في الفاسد فما جعل عليه المضي في عمرة ولو احرم بهما احرم بانيا حجه على الاول للعمرة او العمرة فالاول لحجة ولو نوى بهما لسانا ولم ينو شيئا كان قارنا وان عين شيئا ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن العهدة بيقين ولا يكون قارنا فان احصر تحلل بدم واحد ويقضي حجة وعمرة وان جامع مضى فيهما وبقضيهما ان شاء جمع وان شاء فرق وان احرم بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان وفي الاستحسان حجة وعمرة فهذا لا مر على المسنون والمعروف ونوى القران بخلاف ما قبله اذ لم يعلم ان احرامه كان بشيئين وعن ابي يوسف محمد حج بن يداح فاحرم لا ينوي شيئا فهو حج بنا على جواز ادا العبادة بنية سابقة على احرامه نذرا ونفلا كان نفلا او نوى فرضا وتطوعا كان تطوعا عند ذكر اعند ابي يوسف في الاصح وله ان الحج والعمرة ادا على الغالب فهو محرم بما نوى لانه جرى على لسانه وله ان نوى الحج والعمرة كان قارنا **قوله** خلافا للشافعي في احد قوليه وروي عن ابي يوسف كقوله قياسا على الصوم بجامع انها عبادة كف عن المحظورات فتكفي النية لابتدائها وتستأنف على الصلاة بانه التزام افعال لا تحرك بدونها والاصل في التزام الكف شرط فكان بالصلاة اشبه فلا بد من ذكر يقع به او ما يقوم مقامه فهو مع صورته ومعناه وقد روي عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج قال فرض الحج الاهلال وقال ابن عمر التلبية وقال سعيد الاحرام لا يبالي ولها كيف وقد ثبت عنه انه التلبية تقول بن عمر داود بن ابي شيبة وعن عائشة الاحرام الا من اهل التي الا ان مقتضى بعض الادلة تعين التلبية حتى لا يصير محرما بتقليد الهدي وهو القول الاخر للشافعي لكن لما اوجب الدم على الرافض مع النية يصير محرما بانيا ونوجه ان شاء الله تعالى فالاستدلال بهذا على عدم صحة الاكتفاء بالنية بطيح لما روي عن القاسم رحمه الله قال استحب لاهل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التلبية رواه ابو داود والدارقطني وسنحب في التلبية كل رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعدها الا انه يخص صوته اذا صلى عليه وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من التلبية سأل رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار رواه الدارقطني واستحب بعضهم ان يقول بعده اللهم اني على اداء فرضك الحج وتقبله مني واجعلني من الذين استجابوا لك وامنوا بوعدك واتبعوا امرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم اللهم قد حرمت لك شعري وبشري ودمي ولحمي وعظامي

قوله والرفث الجماع قال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اورد ذكر الجماع ودواعيه بحضرة النساء كان لم يكن عمر لان لا يكون رفثا روى ان ابن عباس انشد وهن يمشين بنا هميسا ان تصدقوا نطرقك ليسا فقيل له ترفث وانت محرم انما الرفث عند النساء فقال ابو هريرة رضي الله عنه كذا تنشد الاشعار في حالة الاحرام فقيل له ماذا انشد فقال انشد قول القائل قامت ترائي ربها ان تنعما ساقا عذاة وكعبا ادرما والتحذاة من النساء الناعمة والدرم في الكعبان نوارة بالضم فلا يكون له نتوء ظاهر **قوله** وفي حالة الاحرام اشد فانها حالة يحرم فيها كثير من المباحات فالتوبة للتفضل بكف النفس عن المحرمات **قوله** ان جادل رفقة ونحو المنازعة والسباب وقيل جدال المشركين في تقديم الحج وتاخيره وقيل التفاخر بذكر الآباء حتى ربما افضى الى الحرب **قوله** ولا يقتل صيدا الخ المحرم بالاحرام امور الاول الجماع ودواعيه الثاني ازالة الشعر كف ما كان حلا وقصا وتنور اي سواء كان بالنورة او غيرها بالحلق والقص والنتف والاحراق والاطلاء والمغة والعلك الثالث لبس المخيط على وجه يلبس المخيط الا الكعب فيحل الكعب ويخرج القميص اذا شق به على ما سياتي الرابع التطيب الخامس قتل الاصطياد في البر اما الوحش والطير الاهلي والسابع الادهان على ما ذكر من تفصيله **قوله** حديث ابي قتادة اخرج الستة في كتبهم عن ابي قتادة انهم كانوا في مسيرهم بعضهم محرمون وبعضهم ليسوا بمحرمين فراى ابو قتادة حمارا وحشيا فركب فرسه واخذ الرمح فاستعانهم فابوا فاخذه ثم اتى به فاكل منه بعضهم وابى بعضهم فلما ادركوا النبي صلى الله عليه وسلم سالوه عن ذلك فقال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ لمسلم هل اشرتم هل اعنتم قالوا لا قال فكلوا وفيه دلالة لمذهب الشافعي في جزاء الصيد انه يعتبر الاقل من قيمته ومن قيمة ما يساويه من لحمه **قوله** لما روى اخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تامرنا ان نلبس من الثياب في الاحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف الا ان يكون احد ليس له نعلان فليلبس الخفين وليقطع اسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس ولا تنتقب المراة الحرام ولا تلبس القفازين قيل قوله ولا تنتقب المراة الخ مدرج من قول ابن عمر ودفع بانه خلاف الظاهر وكانه نظر الى الاختلاف في رفعه ووقفه فان بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح اذ قد يحمل الراوي ما يرويه من غير ان يسمع احيانا مع ان ههنا قرينة على الرفع وهي قوله ولا تنتقب الخ فان النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر اخرج ابو داود عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين وكانه مدرج ايضا الى اخر ما ذكره في صدر الحديث اخرج ابو داود باسناد لا مطعن فيه عن ابن عباس ان رجلا وقصته راحلته وفي رواية فاقعصته وهو محرم فمات فقال عليه السلام اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تحنطوه ولا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا اذا كان للاحرام اثر في عدم تغطية الوجه وان كان اصحابنا قالوا الوجه محرم فيغطى وجهه لدليل اخر ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ورواه البيهقي ولم يذكروا فيه الوجه ولذا قال الحاكم في تصحيفه ان التقاط من اصحاب عمر بن دينار على روايته عنه ولا تغطوا راسه وهو المحفوظ وفيه مران يرجع الى مسلم والنسائي اذ ليس عند الحاكم فانه كان شهد رحمه الله كثيرا وكيف يقع التصحيف والاشتباه بين حروف الكلمتين ثم مقتضاه ان يقتصر على ذكر الراس وهو في رواية في مسلم لكن في الرواية الاخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوي فيحمل على ما عارضه من مروي انسا حتى لا تبطل سندا وفي فتاوى قاضيخان لا باس بان يضع يده على انفه ولا يغطيها ولا ذقنه ولا عارضه بخلاف حمل التغطية المروية عن ذكر من الصحابة على مثله اطلاقا لاسم الكل على الاكثر جمعا **قوله** ومعنى ما روى الفرق بين الرجل والمراة في تغطية الراس اي احرامه في راسه فيكشفها واحرامها في وجهها فتكشفه بني جانبها فيه فقط مراد وفي جانبه ايضا معنى مراد وحديث الحاج الشعث التفل قد مناه من رواية عمر كما اخرج البزار والشعث انتشار الشعر وتغبره لعدم تعهده فانه مانع الادهان ولذا قال ولكن الادهن لما روينا والتفل ترك التطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة فيعد منع التطيب **قوله** لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم الخ تقدم في ضمن الحديث الطويل **قوله** الا ان يكون غسلا لا ينفض اي لا يظهر له رائحة عن محمد وهو المناسب لتعليل المصنف بان المنع للرائحة لا للون الاتي

ايجوز لبس المصبوغ بمغرة لانه لبس له رائحة طيبة وائحة الزينة والاظهر لا ينعم حتى قالوا يجوز للمحرمة ان تتحلى بانواع الحلي وتلبس الحرير وسيأتي موافقا لما قدمناه من حديث اي داود خلافا للمتولي لانها منهية عن لبسه وعن محمد ايضا ان معناه ان لا يتعمد به الصبغ وكلا التفسيرين صحيح وتدفع الاستدلال به في نفي حديث ابن عباس بما في البخاري في قوله الا المزعفر التي ترفع الجلد وقال الطحاوي شاهد وسالم ابن عمر تأكد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا ثوبا مسه ورس ولا زعفران الا ان يكون غسيلا يعني في الاضاحي قال ابن ابي عمران ورأيت يحيى بن يعمر ينجي من الحماني ان حدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن هذا عندي ثم ذهبت من قوم فجاء باصله فخرج هذا الحديث عن ابي معوية كما ذكر يحيى الحماني فكتبه عنه يحيى قال وتتبعوا ذلك عن جماعة من المحدثين ثم اخرج من سعيد بن المسيب وطاوس نحو اطلاقه في الحديث **قوله** ولنا ان له رائحة طيبة تبقى الخلاف على انها طيب الرائحة ولا نقول بها نعم فلا يجوز وعن هذا قلنا لا يحنى المحرم لان الحناء طيب وبهذا مذهب عائشة في هذا تم النقض وردع منع الورس على ما قدمنا ومنعوا ان المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق اولى الكن تقدم في حديث ابي داود قوله عليه السلام بعد ذلك ما شئت من الوان الثياب من معصفر او مدمث بعباءة حيث مال فلم يمنه عن شيء مما لا ورد به الا الزعفرة التي ترفع قلنا اما الثاني فمنع تخصيصه فانه قد ثبت معنى الورس فيمنع المعصفر بدلالته اي بمحواه لا لتحقق انه لا تخصيص اذ لا تعارض اصلا لان النفي لا يفيد اكثر من ان النهي كان وقع عن المزعفرة التي ترفع وسكت عن غيرها ودليل ان قوله لم يسمه الا عن المزعفرة التي ترفع انما سمعوه الراوي حكاه عن الحال وهو يصدق اذا كان الواقع منه عليه السلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بان لم يكن السؤال الا في المزعفرة ليس في هذا ترجيح باطلاق غيره فيكون ح نص الورس ونحوه في المعصفر حالين عن المعارض وليس تخصيصا ايضا واما الاثر فبنى موطأ مالك ان عمر رضي الله عنه راى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم فقال ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة فقال يا امير المؤمنين انما هو من ردع فقال عمر ايها الرهط انكم ايه يقتدي الناس بكم فلو ان رجلا جاهلا رأى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الاحرام فلا تلبسوا ايها الرهط شيئا من الثياب المصبغة انتهى فان صح فلعله انما منع المتنازع فيه وغيره ثم خرج الاثرم ونحوه بالاجماع عليه وبقي المتنازع فيه وانما خلاف المنع والجواب الحق ان شاء الله سبحانه ان يقول وليلبس بعد ذلك الخ مدرج فان المرفوع صريحا هو قوله يسمه نهى عن كذا وقوله وليلبس بعد ذلك مرسل فلا يصح جعله عطفا على نهى لتمام الفصل بين الخبر والانشاء فكان الظاهر انه مستأنف من كلام من عرف تحاول تلك الدلالة على العارف الصريح اعني سلوق الورس ونهومة الموافق يجب العمل به **قوله** لان عمر رضي الله عنه اغتسل وهو محرم اسند الشافعي الى عمر انه قال لبعلى بن امية اصببت على اسي فقلت يا امير المؤمنين اعلم فقال والله ما يزيد الماء الا شعثا فسيأتي ان شاء الله تعالى ما له ورواه مالك في الموطأ بمعناه وفي التمهيد ما يغني عن هذا ونحوا عن عبد الله بن حنين ان عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالابواء فقال ابن عباس يغتسل المحرم وقال المسور لا يغتسل فارسله ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري فوجده يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس يسالك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم قال فوضع ابو ايوب يده على الثوب فطاطأ حتى بدا راسه ثم قال لانسان يصب على راسه اصبب فصب على راسه ثم حرك ابو ايوب راسه بيديه حتى اقبل بهما وادبر ثم قال هكذا رايته صلى الله عليه وسلم يفعل والاجماع على جواز اغتسال المحرم الحلال **وفي المسح** بالغسل لمحل الحناء ان كان به مطلقا وان كان به ان يغيب راسه في الماء لتوهم التغطية وقتل القمل كان يفعل اطعم وجواز للمحرم ان يحتجم ان لم يحلق له الا طيبه ويجز الكسر ويعصبه ويتبع الفرس وغيرها ويلبس المحيط ويكره تغييب راسه ولو عصبه يوما او ليلة فعليه صدقة ولا شيء عليه لو عصب غيره من غير بدنه لعلة او لغير علة لكنه يكره للعلة **قوله** وقال مالك يكره ان يستظل وبه قال العبدري وبقول قال الشافعي وذكر المصنف عن بعضهم انه كان نضرب له فسطاط في سنة ثنتين وتسعين عن عتبة بن صهبان قال اتيت عثمان رضي الله عنه بالابطح وقد اضطرب له فسطاط مضروب وسيأتي معلقا بالسجن انتهى وذكر في باب المحرم يحمل السلاح والظاهر ان الفسطاط انما يضرب للاستظلال واستدل ايضا بحديث ام الحصين في مسلم حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرأيت اسامة وبلالا واحدهما اخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة الحديث وفي لفظ مسلم والاخر رافع ثوبه على رأس النبي صلى الله عليه وسلم يظله من الشمس ودفع بحيث يكون هذا الرمي في وقته حتى رمى جمرة العقبة كان في غير يوم النحر في اليوم الثاني او الثالث فيكون بعد اطلاله اللهم الا ان يثبت من الناظر جمرة العقبة يوم النحر بعد فيكون منقطعا باطلا وان كان السند صحيحا من وجه ان رمى يوم النحر يكون اول النهار وفي وقت لا يحتاج فيه الى ظل والاحسن الاستدلال برمي فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال وحرك الغبة فاضربت له بمرة فنزل الحديث وبمرة بفتح النون وكسر الميم موضع قرب وردوى بن ابي سبيعة عن سليمان عن سعيد عن عبد الله بن عامر قال خرجت مع عمر مكان يطرح الظل على السجن فيستظل يعني وهو محرم **قوله** ان كان لا يصيب وجهه ولا راسه يفيد انه ان كان يصيب يكره وهذا الان التغطية بالمماسة يقال لمن جلس في جنبة او نزع ما على راسه جلس مكشوف الراس

وعلى هذا فالاولى ان يقال لا يكره له ان يحمل بخيوط ونحوها لان الاصل في المشغول عدم حمل النجاسة ونحوها لانها تعطى بعانة فيلزم
الحرج قوله وقولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستووا فيه الحالتان قد يقال الكراهة لبس لذلك بل لكل لكن هذه شد الازار
وارداف الحبل او غيره اجماعا وكذا عقده والتمائم من هذا القبيل فاذا ذاك بالتفاوت بسبب شبهه ح بالمخيط من جهة
انه لا يحتاج الى خياطة وعن ذلك كره تحويل الرداء انعقادا وليس في شد الثمان هذا المعنى لانه ليس بشد تحت الازار عادة واما عصبت
العصابات على راسه والخرقان كره تعصيب راسه فلزمه اذا دام نوما كما كان للتغطية وقالوا لا كره شد المنطقة والسيف
والسلاح والخف وعلى هذا فما قدمناه من كراهة عصب غير الراس من بدنه لغير علة انما هو لكونه نوع عبث قوله لانه نوع
طيب ولانه يقتل هوام الراس فلو جود هذين المعنيين كما لو احتاجه فوجب الدم عند ابي حنيفة اذا غسل راسه بالخطمي فانه
ليس له رائحة تطيب ولو لم يكن ذكيه وفي قولنا ابي يوسف عليه صدقه لانه ليس بطيب انما هو كالاشنان يغسل به الراس ولكنه
يقتل الهوام قوله كانوا يلبون الخ في مصنف ابن ابي شيبة شنا ابو معوية عن الاعمش عن خيثمة قال كانوا يستحبون
التلبية عند الست در الصلاة واذا استقلت بارجل راحلته واذا صعد شرفا او هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا او بالاسحار هم
المذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلاة من غير تخصيص كما هو هذه النقول وعليه مشى في البدائع نعم الفرائض كابتدائها وفي اول حصته
الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوائت ما جرى التكبير اما الجرى التكبير اما التشريق والتعريف اولى لانه ذكر على الرحيلة فوائد عن
جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر اذا التوى ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة وذكر البيهقي الدين في الامام ولم
يعزه وذكر في الهداية حديث خيثمة هذا وذكر مكان استقلت راحلته اذا استوطن الرجل راحلته والحاصل انا عقلنا من الآثار
اعتبار التلبية الخ على مثال التكبير الصلاة فعلنا السنة ان ياتي بها عند الانتقال من حال الى حال والحاصل انها ترفع واصح شرط
وان زاد سبعة قال في المحيط حتى بلغ به الاسماء بركها وروى الامام احمد عن جابر عنه عليه السلام من اصحى يوما محرما تلبيتها حتى غربت
الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته امه وعن سهل بن سعد عنه عليه السلام ما من ملبد يلبي الا لبى ما عن يمينه وعن شماله صحه الحاكم
وهذا دليل يدل لا كما رضا غير معتد بغير الحالات فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب وتسبحان كبر كلما اعتدها فلا يزيد
وياتي بها على لونه لا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا راى شيا يعجبه
قال لبيك ان العيش عيش الاخرة قوله ويرفع صوته بالتلبية وسوسنة فان تركه كان مسيئا ولا شي عليه ولا يبالغ فيه
فيجهد نفسه اي لا يبتدر على انه ذكر ما يفيد بعض ذلك قال ابو حازم كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغون الروحاء
حتى حلوقهم من التلبية الا انه محمل على الكره مع المشقة او عن زيادة وخديم وسوسهم بحيث تغلب الانسان الاقتصاد في نفسه وكذا
الخ في حديث النقدره اه فانه ليس محمد رفع الصوت بل تعمد وسوما اخرج الزبيدي وابن ماجه عن ابن عمر قال قام رجل الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال من اي الحاج قال الشعث التفل فقام اخر فقال اي الحج افضل قال الحج والنحر فقام اخر فقال ما السبيل يا رسول الله قال
الزاد والراحلة قال الزبيدي غريب لا نعرفه الا من حديث ابن هيعة عن يزيد الخزرجي المكي وقد تكلم فيه من قبل حفظه واخرجه ايضا عن
ابي بكر الصديق رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اي الحج افضل قال الحج والنحر رواه الحاكم وصححه وقال الزبيدي لا نعرفه الا من
حديث ابن ابي ذئب والضحاك بن عثمان ومحمد المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع وفي مسند ابن ابي
شيبة ثنا ابو اسامة عن ابي خيثمة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الحج العج والثج
والعج الجهر بالتلبية والثج نحر الدماء وفي الكبرى للبيهقي انه عليه السلام قال اني جبريل عليه السلام فامرني ان امر اصحابي
ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالاهلال او قال بالتلبية وفي صحيح البخاري عن انس قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر والعصر
بذي الحليفة ركعتين وسمعتهم يصرخون بهما جميعا الحج والعمرة في التلبية وعن ابن عباس رفع الصوت بالتلبية رفعة الحج وعمرة حسنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فمر ثنا بوادي فقال اي واد هذا فقالوا واد الازرق قال كاني انظر الى موسى عليه السلام
واضعا اصبعيه في اذنيه له جوارا الى الله بالتلبية مارا بهذا الوادي ثم مر بنا على ثنية فقالوا اي ثنية هذه فقالوا هرشى
او لفت فقال كاني انظر الى يونس على ناقة حمراء عليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادي ملبيا اخرجه مسلم
ولا يخفى انه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه فيمد رفع صوته وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت فيمد اذ لا
تلازم بين ذلك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهوري الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع العالي مع عدم تعبه وهو المعنى
فيما ياتي من سعاة الحج والسبيل فما موكد لذلك الاظهار والاشعار كالاذان ويحق ويستحب ان يصلي على النبي العلم للخبر اذا فرغ من
التلبية وخفض صوته بذلك قوله واذا دخل مكة ابتدا بالمسجد يخرج من علو وما بالصحيحين كان عليه السلام اذا قدم مكة
بدا بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل ان يجلس ثم جلس للناس وذكر الحلبي فيه نصا خاصا عنه عليه السلام ومعناه ما في الصحيحين عن
عايشة انه عليه السلام اول شي بدا به حين قدم مكة انه توضا ثم طاف بالبيت وروى ابو الوليد الازرقي في تاريخ مكة بسند عن عطاء
مرسلا قال لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شي ولم يعرج ولا لمعنا انه دخل بيتا ولا اتى شيا حتى دخل المسجد

قبل

فبدأ بالبيت فطاف به ولا ينبغي أن تقدم الداخل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك ويستحب أن يغتسل لدخول مكة حديث عمر كان لا يقدم مكة الا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا وذكر ابن عبد السلام فعله في الصحيح ويستحب لها ما يفرق النفساء كما في غسل الاحرام ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف وبعد الالف همزة وهي الثنية العليا على طريق المدينة والساسي لانه يكون في دخوله مستقبلا باب البيت وهو بالنسبة الى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة الى ناحيته وكذا يقصد كما يقصد الناس واذا خرج من السفل لما سنذكره انشاء الله

قوله ولا يضر ليلا أدخل او نهارا لما روى النسائي انه عليه السلام دخل مكة ليلا وخرج منها ليلا وادخل في حجة ليلا وخرج نهارا وادخل في عمرته ونهارا وفي حق الداخل لا دخل ما به الاحرام ولانه دخول بلد وما روي عن ابن عمر انه كان نهى عن الدخول ليلا فليس بقوي بل السنة بلا شفقة على الحاج من الزحام ويقول عند دخوله اللهم انك دعوتني الى عبادتك حيث لا دري فرضك واطلب رحمتك والتمس رضاك متبعا لامرك راضيا بقضائك أسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك ان تستقبلني اليوم بعفوك وتحفظني برحمتك وتجاوز عني بمغفرتك وتعينني على ادائي فاتحا لي ابواب رحمتك وادخلني بها واعذني من الشيطان وكذا يقول عند دخول المسجد وكل لفظ يقع له الخشوع والخشوع ويستحب ان يدخل من باب بني شيبة منه دخل عليه السلام

قوله واذا عاين البيت كبر وهلل لما روي عن عطاء انه عليه السلام كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الكفر والفقر ومن ضيق القبر وعذاب القبر ومن سوء منقلب المال والاهل والولد ومن سوء المنظر في الاهل والمال ويدعو بما شاء

قوله ولم يعين محمد رحمه الله لشاهد الحج شيئا من الدعوات لان توقيتها يذهب الرقة لانه يصير كمن يكرر محفوظة بل يدعو بما شاء ويذكر الله كيف شاء لانه مشروع وان تبرك بما ثبت منها فحسن ايضا والمستحب نبذ شيء منها في مواطنها انشاء الله اسند البيهقي الى سعيد بن المسيب قال سمعت من عمر كلمة ما بقي احد من الناس سمعها غيري سمعته يقول اذا رأى البيت اللهم انت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام واسند الساسي عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه او اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة ورواه الواقدي في المغازي موصولا بسنده حدثني ابن ابي سبرة عن موسى بن سعيد عن مكحول عن ابن عباس انه عليه السلام دخل مكة نهارا من كداء فلما رأى البيت قال الحديث ولم يذكر رفع اليدين

قوله ثم عمد الى الحجر الاسود استقباله وكبر وهلل لما روى الخ اما الاستلام في الحجر ففي حديث جابر الطويل المتقدم ما مر عليه وارجع اليه ولانه لما كان اول ما يبدأ به الداخل للطواف لما مد سناه من فرض الطواف ان يبدأ الداخل لكن لا يفتتح الطواف قالوا اول ما يبدأ به داخل المسجد محرما كان او للطواف للصلاة اللهم ان دخل في وقت منع الناس من الطواف لصلاة او كان عليه فائتة مكتوبة او وتر او سنة راتبة او نوى الجماعة في المكتوبة فمنعه من كل ذلك على الطواف ثم يطوف فان كان حلالا طواف تحية او محرما الخ طواف القدوم وهو ايضا تحية الا انه خص بهذا الاسم اذا دخل قبل يوم النحر فان دخل فيه فطواف الفرض يغني عن تحية المسجد والعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حق طواف القدوم واما التكبير والتهليل ففي مسند احمد عن سعيد بن المسيب عن عمر انه عليه السلام قال له انك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل وعند الخادي عن جابر انه عليه السلام طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه بشيء في يده وكبر وعند ابي داود انه عليه السلام اضطبع فاستلم وكبر ورمل وقال الواقدي ينبغي لمن عجز عن استلام الركن ان يستلم بيده ويكبر عن ابن عباس عن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى الى الركن استلمه وهو مضطبع برداءه وقال نعلم انك حجر ولا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك وفي رواية فما لنا وللرمل انما كنا راءينا به المشركين وقد اهلكهم الله وقد مضى ما يتعلق بهذا الحديث عند الاستلام اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله والله اكبر اللهم بك ضربت وجوه عدوك وما عندك عظمت رغبتي فاصل دعوتي واعطني غرضي في دار نصرتي وحدك لا شريك له واعذني من مخالفة النبي

قوله واستلامه يعني بعد الرفع والتكبير والتهليل يستلمه وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله لما في الصحيحين ان عمر رضي الله عنه جاء الى الحجر فقبله وقال اني لا علم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وروى الحاكم حديث عمر وزاد فيه فقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه بلى يا امير المؤمنين يضر وينفع ولو علم ما دلك بمن كتاب الله لعلمت انه كما اقول قال الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فلما اقر الناس الرب عز وجل وابنو العبيد كتب ميثاقهم في رق والقوه في هذا الحجر لانه نبع نوم القيمة وله عينان ولسان وشفتان يشهد لمن وافاه وهو امين الله في هذا المكان فقال له عمر لا بقاني الله ما دمت لست بها يا ابا الحسن وقال ليس هذا الحديث على شرط الشيخين وانما لم يحتجا بابي هرون العبدي

قوله وفي غرائب الملتقى ما في رأى سبعة في آخر مسنده ابي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند الحجر وقال اني لا علم انك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ثم مر ابو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال اني لا علم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك فليراجع اسناده فان صح علم بطلان حديث الحاكم ويعلم ان يقصد هذا الجواب من على قوله بل ينفع بعد ما قال النبي لا يضر ولا ينفع لانه صورة معاودة لا تحرم ان الذهبي قال في مختصره عن العبدري انه ساقط وعمر رضي الله عنه انما قال ذلك اذ النبي صلى الله عليه وسلم ازاله لوهم الجاهلية من اعتقاد

وموضعه

الجاهلية التي هي الاصنام وتوهد التقبيل لا يكون له صوت ومثل يستحب السجود على الحجر عند التقبيل وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه بعقبه وقال رأيت عمر قبله ثم سجد عليه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فعلقه ابن المنذر والحاكم وصححه ورواه الحاكم عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر وصححه عمل على انه مرسل صحابي لما مر ح من توسط عمر الا ان الشيخ تقي الدين الكافي قال وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وقبل السجود وعن اضباب الشيخ عز الدين في مناسكه ع

قوله وقال في عمرة رواية لابن ماجة عن ابن عمر انه قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا انتهى

قوله وان امكنه ان يمس الحجر شيئا من اعضائه بيده ويقبل ما مس به فعل انا الاول فلما اخرج البيهقي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته ليستلم الحجر لان يراه الناس ويشرف وليسألوه فان الناس غشوه واخرجه البخاري عن جابر الى قوله لان يراه الناس ورواه مسلم عن ابي الطفيل رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل المحجن وهذا اسكال حديثي وهو ان الثابت بلا شبهة انه عليه الصلاة والسلام عمل في حجة الوداع في غير موضع ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع اليه وهذا ينافي طوافه على الراحلة فان اجيب بان كل حديث لراحلة دفعته عائشة في مسلم طاف عليه السلام في حجة الوداع على راحلته ليستلم الركن كراهية ان يشرف الناس عنه ومن رجح الضمير فيه ان احتمل وجه الركن يعني انه لو طاف ماشيا لاشرف الناس عن الحجر كلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل الا ان يزاحم لكنه يحتمل ان مرجعه السعي صلى الله عليه وسلم يعني لو لم يركب لاشرف الناس عنه لان كل من رام الوصول اليه ليسوا الا ردية لاقدا لا يقدر لكثرة اعلوجه فيشرف من غير تحصيل حاجته فيجب حمل عليه لموافقة هذا الاخبار لحديث ابن عباس فحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما والجواب ان في الحج للافاضي طوافه فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض ونوافل الحج ليعلمهم ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي صححه حديث جابر الطويل لانه حكى ذلك الطواف الذي رآه اول دخوله مكة كما يبين سوق الناظر فيه فان قلت هل يجمع ما عن ابن عباس رضي الله عنهما انا طاف راكبا ليشرف ويراه الناس فيسألونه وبين ما عن سعيد بن جبير انه انما طاف كذلك لانه كان يشتكي اجاب ابن حجر انا ارجعنا عن حماد بن ابي سليمان انه سعى بين الصفا والمروة مع علته فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد ويصعدها والمروة وعكرمة لا يصعدها فقال له حماد يا ابا عبد الله الا تصعد الصفا والمروة فقال هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغت سعيد بن جبير ذكرت له ذلك فقال انما طاف عليه السلام على راحلته وتوسك ان يستلم الاركان بيده وطاف بين الصفا والمروة على راحلته فمن اخل ذلك لم يصعدا انتهى فالجواب نعم بان كل ذلك على انه كان في العمرة

فان قلت ثبت في مسلم عن ابن عباس انما سعى النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليري المشركين قوته وهذا الامر ان يكون في العمرة اذ لا شرك في حجة الوداع بمكة فالجواب عمل كل منهما على عمرة غير الاخرى والمناسب حديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لان الارادة تفيد ذلك الركون للمشابهة في غزوة وبني عمرة الجعرانة وستسمعك بعد عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب النوم ان شاء الله تعالى

واما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال رأيت ابن عمر يستلم الحجرين ثم يقبل يديه وقال ما تركتهما منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله رواه كذلك في فتاوى قاضيخان

قوله فان لم يستطع شيئا من ذلك اي من التقبيل والمس اليد او ما فيها يستقبله ويرفع يديه مستقبلا بباطنها اياها ويكبر لحديث ابن عمر وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويفعل في كل شوط عند الركن الاسود ما يفعله في الابتداء

قوله ثم يأخذ عن يمينه اخ اما الاخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر لما قدم عليه السلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه وفعل الثلاثة مشى اربعا واما مد الاضطباع ففي ابي داود عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم تحت ابطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى سكت عنه ابو داود وحسنه غيره واخرج نحوه والترمذي وابن ماجة عن يعلى بن امية طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطبعا ببرد اخضر حسنه الترمذي وسمي اضطباعا لان الضبع وسط العضد واصل الاضطباع لكن قد عرف ان تلك الافعال تبدل اذا وقعت اثر حرف طواف ويتبغي ان يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل ويجب حمل الرمل في حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الخ الذي قدمناه ويقول اذا اخذ في الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب الكعبة اللهم البيتك متعت بدي وفداء عندك عظمت رغبتي فاقبل عثرتي وارحم تضرعي وخبتي فاغفر لي واعفني في مطلات الفتن اللهم ان لك حقوقا فتصدق بها علي وعند محاذاة الباب يقول اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العائذ بك من النار يعني نفسه لا ابراهيم عليه السلام اعوذ بك من النار وما عندها واذا الى الركن العراقي وهو الركن الذي من الباطنة قال اللهم اني اعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوئ الاخلاق وسوء المنقلب في المال والاهل والولد واذا حاذى الميزاب قال اللهم اني اسألك ايمانا لا زوال له ويقينا لا يفند ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واسقني بكاس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا اظمأ بعدها ابدا واذا حاذى الركن الشامي هو الذي من العراقي انتهى قال اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور واذا اتى الركن اليماني وهو الذي

من الشامي انه قال اللهم اني اعوذ بك من الكبر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الجوع في الدنيا والاخرة واسند الواقدي في كتاب المغازي عن عبيد الله بن السائب الجمحي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ما بين الركن اليماني والاسود ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار واعلم انك اذا اردت ان تستوفي ما ورد من الادعية والاذكار في الطواف كان وقوفك في اثنا الطواف اكثر من مشيك كثير **قوله** وانما اثرت هن في الطواف فيه نظر ان وجهه لا ادري ثم وقع لبعض السلف من الصحابة والتابعين قال في موطئه كذا اولا اخرى اجزكذا اولا اخرى لعل احدهما شيأ اخر فجمع المتأخرون الكل لان الكل وقع في الاصل كواحد كل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف وروى ابن ماجة عن ابي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا لا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفعت له عشر درجات وسند كل فرد منها نظيف الطواف مذكر فيها حكم قراءة القرآن **قوله** لقوله عليه السلام في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجدر أمن البيت هو قال نعم قلت فما بالهم لم يدخلوه في البيت قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما شان بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤا ويمنعوا من شاؤا ولولا ان قومك حديثو عهد بكفر واخاف ان تنكر قلوبهم لنظرت ان ادخل الجدر في البيت وان الزق بابه بالارض في سنن ابي داود والزهري عن عائشة كنت احب ان ادخل البيت واصلي فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوا من البيت قال الترمذي حسن صحيح وكان عبد الله بن الزبير هدمه وبناه على ما اخبرت عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما كان حكم عبد الملك بن مروان قال لعبد الملك لست ادري اي حيث شئ بعد هدمه وبنائه على ما كانت عليه فلما فرغ جاءه الحر بن ابي وديعة المعروف بالقباع وهو اخو عمر بن ابي وديعة الشاعر ومعه رجل اخر فحدثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم وجعل يمسك الارض بخمرته في يده ويود ان ازلك اباخبيب بما حملك على ذلك فقلت هذا ولم اسمع من البيت الا ستة اذرع سمعته فقط حدثت عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستة اذرع من الحجر من البيت وما زاد فليس من البيت رواه مسلم **قوله** لا يجوز اي لا يحل له ذلك فيجب اعادة كله لتوديته على الوجه المسنون فان لم يفعل بل اعاده على الحجر فقط وقد دخل الحجر فمن حاجز ان لم يفعل حتى رجع الى اهله مشى وكفر فيما ياتي في باب جنايات انشاء الله تعالى ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل اليهما فهي العاية لا يعود سوطا لانه مكوس انتهى وتبعنا على ان طواف المكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به ويكون ناقصا كالواجب فالواجب في سوء الاحد في الطواف ان جهة الباب فيكون بناء الكعبة على يساره الطائف فلو ترك واجبا فان تذكره الاتم فجاء به ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والافتتاح من عند الحجر فما خلفه فيما ياتي قبل لا يجزيه لان الامر بالطواف في الاية يحمل على الايجاب فلا يتحقق فعله عليه السلام بيانا دليل وجوبه لانها مطلقة لا يحمل عند الافتتاح من الحجر واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط **قوله** لان فرضية التوجه تقدم مسلمة في مدة وجوب الشيء على ارض يحسب بها حقت وتعذر التوجه فيه بان قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء موقف على الخروج عن عهدته على القطع بدليل الشرط فكان التكليف باستعمال الطاهر المالم يخرج عن عهدته القطع باستعمال ما يظن طهارته منه ويجاب بان الاصل عدم الانتقال عن استعمال المقطوع به الا بالقطع به غير ان ما لو يوجد فيه طريق للقطع يكتفي فيه بالظن ضرورة كما في الماء فانه لا يتيقن بطهارته الا حالة زوال التساقط وكونه في الكم وماله حكمه ولعسى يمكن كل احد ان يحصل ذلك في كل بطهر بخلاف التوجه والتيمم والله اعلم **قوله** وكان سببه الخ في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب فقال المشركون انه يقدم عليكم غدا قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شدة فجلسوا مما يلي الحجر فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يرملوا الثلاثة اشواط ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم فقال المشركون هؤلاء الذين زعمتم ان الحمى قد وهنتهم هم اجلد من كذا وكذا فقال ابن عباس ولم يمنعهم ان يرملوا الاشواطا كلها الا الابقاء عليهم انتهى ويعني بالركنين اليمانيين والاسود كما في ابي داود كانوا اذا بلغوا الركن اليماني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون فيقول المشركون كانهم الغزلان هذا ابن عباس يذكر انها سنة فمن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء الى انه لا رمل بين الركنين وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه الى انه الرمل اضافوا نقل الكرماني عن بعض مشايخه وفي الصحيح عن ابي الطفيل قال قلت لابن عباس زعم قومك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل البيت وان ذلك سنة قال صدقوا وكذبوا قلت ما صدقوا وكذبوا قال صدقوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل وكذبوا ليست بسنة انه عليه السلام قدم مكة فقال المشركون ان محمدا واصحابه لا يستطيعون ان يطوفوا بالبيت من الهزال وكانوا يحسدونه فامرهم عليه السلام ان يرملوا الثلاثة ويمشوا اربعا فاساء المصنف الله الى خلاف الفريقين بقوله فوت بقي الحكم بعد مر والا لنسبته ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم

وقوله والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول انه بقي في زمنه عليه السلام فلحديث جابر الطويل انه رمل في حجة الوداع وتقدم الحديث وكذا الصحابة بعده والخلفاء الى يومنا هذا ودون وغيرهم واخرج البخاري عن ابن عمر قال ما لنا وللرمل انما كنا راءينا به المشركين وقد اهلكهم الله ثم قال شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب ان نتركه واخرج ابو داود بسند صحيح عن زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر رضي الله عنه يقول فيم الرمل وكشف المناكب وقد اعز الله الاسلام ونفى الكفر وامثله مع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو داود والنسائي بسند صحيح عن عمر قال رملوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجر الى الحجر ثلاثا ومشى اربعا واخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله وفي مسند الامام احمد عن ابي الطفيل عامر بن واثلة انه عليه السلام رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر وفي تاريخ محمد الحسن مرسلا انا ابو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الحجر الى الحجر ثم لم يقدر على ذلك لانه شديد وذلك ناف ايضا ما في ذلك الاخبار عن الصحابة والمخبر عنه في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قول المصنف الرمل به سواء فيه نظر في المنقول وقيل سواء ابراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو هذا الرمل ما تقرب من اليسير فضل كان لم يقدر فضوا لبعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه وروى سواء طاف تذكر الرمل الاتي سوطين وان لم يذكر في الثالثة لانه يرمل بعد ذلك **قوله** ويستلم الحجر كلما مر به ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وتوالى الاسواط بالركعات فانه يفتتح به العبادة وسواء الاستلام ويفتتح به كل سوط كالتكبير الصلاة وسواء السنة لانها استحبابا حتى وضع يده قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة لكن فيه المنقول وسواء في مسند الحارث وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه شيء في يده وكبر **قوله** وان لم يستطع الاستلام اي كلما مر استقبله وكبر وهلل ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبله به في كل مبدا سوط فان لا خطا ما رواه ابن نافع عليه السلام لا يرفع الايدي الا في سبع مواطن يعني ان يرفع للعموم في استلام الحجر وان لا خطا عدة ومخالفة هذا اللفظ فيه وعدم حسبته في الاشواط المتقدم لم يعد ذلك اذ لا رفع ما به الافتتاح فيها الا في الاول واعتقادي ان هذا هو الصواب ولم ار عنه عليه السلام خلافه **قوله** وعن محمد سنة هذا هو سائل ظاهر الرواية في قوله وحسن هو ظاهر الرواية ويقبله مثل الحجر وحديث ابن عمر من رواية الجماعة الا الترمذي لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين ليس حجة على ظاهر الرواية كما قدمنوه هم اذ ليس فيه سوى اثبات رؤيته لا استلامه عليه السلام للركنين وبمجرد ذلك لا يفيد كونه يرى وجوب المواظبة ولا سنة دون غيرها علما ان المواظبة على استلام الاسود من خارج فعلنا باستنانه فكون بمجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية وكذا ما في مسلم عن ابن عمر ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الاسود منذ رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما فانه لا يدل على انه راه يستلمه فلم يتركه هو وقد يكون لحافظة منه على الامر المستحب وكذا ما عن عمر انه عليه السلام قال ما شنع الركن اليماني والركن الاسود بخطا خطاياهما احد رواه النسائي فان هذا ندب والمندوب من المستحب نعم ما في الدارقطني عن ابن عمر كان عليه السلام يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه واخرجه عن عباس ايضا وقال ويضع عليه ظاهر في المواظبة واظهر منه ما عن ابن عمر كان عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوفة رواه احمد وابو داود وعن مجاهد من وضع يده على الركن اليماني دعا استجيب له وعن ابي هريرة انه عليه السلام قال وكل اركن اليماني يستعون الفمل فمن قال اللهم اني اسئلك العفو والعافية في الدنيا والاخرة ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا امين ويستحب الاكثار من هذا الدعاء لانه جامع لخيري الدنيا والاخرة **قوله** ولنا قوله عليه السلام وليفعل الطائف لكل اسبوع ركعتين لم يعرف هذا الحديث ثم فعله عليه السلام لما ثابت في الصحيحين وجميع كتب الحديث لا ان مجرد الوجوب من الفعل اخص من مطلق الفعل اذ هو يفيد المواظبة المعروفة بعد الترك مطلقا وقد يثبت استدلالا بما يستقل باثبات نفس المطلوب ضمنيا معا وسيوافيك تقدم من حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما اتى مقام ابراهيم عليه السلام قرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى بنية بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته بدل استلاما هذا الامر والامر للوجوب الا ان يثبت ذلك من النبيه موطن فكان الثابت الوجوب ويلزمه علينا المواظبة من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب في الصحيح من حديث ابن عمر كان عليه السلام اذا طاف في الحج او العمرة اول ما يقدم فانه يسعى ثلثة اطواف ويمشي اربعا ثم يصلي سجدتين وسيوافيك لا يعيد عوم فعله اياها عقيب كل طواف وروى عبد الرزاق مرسلا ما مثله عن ابن جريج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي لكل اسبوع ركعتين وفي المحاوي تعليقا قال اسمعيل قلت للزهري ان عطاء يقول عمرة المكتوبة مع كعبتي الطواف فقال السنة افضل ليطوف النبي صلى الله عليه وسلم اسبوعا طوافا لا يصلي ركعتين وقوله ليس بشيء ان يكونا واجبتين عقيب الطواف او واجبا غير شيء لا طلاق الادلة وجزم ومثل الاسابيع عندي جنسه وبحمد خلافا لابي يوسف وسيوافيك تمام هذا في فروع تتعلق بالطواف ان شاء الله تعالى ويستمتع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا ان شرع في طواف اخر ان كان قبل ان يرفع رجله من شوط رفضه وتمم اتمامه ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه ويستحب ان يدعو فيهما في طواف بدعاء ادم عليه السلام اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني اسئلك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لا يصيبني

الا ما كتب علي ورضيني بما قسمت لي فاوحى الله اليه اني قد غفرت لك ولمن يأتيني احد من ذريتك يدعوني مثل ما دعوتني به الا غفرت ذنوبه وكشفت همومه ونزعت الفقر من بين عينيه واجرت له كل تاجر واتته الدنيا وهي راغمة ولمن كان لا يريدها **قوله** لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتي طاف الى الحجر تقدم في حديث جابر الطويل **قوله** والاصل الخ استنباط ان كلي من فعل هذا وظاهر الوجه ويستحب ان يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ويتضلع ويفرغ الباقي في البئر ويقول اللهم اني اسئلك رزقا واسعا علما نافعا وشفاء من كل داء وسقم فضلا عن ذكر المهم الشرب منها عقيب طواف الوداع تذكره الشيخ الله تعالى ما فيه منفعة ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يستلمها ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكر البزازي ان الزائر ان يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه وخص الامين يضع يده فوق رأسه ملصقا بطنه على الجدار تاعين **قوله** وسنوسنة اني لا افاتي لاخره **قوله** لقوله عليه السلام من رأى البيت فليحيه هذا غير جيد وان ثبت كان الجواب بان هناك قرينة تصرف الامر عن الوجوب وهو نفس المراد باستحقاق هذا الاسم وهو التحية فانه ماخوذ في مفهوم الشرع لانها في اللغة عبارة عن اكرام وبداءة الانسان على سبيل التشريع كلفظ التطوع فانه قال تطوع فانه الندب فكذا اذا قال حيه بخلاف قوله تعالى وحيوا باحسن منها الآية ومع هذا فلفظ التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل جزاء سيئة سيئة وهذا هو الجواب الثاني في الكتاب واما الجواب الذي نصبه الدليل للتأويل بان الامر بالطواف لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع فلا يكون غيره كذلك فما لا يفيد لو ادعى في طواف القدوم الركنية مدعوى لا قرائن لكنه ليس مدعاه **قوله** ثم يخرج من الصفا قاصدا راجلا ان يشرى حال الخروج من المسجد فانه لا بأس به والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وادخلني بها واعذني من الشيطان **قوله** ويكبر ويهلل في الاصل قال فحمد الله ويثني عليه ويكبره ويهلله ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو الله حاجتك وقد منا من حديث جابر الطويل قوله فبدا بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات وهي الماثورات يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ويرفع يديه جاعلا باطنهما الى السماء كالداعي ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو وفي البدائع الصعود على الصفا والمروة سنة فيكبر ثلاثا ويثني عليه ويقول في هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين وقال الى بطن الوادي بين الميلين الاخضرين فاذا رأيت اعفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم ويؤثر فلان عن عمر عن ابن عباس رضي الله عنهما عليه السلام ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا واما انه خرج من باب بني مخزوم فاسند الطبراني عن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد الى الصفا من باب بني مخزوم واسند ايضا عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم خرج من باب الصفا وقد روي الى سببه عن عطاء مرسلا انه عليه السلام خرج الى الصفا من باب بني مخزوم واما عدد الاشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر قدم النبي صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين وطاف بين الصفا والمروة هذا والافضل للمفرد ان لا يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم بل يؤخر السعي الى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لان السعي واجب فجعله تبعا للفرض اولى من جعله تبعا للسنة واما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كبرة ما على الحاج من الاعمال يوم النحر فانه يرمي ويذبح ثم يحلق بمنى ثم يجيء الى مكة فيطوف الطواف المفروض ثم يرجع الى منى فيبيت بها فان لم يكن من عزمه ان يسعى بعد طواف القدوم اخذ الاول فلا يرمل فيه لان الرمل انما شرع بعد طواف يعقبه سعي ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكر هذا وشرط جواز السعي ان يكون بعد طواف واكثره ذكر في البدائع **قوله** وهذا شوط ظاهر المذهب ان كلا من الذهاب الى المروة والمجيء منه الى الصفا شوط وعند الطحاوي لا يحتسب الرجوع الى الصفا لعين معتبر أمن الشوط بل لتحصيل الشوط الثاني ويعطى بعض العبارات انه من الصفا الى الصفا ما ذكرناه في وجهه الحاقه بالطواف حيث كان من الحجر الى الحجر اعني الحجر الاسود وعندي وعند من في مرتبتي من ارباب الاستنباط والرأي كان ما نقله عن جابر الطويل حيث قال فلما كان آخر طوافه بالمروة قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لا ينتهض اما على الاول فلان آخر السعي عند الطحاوي لاشك انه بالمروة ورجوعه عنها الى حال سبيله فانه انما كان يحتاج الى الرجوع الى الصفا ليضع الشوط وتقدم السعي وعلى الثاني اذا كان الشوط الآخر ان يقال عند رجوعه من المروة هذا آخر طوافه بالمروة لانه لا يرجع بعد بين الوقعة بها اليها وان احتاج لي رجوعه الى الصفا لتتميم الشوط وما دفع به ايضا بان انه لو كان كذلك لكان الواجب ان يعد شوطا وقد اتفق رواة نسكه عليه السلام انه اما طاف سبعة توقف على ان مسمى الشوط ما بين الصفا الى المروة ومن الصفا الى الصفا في الشرع ممنوع اذ يقول هذا اعتبار كم لا اعتبار الشرع لعدم التفاته عليه السلام في ذلك وائل الاثر اذا لم يثبت عن الشارع تنصيص في شأن ان يثبت اخذا لانه كما تلقى ركنا تلقى فيحب الاحتياط فيه وذلك باعتبار قوله وديوبه ان لفظ الشوط اطلق على ما حوالي البيت وعرف قطعا ان المراد به ما بين المبدأ الى المبدأ فكذا اذا اطلق في السعي ولا منتقض على المراد بحال حمل على المعهود منه في غيره فالوجه ان اثبات مسمى الشوط في اللغة يتفق على كل من الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا

وتعبية في الشرع ما خالفه فينبغي المهجور اللغوي وذلك انه في الاصل مسافة يعدوها الفرس كالميدان وغوه مرة واحدة وسئل سليمان بن صرد لعلي رضي الله عنه ان السوط يطير لي بعيد وقد بقي من الاشواط ما تعرف به صديقك من عدوك فسبعة اشواط قطع مسافة تعدل سبع مرات فان قال طاف تيمن كذا وكذا استحبابا صدق بالزيادة من كل من العاملين الى الاخرى سبعا غلاف طاف كذا فان حقيقته شروعه على ان يشمل الطواف ذلك الشيء فاذا اطاف به سبعا كان تاركا لنيته بالطواف سبعا فهنا اقر واحال بين الطواف بالبيت حيث لم ترع شوطا كونه من الحجر الى الحجر او الطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلم وذلك **فرع** اذا فرغ من السعي استحب له ان يدخل فيصلي ركعتين ليكون ختم السعي ختم الطواف كما كان ابتداء بالاستلام كذا عن عليه السلام ولا حاجة الى هذا القياس اذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن ابي وداعة قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء الى اذاء الركن فصلى ركعتين عن حاشية الطواف وليس بينه وبين الطائفين احد رواه الحارث بن ابي اسامة وابن حبان وقال في روايته رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي عند الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينه وبينهم سترة وعنه انه راه عليه السلام يصلي ما بين باب بني سهم والناس يمرون امامه وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون عند الركن الاسود والله اعلم **قوله** لقوله عليه السلام اجدوا اعلم اجدوا رواه في بصيغة الجمع ابو داود في مسلم من حديث ابو الطفيل وعند في رواية اي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطا بصيغة الامر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني وهو مفيد الوجوب بمضمون صيغته وقوله عليه السلام لتاخذوا اعني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه اخرجه مسلم فمن هذا مع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروة لم يعتد بذلك الشوط الى الصفا وهكذا الى ان يتم سبعة اشواط الواجب مثل ما ثبت به وهو ما ثبت بالاحاد فكذا شرطه **قوله** وقال الشافعي ان كان ركن قال الشافعي انا عبد العزيز الدراوردي عن عمرو بن ابي عمرو عن عمر بن محمد بن عطاء بن ابي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت ابي تجراة احدى نساء بني عبد الدار قالت رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والغلمان يسعون بين يديه وهو يسعى حتى اني لارى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي رواه ابن ابي شيبة في مصنفه نا محمد بن بشر نا عبد العزيز الموصلي نا عبد العزيز الدراوردي عن عطاء بن حبيبة نا ابي عن صفية بنت شيبة فذكره وخطا ابن ابي شيبة فيه حيث اسقط منه صفية بنت شيبة وجعل مكان بن محمد بن ابي حسين عن عطاء بن السائب وهو الصواب وطعن في خطاه مع انه اضطرب في هذا الحديث كثيرا فاسقط عطاء من بين محمد اخي صفية بنت شيبة فابدل ابن محمد بابن ابي حسين وجعل المراة عبدية تارة وحبشية تارة اخرى وفي السعي بين الصفا والمروة اخرى انتهى هذا لا يضر بمتن الحديث اذ هو بتعدد المتعين له لا يضر تخليط بعض الرواة وقد ثبت من طرق عديدة بها طرق الدارقطني عن المبارك اخبرني معروف بن مشكان اخبرني منصور بن عبد الرحمن عن اخته صفية قالت ما ادري نسوة من بني عبد الدار اللاتي اذركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن دخلنا دار آل ابي حسين فرايناه يسعى ونكم يطوف قال ما جاء بسقط اسناده صحيح والجواب انا قد قلنا بوجه اذ مسالة لا يفيد على افادة الجواب وقد قلنا به انا لو كان فانا ثبت عندنا بدليل يقطع به فاثباته هذا الحديث اثبات بغير دليل وحقيقة الخلاف في ان مفاد هذا الدليل ماذا والحق فيه ما قلنا لان نفس الشيء ليس ركنه وكل امر مع شيء اخر فاذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعيا لزم في ثبوت ركنه القطع لان ثبوته هو ثبوته فاذا فرض القطع به كان ذلك للقطع بالركن فلا يتاتى هذا الكلام في مسالة قراءة الفاتحة في الصلاة واختلف هذا الجواب المقام بناء له على كتب استحبابا بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الوصية فانه لما تعذر عليه بعض الاداء لم يعد الثاني ولم يوافق المطلوب بكيف لا فيه للوجوب فيما تعلم سواه فنحن محتاجون اليه في اثبات الدعوى فان الآية وفي فلا جناح عليه ان يطوف بهما وقراءة ابن مسعود في مصحفه فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما لا تفيد الوجوب والاجماع لو ثبت على الوجوب بالمعنى الذي نقول به اذ ليس هو معنى الفرض الموجب عدمه العبد فالتاثم تلاشى الخلاف والفرقان متمسكهما الحديث المذكور فلا يجوز ان يصرف عن الوجوب مع ان حقيقة ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بلا وجه مع ما يوجب عدوله عن الظاهر لنظر كيف في الوصية للصارف هناك **واعلم** ان شيأ من احاديث يعلى المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي اذا راجعته لكنه غير مراد بلا خلاف نعلم ضرورة ان المراد بالسعي المطلوب منها انفوا عليه السلام قالوا لهم في الجري السديد المسنون لما وصل الى محله شرعا اعني بطن الوادي والناس حوله يسعون جري شديد في غير هذا المحل خلاف الرمل في الطواف اما موسى هو سلام وتصلت ثم قيل في سبب سن عيه الجري في بطن الوادي ان هاجر لما عدت الى ما تركها ابرهيم عليه السلام عطشت فخرجت تطلب الماء فلما لاحظت اسمعيل عليه السلام خوفا عليه مما وصلت الى بطن الوادي غيبت عنها فسعت شرع الصعود لتنظر اليه فجعل ذلك نسكا اظهارا لشرفها وتحننا لاثرها وعن ابن عباس ان امهم عليه السلام لما امرت بالمناسك عرض لها الشيطان عند السعي فسابقته فسبقته اربعة اشواط فمن ثم جرى العدو وقيل انما سعى سيدنا ونبينا عليه السلام اظهارا للركن الناظرين اليه في الوادي الجلد وهذا الوجه ما كان من السعي في عرض القضاء بقي بعد كان الرمل اذ لم يشرع في حجة الوداع مشى بمكة والمحققون على ان لا يستعار بطل المعنى فيه وفي نظائر من الرمي وغيره بل هي امور توقيفية محال العلم بها الى الله تعالى **قوله** ثم يتم بمكة حراما لانه محرم بالحج قبل الاشتغال بما قبله خلافا للحنابلة والظاهرية دعامة اصل الحديث في قولهم انه يفتتح الحج اذا طاف للقدوم الى عرفة وظاهر كلامهم ان هذا واجب

وقال

وقال نفيل الحنابلة نحن نشهد انك لواحد منا حج لرأينا فرضا فسخه الى عمرة فغاد يا من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك ان
في السنن عن البراء بن عازب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة قال اجعلوها عمرة فقال الناس يا رسول
الله قد احرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة قال انظروا ما آمركم به فافعلوا فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبانا
فرأت الغضب في وجهه فقالت من اغضبك اغضبه الله قال وما لي لا اغضب وانا آمر امرا فلا اتبع وفي لفظ المسلم دخل علي رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت من اغضبك اغضبه رسول الله ادخله النار قال اما شعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون
الحديث وفي رواية لمسلم بن يسيف الى عمد كل امرك عندي حسن الا خلة واحدة قال وما هي قال قولك للناس حين امرتهم فحلوا واتموا
فلما اتى ذلك احد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انها لعمرة لك وكذلك رويناها في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما
قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله
وفي لفظ امر اصحابه ان يحلوا الحلا تم بعمرة الا من كان معه الهدي وفي الصحيحين عن جابر امتثل عليه السلام واصحابه بالحج وليس مع احد منهم هدي
غير النبي صلى الله عليه وسلم وطلحة الى ان قال فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعلوها عمرة الحديث وفيه قالوا نطلق الى منى وذكر احدنا يقطر
يعني ان الجماع جاء مقترنا في مسند احمد قالوا يا رسول الله ايروح احدنا الى منى وذكره يقطر منيا قال نعم عاد الحديث قبله فبلغ ذلك النبي صلى الله
عليه وسلم فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت وفي لفظ فاحللنا فقام فينا فقال قد
علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هدي حللت كما تحلون وفي لفظ في الصحيح لصرنا امرا بما اطلعنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال
فاهللنا من الابطح فقال سراقة بن مالك بن جعشم يا رسول الله لعامنا هذا ام للابد قال للابد وفي لفظ اراني متعتنا هذا لعامنا هذا ام للابد
وفي الصحيح عن الربيع بن سبرة عن ابيه حج بنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فكان بعسفان قال له سراقة يا رسول الله اقض
لنا قضاء قوما كانا ولدوا اليوم فقال ان الله عز وجل قد ادخل عليكم في حجكم هذا عمرة فاذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة
فقد حل الا من كان معه هدي وظاهر هذا ان مجرد الطواف والسعي يحل المحرم بالحج وبنحوه ما رواه عبد الرزاق نا معمر عن
قتادة عن ابي الشعثاء عن ابن عباس قال من مر حاجا مهلا بالحج فان الطواف بالبيت يصير له عمرة شاء او ابى قلت ان الناس يذكرون ذلك عليك
قال هي سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وان زعموا وقال بعض اهل العلم كل من طاف بالبيت من لا هدي معه من عمرة او قارن او
متمتع فقد حل اما واجبا واما حكما وهذا كقوله عليه السلام اذا ادبر هذا الليل من ها هنا وافبل النهار من ها هنا فقد افطر الصائم اي حكما
او دخل وقت فطره فكذا الذي طاف فانما ان يكون قد حل واما ان يكون ذلك الوقت في حقه لنسيان وقت احرامه وعامة فقهاء الامصار
على منع الفسخ والجواب اولا بمعارضة احاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالعمرة ومنا من اهل بالحج والعمرة واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فاحلوا حين طافوا
بالبيت وبالصفا والمروة واما من اهل بالحج او جمع الحج والعمرة فلم يحلوا الى يوم النحر وكما صح عن ابي موسى رضي الله عنه انه قال لم يكن احد بعد ان يرمي
جمرة العقبة ايام كانت رخصة كما اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وعنه كان يقول من حج ثم نسخها عمرة فلم يكن ذلك الا بالكوفة لدين كانوا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود عنه ورواه النسائي عنه باسناد صحيح نحوه ولابي داود باسناد صحيح عن عثمان انه سئل عن متعة الحج فقال كانت
لنا ليست لكم وفي سنن ابي داود والنسائي من حديث بلال بن الحرث عن ابيه قال قلت يا رسول الله ارأيت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة ام للناس عامة
فقال بل لنا خاصة ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال لعامنا هذا ام للابد فقال لا بل لابد لان المراد لعامنا هذا فعل العمرة في اشهر الحج ام للابد
لان المراد فسخ الحج الى العمرة وذلك ان سبب الامر بالفسخ ما كان الا لتقرير الشرع العمرة في اشهر الحج لم يكن مانع سوى اعتقاد ذلك انه كان
مستقطعا عندهم حتى كانوا يعدون تلك اشهر الحج من افجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من اعتقاد سليقة من اكان محلهم على فعله بانفسهم وذلك
هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور ويجعلون المحرم صفرا ويقولون اذا برا الدبر
وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم
ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله فلو لم يكن حديث بلال بن الحرث ثابتا كما قال الامام احمد حيث قال لا يثبت عندي
يعرف هذا الرجل كان حديث ابن عباس هذا صريحا في كون سبب الامر بالفسخ هو قصد نحو ما استقر في نفوسهم فانما علله بقوله لشرع
علانية لان تعليله الامر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفاء غاية في رفع الله عنه بعد ذلك ظن ان هذا الحكم مستمر بعد ان السبب
الذي كان لاجله الاصطباغ فنافيه وظاهر لخبر كابي داود وغيره انه منقض بانقضاء سببه ذلك وسئل عليه محققوا الفقهاء المجتهدين ونوافل
لو كان قول ابي ذر عن رأي لا عن نقل عنه عليه السلام لان الاصل المستمر في الشرع عدم اسقاط قطع ما شرع من العبادات والبدل
بغير بما ثبت دليلا على ما هو اصح منهما بل يستمر ما شرع فيه حتى ينهيه واذا كان الفسخ ثابتا في هذا مع كون المشير لسببه لو يستمر
وجبان علم برفع ارتفاعه ثم بعد هذا ابن المفرج في حديث سراقة يكون المسنون عنده العمرة لا الفسخ في كتاب الاثار في باب
الصدوق احمد بن محمد الحسن قال انا اخبرنا ابو حنيفة قال نا ابو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سئل
سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله اخبرنا عن عمرتنا هذه العامنا هذا ام للابد فقال للابد فقال اخبرنا عن ديننا هذا
كانا خلقنا له في اي شيء العمل في شيء قد جرت به الاقلام وسكت به المقادير ام في شيء يستانف له العمل قال في شيء جرت به الاقلام

قوله من عرفات وقع بعرفات على جبل الرحمة قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم لبى الحاج فدخل عرفات حال كونه في الاصل ينزل بها مع الناس لان الانفراد اي الانفراد عنهم نوع تجبر اعال حال تضرع ومسكنة والاجابة في الجمع ارجى لانه بامن بذلك من الخلوص وقيل مراده ان لا يزيد على الطريق كلا يضيق على المارة والسنة ان ينزل الامام بنمرة وهي قرية الى جنب عرفات على يسار الذاهب الى عرفات قوله اذا زالت الشمس ظاهر هذا التركيب الشرطي اعتبار الزوال لاستحباب تقديم صلاة الظهر على غيرها وبذلك علله صاحب الهداية وعلله غيره بان فيه اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فانه كذلك فعل وهو ظاهر الحديث الذي رواه مسلم واحمد عنه عليه الصلوة والسلام من حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى اذا كان عرفة فزالت زيغ وهي سنن الامام الذي ينزل بعرفة حتى اذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلوة والسلام فجمع بين الظهر والعصر فخطب الناس وهذا الحديث وظاهره تاخير الخطبة عن الصلاة وعن سالم بن عبد الله ان عبد الله بن عمر جاء الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وانا معه فقال الرواح ان كنت تريد السنة فقال هذا سالم فقلت للحجاج ان كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة فقال عبد الله بن عمر صدق رواه البخاري والنسائي قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة ثم قال المقم هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حضر في حديث يصرح فيه بتصديق على خطبتين كالجمعة بل ايما انه خطب قبل الصلاة الظهر مرة شاهدا الطول وحديث عبد الله الزبير من المستدرك وحديث ابي داود عن ابن عمر يفيدان عند الصلوة وتالفه جمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة وهو حجة لمالك في الخطبة قبل الصلاة قال عبد الحق في حديث جابر الطويل انه خطب قبل الصلاة وهو المشهور الذي عمل به الائمة والمسلمون وعلل بوهن القطان حديث ابن اسحق بعنعنة ذكر صاحب التنقيح عن جابر قال راح النبي صلى الله عليه وسلم الى الموقف بعرفة خطب الناس الخطبة الاولى ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا وفي الخطبة الثانية فتبين ان الخطبة قبل الاذان فاذا قضى خطبته اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر رواه الشافعي هذا يقتضي انه عليه الصلوة والسلام ساوق الاذان بخطبته فكانا والله اعلم اذ كان الامر على ظاهره كانت قصيرة جدا كالتسبيحة والتهليلة وتحتمل ان كانت قبل الاذان ولا بعد في تسمية سلة خطبة والخطبة الاولى انشاء كالتكبير والتهليل والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ والتعليم المسائل التي ذكرها المقم ظاهر هذا هو عندنا اذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذن كما في الجمعة فاذا فرغ المؤذن قام وعن ابي يوسف يؤذن والامام في الخيمة ثم خرج فخطب على المنبر وهذا ظاهر قوله الاول وروى الطحاوي عنه ان الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا قضى خطبته اذن ثم يتم الخطبة بعد اذا فرغ اذنوا وهذا على مساواة ما روى الشافعي ويصح انه معهم لحديث جابر الطويل ذكره انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس هو راكب على التقوي الى ان قال ثم اذن ثم اقام والوجه في ذلك الحديث ان كمال اذان بلال دال على الاقامة فكون عليه الصلوة والسلام ساوق الاقامة خطبة ثانية ضعيفة قدر الاقامة تحميدا وتسبيحا وفي حديث جابر انه عليه الصلوة والسلام صلى باذان واقامتين ولم يصل بينهما شيئا وعندنا لا يتطوع بين الصلاتين وما في الصحيحين والمحيط من انه يصلي الامام العصر في وقت الظهر من غير ان يشتغل بين الصلاتين بنافلة غير سنة الظهر فانه في حديث جابر اذا اتى بطن الوادي فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما وكذا نفاه طلاق البياضي في قوله ولا تطوع بينهما فان التطوع بمثال على السنة قوله خلافا لما روي عن محمد وجهه قوله انه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما اذان واحد قلنا الاصل ان كل فرض باذان تام فاذا جمع بينهما على وجه معتبر فعند محمد يعود الاصل قوله فرض التنصيص لقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وفي حديث من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قوله والتقدم اي لا حاجة الى تعليل الجمع الوارد بانه لصيانة الجماعة ايضا لا لتعليلها بل يكفي في بيان انه لا يجوز اتكالا به في غير مورده من حالة الانفراد بيان تبوئه على خلاف القياس فانه يتراءى ما ابداه سببا للجمع مناف لما ذكر انفا من قوله ولهذا الى تحصيل مقصود الوقوف فدم العصر على وقته الا ان يدعي ان ذلك خرج على قولها لا قوله لهم ما عينه اولى لما ذكر من انه لا سناقاة اي بين الوقوف والصلاة فانه واقف بعرفة حال كونه نائما او مغمى عليه فكيف لا يكون حال كونه مصليا وان اراد الوقوف المتوجه فيه الى الدعاء وكذا الى تضييعه واستدراره وعدم تفريغه قلنا تفريغه بالنوم والطلب ليس بكبرى وترك الجماعة مكروه لا بواجبة او في حكم الواجب على ما استفتاه في باب الامامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض كذا ثم لا يرد اخراجها عن وقت مكروه لانا نمنع كراهة اخراجها عن وقت مرتب منه اول من جملة تحصيل فضيلة وله الا يخالف فيه مع ايهام خلافه مع الانفراد فيه اختلاف روي عن ابن مسعود خلافه قوله وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج الحاصل ان جواز الجمع مشروط عند ابي حنيفة بعدم الاحرام بالحج في الصلاتين جميعا وعندهما في العصر فقط والجماعة فيهما عنده وعندهما في احدهما غير انه يشترط فيها في العصر ليس غير قوله ولابي حنيفة نقرير ظاهر في المبسوط وجه قول ابي حنيفة ان العصر في يوم كاليوم للظهر لانها صلاتان ادينا في وقت واحد الثانية مرتبة على الاولى فكانا كالمتساويتين الوتر وينبغي ان يراد بعدم قوله لصلاتان واجبتان قال ولما جعل الامام شرطا في التبع كان شرطا في الاصل بطريق الاولى ولقائل ان يقول الشفعة لغير انه لا يجوز هذا اليوم الا بعد صحة الظهر حتى لو تبين انهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم اعادة الصلاتين وكذا الوجه في الوقتين الصلاتين لهم ظهران الظهر يعيد وتبطل منه اعادة الصلاتين لما كان قد لزمهم الاول وتبقى خفيا فتظهر لهم على ما ذكر قوله عقيب افاضته من الصلاة ظرف ليتوجه لانه عليه الصلوة والسلام راح عقيب الصلاة هوى في حديث جابر واعلم

أن أول وقتها لو وقف ذا الساعة من الشمس عند الطلوع فجر يوم النحر فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم والركن ساعة من ذلك والواجب
أن يقف نهارا وشيئا إلى الغروب أو ليلا فلا واجب **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام عرفة كلها موقف روي من طرق عدة من
حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلاة والسلام كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر
وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفيه القسم بن عبد الله بن عمر العمري متروك ومن حديث جبير بن مطعم وفيه وكل فجاج منى منحر وفي كل ايام
التشريق ذبح رواه احمد عن سليمان بن موسى الاشدق عن جبير بن مطعم وهو مرسل قال ابن الاسدي لم يدرك جبيرا ورواه ابن حبان في صحيحه
وأعل بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن ابي حسين وكذا رواه البيهقي لكن قال اثنا ابن ابي حسين لم يلق جبير بن مطعم قال واما ذكرنا هذا
الحديث فانا لا نحفظ عنه عليه الصلاة والسلام في كل ايام التشريق ذبح الا منه وقد كتبناه وبينا العلة فيه انتهى وروى نضار من حديث عطاء
فرواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر انتهى
ومن حديث ابن عمر اخرجه ابن عدي في الكامل بلفظ حديث ابن عباس وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري المضعف ومن حديث ابي هريرة
اخرجه ابن عدي ايضا نحو سواء وأعله بيزيد بن عبد الملك فيثبت بهذا ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة اعني كل ايام
التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاستثناء **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف
على ناقته هو في حديث جابر الطويل فارجع اليه **قوله** وقال عليه الصلاة والسلام الخ روى الحافظ ابو نعيم في تاريخ اصبهان من حديث محمد
بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس ما استقبل به القبلة واما خبر لا يوافق فالله سبحانه اعلم به وروى الحاكم في الادب بلفظ
طويل وسكت عنه اوله عنه عليه الصلاة والسلام ان لكل شيء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة واعله هشام بن زياد وعن ابن عمر
يرفعه اكرم المجالس ما استقبل به القبلة وهو معلول بحمزة النصيبي ونسب للوضع **قوله** ويدعو عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
قال كان اكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بيده الخير وهو على كل شيء قدير رواه احمد
والترمذي عنه انه عليه الصلاة والسلام قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له
الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقيل لابن عيينة هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء لانه
يعرف حاجته وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبل القبلة بوجهه ثم يقول لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ثم يقرأ قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال
ابراهيم انك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة الا قال الله تعالى يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني واثنى علي
وصلى على نبيي اشهدوا يا ملائكتي اني قد غفرت له وشفعته في نفسه ولو سألني عبدي هذا لشفعته في اهل الموقف رواه البيهقي وهو
متن غريب في اسناده من نسب بالوضع وعن ابن عمر قال جاء رجل من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كلمات اسأل عنهن
قال اجلس وجاء رجل من ثقيف فقال يا رسول الله كلمات اسأل عنهن فقال سبقك الانصاري فقال الانصاري انه رجل غريب وان للغريب
حقا فابدأ به فاقبل على الثقفي وساق الحديث الى ان قال ثم اقبل على الانصاري فقال ان شئت عما جئت تسألني وان شئت تسألني واخبرك
فقال لا يا نبي الله اخبرني عما جئت اسألك فقال جئت تسأل عن الحاج ما له وساق الحديث الى ان قال واذا وقف بعرفة فان الله عز وجل ينزل
الى سماء الدنيا فيقول انظروا الى عبادي شعثا غبرا اشهدوا اني غفرت لهم ذنوبهم وان كانت عدد قطر السماء ورمل عالج واذا رمى الجمار
لا يدري احد ما له حتى يتوفاه الله تعالى واذا قضى اخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه رواه البزار وابن حبان في صحيحه والطبراني
وروى احمد باسناد صحيح عن ابن عباس كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له ومن ما ورد من الادعية اللهم اجعل في قلبي
نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري اللهم اني اعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر
اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك
وفجاءة نقمتك وجميع سخطك واعطني في هذه العشية افضل ما تؤتي احدا من خلقك وكل حاجة في نفسه يسألها فانه يوم اقامة
للخيرات من الجواد العظيم وحديث كان عليه السلام يدعو مادا يديه كالمستطعم رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفا بعرفة مادا يديه كالمستطعم او كلمة نحوها واعل بحسين بن عبد الله وضعفه النسائي وابن معين وابن عدي قال ابن
هو حسين بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه فاني لم ار له حديثا منكرا جاوز المقدار واخرجه البيهقي
عن ابن عباس رايت النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بعرفة يداه الى صدره كالمستطعم المسكين **قوله** وينبغي للناس ان يقفوا بقرب
الامام وكلما كان الى الامام اقرب فهو افضل وغسل يوم عرفة تقدم في باب الغسل **قوله** فاستجيب له الا في الدماء والمظالم
روى ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن كنانة عن عباس بن مرداس ان اباه اخبره عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لامته
عشية عرفة فاجيب اني قد غفرت لهم ما خلا المظالم فاني آخذ للمظلوم منه قال اي رب ان شئت اعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم
فلم يجب عشية عرفة فلما اصبح بالمزدلفة اعاد الدعاء فاجيب الى ما سأل قال فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال تبسم فقال
ابو بكر رضي الله عنه بابي انت وامي ان هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي اضحكك اضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس لما

غفران الذنوب

بلم

علم ان الله تعالى قد استجاب دعاءه وغفر لابنه اخذا من هذا ان الدعاء يحصل بحق على وجه ويدعو بالويل والثبور فاضحكني ما رأيت من جزعه
ورواه ابن عدي واعله بكنانة وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء كنانة بن عباس بن مرداس السلمي يروي عن ابيه روى عنه انه سكر الحديث جدا
فلا ادري المخلط في حديثه منه او من ابيه ثم من ابنها كان فيه وساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما في من المناكير على المشاهير رواه البيهقي وفيه
فلما كان غداة المزدلفة عاد الدعاء فاجابه الله الى ما قد غفرت لهم قال فتبسم الحديث ثم قال وهذا الحديث له شواهد كثيرة وقد ذكرنا بعضها
كتاب الحج فان صح شواهد فبها والا فحجة وان لم يصح فقد قال الله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وظلم بعضهم بعضا دون الشرك
قال الحافظ المنذري وقد روى بن المبارك عن سفين الثوري عن عدي عن انس بن مالك قال وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات
وقد كادت الشمس ان تؤوب فقال يا بلال انصت لي الناس فقام بلال فقال انصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنصت الناس فقال يا معاشر
الناس اتاني جبريل انفا فاقرأني من ربي السلام وقال ان الله عز وجل غفر لاهل عرفات واهل المشعر وضمن عنهم التبعات فقام عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فقال يا رسول الله هذا لنا خاصة قال هذا لكم ولمن اتى من بعدكم الى يوم القيمة فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه كرجز وتبا
وطاب وفي كتاب الآثار لمحمد قال ابو حنيفة حدثنا حميد بن مالك الهمداني عن ابيه قال رحنا في وقط بن مدكر حتى اذا كنا بالمزدلفة وجدنا
فيه ابوذر وقد بعثناه نسأل عليه فرض جانبا كبا مرة السلام فقال من اين اقبل القوم فقلنا من الموسم قال فاين تريدون فقلنا اليت العتيق
قال الله الذي لا اله الا هو ما استحكم عزم حج ذكر ذلك علينا مرارا فخلفنا له فقال انطلقوا انسا لكم استغفروا الله فقد غفر لكم وقال
عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما رؤي الشيطان يوما هو اصغر ولا ادحر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب الا ما رؤي يوم بدر فانه قد رأى جبريل ينزع الملائكة **قوله** ولما مر ذكر الحج الا بالسنة في
فيهم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وقد مر شأنه مرحبت بن صعوة وحلقه على ما رواه
بن ماجة ظاهره قطع التلبية والوجه الذي ذكر المصنف من انه لا يقطع الا عند الحلق لان الاحرام بالصلاة فالاولى ان يقول انما
بها الى اخر الاحوال المختلفة في الاحرام فانها كالتلبية واخر مع الفعل لانها اخر الاحوال **قوله** فاذا غربت الشمس افاض الامام والناس
معه على هيئتهم اخرج ابو داود والترمذي وصححه عن علي رضي الله عنه قال بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم افاض حين غربت الشمس واردف
خلفه اسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هيئته والناس يقرعون مسيارا وسيارا يلتفت اليهم ويقول ايها الناس عليكم السكينة ثم اتى جمعا
فصلى بهم الصلاتين جميعا فلما اصبح اتى قزح فوقف عليه صححه الترمذي وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الى ان قال ودفع
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى ان رأسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة السكينة
كلما اتى جبلا ارخى لها قليلا حتى تصعد واخرج مسلم ايضا عن الفضل بن عباس وكان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال عشية عرفة وغداة
جمع للناس حين افاضوا عليكم بالسكينة وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا وهو من منى فقال عليكم بحصى الجمرة التي ترمي الجمرة العظمى وفي الصحيحين انه عليه الصلوة
والسلام كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص ونص بان العلو خطأ فسيحة محمول على خطأ الناقة لانها ضيقة في نفسها اذ لم تكن سعة حد
قوله ولان فيه اظهار مخالفة المشركين فانهم كانوا يدفعون قبل الغروب لما روى الحاكم في المستدرك عن المسور بن مخرمة قال خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فان اهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت
الشمس على رؤوس الجبال كما تعمائم الرجال على وجوهها وانا ندفع بعد ان تغيب وكانوا يدفعون من المشعر الحرام اذا كانت الشمس منبهرة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال ورفع فيه اسماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم وعاع اضحانيا ان له
رؤية للاسماع **قوله** فان خاف ان حام دفع قبل الامام اي قبل الغروب ولو كان وجود عرفة قبل به لانه لو جاوزها قبل الامام
وقبل الغروب وجب عليه دم وحاصله انه اذا دفع قبل الغروب وان كان لحاجة بان ندم بعيره فتبعه ان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه
وان جاوز قبله فان لم يعد اصلا او عاد بعد الغروب لم يسقط الدم وان عاد قبله فوقف مع الامام بعد الغروب سقط على الصحيح لانه
تدارك كل ركنه وجه مقابله ان الواجب هو الوقوف الى الغروب وقد فات ولم يدارك فيقرر موجبه وهو الدم فلما وجب الدم مطلقا
لم الواجب بفعله الفعل بعد الغروب ووجوبا لدم ليقع النفر الذي هو لغيره وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعي للجمعة فوجوبه في
في المسجد وغاية الامر فيه ان يهدي ما وقف قبل امامه في جزء من الركن فيعتبر عوده الكائن في الوقت ابدا وعوده اليسير ذلك كقبل الركن
لزوم الكفر ولو ناما او الامام عن الغروب ودفع الناس قبله لم يجز دفعه وكذا من الاستغفار والذكر من حين يعبق بالله فعرفات اعظم
من عرفات وقد ذكر الله كذلك ايام التشريق وقال تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم **قوله** لما روى عائشة
رضي الله عنها روى عن اي شيبة مسندين عنها انها كانت تدفع بشراب فتفطر ثم تفرض فهذا الحكم على ان فعلها كان لقصد الناس لحقنة الزحام
وجواز انه كان للاحتياط في امر الوقت ودليل على كراهة صوم يوم عرفة لمن به على نفسه منه وطلقه وفتح غير منصرف للعلمية والعدل
بن فاعل اسم فاعل من فتح الشيء اذا ارتفع وهو جبل صغير في اخر المزدلفة والمستحب ان يدخل المزدلفة ماشيا والغسل له حسن
قوله ولما روى جابر بن اي شيبة نا حاتم ثم اسمعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء
بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما وهو من غريب وادي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره انه صلاهما باذان واقامتين
وعند البخاري ايضا عن ابن عمر رضي الله عنهما قال جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء جمع كل واحد منهما باقامة ولم يسبح بينهما

ولا على تراخ منها وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير انه صلى بنا بالمزدلفة جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين فاقامة
واحدة فلما انصرف قال بن عمر هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان واخرج ابو الشيخ عن الحسن بن سفين عن سهل
بن كهيل عن سعيد بن جبير عن بن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع باقامة واحد واخرج ابو داود عن سعد
بن سلم عن ابيه قال صلى مع بن عمر بن عرفات الى المزدلفة فلم يكبر في شيء من صلاته حتى اتى المزدلفة فاذن واقام وصلى المغرب ثلاث ركعات ثم انصرف
اوامر انسانا فاذن واقام فصلى العشاء ركعتين ثم دعا بعشائه قال وراني علباء بن احمر يشكر بن عمرو بن مهدي حدثني عن عمرو بن عمرو عن بن عمر
بن عمرو بن هبل حدثني ابي عن بن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا افقد علمت ما في هذا من
التعارض فان لم يرجح بما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وابو داود وحتى تساقطا كان المرجوع الى الاصل وهو لحوق الاقامة بعد
الصلاة كما في قضاء الفوائت بل اولى لان الصلاة الثانية هنا ادائية فالاقامة التي وقتها المعهود كان الحاضر اولى ان تقام لها
بعد وينبغي ان يصلي الفرض بمحل حط رحله بل بمحل جماله وتعقلها وبمحل نزلة جمع بشرقي المكان والزمان وينبغي ان يجتهد في احيائها بالصلاة
والتلاوة والذكر والتضرع **قوله** لما روى عليه الصلاة والسلام انا اصل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو في الصحيحين
عن بن مسعود انه فعله وكذا اخرجه بن ابي شيبة عنه ولفظه قال لما اتى جمعا اذن واقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم اذن واقام فصلى العشاء
ركعتين وكيف يسوغ للمرء ان يعتبر هذا حديثا محدثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتوضح بعدم تعدد الاقامة منه عليه الصلاة
والسلام فيها تبين للصلاتين والمتمم من قوله صلاتا على انه صلاتان فاقامة واحدة ولم يكن عليه الصلاة والسلام الا محدثا واحدا فان كان قد
ثبت عند المتمم الاول فقد اعتقد انه صلاتان من غير تخلل عشاء بينهما باقامة واحدة ولم يستحسل اعتقاد الثاني والاول ارتفاع اقامته فسمى
ولا تعشى واذن واقام اقامة واحدة ولا اثر لرده وهذا لان رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته **قوله** لان العشاء موضوع عن وقتها اداء اصلا
بعد وقتها على وفق القياس **قوله** لم يجزم الحاوي بن الدليل فالمقرر عندهم ان الاعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الاجزاء ولا
وجوب الاعادة مطلقا بل لم تكن اعادة بل اداء اذا وقعت وحاصل الدليل ان الطني اذا تاخر وقت المغرب خصوص هذا اليوم ليتوصل
الى الجمع بجمع واعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم عليه الطلع وهو باعمال اداء المغرب بعد الكون بمزدلفة ما لو طلع انتفى امكان ادراك هذا الواجب
وتقررها اداء وجد بعده كان حقيقة عدم الاجزاء ما هو موقت قطعا وضده التقدم المتسع وعن ذلك قلنا اذا بقي في الطريق طويلا حتى
علم انه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر جاز له ان يصلي المغرب في الطريق واذا تقرر هذا ظهر لك تعليل ذلك الطني بان الحاوي والتاجر لهم ان يجيبا
ان الاعادة مطلقا لكن ما وجب لشيء ينتفي بانتفاء ذلك الشيء بقي الكلام في افادة صون ذلك الطني وهو ما في الصحيحين عن اسامة
قال دفع عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت له الصلاة فقال الصلاة امامك وركب
فلما جاء المزدلفة نزل توضأ فاسبغ الوضوء ثم اقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره في منزله ثم اقيمت الصلاة فصلى ولم يصل بينهما
شيئا انتهى وقوله الصلاة امامك المراد وقتها وقد يقال مقتضاه وجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله
بانه لم يأت بها اذا فاتت سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ورجحه المتين على النقل وكلامهم على ان العبرة في المنصوص
لعين النقل لا لمعنى النقل لا يقال لو اجزى بناؤه في طلاقه لادى الى تقدم الطني على الناطع لانا نقول ذلك لو قلنا باقتراض ذلك لكنا نحكم
بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مرتبا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فتوقف وجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم حيث حكم باجزائها
وجب اعادتها مطلقا والله اعلم **قوله** واذا طلع الفجر الى قوله يوم النحر **قوله** لما ورد عن مسعود في الصحيحين عنه ما رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها بغلس ثم قال فان
المعتاد في مثل ذلك الاسفار بالفجر واخرجا انه صلى جمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بقدح
في حديث جابر الطويل وقوله فصلى الفجر حين تبين له الصبح باذان واقامة ثم ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره
وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس الحديث قول المحب الطبري في حديث بن عباس انه قال لهم اتدرون اين امركم ابوكم واياه هو
في العباس بن مرداس وانا احب ان يقال الحديث من رواية كذا نعم العباس بن مرداس قصد فانه من رواية بن عباس ان دفع لكن بن عباس اذا
اطلق لا يريد به الا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنهما **قوله** وقال الشافعي انه لم يكن هذا سهوا من كنهه بل طاعة لان الامر فيها انما هو
بالذكر عند لا مطلقا فلا يتحقق الامتثال الا بالكون عند المطلوب هو المتقيد فيجب الفور ويؤخذ من هذا اذا اجمعنا على ان نفس
الذكر الذي هو متعلق الامر ليس واجبا لنفي وجوب الامرين بالقرينة فانتفى الركنية والايجاب من الآية وانا عرفنا الايجاب بغيرها وهو
ما روى اصحاب السنن الاربعة عن مضرس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة
قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه قال الحاكم اجمع على شرطه كانه اسهل حديث روته اعداء الاسلام ولرجاله على اصلهم ان عروة
بن مضرس لم يروعنه الا الشعبي وقد وجدنا عروة بن ابي سر قد حدث عنه ثم اخرج عن عروة بن ابي سر عن عروة بن مضرس ما لحيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم بوقف فقلت يا رسول الله اتيت من جبل طي اكللت مطيتي واتعبت نفسي والله ما ابقى جبل من تلك الجبال الا وقفت عليه
فهل لي من حج فقال من ادرك معنا هذه الصلاة يعني صلاة الصبح وقد اتى عرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه وفي لفظ ثم قد حج وقضى تفثه وفي لفظ
يفيد الاعادة الوجوب لعدم القطعية فكيف مع حديث الحادي عن بن عرار كان يقدم ضعفة اهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل ان يقف الامام ودفع قبل ان يدفع فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر ومنهم من يقدم قبل ذلك

فاذا

ما تدفعوا رموا الجمرة وكان ابن عمر يقول رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما رأيت أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرتحلون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع وقال قوم ينبغي أن يرموا الجمرة حتى يطلع الشمس فإن ذلك ينبغي لكنه لأن
الركن لا يسقط للعذر بل إن كان عذر يمنع أصل العبادة سقطت كلها وإن فوت انما إن شرع فيها فلا تتم الا بها وكان وكيف ولم يسن هي سوى
أركانها فعند عدم الأركان لم يتحقق شيء تلك العبادة أصلا **قوله** والمزدلفة الخ وهي تمتد الى وادي محسر بكسر السين المشددة
قيل حاجة مفتوحة والمستحب ان يقف وراء الامام بقرح قيل هو المشعر الحرام وفي كلام العلماء وفي المزدلفة ثلاثة أسماء المزدلفة
والمشعر الحرام وجمع والمأزمان وادي محسر وأول محسر من القرن الأشرف من الجبل الذي هو على يسار الذاهب الى منى يمنى به لان قيل اصحاب
الفيل اعني فيه وامثل بكة يمتلئ لان محصبا اصطادوا فيه فمن ثم سمي محسرا وآخر المزدلفة ومنه الى العقبة
التي ترمى بها الجمرة يؤم النحر وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر منقطع واعلم
ان ظاهر كلام المقدسي الهداية وغيرها في قوله موقف من مزدلفة الا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة لان الكائنين ليسا بالمكانين
وقوف فلو وقف فيها لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء كانا في عرفة ومزدلفة ولا دليل ظاهر الحديث الذي قدمناه تخريجه وكذا
عبارة الاصل في ركن الكلام عند قوله وقوف في البدائع وانما كان بعرفة لحق وقوف بمزدلفة فرض واجب مزدلفة الا انه لا يضر ان نزل في وادي محسر
وروى الحديث ثم قال ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثل هذا في بطن عرنة اعني قوله الا انه لا ينبغي أن يقف في بطن عرنة لانه عليه السلام
نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان انتهى ولم يصرح بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى ان الكلام فيهما واحد وما ذكر عن
سهو من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وانما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزاء الوقوف بالمكانين هو ان
عرنة ووادي محسر ان كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام وغيرهما يكون الوقوف بهما وبكون مكروها لان الشارع اطلق الوقوف بعرفة وبالمزدلفة
منعه في بقعة يقيد وان يادة على المحل الواجب لا يجوز مثل الركن بالوقوف في سمائها مطلقا والوجوب في تركه في غير المكانين المستثنيين
وان لم يكونا من مسمى عرفة والمشعر الحرام وغيرهما الوقوف بهما وبكون مكروها لان الشارع اطلق الوقوف بعرفة والمزدلفة وقيدهما مطلقا
فلا يجوز قبل الفجر عند نا وبعد طلوع الشمس بمزدلفة **قوله** وهذا غلط هو كما قال وقد تقدم في حديث جابر انه عليه السلام افاض حين
اشرقت قبل طلوع الشمس لحديث جابر الطويل وفيه ثم ركب حتى اتى المشعر الحرام فرقى عليه فاذا اسفر اتى طلوع الشمس ودفع وهذا طريق
التقريب بمرة وفي عمرة هذا حال الوقوف اما المبيت بها فسنة لا شيء عليه في تركه ولا ينبغي ان يأتيه الوقوف كوقوف عرفة وهو بعد طلوع
الفجر من غير ان يكبث بها جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف بعد ما افاض الامام قبل الشمس واراه ولا شيء عليه كما لو دفع
بعد افاضة الامام ولو دفع قبل الناس وقبل ان يصلي الفجر بعد النحر لا شيء عليه الا انه خالف السنة اذ السنة هذا لوقوف الى الاسفار جدا
مع الامام **قوله** بمر بها من بطن الوادي الخ في حديث جابر الطويل فدفع قبل ان تطلع الشمس حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك
الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة ورماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة وفي شرح الآثار لأبي جعفر
سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة
ورجل من جلسائه يسير فسألت عن الرجل فقالوا الفضل بن العباس وأردف الناس فقال عليه الصلاة والسلام يا أيها الناس لا يقتل
بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا مثل حصى الخذف وعن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف
رواه مسلم وفي الصحيح عن ابن مسعود انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة فقيل له ان ناسا يرمونها
من فوقها فقال لعمر الله هذا والذي لا اله الا هو مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة وفي البخاري عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان اذا رمى الجمرة الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم تقدم امامها فيستقبل القبلة رافعا يديه وكان يطيل
الوقوف وياتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى حصاة ثم يتقدم ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل القبلة يدعو
ويرفع يديه ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها **قوله** لانه
لا يرمى بالكبار الا محرما اطلق في منع الكبار بعد ما اطلق في جواز الكبار بقوله ولو رمى بأكبر منها جاز فعلم ارادة تقييد كل منهما
بما يراد به الاكبر منها قليلا والمراد بالكبار كبار الحصى كما فتح القدير وغيره وما يقرب منها ويحب كون المنع على وجه الكراهة
وذلك لان مقتضى الظاهر الدليل منع الاكبر من حصى الخذف بطلقا ونحو ما رويناه انفا ثم اجاز الاكبر قليلا فان كان مثل حصى
الخذف علم ان الاكبر من حصى الخذف محمول على الخذف نظرا الى تعليله بتوهم الاذى ويكره الاحجار التي في المسجد ان فيكون المنع منها منع
لتوهم الاذى **قوله** ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لانه خلاف السنة فيه عليه الصلاة والسلام من اسفل سنة لان
المتعين من ذا يتشدى حلوق كثير في زمن الصحابة رأى اعلاها كما ذكرناه انفا من حديث ابن مسعود ولم يأمرهم بالاعادة ولا علموا انا شيئا
نبلك في الناس وكان وجه اختيار عليه السلام لذلك هو وجه اختيار حصى الخذف انه يتوقع الاذى اذا رموا من اعلاها لكن اسفلها
فانه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم غلاء الرمي من اسفل مع المارين من فوقها ان كان **قوله** يكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود
وابن عمر تقدم الرواية عنهما انفا وقد قدمنا ايضا من حديث جابر ورأى سليمان وظواهر المرويات بين ذلك الا قتضاء على الله اكبر عين
انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله اكبر رغما للشيطان وحزبه وقيل يقول ايضا اللهم اجعل حجي مبرورا وذنبي مغفورا

قوله ويسن مع التكبير وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كما لنهاية اي لعلم بان المقصود من تكبيره عليه الصلاة والسلام الذكر لا خصوصه ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الاضحاة فدخل كل ذكر لفظا لا معنى فقط لكن فيه بعد بسبب ان المعروف من اطلاقهم لفظ كبر الله ونحو اراده ما كان بقطها بلفظ التكبير فاذا كان غيره فالواجب الله وجل او ذكر الله هذا المعتاد بعد هذا الحمل **قوله** ولا يقف عندها على هذا فظاهر لما ياتي عنه عليه الصلاة والسلام ولعل نظره حكمة تخصيص الوقوف الدعاء بغيرها بين الحجرين كما والحاصل انه في اليوم الاول اكثر ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو مشغول عما بعده من الايام والله سبحانه اعلم **قوله** ويقطع التلبية مع اول حصاة لما روى انه من مسعود ويحمل ان المراد لما ثبت انها رفع رواية عن ابن مسعود انه كان يقطعها عند اول حصاة لما روى انه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة اخرجه الستة وقد مر شاه قبل ذلك من حديث ابن عباس وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في بحث الوقوف ومعرفة انه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة في قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات رواية كابي حنيفة ورواية كابي يوسف ان لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر ورواية هشام اذا صدر الناس من منى يوم النحر وظاهر رواية مع ابي حنيفة وجه ابي يوسف انه لو تحلل له هذا الطواف شيء كان كعدمه فلا يقطع الا اذا زالت الشمس لان اصله ان رمي يوم النحر وقف بالزوال فيفعل بعده فصار وقوله عن رمته كفعلي رمته وعند فعله فيه يقطع كذا عند ابي حنيفة خلافا لهما اذا حلق قبل الرمي لانه خرج عن احرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الاحرام لهما ان الطواف وان كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وضع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه الجماع بعده شاة بدنة فلم يكن الاحرام قائما مطلقا ولم تشرع التلبية الا في الاحرام المطلق ولو رمى قبل الحلق وهو ممتنع او قارن يقطعها في قول ابي حنيفة لان كان معذورا الان الرمي محلل في الجملة فصار كما بعده عندهما لا يقطع اذ لا تحلل به بل بالرمي والحلق **قوله** ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظفر ابهامه ويستعين بالمسبحة هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بانهما احدهما ان يضع طرفها به ليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظفر الابهام وابهامه ويستعين بالمسبحة قيل كانه عائد سبعين ذرعها وعرف منه المسنون كون الرمي به مع الرجحة والوهجة عشرة وقيل ماخذها بطرفي ابهامه وسبابته هذا اسهل الوجهين واعتاد ولم يقع دليلا ولو به تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام فانه امر بالحذف وهذا لا يدل والاستلزام كون كيفيه الرمي المطلوبة كيفية الحذف وانما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة اذ كان مقدار ما يحذف به معلوما **قوله** ولو طرحها طرحا اجزاه لفيد ان المروي عن الحسن تعيين الاولى وان مسمى الرمي لا يتحقق في الطرح راسا بل ان ما فيه صورة وضع الاساءه خلاف وضع الحصاة وضعا فانه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية **قوله** ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة فذرفت او اصابت انسانا او بعيرا ولم يدر انه اعتد على اعتبار القرب عرفا وصل العقد في العرف فان كان بينه بعيدا عرفا لا يجوز لا على القرب والبعد ولو وقعت على ظهر جمل او محمل وثبت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه اعادتها ولو وقعت عليه فنامت عنده ووقعت عند الجمرة بنفسها اجزاه ومقام الرمي حيث يرى موقع حصاته وما قدر به عمشة اذرع في رواية الحسن فاذا تقدر فقال ما يكون بينه وبين المكان المسنون الاترى الى تعليمه في الكتاب بقوله لان ما دون ذلك يكون طرحا **قوله** ولو رمى بسبع جملة فتح واحدة فيلزمه ست سواها والسبع اكثر عنده خلافا لهما **قوله** ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فانه يكره لتضمن خلاف ما مر انه يلتقطها من الحل الذي على الطريق من مزدلفة قال بعضهم جريا على التوارث بذلك وقيل يأخذها من المزدلفة سبعا وهي العقبة في اليوم الاول فقط وقاله لا سنة في ذلك توجب خلافها الا ساءه وعن عرفة كان يأخذها من جمع فخلاف موضع الرمي السلف كرهوه لانه المردود وقوله به وردد الامر كانه ما عن حديث جبر قلب لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقف الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تقرقصا ما تسد الاقوفا لما علمت ان من يفضل جمعه ترفع حصاة فلو ترك لم يقبل ترك حصاة فما ليجاهد لما سمعت هذا ابن عباس حمل على حصباء ثانية ثم توسط الجمرة فرمت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بذلك العلامة شيئا **قوله** ويكره هذا الفعل اي اخذها من موضع الرمي اخذا مع الكراهة وباقي الاكراهة تنزيه ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ويستحب ان يغسل الحصيات ليتيقن طهارتها كانه تقام بها قربة ولو رمى بنجاسة يستقين كره واجزاه **قوله** ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض كالحجر والطين والتوتة والكحل والكبريت والزنجفر من الزاج وظاهر اطلاقه جواز الرمي بالفيروزج والياقوت لانها من اجزاء الارض وذهب خلائق منهم الشافعي وجماعة غيرهم شيئا على كون المرمي به يكون الرمي بحجارة مشتركة شرطا واجاز بعضهم بناء على ذلك الاشتراط ومن ذكر ان العارية في مثله قولة خلافا لمالك والرمي بالذهب والفضة لانه منهي شرعا والارمي جواب عن سؤال من جهة الشافعي لو تم ما ذكرتم من جواز الطين من كون الثابت بقوله فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر الى ما به الرمي فما بالذهب والفضة بل وبالطين من اجزاء الارض كالفيروزج والمرجان وامثاله هذا العبرة الكل مسلم عندهم كما جاب بانه بالذهب والفضة سمي شرعا لا ارضيا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي ولا يخفى انه بعيد

عنه

قبل ان يرميها

اسم الرمي مع كونه يسمى نثارا نهاية ما فيه انه رمي خصوص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه ولا تاثير لذلك في سقوط اسم الرمي عنه و
صورته وايضا فهو جواب قاصر اذ لا يتم ما ذكرناه لشيء من اجزاء الارض اللهم الا ان يدعى ان سوط اسم النثار انتفاء بالكلية والعبر
ايضا وهو غير بعيد وح يكون منه ما ذكر نا ولو غير اصل الجواب الا شتراط الاستنهاء اذ مع الكل يكون بطائف بدليل العبان وليس
سهى ثبوت فعله عليه السلام بالجواز لاحتمال فيه وهو لا يستلزم مجرد التعيين كميه من استقبل الحجر لا من اعلاه وغيره ولو استلزمه يتعين
الحجر وهو مطلوب الخصم ثم لو تم فظاهر ما ذكر من ان الرمي مع الشيطان اذا صلة دمي بني الله اياه عند جمار لما عرض له عند ها للاعوا الخ لغة
استلزم جواز الرمي قبل الحسبة الرية والبعرة وهو مسلم على ان اكثر المحققين على انها امور تعبدية لا يستعقل لمعنى فيها والحاصل انه اما
ان يلاحظ مجرد الرمي مع الاستنهاء او خصوص ما وقع منه عليه الصلوة والسلام والاول يستلزم الجواز بالجواهر والثاني بالبعرة والحسبة التي
لاقته فيها وانما يثبت الخصوص فاما لكون هذا اولى لكونه اسلم والاصل في امره ان يحمل المواظبة الا ما قام دليل على عدم تعينه كما في الرمي من
اسفل الحجرة كما ذكرناه **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام ان اول نسكنا الخ غريب وانما اخرج الجماعة الا ابن ماجة عن ابن ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اتى منى فاتى الجمرة فرماها ثم اتى منزله بمنى ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس ٥
قوله فيقدم عليه الذبح حتى يصير كان الحلق لم يقع في محض الاحرام **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين انه عليه الصلوة
والسلام قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين وفي رواية
البخاري فلما كانت الرابعة قال والمقصرين وقوله ظاهر هو نسخ الخ فعل بامر من لا شعر على راسه يجري الموسى على راسه وجوبا لان الواجب شيآن
اجزاء مع الازالة فاعجز عنه سقط دون ما لو يعجز عنه وقيل انتخابا لان وجوب الاجزاء اللازالة لا لعينه فاذا سقط وما وجب لاجله
سقط هو على انه مدفوع بقيل لمنع وجوب عين الاجزاء ان كان للازالة بل لواجب طرق الازالة ولو فرضنا تنوع الاجزاء والتنقيص ان عسر
في اكثر الرؤوس وقائل غير مسلم اجزاء عن الحلق صدقا ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير اذ التقصير تعين الحلق كان لبدع
فلا يعمل فيه المقراض ومن تعذر اجزاء الازالة على راسه صار حلالا كالذي لا يقدر على مسح راسه في الوضوء لانه قال محمد فيمن على راسه قروح
لا يستطيع اجراء الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره حل عنه لم من حلق والاحسن له ان يوخر الاحلال الى اخر الوقت بمن اما لو خر ولم يكن
عليه ان لم يوخر ولو لم يكن به قروح لكنه خرج الى البادية فلم يجد الا من يحلقه لا يجزيه الا الحلق اذ التقصير ليس بهذا العذر
وتعتبر سنة الحلق البداءة بمنى الحالق لا المحلوق وبدا بشقه الايسر فيستحب دفن شعره وينوي عند الحلق لله على ما مدانا
وانعم علينا اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي نوى اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة واح عني بها سيئة وارفع لي بها درجة
اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة امين واذا فرغ فليكبر ليقبل الحمد لله الذي قضى عنا مناسكنا اللهم زدنا هدى
ايمانا ويقينا وتيسر عوا لدنه وللمسلمين **قوله** ويكفي في الحلق ربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اذا اقتدا بروك
الله صلى الله عليه وسلم قال الكرماني فان حلق او قصر اقل من النصف اخرا وهو سبي ولا باخذ من شعر غير راسه ولا من ظفر فان فعل
لم يضر لانه اوان التحلل وهذا كله مما يحتمل به التحلل لانه من قضاء النسك كذا اعلله في المبسوط وفي المحيط ايح له التحلل صبر
راسه بالخطمي او لم يطرح قبل الحلق عليه دم لان الاحرام بان لا يحلل الا بالحلق فقد حنا عليه بالطيب وذكر الطحاوي لا دم عليه
عندنا وهو قول محمد لانه ايح له التحلل فيتح به التحلل واعلم انه القول الاربعة الثلثة ابو حنيفة ومالك والشافعي ان قال لكل منهم
انه يجزي في الحلق التقدير الذي قاله لانه يجزي في الوضوء ولا يصح ان يكون هذا منهم بطريق القياس كما يفيده عبارة المتن لانه يكون
قياسا لا جامع ظهر انه وذلك لان حكم الاصل على تقدير القياس وجوب المح وعلة المح وحكم الفرع وجوب الحلق للتحلل لا نعلم
ان محل الحكم الراس اذ لا يحد الاصل الفرع وذلك لان الاصل هو الفرع مما يحلا الحكم المشبه به والمشبه والحكم هو الوجوب شيئا
ولا جائز يتصور عند اتحاد محله اذ لا اشتباه ح وهو وجوب المح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع وانما فيه نفس النقص
الوارد فيه وهو قوله تعالى امحوا ترد شكوسنا اما على الاجمال والتحاق حدث الجزء بيانا او على عدمه والجهاد بسبب الباب
البدل كالماء بالماس لان الفعل ح يصير معدوما الى الاكمل بنفسه فيشمل تمام البدن بتوسيع عبارة الربع عادة تعين قدر لان فيه
معنى ظهر ان في الاكثر اما الربع او ليس مطلقا او بعين الكل وهو سخوف في وجوب حلقها عند التحلل بمن لا اجزاء لتعذر الاكثر
بالربع من المسح الى الحلق وكذا الاخران واذا انتفت صحة القياس فالمرجع في كل من المسحة وحلق التحلل ما يقبل نصفه الوارد فيه
والوارد في المح وخلل فيه الباء على الراس التي هي المحل فاوجب عند الشافعي التعميم عند مالك لا بل الالصاق غيرنا لاحظنا
تعدي الفعل للآلة فوجب قدرها من الراس لم يلاحظها مالك نفعه الله فاستوعب الكل وجعله كصلة كما في فامسحوا بوجوهكم في اية
التيمم فاقتضى وجوب استيعاب المح واما الوارد في الحلق فمن الكتاب قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله امنين محلقين رؤوسكم
ومقصرين اما الاستدلال الى طلب تحليق الرؤوس والتقصير فليس بها ما هو الموجب لطرق التعميم على اختلافه عندنا وعند الشافعي
وهو دخول اما على المحل ومن السنة فعله عليه الصلوة والسلام وهو الاستيعاب فكان منتفي الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب
كما هو قول مالك وهو الذي ندين به والله سبحانه اعلم **قوله** وهو مقدم على القياس يفيد ان ما استدل به مالك قياس وان لم

يذكر اصلة على ما ذكرنا من انه قد يترك وذكر كثيرا اذا كان اصله ظاهرا او له اصول كثيرة وهنا كذلك لان حاصله الطيب من دواعي الحرم
وهو اجماع صحيح قياسا على الحبس ومنهوق في الاعتكاف والاستبراء فاجاب بانه معارض النص لكن هذا السند لم يذكره احد من اصحاب
في المسند وكان عن عبد الله بن ابي بكر قال من سنة الحج ان رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه الا النساء والطيب حتى يزور البيت وقال على
شرطها انتهى وقول الصحابي من السنة حكما الرفع وعن عمر بطريق منقطع انه قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم الا النساء والطيب في كل
وانطباعه في الامام وكذا ما اخرج النسائي وابن ماجة عن سفين عن سلمة بن كهيل عن الحسن المثنى عن ابن عباس قال اذا رميتم الجمرة فقد
حل لكم كل شيء الا النساء فقال رجل والطيب فقال اما انا فقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ راسه المسك اطيب ام لا
واما ما في الكتاب فهو ما اخرجه ابن ابي شيبة نا وكيع عن هشام بن عروة عن عائشة عنه عليه السلام اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل
شيء الا النساء ورواه ابو داود وسكت عنه والحاج بن ارطاة والدارقطني بسند اخر موقوفا ايضا وقال اذا رميتم وحلقتم وذبحتم وقال لو
يزر الا الحاج بن ارطاة وفي الصحيحين عن القاسم عن عائشة قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم ولحله
قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك واخرج مسلم عن عمرة عنها قالت طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمه حين احرم ولحله قبل ان
يفيض **قوله** ولنا ان ما يكون حلالا لا يكون حنابة في غير اوانه يعني بهذا هو الاصل لان التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا
يكون ذلك بركنها بل اما نسانها او بما هو محظور بها وهنا قد ما يكون لحلاق دم الاحصار لانه على خلاف الاصل للحاجة الى التحلل فصار بالاضافة
مباشرة المحظور تحللا فان قيل رد الطواف فانه تحلل من النساء وليس من المحظورات اجاب بمنع كونه تحللا بل التحلل عند الحلق لانه
لانه غاية الامر نوجب احكام الحلق الى وقته ويجب ان ما ذكرناه من المسميات يفيد انه هو السبب للتحلل الاول وعرف انتقال على ايضا هو
ان الحلق ليس بواجب عند الله اعلم وهو عندنا واجب لان التحلل الواجب لا يكون الا بسبب واجب وكلون ما ذكرنا على اضمار الحلق اي اذا رمى وحلق جمعا
بينه وبين ما ذكر بعض ما ذكر نا من عطفه على الشرط في رواية الدارقطني وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وتوا حلاقهم واللبس على ما عن ابن عمر وقول
اهل التاويل ان الحلق وقص الاظفار وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين الآية فلا بد من وقوع الحلق وان لم
يكن حالة الدخول في الحرم لانها حال مقدرة ثم هو مبني على اصلنا من الوجوب الحامل على الوجوب وجود الخبر به ظاهرا وغالبا
يطابق الاخبار عن ان هذا الدليل ظني فيثبت به الوجوب لا القطع **قوله** بما روى الخ هذا دليل نحر يوم النحر لا ما فاته لا انه يفيد
ما ذكر من انه يتضيق في احد الايام الثلثة فكان الاحسن ان يقدم عليه قوله وافضل من الايام اولها ليكون دليل السنة وثبت
الجواب في اليومين الاخرين بالمعنى وهو ما ذكر من قوله وقته ايام النحر الخ واما حديث افضلها اولها فالله سبحانه اعلم الحديث الذي
ذكره اخرجه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام افاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر يعني بمنى ثم ذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعله والذي في حديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى
البيت فصلى الظهر بمكة ولا شك ان احد الخبرين لم يثبت عن عائشة مثل حديث جابر نظرا لوقوفه اذ عن اسحاق وهو حجة على ما هو الحق عند
وهذا قال المنذري في مختصره هو حديث حسن واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في احد المكانين فمنى بمكة بالنص الحرام اولى للسنة
مضافة الى ما تقرر فيه ولو حسمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب طلوع عليه موجب نقصان الخ وذي ايكا **قوله** فكان
وقتها واحدا يعني فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقتا للطواف لان الطواف لا يوقت بايام النحر حتى يفوت شيئا بل وقته العمر
الا انه يكره تاخيره عن ثاني الايام وجه الاستدلال بالمعطوف عطف طلب الطواف على الاكل من الاضحية الملزوم للذبح في قوله
تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان على الذبح للاكل وكذا
مرون طلبها مطلقا اطلاق الامر بكل منها من حين تحقق وقته فاذا تحقق الذبح بتحقق وقته بفجر النحر فيه تحقق وقت الطواف
والحاصل ان وقت الطواف اوله طلوع الفجر يوم النحر لانه من ليلته كما تقوله الشافعي لان ذلك وقت الوقوف لا اخره لما مر
وقته العمر الا انه يجب فعله قبل نفي ايام النحر عندنا حتى فعله قبلها اثما بذلك عندنا سنة بكره خلافا لهما وسياتي المسئلة
وهذه فروع تتعلق بالطواف مكان الطواف داخل المسجد فلو طاف من وراء السور او من دار من غير
اجازته وان طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الاعادة وفي موضع ان كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لو عرضا يعني خلاف ما لو كانت
حيطانه منهدمة والاول اصوب يعني وهو ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاقي لا معتبر المفهوم ولما يفهم من التعليل في اصل
المسئلة فانه اذا طاف من وراء المسجد وكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجز لانه طاف بالمسجد لا بالبيت اذ لو طاف كذلك كان
جائزا وان كان البيت بمكة اذ لو طاف في الهند كان جائزا عن الطواف في البيت شيء من ذلك هذا منتهاه انتهى ولا شك ان
الطائف بمكة يقال فيه طائف وان لم يكن حيطان تستره وكذا بالمسجد وهذا الان النسبة اعني نسبة الطواف الى الكعبة انما يتقرب
بقربها نسبت وقولا ان المحلة حكم للبقعة لو اجرى وان انهدمت حيطانها لكان ينبغي ان يسقط القول بقدم الاجراء لطواف وجوازه
عن الابنية للبعد الذي هذا نيقطع النسبة حتى ان من رآها يقال اما يقال كان فلان يدور في المسجد كانه يدور في البقعة وابنيته
ولا يقال في العرف كان يطوف بالبيت وان رآه يطوف داخل المسجد لطواف محرما او غير محدود في الصلاة الا ان يكون علمه غاية

اوان هو

او خاف فوت الوتيرة ولو الوتر او سنة راتبة او فوت جماعة تقدم الصلاة في هذه الصور على الطواف كما لو دخل في وقت صلاة الطواف فيه فان لم يكن محرما بطواف نحية وان كان بالحج بطواف قدوم ان كان دخوله قبل يوم النحر وان كان فيه بطواف الفريضة يغني عنه ولو نواه وقع عن الفرض ان كان بالعمرة بطواف العمرة ولا يسن طواف القدوم لمن ولو نواه وقع عن العمرة وينبغي ان يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤد احلا والافضل للمرأة ان تكون في حاشية الطواف وكون طوافه وراء الشاذروان ليس بشرط فليس البيت عندنا وعند الشافعي رحمه الله حتى لا يجوز الطواف عليه والشاذروان هو تلك الزيادة المتصفة بالياس التي بجنب الحجر الاسود الى جهة الحجر قبل باب بني عمرة قريش ضيقت وكان يجب ان يدخل بطل بتلك الزيادة كما كان يفعل قريش وانما قلنا هذا لقول ولنا لان الظاهر ان البيت هو الجدار المرتفع الى الاعلاه وينبغي ان يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون ما رأى على جميع الحجر يجعل بدنه خارج من جانب الحجر ويشترط المرور له لذلك عليه وشرحه ان يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير الحجر عن يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر فاذا جاوز انعطف وجعل يسار إلى البيت وهذا في الاشياخ خاصة واذا اتيت صلاة المكتوبة او الجنازة خرج من طوافه اليها وكذا اذا كان يسعى ثم اذا رجع وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبل وكذا اذا خرج لتجديد وضوء لا يكره الطواف في الاوقات التي تكره فيها الصلاة الا انه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر الى ان يحل ما لا كراهة فيه ويستحب ان يكره وصل الاساس بسنة مذهب عمر وغيره وعند ابي يوسف لا باس به بشرط ان يفصل عن وتر بينها وبين الكراهة وطافا سبوعا ثم سوطا واسوطين من آخر ثم ذكر انه لا ينبغي له ان يجمع بين اسبوعين لا يقطع الاسبوع الذي شرع فيه بل يتمه ولا باس بان يطوف مستقبلا اذا كان ثابتا طاهر بثوب او تخفه وان كان على ثوبه اكثر من الدم كره ذلك ولم يكن عليه شيء والركن في الطواف اربعة اسواط اما اداء على السبعة واجب فقط عليه محمد وقيل الركن ثلثة وثلثا سوط وافتتاح الطواف من الحجر سنة فلو افتتح من غيره اجزأه وكره عند عامة المشايخ ونص محمد في الزيادات على انه لا يجزيه فجعله شرطا وقيل انه واجب لم يسقط لان المواظبة من غير ترك مرة دليله قيامه به ويجزي ولو كان في اية الطواف حائل لكان شرطا كما قاله محمد لكنه مشكل في حق الابد فيكون مطلق الطواف سوا الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما مر والى جعل الكتبة عن نسيان قال الطواف به واجب حتى لو طاف منكوسا بان جعل البيت عن يمينه عند بدئ بثوبت الخال وعليه الاعادة ما دام بمكة رجع ولم يعد فعليه دم وفي الكافي الطاهر الذي هو جمع كلام محمد يكره له ان يفتتح الشوط في طوافه او يختمه في الزيادات على انه لا يجزيه فجعله شرطا ولو قيل انه يرفع صوته بالقرآن فيه ولا باس بقراءته في نفسه انتهى وفي المنتقى عن ابي حنيفة لا ينبغي للرجل ان يقرأ في طواف ولا باس بذكر الله وترجح الهم في المحيط بان الذكر افضل من القراءة في الطواف وليس ينبغي عماد كرالحاكم لان لا باس في الاكثر خلاف الاول ومنهم من فصل في الشوط بين ان يجري عن جهاره فيكره والا فلا وقيل يكره في الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية والحاصل ان هدى النبي صلى الله عليه وسلم هو الافضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر هو المتوارث عن السلف والحج عليه فكان اولى واما ذاهة الكلام فلما دخوله وما يحتاج اليه عند الحاجة فلا باس ان يمشي في الطواف ويشير بيده ان احتاج اليه ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم فلو طاف راكبا او محمولا او سعى بين الصفا والمروة كذلك ان كان لعذر جاز ولا شيء عليه وان كان لغير عذر ما دام بمكة يعيد فان رجع الى اهله بلا اعادة فعليه دم عندنا على هذا نقل المشايخ وكلام محمد رحمه الله في فتاويه ما هي فان من قوله الطواف ما سيأتي اتصل فسأل او محمول على الناقلة لا يقال بل ينبغي في الناقلة ان يجب الصدقة لانه اذا شرع فيه وجب فوجب المشي لان الفرض ان شروعه لم يكن بصفة المشي والشروع انما يوجب ما شرع فيه ولو طاف راكبا لعذر اجزاه ولا شيء عليه ولا عاد عليه الاعادة اذا قدر ولو كان الحامل محرما اجزاه عن طوافه الموقوف في ذلك الوقت فرضا كان او سنة قيل الان يقصد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على ان نية الطواف لوتيع جزء نسك ليس شرطا بل الشرط ان لا ينوي شيئا اخر فلذا الوطء طالبا لغريم ارهارنا بن عدو لا يجزيه خلافا لزفر والحاصل ان كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه فبدان نوى اصل الطواف نواه بعينه او كما ينوي طوافا اخر لان النية تتعين في الاحرام لانه عقد على الاداء فلا يتغير الا اذا فاته فحرم معتمرا وطاف وقع عن العمرة وان كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم وان كان قارنا وقع الاول للعمرة والثاني للقدوم ولو كان في يوم النحر اذا طاف فهو للزيارة وان نوى نذرا او طاف بعد فللصدر ولو كان نواه للتطوع قيل لان غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج لجانبة التعيين وكيفوغيرها كصوم رمضان يحتاج الى اصله وحقيقة ان خصوص ذلك الوقت انما يستحق خصوص ذلك الطواف بسبب انه في احرام عباده اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن يجد في احرام الصلاة شيئا يجب سجود السهو ونقل ازلاق عليه بمن قبل يقع عن سجود الصلاة لذلك الاستحقاق وكان مقتضى هذا ان لا يحتاج الى نية اصلا كسجود الصلاة لكن لما كان هذا الوكن لا يقع الا في ضمن احرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد الحلال اكره وجبله اصل النية دون التعيين لانه لو خرج عنه بالكلية بعد الوقوف بعرفة واعلم ان دخول البيت مستحب الورود احدا حيث بنى دخوله على الصلوة والسلام اياه على ما اشتغلناه في باب الصلاة في الكعبة وانه ندب دعا وكبر في نواحيه وعن ابن عباس عنه عليه الصلوة والسلام

مستقبلا

دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له رواه البيهقي وغيره ومعنى ان يقصد صلاة عليه الصلاة والسلام وكان من عمر اذا دخل سبق قبل وجهه وجعل البيت قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قدر ثلثة اذرع ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت عائشة عجبا لابن المسلم اذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك خلالا لله واعطاما لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها وكان البيت في زمنه على ستة اعمدة ثم بنيت البلاطة الخضراء بين العمودين صلاة عليه الصلوة والسلام فاذا صلى الى الجدار الذي يضع عليه وتستغفر عدد ما اتى الاركان فيهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله ما شاء ويكثر ويسأل الله من الادعية ما استطاع بظاهره وباطنه وما تيسر له العامة من العرق الوثيق وهو موضع الدعاء الى جدار البيت جبهة باطلة لا اصل لها والمشار الذي وسط البيت حيث يتوهمه الناس يكشف احدهم سرته ويضع عليه بخل من لا عقل له فضلا عن علم **قوله** ما شرع الامر في طواف بعد سعي لانه عليه الصلوة والسلام انما سعى في طواف القرن المفرد اعني عمرة القضاء والعمرة التي قرن اي جمعه كما انه عليه الصلوة والسلام قارنا على ما بين في باب القران ان شاء الله تعالى **قوله** لما بيناه ولم يقل لما روينا اعني قوله عليه الصلوة والسلام ولصلى الطائف لكل اسبوع ركعتين لانه ذكر هناك وجه التمسك به للوجوب حيث قال والامر للوجوب فقوله لما بيناه يشمل جميع المروي مع ما ذكر في وجه الاستدلال **قوله** وهو المأمور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فاذا لبيت العتيق هو الذي اجمع المسلمون **قوله** لما روينا يعني من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لما طاف اقام بمكة فطاف بالبيت الخ **قوله** فاذا زالت الشمس الخ اذا ان وقت الرمي في اليوم الثاني لا يدخل الا بعد الزوال وكذا في اليوم الثالث وسيجيء تمام قوله فينبغي بالتي تلي مسجد الخيف الخ هكذا الذي رأيته في عامة النسخ وهو الذي يناسبه ما بعده ولكن في بعض النسخ بالتي تلي مسجد الخيف فان اعاد على الوسطى ثم على العقبة يوم النحر فحسن لان الترتيب سنة وان لم يعد اجزاه وفي المحيط فان رمى كل جمرة ثلاث ايام الاولى بابع ثم اعاد الوسطى ثم العقبة يتبع وان كان رمى كل واحد من الايام بابع ثم كل واحد بثلاث ثلاث ولا بعيد لان للاكثر حكم الكل وكانه رمى الثانية وان الثالثة بعد الاولى وان استقبل بها فهو افضل عندهما لورمى الجمرات الثلاث فاذا في من اربع حصيات لا يدري من ايتهن هن من الكل رمين على الاولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال ان الاولى لم يقع عن رمي الاخريين لو كن ثلثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحد وجزيه لانه رمى كل واحد باكثرها انتهى وهذا واضح في الحال والذي يقوى عندي استنان الترتيب لعينه والله سبحانه اعلم بخلاف تعيين الايام كلها للرمي الفرق لا يخفى على المتأمل ولو ترك حصاة من البعض لا يدري من اية اعاد لكل واحد حصاة ليرتفع الشك ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالث ليه ولم يوم الاولى فاذا رمى الاولى واعاد على اثر الاولى وحدها جاز والله اعلم **قوله** ويقف عندها اي عند الجمرة بعدما رماها لما روى ان حصاة حصاة وقوله وكذا روى جابر الذي في حديث جابر الطويل انما نعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير وغرضه بذلك ان ما يعرف في حديث جابر وحديث عمر الذي ذكرناه من البخاري وهو قوله كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رمى الجمرة العقبة الخ الاولى ان يسن كما هو ووضعه وانه صلى الله عليه وسلم كان يطيل رافعا يديه فادع بهما الذي يستغفر به عنده وعن حديث لا ترفع الا في سبع مواطن مع زيادات اخر وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمحله والفائدة انه لو تغير علما لناس يؤدون كما هم عليه هو الذي كان وذلك في الثانية فعلا يريد بالمقام الذي يقوم فيه الناس على الوادي والذي صرح به حديث ابن عمر انه يحمد في الاولى ما لم يقف فحمد في الثانية ذات اليسار مما يلي الوادي وكان ابن عمر يفعله في حديث البخاري وفي البخاري عن سالم عن عمر انه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على اثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات اليسار فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي جمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم يفعله هذا وانما يرفع يديه حذاء اسكيه قيل يقف نذر سوى القدر ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمى عنه عند وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاة بين اخراها لنفسه والاخرى للاحرى جاز وكره ولا ينبغي ان يترك صلاة الجماعة مع الامام بسبب الخيف وكره من الصلاة خلف امام المنار عند الاحجار **قوله** فاذا كان من الغد مضوا اليوم الثالث من ايام النحر وهو المسمى باليوم الاول فانه يجوز له ان ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع اخر ايام التشريق يمسي يوم النفر الثاني **قوله** لما روى انه صلى الله عليه وسلم اورده ابو داود من حديث ابن اسحق بسند له عن عائشة رضي الله عنها قالت افاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر يعني يوم النحر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس الحديث قال المنذري حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه **قوله** وهذه صلاة الشافعي فان عنده اذا غربت الشمس من اليوم الثالث لم يسعه ان ينفر حتى يرمي قال لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وانما يمتد اليوم الى الغروب قلنا ليس الليل بوقت للرمي لليوم الرابع فيكون ضائعا في النفر بما فيه كعكسه فانه قبل الغروب من اليوم الثالث فانه خير فيه فما لنفر لانه لو رجل وقت رمي الرابع وهذا ثابت في ليلته **قوله** اعتبارا للايام التي يرمى فيها الجمرات كلها وهو الثاني والثالث **قوله** وهذه اي هذه اي حنيفة رضي الله عنه من عباس رضي الله عنهما اخرج البيهقي عنه اذا نفر الناس من يوم النفر فقد حل الرمي والحلق والانتفاع الارتفاع وفي سنن طلحة بن عمر ضعفه البيهقي **قوله** اول ما يمنع لجواز ان يرخص في تركه ما لم يطلع الفجر فاذا طلع منع من تركه اصلا وان مدانه يشبه في وقته والاشبه ان المعتمد في تعيين الوقت

للرمي فما لا رمي بعده لزوال الشمس لا فعله صلى الله عليه وسلم كما مر انه غير معقول فلا يحل وقته قبل الوقت الذي فعله فيه صلى الله عليه وسلم كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمى فيه صلى الله عليه وسلم وانما رمى صلى الله عليه وسلم فيما بعد الزوال فلا يرمى قبله وسيذكر المؤلف وجه ما ذكره بقوله لما مر الخ فافهم والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله** خلافا لليوم الاول اي من ايام التشريق لا الاول والثاني منها فانهما كالثالث من ايام الرمي **منه** **قوله** في المشهور من الرواية احتراز عما عن ابي حنيفة رضي الله عنه قال اصابني ان لا رمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس فان رمى قبل ذلك اجزاه وحمل المروي من قوله صلى الله عليه وسلم على اختيار الافضل وجه الظاهر بما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم المعقولية ولم يظهر لنا من تخصيص فيها بجوزوا لذلك لينفع بالي تخصيص العام وتمسك الزيادة يحتاج اليه ابو حنيفة وص **قوله** لما روى انه صلى الله عليه وسلم رخص لرعاة ان يرموا ليلا احرجه بن ابي شيبة عن بن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكره ورواه ايضا في مصنفه عن عطاء مرسلا ورواه الدارقطني مسندا وزاد فيه رواية ساعة شاذا من الراوي وحمل الهم على الليلة الثانية لما عرف ان وقته من كل يوم اذا دخل من الغد وامتد الى آخر الليلة التي تتلوذلك اليوم وحمل على ذلك الليالي التي تلي ايام التشريق لا الليلة بعد ليلة ما في النشر الآتي عن عطاء عن بن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث ضعفاء اهله بغلس فيأمرهم ان لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس وبما روى ايضا من حديث الفضل بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ضعفة بني هاشم ان يرحلوا من جمع ليلا وقولنا ابني لان موا الجمرة حتى تطلع الشمس وبما روى ايضا من حديث الفضل بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ضعفة بني هاشم ان يرحلوا من جمع ليلا وقال الطحاوي ثنا بن ابي عمران قال ثنا الحنفي ثنا الفضل بن سليمان حدثني موسى بن عقبة ثنا كريب عن بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بات بمزدلفة وبعثه صبيحة جمع ان ينبغوا بمن اول الفجر بسواد وكان موا الجمرة الاكبر حين يرمي بها حاج ثنا حماد ثنا الحجاج عن منصور عن بن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا ما بقينا اجوار بهذين واما الفضيلة بما قبله وفي الهداية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام انما يعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الاساءة وما بعد الشمس الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز بلا اساءة والمسئلة في وقت الجواز مع الاساءة انما ولا بد من كون محل ثبوت الاساءة عدم العذر حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي المرأة بليلة منهم الاساءة وكيف بذلك فقد صح وثبت ضعفا لقصاة في الرمي من غير بعد الشمس عند ابي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر **قوله** وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف حكى عن ابرهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف رحمه الله في مرضه الذي مات فيه فمنع عينيه وقال لي رمي ما افضل اعمالكم فقلت ما شيء تقول اخطأت فقلت زاكيا فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فرمي ما شيا افضل ووقوف راكبا افضل فقلت بن عيينة ما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتحيت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة وهي قاض فاضي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الرمي كله راكبا افضل لانه روي ركوبه صلى الله عليه وسلم فيه كله وكان ابو يوسف رحمه الله يعمل بما روي من ركوبه صلى الله عليه وسلم في رمي الجمار كلها على انه يظهر فعله فيقتدي به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فلا ادري لعل الامر بعد هذا العام وفي الظهيرية اطلق اصحاب المشي قال الشيخ المشي في الجمار وان ركب لا بأس به والمشي افضل لانه تظهر اركوبه لانه اذا حملنا ركوبه صلى الله عليه وسلم على ما قلنا بقي كونه مؤديا عبادة وادارا ما شيا اقرب الى التواضع والخشوع خصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مساة في جميع الرمي فلا يأمن من الاذى الا الراكب بينهم ان جد **قوله** خلافا للشافعي فانه واجب عنده ثم قيل يلزم شاة مهما ترك منه ولو حبة وقيل لزمه دم لترك الاكثر وقيل دم لترك الاقل **قوله** لانه واجب اي جبر واجب سنة عندنا يلزم بتركه الاساءة على ما بينا من لفظ الكافي حيث استدل بان العباس استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في ان يبيت بمكة ليالي منى من اجل سقايته فاذن له ثم قال ولو كان واجبا لما رخص في تركها لاجل السقاية اتى فعلم انه سنة وتبعه صاحب الغاية وحديث العباس هذا استدل به الجويني للشافعي على وجوب دم قال ولانه واجب لما اضاح الى اذن وليس شيء اوجبه الشارع عليهم كان عباديا جدا خصوصا اذا علم انها الا بغراد عن جمع الناس مع الرسول صلى الله عليه وسلم ما شاذن لاسقاط الاساءة الكائنة بسبب عدم موافقته صلى الله عليه وسلم مع موافقته فانه قطع منه حال عدم الموافقة بل موجبا لما فيه من اطراح بالمحافظة المسئول به من الادب ذلك انه صلى الله عليه وسلم كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان لا يبيت ايام التشريق بمنى الجمرة اذا زالت الشمس وبنفس حديث العباس بن بيت وما ذكر من ان عمر كان يوجب على تارك البيت يعني الله اعلم به لم اخرج بن ابي شيبة عنه انه كان ينهى ان يبيت احد من وراء العقبة وكان يأمرهم ان ينزلوا وراء واخرج ايضا عن بن عباس رضي الله عنهما نحو واخرج ايضا عن بن عمر انه كره ان ينام احد ايام منى بمكة واخرج في تعدد النفل عن الاعمش عن عمار قال عبد رضي الله من قدوة تقله من منى ليلة نفر فلا حج له وقال ايضا سأل رجل عن عمرة قال من بدء تقله من منى ليلة النفر فلا حج له انتهى يعني الكمال **قوله** وهو الابطح قال في الامام وهو موضع بين مكة ومنى وهو الذي ذكره بقوله والابطح ما حولها الى الجبلين المتصلين بالمقابر الى الجبال المقابلة لذلك بصفحة اعلى الشق الايمن وانت ذاهب الى منى منحدرا الى بطن الوادي والمسجد المعروف بمن المحصب وهو على يمنة الطريق ذاهبا الى منى والصحيح والاجمع محصبة ثم يدخل مكة وهو الاصح خبر به على قول من قال لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما اخرج الطحاوي عن بن عباس رضي الله عنهما قال ليس المحصب شيء

انا سوف نزل له رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرج مسلم عن ابى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم ارنى فى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان نزل الابطح حين خرج من منى لكن جئت وضربت قبة فجاء نزل وعن عائشة رضى الله عنها انه تصدق بمعنى التشهد ليدى المشيئة عن
قال انا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون اسمح لخروجه وليس سنة فمن شاء
تركه ومن شاء تركه وجه الخبر ما نقله الهمام وسنوضحه واخرج الجماعة عن اسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا فى حجته فقال
هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون غدا خيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعنى المحصب الحديث وفى التخصيص عن ابى هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن نازلون غدا خيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر ذلك ان قريشا وبنى كنانة
حالفت بنى هاشم وبنى المطلب لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى بذلك المحصب انتهى فثبت بهذا
انه نزله تفاؤلا لما يطرق صنع الله به وليس ذكره فعله منه سبحانه عليه عند مقاسمة نزوله به الآن الحالة قبل ذلك اعنى حال انحصار
بنى الكفار فى ذات الله تعالى وهذا امر يرجع الى معنى العبادة ثم هذه النعمة التى شملته صلى الله عليه وسلم من النصرة الامتداد على اعدائه
التوحيد وتقرير قواعد الوضع الالهى الذى دعى الله تعالى اليه عباده ليشفعوا به فى دنياهم ومعادهم ولا شك فى ان النعمة العظمى على امته
لانهم مظاهر المقصود من ذلك الورود فكل واحد منهم جلد بتفكرها والشكر التام عليها لا يحصل انصافا كان سنة وحتما لان معنى العبادة
يتحقق فى حقهم اتفاقا وعن هذا اصحب الخلفاء الراشدين اخرج مسلم عن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا ينزلون بالابطح
واخرج عنه ايضا انه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلى الظهر يوم النفر بالمحصب قال نافع فذهبت رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده
انتهى وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل ولا على الاول لان الارادة لم يدل قرائن على ارادتها المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام
حجة الوداع بل المراد المسلمون الذين كان لهم علم بحال الاحلال **قوله** لانه يودع البيت وهذا كان المستحب فى حقه اخر طوافه وفى كلام
الحاكم ولا باس ان يقيم بعد ذلك ما شاء ولكن الافضل من ذلك ان يكون طوافه حين خرج وعن ابى يوسف الحسن اذا اشتغل بعد ذلك
بعمل لانه للصدر وانما يعتبر بما اذا فعله حين يصدر واجيب بانه انما قدم ذلك للناسك ممن توزاعه منه حاجة اذ ان الصدر طوافه
حتى يكون له اذا حال اند على عزم الرجوع نعم نقل عن ابى حنيفة اذا طاف للصدر ثم اقام لى العشا قال لا احب ان يطوف طوافا اخر لكن لا يكون
بين طوافه ونفره حائل لكن هذا على وجه الاستحسان تحصيلا لمهم الاسوة عيبا اضيف اليه وليس ذلك حتم اذ لا يستعرب فى العرف بالحبس اليسير
من الوداع بل يكون ذلك والحاصل ان المستحب فيه ان يوقع عند ارادة السفر وامامؤه على المعتبر من حاله بعد طواف الزيارة اذا كان على
عزم السفر حتى لو طاف لذلك ثم اقام طالا لاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم تخبرها دارا جاز طوافه ولا اخر له وسنوضحه بل لو اقام عاما
لا ينوى الاقامة فله ان يطوفه ويقع اداء ولو نفره لم يطف بحجه ان رجع فيطوفه ما لم يجاوز الميقات بغير احرام جديد فان جاوزها لم يجز الرجوع
عينا بل اما ان يعفى وعليه دم وهو اما ان رجع فرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيخرج ويحرم كما اذا رجع انما يطوف العمرة ثم يطواف
الصدر ولا شئ عليه لتاخيره وقالوا الافضل ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء واليسر عليه لما فيه من رفع ضرر التزام الاحرام وسنعيد الطواف
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اخر الزهرى عنه صلى الله عليه وسلم من حج البيت فليكن اخر عهده بالبيت الا الحيض رخص لهن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وفى التخصيص عن عمر امر الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المراة الحائض
لا يقال استدب بترجمة المعنى وسوى ان المقصود الوداع لانا نقول ليس بعد الفراغ صارفا للوجوب بل ان يطلب حبسا لما فى عدم من شائبة
عدم التاسف على الفراق وسببه عدم المبالاة به على ان معنى الوداع ليس مذكورا فى النصوص بل ان محل اخر عهدهم بالطواف فيجوز ان يكون
معلوما بغير ما لو نفعله وقوله فانا يعتبر لانه الفرعية اذا لم يفهم ما يقتضى خلاف مقتضاها وهنا كذلك فان لفظ الرخصة
يفيد انه حتم فى حق من لو رخص له لان معنى عدم الرخصة الذى هو تحتم طلبه اذا الرخصة هو هو اطلاق تركه وبما يفيد ايضا ان الامر
على حقيقته لمن الوجوب ما وقع فى صحيح مسلم كان الناس ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينفرن احد حتى يكون
آخر عهده بالبيت فهذا النهى وقع مؤكدا بالنون الثقيلة وسوء توكيد بموضوع اللفظ والله سبحانه اعلم **قوله** وليس على اهل مكة ومن كان
داخل الميقات وكذا من اعتمر مكة دار ام بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر وكذا قارن اجاء لان الوقوف يستحق عليهم لانه صار كالعمرة
ولا على المعتمر طواف الصدر وذكر فى التحفة وفى بيانه على المعتبر حديث ضعيف رواه الترمذى وفى البدائع قال ابو يوسف بعد ان احب ان يطوف
المكى طواف الصدر ولا ندع ختم افعال الحج وهذا المعنى يوجد فى اهل مكة ونحن نعد مكة دارا بين ان نوى الاقامة ما قبل ان يحل
النفر الاول فلا طواف عليه للصدر وان نواه بعد لا يسقط عنه فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه فى الحالين لانه اذا اقام
شرع منه **قوله** ورمى من ورائى بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشير بيده ويقرع على جسده باقى الحلوق يقول اللهم انى اسئلك
رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس وستعلم لهذا ما تحشر من قريب انشاء الله تعالى لم يصرف راجعا الى اهله
معفورا ذا خرج من مكة عرج منى لتلبية لسفلى من اسفلها مكة لما روى الجماعة الا الترمذى انه صلى الله عليه وسلم كان يدخل من الثنية

العليا

العلما وخرج من الثنية السفلى **قوله** لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى الخ الذي في حديث جابر الطويل عند
انهم زعموا له كذا ان مسند احمد وعند الطبراني عن ابن عباس قال جا النبي صلى الله عليه وسلم فزعنا له دلو فشرب ثم مج فيها فزعنا في
زمزم وقال لولا ان تغلبوا عليها لنزعت بيدي وما روى انه المقر من انه صلى الله عليه وسلم استسقى بنفسه ذكره ابو داود في كتاب الطبقات
انا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم لما انا عن نزع بالدلو يعني من زمزم ولم ينزع معه احد فشرب ثم انزع بالدلو
الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت بها أصل غرزي قال فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها احد
وقد يجمع بان ما في هذا كان بعقب طواف الوداع وما في حديث جابر ونحوه كان بعقب طواف الافاضة ولفظه طاهر فيه حيث قال فاتى
البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال انزعوا الحديث وطوافه الوداع كان ليلا كما رواه الشافعي عن ابن
عيينة عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشا وقد ذهب قوم الى ان المحصب يجزي كما ان البيت يجزي طوافه به ولكن قد يعكر
ما رواه الازرقي في تاريخ مكة حدثني عمي احمد بن محمد الوليد الازرقي نا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابيه ان النبي صلى الله عليه
وسلم اناخ في مسانه ليلا قطان على راحلته فيستلم الركن محمد ويقبل طرف المحجن اي زمزم قال ابن عباس فلولا ان تغلبوا لنزعت معكم
ثم اريد لو فزع لها فشرب لحديث الا ان حمل على ان ذا واجا افضل لطواف الافاضة ليلا يقضي معهن صلى الله عليه وسلم والله سبحانه اعلم هذا احد

فصل في فضل ماء زمزم

تكثير الفائدة ورغبة للعابدين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم لما شرب له وهو الان ما شربت منه لمرض الا برئت ولا لعطش الا رويت ولا لهم الا انجلى هي طعام
طعم وشفاء سقم وشفاء على وجه الارض ما بوادي برهوت بفتح الباء الموحدة والراء
وهو بئر حضرموت كما جاء مفسرا في حديث ابي امامة عند الطبراني في الكبير ورواته ثقات ورواه ابن حبان ايضا وبرهوت بفتح الباء الموحدة والراء
ومنهم الهاء واخره تاء مثناة وهي اي فيما روى عن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم طعام طعم وشفاء سقم رواه الطبراني باسناد
صحيح وطعم بضم الطاء وسكون العين اي طعام وسبع وعن ابن عباس كما سيأتيه بعضه زمزم وكما نجد نافع العين على العين رواه
الطبراني في الكبير باسناده صحيح وعن ابن عباس ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له ان شربته لتستشفي بها
الله تعالى وان شربته لتشبعك اشبعك الله وان شربته لتطفي ظمأك قطعه الله وهي هزمة جبريل وسقي الله اسمعيل رواه الدارقطني
وسكت عنه مع ان شيخه فيه عمر بن حسن الاشناني ناقه الذهبي في الميزان تبعا لابي حاتم ان عمر بن الحسن الاشناني القاضي ابو الحسن ضعيف
الدارقطني وجماعة انه كذاب وله بلايا قال وقد توبع هذا الاشناني باطل لكن لم يتفرد به عن ابن عيينة بل المتن قد جاء من وجه عند ابن ابي شيبة
ورفع بان الاشناني لم يتفرد به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله وقد سلم الذهبي تبعا من بين الاشناني وبين ابن عيينة وهذا الخبر المدفوع عنه
فيه لكن قد رواه احمد في المسند وابن ماجه قال حدثنا علي بن حسان الغدل نا محمد بن هشام به وزاد فيه وان شربته مستعيذا اعاذه الله
قال وكان ابن عباس اذا شرب من ماء زمزم قال اللهم اني اسئلك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء قال صحيح الاسناد ان سلم
من الجارود وقيل قد سلم منه فانه صدوق وقال الخطيب في ترجمة الجارود بن يزيد ابو محمد هشام الهمداني الكوفي لكن الراوي عنه هشام الهمداني لا اعرفه انتهى وقال
غيره ممن يوثق بتوثيقه حاله وهو قاضي العسكر شهاب الدين العسقلاني هو ابن صاحبنا الحافظ نور الدين علي بن حسام الدين الهندي بفتح الهاء المهملة
أول الحروف ثم مثناة ساكنة بعدها نون بين مهملة وجيم صاحب كنز العمال وغيره ممن يعتمد قوله ان الهمزة بفتح الهاء ان لم تكن موضعا يدل او جبل ونحوه صحفه فقد ثبت
صحة هذا الحديث لا ما يقال ان الجارود تفرد عن ابن عيينة بوصله ومثله لا يحتج به اذا انفرد فكيف اذا خالف وهو من رواية احمد بن
منيع عن هشيم عن ابن عيينة اكثر من الجارود فتكون اولى واعلم ان الذي يتاح لنا الحكم بصحة المتن عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا علينا من خصوص كونه طبعا لعينيه وهنا امور تدل عليه منها ان سلمه لا يحال للراي فيه فوجب كونه سماعا وكذا
ان قلنا العنعنة في تعارض الوصل والوقف الارسال للواصل بعد كونه ثقة لا للاحفظ لا سيما مع انه قد صرح بتصحيح تحديثه عن عيينة
له في ضمن حكاية حكاها ابو بكر الدينوري في الجزء الرابع من المجالسة قال نا محمد بن عبد الرحمن نا الحميدي قال كنا عند سفيان بن عيينة
فحدثنا بحديث ما زمزم لما شرب له فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال يا ابا محمد الشيخ الذي حدثنا في ما زمزم صحيحا قال
نعم قال الرجل اي شربت الآن دلوا من زمزم على انك حدثني بماية حديث فقال له سفيان افعل فتفعل فحدث بماية حديث فسمعها
وكتبها لا يشك بعد في صحة هذا الحديث سواء كان على اعتبار موقوفا لمرسيب بن عابس او حكما بعضه المرسل لمجيئه من وجه اخر مما
سنذكر او حكما بانه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسبب انه مما لا يدرك بالراي والاغنى بالمرسل ذلك الموقوف على ما جاء سنا على
انه اذا كان لا مجال للراي فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ما رواه سعيد منصور عن ابن عيينة في الشرب لما
فاما مجيئه من وجه اخر فهو ما في سنن ابن ماجة عن عبد الله بن ابي مليكة عن ابن عباس قال سمعت جابر بن عبد الله يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ما زمزم لما شرب له هذا لفظه عند احمد ما زمزم لما شرب منه وقال الحافظ المنذري
وهذا اسناد حسن واما حسنه مع انه ذكر له علتان ضعف من الموصل وكون الراوي عنه في مسند ابن ماجة الوليد بن مسلم وهو
مدلس وقد عنعنه لان الموصل يخالف فيه قول ابن معين قال ابن معين ضعيف وقال مرة لا باس به وقال مرة صالح ومن ضعفه انما ضعفه
من جهة حفظه قول ابي زرعة والدارقطني وابي حاتم فيه ليس بقوي وقال ابن عبد البر سيئ الحفظ ما علمنا فيما سقط عدالته فوح

واختلف

بمن يعتبر بحديثه فاذا جاء حديثه بمن عرف طريقه صار حسنا والاسناد في محل حديث المذكور كذلك واما العلة الثانية فمتعقبة فان الحديث معروف عن عبد الله بن المؤمل عن ابي الزبير الخ فذكر من حسنه من هذا الطريق فاذا انضم اليه ما ذكرناه حكم بصحته وفي فوائد ابي بكر المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال رأيت ابن المبارك دخل زمزم فقال اللهم ان المؤمل حدثني عن ابي الزبير عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماء زمزم لما شرب له اللهم اني اشربه لعطش يوم القيمة وما عن سويد عن ابن المبارك في مثل القصة انه قال اللهم ان المؤمل حدثنا عن حمزة الزيات عن ابي الزبير عن جابر كما تلاه على سويد فذكره من الرجال المعروف السند الاول ومتن زيادات عن السائب رضي الله عنه احكان يقول اشربوا من سقاية العباس فانه من السنة رواه الطبراني ومنه رجل مجهول وعن جماعة من العلماء انهم يشربون لمقاصد فحصلت فيه صاحب ابن عيينة وعن الشافعي انه كان يشربه للدنيا فكان يصب منه من كل عشرة دلاء سبعة وشربه الحاكم لحديث المتقدم ذلك فكان احسن مثل عضر تنعيما قال شيخنا فاني قضاء بها بن المستعلاني الشافعي لا اعلمني كم شربه من الايام لا مؤرخا قال وقد شربته في ليلة طلب الحديث ان يزيد في حالة الدهشي في حفظ الحديث ثم حججت بعد ذلك قريب من عشرين سنة وانا احد من ينتهي المزيد على تلك المرتبة فسألت ربي اعلى ما هي وارجو الله ان انا لم ذلك منه اياي وضع انا تضمنه هذا الفصل عالة من كلامه وتليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذري والعهد في شعبه رحمهم الله سبحانه شربة للاستسقاء والوفاة على حقيقة الاسلام منها **قوله** هكذا روى نوفل داود عن عمرو بن شعيب فطفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قال ألا تتعوذ قال اعوذ بالله النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن اليماني وموضع صدره وجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطها بسطا ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وقال فيه عن ابيه عن جده قال المنذري فيكون شعيب سمعه من ابيه عن جده انتهى وهو منقطع بما مضى من القول في ذلك والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الاعلى صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند اجود منه وانما تعين محل الملتزم وفاسند البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بين الركن والباب ملتزم رواه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن ابي بكر عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا ورقفه عبد الرزاق قال ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال لما لم ابن عباس هذا الملتزم ما بين الركن والباب وكذا هو في الموطأ بلاغا ولمسلم حكم المرفوع لكنه قد استشكل لكن يعضد هذا الملتزم ما مر في الاماكن التي يستجاب فيها الدعاء سئل ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فواقد ما دعوت قط الا أجابني وفي رسالة الحسن البصري ان الدعاء يستجاب هناك في خمسة عشر موطنا في الطواف عند الملتزم وتحت الميزاب وفي الروضة عند قبر النبي وعلى الصفا وعلى المقام وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات وذكر غير واحد استجابة عند رؤية البيت في الجملة لكن الذي يتوجه الميزاب ويستجاب لمن دخل البيت وقد قدمنا اداءه في الفروع التي تتعلق بالطواف فارجع اليها **فصل** حاصله مسائل ستة من افعال الحج هي عوارض خارجة من أصل الترتيب وهي تتلو الأصول السبعة وبني ما افاده من اتمامه الحج بقوله فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج الى ان قال هذه مسائل تمام الحج **قوله** لما روى انه صلى الله عليه وسلم وقف بعد الزوال تقدم في حديث جابر الطويل وقال من ادرك عرفة الخ رواه الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ليلا فقد ادرك الحج ومن فاته عرفات ليلا فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وفي سبل الهدى لمحمد بن صعب قال الدارقطني ولم يأت به غير وفي ذوائد الحلبي معا احاديث حول لم تسلم واخرجه الطبراني في معجمه الاوسط عن عبد الرحمن بن معمر الديلي ان ناسا من اهل نجد اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه فأمر مناديا ينادي الحج عرفة فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج الحديث وما اظن ان في بعض الجملة الثانية خلافا بين الائمة نحتاج الى اثباته ورواه الحاكم وصححه وعبد الرحمن هكذا ذكره البغوي في الصحابة ورواه الترمذي والنسائي حدثنا اخي في اللبن عن الموقف وبه نطق قول عبد الله بن عروة عن ابيه في هذا الحديث **قوله** فهو مجمع عليه رواه بنا حجة مالك الحديث الذي سنذكره من قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة من وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وتقدم من حديث عروة بن مضرس ولعيني فيه لفظ الحج عرفة وهو في حديث الديلي فجميع هذه الالفاظ وتحصل من مجموع الحديثين وحاصل حجة الامام ان نعلة صلى الله عليه وسلم كان من الزوال وهو وقع بيانا لوقت الوقوف الذي فسلنا الاسنان على افتراضه في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات وعليه ان نقالا بيانه لو لم يثبت غيره لذلك افعاله فما اذا ثبت قوله ايضا به يصح بان وقته لا يقتصر عليه لان الفعل يعرض به ان فعله كان بيانا لسنة الوقوف والاولى منه وبثبت القول بيان اصل الوقوف لباح وغيره فقول بن عمر للحجاج حين زال الشمس ان كنت تريد السنة فساعة ان اردت السنة مراده السنة الاضطلاحية في عرف الفقهاء الاعم انه لا يتعين الذهاب الى الموقف من ذلك الوقت بل لو اخر جاز **قوله** وقال مالك لا يجزئه ان وقف من النهار الا ووقف في الوقت جزء من الليل التحري في العبادة ان يقال وقال مالك لا يجزئه ان وقف من النهار الا ان يقف معه جزء من الليل مع جزء من النهار وهذا الاخير اذا الوقف الا من الليل اجزاه على الحاصل انه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن وقف جزءا من النهار وهو بان يفيض بعد الغروب وبحان فعله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال به سبق لما قلناه معه فان اول الوقت من الزوال ورد عليه مثل ما ورد عليكما هناك وهو انه قد ثبت قوله بعيد عدم تعين ذلك ويتم بقية البيان كالفعل فتحمل الاضافة بعد الغروب على انه السنية الواجبة ويقابله على انه الركن بالقول الركن مع ترك الواجب **قوله** لان ما هو الركن قد

وجد روا الوقوف والسعي وان اسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما اشرنا في فنه والوقوف بالمزدلفة على هذا الوجه الكون بها ولو نائما او بها لا يعلم انها من دقائقه **قوله** وهي ليست شرطا لكل ركن الا ان يكون ذلك الركن مما يستقل عباده مع عدم احرام كالطواف فنحتاج فيه الى اصل النية وعن هذا وقع الفرق بين الوقوف والطواف فانه لو طاف هاربا او طالبا لغريم او لم يعلم انه البيت الذي يجب الطواف به لا يجزئه لعدم النية ولو نوى اصل الطواف جاز ولو عين جهة عن الفرض مع اصل النية لغت حتى لو طاف نوافل الجزء عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولو يجزه عن النذر ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق فاغتفت النية عند العقد على الاداء فيه بخلاف الطواف يؤدي في زمان يحتمل من الاحرام بالحلق فلا بد من وجود عين الاحرام عنه فيه وهذا الفرق لا يتأتى الا في طواف الزيارة والاول لعمومهما **قوله** ومن اغمي عليه او سكر عند الزوال وقد كان وقف بعضهم والبعض بعد عنه اجزأه عن حجة الاسلام عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجزئه عنها وهو الاولى لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم انه صار رفيقا كان اولا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوقوف وشرط الوقوف وان كان ركنا شبيها بالشرط فانه بعد وجود نية العبادة منه عند حرمة من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان الردة هل يكون امارة ودلالة عند التحرز عنه او لا فعندهما لا لان المرافقة انما تراد لامور السفر لا غير فلا تتعدى الى الاحرام بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحرز ثواب ذلك وان دلالة الاعانة فيه انما تثبت اذا كان معلوما عند الناس صحة الاذن بالاحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فيكيف بالعامي وهذا الوجه يمنع الرفق وعن نصا والاول دلالة وان عند ابي حنيفة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره وليس المقصود هذا السفر الا الاحرام وسواء ان كان مثلا يقصد التجارة مع الحج فكان عند الشغل استعانة فيه اذ العجز عنه كما يتوقع حفظ المتاع يتوقع الدراهم اذ هوى وكانت دلالة الاذن باعانة والعلم بجواز ثابت نظرا الى الدليل الذي على جواز الاحرام وهو كونه شرطا والشرط يجري فيه النيابة لكن يجري الا على اعضاء تحدث فانه يصير ذلك منوضئا او غطى هو فمريان فانه يصير ذلك محللا للشرط وذلك ان الدليل الشرعي يتوقف قيامه وجود مقام العلم به وهي كل من كلف بطلب العلم ولذا لا تعذر الجهل في دار الاسلام بخلاف من اسلم في دار الحرب فجهل وجوب الصلاة مثلا لا قضاء عليه بان قال ينبغي ان يحرم ويسلبي الاداء ولذا كان النيابة ظهرت بنا فاذا شرط في المنوب عنه كالتوجيه لكن الواجب ان ليس معنى الاحرام عنه ذلك بل ان يحرموا به بطريق النيابة فيصير هو محرما بالاحرام عن غيره بحيث متى اذا افاق وجب عليه الافعال والكف عن المحظورات عن غيره كما يجب عن نفسه فالتجريد والباس غير المخيط ليس ورا ان النية التي هي الشرط فليس ذلك الاحرام بل كف عن بعض المحظورات اعني لبس المخيط ونحوه والاحرام وصف شرعي يحصل به ما عليه اشياء موجبا عليه المضي في افعاله المخصوصة والمراد بثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالاحرام نية النيابة مع القابلية او ما يقوم مقامها وقد بينا انها هي ذلك المعنى في الشرط فوجب كون الذي هو الهم ان ينووا او يلبوا عند تصييره هو به ذلك محرما كما لو نوى هو ولي يستقل احرامه لانه متى لو كان للرفقاء ان كرهم عن نفسه مع ذلك واذا اشترط محظور الاحرام لزمه جزاء واحد خلافا للقارن لانه في احرامين وهذا في احرام واحد لاشتمال ذلك الاحرام الى المنوب عنه شرعا واعلم انهم صرحوا بما لو استمر مغمى عليه الى وقت الافعال هل يجب ان يشهد به المشاهد فيطاف به ويسعى به وقفا ولا يبالي شارح الزعفران عنه يجزم خلافا لطائفة عليه بشيء المقرر المذكور واختار الزيادي وجعله في المسوح الاخ وانا ذلك اولى لا يستقيم على هذا الوجه الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام الذي تم وجوده مقام العلم به هو كون سبل العبادة اعني الحج عن نفسه كما يجزي فعل النيابة عند العجز كما في استنابة الذي زمن بعد العقد وادرك الوقوف وهي به عنه ان افاق قبل الافعال يتبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذي تلمناه فيه عن نفسه على موجبه فان لم يفق عجز عن الكل فجزم على موجبه عنه لا يليق بالرفق بفعل المحظورات شيء عن هذا الاحرام خلافا لما يأتي في الحج عن الميت ولانه يتوقع افاقة هذا في كل ساعة وحينئذ لا يجب الا بنفسه لعدم العجز فتقل الاحرام انه لانا لو لم نقل بانتقال الاحرام الى هم هذا الاحتمال لانه الخ اذا افاق في بعض المقصود وتوانى يفيق بعد فوت عرفة لعدم العجز عن ما في الافعال مع العجز عن عود الاحرام للاتي من السنة وما جعل هذا الرفقة او العلم حالة دليل للاحرام وكل محرم الاسلام اذا اغمي عليه بعد الاحرام يطيف به المناسك فانه يجزئه عند اصحابنا جميعا لانه نوى الدخول فيه وقد سبقت النية منه فهو كمن نوى الصلاة في بيته ثم ادى الافعال ساهيا لا يرى ما يفعل اجزاه لسبق النية وينبغي على اشتراط النية لبعض اركان بدن العمان ونحو الطواف خلاف سائر اركان الصلاة ولم يوجد مثل هذه النية والاوجه التعليل ان جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا فتجوز النيابة في بدن الاعمال ويشترط نيتهم الطواف ذاهلون فيه كما تشترط نيته الان هذا يقتضي عدم تعين حمله والشهود ولا اعلم جوز ذلك منهم في المنتقى عيسى بن ابان عن محمد رجلا احرم ونوى صحيح ثم اصابه عته يتقي بها اصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم افاق اجزاه ذلك عن حجة الاسلام قال وكذلك الرجل اذا اغمي عليه وهو صحيح او مريض الا انه يفعل ما عمي عليه فعند ذلك حمله اصحابه وهو مغمى عليه وطافوا به ثلاثة اطواف وبعضه افاق وقد اغمي عليه ساعة بعد ساعة ولم يتم وتا اجزاه عن طوافه وفيه ايضا لو ان رجلا مريضا لا يستطيع الطواف الا محمولا او هو يعقل يأمر من يقيه عنده وحمله اصحابه وهو نائم

طافوا به او امرهم ان يحملوه ويطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه ونوّموه فطافوا به او حملوه حين امرهم فحمله ونوّموه فيقظ
فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ روى ابن شماسة عن بعض اصحابه انهم اذا طافوا به على غير ان يامر منهم
لا يجزئ بعد امرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به اجزاه وكذلك ان دخلوا به الطواف او توجهوا به نحوه فنام وطافوا به
اجزاه وقال البعض من عندنا استحسن لي من يطوف بي ويحملني ثم علمت انه لا يجزئه وهو الذي امرت به ذلك من نوى ان يستاجر
غيره طويلا ثم استاجر وحملوه ونوّموه وطافوا به قال استحسن اذا كان على نحو ذلك انه يجوز فاما اذا طاف ذلك
ونام ما نوى وحملوه ونوّموه لا يجزيه عن الطواف وكل الاحرام لانهم الا نوّموه لم يكن الحمالة ان لا يجزئه حتى يدخل الطواف
ونوّموه مستيقظ نوى الداخل منه بكينا استحسنا اذا حرّر ذلك فانما ان يحمل يطاف به انه يجزئه حاصل من الفرع
الفرق بين النائم والمغمى عليه كما شرطنا صريح الاذن وعدمه ثم في النائم قياس واستحسان استاجر رجلا ليطوف امرأته
فطافوا به ونوّوا الطواف اجزاهم ولهم الاجرة واحرم المراة وان نوى الحاملون طلب غرم لهم والمحمول العقل وقد نوى الطواف اجزأ
المحمول دون الطايفين وانما راعى النية وقتا لاحرام لانه وقت لعقد على الاداء واما استحقاق الاجر فلان الاجير وقف على
عمل معلوم ليسير بعباده وضعفا واذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل يطلبون غرم لا يجزيها اذا كان معنى عليها لانهم ما اتوا بالطواف
وانما اتوا بطلب الغرم والمشغول اليها لم ينو فعلهم فلا يجزيها الا اذا كانت مفيقة ونوى الطواف **قوله** لقوله صلى الله عليه
وسلم احرام المراة في وجهها تعني في الاحرام ولا شك في ثبوته موقوفا وحديث عائشة اخرجه ابو داود وفيه ما يدل كان الركبان
تمر بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا جاوزنا اسدلت احدانا ثوبها من راسها على وجهها فاذا جاوزنا كشفناه
فان اراد المحرمة ان تسدل على وجهها شيئا جافيه وقد جعلوا له ذلك اعوادا كالقبة توضع على الوجه وتسدل عليها الثوب
ودل الحديث على ان المراة منهية عن ابداء وجهها للاجانب وكذا دل الحديث عليه **قوله** وتلبس من المخيط ما بدا لها
كالدرع والقميص والخفين والقفازين لكن لا تلبس البرقع والنقاب **قوله** او جزاء صيد اما بان يكون عليها جزاء صيد
في حجة سابقة فتلزمها في السنة الثانية او جزاء صيد احرم اشترى بسببه هديا **قوله** وتوجه مهما يذبح اما دماء لا بد من
ثلاثة التقليد والتوجه معها وسيلة النساك وما في شرح الطحاوي لو قلدها بنية الاحرام لا يصير محرما وتوسلها هديا
قاصدا الى مكة صار محرما يشكل نوى الاحرام او لم ينو محال فيما في غاية البيان ولا يقول عليه وما في الايضاح من قوله السنة
ان يقلد ويلبي عقيب التقليد لانه اذا قلدها فهو بالسير يصير شارعا في الاحرام والسنة ان يكون الشروع بالتلبية عقيب صلاة
على ما اذا كان للقلائد وبيا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة الحديث غريب من قوله وقد بدنة الخ غريب من قوله وقد بدنة اي شيئا في صفة علي عباس
ابن عمها اخبرنا ابن نمير نا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال من قلد قلادا من عرفات اخبرونا وكيع عن سفيان عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس
قال من قلد او جلل او اشعر فقد احرم ثم اخرج عن سعيد بن جبير انه راى رجلا قلد فقال ما شاء فقد احرم وورد معناه من وجه ما
اخرجه عبد الرزاق من طريقه ما رواه البزار في مسنده عن عبد الحميد بن عطاء بن ابي بقية انه سمع ابني جابر وعدثان عن ابيهما جابر بن
عبد الله قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع اصحابه اذ شق عليه حتى خرج منه فسئل فقال اذا علم يقلد وذهب
اليوم فنسيت وذكر بن القطان ذكاء من هذه البزار فقال وطاهر بن عبد الله سليمان واما عبد الرحمن وعبيد الله اعلم
بهما من الثلاثة واخرجه الطحاوي لضاعر عبد الرحمن عطا وضعف عبد الحق وبن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء وما فقه بن القطان وروى
الطبراني ايضا تابعه على الصانع المكي نا يعقوب بن سعيد حدثني ابي عن نوفل عن ابن شهاب اخبرني نافع بن مالك القرظي
ان قيس بن سعد بن عبادة الانصاري كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد الحج فجعل امشي راسه فقام غلامه فحلق
هذبة فنظر اليه قيس فلما رجل شوى راسه الذي رجله ولو يوجل الشق الاخر واخرجه الحاكم وصححه مختصرا عن ابن شهاب باتم
قيس بن سعد الانصاري وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد الحج فجعل امشي راسه **قوله** او لحاجز هو بالمد ذكره
والمعنى بالتقليد اما دة انه عن ضرب يضر جلد هكذا الحاوا ينعل في البوسة لازالة دمه وكان في الاصل ينعل ذلك كيلا
يهاج عن الورود والكلاء ولزوال ضلالة للعلم بانها هدي **قوله** لما روى عن عائشة رضي الله عنها اخرج النسائي عنها بعثت
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدي فانا فتلت قلائدها بيدي ثم اشعرهن كان عندنا اضحى فيضا حلالا لاي من شاء الرجل ارسله
ولفظ الحدر انبئت انا فتل القلائد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث بالهدي به ثم يقيم فينا حلالا واخرجاه واللفظ للبخاري عن
مسروق انه اتى عائشة فقال لها يا ام المومنين ان رجلا بعث بالهدي الى الكعبة وجلس في الحمر فهو صبي ان يقلد بدنته فلا يزال
من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس قالت سمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لعذ كنت اقلد هدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم فبعث هديه الى الكعبة ما حرم عليه ما حل للرجل من اهله حتى يرجع الناس اي وقا الصحاح عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال من اهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج فقالت عائشة رضي الله عنها ليس كذا اقلد انا فتل قلائد هدي رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم قلدها ثم بعثها مع ابي فلم يحرم عليه صلى الله عليه وسلم شيء احله الله حتى نحر الهدي وهذان الحديثان عالفان حديث ابن

الرحمن بن عطاء صاحب الحكم بغلطه والحاصل انه ثبت ان التقليد له مع عدم التوجه معه لا يوجب الاحرام وتأيد
بين الآثار مطلقة في اثباتها لاحرامه وتقييدنا بما به نما يحملا على ما اذا كان متوجها بين الادلة وشرطنا النية مع ذلك
لانه لا عبادة الا بالنية بالنص بكل شيء روى من التقليد هدم الاحرام ما كان بحله الا في حال عدم التوجه والنية فلا تبارض
الذكور شيء منها وما في فتاوى خان لو لبى ولم ينو لا يصير محرما في الرواية الظاهرة مستغربان هنالك رواية بعدم اشتراطها
مع التلبيه وما اطلته الانظار الى نقل الاطلاقات رواية فيه شرطا في المبسوط التشوف مع اللزوم وشرطه في جامع الصغير وكان في الاصل
اراد كما وردد بين التشوف وعدمه لاختلاف الرواية فيه شرطا في المبسوط التشوف مع اللزوم وشرطه في جامع الصغير وكان في الاصل
وليشوفه توجه معه ونوى احرام تفاق فلو ادرك ولم يشوف وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل كفعل الموكل قوله
الا في هذي المتعة استثناء من قوله لم يصر محرما حتى حرج على اثره وان لم يدركها استحسانا وهنا قيد لا بد منه وهو
انه انما يصير محرما في هذي المتعة بالتقليد اذا توجه اذ اهلا في اشهر الحج فان اهلا في غيرها لا يصير محرما ما لم يدركها وكسيره معها كما ذكرا
في الرقيات وذلك لان تقليد هدي المتعة قبل اشهر الحج لا عبرة به لانه من اعمال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا تجوز فلا تكون
طوعا وفي هدي التطوع ما لم يدركه وكسيره معه لا يصير محرما وذكر ابو اليسر وفخر الاسلام ان يكون كالمتعة وجه القياس ظاهر وجه
الاستحسان زيادة خصوصية هدي المتعة بالحج ما لتوجه اليه وزيادة خصوصية الحج حتى شرط لذخة الحرم وحتى يتحلل بافساده
الاحرام وملخصه انه في الاحرام بقي انه نوع اختصاص ونوى بالتوجه اليه مع فصلا لاحرام يصير محرما بخلاف غيره لانه قد
يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة ويذبح قبل بلوغه لكنه لم يترشح لها في الاحرام اصلا قوله وقال الشافعي الخ هذا خلاف في
مفهومه اما في انه هل هو في اللغة كذلك او لا فنقلنا تم ونقلنا كلام اهل اللغة منه قال الخليل البدنة ناقة او بقرة تهدى الى مكة قال النووي
هو قول اكثر اهل اللغة وقال الجوهري البدنة ناقة او بقرة واما في انه في اللغة كذلك اتفاقا ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة
ينقل عنه او لا فنقلنا تم وقال الشافعي لانا اذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقر كما يخرج بالجزور وعندنا لا يخرج الا بالجزور لقوله
صلى الله عليه وسلم من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة الحديث متفق عليه فصل المصنف
وا بالصحيح من الرواية كما مهدي جزورا فيه صحيح بل هي اصح لانها متفق عليها ورواية الجزور في مسلم فقط ولنظم انه صلى الله عليه وسلم قال على كل باب
من ابواب المسجد ملك يكتب الاول فالاول مثل الجزور ثم مثل البقرة ثم مثل الكبش الحديث بل الجواب ان التخصيص باسم خاص لا ينفي الدخول باسم عام
وغاية ما يلزم من الحديث انه اراد بالبدنة خصوص ما يصلح له وهو الجزور لما كل ما يصلح وعليه بقرة اعطا البقرة حكم
الجزور في الساعة الثانية في معارضها والتفاوت في الاجر للتفاوت في المسارعة وهذا لا يستلزم انه في الشرع خصوص الجزور الا ظاهرا نباء
حكم ارادة الاخص بخصوصه لا لعموم بل بان منه النقل والحكم باستعمال اللفظ في خصوص بعض ما صدق عليه مع الحكم بقيام ما استقر له على حاله اسهل من
الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من لا يستعمل الا عن عرفه فيه عند تعارض الحكمين ولزوم احدهما مع انه قد ثبت من لسان اهل العرب الذي
يدعى نقله اليه خلافه في حديث جابر كنا نخل البدنة عن سبعة فقيل ما البقرة فقال وتلك ذكر مسلم في صحيحه فصل
اشترك جماعة في بدنة نقلدها احدهم صار الكل محرمين ان كان باذنه فيه لحلها واهلالها وسيجيء التحليل والتصدق بالحل لانه اعمل في الكرامة
وهذا يا صلى الله عليه وسلم كانت تحلله مقلدا وقال لعل الله يصلح بها بين فئتين عظيمتين وخطائها والتقليد اجب من التحليل لان لذكر

باب القران

في القران الاتي انشاء الله ان يسر بسنة على ما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه اما اوضح اكثر شروط طاهرها واولا الثاني بفرد العمرة
المخرج اذا افرد الاحرام بالحج فحسب وان اقرن بالعمرة فما في اشهر الحج وقبل الاتيان باكثر افعالها صحيحا فمتمتع وبانى مضى الا لام
والاولى ايضا كذلك ان لو جمع بين عامة وحج والا فمثله بينهما الما صحيحا وان حج ولم يلم بها كله بينهما الما صحيحا فمتمتع وبانى مضى الا لام
الصحيح انشاء الله تعالى ان لو يفرد الاحرام لواحد منهما بل احرم بهما معا اذا دخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف للقدوم ولو سعى طاف
فقارن سعي لان القارن من يبتدي الحج على العمرة في الاعمال ينبغي ان ينبغيه ايضا في الاحرام او يوجد هما معا فما وذا خلف ساق الحج لتمكنه من
ان يبني الاعمال اذا لم يطف شوطا كان لو يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لانه عجز عن الترتيب هذا بناء على ما
تقدم من انه لا طواف قدوم للعمرة هذا كلامهم في القارن ومقتضاه ان لا يعتبر في القران ايقاع العمرة في اشهر الحج وسيأتيك تحقيق المقام انشاء الله تعالى في باب التمتع قوله القران
طاف في رمضان لعمرته فهو قارن ولكن لا حج عليه ان لو يطف لعمرته في شهر الحج وسيأتيك تحقيق المقام انشاء الله تعالى في باب التمتع قوله القران
افضل الخ المراد الافضلية في الجملة ان يأتي بكل نسك مفردا على ما روى عن علي من قوله حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من
القران انما لم الافضلية على احدهما فلا اشكال ان القران افضل بلا خلاف وحقيقة الخلاف ان ترجح الى اخلاص في انه صلى الله عليه وسلم كان في حجته
قارنا او مفردا ويستمتعا فالذي نميل اليه الظن ذلك ولنعم عليه استدلالا المهم لنوفي بقية مرام الكتاب ثم نرجع الى تحرير النظر في ذلك اسئل
الخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم القران رخصة ولا يخفى ان هذا الحديث للذهب قوله صلى الله عليه وسلم يا ليتنا حججنا فنلوا حجة وعمرة معا
رواه الطحاوي بسند وسنذكره عند تحقق الحق انشاء الله تعالى وبتوفيق اختلف لانه في اخباره صلى الله عليه وسلم فذهب فالون
الى انه احرم مفردا ولم يعتمر في سفرته تلك واحتجوا الى انه افرد واعتمر من التنعيم واحتجوا الى انه تمتع ولم يحل لانه ساق الهدي واحرمت

لما انه تمتع واجل اخرون الى انه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجه وعمرته واخرون الى انه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين
لهما وهذا مذهب علما ئنا رحمه الله اول باقى لتخصيص من عرضت عائشة رضى الله عنها مالك خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما
حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحجة واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة فاما الذين اهلوا بعمرة فتمتعوا وهذا
فيه وسلم هنا انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج مفردا وللبخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج وصح وفى مسلم رباحه
عن جابر رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم افرد الحج وللبخارى عن عروة ان الزبير قارن الحج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرتنى عائشة انه اول
شئ بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم مثل ذلك حج عثمان رايته اول شئ بدا احين قدم مكة انه توضأ ثم طاف بالبيت ثم حج ابو بكر
فكان اول شئ بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رايت اصحابى يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم اخر من رايت فعل ذلك ابن عمر
ثم لم ينقضها بعمرة ولا احد ممن مضى ما كانوا يبدؤن بشئ حين يضعون اقدامهم اول من الطواف ثم لا يحلون وقد رايت اخى وقارنا حتى يقدما لا
يبدان بشئ اول من البيت يطوفان به ثم لا يحلان منه اول طوافهما يدل على انه افرد ولم يفعل احد مع كثرة ما نقل انه اعتمر قرن فلا يجوز الحكم بانه
فعله ومن ادعاه فانما اعتمد ما راى من فعل الناس فى هذا الزمان بل اغتنام بعد الحج من التنعم فلا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقد
تم بهذا اندفع الايراد وبذا اتضح ان كان متمتعا ما فى الصحيح عن ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم واهدى فساق معه الهدى من
ذى الحليفة فاهل بعمرة ثم اهل بحج وتمتع الناس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعمرة الى الحج فكان من الناس من اهدى ومن لم يهد
فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم اهدى فانه لا يحل من شئ حرم منه حتى يقضى حجه ومن لم يكن اهدى فليطف بالبيت وبالصفا
والمروة وليقصر ثم ليحل ثم ليهل بالحج وليهد فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع الى اهله ومن وجد غنما فليذبح
وعن عائشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم والبخارى معناه وفى رواية لمسلم والنسائى ان ابا موسى كان
يفتى بالمتعة فقال له عمر قد علمت ان النبى صلى الله عليه وسلم قد فعله واصحابه ولكنى كرهت ان يظل معرسين بهن
فى الاراك ثم يروحون فى الحج تقطر رؤسهم فهذا النقاء وسماعها النبى صلى الله عليه وسلم كان متمتعا وقد علمت
من هذا ان الذين رووا عنه الافراد وعائشة وابن عمر رووا عنه انه كان متمتعا واما رواية عروة بن الزبير
فقوله فى الكل ثم لم تكن عمرة ثم لم تكن احرام الحج يفعل به عمرة بعضه فانما هو قليل ترك الناس فسخ الحج
الى العمرة لما علموا من دليل معه مما استفاده فى كتاب الحج والدليل عليه قوله ثم لم يفسخها بعمرة الى اخره ثم
صرح فى حديث ابن عمر السابق بانه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب ولما استدل به القائلون
بانه حل من حديث معوية فهو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستفض قالوا ومعوية اسلم بعد الفتح والنبى صلى الله عليه وسلم لم يكن
محرما فى الفتح فلم يؤكد فى حجة الوداع وكونه عن احرام العمرة لمزاحمة ابن عباس ان رواية من قوله عند المروة والتقصير الخ انما يكون
فى منى فدفعه بان الاحاديث الدالة على عدم احلاله قوله كانت مجيئنا منظافا يقرب العذر المشترك بين الشهور التى هى قريب من الثوابر
لحديث ابن عمر لستا بوريتا نقوم فى الصبح من الاحاديث وحديث جابر الطويل الثابت فى مسلم وغيره كثير وسياتى شئ منها فى ادلة القران ولو اعتمد
حديث ابن عمر كان مؤيدا على حديث معوية مكيف والحال انا اعلمنا انه لم يرد فى حديث معوية السائد وقد عن الحج الصغير ما مؤخطا او يحمول على عمرة
الجعرانة فانه كان قد اسلم اذ ذاك وهى عمرة خفيت على بعض الناس لانها كانت ليلا على ما فى الزهدى النساء انه صلى الله عليه وسلم خرج الى
الجعرانة ليلا معتمرا ثم حل بكه ليلا فقضى عمرته ثم خرج من ليلته الحديث فان ثبت هذا فمن اجل ذلك خفيت على الناس وعلى هذا فيجب الحكم على ان ما فى
النسائى من قوله فى ايام العشر اخطاء ولو كانت ثبت كما صح انما النسيان من معوية او من بعض الرواة عنه وعن نقول بانه النوع لا سيما
انه يرجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روى عنه الافراد وسلامة رواية غيره ممن روى التمتع دون الافراد ولكن التمتع بلغة القران الكريم
وعرف الصحابة اعم من القران كما ذكره غير واحد واذا كان اعم منه احتمل ان يراد به الفرد المسمى بالقران فى اصطلاح المحدث وهو مدعانا
وان يراد به الفرد المخصوص بسفر التمتع فى الاصطلاح فعلينا ان ننظر لكونه انه اعم فى عرف الصحابة اولا وثانيا فى ترجيح احد المعنيين
بالدليل والاول بين فى ضمن الترجيح وهو الان آخر على الترجيح محررة عن بيان عمومه عرفا اما الاول فانى الصحيح عن سعيد بن المسيب
قال اجتمع على وعثمان بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة فقال على ما تريد الا ان تنهى عن امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رآه
تفعل ذلك اهل بهما جميعا فهذا يبين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نهى عنها وسيانيك عن على التصريح بعد وفيه ايضا ان الجمع
بينهما تمتع فان عثمان كان نهى عن المتعة وتعقد على انها كالفسخ بقرانه فعله صلى الله عليه وسلم وانه لم ينسخ فقرن وانما تكون كالفسخ
اذا كان المتعة التى نهى عنها عثمان تدل على الاقتران بينهما وتضمن انكار على عثمان على ان القران من مسمى التمتع وح يجب حمل قول
ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذى نسميه قرانا لو لم يكن عنه ما خالف ذلك اللفظ فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما
قلناه وهو ما فى صحيح مسلم عن ابن عمر انه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فظهر
ان مراده بلفظ المتعة فى ذلك الحديث المفرد المسمى بالقران وكذا يلزم مثل هذا فى قول عمران بن حصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتمتعنا معه ولو لم نجد عنه غير ذلك فكيف وقد وجد وهو ما فى صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لعطف احدثك حديثا عسى الله ان ينفعك
به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه حتى مات ولم ينزل قرآن عرمه وكذا يجب مثل ما قلنا فى حديث عائشة تمتع رسول الله
لما تقدم لو لم نجد عنها ما خالف تكيف وقد وجد ما موظاهر ومنه ما فى سنن ابى داود عن الفضل حدثنا زهير بن معوية ثنا ابو اسحق عن

ذلك هو

عن انس

مجاهد سئل بن عمر كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اربعا سوى التي قرن بحجته وكذا اتاني مسلم عن ابن ابي موسى كان يفتي بالمتعة يعني بقسمتها وقول عمر له قد علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله واصحابه اي فعلوا ايا بمتعة نهو صلى الله عليه وسلم فعل النوع المسمى بالقران ثم فعلوا النوع المخصوص ثم المتعة في عرفنا بواسطة فسخ الحج الى عمرة ويدل على اعتناء عمر به عنه صلى الله عليه وسلم ما في البخاري عن بن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال امره في منامه الذي هو وحي وما اتى داود والنسائي عن منصور بن ماجه عن الاعمش كلاهما عن ابي وائل عن الضبي عن بن مسعود لما تعلم ما اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم ورواه من طرق اخرى ومحمه الدارقطني قال وصحة اسناد احاديث منصور والاعمش عن ابي وائل عن الضبي عن عمر رضي الله عنه واما الباقي في الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعا قال بكر محدثني بن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت انسا فحدثته بقول بن عمر فقال انس ما تعدونا الا صبيانا سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك عمرة وحجا لا يجوز ان انسا كان اذ ذاك صبيا لعدم تقدم رواية بن عمر له غلط بل كان سن انس في حجة الوداع عشرين سنة اذا مدى وعشرين او اثنتين وعشرين سنة او ثلاثا وعشرين سنة وذلك انه اختلف فانه توفي سنة تسعين من الهجرة او احدى وتسعين او اثنتين وتسعين او ثلاث وتسعين ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنه عشر سنين فكيف يشوخ احكم عليه بيسير الصبي اذ ذاك مع انه انما بين بن عمر انس في السن سنة واحدة او سنة وبعض سنة ثم ان رواية بن عمر عنه صلى الله عليه وسلم الاقران فما عارضه برواية عدد التمتع كما تسمعنا ان شاء الله تعالى وعلمت ان مراده بالتمتع القران كما حققته وبينت عن بن عمر نفسه ونسبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه انفا وقد خالف على انس احد الرواة في انه صلى الله عليه وسلم كان قارنا فانه قال اتفق عن انس ستة عشر راويا انه صلى الله عليه وسلم قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان خادمه لا يفارقه حتى ان في بعض طرقه كنت اخدم بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقمص بحاها وكلاهما يسير على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك حجة وعمرة معا وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد كلاهما عن انس انهم سمعوا انسا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بهما لبيك عمرة وحجا ورواه النسائي ويوسف عن يحيى بن سعيد الانصاري عن انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك حجة وعمرة معا ورواه النسائي من حديث ابي سماعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم اهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر ورواه البزار من حديث ندبة بن سلمة بن الخطاب رضي الله عنه عن انس سئله وذكره وكيع حدثنا مصعب بن سليم قال سمعت انسا سئله قال وحدثنا ثابت البناني عن انس سئله وفي صحيح البخاري عن قتادة عن انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر كلها وقال عمرة مع حجة وذكر عبد الرزاق حدثنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة وحميد بن هلال عن انس سئلهم او اجاعه ممن ذكرنا فلم يبق شبهة من جهة النظر في تقديم القران وفي ابي داود عن البراء بن عازب قال كنت مع علي رضي الله عنه حين امره على اليمن الحديث الى ان قال فانه قال فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم يعني عليا فقال له بما صنعت قلت اهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم قال فاني سقت الهدى وقرنت وذكر الحديث ورواه الامام احمد من حديث سراقة باسناد كلهم ثقات قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة قال وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ورواه النسائي عن مروان بن حكم كنت جالسا عند عثمان فسمع عليا يلبي بحج وعمرة فقال لم اكن لادع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول احد من الناس ورواه احمد من حديث ابي طلحة الانصاري كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الحج والعمرة ورواه بن ماجه بسند فيه حجاج بن ارطاة وقد قال عبد الحق ان حديثه عن الحسن مما لم يخالف او تفرد قال سفين الثوري ما بقي على وجه الارض اصرف مما يخرج من راسه منه وعجب عليه الدارقطني قال من سلم منه وقال احمد كان من احفظ الناس حديثه ورواه احمد من حديث ابي بكرة ثنا ابو عاصم ثنا ابو قرة الاسدي ثنا ابو عامر الهوزني ثنا ابو زرعة بن عمرو بن جرير ثنا ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة ورواه النسائي باسناد صحيح الى ابن ابي ذئب قال انا جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لانه علم انه لا حج لمن لا عمرة له وذلك ورواه احمد من حديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا ورواه ايضا من حديث سلمة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اهلوا يا آل محمد بعمرة في حج وهذا الحديث الذي ذكر الحصر في الكتاب وفي الصحيحين من حديث حفصة قالت قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل انت من عمرتك فقال اني قلدت هديي ولبدت رأسي فلا احل الا بحج وهذا ادل على انه كان في عمرته يسوق الهدي فلا يتم احلاله الا بنحر الهدي ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي الا للقارن وهذا وجه الرأي فان سوق الهدي عندهما لا يمنع المتمتع من التحلل الا ستقصاء وابيع وما ذكرناه كفاية ان شاء الله تعالى هذا وما كان الحج به بين ورد يا ت

الافراد والتمتع ان يكون سبب رد ايا الافراد سماع من رواه تلبيته صلى الله عليه وسلم بالحج وحده وانت تعلم انه لا مانع من
افراد كل نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجهة اخرى مع ان القران نهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته صلى الله عليه وسلم
اكانت دبر الصلاة او استوت ناقته او حين علا على البيداء ما قدمناه في آداب باب الاحرام هذا واما انه حين قرن طاف طوافين
وسعى سعيين فسيأتي الكلام فيه ولنرجع الى تقرير ايراد جواب العنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله قوله ولانه اي القران اجمع بين
العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والجامعة في سبيل الله مع صلاة الليل وانت تعلم ان الجمع بين المستكين في الاداء كالصوم مع الاعتكاف والجامعة مع الصلاة وانما الجمع بينهما حقيقة في الاحرام وليس هو من الاركان عند كما يأتي فلا يتم التشبيه وايضا علمت ان موضع الكلام ما اذا اتى بالحج والعمرة بكل فرد كل منهما في سفرة واحدة بكون القران وهو الجمع بينهما افضل للاداء والتشبيه يكون على تقدير ان الانسان اذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما بلا صوم اجزأه ليلة بلا صلاة وصلى ليلة بلا جامعة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة افضل في هذا ليس بفرد ي محتاج الى البيان ولا يكون الاجمع لان تقدير الاتوجه والا فضيلة لا يكون الا به قوله والتلبية الخ دفع لترجيح الافراد بزيادة التلبية والسفر والحلق فقال التلبية غير محصور بمعنى لا يلزم زيادتها في الافراد على القران لانها غير محصورة ولا سعد لكل نسك بها فلا يجوز زيادة تلبية من قرن على من افرد كما يجوز قلته والسفر غير مقصود الا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وان كان قد يصير عبادة بنية النسك به ولا يخفى ان تغير نفس النسك الذي هو افعل سفرا افضل من الاكثر سفرا لخصوصية في غيرها الشارع فان ظهر بها على الاكثر فالافضلية معقولة وقد علمنا الافضلية بالعلم بانه قرن لظهور انه لو لم يكن لبعد الله تعالى اهل العباد الوجه التي لم تتبع له في عمره الامر راجح الاعلى اكمل وجه وما الحق خرج عن العبادة فلا يوجب زيادته بالتكرر زيادة افضلية مما لم منه كما قلناه فيما قبله والقصد بما روي عائشة بما روي في القران رخصة تيمارويي في القران رخصة لوضح نفي قولها حاملة العمرة في اشهر الحج من الحج المحض وكان يجوز الشرع اياها في اشهر الحج حتى لا تحتاج الى وقت اخر لتنوه رخصة اسقاط فكان افضل فان رخصة الاسقاط في العمرة في بعض الشرعة حتى كانت شحا للشرع المطلوب رفضه وافعل ما في الباب ان يكون افضل لان في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب اظهار ورفض المطلوب رفضه وهو اقوى في الاذعان والقبول لان محمد اعتقاد حقيقته وعدم فعله وهذا من الخصوصيات وكثيرة في هذا الشرح ان فضل الله تعالى يهلك اذا تتبع ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قوله والقران ذكر في القران جواب عن قول مالك للتمتع ذكر في القران وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والعمرة لله على ما روينا ان قول ابن مسعود رضي الله عنه انها ان تحج لها من دون الميقات على ما قدمناه من اخلاقية نفس ذكر التمتع في القران لانه نوع منه فذكر ذكر كل من انواعه ضمنا وقوله تعالى فمن تمتع العمرة الى الحج على هذا معناه من ترفق بالعمرة في وقت الحج ترفقا عاينه الحج وسماه متمتعا لما قلنا انها كانت ممنوعة عند الناس في اشهر الحج تعظيما الحج بان لا يشرك معه في وقته شيء فلما اباحها الله عز وجل لاداءه كان توسعة وتيسيرا لما فات من اسقاط سفر اخر وصيرها الى ان يقضي وقت الحج فكان الاتي به متمتعا بتفريق ما بين وقتيهما في وقت واحد قوله وعليه طوافان واحد الخ لما كان في الجمع بينهما نقصا للافعال بالنسبة الى افراد كل منهما كان افراد كل منهما اولى من الجمع قوله عقيب صلاة اي سنة الاحرام على ما قدمناه قوله والقران في معنى التمتع وعلى ما قلناه في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج يفيد تقدم العمرة في القران نظم الاية لا بالاحاطة قوله لقوله صلى الله عليه وسلم دخل العمرة في الحج الى يوم القيامة تقدم عمر وتقدم عمر بن حدس بن عمران ثابت في الصحيحين انه رأى فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب الحسن بقوله وقلنا انه لما طاف صبي بعد طوافين وسعى سعيين قال لعمر هذا لسنة نبيك ثم حمل الدخول على الدخول في وقت وذلك ان ظاهر عمر ما تقاما واذا كان دخولها في الحج غير موقوف على سنة القران بل كل من حج يكون قارنا حكما بان حجة تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا بقي ان يراد الدخول فقط او ما دخل لافعال بشرطية القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محتمل وهو ترك الظاهر لوجه احتمال علة ما محتمل الاخر لانه مخالف له ومخالف للمعهود المستمر شرعا في الحج بين عباد تين وهو كونه يفعل افعال كل منهما الا التوى شيء التطوع لابتداء فلان اذا احرم لهما بحجة واحدة وانت خبير بان هذا الجواب موقوف على صحة حديث الصبي بن معبد على النقل الذي ذكرنا المقر الذي بنى عليه صاحبه في دلالة القران اما نصه عن الصبي قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك في رواية ابي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال كنت رجلا اعرابيا نصرانيا فاسلمت فاتيت رجلا من عشيرتي يقال له هبيم بن سلمة فقال يا هناه اني حريص على الجهاد واراك تضعف عنه فكيف بان اجمع بينهما فخذ الى احدهما واترك ما استيسر من الهدي واني اهللت بهما جميعا فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم انتهى وليس فيه انه قال له ذلك عقب طوافه وسعيه سريتين لاجل ان صاحب المذهب رواه على النقل الذي هو صحيح واما قصر الحصر ذلك ان ابا حنيفة روى عن حماد بن سليمان عن ابن هبيم عن الصبي بن معبد اذا قبلت من الحج حاجا فارنا فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وسلمان يلعب بالكعاب فسمعاني اول لبيك بحجة وعمرة معا فقالا امرنا هذا اضل من بعير وقال الاخر هذا اضل من كذا وكذا

فصل

فقضيت حجي اذا قضيت نسكي مرت بامير المومنين عمر فسالته الى ان قال لعله قال يعني عمره فصنعت ما ذا قال فشئت وطفت طواف العمرة وسعيت سعيا العمرة ثم عدت فصنعت مثل ذلك لحجي ثم بقيت حراما ما بقيت اصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت اخر نسكي قال هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم واعادة وفيه كنت عهد بنصرانيا فاسلم فعلمه اركان الحج فوجد سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج وذلك في زمان عمر فاتى سلمان فاتى الخطاب فاتى سلمان وزيدا الحج وصل واتى الصبي الحج والعمرة فقال ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة والله لانت اضل من بعيرك فسافه وفيه ما قدمنا من ان التمتع في عرف الصدر الاول وتابعيهم يعم القران والتمتع بالعمرة الى الحج الآن وايضا الفعا رضة بين اقوال الصحابة ورواياتهم فيه صلى الله عليه وسلم الاكتفا بطواف واحد وسعي واحد بانية فتقدم عن عمر معلقا ورواية الاكتفا بواحد وكذا عن غير وصح عن غير محكومة عن واحد عنه من ذلك عن علي رضي الله عنه اخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الانصاري عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة طوافا لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وحماد هذا ان صح فهو الازدي متكلم فيه وكان من خيار الناس فلا يزل حديثه عن الحسن وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار انا ابو حنيفة رضي الله عنه حدثنا منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي عن ابي نضلة السلمي عن علي رضي الله عنه قال اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين لفظ الكرخي قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن فحدثته بهذا الحديث فقال لو كنت سمعته لم افت الا بطوافين واما بعد فلا افتي الا بهما ولا شبهة في هذا السند بعد انه روى عن علي رضي الله عنه بطرق كثيرة مصححة من بقي ابي الحسين عنا تيمما ما واقتصرنا على ما هو الحجة بنفسه بلا ضم ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول وقال معناه انه يطوف بالبيت حين يقدم بالبيت وبالصفا والمروة يطوف بالبيت للزيارة انتهى وسوضح في مخالفة النص عن علي رضي الله عنه وقول ابن المنذر لو كان ثابتا عن علي رضي الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى من امر حج والعمرة اجزاه عنهما طواف واحد وسعي واحد فنوع بان عليا رضي الله عنه رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اسمعناك فوقع المعارضة فكان هذه الرواية اقيس باصول الشرع فرجحت وبثبت عن عمران بن الحصين ايضا رفعه ونحوما اخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الازدي حدثنا عبد الله بن رشيد ابو داود عن شعبة عن خليد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة وذكر ابن حبان في كتاب الثقات عمران الدارقطني سبب له في خصوص هذا الحديث فقال لقال يحيى حدث به من حفظه فوهم والصواب ان هذا الاسناد انه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي يقال انه رجع عن ذلك الطواف والسعي وحدث به على الصواب ثم اسند به عنه صلى الله عليه وسلم قرن قال فقال قائل قرن فلم يذكر انه طاف ثم اسند الى عبد الله بن داود به قال الاسناد ايضا انه قرن انتهى وحاصل ما ذكر انه ثقة ثبت عنده انه ذكر زيادة على غيره والزيادة من الثقة مقبولة وما اسند اليه غاية ما فيه انه اقتصر من على بعض الحديث وهذا لا يسلم رجوعه واعترافه باخطائه يقع مثل هذا وثبت عن ابن مسعود مثل ذلك ايضا قال ابن ابي شيبة حدثنا هشيم عن منصور وداود عن الحكم عن زياد بن مالك ان عليا رضي الله عنه وابن مسعود قالا في القران يطوف طوافين ويسعى سعيين وهو لا كابر الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعمران بن الحصين فان عارض ما ذهبوا اليه رواية ومذهبا رواية عنهم ومذهبه كان قولهم ورواياتهم مقدمة مع ما يسا عدقولهم ورواياتهم ما استقر في الشرع من ضم عبادة الى اخرى انه يفعل اركان كل منها والله تعالى اعلم بحقيقة الحال **قوله** فان طاف طوافين وسعى سعيين اتى والى بين الاشواط بين الحج والعمرة وبين سعيين لهما **قوله** لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها فيلحق بها فيه دلالة لان وجوبه في المتعة لشكر نعمة اطلاق الترفق بها في وقت الحج شرطه على ما ذكرنا وعلى ما هو الحق ما قدمناه الحاقا بالهدي ما النص في المتعة الحاقا في القران عمن ونحو المتعة عرفا وجعل الدم بعد الرمي قبل الحلق فان حلق قبله لزمه دم بناء على حنيفة رحمه الله تعالى **قوله** فان لم يكن له ما يذبح صام ثلثة ايام الخ شرط اجزائها وجوبا الاحرام بالعمرة في اشهر الحج وان كان في شوال وكلما ازدادها الى الحج قربها وتواضل لرجحان بعد ذلك الهدي ولذا كان الافضل ان يحلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة واما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى لعدم اتمام اعمال الواجبات لانه معلق بالرجوع قال تعالى وسبعة اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فقيد له عليه تقديم على وقته خلاف صوم الثلثة فانه تعالى اثره في الحج قال تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج والمراد وقته لاستحالة كون العمل ظرفا له فاذا صام بعد الاحرام بالعمرة في اشهر الحج فقد صام في وقته مجزوءا فان فاته على الهدي في خلال الثلثة او بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لانه خلفه واذا فات ذلك الاصل قبل تاديه الى الخلف بطل الخلف وان فاته بعد الحلق وقبل ان يصوم السبعة في اياما لذبح او بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل بالحلق يتحصل بالحلق بوجود الاصل بعد لا يسقط الحلق كرمي الجمار لما بعد الصلاة بالتيمم وكما لو فاته جميعا حتى ايام الذبح ثم وجد الهدي لان الذبح يوقتها ايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وبقي ايام التحلل بلا هدي وكانه حلل ثم جامع في وقته مع وجود الهدي يلزمه ان يبقى الهدي الى يوم النحر لتحريمه للفدية على

الأصل وان هلك قبل النحر جاز للعجز عن الأصل فكان التحلل قوله اذ الفراغ سبب لرجوع هذا تعيين للحوالة في اطلاق الرجوع على الفراغ في الآية فذكر السبب ارادة المسبب فيه مرح في الكافي لكن الشان في دليل ارادة المجاز ويمكن ان يكون الاجماع على انه لو رجع الى بلده عند فاصل للاقامة ما تحقق رجوعه الى غير اهله وطنه ثم بدا له ان يحج فاحرم وطنا كان له ان يصوم حاسبع انه لم يتحقق بهذا الرجوع الى وطنه بل الى غير وانما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صريح رتبا وطنا رجوع ليكون رجوعا الى اهله وطنه وعلى انه لو لم يتخذ وطنا اصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صوم هذه الثلثة لتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال فعلم ان المراد به الرجوع عنها وقول المصنف لكون اذا بعد السبب محمول على هذا بقرينة بعد سبب الرجوع وهذه نظير ان يثبت الجواز انما هو على جود سبب الحكم لا سبب شئ اخر الحكم بناء وجود الصوم وجوازه عن الواجب وسبب الاول انما هو التمتع قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اي كاملة في كونها قائمة مقام الهدي عند العجز عنه والثاني مسبب عن نفس الاداء في وقته بشرط بقاء العجز عن الهدي لما عرف من ان المامور اذا اتى به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الاتيان به فلم يكن حاجة الى ذكر بل اذا اتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فعند اتى به في وقته بالبيض محمد قوله فيتقيد به اي بالنهي المشهور عن صوم ثلثة الايام بالنص هو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج لان المشهور يتقيد اطلاق الكتاب فيتقيد وقت الحج المطلق بالمرئية عنه قوله او بدخول النفل اي بدخول الصوم النفل المنهي عنه فلا يتادى به الكامل الذي هو مطلوب المطلق وهذا ارجع الى الاول لان دخول النفل انما عرف بالنهي الذي هو المقتضى وغاية ما هناك ان يكون تعلقا النهي لعلة دخول النفل المنهي عنه وعلى هذا الاولى ابدال الواو باو فيقال فيتقيد به النفل اذ يكمل له النفل هذا واما في البخاري عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن لاحد لم يجد الهدي مبلغ هذا اسنده بالمسند عالما لشافعي رحمه الله والبيهقي ان ابن عمر يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا واخرج البخاري ايضا عن كلام ابن عمر رضي الله عنه انه قال الصوم لمن تمتع العمرة الى الحج الى يوم عرفة فان لم يجد هديا ولم يصم صام ايام التشريق فعلى اصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهي العام لو ورد انه فكيف وقد اشهر وعلى اصلهم لا يحتج بما لم يجزم برفعه وصحته والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق فكيف وانما ذكر البخاري رحمه الله تعليقا عمر موقوفا ولو تم على اصله لم يلزمنا اعتبار قوله فقد صار رافضا لعمرته اطلق فيه وفي كافي الحاكم قال محمد لا يصير رافضا لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال وانما يتاتى هذا على ما قبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها قوله هو الصحيح اخذا من رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يرفضها بمجرد النوجه لانه من حصائص الحج فيرتفض كان يرتفض الجمعة بعد الظهر بالتوجه اليها عند والصحيح ظاهر الرواية والفرق ان اقامة ما هو من خصوصيات الحج بقاءه انما هو عند كون ذلك الشئ مطلوبا مامورا به وهنا العارض مامور بتركه اذ الوقوف بعرفة فيما مضى مامورا بالرجوع ليرتب الافعال على الوجه المشروع فلا يقاوم التوجه مقام نفس الوقوف لانه على ذلك التقدير كاثبات المنهي عنه على ما هو ظاهر مذهب الكتاب وكذا اذا وقف بعد ان طاف لكنه اشواط فانه يرفض العمرة ولو كان طاف اربعة اشواط لم يصر رافضا للعمرة بالوقوف انما هو قارن وان لم يطف لعمرته حين قدم مكة بل طاف وسعى ثم توى عن تحته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا لعمرته وكان طوافه وسعيه لهما وهو اصل لو لم يطف للحج فبقي في طواف الزيارة ويبقى كذلك وهذا بناء على ما تقدم من ان المامور به من جنس ما هو ملتبس به في وقت فعله فيقضي ما هو ملتبس به وعن ابي يوسف انه لو طاف وسعى للحج طاف وسعى للعمرة لاشئ عليه وكان الاول عن العمرة والثاني عن الحج وهذا لكن يحتاج في الصلاة بعد الركوع ينوي بتحة الثلاوة وعليه انصرف الى تحة الثلاوة والله سبحانه اعلم

باب التمتع

وجه الظاهر ان في التمتع جمعا بين العبادتين كاشبه القران حقيقة هذا الوجه انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم حج قارنا وعلوم ان ما ارتكبه افضل خصوصا في عبادة فرضه لرفعها الاحرام واحد في عمره ثم رايتها المعنى الذي به كان القران افضل تحققا في التمتع دون الاحرام فكان افضل منه وذلك المعنى هو ما بين كونه جمعا بين العبادتين من زيادة التحقق الاعمال والقبول المشروع الصحيح لشرع الجامعة في المطلوب وفضلهم هذا ارفق فوجب تقدم الشكر على الرخص مدحا اطلاق الاتفاق العمرة لا وقت الحج حتى صح النذر به انسبة الى يوم النحر انما سفر اخر للعمرة او الاخر فعلا لانشئ اخرى من ادنى الحل وهذا شكل على امر ينوي وتاتها توفقه للتحقق لهذا الاداء الشرعي المطلوب بتحققه واظهار وجعله مظهرا له فانه اكمل من بحر واعتقاد الحقيقة من بحقق به بالفعل هذا رجع الى امر اخروي وهذا اسعهم يقولون تاتي وفق لاداء التشكين ومع توفق باداتها في سفرة واحد فزادت فضيلة بشرعية هذا الدم لانه زاد في النسك عبادة اخرى شكل لاجل الفضل تمكن ضم غير ان القران زاد عليه باستدامة الاحرام الى يوم النحر بها والمسارعة الى اداء الحج فالاتمن يفضل على التمتع لم يشرع فيه الهدي فوجب استدراك الاحرام فيه قوله وسفر رافض تخلص جواب عن قوله لان سفرة واقع لعمرته وتوطن هو من الكتاب قوله ومعنى التمتع الترفق باداء التشكين وينبغي ان يزاد في اشهر الحج ولم يقل ان يحرم بها كل ذكر انها فعل المامور ليس من شرط التمتع وجود الاحرام بالعمرة في اشهر

احتياطا

الحج بل آفاقيا فإذا آفاقيا فإن طاف ثلثة اشواط في رمضان ثم دخل شوال فطاف الأربعة الباقية ثم حج في عامه كان متمتعا فحرر الضابط للمتمتع أن تتعلق العمرة أكثر طوافها في أشهر الحج عن احرامها قبلها أو فيها ثم حج من عامه بوصف الصحة من غير أن يلم بأهله بينهما إلماما صحيحا والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل أشهر الحج وأراد التمتع أن لا يطوف بل يقيم إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف طوافا أكثر وقع عن العمرة على ما سبق من قبل فلو طاف ثم دخلت أشهر الحج فأحرم بعمرة أخرى ثم حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لأنه صار مكيا حكما لتأصل مكة بدليل أنه صار مقيما فإنه مقيم قوله ثم حج من عامه يعني من مقام أفعال العمرة أما عام الاحرام فليس بشرط ليلا في رواية بن سماعة عن محمد فيمن أحرم بعمرة في رمضان وأقام حراما إلى شوال ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج من عامه وذلك أنه متمتع لأنه بان على احرامه وتداخل أفعال العمرة والحج في أشهر الحج خلاف من وجه فلهذا أن يحلل من الحج بعمرة كما ثبت الحج ما دام حراما ان قابل فيحلل كما في سواء وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لأنه ما أتى بأفعال عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع بين الأفعال مقابلة بها فلم تكن العمرة فلم يكن متمتعا وهذا فاتت أفعال العمرة الذي ذكرناه أخيرا يعني قولنا عن احرام بها قوله فيطوفها ويسعى الخ لم يذكر طواف القدوم لأنه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صلاة وذكر من الصفة الحلق أو التقصير ظاهر لزوم ذلك في التمتع وليس كذلك بل لو لم يحلق حتى أحرم بالحج وحلق بمنى كان متمتعا وسواء في التمتع بين احرام الحج بعد طواف أربعة أشواط للعمرة على ما ذكرناه أيضا قوله هكذا فعلم الخ أما أن أفعال العمرة ما ذكر من الحلق أو التقصير فضروري لا يحتاج إلى بيان الحلق أو التقصير حلا ما لما قال رضي الله عنه الله صلى الله عليه وسلم عشر ما ذكرناه في بحث القران من حديث معوية قصرت عن رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو لا شك أن التقصير من المرة يكون إلا في العمرة عند البخاري ومسلم فصرت أو رأيته يقصر عن راسه فإن كان الواقع الأول تعين كونها عمرة الجعرانة كما مر منا وإن كان الثاني لم يتعين فرجح وسوحه علي القاري رحمه الله قوله وقال مالك لما وضع بصره على البيت وعنه لما رأى سوق مكة وكذا ما روى الزهري عن بن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم وقال حديث صحيح رواه أبو داود وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للتي للعمرة حتى تستلم الحجر قوله وهذا يقطع الخ أي الحج أما تمتع الملازمة لو كان الرمي هو المقصود في الحج وتوسف قال المقصود الوقوف والطواف للتقرب على رأينا أن يقال كما لم يقطع التلبية في الحج قبله الشروع في الأفعال كذا لا يقطع في العمرة قبله فيقطع لكم يقطعها قبل الطواف وعلى رأيه يطرد الالزام أن يقال كما أنها لم يقطع في الحج الا عند الشروع في المقاصد وسواء الوقوف عندك يحتمل في العمرة أن لا تقطع الا عند الشروع في مقاصدها وسواء الطواف قوله والمسجد ليس بمكة بل هو أفضل مكة أفضل من غيرها من الحرم والشرط الحرم قوله وفعل ما يفعله الخ المفرد الا طواف التحية لأنه في حكم أهل مكة ولا طواف قدوم عليهم قوله ولو كان هذا التمتع بعد ما أحرم بالحج طاف للتحية وسعى قبل أن يروح إلى منى لم يرمل في طواف الزيارة سواء كان رمل في طواف التحية أو لا ولا يسعى بعد لأنه قد أتى بسعي مثل هذا قبل على أن طواف التحية مشروع للتمتع حتى اعتبر سعيه سعيه إنشاء ولا يخفى ما في الزامه إذا طاف ثم سعى أجزاء عن السعي لأنه يشترط للاجزاء اعتبار طواف التحية بل المقصود أن السعي لا بد أن يترتب شرعا على طواف فإذا فرضنا أن التمتع بعد احرام الحج سقط عنه سعي الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف بعد وطواف التحية بعد عليه البيان قوله فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه لشرطه بها ان يكون عمرة في أشهر الحج مثل ما ذكرناه في القران وإلى آخر ما ذكرناه فيه قوله خلافا للشافعي رحمه الله فإنه لا يجزئه بعد احرام الحج قوله لأنه أداه بعد انعقاد سببه لا شك أن سببه التمتع اللغوي الذي هو الترفق لتنبيه على التمتع في النص بالاستقان عنه للمهيئ العمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لأنها التي بالتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في بلده وسمي التمتع لأن الحج معتبر جزء السبب بناء على إرادة التمتع في عرفنا لقصد توهين أحدهما حتى جعل الحج غاية لهذا التمتع حتى قال لو تمتع بالعمرة في شهر الحج ثم عاد إلى الميقات فأحرم بالحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لأن التمتع ذكر إلى الحج من عامه فلو عاد إلى ذكر الثاني انعدم ذلك التقدير وكان بمنزلة ما لو صام أيام الثلثة الأبعد الفراغ كالسبعة لكنه سيجيء فصل منها فجعل الثلثة في الحج أي وقته والسبعة بعد الفراغ فعلم أنه لم تعتبر السبب المجوز للصوم بتحقق حقيقة التمتع بمعنى الترفق بل الترفق بالعمرة في أشهر الحج لكن مطلقا بل المقيد بكونه غاية للحج من عامه لا على اعتبار القيد حتى لو أهل بالحج من الميقات وأتى بأفعال العمرة ما ذكرنا من متاع الصوم قبل الفراغ وسوف فكان السبب المقيد لا يعتد به في التسبيبية فإذا صام بعد احرام العمرة في أشهر الحج من عامه طهر أنه صام بعد السبب في وقته بخلاف ما إذا لم يحج من عامه لأنه لم يظهر وقوعه بعد المقيد وبقي مجرد السبب فإذا أمكن قد أمكن وسببه تراخى القيد عنه في الوجود أما السبعة فإن السبب إنما تحقق بعد احرام العمرة لكن لا يحتمل وقتها لأن الأداء يتعلق برجوع فلا صوم قبله قبل وقته وإن كان بعد السبب والعلم أن مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ من العمرة لأن التمتع بمعنى الترفق العمرة لا يتحقق بمجرد الاحرام بها لكن الحكم الجواز بمجرد الاحرام كانه لشيوع عدم القدرة على الخروج عن الاحرام بلا فعل فلا تتناع الا أن يستثنى من خلافه احداث قول ما لم يتم المراد قوله الا إذا كانت لا تنفاد إلى السوق وفي بعض النسخ لا تنساق قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم طاف الخ فلو لا أنها كانت تساوقه ويوسيقها فعل من قبل

في الاستعارة

روتها والحربة بيمينه لا بحالة ويطعن إلى جهة اليسار إن كان وهو طبع من أبركه فيقع الطعن كذلك ومعطوف قائم عطف طاعنا
إلى جهة يمينه ممسكة وهو يتكلف بخلاف الحملة الأولى وهذا بناء على أنه صلى الله عليه وسلم أشعر من جهة اليمين اليسار على أن صفته
حالة الإشعار كان ما ذكرنا أما الأول فلما يدل في مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بذي
الحليفة ثم دعي ببدنة فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن وقلده نعلين ثم ركب راحلته الأيمن ولا الأيسر الآن من عند البيت رواه
رأى كذا بن علية بسنده إلى ابن حسان عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم أشعر بدنة من الجانب الأيسر ثم سلت الدم عنها وقلدها نعلين
قال ابن عبد البر هما سكن من حديث ابن عباس بل المعروف ما رواه مسلم وغيره عنه في الجانب الأيمن وصحح ابن القطان كلا منهما لكن قد استدل أبو علي
إلى ابن حسان عن ابن عباس بطرق أخرى أنه صلى الله عليه وسلم أشعر بدنة في شقها الأيسر ثم سلت الدم وأشعره الحديث وفي موطأ مالك
عن نافع أن ابن عمر كان إذا أهدى هديا من المدينة يقلدها نعلين ويشعرها في الشق الأيسر فهذا يعارض ما في مسلم من حديث ابن
عباس إذ لم يكن أحد أشد اتباعا لطواهر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عمر فلو علم وقوع ذلك من فعله صلى الله عليه
وسلم لم يستمر على وجه التوقف متأخرا إليه من الأشعار فهما حالان كل راو يتبين على رؤية كل واحد الأشعار من جانبه فهو
واجب ما أمكن وأما الثاني فلا تعلم صريحا في وضعه كيف كان لكنه محمل على ما هو الظاهر إذا ظاهر من قاعدتها الإتيان فعل نبي
نبي قياسا في ذلك والله أعلم بحالة كل حال قوله لا كلزم لأن الفلادة قد تحل أو تنقطع فتسقط قوله ولو وقع التعارض
فالترجيح للمحرم فيقال لا تعارض لأن المنهي عنه كان بأثر قصة العرنيين عقيب عزوة أحد ومعلوم أن الإشعار كان قبل فعلم
أنه إنما مخصوص من بين نسخ المسألة ما كان هديا أو أنه ليس مثله أصلا وهو الحق إذ ليس كل جرح مثله بل هو ما يكون قسوتها
كقطع الأنف والأذنين وشل العيون فلا يقال لكل من جرح مثل به والأول ما حمل عليه الطحاوي بمعنى أن أحنفة أن كما شعار
أمثال هذا به لأنهم لا يهتدون إلى إصلاحه وهو شق الجلد لدمي بل يعذبون في اللحم حتى يكبر الأمر ويخاف منه السراية قوله
لأن المشركين لا يشعرون لأنه مذ نقيا لعهد إبراهيم في إشعار غير الحديبية وهو محرد بالعمرة لا في إشعار هذا يا حجة الوداع لأن
المشركين كانوا إذا حلوا قبل ذلك في حجة مكة في السنة ثم تبعت علينا في السنة تبعة يطوفون عراة ويقولون لا يطوف بهذا البيت
مشرك ولا عريان والجواب أن مرادهم للطواف حال التسفر لتساهلهم بالستر المسلمين قوله وهذا ينفي التحلل عند من
الهدي يعني لما كان المقصود من هذا الكلام وتقديم تخريجه أنها رأت الناسف على نافي الإحلال لشرح صدر اصحابه فوافقته هذه
كما كان رأيه صلى الله عليه وسلم كان قوله لو استدبرت ما سقت هديا وجعلتها عمرة أي مفردة لم أقرن بها حج تحللت بعد
أن تحلل لإتيانها بما يتضمنه كلامه من إفراد العمرة وعدم سوق الهدي فلو كان التحلل يحوج سوق الهدي لأنفى قوله
لجعلتها عمرة وتحللت وإنما احتاج إلى هذا لأنه لو استدل لأنه لما ساق الهدي امتنع عليه التحلل مر العمرة كان مغترفا بأنه صلى الله
عليه وسلم حج متمتعا والثابت عندنا أنه حج قارنا على ما قدمناه قوله وبين الأفضلية إلى أفضلية تجويل التمتع الإحرام الحج
قوله متدخل من الآخر متعين له ودليل على بقاء إحرام العمرة إلى الحلق وارد عليه في الهامة لو كان كذلك لوجب القارن دماء
إذا جنى قبل الحلق وقال علماؤنا إذا قتل القارن صيدا بعد الوقوف قبل الحلق لزمه قيمة واحدة ولو بقي بعد الوقوف لزمه دمان
وأجاب بأن إحرام العمرة انتهى بالوقوف لم يبق إلا حق التحلل لأن الله جعل الحج غاية إحرام العمرة ولا وجود للمغيا بعد الغاية
بعدها الأصوات وفي هذا ما ذكرنا وإذا لم يبق في حق حرم ذلك لم يبق في سبع الكثر وهذا بعينه قال القارن
إذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وشاة للعمرة ولو قبل الحلق قبل الطواف شاتان انتهى وما نقله في النهاية أنه بالوقوف
شيخ الإسلام ومن تبعه وقد صرح عنه بخصوصه في آخر فصل جزاء الصيد وأكثر عبارات الأصحاب وظاهر ذي الظاهر
إذ قضايا الأعمال لا تنقطع بقاء الإحرام والوجوب إنما هو باعتبار أنه جناية على الإحرام لا على الأعمال والفرع المنقول في الجماع
على ما قلنا بل سيذكر عن الكتب المعتبرة عن بعضهم أن ما بعد الحلق لبدنة والشاة أيضا إجماع وعن بعضهم لكن نقط
وستين الأولى لنهاية شيخ الإسلام قياسه الدم الواحد بغير إجماع وبالأن في الجماع بعد الوقوف شاتين فلا يجب أن يكون
إحرام العمرة بعد الوقوف موجبا لجناية عليه شيئا أو لا كان أوجبت كراهة سمول الوجوب والاستمول التعلق قوله وليس لابن
تمتع وقارن يحمل نفي الوجوب الذي ليس بوجد لهم حتى لو أخروا بكى العمرة أو بها وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج بعد عامه لا يكون متمتعا
وقارنا وبه أفتى ما سيأتي في الكتاب من قوله وإذا عاد المتمتع إلى الميقات فجدد إحرامه بالعمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لأنه
لم يأت بأفعاله بين النسكين إلا ما يجبرها وذلك لا يبطل التمتع فاد أن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع فينتفي لانتفائه
وعن ذلك أيضا خص القران في قوله بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن حيث يصح لأن عمرته وحجته ميقاتيهما واحد
خص القران لأن التمتع منه لا يصح لأنه ملم بأهله بعد العمرة ويحتمل نفي الحل كما يقال لليس لك أن تصوم النحر ولا أن
تتنفل بالصلاة عند الطلوع والغروب حتى لو أن مكيا اعتمر في أشهر الحج ثم حج من عامه أو جمع بينهما كان متمتعا وقارنا إنما
لفعله إياها على وجه نهي عنه وهذا هو المراد بحمل ما فعلناه مذ سنا من اشتراط عدم الإلمام للصحة على اشتراطه لوجوب التمتع

الذى يتلقى به نهى شرعا المنهض سببا للسكر وتوابعه ساقى غاية البيان لعيسى لاتمل مكة متمتع ولا قران وقال فى التحفة وتمتع
هذا لو تمتعوا جاروا وساءوا وعليهم دم الجبر وسندكى من كلام الحاكم مرحا انتهى ومن حكم هذا القران لا يصوم الصوم مقامه
حالة العسر فاذا كان الحكم فى الواقع لزوم دم الجبر لزم ثبوت التعجب لانه لا جبر الا لما وجد لو صف النقصان لا لما لم يوجد شرعا
فان قيل لم كون الدم للاجنبى اى اشهر الحج من المكى لا للتمتع منه وهذا شئ بين حنفيا العصر من اهل مكة ونازعهم فى
بعض الآفاقيين من الحنفية من قرب وجوف منهم سئول وتعتد اهل مكة ما وقع فى البدايع من قوله ولان دخول العمرة فى اشهر الحج
وقع رخصة لعود تعالى الحج اشهر معلومات قيل فى بعض وجوه انا ويل اى الحج اشهر واللام للاختصاص اختصت هذه الاشهر
بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غير الا ان العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقى ضرورة تعذر انشاء سفر العمرة نظرا له وهذا المعنى لا يوجد
فى حق اهل مكة ومن فى معناهم فلم تكن العمرة مشروعة فى اشهر الحج فى حقهم فبقيت العمرة فى اشهر الحج فى حقهم بمعصية انتهى وفيه بعض
اختصار والذى ذكره غيره واحد حلاصه ومنه صرح به الكمال فى جواب الكشاف فى تمتع المكى بما اجاب التمتع للمكى وقال فى بعض الاوجه فنهى عن تمتع
عامر فيقتادون للمكى كغيره فقالوا انما اكتفى فيه بما ذكر عندنا فى حق المكى بما ذكر فى اشهر الحج لا يكره له ذلك ولكن يكره دخوله فضيله
التمتع الى اخره ما سنذكره ان شاء الله تعالى فانكار اهل مكة على من منع اغتباط والمكى فى اشهر الحج ان كان لمجرد العمرة خطأ لاستلزام ان كان
لعلمهم بان هذا الذى اقدم منهم ليس بحيث يتخلف عن الحج اذا خرج الناس للحج بل حج من عامه صحيح بناء على انه حج انكار المتعة المكى لا
لمجرد عمرته فاذا تبين هذا الخلاف منه فى جاز العمرة من حيث هى مجردة عن اشهر الحج ومنها وجب ان يقع عليه ما ذكر
المكى العمرة فى اشهر الحج وحج من عامه هل يكره الدم عليه فعلى من صرح بخلافه لا يكره لان المنع ليس الا لتمتعه لا يكره عليه لان تكره لا
اثر له فى ثبوت تكره تمتعه فاذا عليه دم واحد لانه تمتع مرة واحدة وعلى من منع نفس العمرة منه وابتدأ ان فسخ حرمها انما هو للآفاقى
نقط ينبغى ان يكره الدم يكره والله اعلم وانا انتظر بعد ذلك فى اعلى القولين نظرا هو لا الى العمومات مثل دخلت العمرة فى الحج
وصريح منع المكى شرعا لم يثبت الا بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام وهو خاص بمتمتع فيبقى ما وراءه على الاصل
عليه للآخران بقوله لمثل التخصيص ما يصح تعليله ويخرج بوصفه وتعليل منع الجمع المتبادر منه انه يحصل الرفق ودفع المشقة
الآتية من قبل تعدد السفر اذا طالة الاقامة وذلك خاص فيبقى المنع الثابت على ما كان ويخص النسخ الآفاقى والنظر بعد ذلك
محال والله سبحانه الموفق ثم ظهر بعد تحرير هذا ما يؤيد هذا الكتاب ان الوجه منع العمرة للمكى فى اشهر الحج سواء حج من عامه او لا
لان النسخ خاص لمن ثبت اذ المنقول من قولهم العمرة فى اشهر الحج من اجرا المحرم لا يعرف الا من كلام اهل الجاهلية دون انه كان فى شريعة
ابرهيم او عمرة ولم يثبت الا النظر فى الآية وحاصله عام مخصوص فان قوله ذلك الخ تخصيص من منع العمرة الى الحج لانه مستقل بمقارن
وانتفوا فى تعليله بان يجوز للآفاقى لدفع الحرج كما عرف ومنعه من المكى لعدمه ولا شك ان عدم الحرج فى عدم الجمع منع الجمع لانه
اذا لم يحرج لعدم الجمع لا ينتفى ان يتعين عليه بل انما يمنع عدم الحرج فى عدم الجمع ان يجوز لكل من عدم الجمع واجع لانه لما لم يحرج
فى عدم الجمع لا حرج فى الجمع حين وجب عدم الجمع لم يكن الا لامر زايد وليس هنا سوى كونه فى الجمع موقع العمرة فى اشهر الحج فلا شك
ان منع جمع العمرة فى اشهر الحج للمكى متعين على الاحتمال الاول الذى بدأنا به فى قوله وليس لاهل مكة متمتع ولا قران الخ وان العمرة
لا تتحقق منهم اصلا لانه اذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون منعه من التمتع الا للعمرة فكان حاصل منع دون التمتع
اتا منع العمرة او الحج وهو غير ممنوع منه فتعين العمرة غير اى وحينئذ انها تتحقق ويكون متمتعا فنسأل بقولها صاحب التحفة للكل الآخر
خلافه نصرح اهل المذهب من اى جنسه وصاحبه فى الآفاقى الذى يعتمر ثم يعود الى بلده ولم يكن ساق الهدى الخ وعن عائشة تولهم
بطل تمتعه ونصرحهم بان من شرط التمتع نظرا ان لا يسافر الى بلده بينهما الما صحا ولا وجود للشرط قبل وجود مشروطه وانسلك
انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهى كبيع الحر لم يمنع شرعى وتنفى كلام الائمة
المذهب قولا واعتبارا من كلام بعض المشايخ وانا لم نسلك فى منع العمرة فى اشهر الحج مسلك صاحب البدايع لانه بنى على انه لو عمر
بلا عمرة بوجوه على الحصر وهو قوله فى الوجه ان المراد للحج اشهره واللام للاختصاص وهذا اما للاختصاص وهو قولنا بل
جاز كون المراد الحج فى اشهر معلومات فيفيد انه يفعل فيها الا فى عمرها وهو نسلك ونقول ان لا يفعل فيها عمرة والله اعلم قوله
والحجة عليه مذا ذا احتجاج الشافعى على ان فسخ ترك العمرة فى اشهر الحج عامة فى حق المكى عمرة ومعلوم شرعية الحج فى حق الكل فحينئذ
التمتع فى الكل وقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام لا يفيد اذ مرجع الاستثناء الهدى لا التمتع فثبت بذلك
جواز المتعة لهم وسقوط الهدى عنهم قلنا بل مرجع الاستثناء التمتع وصلة اللام وهى تستعمل فيما لنا ان نفعله والتمتع لما ان
نفعله خلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد المحتى مكان اللام بعلى فيقبل ذلك على من لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام وان صح
شرع العمرة فى اشهر الحج عام قلنا مجموع بل ذلك على القول الذى رددناه وعلى تقدير انه لا يفيد الا لا يجب للمكى العمرة
فى اشهر الحج وان اريد بالمجموع ان العمرة مع الحج من عامه وهو المتنازع فيه لمنع العمرة الى الحج فى البيت وهو اول المسئلة ومحل
النزاع ثم ان علمنا دليل التخصيص اعنى قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام لكونه مثلا اهله بين اذا انتهى

للآفاقي لاحاضر الحرم والغائبين فيه لانهم لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الآفاقي لبعد العمرة في اشهر الحج بخلاف الآفاقي فكان فائدة شرعية العمرة فيها في حق الآفاقي هو الظاهر فناسبها ان يحض بوشرعية التمتع فكان قيد حضور الاسبل في الحرم ظاهر الاعتبار في المنع من التمتع فلا يجوز العكس والله سبحانه اعلم **قوله** وما لا يعتبر الا تما وفي اشهر الحج اي في كونه متمتعا اذا حج من عامه كما ذاهب اليه هنا بصير متمتعا اذا ادى كل افعال العمرة في اشهر الحج وان احرم بها قبلها ومذهب مالك اذا اتى بها وان فعل الاكثر خارجها ومذهب الشافعي لا يصير متمتعا حتى يحرم بالعمرة في اشهر الحج وسنوضحه على ان الاحرام ركن وعندنا هو شرط فلا يكون من يسمى العمرة هذا وسنذكر شرط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج وذكر في المحيط انه ليس بشرط وكانه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد فيمن احرم بهما في رمضان ثم قدم مكة وطاف لعمرته في رمضان اكثر طوافها ولا يدي عليه وتقدم انه غير مستقيم على ما ذكرنا من ان الحق اشتراط فعل اكثر العمرة في اشهر الحج لما قدمناه **قوله** كما روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير العبادلة في عرفنا اصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وفي عضغهوه اربعة اخرجوا ابن مسعود وابن عمرو بن العاص وابن الزبير لما لاحمد بن حنبل وغيره فغلطوا صاحب الصحاح اذا دخل ابن مسعود واخرج عمرو بن العاص قبل لابن مسعود تقدمت وفاته وهو كما شوا حتى يحتج الى علمهم ولا يخفى ان غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمي بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتي رجل ليس الا لما توثر عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه فكان اعتبار من سمي لفظ العبادلة اولى لم ار اباحنيفة ولا صاحبيه في اعتبار هذا المعنى فلا مساغة في وضع الالفاظ ثم حديث ابن عمر اخرجه الحاكم وصححه وعلقه البخاري وحديث ابن عباس اخرجه الدارقطني وكذا اخرجه ايضا عن ابن مسعود واخرجه ابن ابي شيبة ايضا وحكى ابن المنذر اخرجه الدارقطني عنه **قوله** لانه اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة ان هذا ليس باشهر الحج اما هي الحج وان كان عمل الحج قد ينقضي بانقضاء ايام منى وعند ابي يوسف انه اخر يوم النحر عنها فهي شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة واستبعد باستبعاد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس بوقت لها ولا هو منه وقد يجاب بانه من اشهر الحج يظهر فيما لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى وبقي على احرامه الى ثاني ليلة لا سعي عليه عقيب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعي بعد الحج وايضا لا كره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير اشهر الحج وايضا لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل الحج كان متمتعا وهذا يعد على ما تقدم ويوجبان يوضع لكان ولم يوجد من عامه ذلك في صور التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك **قوله** كان قارنا الاحرام بالحج عليها جائز لكنه مكروه فقد الا نه يشبه الشرط لعدم اتصالا لافعال والركن وكذا اذا اعتق العبد بعد ما احرم لا يتمكن من ان يخرج بذلك الاحرام عن الفرض بالجواز للشبه الاول والكراهة للثاني وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضي الى الوقوع في محظور **قوله** اما الاول وهو اذا اخذ مكة دارا صار متمتعا بالاتفاق واما اذا اخذ البصرة دارا فقيل هو بالاتفاق كالاول قاله الحصاص لانه ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وقيل هو قولهما لا يكون متمتعا قاله الطحاوي والمسئلة التي تالي تعد هذه وسنبين ما اذا افسد العمرة ثم حج قول الطحاوي وسنبين الخلاف فيها على ان سفر الاول انشقص بقصد البصرة والنزول بها ونحوها كالطائف وغيره مما نواخ المواقيت ولا تعد بما نع فلا يكون متمتعا لانه لم يترفق للتسكين في سفره وقد يكون متمتعا في الثانية وسنبين ما اذا افسد العمرة ثم اتخذ البصرة دارا ثم قدم عمرة قضاء وحج من عامه لان ذلك السفر انشئ لهما وهذا سفر اخر حصل فيه التسكين صحيحا وعند لا يكون متمتعا في الاول لحصولها صحيحين في سفره ولا يكون متمتعا في الثانية لانه لم يحصلها صحيحتين في التفرغ الواجب وتقييدهم بكونه اتخذ البصرة ونحوها دارا اتفاقي اذ لا فرق بين ان يتخذها دارا او لا صرح به في البدائع فقال ما اذا عاد الى عمرته بان حج من الميقات وحلق بوضع لا تبدل القران والتمتع كالبصرة واتخذ هناك دارا او لم يتخذ توطن بها او لم يتوطن الخ واذا رجعت الى ما سبعت من ان من وصل الى مكان كان حكمه حكم اهله اذا كان قصده اليه ذا الرتب **فروع** لو عاد الى اهله بعد ما طاف لعمرته قبل ان يحلق ثم حج من عامه قبل ان يحلق في ايام النحر هو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى ان لم يكن مستحقا هو مستحب كذا في البدائع وذكر نحوه وقيد بمن تمتع في اشهر الحج بقوله وان رجع الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف العمرة ان كله لم يحل له ان يسلك مسلك المحرمين ثم عاد وقارن عمرته حج من عامه هو متمتع في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد له انه ادى العمرة بسفرتين وانما حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان الاداء لم يصح بدليل انه يباح له العود به لذلك الاحرام لا باحرام جديد فصار كانه اقام بمكة ولو عاد بعد ما طاف لكنه اشواطا ثم رجع فاتمها وحج من عامه كان متمتعا ولو افسد العمرة وسعى لها حتى تمام رجع الى اهله ثم عاد وقضاها وحج من عامه هو متمتع لانه لما لحق باهله صار من اهل التمتع وقد اتى به ولو انه لما فرغ من افاسد لم يخرج او لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحج لا يكون متمتعا لانه لم يوجد من اهل مكة حتى لو حج من عامه كان مسيئا وعليه لافساده دم ولو خرج بعد اتمام الكل

الثاني وهو تام

إلى خارج المواقيت كالطائف ونحوها لأهله المتعة ثم رجع فقضى عمرته الفاسدة وحج من عامه فهو على الخلاف عندنا ليس بمتمتع لأنه على سفره الأول فكأنه لم يخرج من مكة فيمن قرن بعض أفعال العمرة من مكة لأنه من أهل مكة فلما خرج ثم أحرم بها فقضاها صار ملما بأهله كما فرغ فيبطل تمتعه كما لو خرج إذا حج ثم عاد فاعتمر وحج من عامه وعندهما متمتع لأنها سفره الأول فهو حين عاد فأتى بعملها في أشهر الحج هذا إذا لم يعتمر في أشهر الحج وأفسدها فأما إذا كان اعتمر قبل أشهر الحج وأفسدها وأتمها على الفساد فإن لو خرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج فقضى عمرته فيها ثم حج من عامه فلا تمتع اتفاقا وهو كما لو تمتع فيكون مسيئا وعليه دم ولو عاد إلى قرب أهله إلى موضع لا يلبي المتعة ثم عاد بأحرام العمرة ثم عاد فقضاها في أشهر الحج ثم حج من عامه ينبغي أن تكون متعته هذا على وجهين في وجه يكون متمتعا وهو ما إذا رأى هلال شوال داخل الميقات لأن في الوجه الأول أدرك أشهر الحج وهو من أهل المتعة وفي الثاني أدركه وهو ممنوع منه لأنه لا يزول المنع حتى يلحق أهله وعندهما هو متمتع في الوجهين بناء على انقضاء السفرة الأولى بالعود في ذلك الوضع تهوكا لو لحق بأهله هذا وكلام الأصحاب كله على أن الخروج إلى الميقات من غير مجاوزة بمنزلة عدم الخروج من مكة لأن أهل المواقيت في حكم حاضري المسجد الحرام حتى لم يكن لهم تمتع ولا قران ودخول مكة بغير إحرام الا ما ذكر الطحاوي رحمه الله أنه بمنزلة العود إلى الأهل فإن لو وضع من عمرته وحلق ثم أراد أن يحج إلى ميقات نفسه ثم عاد فأحرم بحجه من الميقات وحج من عامه لا يكون متمتعا بالإجماع لأن العود إلى ميقات نفسه ملحق بالأهل من وجه ولو خرج إلى غير ميقات نفسه وألحق بوضع لأهل المتعة اتخذ دارا أو لا تو طن أو لم يحرم من هناك وحج من عامه يكون متمتعا عند أبي حنيفة لانعدام الإلحاق بالأهل من كل وجه وقالا لا يكون متمتعا انتهى والمعول عليه ما هو المشهور **قوله** لحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين عنها قالت خرجنا لا نرى إلا الحج فلما كنا بسرف حضت فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي فقال ما لك أنفست قلت نعم قال إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري وأخرج جابر قال أقبلنا مهلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بحج مفرد وأقبلت عائشة بعمرة حتى إذا كنا بسرف عركت عائشة حتى إذا أتينا مكة لم يكن معه هدي قال طافوا بالكعبة وبالصفا والمروة ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حل منا من لم يكن معه هدي قال فقلنا حل ماذا قال الحل كله فواقعنا النساء وتطيبنا ولبسنا ثيابنا لنا بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال ثم أهللنا يوم التروية ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة وهي تبكي فقال لها ما شأنك قالت شأني أني حضت وقد حل الناس ولم أحلل ولم أطف بالبيت والناس يذهبون إلى الحج الآن قال إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم فاغتسلي ثم أهلي بالحج ففعلت ووقفت المواقف حتى إذا طهرت طافت بالكعبة وبالصفا والمروة ثم قال قد حللت من حجك وعمرتك جميعا قالت يا رسول الله إني أجد في نفسي أني لم أطف بالبيت حتى حججت قال فاذهب بها يا عبد الرحمن فأعمرها من التنعيم انتهى وقد يتمسك به من يكتفي لهما بطواف واحد وهو غير لازم وقد مر معنى حللت من حجك وعمرتك لم يستدل بالخروج منها بعد قضاء كل منهما بل بحدود ثبوت الخروج من العمرة قبل إتمامها وتكون عليها قضاؤها الا ترى إلى ما في الرواية الأخرى في الصحيحين يطلقون حجا وعمرة وانطلق حج فاعتمرها على ذلك ولم ينكر عليها وأمرا خاها ان يعتمرا من التنعيم وهذا لأنها إذا لم تطف للحيض حتى وقفت بعرفة صارت رافضة للعمرة ومكونة صلى الله عليه وسلم إلى ان سألته انما يقتضي رجحي القضاء لا مدخل لرمه أصلا **قوله** ولأن الطواف في المسجد يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل ان حرمة الطواف من وجهين دخول المسجد وترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها والله سبحانه أعلم وأحكم

باب الجنايات

بعد ان ذكر اقسام المحرمين شرع في بيان أحكام عوارض لهم وللمحرم الجناية بفعل محرم والمراد هنا حاصل منه وهو ما يكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم **قوله** اذا تطيب يعني عمدا مفهوم شرطه انه اذا شم الطيب لا كفارة عليه اذ ليس تطيبا بل التطيب تكلف جعل نفسه طيبا وهو ان يلصق به ما يوجد طيبا وهو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر طيب عن ابي يوسف رحمه الله لقط طيب في الخلط اخلاهم ولا فرق في ذلك بين بدنه وازاره وردائه وعن ابي يوسف لا ينبغي للمحرم ان يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا ينام عليه ثوب لكن على المحرم شيء سيما الطيبة الرائحة حتى لكنه كره له ذلك ولكن اشم الثمار الطيبة كالتفاح وهي مختلفة بين الصحابة كره عمر وجابر واباح عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يتبدد مسكا في طرف ازاره ولا باس بان يجلس في حانوت عطار ولو دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق ثوبه رائحة فلا شيء عليه خلافا لما روي ان اجمر ثوبه يعني بعد الاحرام فان تعلق به كثير فعليه دم والا فصدقة وكان الرجع في الفرق بين الكثير والقليل العرف ان كان ولا ما يقع عند الجلساء وما في المجرد ان كان في ثوبه شيء فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع وان كان اقل من يوم فقبضة يعني التقصير على ان الشيء في الشيء داخل في القليل وعلى تقدير الطيب في الثوب او الرمان ولا باس بشم الطيب الذي تطيب به قبل احرامه وبقائه عليه ولو استقبل بغير الاحرام من مكان الى مكان من بدنه لا حرج عليه اتفاقا انما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام وكفر ثم بقي عليه الطيب منهم

من قال ليس عليه بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه لان ابتداءه كان محظورا فيكون لبقائه حكم ابتدائه بخلاف
الاول والرواية توافقه في المنتقى هشام عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فاراق الدم دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لترك دم
اخر كما يشبه هذا الذي تطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب قوله فاذا يعيد انه لا فرق في وجوب الدمين بين ان يطيب
عضوا قال في المبسوط كالبدء الساق ونحوها وفي الغاية واذا كان الراس والساق والفخذ اذا بدا لي ان يعم كل البدن وبعم المقرن
فان بلغ عضوا فعليه دم والا فصدقة فان كان قارنا فعليه كفارتان للجناية على احرامين ثم انما يجب كفارة واحدة بتطيب كل البدن
اذا كان في مجلس واحد فان كان في مجالس فكفارات كذا لو حلق راسه في مجالس متفرقة وقال محمد عليه كفارة واحدة وكذا
لو حلق راسه ولحيته طيب ثم حز حبة حبة احرى فداها جاء الاولى فليس عليه الا كفارة كما لو حز الاولى لا ترفض حتى تحصل وعدها في المبسوط
استلم الركن فاصاب يده خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وهل يشترط بقاء عليه زمانا او لا في المنتقى ابراهيم عن
محمد اذا اصاب المحرم طيبا فعليه دم سالته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب عليه الدم حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به
فعليه ان اغتسل من ساعته قال ان اغتسل من ساعته وفيه هشام عن محمد خلوق البدن والثياب اذا اصاب ثوب المحرم فحكه فلا
شيء عليه وان كان كثيرا وان اصاب جسده كثير فعليه الدم انتهى وهذا اوجب الترديد وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد
ان مس طيبا فان لزق به صدقة فان لم يلزق به شيء فلا شيء عليه الا ان يكون ما لزق به كثيرا فحينئذ عليه دم وفي الغاية وان
لا يمس طيبا بيده وان كان لا يتصل به الطيب واعلم ان محمدا قد اشار الى اعتبار الكثرة في الطيب والعلة في الدم والصدقة
قال في باب ان كان كثيرا فجسده عليه دم وان كان قليلا فصدقة كما صرح باعتبارها في الخضوب بعضه وفي شيخ الاسلام وغيره انهما
انه ان كان كثيرا بحيث لو ردد كف من الغالية وفي المسك ما يستكثر الناس فيه الدم وان كان في لحيته قليلا وهو
ما يستقله الناس لحية لطيب عضو وعده فان طيب به عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة واما اعتبار الهندواني في الكثير
والقلة في نفسه والتوفيق هو التوفيق قوله وعن هذا ذكر الفرق اي بين حلق ربع الراس وتطيب ربع العضو وما ذكر
وسنبينه عند ذكره وما في النوادر عن ابي يوسف ان طيب شاربه كله او بقدر من لحيته فعليه دم تفريعا على ما في المنتقى
قوله الا في موضعين مواضع البدنة اربعة من طاف الطواف المفروض جنبا او حائضا او نفسا او جامع بعد الوقوف بعرفة
لكن الفدية اقتصر على الاولى والاخير كانه اعتمد على استيعاب الدم البدنة في حائض ونفساء لدلالة من الجنابة لان الاحداث
متساوية في الغلظ او لانها اغلظ الا ترى انها يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتها قوله الا ما يحب بغسل القملة واخراجه فانه
يتصدق بما شاء قوله فان حلق ربعه عمدا ينوي لا لاجل عذر فعليه لكل شعرة صدقة وذكر الاخفش اثرة
بدمها لان له رواية مسندة وان لم تكن ذكية وقال صلى الله عليه وسلم الحاجامة طيب رواه البيهقي وغيره وفي سنن عبد الله بن الصيعة
وعن ابي حنيفة الى النساي لفظه نهى المحدث عن التكحل والدهن والخضاب بالحناء وقال الحناء طيب وهذا اذا كان ما يتعاقب
كان تحسينا فلهذا الراس فيه دمان للطيبة التغطية ولا يخفى ان ذلك اذا دام يوما او ليلة على جميع راسه او ربعه وكان او ان
غلف الوسط قوله وهذا هو الصحيح اي ينبغي ان لا يكون به خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق غير انها للعلاج فلهذا ذكر
الجزاء ولم يذكر الدم وعلى هذا فما في الجوامع ان لبد راسه فعليه دم والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والاشنان والصمغ فيجعله في اصول
الشعر ليتلبد وما ذكر سيد الدين البصروي في مناسكه من قوله وحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام مشكل لانه لا يحسن استحسانا
التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف الطيب وفي سبيل الوسكان والكبريت هو نبت يصبغ به وقد فان لم يخلف فلا شيء عليه
كالنصل للاسنان والسدر وعن ابي حنيفة فيه صدقة لانه يلين الشعر ويقتل الهوام قوله فان ادهن بزيت خصه من بين
الادهان كالشيرج والسمن لانه على هذين كونه عمم الزيت في الحال فانه ذكر الحال كالزيت في المبسوط قوله ولابي حنيفة انه يقصد
اصل الطيب لانه عن نوع طيب ويقتل الهوام الخ لما كان الواجب الدم عينا باعتبار ان وضع المسئلة فيما اذا ادهن كلها وعطفوا الكفارة
بالتعليل بانه اصل الطيب الحاقا بكسر بيض الصيد فان الواجب فيه ما يحتاج الى جعله جزء عملة في لزوم الدم ومن اكتفى بذلك
كصاحب المبسوط فصل الالحاق في لزوم الدم في الجملة احتجاجا على الشافعي فيما اذا استعمله في غير الشعر من بدنه فانه على قاعدته
ثم اعقبه هذا الاستدلال الذي فيه نظر بانه ذكر وجه قول ابي حنيفة بعد حكايته قول الصاحبين في لزوم الصدقة وقول الشافعي
وقال فيه محيي باستعمال اصل الطيب يحب باستعمال الطيب لكسر بيض الصيد ومعنى كونه اصل الطيب انه يلقى فيه الانوار كالورد
والبنفسج فيصير نفسه طيبا قوله وهذا الحلاف في الزيت اما في الحال فلزوم الحال المحض هو المتبادر الشيخ اما المطيب منه
وسؤما الذي فيه الانوار كالزنبق والنون وسؤ اليا سمين ودهن البان والورد فيجب استيعابه بالاتفاق اذا كان كثيرا قوله
وهذا اذا استعمله اي الزيت او الحال لما لم يكن طيبا كاملا اشترط في لزوم الدم بها استيعابه على وجه التطيب فلو اكتحل او داوى
بها شقوق رجليه او اطرافه او ذيه لا يجب شيء وكذا جعل السمن كالدهن ليتنفي الدموا الصدقة خلافا لمن شبهه
بما لا عبرة له كالخاتم والكانون حيث لم يوجبوا الجزاء لاستعمال على وجه التداوي لكنه يخير اذا كان لعذر بين الدم والصوم

والاطعام على ما سيأتي وكذا اذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق باكثر فمه فعليه الدم وهذا تسهيل بعدم اعتياد العضو مطلقا في لزوم الدم والمراد بذلك ان لم يبلغ مبلغ الكثرة في نفسه على ما ذكرناه آنفا تم الاكل الموجب ان اكله كاملون جعله في طعام فطبخ كالزعفران والاقاويه من الرجيل والابازير مجعل في الطعام فلا شيء عليه فيمن تزعفر كان يأكل السكباج الاصفر وهو محرم وان لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره فان كانت رائحته معه موجودة كمن دلك شيء عليه اذا كان مغلوبا بحيث لا يستهلك اما اذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص لان اعتبار الغالب عدما عكس الاصول والمعقول يجب الجزاء وان لم يظهر رائحته ولو خلطه بشراب او الشراب بكاد او اخبر في خصال الكفارة وفي المبسوط فيما اذا اكتحل بكحل فيه طيب مرة او مرتين عليه الدم في قول ابي حنيفة يفيد تقييد المراد بقوله الا ان يكون الطيب كثيرا اي الكحل ويشعر بالخلاف لكن ما في الكافي الحاكم من قوله فان كان فيه طيب يعني الكحل فعليه صدقة الا ان يكون ذلك مرارا كثيرة فعليه دم لو كان فيه خلافا ولو كان محكاة ظاهرا كما ينبغي عاد ومحل الدم الا ان يحمل موضع الخلاف ما دون ذلك ان لم يفد تفسيضه على المرة والمرتين وما في الكافي المراد الكثير فان كان الكحل عن ضرورة تخير في الكفارة وكذا اذا انما دوى بدوا فيه طيب فلا رفه مراحة او شربة شرابا وفي الغنا دي لو غسل باسنان فيه طيب فان كان من زاده شيئا فعليه صدقة وان سمائه طيبا فعليه الدم انتهى ولو غسل راسه بالخطمي فعليه دم عند ابي حنيفة وقالا لو نوى به التداوي فعليه الصدقة لانه ليس طيبا لكنه يقتل القوام ولهما ان الطيب ذا بقاله رائحة وان لم تكن ذكية فكان كالحناء مع قلته القوام فتنكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف لا شيء فيه شيء واول بما اذا غسل به بعد الرمي يوم النحر لانه لا رائحة له حلق رأسه وعنه في اخرى كان عليه صدقة ما لم يكن للتطيب والتعليف قيل قول ابي حنيفة في خطمي العراق ولا رائحة له وقالا في خطمي الشام وكل رائحة له وقيل بل الخلاف في العراقي ولو غسل بالصابون والخرض لا رواية فيه بعد وقالوا لا شيء فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل قوله وان لبس ثوبا بالحيط الخ لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا حدث اللبس الاحرام او احرم وهو لابسه يوما او ليلة على خلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب الذي يوجب عليه قبله للنقص فيه ولولاه لا وجب فيه ايضا ولا فرق بين كونه مختارا في اللبس او مكرها عليه او نائما فغطى انسان رأسه او وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لان الارتفاق حصل له وعدم الاحتراز اسقط الاثم عنه لا الوجوب على ما عرف بتحقيقه في مواضع والتفصيل بوب له وان لبس ثوبا بالحيط لبس بعين المفهوم بل لوجوه اللباس كله التميم في الهمامة والخفين يوما كان عليه دم واحد كالايلاجات في الجماع لانه لبس واحد وقع على جهة واحد وعلى القارن ومن ضامه على المفرد فيه دم وكذا لو دام عليه ذلك اياما فاما اذا كان نزعها للاول بعد لبسها نهارا او كان يلبسها ليلا كليه ويزعها نهارا او لم يعزم على النزع عند الطلوع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء ان كان كفر للاول لانقطاع لانه لما كفر للاول لتعدد فيعتبر اللبس الثاني لبسا مبتدا وان لم يكفر للاول فعليه كفارتان عند ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد كفارة واحدة بنا على انه ما لم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد خلاف ما اذا كفر على ما قررناه وبه يقولان لما نزع على عزم النزع انقطع حكم اللبس الاول فتعين الثاني وكونه لبس يوما فما زاد مبتدا فالحاصل ان النزع مع عزم النزع يوجب خلافا للبس عندهما وعند ابي حنيفة وان لبسه يوما فما زاد ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم اخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس كابتدائه بدليل ما لو احرم وهو لابسه فدام عليه بعد الاحرام يوما او عليه الدرع واعلم ان ما ذكرناه من ايجاب الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على وضع القرزة فعليه كفارة واحدة لتخير فيها وذلك نحو ان يضطر الى لبس قميص فلبس قميصين او قميصا وجبة او اضطر الى لبس فلبسوه فلبسها مع عمامة وان لبسها على موضعين موضع القرزة وغيرها كالقلنسوة مع القميص فالوجه الاول والثاني كان عليه كفارتان تخير في احداهما دون الثالثة واحدى لا تخير فيها وهي ما لبسها من وصور تعدد السبب واتحاده مما اذا كان به صداع فاحتاج الى لبس العمامة فلبسها واستغنى عنه في وقت فنزعها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم ينزل عنه فان زال وعاد مرض اخر فاحتاج الى لبسها فعليه كفارتان كفر للاول او لا عندهما وعند محمد كفارة واحدة ما لم يكفر للاول فان كفر فعليه اخرى وكذا اذا احتاج عدة احتاج الى لبس للعتاد ايها ما يلبسها اذا فرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لان صون اللبس كصون الكسب ولو لبس لقرزة قرانت بدوام لبسها يوما ويومين ما دام في شك من زوال القرزة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها فاستمر كان عليه كفارة اخرى قوله وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة في خزانة الاكمل في بيانه نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر قوله فلابد من اعتبار المدة لتحصل على الكمال ستعين مع قول الشافعي ان الارتفاق يتكامل بالاستمتاع بل مجرد الاستمتاع لم النزع في الحال لا يعد الانسان بذارتفاقا فضلا عن كماله وقولنا في وجه التقدير يسير ولانه بالبس فيه تزيين عادة يفيد انه لا يتضرر على اليوم والليلة الكاملة كاليوم جريانا لعين المذكور فيه ونص عليه في الاسرار

وغيره قوله غير ان ابا يوسف اناط الاكثر مقام الكل كما اعتبره في كشف العورة في الصلاة وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم كذلك اليوم في ذلك الدم وفي نصفه نصفه وعلى هذا الاعتبار يجري قوله لانه لم يلبسه لبس المحيط ان حصل بواسطة احاطه اشتمال على البدن واستمساك ما تهافتي لبس المحيط وكذا اقلباه لو ادخل منكبيه الثياب دون ان يدخله في الكمين انه لا شيء عليه وكذا اذا لبس الطيلسان بغير ان يزر عليه لعدم الاستمساك بنفسه فان زره او القباء او الطيلسان يوما لزمه دم لحصول الاستمساك لان ربع الاشتمال بالاحاطة كلاهما لو عقد الرداء وشد الازار بحبل يوما كره ولا شيء عليه لانتفاء الاشتمال بواسطة الاحاطة وفي ادخال المنكبين القباء خلاف زفر ولا باس ان يعقد السراويل الى موضع النكة فيأتزر به وان يلبس المكعب الذي لا يلبغ الكعبين اذا كان في وسط القدم لان الحاصل حينئذ الحاصل من قطع الخفين اسفل من الكعبين وقد ورد النص بالطاق ذلك كلاما لجوربين كذا في الخلاصة فلبسه يوما موجب الدم قوله ولو غطى بعض راسه فالمروي عن ابي حنيفة اعتبار الربع ان بلغ قدر الربع فدم والا لزمه دم اعتبارا بالحلق والعورة حيث لزم الدم بحلق ربع الراس او اللحية وفساد الصلاة بكشف ربع العورة وقوله وهذا الان ستر البعض استمتاع معتاد يعتاده بعض الناس يعلم ايضا بالتجارب اي بالعلة التي وجب لها في حلق الربع الدم وهي لا ترتفق به على وجه الكمال وان كان هناك اكمل منه باسه في تغطية البعض وكذا بعتاده الناس واما بعتاد تحصيلا للارتفاق والا كان عبثا وقد اكان الجامع هذا فلا يصح اعتبار العورة اصلا لانتفاء هذا الجامع اذ ليس فساد الصلاة بانكشاف الربع لذلك بل لعدم كثير اعوفاد ليس لوجوب هذا الا ترى ان ابا حنيفة لم يقل بقاعة الاكثر مقام الكل في اليوم والليلة الواقع فيها التغطية واللبس لان النظر فيها ليس الا لثبوت الارتفاق كاملا وعدمه وكذا اذا اعطى ربع وجهه او خطه اراة ربع رأسها قوله وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا للحقيقة ولم يذكر لمحمد قولا في الارتفاق في البدائع عن نوادر بن سماعة عن محمد عين هذا القول لمحمد خلافا في الاصل وهذا القول ارجح في النظر لان المعتبر الارتفاق الكامل واعتبار تغطية البعض دليل على تحصيله به لكن ذلك البعض معتاد وليس هو الربع فان ما يفعله من يعلم من اباحيث الذين يلبسون التروج شد وثه عنا لحنك تغطية البعض الذي هو الاكثر فان الباقي منهم هو ان صيغة ليس غير لعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه تستمسك بما لم يتحقق الا ان يكون عورة فتشد وح ظهر ان ما عيه جامعا في الحاق غير صحيح لان العلة في الاصل حصول الارتفاق كاملا حلق الربع بدليل التقدير به على وجه العاء والباب في فرع الاعتياد بتغطية البعض الذي هو الاكثر لا اقل وهو الدليل على الارتفاق به فلم يتحد في الاصل والفرع وكذا لم يعتبر الحسن في الشرع سوى مطلق البعض فان عنى به الربع متعاد وجوده في الفرع وفي فروع اعتبارا الربع ما لو غصب لمحرم راسه بجصاة او وجهه يوما او ليلة فعليه صدقة الا ان يأخذ منها الربع ولو غصب موضعا آخر من جسده كيده فعليه ان كثر لكنه يكره من غير هذا وكعقل الازار وحليل الراسة لمحظ كلاق ليس المراة النقاب لان لها ان تستر بها لمحظ غير فلم يكره لها ولا باس ان يغطي اذنيه وقفاه ومرفقيه ما نواسفل من الذقن خلافا فيه وعارضه وذقنه ولا باس ان يضع يده على انفه دون ثوب وعلى الفارة في جميع ما تقدم ان قدما او صدقة دميان وصلحان لما سنذكر قوله ولنا ان حلق بعض الراس اقيم هذا هو الفرق الموعود بين حلق الربع وتطيب الربع وقوله لانه معتاد صريح في ان الحكم محصول كما لارتفاق به لان البعض مستشد عليه بالقصد اليه على وجه الاعتياد ومد منا ما نعني به ونحن نجعل بعض الازار والعلوية جلوقون نواصيهم فقط وكذا حلق بعض اللحية معتاد بارض العراق والمغرب وبعض اهل المغرب لا ان يقول هذا احتمال ان فعلهم للراحة او للزينة فيعتبر به الكفارة احتياطا لان من الكفارة ما يحتاط في شانها بدليل ازدواج الاقل الا ترى وقوله لانه غير مقصود معنى انه لو ان من مس طيبا بقصد التطيب كما ورد او طيب عمم به بدنه مسحابل وسخ بغسله وههنا انطباق الاقتضاء على بعضه فيما يكون عالبا عند قصد مجرد امساكه للحفظ او للقاء من غير قصد اذ غاية الفعلة في الطيب نفسه فتفاوت الجناية فيما دون الاقل فوجب الكفارة ثم ما ذكر من ان حلق ربع الراس اذا لحية دما من غير خلاف وافى لغاية قوله وهو المبيح لما في جامع شمس الائمة وفاضي خان على قوله في حلق الجميع الدم وفي الاقل منه اطعام وعن ابي يوسف اخرى ان في حلق الاكثر الدم وعن محمد حلق العشر لانه يقدر به الاشياء الشرعية فيقام مقام الكل احتياطا هذا لو كان اصلا على ما صيغته اقل من ربع شعرها ما فيه صدقة وكذا الوحلق كل راسه وما عليه اقل من ربع شعره وان كان عليه فدم ربع شعر لو كان شعر راسه كاملا فيه دم وعلى هذا يحمى مسئلة فيمن بلغ طويلة الغاية في كثرة وفي المرغيناني حلق راسه وأراق دما ثم حلق لحيته وهو في مقام واحد عليه دم اخر لو حلق راسه ولحيته وانطيه بل كل بدنه في مجلس واحد فدم واحد وان اختلف المجالس فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وعند محمد دم واحد وان اختلف المجالس ما لم يكفر للاول وتفاوتوا في الطيب مسئلة اعتبرها لو حلق في مجلس ربع راسه وفي اخر ربعا آخر حتى انها في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لو يكفر للاول والفرق له ان هذه جناية واحدة وان تعدد المجالس لانها كملها وهو الراس هذا ما في مناسك العارسي من قوله وما سقط من شعرات راسه ولحيته عند الوضوء لزمه كف من طعام الا ان يزيد على ثلاث شعرات فان بلغ عشرا لزمه دم وكذا اذا اخرج ما خرق وذلك غير صحيح لما علمت من ان العدد الذي يجب به

بعض م

الدم هو الربع من كل منها تعتبر فيه الثلث كذا في ... طعام عن محمد وهو خلاف ما في فتاوى قاضي خان قال وان نتف من رأسه او انفه او لحيته
شعرات فلكل شعرة كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع **قوله** لانه عضو مقصود بالحلق يفعله كثير من الناس
للراحة والزينة **قوله** وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم المعروف هذا الاطلاق وفي فتاوى قاضي خان في الابطين ان كان كثير
الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر **قوله** وقال ابو يوسف ومحمد ... قوله ليس ... اي حنيفة بل لان الرواية في ذلك
محفوظة عنهما وقوله اراد به الشارب والصدر وما اشبه ذلك تفسير لما مواضع من مؤدى اللفظ ليخرج بذلك الرأس واللحية فان في الربع
من كل منهما الدم بخلاف سائر الاعضاء والعارق ... ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لما مع تحرير الكلام لما ذكره في المبسوط
بقية شيء حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فصدقة ثم قال وما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق وما هو
مقصود حلق الرأس والابطين وهذا اوجه **قوله** لانه مقصود بطريق التنور مدفوع بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ
ليست العادة تنوير الساق وحده بل تنوير الكل من المجموع الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق بعض كثيرا ما يعتادون تنوير
الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة او مع الصدر فيجعل هذا الحاجة اما الساق وحده فلا فالحق ان يجب في كل منهما
الصدقة واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب **قوله** فان اخذ من شاربه او اخذه كله او حلقه فعليه طعام هو حكومة عدل
ان ينظر الى المأخوذ ما نسبته من ربع اللحية فيجب بحصته بان كان مثل ثمن ربعها لزمه ثمن الشاة او ربعها فربعها وهكذا وفي المبسوط
خلاف هذا قال لم يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه وذكر ما اذا اخذ من شاربه فعليه الصدقة ومن اصحابنا من يقول اذا حلق شاربه
يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق يفعله الصوفية وغيرهم والاصح انه لا يلزمه الدم لانه طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد فعليه
الصدقة في حلقه انتهى وما في الهداية ... يظهر ... على قول محمد في تطيب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم اما على ما ...
من جادة ظاهر المذهب سواء كان ما يجب فيه الدم يجب الصدقة مقدرة بنصف صاع الا ما يستثنى فلا ... على تقدير التفريع على قول محمد فلو ...
ان ينظر الى نسبة المأخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب طرفا من اللحية وهو معها عضو واحد
لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب
لا ما دونه واذا اخذ المحرم من شارب حلال ... ولفظة الاخذ يدل على انه السنة فيه دون الحلق يشير الى ما ذكر الطحاوي
في شرح الآثار حيث قال القص حسن وتفسيره ان يقص حتى ينقص عن الاطار وهو ... ملتقى الجلدة واللحم من الشفة وكلام المصنف على ان
جادته ثم قال الطحاوي والحلق احسن وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والمذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا ان السنة القص
... قال المصنف ان حكم يكون المذهب القص اخذا من لفظ الاخذ في الجامع الصغير ... من الحلق لان الحلق اخذ والذي ليس اخذا هو
النتف فان ادعى انه المتبادر ذكرنا استعماله فيه بمعناه وان سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان ان السنة القص او لا بل بيان ما
في ازالة الشعر على المحرم الا ترى انه ذكر في الابط الحلق ولم يلزم كون المذهب فيه سنية الحلق فعلم ان المقصود ذكر ما يفيد الازالة
بأي طريق حصل لينتهي حكمه واما الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب
وتقليم الاظفار ونتف الاباط فلا ينافي ... لفظ الحلق فان المراد به المبالغة في الاستئصال عملا بقوله عليه الصلاة والسلام
في الصحيحين احفوا الشوارب وهو المبالغة في القطع فبأي شيء حصل حصل المقصود غير ان الحلق ... المقصة وقد
تكون بالمقصة ايضا بمثله وذلك خاص منها ... للشارب فقط ... الطحاوي الحلق احسن من القص يريد القص الذي لم يبلغ في
المبالغة وان عند اهل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقه **قوله** لانه لا يتوسل الى المقصود الا به يفيد انه لو لم يرتب
الحجامة على حلق موضع المحاجم لا يجب الدم لانه انما كان مقصودا لما هو للتوسل به الى الحجامة فاذا لم تعقبه الحجامة لم يقع وسيلة
فلم يكن مقصودا فلا يجب الا الصدقة وعبارة شرح الكنز ... في ذلك حيث قال في دليلهما ولانه قليل فلا يوجب الدم كما اذا حلقه
لغير الحجامة وفي دليله ان حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها وظهر لك ان التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة
شرح الكنز بخلاف تركيب الكتاب حيث قال الحجامة ليست محظورة فكذا ما يكون وسيلة اليها ثم يفيد ... حظر هذا الحلق للحجامة
اذ لا تفعل الحجامة الا بالحاجة الى تنقيص الدم ولا يكون الحلق محظورا ولازم هذا ليس الا عدم وجوب الصدقة عنهما بل تخير
بين ذلك والصوم وليس المقصود هذا بل لزوم الصدقة عندهما بمعنى عدم دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافا لابي حنيفة وعدم
الحظر لا يستلزمه وقوله في وجه قول ابي حنيفة ومقدار ... الربع من عضو ... ان هذا الموضع في حق الحجامة كامل
قوله وان حلق رأس محرم ... العامل ... لان ... مثل ان خضب رأسه بالحناء ...
وان لبس ثوبا مخيطا او غطى رأسه المحرم بعد ما صرح ... في الكتاب اذا قال اذا طيب المحرم ... وكذا اذا كان
الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق رأسه الا ان تغير المحلوق رأسه شيء اخر لا يكون الجواب غير مقيد ... انما
ان يكون محرما او حلالا او الحالق محرم والمحلوق رأسه حلال او قلبه وفي كل الصور على الحالق صدقة الا ان يكون حلالا
وعلى المحلوق دم الا ان يكون حلالا ولا يتخير فيه وان كان بغير اذنه بان يكون مكرها او نائما لانه عذر من جهة العباد فلا

من الصلب

المضطر

المضطر ها واحلق حلالا راس محرم فعليه بدنة ان قطع ما استحق الامن بالاحرام او لاذى بين لاحلقوا حتى يحلوا وبين لا تعضدوا
شجر الحرم فاذا استحق الجزء بنفسه الامن عن هذه العبادة استحق الجزء ايضا الامن وجب بعقوبة الكفارة بالصدقة واذا حلق
المحرم راس حلال فلا ارتفاق الحاصل له بهذا الحلق اذ لا شك في ان اذى الانسان يتقذر عنه من راى ما تحت راسه
وسخ الثوب بثقل الراحة وماس غسل الجمعة بل كان واجبا الا لان الثابت بالاذى الاذاية معنى الثابت بالنسيكة فتقرر الكفارة
وجبت الصدقة والحق جزئ لوجه الاول في هذا وقد منع بان يستحق بالشعر الامن انه منوط بالنسيكة الى من قاربه الاحرام حالقا
او محلوقا فان خطاب لا تحلقوا للمحرمين فلذا اختصت به الاول نعني ان المحرم اذا حلق اس المحرم اجتمع هدم تفوت الامن المستحق
والارتفاق باذالة تقذر وقد كان كل منهما بانفراده موجب للصدقة فربما يقال لما كمل الجناية بهذا الاجتماع فيقتضي وجوب
الدم على الحالق كما لو حلق الادهان بل ينبغي حيث اوجبنا الدم لاجتماع امور لو انفرد كل منها لوجبه تكليس الشعر
واصابته للطيب وقتل الهوام فكما لكمل الجناية بهذه الجملة فوجب الدم وتقرر الحلق مع انه الشائع ظاهر من الكتاب ينبغي عدم
لزوم الحرم شيئا اذا كان غير محتاج اليه كما تقدم غير مرة في الصلاة والصوم من ان عدمه مسقط الحكم عند وعدما لا ومبنى
عدمه عند على الحالق بطل لفاعدم الموجب اما ان كان حلالا فلان الحلق غير محرم عليه وان كان محرما فكذلك لان الارتفاق
لم يحصل له وهو الموجب عليه فان قيل قد باشر امرا محظورا وهو اعانة المحلوق المحرم على المعصية اذ كان باختياره وتعين
اختياره اذ لعلنا المعاصي انما هي اسباب لعقوبة الاكلال وليس كل معصية توجب جزائي احكام الدنيا الا ترى ان السرقة موجبة قطع
في الحالق فضولا تا الحالق كما لحقناه بقاطع الحرم كقاطع تعقوبة من مستحق مستعقب للجزاء واجب اتباع الدليل لا سيما وكونه
واما المحرم فلان الموسى المحرم في حقه هو مثل الارتفاق بعضا النقصان كان على وجه الكمال كان الجزاء تاما والا فصدقة
وقيل الاضافة الى نفسه بلغي اذ لو ثبت اعتبار وعقلية استقلاله بما هو اداة ثابتة والحاصل ان نسبته محل والمحل لا
مدخل في التعليل والا امتنع القياس لان الاصل الغاء المحل الا ان يدل على قصد بخصوص الحكم به دليل لا مرد له خصوصا
اذا لم يوقف على مناسبة المناسب فعدى من نفسه الى غيره اذ وجد فيه تام الموسى وقصورها ردنا الى الصدقة ومدار
مباشرة الفعل الذي به قضا النقصان كان جزء العلة ولو حكما ان باذن المحرم في حلق راسه لزم عدم الجزاء على التام حالق
راسه والاكثر الجزاء اذا نظر الى دنيء دنية معنى النقص فاختيار الثاني وادعاء الارتفاق لا يحصل بحلق الدونية كما قبلنا
نعني الجزاء تجرد اللبس لذلك عكر وما لو فرض طول الوقت مع محاذاته وصحبه واستنشاق طيبه ولو كان الى شيء لقلت جزاء
الاول ونعني الجزاء عن التام والمكمل ولا يلزم نفي هذا في كل موضع كالصلاة وغيرها لان الفساد هناك لا علق بمجرد وجود
الكلام مثلا وهنا قد فرض تعلق الجزاء بالارتفاق الكائن عن مباشرة السببية لوحكما قوله فصار كالمفرد ونعني كما لا يتجزع
بالعفو على مفرد عن حرية من نصفي حريته اذا ظهر رقه بعد الدخول لان يده ونموه لا له من الراحة واللذة انما حصل للمفرد
فكون البدل لاحق عليه دون الغلام لذلك لان جمع المحلوق راسه على الحالق بغير اذن كان سببية اضعف به قوله فان
اخذ من شاربه حلالا وقلم اظفاره فيما مر آنفا في شارب حلال وثانيا في ظفر الاظفار فيخالف لما في المبسوط فاصل
الجواب هناك نص الاظفار هنا كالجواب في الحلق وفي المحيط ايضا قال وعليه صدقة هذا عن محمد رواية لا يضمن في قطع الاظفار
واعلم ان صريح عبارة الاصل في المبسوط وفي الكافي الحاكم في الحالق هكذا اذا حلق المحرم راس حلال تصدق بشيء
واذا حلق المحرم راس محرم اخر امره او غيره امن فعلى المحلوق دم وعلى الحالق صدقة انتهى وهذه العبارة اما تقتضي لزوم
الصدقة المعدة بنصف صاع منها اذا حلق راس محرم واما في حلال فيقتضي ان قطع ثلثي شاكوة لم من قتل قبله اذ حرمه
تصدق بما شاء واراده المقدر في عرف اطلاقهم ان يذكر لفظ صدقة فقط والله اعلم بحقيقة الحال ثم بعد التفصيل
المذكور في الحالق قال والجواب في قص الاظفار كالجواب في الحلق فان كان ناذكرنا ذانه مقتضى عرفهم في التعبير واقعا فيلزم
ذلك التفصيل ايضا جاريا في قص الاظفار تصدق ما في الهداية لانه فرض الصوت في قلم اظفار الحلال قوله فان
قص الحالف بعد يده ورجليه فعليه دم لانه اكمل ارتفاق يكون بالقص قص بعد ارتفاق كامل بعد الدم ايضا فعلى الكل
في مجلس كليس كامل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد فان كان في مجالس فكذا عند محمد اذ دم واحد
لان مبنى من الكفاية على ان الداخل تحت الحرم بعقبل صيد الحرم قيمة واحدة مع الجناية على الاحرام والحرم فاشبهت
كفارة الفطر في رمضان فانه اذا اتحد ت الجنايات بالفطر ولم تكفر لزمه كفارة واحدة وان كفر للسابقة
كفر لاحقة كذا هنا قوله وعلى قول ابي حنيفة ومحمد عليه ادبعة امداد قص في كل مجلس طرفا من اربعة لان الجناية بهذا
معنى العبادة خرج الجواب عن كفاية الاظفار فيتقيد الداخل بالمجلس عند انه لا بد من اتباع هذا المقدمة
والمثبت لها لزوم الكفارة شرعا بالاعذار ومن المعلوم ان الاعذار مسقطة للعقوبات وعلى هذا فلا يخفى ان لا دم
يرجع معنى العبادة عدم الدخل لانه الالحق بالجود الا ان توجبه موجبا خر كما اوجبه في اتى المحرم لزوم الحج لو لم يحج

الشعر

والاوجب هنا والالحاق بآي السجدة في الكتاب انما هو في تعدد المجلس لا في اتيان الداخل بنفسه والاكان بالجامع لان موجبه في الاصل اعني اتي السجدة لزوم الحرج وذلك لان العادة مستمرة بتكرار الايات للدراسة والتدبر للاتعاظ للحاجة الى ذلك فلو لم يتكرر الحكم لزم الحرج عند ان ما يندفع من الحاجات من التكرار يكون غالبا في مجلس واحد فتعدد الداخل وليس سببا لزوم الحرج لو لا الداخل فما ما اداء عن من اراد قصد اظهار بدعته ودخل الا تفرق ذلك في مجالس فلا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج بل يتفق بعدم الداخل على تعدد قصد كل طرف في مجلس ولا شبهة هذا الحكم الا ان يكون فيه اجماع وفي المبسوط لو قص احدى بدنه ثم الاخرى في مجلس او حلق رأسه وحلية وارطبه او جامع مرارا قبل الوقوف في مجلس واحد مع امرأة واحدة او نسوة فعليه دم واحد وان اختلف المجالس يلزمه لكل مجلس موجب جنايته فيه عندنا وقال لم عليه دم واحد في تعدد المجالس ايضا ما لم يكفر عن الاول وتقدم نظير في الطيب فيما لو حلق في مجلس واحد بدع رأسه ثم في مجلس اخر بعده ثم وهو حتى حلق كله في رابع مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاول والفرق لهما ان الجناية في الحلق واحد لاتحاد محلها وهو الراس قوله اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق اذ حلق الراس اللحية لان حلق ربع غيرها من الاعضاء اقامة للاكثر فان قيل الحاق ربع الراس بكله بنا على انه معتاد والمعتاد في قلم الاظفار ليس الا قتصار على طرف واحد فكيف هذا الالحاق مع انتفاء الجامع فالجواب ان الجامع انما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد الا انه لما كان قد يترد في حصوله حلق ربع الراس اثبته بالعادة او التفصيل انه على وجه العادة لمن يفصل لبيس لا لنيل الارتفاق لانها هي المناط للرخص والدعوى انك ان ادنى كمال الارتفاق يحصل بعلم تام بكيدان كان في اليدين اكل وفي الكل اكل من هذا استبان لك الدعوى والدليل لكونه عن معتاد قوله لانه تؤدي الى الاجتناب كلام خطابي لا تحقيقي اي كان يجب ان يقام اكثر الثلثة اقصا كالطهرين ثم يقام اكثرهما وهلم الى ان يجب بقطع جوهرين من قرنه طفر واحد لا يحس قوله وبالنظر على هذا الوجه تتأدى علاج ما فسدتها عليه من الطيب الحاق في مواضع متفرقة او ربما تفرقت ما بقي الجامع حالا لو قص سنة عشر ظفرا من كل طرف اربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة الا ان يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء هذا وكل ما يتعلم العبد الحرم ما فيه الدم عمدا او الصدقة عمدا فعليه ذلك اذا عمد الى الحلق والازالة بالصوم قوله او ليس من عذر بان اضطر الى تغطية الراس لخوف الهلاك من البرد او للمرض وليس لسلاح للحرب فعليه كفارة واحد تخير فيها بين ان يذبح او يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع او يصوم ثلثة ايام وان كان يزعد لبسه نهارا ما لو نهض العدد متلاوما بان غيره وتعذر لهذا زيادة تفصيل فارجع اليه قوله وقد فسرها اي فسر الكفارات المخيرة بها بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او صدقة او نسك بما ذكرناه وذلك في حديث كعب بن عجرة في الصحيحين حال حملت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتناثر على وجهي فقال ما كنت ادري ان الوجع بلغ بك ما ارى لو ما كنت اجد شاة تذبح بك ما ارى احلق وصم ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفي رواية فامرني ان يطعم فرقا بين ستة او انسك شاة او يصوم ثلثة ايام والفرق ثلثة اصع وقوله في الرواية الاولى احلق شاة محمول على انه سأله هل عليه النسك فان وجد اضر انه مخير بينه وبين الخصلتين وان كان خلاف المتبادر لئلا تنتفي الفائدة منه وبين الكتاب والرواية الاخرى قوله فما النسك فمختص بالحرم فكل ما قيل في جزاء الصيد هدي بالغ الكعبة وسنوا جب بطريق الكفارة فكان اصلا في كل هدي في كفارة في اختصاصه بالحرم وقوله الا ان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان ينبغي ان القربة هنا تعلقت الاراقة ولا شبهة جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لانه كفارة ثم لا دم يحسب للمشاور انه لو سرق بعد ما ذبح لا يلزمه اقامة غيره مقامه لكن الواقع انه لا يلزمه ذلك وغيره فكان القربة فيه لحما ههنا جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غير اذا سرق ومن نوى وللثانية يتصدق لحمه ولا يأكل منه والله اعلم قوله وسنوا لى الصدقة على ما دل التصدق المذكور في الاية قيل هو اي جنسه كقول محمد وقال ابو يوسف الحديث الذي فسر الاية فقط الاطعام فكان كفارات المحرم وجه نظر ان الحديث ليس بمفسر المجمل بل مبين للمراد بالاطلاق وسنة مشهورة عملت به الامة فجازت الزيادة بها على ما ذكر في الاية الصدقة ويحتمل صنيعها بان ذلك صح ان مجملا في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية الامر انه يعتبر الاسم الاعم والله اعلم فصل قدم النوع الاشق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب واذ الة الشعث مهيجات للشهوة لما تعطيه من الراحة والرشد قوله ولا فرق بينهما خالف الصاحبين في الجامع الصغير لفاني خان من شرط الاذن ان قال ليكون جماعا على وجه موافق لما في البسوط حيث قال وكذلك اذا قال لم ينزل يعني بحكم الصوم عندنا خلافا للشافعي في قول قياسا على الصوم فانه لا شيء اذا لم ينزل لان الفساد لكثرة الجماع فيما دون الفرج من جملة الوطء فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاحرام عليه يصير مرتكبا محظورا حرامه انتهاى وقد يقال ان كان الاذن للنفي فليس كل نفي موجب كاذب وان كان للرفث فذلك اذا اصله الكلام في الجماع فهو من

وليس ذلك موجبا شيأ **قوله** في جميع ذلك ظاهره ارادة المس بشهوة وايلاج فيما دون الفرج والمفاخذة لكن سيذكر
اغفى قوله اما نفساد احرامه في جميع ذلك اذا انزل فالمعنى ما ذكرنا وتحقيقه ان قضية الصور المذكورة على حكم بفساد اذا
انزل وضده تقديم وتأخر والاصل ان ما في جميع تلك الصور فساد الاحرام لانزال وهو معنى قولنا الحكم فيها الا نفساد
بالانزال فيفيد مجموع الامرين من الفساد بالانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال لانه لم يحتمل فيها حكما سوى ما ذكرتم
مذهب الشافعي هو مجموع الامرين في قوله يعني صالح لانباتهما معا محمل عليه وعادتهم نصب الخلاف باعتبار قولهم فيفسد المضاجع
ما في المبسوط والذي فيه ما علمت من قوله خلافا للشافعي في قوله قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا انزل لم دون المس بغير
الذي ذكره المصنف على هذا ان شعر في تقدير المذهب لكن يحمل الكلام فانه تعرض للاول بقوله ولنا ان فساد الاحرام يتعلق
بالجماع يعني انما يتعلق به ثم اسند الحكم على هذه بقية فساد شيء من المحظورات بقوله وهذا لان فساد سائر المحظورات وتفصيله
ان المعلوم ان سائرها لا تفسد لمباشرتها الاحرام والنقض رد به في اجماع صورته فانه عليه الصلاة والسلام انما سئل عن الجماع
ومطلقه ينصرف الى ما يتم الصوم الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته ولو لا ذلك النقض لقال ان الجماع ايضا مفسد
ولان اقتضى ايجاب القضاء في الصوم الكفارة فكذا ينبغي ان يوجب في الاحرام لان المس فيه اقتضى الحج
وعدم وجوب القضاء حكم عدم الفساد فينبغي عدمه وسوط والتعرض للثاني بقوله الا ان فيه معنى الاستمتاع الخ ووجهه ان يرجع
ضمير فيه لقطع جميع ذلك والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والايلاج فيما دون الفرج لا يفيد الا ان كل واحد لفظ الايلاج
والا لم يكن قوله بعد ذلك اذا انزل معنى وكان يحمل ما قولنا في المس بشهوة مع الانزال اذ الانزال ما حمل من الجماع الى قوله
فيما دون الفرج للان في المس بشهوة والتقبيل والوطء فيما دون الفرج استمتاع بالمرأة اعم من كونه مع الانزال او دونه فلذلك محظور
احرامه فيلزمه الدم خلافا لصوم الذي ضمن عليه عدم لزوم شيء اذا انزل والفساد اذا انزل للان المحرم فيه قضى الشهوة
فلا يحصل المحرم منه وما دون الفرج الا ان الم انما يغسل عنه لان تحريمه سبب كونه تعوسا للركن الذي هو الكف عن قضاء
الشهوة بين المرأة وقبله لم يوجد تحريم اصلا لكن الثابت بفعل كذلك لا يوجب شيأ خلافا لما نحن فيه فان في الاستمتاع بالانزال بعض
محظور الاحرام يستغرقه الجماع مع الانزال شيأ فساد بالمس **قوله** فسد حجه وعليه شاة وكذا اذا تعدد الجماع
في مجلس واحد لمرأة او نسوة والوطء في الدبر هو في القبل عندهما في احدى الروايتين عن ابي حنيفة وفي اخرى عنه لا يتعلق به فساد
والاول اصح حتى لو جامع في مجلس آخر قبل الوقوف لم يتعدد لم يتعدد الدم الواجب بالجماع الثاني بفضل الفاسد لانه بناء
الجماع الثاني على الاول فاسد حتى كان وقد منا من المبسوط ما يدل على ان تعدد الموجب لتعدد الدم تعدد المجلس عندهما من غير هذا العدد وقال محمد لا يتعدد الا ان يكون كفر عن الاول فلزمه اخرى والجواب اعتبار على
قضية الكبائر المتعددة بعدم تحلل فان نقض في ظاهر الرواية على ان المحرم اذا جامع النساء وفضل احرامه واقام وقضى ما يقضى
الحلال من الجماع والطيب قبل القضاء عليه ان يعود كما كان حراما فالمسوط لان بافساد الاحرام يصير جانيا عنه فبذلك
الاعمال وكذا بقية الفصل وارتكاب المحظورات استنادا الى قضاء احدى وسبعين فيحمل الاخلال فيلزمه لذلك دم واحد انتهى
تكذا الوتعدد جماع بعد الاول بقضاء الفضل فيه دم واحد وما يلزم به الفساد دون الدم على الرجل لزمه مثله على المرأة وان كانت
مكرهة او نائمة او ناسية لما ينتفي به ذلك الاثم ولو كان الزوج صبيا جامع بماله فسد حجها دونه ولو كانت هي الصبية او المجنونة
المطاوعة حكم ولو جامع بهيمة وانزل لم يفسد حجه وعليه دم وان لم ينزل فلا شيء عليه والاستمناء بالكف على هذا ان اذا كان
ذكره حتى فسد حجها وعليها دم هل يرجع على الزوج عن جماع لا دعى الشافعي اي جامع رفعهم والقارن اذا جامع قبل الوقوف قبل
ان يطوف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه وعمرته وعليه ان يمضي فيهما ويقضيهما على الفساد وشاة ان وقضاؤهما ولو جامع بعد ما طاف
لعمرته اربعة اشواط فسد حجه دون عمرته واذا افسد الخ فسد دم القران لانه لم يجمع لفسادهما صحيحا وعليه دمان لفساد الخ
والجماع في احرام العمرة لا دباق فيقضي الخ فقط وكذا لو احرم بعمرة فافسدها ثم اصل حجة ليس بقارن لهذا **قوله** والاصل
الخ روى ابو داود في المراسيل عن يحيى بن ابي كثير ان يزيد بن نعيم بن هبار سأله فقال يا رسول الله ارأيت ان تبت وآمنت
فما لي قال الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال انت معي فكانا جارين فمات يزيد بن نعيم بالمدينة فقال النبي صلى الله عليه وسلم
بئس نعيم هجرة الثقة وملك ابو توبة قبل ان تبلغه دعوته انتهى قلت ما رواه البيهقي وقال انه منقطع ويزيد بن نعيم بالضم
وقوله منقطع بناء على الاختلاف في سماع يزيد هذا من جابر بن عبد الله وفي صحبة ابيه فانه سمع من ابيه واختلف في صحبة ابيه فمن
قال انه صحابي وانه سمع من جابر جعله مرسلا وعلى ما في ابي داود فانه روى هذا الحديث في المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر
وليس لابيه صحبة جعله منقطعا فانه لم يعلم سماعه من صحابي آخر وليس في سنده ابي داود انقطاع فانه رواه عن ابي توبة
الربيع بن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى بن ابي كثير قال اخبرني يزيد بن نعيم او ابن يزيد بن نعيم وهذا سند متصل كلهم ثقات بقي

يرد ولا شك فيه في طريق البيهقي فحصل انتفاء ارساله وتوجيه عند نا وعند اكثر اهل العلم وروى بن وهب بسنده فيه
بن لهيعة عن بن هبيرة عن بن حلبس ان رجلا من خدام الحديبية فذكر انها الكبان الذي اصيبا فاخرما وتقرقا الحديث قال
واهد باوضعف بابن لهيعة وشذ المهلب والمذكور منه ما سوى الزيادة وروى الزيادة عن جماعة من الصحابة في مسند بن
ابي شيبة بل من سالنا جماعة عن المحرم بواقع امراته فقالوا كان دال على عهد عمر بن الخطاب فقال يفتيان هنا ثم بن جهان جلالا ما
بن قابل حجاد اهد يا وتقرقا بن الكبان الذي اصيبا منه وروى الدار قطني عن عمر قال فقد طل حجه قال له السائل فيقعد قال له
بل نخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون قال ذا ادركه قابل حج واهدى وروايته على هذا بن عباس وعبد الله بن عمر وبن العاص وصح
البيهقي اسناده عنهم وفي موطا مالك بن بلاغاته عن علي وعمر وابي هريرة نحو الا ان عليا قال فيه يفترقان حتى يقضيان حجهما ثم
قوله
اعتمرا ما بعد الوقوف بل اذا الاجماع منعقد في مطلق الاحرام فلا فرق بين
قوله
والحجة عليه ما رووه بلفظ الشاة
وعلى تاخير دمها اطلاق لفظ الهدي وهو يصدق بالشاة وان كان في البدنة اكمل والواجب انصراف المطلق الى الكامل في ما هيته
لا الى الاكمل ما هية الهدي كما بينا فما خلاف ابشهاب بالنسبة الى لفظ اللحم فان ما هية اللحم ما صدق فيه على ما ستعرف
انشاء الله تعالى ثم بين المقامين فرق وهو وجوب القضاء ما فاته لا بجب الا يفوته معتمرا الاول وهو ملغى اشار الى المصنف بعد
قيامه مقامه فربما لا اجزا بجعل الاحلال ويكفي فيه شاة كالمحصر بل اذا لان الاحلال لو تم بالجماع وهذا يقضي فيه ولا جعل الاجماع
الثاني غرامة اخرى تضيفه الى قابل ثم لا اجب عمرة لعدم فوات حجة علاما المحصر
قوله
فلا معنى للاخراق وهذا لان الاخراق
ليس مسلكا في الاداء كذا في القضاء فلم يكن اثره من روى عنه من الصحابة الا من اخراق امراة جماع بل امره به كما فاته لوقوع لظهوره
لا نصيب احدهما عن الاخر بل ظاهر هنا في الاحرام الاول كان كاشاب في حق القبلة في الصوم لا انه سهو كران فيقعان لا يبطه
تعارض فانها تتساقطان فلا يقعان لتبين كونها ما حصلا لهما من المشقة للذي يسير ونحن نقول باستحباب الاخراق لذلك
قوله
ومن جامع بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق لانه سهو كان الجماع بعد الحلق فيه شاة هذا والعبد اذا جامع مضى فيه وعليه هدى
وحجة اذا عتق سوى حجة الاسلام وكل ما يجب فيه المال تواخذ به بعد عتقه خلاف ما فيه الصوم تواخذ به للحال ولا يجوز اطعام
المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو واذا عتق فعليه حجة وعمرة
قوله
لقوله عليه الصلاة والسلام
من وقف بعرفات فقد تم حجه تقدم وهذا الحديث وتقدم ادلته فعليه الصلوة والسلام علق التمام بالوقوف بعرفة والمراد فعله على
ما اسلفناه ثم لا شك ان ليس التمام باعتبار عدم بقاء شيء عليه فهو باعتبار عدم الفساد والفوات واما اوجبنا البدنة بما روى
عن بن عباس انه سئل عن رجل وقع باهله وهو محرم قبل ان يفيض فامره ان ينحر بدنة رواه مالك في الموطا عن ابي الزبير المكي
عن عطاء بن رباح عنه واسنده بن ابي شيبة عن عطاء ايضا فان سئل بن عباس عن رجل قضى المناسك كلها غير انه لم يزر البيت حتى رجع
على اراته قال عليه بدنة ولانه لا قضاء هنا فيجب اثر الجناية بخلاف ما قبل الوقوف وسواء جامع ما بين من عرفة او جومع
اي شيبة عنه جاء رجل الى ابن عباس فقال يا ابا عبد الرحمن رجل جامع امراته بعد الثنية بعيد الشقة قليل ذات اليد فقضيت المناسك كلها
غير انه لم يزر البيت حتى رجع على امراته فقال له بدنة وحج بن قابل فانه مرزوق بفقه وقال عليه الصلوة والسلام من وقف بعرفة
فقد تم حجه خلاف قول بن عباس يكفاره لو جامع مرة ثانية تفعل كل واحد منهما مع البدنة لانه وقع في حرمة مهتوكة فضاء فاحرما
ناقصا فيجب الدم ولو جامع القارن بعد الوقوف فلزمه بدنة حجه وشاة لعمرته
قوله
وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ما لم يكن
جامع بعد ما طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة فلا شيء عليه ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة اربعة ثم جامع كان عليه الدم
وذكر في الغاية تعزيا الى المبسوط والبدائع والاستحباني لو جامع القارن او المعتمر بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه
بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يستحلان من احرامين بالحلق الاتي حق النساء فهو محرم بهما في حقهن وهذا اعلم ان في
الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق وذكر فيه ايضا معزيا الى اوبري في شرح المسئلة انه عليه
بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي في احرام الحج في حق النساء واستشكله شارح الكنز لانه اذا بقي محرما
بالحج فكذا في العمرة والذي يظهر ان الصواب ما عن اوبري لان احرام العمرة قد انعقد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء وسقى
في حقهن بل اذا حلق بعد ما احل كل شيء الى كل ما حرم عليه واما عهدة ذلك في احرام الحج واتم الى احرام الحج احرام العمرة
استهلك كل ما عهدته في الشرع اذ لا يزيد القران على ذلك الذي فينطوي الحلق احرام بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطي بل
الحج هو المحظور في الصحيح بين قول من قال لا يوجب البدنة وقول من قال يوجب البدنة وجه لان احدا لم يقل الا بقول
بن عباس المروي عنه ظاهر فيما بعد الحلق فاوجب تاثيره المحض فيما عدا وذلك ان وجوبها قبل الحلق ليس الا لجناية على الاحرام
ومعلوم ان الوطي ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا باعتبار تحريمه لغيره فليس الوطي جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع
او الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا كل جناية على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمها فيجب الدم بقوى ما
قبل الحلق وما بعده في حق الوطي لان الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والمراد لكن الوطي جناية باعتبار

ان المذكور وطاهر الرواية الطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من قبل تفصيل سيتين كونه قبل الحلق او بعده ثم ذكر فيها
ايضا فقال واذا طاف طائفة اشواط من طواف الزيارة وقد قصر ثم جامع فليس عليه شيء وان لم يكن قصر فعليه دم فمن هنا والله
اعلم هذا التفصيل من اجل ان كان اذ حصل الموجب بعد وجود سبب بعد الوقوف وقبل ان يستشكله بان الطواف قبل
الحلق لو كان يحل شيء كان ينبغي ان يجب الجزور وان كان شوال من عباس وضوابه بدانا كان فيمن ارتطف العلم بان فتواه تلك توجب
الجناية على احرام امرأة وكان قارنا انتهى الذي طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال في البدائع عليه شاتان لتقدم الاحرام
لها جميعا وردد عن شاة عن مجاهد في الرقيان فيمن طاف للزيارة جنبا ثم جامع قبل الاعادة قال محمد اما في القياس فليس عليه شيء ولكن ابا
حنيفة استحسن فيها اذا طاف جنبا ثم جامع ثم اعاد طاهرا ان توجب عليه ما وجد لذلك قول ابي يوسف وهذا هو القياس اذ الجماع مع
بقاء الحدث الحلل لما عرف من ان الطهارة ليست بشرط لصحة الطواف وجه الاستحسان ان الاعادة طاهرا تفسخ الاول عند بعض الطواف
مشايخ العراق ويصير طوافه الثاني لان الجناية توجب نقصانا حسيا فيتبين ان الطواف كان قبل الطواف فوجب الكفارة
كما لو اذا طاف على غير وضوء ثم اعاده متوضئا الا شيء عليه لان النقصان يتبين فلم يتفسخ الاول فيقع جماعه بعد
الحلل كذا في البدائع وهذا مشكل ان قائله بعض المشايخ فقد قال آخرون وجه به صحيح فلم يلزم على تقدير وقوعه
شرعا قبل الحلل الموجب البدنة لاطلاق الدم الا ان يقال انه قتله من وجه دون وجه وسوجه عدم الانفساخ انشاء الله تعالى

فصل قوله ومن طاف طواف الفرض محدثا فعليه صدقة موافق لما في عامة النسخ وصرح به في مجمل
وكذا في المبسوط شيخ الاسلام قال ليس لطواف التحية حدثا ولا جنابة شيء لانه لو تركه لم يكن عليه شيء فكذا اذا تركه من
وجه والوجهان اللذان ابطل بهما المصنف كون الطهارة سنة اعني قوله لانه يجبر تركها بالجابر ولان الجابر يوجب العمل
كالدماء باطلاقه ولما استشعر ان يقال على الاول لزوم الجابر مطلقا ثم وجود الفساد في غير الطواف
الواجب فقد يقرر ان كل ترك لا يخلو من كونه في واجب فان التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله النقص
بترك الطهارة فيه غاية الامر ان وجوبه ليس بايجاب تعالى لانه ظاهر النقاوت في الخطر من الدعوى الصادرة منها اذا
طاف محدثا ومن البدنة الى الشاة اذا طاف جنبا **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام الطواف بالبيت صلاة روى الترمذي
عن ابن عباس عنه عليه الصلوة والسلام انه قال الطواف بالبيت صلاة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير
وجه الاستدلال انه شبهه في الحكم به لقيل الا استثنا بين الحكم في قوله الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فكانه قال يعمل
الكلام في حكمه اي في جواز الكلام فيه بها سوى الكلام فاطلاق الصلاة منه اشتراط الطهارة واستدل ابن الجوزي
بما في الصحيحين عن عائشة انها حاضت فعاد لها عليه الصلوة والسلام اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف
على انتفاء الطهارة وسدا الحكم وسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد لحائض
ولنا في الجواب عن الاول طريقان احدهما ينتظم الجواب عن سدا وسوى تسليم انه تشبيه في الحكم لكنه خبر واحد لو لم يلزم نسخه
لاطلاق كتاب يستدعي ثبوته بوجوب الاقتراض لاستلزامه الاتيان بالحد مقتضاه وليس ذلك لازم مقتضاه بل
لازمه التفتيش عليه فكيف وثبوته اقتراض الطهارة كان نسخا لاذ قوله تعالى وليطوفوا ينتفي الحرج عن عهدته بالدخول
حول البيت الطهارة وعدمها فجعله لا يخرج مع عدمها نسخ لاطلاقه وسوا لا يجوز ذهابنا عليه موجبه من اثبات وجوب الطواف
حتى المتابرتها والزمنا الكاسي وليس يقتضي جبرا لواجب غير هذا الاشتراط المقتضي الى نسخ اطلاق كتاب الله تعالى وثبوته انتفا
الاشتراط ما ذكر الشيخ تقي الدين في الامام رد سعيد بن منصور حدثنا ابو عوانة عن ابن شرعن عطاء قال حاضت امراة
ونفي طوفي مع عائشة ام المؤمنين فامتنعت عائشة سنة طواها وقال وعاجد بن حنبل نا محمد بن جعفر عن شعبة قال سالت حمادا
ومنصورا عن الرجل يطوف بالبيت عن غير طهارة فلم يرد به باسا وقد انتظم ما ذكرناه الجواب عما اورده ابن الجوزي ايضا
مع ذلك انقرر سوال التشبيه في الثواب لا في الاحكام وقوله الا انكم تتكلمون فيه منقطع كلام منشا فيبان
لا باحة الكلام فيه وجعل المصير اليها لانه لو كان كما قالوا لكان المشي ممنوعا لحولي الصدر وكان الشيخ رحمه الله اسبق
فيه منعا وسوان يقال المشي هو عملها اخاجه قبل التشبيه فان الطواف بنفسه مشي فحينئذ الصلاة فقد كان المشي الخاص
كالصلاة فيكون وجه التشبيه ما سوى المشي فلا اقتصر على الاول لكن سعي الانحراف موهلا للوجه الثاني فان قيل
الاصح هو الاول لان الوجوب ثابت عندنا ولا دليل وحمله على الوجه الثاني سعيه وما انزده ابن الجوزي ظاهر فيه
والحدث المذكور يحمله على الوجه الاول فوجب المصير اليه وخص الانحراف ايضا باجماع المسلمين قلنا ورد ما سئله
عليه الصلاة والسلام انه جعل البيت عن يمينه حين طاف ولا عسا وجب سنة لعون في الطواف فلو طاف فلسوق العون
لزم الدور ان لم يجده فالجواب لو كان الاول هو المعتبر لكان مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه لكن صرحوا
بعدم وجوبها وفي البدائع انها ليست بشرط بالاجماع فلا يفيد من تحصيلها ولا يجب لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة

الطواف

لصلاة مرد

اكثر من قدر الدرهم لا يلزمه شيء لكنه مكروه انتهى محل الحديث على ان التشبيه في الثواب ويعضده ما يأتي للطهارة عن الحدث
الى ما اورده من الجوزي واجاب بستر العورة الى قوله عليه الصلوة والسلام الا لا يطوفن بهذا البيت عريان ولا عريانة
قال محمد من طاف تطوعا على شيء من بدنه الوجع فاحب الينا ان كان بكفه ان يعيد الطواف وان كان قد رجع الى اهله بمنزلة
صدقة سوى الذي طاف وعلى ثوبه نجاسة هذا او ما ذكر في بعض النسخ ان نجاسة البدن كله في الدم لا اصل له في الرواية اصلا
وقد يقال فلم لم يلحق الطهارة عن الحدث بالطهارة عن الخبث وهو الاصل المنصوص عليه قياسا في اثبات شرط الى في اثبات
الوجوب وقد يجاب بما اصل ما في المبسوط من ان حكم النجاسة في الثوب خفيف حتى جازت الصلاة مع قليل النجاسة في الثوب
ومع كثيرها حالة الضرورة ولا يمكن بنجاسة الثوب نقصان في الطواف وهذا الخبث في الطواف فرق بطهارة الحدث دون الستر ام
فرقا بين الستر وبينه بان وجوب الستر لاجل الطواف اخذا من قوله عليه الصلوة والسلام الا لا يطوفن بهذا البيت
بهذا لعار مشرك ولا عريان فبسبب الكشف يتمكن نقصان في الطواف واشتراط طهارة الثوب ليس للطواف على
الخصوص فلا يمكن تركه نقصان فيه ولهذا سوى الجهة المساوية للطواف في سببية المنع وزادها في الهداية فقال المنع من
الطواف مع الثوب النجس ليس لاجل الطواف بل لصيانة المسجد عن ادخال النجاسة وصيانته عن التلوث فلا توجد لذلك
نقصان في الطواف فلا حاجة الى الجبر الا انه نفى سببية الطواف الكاملة وقوله المنع من الطواف مع الثوب النجس اما ان يكون معناه
انه لو كان منع لكان لصيانة المسجد وان المنع ثابت مع النجاسة ولهذا كره الا انه لا يبلغ الى الوجوب فلا
يقتضي موجبا للجبر والله سبحانه اعلم ولم يكن في ظاهر الرواية تفصيل سوى على الثوب والتعليل يفيد تعميم الحكم ايضا ٢
قوله فكان افحش فان قيل لم اختلف الجابر في الرمل والنفل في الطواف دون الصلاة فالجواب ان الاصل ان يختلف
الجابر باختلاف الجناية اعتبارا للشيء على وزان بسببه فلا يترك الا للتعذر الشرعي وهذا ممكن في الحج شرع الجابر فيه متنوعا
الى بدنة وشاة وصدقة فاعتبر نقصا وشرع الجابر تنوعا وتعدد في الصلاة اذ لم يشرع الجابر للنقص الواقع سهوا الا السجود
قوله والاصح انه لو ترك الا عادة في احد الشوطين اجبارا ذا لم مطلقا كما سوى لك الرواية مع الطهارة في الطواف مطلقا
واجبة لانه لم يتعين الطواف جابرا فان الدم والصدقة ما جبر بهما فاوجب احدهما غير عين واستحباب المعين اعني الطواف
ليكون الجابر من جنس المجبور بخلاف ما اذا رجع الى اهله ولم يطف فان الهدي بالشاة افضل لان النقصان كان يسيرا وفي
الشاة تيسير للفقراء **قوله** لانه يذبح عليه وان اعاده بعدها ايام النحر ان سئل وصله وعدم وجوب شيء اذا اعاده بعد
ايام النحر دليل ان العبرة للاول في الحدث الا توجب عند ابي حنيفة دم للتاخير عن ايام النحر وقوله في فصل الجناية
وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة بالتاخير اخذ منه الزيلعي ان العبرة في فصل الجناية للطواف الثاني لان
ينتفع الاول به وذهب الكرخي الى ان العبرة الاول في الفصلين جميعا وصححه صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول
معتدا به حتى حل به النساء وتقرر ما علم شرعا عند اداه حال وجوده اذ لو استدل الكرخي بما قالوا لاحتمل ان يقال لو طاف للعمرة جنبا
او محدثا في رمضان وجامع بعد ما عاد طاهرا لم يكن متمتعا ان اعاده في شوال او لم يعد وعند زفر رحمه الله السرخسي في المبسوط بانه انما لا يكون
متمتعا لوقوع الاحرام على فساد العمرة اذا لا يتصور فسادها قيل وجود وقت صالح لا يكون بها متمتعا قال والطواف الاول كان
حكمه مراعى لتفاحش النقصان فان اعاده انفسخ وصار كان لم يعد كان معتدا به الثاني وان لم يعد كان معتدا به في الحال فمن قام في
صلاته ولم يقرا حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان عاد فقرا ثم ركع انفسخ الاول حتى ان من ادرك معه
الركوع الثاني ادرك الركعة وان لم يعد فقرا الركعتين الاخريين كان الاول معتدا به وهذا خلاف الصحيح لان النقصان
يسير فلا يتوقف به حكم الطواف بل يبقى معتدا به على الاطلاق والثاني جابر للممكن فيه من النقصان وكطواف المرأة للزيارة
حائضا فهو كطواف الجنب سواء انتهى قوله لان الكرخي قد جعل عدم الشروع في شاهد على الاحرام عن فساد العمرة قبل اشهر الحج
ليس بدليل بل من جعل الدم لتاخير الجابر لجعله كنقص الطواف لسببان النقصان لما كان شائعا جاز كونه من وجه
فيكون وجود الجابر كوجوده او نقول الواجب عليه فعل الطواف في ايامه خاليا عن النقص الفاحش الذي ينزل منزلة
الزوال لبعضه فباداته يكون وجودا لبعضه وجب عليه البعض الاخر اعني صفة الكمال ونحو عامل المضاربة ونحو الطواف
الجابر فوجب في ايام الطواف فاذا اخره وجب دم كما اذا اخر اصل الطواف **قوله** ورجع باحرام جديد بناء على انه حل في حق
النساء بطواف الزيارة جنبا ونواقي زيد مكة فلا بد له من احرام حج او عمرة وقيل يعود بذلك الاحرام حكاه العارضي
ثم اذا عاد فاحرم بعمرة بدا بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتاخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم ولو
طاف القارن طوافين وسعى سعيين ثم اعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طاف
من يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد فات وقت النفل وترمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعد ان سعى محدثا
ليحصل الرمل في السعي عقيب طواف كامل وان لم يعد لا شيء عليه لانه سعى عقيب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لا يمنع

الاعتداد

الاعتداد فى الجناية ان لم يعد فعليه دم للشيخ وكذا الحائض **قوله** ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا الخ وكذا اذا رجع الى اهله وقد ترك منه اربعة اشواط او اكثر يعود به ذلك الاحرام ويتحرم ابدا فى حق النساء وكلما جامع لزمه دم اذا تقدمت المجالس الا ان يقصد برفض الاحرام احرام الثانى وتقدم اوائل الفصل من ذلك شئ **قوله** ومن طاف طواف الصدر الخ ذكر فى حكمه روايتين منه رواية ثالثة هى رواية ابى حفص انه يجب الصدر لان طواف الجنب عندنا حتى يحل الاقامة ناقص الواجب بترك طواف الصدر لكم فلا يجبر بالدم والجواب ان مناط وجوب الدم كمال الجناية وهو متحقق فى الطواف مع الجناية فيجب به كما يجب بتركه ولان احققنا وجوب الاعادة جنبا ولا يلزم من ترك شئ اصلا لثبوت الجناية فى فعله جنبا وعدمها فى تركه فالمدار الجناية كان قلت ذكر الشيخ فى الفرق بين لزوم الدم فى طواف الزيارة محدثا او الصدقة فى طواف القدوم محدثا ان كان وجه ادخال النقص فى الواجب لشروع انه اظهر والفارق بين ما وجب لله تعالى انه كما وما يتعلق وجوبه بالعباد لعبد هذا الفرق ثابت بين طواف القدوم والصدر فلا اخذ حكما بالجواب منع قيام الفرق فان وجوبه مضافا الى الصدر الذى هو فعل العبد لو جوب طواف القدوم بفعله وسواء شرع فيها او اتخذ مكة دارا لم يجب لعدم النقص فعل الصدر وفى المحيط لو طاف للقدوم جنبا او محدثا فعليه شاة ولو ترك من طواف القدوم شوطا فعليه دم لانه لا يمكن الصدقة فى القدوم **قوله** وبسر رجحان جانب الوجود بالكثرة وعن هذا اما ذكر من ان الركن عندنا هو الاربعة الاشواط والثلثة الباقية واجبة لان تركها جبر بالدم وانما يجبر به الواجب وهذا حكم لا يعلل به لانه محل النزاع اذ جبرها بالدم ممنوع عند من خالفه وهم كثيرون بل جبرها به لاقامة الاكثر مقام الكل وسبب لخصاص بل العبادة به على خلاف الصلاة والصوم او لاقام الاكثر فيها مقام الكل فوا عليه الصلوة والسلام الحج عرفة ومن وقف بعرفات فقد تم حجه العلم بقاء ركن اخر عليه وحكمنا هذا لا بين مرضاة الحج لا يحقق بعد الوقوف ما يفسد قبله فعلمنا ان باب الحج اعتبر فيه شرعا هذا الاعتبار وذا لطواف منه فاخرنا فيه ذلك وهذا سواء الاداء ثبات الاقامة المذكور واما قلنا ان هذا اوجه لان الوجه الاخر مستفض وسوان الماموريها الطواف وهو محتمل تم فلما فعله عليه الصلوة والسلام سبعا احتمل كونه تقديرا للكمال فلما لا يجزئ اقل منه فثلث المشقق مزيل لا وهو انه شرط الكمال لا الاعتداد ويقام الاكثر مقام الكل كما ان ادراك الركوع يجعل شرعا ادراكا للركعة وكالنية فى اكثر النهار للصوم يجعل شرعا فى كله ولا يخفى ان المامور به الطواف وهو اخص يقتضى زيادة تكلفه وهو محتمل كونه من حيث الاشراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلوة والسلام منكرا كان تنصيصا على احد المحتملين تردد بين كونه للكمال او للاعتداد على السواء لا يستلزم كون المشقق كونه للكمال كما انه يخص حكم فى احد المحتملين التساوى بل فى مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين بالخروج عن العهدة وعلى اعتبار كونه للاعتداد يكون اقامة الكثر مقام الكل مناقضا له فى تحقق ذلك كون الشئ للاعتداد معناه انه لا يجزئ فاقل منه واقامة الاكثر لازمة حصول الاجزاء فاقل من الشئ فكيف يتصور ذلك ما على شئ وهو مناف للزوم ثم يتقدر بما ثبت انه باقامة ذلك الركوع والنية باطل اما ادراك الركعة بالركوع فبالشرع على خلاف القياس ولذا لم يقل باجزاء ثلاث ركعات عن الاربع قياسا واما النية بعدها بين ردا المختلف الى المختلف فانا نختار الاساكات السابقة على وجود النية متوقفة على وجودها فاذا وجبت بان ينوى انه صائم من اول ايام يتحقق صوم ذلك الموقوف كله تعالى واما يتعلق النية بالكل بوجودها فى الاكثر لا بالاكثر وكان سبب صحيح تعلقها بالكل من غير قران وجودها بالكل الحج اللازم من اشتراط قران وجودها للكل بسبب الصوم الحاكم على ما اسلفنا ايضاحه فى كتاب الصوم وليس ما نحن فيه لذلك هذا واما الوجه الاول فهو وان كان اوجه لكنه فيها لم يمض به وذلك ان اقامة الاكثر فى باب العبادة انما يتوقف على حكم خاص وهو امن الفساد والفوات ليس غير وذلك الحكم بان ترك ما بقى اعنى الطواف يتم معه الحج وهو مورد ذلك النقل فلا يلزم جواز اقامة اكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وتوك باقيه كما لم يجز ذلك فى نفس مورد النقل اعنى الحج فلا ينبغى التعويل على هذا الكلام والله اعلم بل الذى يتبين بطلان لا يجزئ اقل من السبع ولا يجبر بعضه شئ غير انا نستريح معهم فى النقر على اصل هذا **قوله** ويعيد بشاة يعنى عن الباقى من طواف الزيارة وشاة اخرى لترك طواف الصدر وهذا لان بعض الشاة لترك بعض طواف الزيارة لا يتصور لانه اذا لم يكن طاف للصدر فانه لو طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما لم يطف شوطا فى الباقى من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة لانه والا فدم ولو كان طاف للصدر فى احد ايام النشريق وقد ترك من طواف الزيارة اكثر كل من الصدر ولزمه دمان فى قول حنيفة دم لتاخير ذلك ودم اخر لترك اكثر الصدر وان كان ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة للترك من الصدر مع ذلك الدم وعليه ان عليه فى ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفى ناجما لاقل صدقة وفى ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفى ترك اقله صدقة ومبنى هذا النقل ما تقدم من ان

طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست شرطا لكل ركن يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية اصل الطواف دون التعيين فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى ما يستحب من الطهارة بنفل لغت ووقعت عن الركن وان نوى الاسبوع لم يشترط لصحة الطواف لكن حرج من الطواف لتهد بد وضوء فعل ثم رجع بنى قوله وليس عليه لترك السعي شيء عطف على قوله فعليه دم والمراد ليس لترك جابر السعي شيء اي لا يجب باعتبار مجرد السعي محدثا بشيء لانه لا يجب الطهارة فيه بل الواجب فعل الطهارة في الطواف الذي هو عقيبه وقد خرج بذلك ما لو اراق دون وقد منا ان شرط جواز السعي دونه بعد اكثر طواف والله اعلم وما في الهداية من قوله لانه شرط له الطهارة لانه نسك غير متعلق بالبيت لانه شرط ان يكون الطواف على طهارة من الجنابة والحيض اي ان قال الحاصل ان حصول الطواف على الطهارة عن الحيض والجنابة من شرائط جواز السعي قياسا وهذا لا يتفاق خلافا لما اذا اعاد الطواف وحده فانه خلاف وصح عدم الوجوب وهو قول ابن سيرين والحسن وذهب كثير من الشافعية الى وجوب الدم بناء على انفساخ الاول بالثاني والا كان فرضا في الاول فلا يعتد بالثاني ولا قائل به فظهر كون المغتبر الثاني حتى وقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به خلافا لما اذا لم يعد فانه لا وجه لانفساخ الاول والجواب منع الحصر بل الطواف الثاني يعتد به جابرا كما لو عاد والاول معتد به في حق الفرض وهذا اسهل من التزام خصوصا وهو نقصان بسبب الحدث الاصغر ومن واجبات الطواف ستر العورة والمشي وان لا يكون منكوسا بان يجعل البيت عن يمينه لا يسارا وكلما وان تعذر ذكرها لكن لا تصد بل في ضمن التعاليل انما السنة فلما تعذر من قوله عليه الصلاة والسلام لا يطوف بعد البيت عريان ولا عريانة وانما المشي فلان الراكب ليس طائفا حقيقة بل الطائف حقيقة مركوبه وسقوط حكمه اذا كان حركته عن حركة المذكور وطوافه عليه الصلوة والسلام راكبا ما ركب فيه فلما سار دل على ان لطهارة شقيا بفعله فهو عذر اي عذر فانه كان ما هو ابتعليم وهذا طريق بما امر به فيباح له وعن قول اذا ركب من عذر فلا شيء عليه والا اعاد فان لم يعد لزمه دم وكذا اذا طاف زحفا ولو نذرا ان يطوف زحفا وهو قادر على المشي لزمه ان يطوف ماشيا لانه نذر العبادة بوجه غير مشروع فلغت وبقي النذر باصل العبادة كما اذا نذر ان يطوف للحج بلا طهارة ثم ان طاف زحفا اعاده فان رجع الى اهله ولم يعد فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي في شرح مختصر الطحاوي انه اذا طاف زحفا اجزاه لانه اداها وجب على نفسه كمن نذر ان يصلي في ارض مغصوبة او يصوم يوما فخرج ان يجب ان يصلي في موضع آخر ويصوم يوما آخر ولو صلى في المغصوبة او صام يوم النحر اجزاه وخرج عن عهدة النذر هكذا هكذا احكى في البدائع وسوقه يقتضي ان المذكور في شرح الطحاوي مخالف ما في الاصل وليس كذلك الا ان صرح بنفي الدم وسوقه لم يذكر سوى الاجزاء وما في الاصل لا يفيده ولو كان خلافا كان ما في الاصل هو الحق لان الاصل ان العبادة متى شرع فيها جاز لقطع شيء من واجباتها فقوت وجب الجبر وان كان لو لم يجبر صحت كالصلاة السجود في السهو والاذان في العيد فعلمنا كل صلاة ادينع كراهة التحريم يجب اعادتها وباب الحج لما تحقق فيه ذلك وجب الجبر ولا يحسبه اذا فوت واجبه فان لم يعد وجب جابرا لا خروج منه الا دم وخلافا لصوم لم يتحقق فيه جزء صلاة في الارض المغصوبة فان عدم حل الصلاة بها ليس من واجباتها صلاة بل لواجب عدم الكون فيها مطلقا في الصلاة وفي غيرها واما عدم حل البيت عن نسيان فاختلف فيه والاصح الوجوب لفعله عليه السلام لذلك على سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وجميع عمره مع ما ذكرنا ان ما فعله عليه السلام في موضع التعليم عمل على الوجوب لان يوم دليل عدمه خصوصا اقترانه ما فعله في الحج بقوله خذوا عني مناسككم فعليه ان يعيد فان لم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم واما الاضطباع من الحجر فهي ظاهر الرواية هو سنة بكر تركها وذكر محمد في رقيات لا يعيد ذلك السوط الى ان يصل الى الحجر فيعيد الطواف منه ومنه تناما سلف انه ينبغي ان يكون واجبا اذ لا فرق بينه وبين عدم حمل البيت عن نسيان في الدليل قوله ومن ترك السعي بنى لتقارب الوقوع تعليله دم وجه تاما ولان السعي من الواجبات عندنا فقد تقدم نصف الخلاف فيه مع الشافعي وعمر واما دليل الوجوب وابطال ما جعله دليلا لهم كما يذكره فاوجه الثلاثة في اثناء باب الاحرام ثم في البدائع واذا كان السعي واجبا فان تركه لعذر فلا شيء عليه وان تركه لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب بعد الباب اصله طواف الصدر واصل ذلك ما عنه عليه الصلاة والسلام من حج هذا البيت فليكن اخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحيض فسقط للعذر وعلى هذا الزام الدم في الكتاب بترك السعي محمل على عدم العذر وكذا يلزمه الدم بترك اكثره فان ترك ثلثة اشواط فما فوقها لزمه صدقة اي يطعم لكل شوط مسكينا نصف صاع من بر او قيمته الا ان يبلغ ذلك دما فهو بالخيار وكما يلزمه بتركه الدم كذلك يلزمه بكونه في غير طهارة لعذر او لغيره لعذر وتعذر فالهداية ان في ترك الوقوف لغير عذر دم لا لعذر قوله ومن اغمي قبل ان يقف بعرفة فاته الحج لان الوقوف بها ساعة من الليل او النهار فرض لقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن ادرك ليلة جمع قبل ان يطلع الفجر فقد ادرك الحج وقتها فمن فاته فقد فاته الحج لفوات وقته كما لو فاته بالنوم او بالعمد وعليه ان يتحلل بعمل عمرة لما روى عن عمر وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم ولان الاحرام لما انعقد للعمرة والحج وجب عليه اداء ما التزمه بالاحرام وهو الحج والعمرة الا ان الحج لما فاته صار محرما بالعمرة فيلزمه اداؤها وقضاء الحج من قابل لان الواجب لا يسقط بالفوات وعليه الهدي لان التحلل بالاحصار لا يكون الا بالهدي لقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وعليه ان يطوف ويسعى لان السعي لا يتكرر في سنة واحدة وعليه ان يحلق او يقصر لان الحلق نسك في حق المحرم لقوله عليه الصلاة والسلام رحم الله المحلقين مرة او مرتين ولا دم عليه لان الحلق ليس بجناية بل هو ترفه بازالة الشعث وهو غير مشروع في حق المحرم فلا يكون جنايته فلا يجب الدم بخلاف ما اذا حلق قبل ان يطوف للعمرة لان الحلق هناك جناية لانه حلق قبل اوانه فيجب الدم وعليه ان يقضي حجة التي فاته الحج لان الواجب لا يسقط بالفوات وعليه ان يقضي عمرة التي احرم بها لان الخروج عن العمرة قبل اتمامها لا يصح وعليه ان يقضي طوافها لان الطواف ركن فيها وعليه ان يقضي طواف الصدر لان الواجب لا يسقط بالفوات وعليه ان يقضي طواف الصدر لان الواجب لا يسقط بالفوات وعليه ان يقضي طواف الصدر لان الواجب لا يسقط بالفوات

ما دفنوا بعد غروب الشمس غير مذنب ولا شبهة فيه عليه الصلوة والسلام دفع بعد الغروب ولكن لان بعده كلا وقع من فعله
عليه الصلوة والسلام فانه كل على الدوام الا ان يقوم دليل خلافه لقوله عليه الصلوة والسلام خذوا عني مناسككم وايضا ما
تقدم من حديث الحاكم عن المسور بن مخرمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما بعد فان اهل الشرك كانوا يدفعون من
هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤس الجبال مثل عمائم الرجال في وجوهها وانا ندفع بعد ان تغيب وهذا التوقيت بعد
الوجوب بادنى ما تحل فيه ومسائل الامامة قبل الغروب وذكرنا في بحثنا لو وقف بعرفة ودفع اليها فستعرف عن اعادتها هنا وقوله
في ظاهر الرواية يحترز عما قاله مالك من رواية عن شجاع **قوله** واضطلوا فانها اذا عادت قبل الغروب وقف الركن اشترط
لان الواجب الامامة بعد الغروب فوجد وتقدم ما عليه وجوابه وانه الحق ما رجع اليه **قوله** كما في حلق حيث يجب
دم واحد بحلق شعر كل البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس فكذا ترك كل الايام كترك بعضها دم واحد **قوله**
والذبح انما يستحق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو اخر ايام التشريق وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة ولا شيء في ليلة
الرابع عشر لخلو الليالي التي تلي الايام قبلها وتقدم بيان ذلك في بحث الرمي وقوله فنهيها على التالف يعني على الذهب كما كان
يتبادر الى الاذهان واعلم ان اطلاق الزام الدم والصدقة بترك الرمي على الاتفاق فيما اذا لم يقضه اذا ان قضى بعد اليوم
الاول في الثاني او الثالث او الثاني في الثالث فالاصح على قول ابي حنيفة لا على قولهما لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب
عندهما شيئا **قوله** الا ان يكون المرمول اكثر من النصف بان ترك احد عشر حصاة في غير اليوم واربع حصيات من جمرة العقبة
في يوم النحر وتفاصيل مسائل الرمي ظاهرة من الكتاب وتقدم شيء منها في بحث الرمي فلا تغفل واجع اليه **قوله** ولكن اذا اخر
طواف الزيارة يجيء عن ايام النحر خلافا لما اذا اخر السعي عن طواف الزيارة حتى مضت ايام النحر لا شيء عليه لانه اتى به في زمن
قبل الرجوع وفي موضع ان رجع قبل ان يطوف رجع الى منله فكلية دم لا اتفاق وليس على اتى بعض طواف الزيارة عن ايام
النحر الا اتفاق للعذر حتى لو طهرت في اخر ايام النحر وكلها ان تطوف قبل الغروب ادنى شوط فلم تفعل كان عليها الدم لا ان امكنها
اقل منه ولو طافت قبل الرمي يقع عن طواف الزيارة وان كان مستونا بترك الرمي **قوله** لانها ان ما فاتت مستدركة بالقضاء وانما
ايضا من المنقول ما في الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام وقف في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان
ارمي قال ارم ولا حرج وقال اخر يا رسول الله لم اشعر فنحرت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا اخر الا قال
افعل ولا حرج والجواب ان نفي الحرج يتحقق بنفي الاثم والفساد فحمل عليه دفعا للحرج كما في قول القائل لم اشعر فعلت كذا
مايفيد انه ظهر له بعد فعله انه ممنوع من ذلك فلذا اتى بحرف الاستدراك وقيد بالرمي دون الحلق مع ان الحكم في قوله لا حرج
ظهر بالمخالفة من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن ان ذلك الترتيب متعين فصار ذلك الاعتذار بما يزيله بما فيه
فيس عليه الصلوة والسلام بالجواب عدم تعينه على نفي الحرج وان ذلك الترتيب مسنون لا واجب الحق ان يحمل ان يكون ذلك لانه وان
يكون الذي ظهر له كان هو الواقع الا انه عليه الصلوة والسلام علم منهم الجهل فامرهم ان يتعلموا مناسكهم واما عذرهم بالجهل لان
الجهل كان اذ ذاك في بدء اسلامهم فاذا احتمل كلا منهما كاحتياط اعتبار اليقين والاحذ به واجب في مقام الاضطراب فتم الوجه
لابي حنيفة ومن ما نقل عن مسعود من قدم نسكا على نسك عليه دم بل هو دليل مستقل عندنا وفي بعض النسخ عن عباس
وهو الاعرف راه بن ابي شيبة عنه ولفظه من قدم شيئا من حجه او اخر فليهرق دما وفي سنن ابرهيم بن مهاجر بصغف واخرجه
الطحاوي من طريق اخر ليس ذلك الضعف حدثنا ابن مرزوق حدثنا الحبس ثنا وهيب عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله
هذا ابن عباس احد من روى عنه عليه الصلوة والسلام افعال الحج ولكن ذلك عنه على الاباحة دل على ان الهدي صلوة كان
على الجهل عليكم معشر يتم وامرهم ان يتعلموا مناسكهم وما اشبه ذلك فياس الاحاج عن الرمان الاحاج عن المكان واما الاستدلال
بدلالة قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فان اجابا لفدية للحلق قبل اوانه حالة العذر
وجب اجراء عدم العذر طريق الاولى موقوف على ان ذلك التوقيت لقصد الشارع عليه الصلوة والسلام بالفعل كان لتعلقه
لا الاستنابة ونص الحصر على جواز التقديم والتاخير نفي عن ذكرناه وتخصيص القائل في قوله وتحل القائل قبل الرمي ليس
بلازم بل المنع وذلك لان ذبحه واجب كلا ذبح العذر **قوله** قيل هو بالاتفاق اي الاتفاق على انه دم الدم للحاج لان النواب
عن لدن النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين حرمن على الحلق في الحرم من مني وهو بها حتى
الحج **قوله** فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا توقت
وعند محمد بالمكان لا بالزمان وعند زفر عكسه وهذا الخلاف في التضمين بالدم لان التحليل نفي انه لا خلاف في انه اذا حلق
في غير ما توقت به يلزمه الدم عند من وقت ولا شيء عند من لم يوقته ثم هو ايضا في حلق الحاج اما المعتمر فلا توقت في حقه
بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لابي يوسف ومحمد في نفي توقته بالزمان انه عليه
الصلوة والسلام قال للاذع ولا حج وفرق في نفي توقته بالمكان كلفة عام الحديبية بما وهي من الحل ولا فرق بين العمرة والحج

في هذا الحكم لا تفاق والجواب ما ذكر في الكتاب من ان بعض اجزاء المحرم محرم وكون الحلق كان فيه فلا حجة لا ان يقال ربما ان الحلق كان في بعض الذي هو حلال مع ما روي انه عليه الصلوة والسلام نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في الحل وهو سبيل من ان يحلق في الحرم فبقي الثوابت الكائن في الزمان والمكان كما ليس من المعارض كذا افاده شيخنا ابقاه الله تعالى ثم يلحق بالمكان **قوله** كان لم يقصر حتى رجع مستقبل بقوله فخرج من الحرم وقصر عزانه فصل التقديم والتأخير في الاصل الحلاق **قوله** وان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق هذا هو القليل بل الجملة من مجموع النقلين وهو الصحيح الاخر دم القران الذي يجب عندنا هذا دم القران ليس غير لا للحلق قبل اوانه ولو وجب ذلك لوجب في كل تقديم وتأخير على نسك دمان لانه لا ينفك عن الاخير ولا قائل به ولو وجب بحلق القارن قبل الذبح ثلثة دماء في تفريع من سؤال ابن عمه انتهى بالوقوف في تفريع من الاية فاقد هنا وجد ثلاثة دماء لان جناية على احرامين والتقديم والتأخير جنايتان فصار عليه اربعة دماء دم القران **فصل في جزاء الصيد** اعلم ان صيد البر المحرم اي قتله وان لم يأكله واكله وان ذكاه المحرم وعن محمد لو اضطر المحرم الى اكل الميتة او الصيد يأكل الميتة لا الصيد على قول ظاهر الرواية جعلت حرمته عليه وعلى حلال حنيفة واي يوسف يتناول لان الصيد ذو دي الحل لان حرمة الميتة اغلظ الا ترى ان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام حتى لو قتله بعد الخروج من الاحرام لم يلزمه شيء وحرمة الميتة تعلقت به بعد الخروج من الاحرام فبقي حرمة الميتة اغلظ هذا والصيد وان كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة ترتفع الحظر فيقتله ويأكل منه وفي فتاوى قاضي خان المحرم اذا اضطر الى ميتة وصيد كان له ان يأكل الميتة اولا في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا الحسن يدع الصيد ولو كان الصيد هو الذي اضطر اليه اولا عند الكل ولو وجد صيدا ذكاه اولا ولو وجد صيدا وكلبا فالكلب اولى لان في الصيد ارتكاب المحظور دون دعه حتى يحل الصيد اولى من الحل الذي ذكره في المبسوط **قوله** وصيد البر ليس ما ذكر تعريف الصيد البري بل للبري من الاشياء وقد اراد تعريف البري مطلقا ام الصيد وطلقا فعرف منها صيد البر لذا افرد بعد ان الصيد فقال والصيد ما تمتنع الخ فينظر منها تعريف صيد البر هكذا الموحش الذي وحشيته في البر اصلا ممتنع لتوحشه الكائن في اصل الخلقة فيدخل الظبي المستأنس وعجز البعير والشاة الموحشان لعروض الوصف لهما وكون ذكاة الظبي المستأنس بالذبح والابل والبقر بالعقر لا ينافيه لان الذكاة بالذبح والعقر ايران مع الامكان وعدمه لا مع القدرة وعدمها وعجز الكلب لانه ليس بصيد سواء كان اهليا او وحشيا لان الكلب اهلي في الاصل لكن يتوحش كذا الشنور والاهلي ليس بصيد لانه مستأنس اما البري منه فغير مراد يان عن ابي حنيفة هذا والمعول عليه في كونه بريا بحر الثعلب الذي في البر والبحر لا مع كون مثواه فيه كظاهر عبارة الكتاب كذا في النهاية وعلى العنبر لا يجب الجزاء بقتل كل الماء والضفدع الماء لانه يعيش في البر وسواء في المولد واختلف في انه يباح كل ما كان صيد البحر او ما اكل منه فقط ففي المحيط كل ما يعيش في الماء حلال قتله وصيد الخ وانتهى حال بعضهم كالتمساح والضفدع والسرطان وكلب الماء وفي مناسك الكرماني الذي حسن من صيد البحر كله حرم سوى السمك خاصة والاصح هو الاول لان قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه يتناول بحقيقته عموم ما في البحر وفي البدائع اما صيد البحر فمحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا اكلا او غيرها كالمدن واستدل بالاية واما ما في الاصل في الذي يحرم من صيد البحر سوى السمك خاصة فانما طير البحر لا يحرم فيه للمحرم فحرمته في المبسوط بما يفيد تعميم الاباحة وان المراد ما يقابل الماء وهي السمك فالضفدع حلال لانه في المبسوط من صيد البحر مطلقا وكذا ما في خان وبنبغي قبل الحكم بالحل بنا على ان مؤنة في البحر وان كان يعيش في البر تحقيق ذلك ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة هذا ويستثنى من صيد البر بعضا كالذئب والغراب الحداة واما ما في النوازل فليس بصواب واما في السباع فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية انه يجب بقتلها الجزاء لاجماد رسالة ان ابتداها المحرم فانتابها بالاذى فقتلها لاشيء عليه وذلك كالاسد والنهد والنمر والصقر والبازي واما صاحب البدائع فقسم البري الى ما هو مؤذ بنفسه والى ما يؤذي عادة فالاول كالاسد والذئب والنمر والنهد الى ما ليس كذلك كالضبع والثعلب فلا يحل قتل الاول والاخير الا ان يصول ويحل قتل الباقي ولا شيء فيه وان لم يصل وجعل ورود النص في النوازل ورودا بها دلالة ولم يحل خلافا بل ذكر حكما مبتدا واسكوتا فيهم وفي رواية عن ابي يوسف قال في فتاوى قاضي خان وعن ابي يوسف الاسد غير الذئب وظاهر الرواية السباع كلها صيد الا الكلب والذئب انتهى وسند كرانشاء الله تعالى ما هو الاسعد بالوجه فيما يأتي هذا ولا فرق في وجوب الجزاء بين المباشرة والتسبيب اذا كان متعديا فيه فلو نصب شبكة للصيد او حفر للصيد حفيرة فوقع صيد فمات لانه متعد ولو نصب شيطانا ليفعل به فمات او حفر حفيرة للماء او لحيوان مباح قتله كالذئب فعطب فيها لا شيء عليه وكذا لو ارسل كلبه الى حيوان مباح فاخذه او حرم او ارسله الى صيد في الحل وهو حلال في الحرم فقتل صيدا لا شيء عليه لانه غير متعد في التسبيب في كذا الوطء في الصيد حتى اوطأ في الحرم لا شيء عليه ولا يشبه هذا الرمية فيما يأتي لوجود التعدي في الحل فيما يأتي في الحرم عليه الجزاء لانه تعدى جنايته فصار

قال الشهيد وهو قول ابي حنيفة فيما اعلم وفيه كلام نذكره في صيد الحرم ان شاء الله تعالى ولا ما لو انقلب محرم نائم على صيد فقتله يجب عليه الجزاء ذكره في المحيط لان المباشرة لا يشترط فيها عدم التعدي ومثله الكلب لو جن بعد ما ارسله المحرم وجب عليه الجزاء استحسانا ومثله لو ارسل محرسي كلبا على صيد فزجره فانزجر فقتل الصيد كان عليه جزاؤه ولا يوكل واعلم ان الجزاء يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل ورفض احرامه في الاصل اصاب المحرم صيدا كثيرا على قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم وقال الشافعي عليه جزاء كل صيد لانه مرتكب محظورا حرامه بقتل كل واحد فيلزمه بوجب كل واحد كما لو لم يقصد رفض الاحرام وبدا لان قصده هذا ليس بشيء لانه لا يرتفض به الاحرام بوجوده كعدمه وقلنا قتل الصيد من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم والصلاة لان الشرع جعل الاحرام لازما لا يخرج عنه الا باداء الاعمال الا ترى انه حين لم يكن في الابتداء لازما كان يرتفض بارتكاب المحظورات وكذا الامة اذا احرمت بغير اذن سيدها والمراة اذا احرمت بغير اذن زوجها لحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازما في حق الزوج كان له ان يحللها بفعل شيء من المحظورات فكان هو في قتل الصيد هنا قاصدا الى تحصيل الاحلال لا الى الجناية على الاحرام وتحصيل الاحلال يوجب دما واحدا كما في المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على قصد الاحلال لانه قصد الجناية على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد وقد بينا ان جزاء الصيد في حق المحرم يتبنى على قصد حتى ان ضارب الغسطاط لا يكون ضامنا للجزاء خلافا لناصب الشبكة كذا في المبسوط ولو رمى الى صيد فتعدى الى اخر فقتلهما وجب قيمتهما وكذا لو اضطرب السهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفها لزماه جميعا نزلوا بيدنا بملاة ثم خرجوا الى منى فامر ابو اليمان الغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل منهم جزاؤها لان الآمرين تسببوا بالامر والمغلق بالاغلاق ولو نفر صيد فقتل صيدا آخر ضمنهما وكذا لو ارسل محرم كلبه فزجر حلالا اخر ضمن **قوله** فاشبه دلالة الحلال حلالا لا كون الدال اولا حلالا انفاقا والمراد اشبه دلالة الحلال على صيد الحرم غير حلالا او محرما فانه استحق الامن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد مطلقا الامن بالاحرام لا وجب الجزاء كذا انقوت المستحق بالاحرام لا بوجبه **قوله** ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة اي في باب الاحرام وتقدم تخريجه من الصحيحين وغيرهما وليس فيه هل له وللمحرم قال عليه الصلاة والسلام هل منكم من احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي وجه الاستدلال به على هذا انه علق الحل على عدم الامرين وهي يحصل بالدلالة فيثبت للساتر فاحرى اذا دله بالفعل فقال هذا صيد نحو قالوا الثابت بالحديث حرمة الاكل على المحرم اذا دل قلنا ثبت ان الدلالة من محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة الاكل فسببها المحظور احرام وهو جناية على الصيد فتقوت جنايته على الصيد بتقوت الامن على وجه اتصل قبله عنها فعليه الجزاء كالقتل وهذا تمسكوا بالقياس الذي ذكرنا بعد هذا ولا يحسن عطفه على الحديث لان الحديث لم يثبت حكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة بل محل الحكم ثم ثبوتا لوجوب المذكور في المحل بالقياس على القتل وعن هذا الوجه والقياس الاخر الذي سنذكره ونحوا حاقا الدال بالمودع وقول عطاء احجم الناس على ان على الدال الجزاء وليس على الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعون فحجة ان عمل ما عن عمران لا جزاء على الدال على دال لم يقع عن دلالة قيل وفيها لو تم ان مجرد الدلالة موجبة الجزاء هذا وحديث عطاء غريب وذكر بن قدامة في المغني عن علي وبن عباس ان قوله **قوله** الطحاوي هو مروي عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد عن غيرهم خلافه فكان اجماعا يتضمن رد الرواية عن عمر كالمودع هذا هو القياس الاخر تقرر الترو عدا التعرض للصيد بعقد خاص يضمن ما تلف عن تبرك ما التزمه كالمودع فانه التزم الحفظ لذلك فيضمن بودك سارقا على الوديعة فسرقها علانا حلالا الذي فاس هو عليه لانه لم يلتزم عدم التعرض لصيد الحرم ولا للمسلم بعقد خاص بل بعموم حكم الاسلام وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الاخرة فكذا الودك سارقا على مال مسلم او نفسه فقتله تاخر جزاؤه الاعظم الى الاخرة ويعزر في الدنيا بمن عزر يقضين وان كانت جنايته اعظم من دلالة المحرم على الصيد **قوله** لا ضمان على المكذب بعد لزوم الضمان على المصدق وفي الكافي لو اخبر محرما بصيد فلم يرد حتى اخبر محرما اخر فلم يصدقا لاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهما الجزاء ولو كذب الاول لم يكن عليه جزاء ومن شرائطها ايضا ان يتصل الاعان بالدلالة حتى لو ان بقي الدال محرما الى ان يقتله الاخر وان لا يتفلت فلو انفلت ثم اخذ لا شيء على الدال لانها دلالة بالا نفلات والاخذ ثانيا انشاء لم يكن عن عين تلك الدلالة ولو امر محرما بقتله بعد ما احل ينبغي ان يكون على هذا اذا اعان سكينا ليقتله بها وليس مع الاخذ ما يقتله به اكواد توسا او فشابا برمته بعد وقد قدمنا من رواية الحديث في باب الاحرام عند مسلم هل اعنتم ولا شك ان اعانة السكين اعانة عليه وما في الاصل من انه لا جزاء على صاحب السكين حمل على ما اذا كان المستعير يعتمد على ذبحه بغيره وصرح في المستعير بان على صاحب السكين الجزاء كذا في الودك وقوس نشاب مزاوره وعلى قتله لبعد واعلم ان مريح عبان الاصل في الاعانة انه لا جزاء على صاحب السكين ذكر له ذلك وقال شمس الائمة في المبسوط اكثر مشايخنا يقولون تاويل هذه المسئلة انه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل به لانه يتمكن من قتله

وفيها قرآن مشهوران ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم برفع مثل والاخرى فجزاء مثل اضافة الجزاء الى مثل وتنوين اضافة كما في قوله تعالى فجزاؤه جزاء من النعم بيان لما قتل او للعائد اليه اعني المضمون المحذوف اي ما قتله من سائغ الوحشي والنعم يطلق عليه لغة كما يطلق على الابل فيتعلق بمحذوف لانه موضع الحال كقوله تعالى بحكم به ذوا عدل جملة واصفة صفة للجزاء الذي هو الغنمة او المثل الذي هو مبتدأ لان مثلا لا تتعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما اضيف اليها بالجملة وهديا حال من ضمير به وسوغ الاخير ما يعمل موصوفا بنعتها وهي حال مقدرة اي صادرا هديا به وذلك في نفس الامر صفة بواسطة الاولى او غيرها او غير ذلك وبالغ الكعبة صفته لان اضافة لفظية فهو وصف به النكرة او كطعام طعام مساكين او عدل ذلك صياما معطوفان على الجزاء لانها مرفوعان وكما هو مؤدى التركيب على هذا اما واجب عليه جزاء موصوفة ما قتل من النعم الوحشي حكم به ذا عدل منكم الجزاء الذي هو الغنمة عدلا لان حال كونه مماثلا هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او اثر ذلك الجزاء الى الواجب احد الامور من الغنمة المماثلة هديا من الانعام والصيام المبينان على تعرف الغنمة بعد ظهورها وهي الحيوان المذكور اليه من لفظ الآية من غير زيادة تكلف فيها وكون الحال مقدرة كثير شائع سواء ان لم يلزم من عدم تقديرها بكونه في وصفها وبلوغه الكعبة كونه لا يصح ان يكون بالهدي موصوفا بلوغه الى الكعبة حال الحكم به على التحقيق بل المراد حكما به مقدرا بلوغه فلزوم التقدير انما يستخبر انه تختلف محله على الوجهين ثم على كل تقدير لا دلالة للآية على ان الاخيار الى الحكمين بل الظاهر انه الى من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من اخبار او شعائر الى ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه والله اعلم قوله لانه تفسير لقوله تعالى حكم به ذوا عدل لانه ازال الابهام عنه في الجملة حتى سماه بعض تفسيرا لكن انه حال وكل حال يكشف عن ابهام في الجملة اعني باعتبار احوال ما هي له هذا ويقوم الصيد ما قومه من اخلقه لارادة التعليم فلو كان باذيا صيودا او اهليا يجن من بعيد قوم لا باعتبار الصيودية والجن من بعيد فاذا كان بلوكا كان عليه قيمته لما لكه بقيمتها ما يريد التعليم وقيمته لجنايته لا يعتبر فيها ذلك ولو كانت قيمته زائدا لحسن تصويته فمن اعتبارها روايتان في احداهما لا يعتبر لانه ليس من اصل الصيد به وفي اخرى يعتبر لانه اصل ثابت في الخلقة كالحمام المطوق ما في بعض فضين ما يشترى به في البلد الا اذا كان محرما من الهوام كنفقان والكلب لنطاحه والتيس لحسبه قوله وقيل يعتبر المسمى اي في حكم المقوم والذين لم يوجبوا حملوا العدل في الآية على الاداوية لان المقصود به زيادة الاحكام والاتقان والظاهر الوجوب وقصة الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعيه قوله ونحن نقول الحامل ذلك انه لما عين الهدي احد الواجبات علم ان ليس المراد مجرد التصدق لانه اذ لم يحصل التصدق لفقره او بلغ يشتريه بل المراد التقرب بالاراقة مع التصدق بلحم القربان وهو تبع متمم للمقصود فلا يتعذر الاجزاء بفواته عن قرون فلا اوسرق بعد الاراقة اجزاه خلافا لمالك او سرق قبلها اوذبح بالكوفة فرق لان القربة هنالك لا تحصل الا بالتصدق لاختصاص قربة الاراقة بمكان مخصوص اعني الحرم ولا يتصدق بشئ من ذلك على من لا يقبل شهادته له ويجوز على اصل الائمة والمستحب ان يأكل من الجزاء وقيمة ما اكل قوله واذا وقع الاختيار على الهدي فهدي ما يجزي في الاضحية حتى لو بلغ قيمة المقتول اعناقا او حملا لتسترا لاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي الا ان يبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عند صاحبيه فان لم يبلغ ذلك ومنهم من حمل قول ابي يوسف كقولهما لقرب القيمة او حبوا عنا وخرج على ما ذكرناه من قربه او صفة تقول المنصوص عليه الهدي وهو مطلقه في الشرع ينصرف الى من لا ما سبق ذلك السبق لانه المعهود في اطلاقه في هدي المتعة والقران والاحصر فيحمل عليه واما ما زاد بعد عن ما ذكرنا فجاز اعتبارا بالقربة كما لو قال لله علي هدي لزمه الثوب لتقبيل الهدي لدى وكذا لو قال لله علي ان افعل كذا فعلي هدي لزمه شاة ثم اذا اختار الهدي وبلغ ما يضحى الهدي به قال المصلي يمنع الائمة رحمهم الله مطلقا ولو ذبحه في اهل الاضحية من الهدي بل من الاطعام فيشترط ان يعطي كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمة المقتول لا تبلغ ذلك يجوز ان يتصدق بالشاة او اقيمها هديا على مسكين واحد كما في هدي المتعة قوله ولا يجوز ان يطعم اقل من نصف صاع ولا منع ان يعطيه الكثير ولو كان كل الطعام وعند ابي حنيفة ان فعل اجزأ عن اطعام مسكين نصف صاع وعلله ان بكل حسابه ويقع الباقي تطوعا خلاف الشاة في الهدي بناء على ان اصل القربة قد حصلت بالاراقة والاطعام تبع متمم له قوله وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز التصدق على عدد الاطعام بنصف صواعها يعني ان المنفي وقوع الصدقة هديا يتعلق القربة فيه بنفسه مجردا الاراقة لا جوازها مطلقا بل بغيرها باعتبار القيمة اطعاما فيجوز كون حكم الصدقة كان على هذا الاعتبار في الصغار فيحمد فعلهم ذلك لانها في ما هو بدله فلا تنهض علته وانما صرح بذكر ولد الهدي هديا فللتبعية كولد الاضحية قوله عندنا قيد بالظرف لنفي قول محمد انه يقوم النظير على ما ذكر لانه الواجب عينا اذا كان للمقتول نظير وقوله لانه راجع للسلف يعني المسلف هو المضمون فلا يعني يقوم غيره بغيره ولو سلم ان النظير هو الواجب عينا عنده اختيار الهدي لم يلزم منه وجوب تقويمه عنده اختيار خصلة اخرى فكيف وهو منوع

باصلاح

ضمن ما نقصه وان برأ وبقي له اثر وان لم يعلم اما مات او برأ فبقي العباس بضمن النقصان وفي الاستحسان يضمن قيمة احتياطا
لكن اذا جرح صيدا من الحرم ارسله ولا يعلم ادخل الحرم او لا يجب قيمته ولو قطع ستر ظبي او سعر صيد فثبت مكانها او ضرب عينه
فابيضت ثم انجلت فلا شيء عليه عند ابي حنيفة وعليه صدقة عند ابي يوسف با عتبار ما اوصل اليه من الالم وقال محمد عليه
ايضا با عتبار الاول في الجناية على العباد حتى اوجب على الجاني ثمن الدواء واجرة الطبيب الى ان سلم بل وفي مناسك الكرماني لو ضرب
صيد الحرم واثخنه قيمته او ارشده ثم مات كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت ولو جرحه ثم كفر
ثم قتله كفر اخرى فلو لم يكفر حتى قتله وجب عليه كفارة واحدة وما نقصته الجراحة الاولى ساقط وفي الجامع محرم جرح صيدا
غير مملوك ثم اضاف الى عمرته جرحا ثم جرحه كذلك فانها تعليه للعمرة قيمته صحيحا للحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان جرحه حل
من عمرته ثم احرم بالحج ثم جرحه ثانيا فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو حل من العمرة ثم قدم ثم جرحه
فمات فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان للعمرة والقران قيمتان وبه الجرح الاول ولو كان
الاول مستهلكا كان قطع من الثاني غير مستهلك وباقي المسئلة بحالها فعليه للعمرة قيمته صحيحا وللقران قيمتان وبه الجرح الاول
ولو كان الثاني قطع يد اخرى فمات ولو كان جرحا غير مستهلك سوى الاول لا يكون مستهلكا جرحه ثانية **قوله** لانه فوت عليه الامن
بتفويته الامتناع يعني فكان كالاتلاف فهذا كالبقاء الجاري في الدلالة فما دام فيه فان ادى الجزاء ثم قتله لزمه جزاء اخر وان
لم يؤد حتى قتله فجزاء واحد **قوله** ما لم تفسد الاجنة وصلة يكسر بعض بغامه اي من كسر بعض بغامه ما لم يفسد اي في ظن
علم فسادها فعليه قيمته وما يصيبها به نادرة عن ظرف الزمان وانما لم يجب في البيضة المدرة لان ضمان البيضة ليس لذاتها
بل لعرضية الصيد وليست المدرة بعرضية ان يصير صيدا فانتفى به اما قالوا لكرماني اذا كسر بعض بغامه مدرة وجب الجزاء لان
قشرها فيه وان كان لا ينتفع بغامه لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس التعرض للقشر بل للفساد فقط وليس للمدرة
عرضية الصيد به **قوله** عن علي بن عباس قال عبد الرزاق اخبرنا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس
قال في بيض النعام بقيمته المحرم ثمنه ورووي عن ابي شيبة عنده قال في كل بيضة نصف درهم وفي كل بيضة نصف درهم ورووي عن ابي شيبة
عن سعيد بن مسعود قال حدثنا فضيل عن حصين عن عبد الله عن عكرمة قال في بيض النعامة ثمنه وقال عبد الرزاق اخبرنا ابو حمزة عن حصين
واخبرني ابي شيبة بمثله عن عمر منقطعا واخرج عن ابن عباس والشعبي النخعي وطاوس نحوه مرفوع رواه عبد الرزاق والدارقطني
وهو ضعيف **قوله** والكسر قبل ادائه سبب لوجوبه فحاله على نفيد ان هذا الحكم ما اذا جهل ان يؤتى على الكسر اذ لا فما اذا
علم يؤتى قبل الكسر لا يجب فيه شيء لانعدام الامانة ولا في البيض لعدم العرضية واذا ضم الفرخ لا يجب البيض شيء لان ما ضمانه لا يجب
فيه ضمان ولو اخذ البيضة فحضنها تحت دجاجة ففسدت لا يختلف الجواب ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار لا شيء عليه ولكن لو نفر صيدا
عن بيضه فتفسد ضمنه احالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر لا يخفى عليك اذا تذكرت ان التعليل المذكور كالتعليل
في مسئلة الفارة التي توجد في البئر ميتة لا ندري متى وقعت حيث حكم ابو حنيفة باضافة موتها الى وقوعها في البئر ونزح عليه حكم
البئر التي ماتت فيها فكان احالة على السبب الظاهر وهما هنا فيها هناك ووافقاه هنا فيطالبان بالفرق ولا فرق وعلى هذا الوحي
صيد انعاب يوجب ضمانا ان علم انه مات بسببه اخر فعليه ضمان الجرح وان لم يعلم يجب الضمان احتياطا للسببية الظاهرة كمن اخرج
صيدا من الحرم فارسله ولا يعلم ادخل الحرام لا يجب قيمته قوله وعلى هذا اي هذا الاصل وهو الشبيه الى ما هو سبب ظاهر
اذا ضرب سلحفاة فالقت جنينا ميتا وماتت الام فعليه ضمانها اما الام فظاهر واما الجنين فلان ضرب البطن سبب ظاهر لموته
وقد ظهر عقيبه ميتا فحال عليه **قوله** وليس في قتل الغراب لم يقل ليس في قتل المحرم جزاء بل الحق نفي الجزاء في قتله من
لفيه انه لا يستغرق جزاء في الحرم ولا الاحرام ولهذا استدل بما يفيد اباحة قتله في الحرم وبما يفيد في الاحرام فالاولى ما
في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والغراب والكلب العقور
وفي لفظ لمسلم الحية عوض العقرب وقال له الغراب الابقع والثاني ما في الصحيحين عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والغراب والكلب العقور والحداة واخرجاه ايضا عن ابن عمر
حدثني احدى نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تقتل المحرم خمسة وزاد فيه مسلم والحية قالوا في الصلاة ايضا وروى
ابو داود عن ابن عمر سئل عليه الصلوة والسلام عما يقتل المحرم قال يقتل المحرم الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور
والحداة والسبع العادي وسمى الغراب ولا يقتله ولم يذكر فيه الرمي كذا السبع العادي وقال الحسن وحمل الغراب المنهي عن
قتله هنا على غراب الابقع وهو الذي يأكل الزرع كما ذكره المعوا ما يرميه لينفر عن الزرع واخرج الدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم المحرم بقتل الذئب الفارة والحداة والغراب وفيه الحجاج بن ارطاة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه مقتصرا على
الذئب واخرج نحوه عن عمر وابن عمر واخرج عن عطاء قال يقتل المحرم الذئب وكل عدو لم يذكر في الكتاب وهذا ما قال المصنف وذكر

الذئب في بعض الروايات واخرج الطحاوي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديث مالك والليث الا انه قال فيه والحية والذئب والكلب العقور وقال الدارقطني في غريبه الكلب العقور كل عاقر من السباع قوله وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وقيل المراد به الاسد اسنده الدارقطني عن ابي هريرة قال قال محمد عن مالك عن سعيد بن حنظلة عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله او يقال ان الذئب في معناه فيلحق به دلالة ولا بد من تعيين ذلك المعنى الموجب للالحاق في الدلالة والذي يرد ويعضده دلالة هو كونهن مستدات بالاذى وضم غيرها الى ذلك فاطلقها لمعنى كونها تعيش بالاختطاف والانتهاب وسنة كرهنا ما سماه الله تعالى قوله لان العقر في ذلك الجنس وان كان وصفه بالعقور ما لى العلة لما روى ابو داود في المراسيل وذكر الكلب العقور من عقره صفة له العقور صلة ان اراد العقر والذي ذكره وصفه بالعقور يفيد ان الكلب لو جنى لانه كالكلب العقور مستدا بالاذى فاقاده وان كان صيدا الا ترى انه لو عدا عقورا ويكون ما في المراسيل يعم النوع بنفي الجزء الاخر صفته يؤدي معناه الصيد والاخر ليس بصيد اصلا الا ان هذا يقتضي ان بعض النوع الواحد وحشيا وبعضه لا فان استبعد ذلك واعنى ان كل نوع مطلقا في الوحشية ومنها ما يليه لكن افراده تعرض بعضها طلبا لطبع الاصلي من التوحش والاستيناس قلنا على انه قد تختار ان جنس الكلب غير وحشي وان وجد منه وحشي فالتوحش عارض له فاقتضى ان لا يجب بقتله شيء منه جزاء فان التنصيص على صنف بخصوصه نفى الحكم عما سواه من النوع من التوحش وغيره نوعا انه وحشي بالاصالة فيجب بقتله الجزاء انه لو كان وحشيا لم يكن فيه شيء لكونه عقورا على ان الحق جوازه لانقسام وقولهم الغاية الوحشية يفيد هذا كله اذا حكم بارادة جنسه الكلب اما اذا قيل انا لم اراد من الكلب العقور او الذئب او الاسد فلا اشكال الا انه عهد ان حمل على الاسد المحكوم بانه المراد بالكلب العقور على الاسد العادي عندهم لانهم يوصون الجزاء بقتل الاسد اذا ارسيل ويدل على هذا الاوان ما ذكرناه من حديث الزهري واي داود قوله وكذا الغاية الاصلية والوحشية لوجود المبيح في الوحشية ونفوشيه والتصور لذلك في داود الحسن عن ابي حنيفة وفي رواية هشام عن محمد ما كان مندبرا هو متوحش كالصيود يجب بقتله الجزاء قوله وليست مؤذية من البدن احتراز عن العملة قوله وما لا يؤذي لا يحل قتلها وان كان لا يجب بقتله الجزاء وكذا الكلب الاهلي اذا لم يكن يؤذي لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فيفيد الحل لوجود الاباحة قوله للعلة الاولى يعني كونها ليست بصيود ولا مؤذية من البدن وانما وان كانا علتين للحكم الذي هو وجوب الجزاء لكن ينبغي ان تعامل لفقه لان الحكم اذا كان يثبت بعلل شتى يكون نفيه معلولا بعدم الكل اذ لو ثبت شيء منها لم ينتف وعن ابي يوسف في قتل القملة روايتان في رواية جعله نوعا من الغارة وفي اخرى جعله كالذي يؤذي فيه الجزاء وفي الفداء لا شيء في عرس خلافا لابي يوسف والكوفيين لزوم الجزاء في الصيد والذي يؤذي والتصور لاستيحاب والدليل والتغلب ومن عرس الاربد من غير حكاية خلاف في شيء قوله بما يتولد من القتل الذي على البدن بعد ان اخرجا عما دانه قضا القتل فيستفاد منه انه لو رمى احدهما من يد على الارض فقتله لا شيء عليه واعلم ان الالقاء على الارض كالقتل يجب فيه الصدقة ولو قال محرم حلالا ارفع عني دفع دابته فقتلي ما فيه من العمل فقتله كان على الآمر الجزاء وكذا اذا اشار الى قملة فقتلها الحلال كان عليه جزاؤها لان الاشارة موجبة في الصيد فكذا في حكمه كذا في التحفيس والقملان والقمل كالواحد وفي الزيادات الزيادة على ذلك بالغا ما بلغ نصف صاع وبدا اذا قتلها قصدا فكذا الواقي توبه في التشبيه بقصد قتلها كان عليه نصف صاع بر وحكم ولو الغاه لا للقتل فجاء الشيء عليه قوله لان الجراد من صيد البر عليه كسر من العلماء وتمسكوا عليه ما في داود والزهري عن ابي هريرة قال اجتمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربها بسياطنا وعصينا فقال صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر وعلى هذا لا يكون فيه شيء اصلا لكن الظاهر عن عمر الزام الجزاء فيها في الموطأ حدثنا يحيى بن سعيد ان رجلا سأل عمر عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب تعال حتى احكم فقال كعب في كم قبضة تجد فقال عمر انك لتجد الدراهم تمرة خير من جرادة وروى ابن ابي شيبة عنه بنقيه وذكره عبد الرزاق عن ابراهيم ان كعبا سأل عمر فذكر كعبا وقال ابو محمد بن حزم الظاهري سئل عن الجراد يقتله المحرم فقال تمرة خير من جرادة وتبع عمر اصحاب المدينة والله اعلم وفي المحيط قالوا ان اصاب جرادة وهو محرم اطعم تمرة فان زاد وان شاء جمعها حتى يصير عن جراد يصوم يوما قوله كالسباع ونحوها فالسباع كالاسد والفهد والنمر والفيل في المحيط ان قتل خنزيرا او جرادا او فيلا يجب لكل واحد منها قيمة ثم قال لعنائي الفيل المتوحش ليس على ما سمي كان المستأنس يجب كذا في الصيد ان قالها ايضا امر وضعه لاستيناس كما قالوا في الظبي حمار الوحش اهلية وان تالفا وغاية الامر يحتمل في الفيل المتالف روايتان كان في الطيور الصقور والبواشق ونحوها روايتان هي صيد والمراد بها سباع الطير كالبازي والصقر وغيرهما وغير معلم قوله وكذا اسم الكلب يتناول السباع بأسرها ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام قال داعيا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه سبع قوله وكونه نصا بالاخذ هذا زيادة قيد على ما قدمناه في معنى الصيد لم يذكر في تعريفه السابق وهذا اللاحق قوله لما مر من ابطال العدد المنصوص هو الحكم فيلزم من الالحاق به قياسا ان يكون المستثنى شرعا اكثر من حيث ضم الى العدد اي مبقى فاقتضى تخصيص اسمه

بغنيه

دون غيرهن من الاعداد المحيطة بالملحوظ غيرها والا لكان ذكر باسم عام مثل ان يقول بقتل كل عاد مستهب وجه نظر من وجوه
اما اولا فان مثله يدل في مفهوم الصفة فيقال مثلا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات فانه يدل ولذا في الحنفية بالشرط وسائر المفاهيم المخالفة فما هو جوابكم من هذا فهو جوابنا عنه عن مفهوم العدد واما
ثانيا فان عدد الخمس قد يتحقق عدم حصر الحكم عليه شرعا وقد ثبت النص على الذئب والحية الفواسق في حادث ينبغي
ذكرها على عدد بل بالمثل المحرم كذا وكذا الخ فاراد بيانه من حيث ثبت عدم ارادة حصر ذلك الحكم على الخمس فانتفع بها بالقياس
اذ احد الفواسق بخصيص الاية ودليل التخصيص يعلل وملحق بها اخرجه ما علل اخراجه بالعلة المنصوصة لا تفاق واما ثالثا فان المص
يجوز الحاق الذئب بطريق الدلالة وعلى تقدير سقوط ايضا العدد وكون الثابت دلالة ثابتا بالنص لا يخرج به الحال عن انه مبطل
خصوص الاسود وبحتى فيه غيرها وقد علم من انه لو اراد ذكر عدد احيط به معها لقول ساير من الفواسق سلمناه لكن الالحاق بالدلالة
لا يدفعه على ما عرف من معنى جامع غير انه لا يتوقف سوى على فهم اللغة دون المثلية الاخص ودلالة اتمام وكثير القياس الجلي ويسميه بعض
الثابت بمعنى النص لغة واذا كان كذلك فلا حاجة من تعيينه فانه يتبين من قولكم لانه مبتدات بالاذى وجرح اوغر في الحاق
الذئب فهو الذي ملحوظ باعتبار ساير السباع فان بهيمتهم ذلك دلالة واما ابعاضا فلم يخرجه بالقياس بالنص
وهو ما قدمناه من حديث ابي داود والترمذي قوله عليه الصلوة والسلام وكل سبع عاد وقال الترمذي حسن فان قيل يقول من
الراس يخرج مجموع نص على اخراجه وهو الحية والعقرب والغراب والكلب والغرابة الذئب والحداة والسبع العادي على ان المراد به
في حال اعتدائه وهو ما اذا صال على المحرم فانه حقيقة اسم الفاعل ذي يقول انه اذا صال فقتله لاشي عليه كما سنذكره فمنع الالحاق
لانه نسخ على اصولنا لانه تخصيص لاشتراطنا المقارنة في المخصص الاول فلا يقارن به يكون العموم مرادا فاذا اخرج بعضه بحكم
بارادة الكل كان نسخا لانه تعلق الحكم بالعزم الجازم والتخصيص بيان عدم ارادة الجازم واذا كان ناسخا عندنا فلا يلحق اذ لا نسخ
بالقياس قلنا لا نخرج بالقياس بل بالدلالة فان اخذتم في الجامع الدلالي كما هو تعليق بطريق الاحتفاف والانتهاب كما ذكر بعضهم
منعنا ان الحكم باعتباره واسندناه باخراج الذئب وهو لا يعيش مختلطا والحوان بوجه المذكور يصلح الزاما للخصم لان الدلالة
عندهم وحي الهي يسمو بها مفهوم الموافقة فيشترط فيها كون المسكوت اولى بالحكم من المذكور فمن منع الضرب من منع التافيف ولا يظهر
اذ لو يدع السباع باباحة القتل من الفواسق بالعلة المثلية واما اثبات بقية السباع على اصولنا فيه ما سمعت ولعل العدم فوق وجهه
كان في السباع روايتان كما سوى في المختصر قال وفي ظاهر الرواية السباع كلها صنود وعن ابي يوسف ان الاسد كالكلب العقور
والاسد في الفتاوى الصغرى في الاسد قال ابو حنيفة يحل وقد منا من الدرايع التفرع بحل قتل الاسد والفهد والنمر والذئب
من غير ذكر خلاف **قوله** واسم الكلب لا يقع على السباع كالظاهر تخصيصه بالعرف انه يقع عليها لغة بطريق الحقيقة وعلى هذا
التقدير يتم مقصود الشافعي وان الخطاب كان مع اهل اللغة ولم يثبت فيه تخصيص من الشرع بغير السبع بل ثبت استثناء له فيه على
ما سمعته عنه عليه الصلوة والسلام من قوله سلط عليه كلبا فافترسه سبع فالاولى منع وقوعه على السباع حقيقة لغة ولفظ الكلب في
دعائه صلى الله عليه وسلم مستعمل في المعنى المجازي العام اعني المفترس للضرى لا يقال ادعاؤنا انه في كل السباع حقيقة
موقوف على كل يفترس صار حقيقة والافراد حينئذ اقراد المعنى الكلي فدار الامر بين كونه في العام مجازا كالقلم او مشتركا معنويا
والاستدلال المعنوي قائل الاعتبار عند عدم التردد بينه وبين المجاز كما نقول لذلك عند التردد وهو عند عدم دليل عدمه
وبتبادر النوع المخصوص المعروف عند اطلاق لفظ الكلب دليل عدمه اذ لو كان للمعنى الاعم لم يتبادر حصوص بعضها واذا تبادر له
خصوص بعضها كان ظاهرا في ان الوضع لذلك المعين فيجب اعتبار كذلك وان جاز عروض تعارض البعض بعينه لعروض شهرة وغلبة
استعمال لان الظاهر هو الذي يجب المصير اليه لا المجوز الا ان يدل دليل عليه ويتحقق ذلك **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم
الطير صائد وفيه شاة وفي بعض النسخ سبع لكن لم يعرف بل المعروف حديث جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هي
قال نعم ويحمل فيه كبش اذا صاده المحرم رواه ابو داود والفرد من زاد فيه كبش ويأتون دروع ولم يذكر فيها فيه ورواه الحاكم من
زيادة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد فاذا اصابه المحرم فعليه كبش مسن وتوكل وسدا دليل
اكلها عند الحنفية وسيأتي في موضعه والمختار استدلال بلفظ السبع فغير ثابت وان استدل بلفظ الضبع بنا على انه سبع عند نا
وغير ما كول تمسكا بالنهي عن كل ذي ناب من السباع فنقول يجب حمله على انه كان ندب اليه في وقت لتخصيص والا تأخر عن
المعارضة بينه وبين قوله تعالى احل لكم صيد البحر الاية مع ما قيل من ان المراد صيد ما كل من النعم واذا كتم قيم في حديث جبران ما بين
السنتين في الزكاة من كونه مقدرا بمائتين او عشرين درهما مع انه ثابت في الصحيح من كتاب الصدقات ان التقدير به كان لانه قدر
التفاوت به في ذلك الزمان لا انه تقدير لا دفع في كل زمان فلا تقولوا مثله في هذا الحديث مع انه لم يبلغ درجة ذلك الحديث في
الصحة وكون ذلك مخالفا لبعض الجوارح التي ذكرها اولى وقوله في الوجه المعهود ولان اعتبار تعميمه كان الانتفاع كلا ولا لانه
محارب موذ لغيره لان هذا الوجه ساقط الجوارح انه كما لا فرق قبل بشرط كونه مقصودا بالاخذ اما لجلد او ليصطاد به او لدفع

اذاه

اذا حبث زاد باعتبار اخر معارض لعموم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا الجزاء مثل ما قتل من النعم اوجب قيمة المقتول مطلقا فتعين قيمة محرمة جلد في بعض المقتول لخروج عن مقتضاه مع ان اذن المحرم لمحرم في طلب جلد كما ذكر لكنا نقول يكون الغرض ان يصاد به كما ذكر قبل ومن هذا الوجه يجب قيمته **قوله** وقال انا اتينا به هذا غريب لانه ضعيف وتقدير ثبوته فانما يفيد عدم الجزاء اذا كان المبدأ للتبع المفهوم المخالفة وليس كذلك عندنا ولا يكون استناد عدم الوجوب فيه الى العدم الاصلي لان العدم الاصلي مدفوع بالاجماع فانا نستند على العموم فانه دليل صحيح فهو داخل في الحكم العام فالاولى الاستناد لما ذكره شارح داود الذي ذكره التبع العادي والوجه الذي ذكرناه الاصح لانه لا دليل على ثبوت الاذى له بالقياس ولا يتأتى نوعه في تحقق الاية لنفسه اذ لو اذا ثبت الاذن من صاحب الحق سقط الضمان الا ان بقية الاذن فيه فلم يبق الاذن ؟ لضمان لانه فعل اقلنا بوجوب الجزاء اذا اضطر المحرم الى قتل الصيد ما كله عند عدم صيال لتقييد الاذن فيه بالضمان وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية **قوله** بخلاف اجمال الصائل فانه لا اذن من صاحب الحق فيضمنه له وطولبت بالفرق بينه وبين العبد اذا صال على انسان فقتله المصول عليه لا ضمان عليه مع انه لا اذن اصلا من مالكه اجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه الادمية لا للمولى لانه تكليف كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل بقتل واذا كان ضمان نفسه في الاصل لم يسقط بسبب جاء من قبله وهو المحاربة وما لية المولى فيه وان كانت متقومة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط الاصل **قوله** مسرور بفتح الواو وفي رطلية دبس كانه بتاويل **فرع** احكام متنوعة اصل الخلقة والاستدامة تعارض بخلاف الخيط الذي يكون في الحاضن والثبوت فانه ثوب **قوله** لانه عامل لغيره يقتضي ان اللام في غيره تتعلق بمحذوف لا يجاز في الخيط المنسوج وقال الشافعي رحمه الله لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس ينتهي بتعلقه بحل وهو الحق عن الشافعي وهو احد قوليه ولكن وجه التعليل على هذا الاعتبار بانها لم يحل للقاتل ويحل لغيره لم تنزل الشرع عاملا لنفسه بل لغيره فصار عاملا لغيره شرعا وان لم تتصف بوذلك فاستقل بعلة اليم خلاف سوادع لاحرام او لنفسه **قوله** وهذا لان المشروع اي حاصله اثبات الملازمة بين المشروعية والاقامة مقام الميتة ثم تنتفي الاولى اعني المشروعية وهو المعاد بقوله فيتعذر المشروع لانعدامه اي لانعدام الفعال الذي قام وتحن الى عينه هذا الكلام اهج في اثبات المطلوب فان حاصل بيان المقدمة القائلة وهذا فعل حرام وتبين ان كانت من المسلمات بيننا وبين الشافعي لم يحج اليه وان كانت ممنوعة عنده لا يتوقف المذكور مستندا لها عليه فانه اذا ثبت الحرمة مع عدم الاقامة مقام الميتة لكنها مسلمة وعن يحتاج بتسليم حرمة الفعل الى امر اخر فان مجرد حرمة الفعل لا توجب حرمة اللحم مطلقا كالوذع شاة الغير لا باذنه لا يصير لحمها حكم الميتة مع حرمة الفعل فيقال وهذا فعل حرم فيكون بيع اغبر في غيره على ما هو الاصل عندنا في اضافة التحريم الى الافعال الحسية انه يضاف البيع الى عينها العدو المانع خلافا للشافعية الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك كما في ذبح شاة الغير وتعني هنا لو ذبح لغيره مع انه ذبح لغرض صحيح تتوان يا كله كون الشرع اعتبر ضمانا لعينه لانه حكمه عينا حيث اخرج الذابح عن الاهلية والمذبوح عن المحلية فصار فعلا في غير محله فكان عبثا باعتبار الشارع كما لو استغل عاقل ذبح حجر وغن فانه يعد حمقا او سخرية بخلاف شاة الغير انه لم يثبت اخراجها عن محلية الذبح شرعا للاجنبي واخراجه عن الاهلية بالنشبة الى الذابح لم يعد عبثا شرعا واذا صار ذبح المحرم عبثا شرعا صار قبيحا لعينه فلا يفيد حكم الحل بما كان محرم الاكل اعني لصيده قبل ذبحه حتى دليل الاخراج ومن ذلك ان قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما يفيد ذلك وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم يفيد اخراج المحرم عن اهلية الذبح فقط وهذا لان الاول اضاف التحريم الى العين وحتى تعذر المباشرة فان الاصل ان نصار الاحكام الى افعال المكلفين فاذا اضيفت الى العين كان اخراجا له عن محلية الفعال الذي هو متعلق الحرمة بالاصالة فانه حصل بفعل هذا العين حراما وبفعل الحرام لا يتقرب منه فكان ضمانا عن الاتلاف منه بفعله وهذا اخراج عن محلية لكونا اضافة الى العين يجب ان يكون مجازا عقليا لم يصر اليه اذا العدول عن اضافة الى الفعال اضافة الى نفس العين ثبتة ما قلنا واما الثاني ان التحريم يقتضي مرجحة الذبح وهو الاحرام فاوجب اخراجه عن الاهلية والاحرام هو السبب في الاصل معا على تحقيق قلناه في المسئلة التي تلي هذه لان الاحرام هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذبح عن الاهلية **قوله** صدقة قيمة ما اكل عندي حتى فيه يعني سواء ادى ضمان المذبوح قبل الاكل او لا غير انه ان ادى قبله ضمن ما اكل عند ذبحه لغا ما بلغ وان كان قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب لشيء بانفراده وقال العدوي في شرحه لمختصر الكرخي او انه في من المسئلة يجوز ان يقال يلزمه جزاء اخر ويجوز ان يقال يسقط لان صيدا واحدا لا يضمن بنفسه او اثر عمر او ارسل كلبه لاصيد فقتل ان يا كل المحرم او يطعم كلابه في لزوم قيمة ما اطعم لانه انقطع بمحظور احرامه **قوله** فصار حرمة الذبح يعني ان حرمة الذبح لما وصل بواسطة انه ميتة وكونه ميتة بواسطة خروجه عن الاهلية والصيد عن المحلية وبقاؤها معا بواسطة الاحرام فكان الاكل من محظورات احرامه بواسطة وسبب السبب وسبب حرمة محاط في اثباتها لما تقدم من سرع الكفاية مع العذر فيجب اجراء هذا التعليل استغنى الشيخ عن ايراد الفرق بين هذا وبين ما لو اكل الحلال من لحم ذكه من صيد احرم بعد ذبحه لان الاكل ليس من محظورات الحرم بل بتقويمه الامر الذي استحقه عليه في الحرم فقط وقد ضمنه اذ قوله فكان حرمة لكونه ميتة فقط عن هذا اما في حرمة الاكل لو شرعا لمحرم بيض صيد عليه جزاء

والحلال اكله ويكره بيعه قبل ذلك فان باعه جاز ويحل منه في الغداة ان شاء وكذا البحر الجرم والبين وكذا الوشي جاز اوبيعا صيده ثم ان اكله لا جزاء عليه ولا اثم خلافا للصيد قوله خلافا لمالك فيما ان اصطاده لاجل المحرم يعني غرامة اما اذا اصطاد الحلال المحرم صيده الجزاء اتفاقا فيه عندنا فذكر الطحاوي تحريمه على المحرم وقال الحرجاني لا يحرم قال القدوري وهذا غلط وانما غلط في هذه على رواية الطحاوي قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الحديث على ما في ابي داود والنسائي عن جابر الصيد حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم هكذا بالالف في يصاد وعارضه الحصر اولا وهو ما روى محمد بن الحسن ابو حنيفة عن محمد بن المنكدر وعن الصعب بن جثامة عن طلحة بن عبيد الله قال ذاكرنا له الصيد ما كله المحرم وانبي صلى الله عليه وسلم نائم فارتفعت اصواتنا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال فيم تتنازعون فقلنا في لحم الصيد ما كله المحرم فامرنا ما كله الحرام قال الناظر وروى الحافظ ابو عبد الله الحسين بن حرد الكلي في مسنده ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن ابن عباس رضي الله عنهم قال كنا على الصعبة صعبا فاردنا ان نرده واكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واضفره مالك في الموطأ واما الناول لموكله فلان اللام للملك والمعنى ان يصاد ويجعل له فيكون قليل الصيد من المحرم وسواء يمتنع ان يتملكه فيأكل منه او يحمله على ان المراد ان يصاد بامره وهذا الان الغالب في عمل الانسان لغيره ان يكون بطلبه منه فليكن محمل هذا دفعا للمعارضة وقد يقال النواهي تقتضي ان لا يحكم هنا بالمعارضة والترجيح لان قول طلحة فامرنا باكله يفيد عندنا اذا لم يدل المحرم ولا امر منفصلا على ما هو المختار للخص عما لا حد سنذكره فيجب تخصيصه بما اذا لم يصد لاجلهم بما لحديث الآتي لدخول الطيبة في دلالته وحديث ابي قتادة حاصله نقل وقائع احوال الاعوام فيحتمل ان يكون ما كانوا يأكلونه من لحوم الصيد للتردد ما لم يصد لاجل المحرمين بل هو الظاهر لانهم تزودوا من الحضر طاهرا ذا الاحرام بعد الخروج الى الميقات فالاولى بالاستدلال على اصل المطلوب حديث ابي قتادة على وجه المعارضة على ما في الصحيحين فانهم لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم لم يجب جملة لهم حين سألهم عن موانع الحل كانت موجودة ام لا فقال صلى الله عليه وسلم انكر احد منكم ان حمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا اذ لو كان من الموانع ان يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسأل عنه مما في المحظور من الموانع لتحد الحكم عند علي عنهما وهذا المعنى كما يصح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته اذ هو في الصحيحين وغيرهما بل الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر لهم الصيد الخ انقطاع لان المطلب بن حنطب لم يسمع من جابر عند غير واحد وكذا في رجاله من فيه لين ويجب ثبوت ما ذهبنا اليه اذ كرنا يقوم دليل على ما ذكر المحشي من التناول هذا ويعارض لكل حديث الصعب بن جثامة في سلم انه اهدى للنبي صلى الله عليه وسلم حمارا وفي لفظ رجل حمارا وفي لفظ عجز حمار وفي لفظ شق حمار رده عليه فلما رأى ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا انا حرم فانه يقتضي حرمة اكل المحرم لحم الصيد سواء صيد له او بامره او لا وسواء هبت نقل عن جماعة من السلف منهم علي بن ابي طالب رضي الله عنه ومذهبنا منهم عمر ابي هريرة وطلحة بن عبيد الله وعائشة احج عنهم ذلك الطحاوي رحمه الله وقول الشافعي رحمه الله حديث مالك لعنه الله وسواء اهدى له حمارا البت من حديث انه اهدى له من لحم حمار يعني فيكون اذكارا ونا امتناع تملك المحرم الصيد منه بان الروايات كلها على ما ذكرنا اول الحديث دال على البعضية ولا معارض من رجل حمار وعجزه وشقه على ما لا يخفى اذ يمكن ارادة رجل بعضها المخمل وبعض جانبه لان تحمل رواية اهدى حمارا على انه من اطلاق العام الكل على البعض لما ذكرنا ولتعينه لامتناع عكسه اذ اطلاق الرجل على كل حيوان غير معهود لا يطلق على يد ابل وبعير ونحو لانه غير جائز لما عرف من شرط اسم البعض على الكل المتلازم كالرقبة على الانسان والراس كذلك لا انسان دونها بخلاف نحو الرجل والظفر وانما اطلاقا لتعين على الباقي فليس من حيث هو انسان بل من حيث هو وقيد هو من الجملة لا يتحقق بلا تعين على ما عرف في النحو تقييدا وسواء احتمل معنى المشترك اللفظي كما عن الاكثر منا ثم ان في هذا الحمل رجحا للاكثر او حكم بغلط تلك الرواية بناء على ان الراوي رجع عنها بتبيين الغلط قال الحميدي كان سفيان يقول في الحديث اصيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش وربما قال يقطر وربما لم يقل ذلك وكان ربما قال حمار وحش ثم صار الى لحم حتى ما ذكره الدليل على رجوعه وبناته الى ما رجع عليه والظاهر انه لتبيينه غلطه او كما قال الشافعي رحمه الله وان كان اهداه له فقد يحتمل ان يكون علم انه صيد له فرده عليه انتهى فان قيل التعليل ما وقع الا بالاحرام فلو كان كما ذكر الشافعي رحمه الله لقال انك صدته لاجلي فلما كلم الشافعي رحمه الله يتضمن ذلك يعني على انه صيد لاجله وهو محرم فرده معللا بالاحرام لسببه يمنع من اكل ما صيد للمحرم وبه يقع الجمع بين حديثي الصعب وحديث ابي قتادة وجابر لنبابي على اي من يقول بحرم على المحرم ما صيد لاجله اما على ما بيناه وهو اباحته بغير هذا الشرط فلا يقع به الجمع بينه وبين حديث ابي قتادة فانا قلنا انه يفيده لم اشترط ان لا يصاد لاجله على ما ذكرنا فاذا حمل حديث الصعب على انه علم انه صيد لاجله بعارضه فانا يصار الى الترجيح فيرجح حديث ابي قتادة بعدم اضطرابه عن عمرو بن امية الضمري عن ابيه ان الصعب اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم عجز حمار وهو بالجحفة فاكل منه واكل القوم وقيل هذه رواية منكرة فان في جمع الروايات انه لم يأكل منها الا اني من الرواية احسن منه ان يجمع بعد ثبوت صحة من الرواية بان الذي تعرضه تلك الروايات ليس سوى انه رده وعلل بالاحرام ثم سكت الكل على هذا العذر

من الجائز ان تكون لمارده معللا بذلك بناء على ظن انه صيد لاجله ذكره انه لم يصد لاجله فعلله بعدم الرد واكل منه وهذا جمع على قول من شرط عدم الاصطياد لاجله وعلى قول الكل ما قال البيهقي بعد ما ذكر الرواية التي ذكرنا قال وهذا اسناد صحيح فان كان محفوظا فكانه رد الى اللحم انتهى الا ان هذا جمع انشأ اشكال الحرمي مورد رواية رد اللحم وهي بعد صحتها ثبت عليها الراوي ورجح عما سواها على ما قدمناه الا ان يدعى انه عبر بالبعض عن الكل في رواية رد اللحم وقد ما قدمناه فعلى كل حال فعي هذا الحديث اضطراب ليس مثله في حديث ابي قتادة فكان هو اولى فان قيل حديث ابي قتادة كان بسنة ست في عمرة الحديبية وحديث الصعب كان في حجة الوداع فيكون ناسخا لما قبله قلنا اما حديث الصعب كان في حجة الوداع فلم يثبت عندنا واما ذكره الطبري وبعضهم ولم نعلم لهم فيه ثبتا صحيحا واما حديث ابي قتادة فانه وقع في مسند عبد الرزاق عنه انطلقنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية فاحرم واصحابه ولم احرم فساق الحديث بنحو الصحيحين عنه خلاف ذلك ومنها ما عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم ابو قتادة وقال خذوا ساحل البحر حتى يلتقي الحديث ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا حجة الوداع فكان بالتعديم اولى وما يدل على ما ذهبنا اليه حديث البهزي اخرج الطحاوي عن عمرو بن سلمة الضريري قال انطلقنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضنا حرما وبعضنا محرما اذ حمار معقور فذكرنا ذلك فقال صلى الله عليه وسلم دعوه فيوشك صاحبه ان يأتيه فجاء رجل من مزينة هو الذي عقر الحمار فقال يا رسول الله هو حمار صيدته فشأنكم به فامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر ان يقسمه بين الرفاق وهم محرمون وجه الاستدلال ان ترك الاستفصال في وقائع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال **قوله** قال صلى الله عليه وسلم رد علي السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنون وانها احلت لي ساعة من النهار ثم بقيت حرمتها اليوم كحرمتها بالامس وليبلغ الشاهد الغائب لا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا تحل ساقطتها فقال العباس الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا الاذخر اخرجاه بالحج منصورا الحبيشي اذا كان رطبا واختلاء قطعه **قوله** والواجب على المحرم حافظ ما هنا ان حرمة القتل ثابتة في الصور تين غير ان سببها في الاحرام وجوب الجزاء على موجبه فانه عبادة بنى الدخول في حرمة عبادة الحج او العمرة بالتزام ما يمنع منه حالا لتلبس بقاء كالدخول في حرمة الصلاة وهذا معدوم في المعرض فكان حكمه منعه والله سبحانه اعلم كونه ظهر في النفس الحالة الثانية حالة الاحرام التي هي بصورة صورة الموت والفاقة فان ضد ضرورة وحالة الاحرام ضرورة ظهر اثرها اكثر من ظهورها في سائر العبادات الا ترى الى كشف الراس والتلفع ثيابا بالموت واذا ثبت فقد صحت على العبادة حيث لم يجبر على موجبها وجبرا لعبادة المحضة بعبادة محضة فدخله النقص واما في الحرم فسببها بقاء انشاء الحاصل شرعا بسببه لانها الى حرمة الله تعالى فانوفوت ذلك الوصف كان في المحل لاحمايه على عبادة تلبس بها والنفس مما تعقد حابس ونكاية بحظور ما الصوم فيه كفوت ما من كان لمولى وحل في ماله لاستهلاكه لا يكون نصوم ونحو الجبر الامن العاقلة باثبات امر المعقبة عن بعض الحاجات انسب لانه من جنس المحذور وعلى وفوقه اوقع في الشرع الان مستحق بدا الضمان هو الله تعالى فتجاريه اصلان شبه الغرامات اللازمة لفوت المحال وكونه حقا من حقوق الله تعالى فرجحنا على كل وجه مقتضاه محاطين بحال الرجل المذكور فقلنا لا يدخله الصوم نظرا الى انه ضمان محل والاصل ان على صبي لو قتل صيد الحرم ولو قتل الصيد حلال في حلال صاده من الحرم وجب على كل منهما ضمان كامل لفوت كل الامن الواجب للثابت للصيد احدهما لا خذ والثاني بالقتل بعد ما كان في حرمة ان نطلقه وفي سلبها من ضمان المتلفات قيمة واجب على الاحلال والتعويل اينا على رجوع الاخذ على القاتل ما علمت قول ابي حنيفة ظاهر لانه في الاحرام يقول يرجع الاخذ على القاتل مع جناية ليس ضمان محل هنا اولى منها فلا رجوع هناك وانما ذكرناه هنا لانه ضمان محل مزدوج وفي ضمان المحل يرجع بعد الضمان واذا ثبت هذا ثبت خصوص الاعتبار في كل مسئلة مر بنا مجهة دون الجهة الاخرى لا الاولوية فتامل مستعينا بالله تعالى ترشد انشاء الله تعالى ثم يدخل جزاء صيد الحرم في جزاء صيد الاحرام فلو قتل محرم صيد الحرم وجب عليه جزاء واحد على وفق جزائه للاحرام خاصة وتحقيق هذا المقام ان الثابت هنا حق واحد لله تعالى بسبب ارتكاب حرمة واحدة وذلك لان المستحق انه تعالى حرم قتله ووضع لهذه الحرمة سببين جعلوا في الحرم ووجود الاحرام انها وجد استقل باشاء الحرمة فاذا وجد اتحدا وسبب الاحرام في الحرم لم يستحق سوى تلك الحرمة وثبوت الامن انما هو عن تلك الحرمة وعلمنا انها حرمة واحدة بهذا اذ لو عدت حرمة واحدة ثبت على انها ان الحرمة الكائنة بالقتل حال كونها عن سبب الاحرام جزاء دخله الصوم ودل النظر السابق حال كونها عن جلول الصيد في الحرم على وجوب جزاء لا يدخله فاذا ثبتت الحرمة عن السببين جميعا فان كان محرما في الحرم ثم انهك بالقتل فيه تعذر في الحرم الامر اعتبار فاوجبنا عليه جزاء واحدا بالاعلى الوجه الذي اعتبر صاحب الشرع وسوما اذا كان القتل مع الاحرام هو الوجه لانه اقوى السببين وعلمنا ذلك وانما كان اقوى لان كونه سببا للضمان منصوص عليه بالنص القطعي والعلل فجزاء مثل ما قتل من النعم محلا فيكون في الحرم كان النصوص انما اثبتت سببيته لحرمة التعرض ولم يصرح بلزوم الجزاء ان التصريح وطعن العلماء على انه تعويت انسي مستحق كالقتل في الاحرام فوجب الضمان

نسخة

على ذلك الوجه اعني على وجه لا يدخل فيه الصوم وعليه يرد ما يورده في جناية القارن والله سبحانه اعلم **قوله** وبمثل هذا يعلم
فيه ودايتان في دوابه لا فلا ينادي الا اذا قيل لا بد من التصدق بلحمه بعد ان يكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد لانه اذا كان
دونه وكذا لو ساقها لذبح وجبان يقيم غيره مقامه لانه لا يدخل للاداء في غرامات الاموال وفي احدى نادي فيكون الاحكام المذكورة
على عكسها وانما يشترط كون قيمة الهدي مثل الذبح قيمة المقتول لان الحق لله تعالى والهدي مال جعل قربة تعالى واراقة الدم طريق صرفها
للجعل المالك قالصا كالصدقات الا ترى ان المحصر يجعل الاضحية له بسبب اراقة دمها **قوله** ومن دخل الحرم بصيد اي وهو
حلال حتى يظهر خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فانه لو كان محرما وجب ارساله بمجرد الاحرام انفاقا **قوله** خلافا للشافعي قاسه على
الاسيرة فان الاسلام يمنعه حقا لله تعالى والرفع حين اذ ثبت حالا لقيام طرا حالا الاسلام لا يمنع علم من هذا ان حق الشرع
لا يظهر في ملوك العبد بعد تقرر ملكه بطريقه تقصدا لان الله تعالى لحاجة العبد ومنافعه وهذا ما ذكر القدوري رحمه الله وحاصله
تغيرها لجامع وزوال المقتضي عليه وتخصيصه بملوك للعبد بطريق صحيح فلا يظهر فيه حق الشرع وان كان ليمنه في بعض الحالة اذا لم
يكن تحقق كالاسيرة فان وذلك في اعتبار القياس ان يجعله ملك الصيد على الاسيرة قياسا على المملوك المزهون **قوله** ولنا
الخ حقيقته انه استدلال بالنقض يعدم على القياس يقرر من هذا صيد الحرم وما كان كذلك لا يحل التعرض له ينتج هذا لا
يحل التعرض له بالنقض الاولى فلانه ليس بصيد الحرم الا ما كان حالا فيه واما الثانية فلاطلاق النقض المذكور مرة بالسنة
ولم يوجد مسلة في الرق بل ثبت شرعا بقاؤه بعد الاسلام بل وعداه الى اولاد الاماء من اربع جهات وان لم يتصف الرواح بالتعرض
لكن كون هذا التعرض تغليظ على من امر مخالفا لان الرق حكم هذه الجناية خلاف سائر جنايات الصيد **قوله** فان باعه
يعني بعد ما ادخله الحرم رد البيع ان كان قائما وحبسه قيمته ان كان هالكا سواء باعه في الحرم او اخرجه الى الحل لانه
صار داخلا بدخاله الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك ولو تبايع الحلالان صيدا في الحرم الصيد وهو في الحل جاز عند ابي حنيفة
خلافا لمحمد لانه ليس بتعرض بتقبل به حسا بل حكما وليس هو ما بلغ من امر مدح سد الصيد خلاف ما لو رماه من الحرم للاخر
الحيتي **قوله** ومن احرم وفي بيته او قفص صيد لم يحل له امساكه لانه لو كان في يده حقيقة وجب الارسال انفاقا ولو هلك وهو
في يده وجب الجزاء وان كان ذلك لاجل الاحرام فكذا اذا كان التقص في يده هل يجب عليه ترك
وان كان على وجه لا يضيع او لا بناء على كون الصيد في يده يكون التقص فيه ذلك ايضا فيه ما مر بالاحرام للعين وهو بل
يكون التقص فيه ذلك اجاز للمحرم اخذ الصيد بخلاف **قوله** وبه قال جرت العادة الفاشية من لدن الصحابة الى الان
وهم والتابعون ومن بعدهم محرمون وفي سوقهم حمام في اباريج وعندهم دواجن والطيور لا تطلقوها وهي احدى الحجج على
ان استبقاء في الملك محظور لغير الذبح ليس سوء التعرض المنهي **قوله** ولا معتبر بقاء الملك اي لا معتبر بقاء الملك جنايته على
الصيد والا لم يكن الواجب عليه الارسال لانه لا يفيد اخراجه عن ملكه بل كان الواجب عليه تملكه والعادة الفاشية تغنيه
قوله ولانه ملك الصيد بالاخذ حلالا املكا محرما حتى لو اخذ وهو حلال ثم احرم او ارسله ثم دخل بعد الاحلال في يده
يحض كان له ان يأخذ منه لانه ما ارسله عن اختيار وكذا على العكس ثم فيه اشارة على انه لو ارسله عن غير احرام بكون انما
انا لو كان صادة في احرامه ثم ارسله ثم حل فوجد في يده حل فليس له ان يأخذ منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام والله اعلم
قوله والواجب عليه ترك التعرض جواب عن قولهما المرسل معروف فاجاب بان الواجب الذي يجب الامر به ترك
التعرض وذلك يحصل بقطع حبس الحقيقة لا مطلق يد عما ادعيا الثاني معناه او الاول سلمناه وذلك يحصل بارساله
ولو في قفص **قوله** ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان اذا اتصل به القتل والمتوجه قبل قتله خطابا بارساله وخلبته
هو بالقتل حتى جعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان عليه وان لم يفوت بهذا القتل به الحرمة
ولا ملكا كان المتعلق بها بيان حبس الذي لربه والملك انما هو بل بملكه وبين وهنا الواجب عليه الرجوع بما غرمه لكونه السبب فيه
فانه مضمون بقوته يد المغتر كما في غصب المدبر اذا قتله انسان في يد غاصبه فادى الغاصب قيمته وهنا تحقق ذلك فانه
فوت يد المغتر في حق التملك بما من اسقاط ما عليه من الارسال ودفع وجوب الجزاء هو موزط في ذلك فاذا وجب الرجوع بنصف
المهر على شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فما رجوع هنا اولى كان شهود قرروا ما كان ثبوتا ثم السقوط بعد تحقق الوجوب
بسبب باشره الزوج باضطرار والقابل هنا هو الذي حقق سبب الوجوب على وجه لا يتوهم سقوطا الواجب به ما عرف من ان مجرد
الاخذ سبب لوجوب الارسال وانما يكون سببا لجزاء اذا اتصل به القتل انما فليكون في معنى مباشرة علة العلة لان الاخذ
ليس علة العلة فانما العلة القتل والاخذ ليس علة للقتل لا جزء علة ولا سببا بل القتل يستقل بسببيته الخ الاولى
انه يحتاج الى ورود ما مر بعد قبل ان يأخذ فالاخذ فيكون شرطا حسيا للقتل وقد لا يكون الا ان مباشرة الشرط في الاتلاف
سبب للضمان لحفل ليس فانه شرط للوقوع والعلة تفعل الواقع وهذا الا تقرر سقط سوء الان كيف يرجع وقد فوت ملكا
محرمة وملكا وايضا التي اذا خرج عن محلية الملك لا يضمن مبتهلكه وان حتى من كان في يد فان قيل ما الفرق بين هذا

وبين المسلم اذا غصب حرا الذي هاستهلكه مسلم آخر في من يضمن لاخذ الذمي ولا يرجع على المستهلك بالجواب ان اعتاد اعتماد سقوط تقوم مانع من رجوع المسلم على ذلك المسلم المستهلك هذا وقد اورد في النهاية كيف يرجع وتقدم انه لو كفن محرم بالصوم وتعذر ان يرجع بضمان حديثه به فلا يجوز ان يرجع عليه باكثر مما لزمه واجاب بان مثل هذا التفاوت لا يمنع كالاب اذا غصب مال ابنه فغصبه منه آخر فضمنه الابن اياه كان له ان يحبسه للاب ان علم من قصده ذلك ولا فرق بين ضمان يقتضيه ان زكاة السائمة تدخل تحت المقتضى لخلاف زكاة سائر الاموال لان الله تعالى اذا كان له طالب معين يكون له المطالبة واذا لم يكن لا يتبين المطالبة وهذا فاسد لانهم ان لم يرجوع وان كفر بغير المال ومرجح في المنتقى بانه ان رجع اذا كفر بالمال وبقي على اي عند الله اجزاه ولا فرق بين كون الفاعل صبيا او نائما او مجنونا في ثبوت الرجوع فليتة

واصل المسألة

كلها ان تعميم الامن على الصيد الموجود حال الامن بثلثة اشياء باحرام الصائد او دخوله في الحرم او دخول الصيد فيه واما اذا تحقق الثبوت تلاقيا بالسبب فلا فائدة لما ذكرنا في رسالة حلال الصيد في الحل بعد ما اخرجه من ارض الحرم وفي رسالة المحرم اياه في جوف البلد لانه لو ضرب هذا الارسال متتابعا هلك ولذا لو اتلف انسان حلال لكرم اكله **قوله** فعليه قيمته جملة جواب المسئلة يفيد انه لا فرق بين كون الصوم وحاصل وجوه المسئلة ان الثابت في الحرم اما ان اخرا وغرم وقد جمعا او انكسرا ولم يتبين احدهما فالاشتي وجوب الاصلي واما الثاني وهو ما لم يتبين واحدهما اما ان يتبين الناس ولا والاول الاشتي منه ايضا سواء كان من جنس ما ينبت عادة او لا والثاني وهو ما لا ينبت الناس بل نبت بنفسه اما ان يكون من جنس ما ينبتونه او لا الاشتي في الاول والثاني هو الذي قيل اجزاء فيه الجزاء وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس ولا جاف ولا اذخر ولا بد في اخراج ما خرج عن حكم الجزاء من دليل فاشار المصنف الى ان الاذخر خرج بالنص وما انبتته نفسه بالاجماع والمنكر نفي معناه فاعلم ان الالفاظ التي وردت في هذا الباب الشوك والعضاه والخلى والشجر قد مضى تفسيرها في حديث ابي هريرة والشوك في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح ان هذا البلد حرمه الله الى ان قال لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى الا من خلا الحديث فالخلا الرطب من الكلا وكذا الشجر اسم للقائم الذي يحتش عموما واذا جف فهو حطب والشوك لا تعارضه لانه اعم يقال على الرطب والجاف فيحمل على احدهما توفيقا للمعارضة واما الذي ينبت من غير ان يزرعه الناس وسواء من جنس ما ينبتونه فلا ادري ما المخرج لغير ان المنصوص على اخراج اصل الاجماع ما ينبته الناس بان يقطع كما ذكرنا النسبة اليد الحق ما ينبتونه والاضطرار الى وجدانه والله اعلم سدا وكل جاز الانتفاع به في الحرم جاز اخراجه وفرق ذلك اعلم ارض الحرم وحصاها الا ان يبالغ في ذلك صحيح كثير انفها للارض والدور فيمنع **قوله** والفرق ما ذكرنا لما الفرق بين بناء الحرم اذا ادى قيمته حيث يصح بيعه ويكره لانه ملكه بسبب محظور وبين الصيد حيث لا يصح بيعه وان ادى ضمانه ما سبق ذكره وجوابه لان بيعه حينا تعرض للصيد الى اخر ما مر **قوله** فعلى ما طبعه ضمنان هذا على قول ابي حنيفة فلا يضمن ولانه لا يتحقق عند تملك ارض الحرم بل هو سواء عند على ما سيأتي انشاء الله تعالى **قوله** ولنا ما رويناه يعني قوله صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها اي لا يقطع خلاه واختلاء قطعه والا عضد قطع الشجر من حد ضرب فمنع القطع مطلقا اعم من كونه لمنافع او المساقي فلا حاجة الى القول بان المنع عام الحسيس وما اجل ومشفر كل شيء حرفه ومن ذلك شفرة السيف حدها وشفير الجدار والنهر وما اشبه حرفه ومشفر البعير شفته **قوله** وخلاها لكلاء لانها ليست من جنس النبات لانه اسم لما نبت على وجه الارض والكلاء تخلق في باطنها لا يظهر شيء وايضا تموت ولو قد رنا بقاءها كان من اجاب **قوله** وكل شيء نعله الا قدمين ما ذكرنا ان قوله على المفرد دما تعليقه دهان دم محمد وزفر لعمره وقال الشافعي رحمه الله دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد وعندنا باحرامين وجناية على جنايتين مجتمعتين كما يجنى عليها منفردتين واورد فلم لم يلزمه خلاف حرمة الاحرام والحرم فيما اذا قتل المحرم صيدا الحرم واذا كان كفارة واحدا اجيب بان حرمة الحرم اقوى من حرمة الاحرام لانها توجب حرمان كثير من الصيد حلالا الحرم واستتباعا اقوى الحرمتين لان الاصل اذا اجتمع موجبا الحكم حكم واحد اضافة الى اقواهما وجعل الاخر تبعا له كالعدم وهذا كالحاوي الدافع والحاوي للرقبة بيع الحاج وكاحرام الحج مسا والاحرام العمرة كان جميع ما يحرم به محرما لا خر فلم يكن الاستتباع فيعمل كل كان ليس بعذر كما لو جرح انسانا اخر فمات ورد عليه ما ذكره المصنف ودفع ايجاب الشاة على المتمتع في العمرة بعد ما طاف اربعة اشواط صحيحا على وجوبها اذا جامع في الحج بعدما لو وقف بعرفة من الغد يسقط ومع احرامها فيجب الشاة اظهار التفاوت فاظهر التفاوت في الاخر به للتفاوت في المحل عليه فلو احل بقية احرامي الحج والعمرة لم يصح ما ذكر واذا اظهر التفاوت جاز الاستتباع وان لم يبلغ الى درجة عدم الاعتداد كما ترى ان حرمة الحرم موجبة بانفراده ما توجب الاحرام ومع ذلك ظهر التفاوت من وجه اخر ووقع الاستتباع وعند هذا نورد ما كنا وعدنا ونقول قتل الصيد المحرم واقع جنايته على الاحرام توجب الجزاء ان كان نفسها لانه حرمة القتل وجبران لا يتعدد لانه لا تعدد في الحرمة بل التعدد في السبب على ما حققنا في مسئلة قتل المحرم صيد الحرم وان كان الجناية على الاحرام والاحرام متعدد فيتعدد الواجب فتعدد في قتل المحرم صيد الحرم

احجارم

لتعدد الجناية بتعدد المجني عليه وهو الاحرام والحرم اذ لا شك ان منع قتل الصيد فيه لاجل ان الله تعالى جعله حراما وجعله حراما فيتعلق بقتل الصيد فيه جناية على حرم الله وكون احدى الحرمتين فوق الاخرى لم يعرف في الشرع سببا لاشتداد الحرمة وجعلها تبعا بل الاصل ان كل حرمة تستقل بموجبها سواء اتحدت غيرها او تعددوا من المعلوم ان الموجبات والقربات تتفاوت بالاكدية وفوق الثبوت ولم يسقط اعتبار شيء منها خصوصا وقد ثبت الكفارات ظهر من اشارع الاحتياط في اثباتها حيث تتبع النسيان والاضطرار في قتل الصيد فلا يجوز الاحتياط في اسقاطها الا لموجب لا يرد له كثبوت الحاجة الى نكاح الاسير كما قلناه في نكاح الامة وليس ذلك بلازم او لا حاجة تحققه في تكرير القتل مع الاحرام والحرم وليستأنف وقد تعدد الواجب فيلزم بالدخول لتعاقد رحمه فيلزم الداخل والجواب منع الحرمة لجواز كون الجزاء الادخال لتنقص في العبادة لا لكونه جناية والقاتل بالجناية على الاحرام مدخل للنقص في عبادتين بخلاف قتل المحرم صيد الحرم وقد ذكر شيخ الاسلام ان وجوبا لدين على القاتل اذا كان الجناية قبل الوقوف فجامع وعمم اما بعده لو وقف فعلى جامع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد وتقدم ما فيه **قوله** لان المستحق عليه الخ وجه المنع ظاهر وقد اقتصر عليه ولم يذكر ما هو اول وفيه لضعف كلامه في هذه المسئلة واما الصوم فيجب بسببها على القاتل دمان بسبب الجناية التي فيها اذا جاوز الحرم ثم دخل مكة فاحرم ثم خرج ولم يعد الى الحل فحرم عليه الصيد ولا شيء عليه في الصيد الثاني لانه مقيد لحرمة دخول مكة التحق بسائر مقيداتها في العمرة الحل **قوله** واذا اشترك المحرمان الخ وجهه ظاهر من الكتاب وكذا الفرق بين اشتراك المحرمين في قتل الصيد والحلالين في صيد الحرم فارجع اليه ولو اشترك محرمون ومحلون في قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يتعين على عدد هم ويجب على كل محرم مع ما حصته من ذلك جزاء كاملا وان كان سهمه لاجل حلية كجزء كافر يجب على الحلال سهمه ما يخصه من القيمة لو صح على الكل واعلم ان قتل الحلالين صيد الحرم ان كان بضربة فلا شك في لزوم كل نصف جزاء اما اذا ضربه كل ضربة فانه يجب على كل ما تقتضيه ضربته ثم يجب على كل نصف ضمنه مضروبا بها ضربتين لان عند اتحاد فعلها جميع الصيد صار متلفا بفعلها فتضمن كل نصف جزاء وعند الاختلاف جزاء الذي تلف بضربة كل هو المختص بالاصابة فعليه جزآن والباقي متلف بفعلهما فعليهما ضمانه كذا في المبسوط **قوله** فالبيع باطل لا شك في صحيح البطلان ان باعه بعد الذبح لانه ميتة واما اذا كان حيا فلا شك فيه اذا كان هو المشتري لانه محرم العين في حقه لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر اضافا التحريم الى العين فيكون ساقطا للتقوم في حقه كالخمر وهذا سوا النهي الذي ارد المحض بقوله لانه نهي التعرض واطلاق اسم النهي على التحريم اطلاق اسم السبب على المسبب اذ علمت ان اضافة التحريم الى العين تفيد منع سائر الانتفاعات والاكل مندرج في مطلق التعرض وصلة اخراج العين عن المالية لسائر التصرفات فيكون تعليق تصرف ما بها عينا فيكون جمعا لعنه فيبطل وما ذكر من انه اذا اشترى فباع البيع في حال المشتري فعليها جزآن لانها جنيا عليه صحيح اذا كان المبايع عالما بحرمته فان كان البايع حلالا لا حق المشتري وقوله ويضمن ايضا المشتري للبايع لفساد البيع قال وعلى هذا اذا وهب محرم صيدا ابن محرم فصلك عند يجب عليه جزآن ضمانه لصاحبه لفساد الهبة حتى استحق الله تعالى حكمه ما اذا كان البايع والواهب حلالين اما البيع فظاهر كما في بايع خنزير ابن مسلم فصلك عند يضمنها لذمي فان قامت بينة على انه اخذ هذا الصيد محرما فاعدم يجب ان لا يضمن له لانه لم يملكه لهذا الاخذ فلا يجب الضمان بخلاف ما اذا اخذ حلالا ثم احرم وهو فيها عند واما الهبة فعند ان يكون الواهب حلالا لكان لطريق الذي ذكرنا فيه نظر لو تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيبا رجع بالنقصان وليس له الرد وقد منا انه اذا اصاب المحرم صيود الشرع على تحريم الحلال والرخص للاحرام فعليه جزاء واحد لتداخل وانقطاع الاحرام وان اخطأ ان لم يكن على وجه التحليل ورخص الاحرام فعليه لكل جزآن وعلى هذا سائر محظورات الاحرام **قوله** ومن اخرج طيبة من الحرم وتوطأ لا يحرم **قوله** وتمذره اي كونها مستحقة الاتلاف بالرد الى المالك من صفة شرعية فلا تنافي تموله سواء باعتبار الخبر مثلا فهو هدية اليك ولا يصح على اعتبار النكاح لكون التأبيد من المضاف اليه لانه هنا لا يصح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه لفساد المعنى لانه ضم الطيبة ولا يصح الطيبة صفة شرعية بخلاف نحو شرقت صدرا الغناء من الدرو الخاصل ان صفة استحقاق الاتلاف شرعية كالرد والحرمة فتسري الى ولده عند حدوثه كسائر الصفات الشرعية فيصير خطابه بعد الولادة مستمرا واذا تعلق خطاب الرد كان الانسان متعرضا لممنوعا فاذا اتصل الموت به ثبت الضمان خلافا ولد المغصوب لان سبب الضمان الغصب وهو ازالة اليد ولم توجد في حق الولد حتى لو ضاع الولد بعد طلب المالك حتى مات ضمنه ايضا قالوا وهذا اذا لم يود ضمان الام قبل الولادة فان كان فعل لا يضمن الولد لان الولد تبع للام في استحقاق الاتلاف بالرد الى المالك كما تنفاسخ الصفقة عن الام قبل وجوده حتى لو ذبح الام والاولاد حل لانه صيد الحل ولكنه فاكره ذكر في الغاية وكذا زيادة في هذا الصيد كالسمن والشعر تضمنه عند موته على ما تفصيل المذكور والذي يقتضيه النظر ان التكفير اعني اذا الجزاء ان كان حال التلف على عادة امها بالرد الى المالك لا تمنع كفانه ولا يحل بعد التعرض لها بعد حرمة التعرض لها قاربه وان كان حال التلف بعيدة بل هي تبت في الحل عند ما احرما اليه حج به من عهدها فلا يضمن ما حدث بعد ذلك لتكفير من ولادة اذا من يضمن ولده ان يضمن وهذا لان المتوجه قبل التحريم عن انها هو خطاب بالرد الى المالك ولا رد متوجها كما كان قادرا لان سقوط الامر انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز فلو توجه خطابا الحاد فرح توجه سوبان الاخذ لتبين سببا للضمان بل القبيل لتضمن لتكفير قبل واقع قبل التسبب فلا يقع الا نفلا فاذا مات بعد هذا الجزاء الزمة الحل لانه الان تعلق خطاب الحل هذا الذي ادين به والوك كما فطاد

اذا ادى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر به يشبه ان يكون له ان لا يجزئه كالكفارة الا اذا اصطاد ما يريد ها الى الحرم **فروع** غصبه حلال الصيد حلالا ثم احرم او الصيد في يده امانة او ضمان فيه للمغصوب منه فلو بعثه الى المغصوب حتى ارسله ابن السبيل له كان عليه الجزاء وقد اساء وهذا لانه يقال غاصب عليه بعد الرد بل فعل عيبه الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فبعثه كل واحد منهما الجزاء الان عطب قبل وصوله الى مربه ولو كان المغصوب منه اصطاده وهو حلال وادخله الحرم فعليه الجزاء على قول ابي حنيفة خلافا لهما وبيانه اجماعا ترى الحلال من الحرم صيدا في الحل كما يلزمه في عكسه لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ويقال احرم واذا دخل في ارض الحرم كما يقال احرم واذا دخل في حرمة الذي هو منه بيقينه وكذا ارسال الكلب وقد مناه في اول فصل الجزاء ان الحلال اذا رمى صيدا في الحل فاصابه في الحرم او بالعكس فعليه الجزاء والذي رجح به هنا لمسبوق انه لا يلزمه جزاء ولكن لا يحل تناوله لانه في الرمي محرم بمنزلة الذبح قال ومنع المسئلة هي المستثناة من اصل ابي حنيفة فان عنده المغير حالة الرمي لا في من المسئلة خاصة فانه اغتر في تناول حالة الاصابة احتياطا لان الحل له كاه تحصل وان كان ذلك عند الاصابة فاذا كان عندها الصيد صيد الحرم لم يحل على هذا ارسال الكلب والله اعلم

كالشام اذا دخل في ارض الشام

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

فصله عن الجنايات والحج لان المتبادر من اسم الجنايات في كتاب الحج تاثير جناية على الاحرام وهي ما يكون مسبوقة به ومن الجناية قبله ولا شبهة في تحقيق ما يقع عليه هذه الجناية انها ان البيت والاحرام لا الميقات فانه لو جعل الاحرام منه الا بتعظيم غيره ما حاصله انه اوجب تعظيم البيت بالاحرام من المكان الذي عينه فاذا احرم منه كان مخلا بتعظيمه على الوجه الذي اوجبه فيكون جناية على البيت نقصانا في الاحرام لانه لما وجب عليه ان ينشئه من المكان الابعد فلو بعثه فقد اوجب ناقصا **قوله** فان رجع الى ذات عرق ليس بقيد بل بناء على الظاهر من انه اذا تذاول الرجوع ما يرجع الى ميقاته الذي جاوزه والا ظاهر الرواية انه لا فرق بين ان يرجع الى ميقاته او ميقات آخر من مواقيت الآفاقيين وعن ابي يوسف ان كان الذي رجع اليه ابعد من ميقاته او لا لم يسقط الدم بالرجوع اليه والصحيح ظاهر الرواية لما قدمناه ان كلا من المواقيت ميقات لاهله ولغيرهم بالنص فلا اعتبار للمحاذاة والحاصل ان الآفاقي اذا وصل الى ميقات من مواقيتنا لا يخلو اما ان يكون بعد ميقاتا آخر في طريقه او لا فان كان كذلك مجاوزته الى الميقات الآخر ان لم يكن وجب عليه الاحرام منه كالميقاتي الآخر ان لم يحرم حتى جاوزه فان عاد قبل ان يحرم الى الميقات فلا شيء عليه سقط عنه دم المجاوزة اتفاقا وان لم يلبث لا يسقط عند ابي حنيفة وعندهما يسقط وان لم يلبث وعندزفر لا يسقط وان لبى فيه **قوله** خلافا للاقاضة فان لو سنة اذا ترك الحلق لان الواجب عليه اذا وقفنا كرا انما يكون بها وقتا لوجوب او دخل الى الوجوب على حسب اختلافهم على ما مر بيانه العود بعد الوجوب لو سد اركان احدهما انه ما ترك فيه من الواجب العظيم لكون بحرما في الميقات ليقطع المسافة التي بينه وبين مكة متمتعا بصفة الاحرام وبدل احد اركان الرجوع محرما اليه وعلى هذا الوجه لا يجب البلية فيه الا ان بناء صيغة الامر لسقوط الدم البلية تحصيلا للصوم بالعدد الممكن وفي صوم ثلاثة الاحرام لا بد من البلية او ما يقوم مقامها وكذا اذا اراد ان يحرم خلاف ما اذا رجع محرما حتى جاوز الميقات فلبى فرجع وسنبه وقد بلبة بحوز لانه قوي الواجب عليه في عظم البيت **قوله** ولو عاد بعد ما اشرع في الطواف وقوعا سقط بالاتفاق لان السقوط بالرجوع باعتبار مبدا الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد ما شرع في الافعال يستلزم اعتبارا بطلان ما وجد منه من الطواف والسعي الذي هو ركن عند ابي حنيفة واعتبارا لما لزمه من الفاسد فاسد وكذا اذا لم يعد حتى شرع في الوقوف بعرفة من غير ان يطوف لما ذكرنا بعينه **قوله** وهذا اذا راح او العمرة يوضح ظاهر ان ما ذكرنا من انه اذا جاوز غير محرم وجب الدم الا ان يعود محلا ما اذا كان الكوفي قاصدا النسك فان لم يقصد بل التجار او السباحة لا شيء عليه بعد الاحرام وليس كذلك بل يجب ان يحمل على انه ما ذكر بناء على ان الغالب في قاصدي النسك فالمراد بقوله اذا اراد الحج او العمرة اذا اراد مكة وذلك انه انما يريد بيان ان ما ذكر من لزوم الاحرام من الميقات انما هو على من قصد مكة اما من قصد مكة لا لنسك من الحج او العمرة فلا يجب عليه الاحرام منه لتعظيم مكة لان الاحرام منه لتعظيم ذلك المكان ولا فضل لميقات ولا قائل بوله وهذا اذا اراد الحج بقوله فان دخل البستان لحاجة الخ ويوجه هذا الحمل ان جميع الكتب ناطقة بلزوم الاحرام على من قصد مكة سواء قصد النسك او لا ويطول بتفصيل النقول لان ذلك وقد صرح المصنف في فصل المواقيت حيث قال ثم الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا لقوله صلى الله عليه وسلم ولاهل مكة اذا اراد الحج او العمرة ومن كان دونهن فمن حيث انشا ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما ولا اصرح من هذا الشيء بل ينبغي ان يعلم قصد المحرم كونه موجبا للاحرام كما تقدم

والمعتمر

قوله فان دخل البستان اعلم ان عن ابي يوسف انه اما يجوز له المجاوزة بغير احرام اذا كان على قصد ان يقيم بالبستان خمسة عشر يوما والا لم يعد محرما لانه بنى على حكم السفر الاول ولهذا يقصر الصلاة والاول ادجه للتماثل **قوله** ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه حاصل الاحكام الكائنة هنا اربعة احدها انه لا يجوز الآفاقي دخول مكة بغير احرام ثانيها ان من دخلها بلا احرام يجب عليه اما الحج او العمرة والثالث ان اقام بمكة حتى حول لم يسقط عنه ما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام احرامه في ذلك ميقات اهل مكة في الحج بالحرم في العمرة بالحل لانه لما اقام بمكة صار في حكم اهلها فيحرم بذلك احراما من ميقاتهم استحبابا

وتعليله يقتضي ان لا حاجة الى تقييد بتحول السنة تأمل انه اذا خرج من عامه ذلك الى الميقات وحج حجة الاسلام سقط ما وجب عليه لدخول بلا احرام وانها انه اذا خرج بعد مضي تلك السنة لا يسقط دخول المرجع عليه اعم من كونها منذورة او حجة الاسلام وكذا اذا اخرج بعمرة منذورة وقوله اجزاه من دخول مكة بغير احرام يعني من آخر دخول دخله غير احرام فانه لو دخلها مرارا بغير احرام وجب عليه لكل مرة حجة او عمرة فاذا خرج فاخرم تلك اجزاه عن دخوله الاخير لما قبله وذكر في شرح الطحاوي قال لان الواجب قبل الاخير صار دينا في ذمته فلا يسقط الا بالتعيين بالنية وفي المبسوط اذا دخل مكة بلا احرام فوجب عليه حجة او عمرة فاهل به بعد سنة من وقت غروبه هو اقرب منه قال يجزئه ولا شيء عليه لانه في السنة الاولى لو اشتغل بانشاء عمل من دخلها قوله اعتبارا للنذر اي اعتبارا للمنذورة بالدخول بغير احرام بالمرة لتأكد وفي المنذورة لا يخرج عن عهدته الا ان ينوي عنه فكذا ما بالدخول ولنا وهو وجه الاستحسان انه تلافى الخروج في وقت آخر يعني هذا الكلام ان الواجب عليه ان يكون محرما عند قصد دخول مكة من الميقات تعظيما للبقعة لا لذات دخول مكة من حيث هو دخولها فاذا لم يفعل ودخل هو بلا احرام وجب قضاؤه الذي لم يفعله وذلك لان ما يدل على ذلك الوجه الذي هو نائبة فاذا خرج من الميقات فاخرم تحقق عليه وتلزمه مكة فقد فعل ما تركه وذلك لان وجوب احد النسكين فيما اذا دخل بلا احرام ليس الا لوجوب الاحرام الا انه لما كان الاحرام لا يستحق الا باحد شيئين اما دخول مكة او الخروج الى الميقات لم يكن الاحرام واجبا عليه بالدخول بل بالخروج الى الميقات فاذا خرج الى الميقات فاخرم بالحكمية فقد فعل ما عليه فعفا فعل ما كان واجبا عليه بالدخول وهو الاحرام في ضمن ما وجب عليه بسبب آخر وصلا كما اذا دخل مكة محرما انه اذا عاد الى الميقات لم يسقط عنه شيء آخر لحصول المقصود في ضمن ما عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه لما لم يفعل حجا في تلك صار بتفويته دينا عليه فصار مقصودا ابتداء الى انه كما اذا نذر ان يعتكف هذا الرمضان فلم يعتكف ما عتكف فيه جاز وان لم يعتكف لا يجوز ان يعتكف في رمضان الآتي لانه لما فات المنذور المعين بقي اعتكافا في الذمة دينا فلا يتأدى الا بصوم مقصود لعود شرط اعني الصوم الى الكمال الاصلي فلا يتأدى في ضمن صوم آخر ولقائل ان يقول لا فرق بين سنة الجاء وسنة اخرى فكان مقتضى الدليل اذا دخل بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط فبأي احد وقت فعل ذلك يقع اداء الا ان الدليل لو جب ذلك في سنة معينة لتصير نفوسا دينا يقضي تلافيها احرم من الميقات فسك عليه تأدى هذا الواجب ضمنه وعلى هذا اذا انكر دا لدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين ان كانت سنتا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومين من رمضان صام ونوى بحرة قضاء ما عليه ولم يعين الاول لا عن جاز وكذا اذا كان من رمضانين على الاصح كذا نقول اذا خرج من دارا فاخرم كل مرة بنسك حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه قوله وليس عليه دم لفرات الوقت لان المراد بقوله وقضاؤها كونه آخرا من الميقات وهذا نظر الاخاطب بمن جاوز الميقات بلا احرام ثم خرج واخرم في سنة فحل بعمرة وقضاؤه من الميقات وجاوز وخرج بالحج فاسد وقضاؤه من الميقات لازم قوله مؤبد الجاوز بغير احرام المحظور كالتطيب والحلق اذا لو تطيب وحلق في احرام فاسد وقضاؤه واجتنب المحظورات في القضاء لا يسقط عنه الدم فكذا هذا ولنا انه بصيرورته قاضيا حق الميقات والاحرام منه في القضاء سقط حكم الفائت فيتغير به وهذا لان النقص حصل بترك الاحرام من الميقات ويصير قاضيا حقه بالقضاء بخلاف ما ذكر لان الكف عن المحظور احرام منه لا يتعدد به فعل المحظور في حرمة اخرى قوله واذا حج المكي يعني الى الحل يريد الحج لانه لو خرج الى الحل لحاجة فاخرم منه ودخل بغير احرام لا شيء عليه كالآفاقي اذا جاوز الميقات قاصدا البستان ثم احرم منه هذا واذا احرم المكي للعمرة من الحرم فعليه دم ان لم يعد الى ميقاته على ما عرف قوله لانه لما دخل الحل مكة الخ ظاهر مسئلة ذكرت في المناسك ان بدخول الحرم يصير له حكم اهل مكة في الميقات ويجوز ان من جاوز بغير احرام فاخرم بحجة ثم احرم من الحرم بعمرة لزمه دمان دم لترك الميقات ودم لترك ميقات العمرة لانه في حق من صار من اهل مكة اهل انتهى ولم اره تقييد مسئلة التمتع بما اذا خرج على قصد الحج ويتبغي ان يقيد به وانه لو خرج لحاجة الى الحل ثم احرم بالحج منه لا شيء عليه كالمكي هذا وفي مجاوزة المروق مع مولاه بلا احرام اذن له مولاه فاخرم من مكة دم لو خذ به بعد العتق وان جاوز صبي او كافر فاسلم وبلغ فاخرم فلا شيء عليهما

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قال ابو حنيفة الخ قال وحين ما اذا احرم المكي بعمرة ثم ادخل عليها احرام حجة ثلثة اقسام ان يدخله قبل ان يطوف فطر تعض عمرته انفاقا وكذا لو فعل هذا الآفاقي كان قارنا على ما اسلفناه في باب القران او يدخله بعد ان يطوف اكثر الاشواط فطر تعض حجته انفاقا وكذا لو فعل هذا الآفاقي متمتعا ان كان الطواف في اشهر الحج على ما مر في مناه او بعد ان طاف لاكثر هما خلافا لمحمد رحمه الله في الفرض الحج للمزور فرض العمرة من اطلاق العمل وعند هما العمرة لانها ادى كاملا اذ لو مرض مرضا فرض بخلاف الحج وقال ابو يوسف طاهرا وانشرضا لعدم توقيتها وكذا لو فعل هذا الآفاقي كان قارنا على ما استوفيناه في صدر باب القران وكل من فرض نسكا عليه دمه وروى ابو حنيفة عن عبد الملك بن عمير عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم امر فضا العمرة بدمه ولو مشى الى مكة ولم يرفض سيأتي اجزاه لانه ادى ما عليها كما التزمها غير انه منهي عنه بقوله تعالى فمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام يعني التمتع وقد مر منا ان القران داخل في مفهومه وسماه المص ظهيرا باعتبار المعنى وهو عن فعل شرعي فلا يمنع تحقق الفعل على وجه المشروعية

بفعله غير انه يتحلل انه كصبيا وبوعوا لخ فعلان نذر ثم عليه دم لتركه النقصان في نسكه بارتكاب المنهي عنه فهو دم جبر
فلا تتبادل منه شيئا اما ان كان المقضي عليهما بعد ان ادخل الحج على العمرة قبل الطواف للعمرة او بعد طواف الاقل فظاهر لانه قارن
وان بعد فعل الاكثر في اشهر الحج فكذلك لانه متمتع وليس لاسلك متمتع ولا قران فلو كان طوافا لاكثر منه للعمرة وغيرانه الحج
فعلى المسؤول ان عليه الدم ايضا قال لانه احرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي ان يجمع بينهما هذا ما صار جامعا بين دمين فكان عليه
الدم **قوله** وله اردد وجهتي الثاني منهما داخل لما يوهم ما اوردوه بعض الطلبة على الاول وهو انه لما كان الاكثر كالكل في اعتبار
الشرع له ان الاقل ليس له حكم الوجود في اعتبار الشرع بل حكم العدم وهذا لانه ليس معنى الكل الا نفس الشيء معدوما واعتبار الاقل
كالكل يوعدم اعتباره ذلك الشيء موجودا فكون بعض اعتباره عدما فليس له اعتبار هذا البعض عدما اذ لا عبرة به الا اذا كان في ضمن الكل
اذ لا تصح العبادة ما لم تتم تصار بفعل البعض كعدم فعل شيء واذا لم يفعل شيئا احرم بالحج رفض العمرة فكذا اذا فعل الاقل جاز
مع كون الاقل اذا لم يعتبر هو الشيء يعتبر عدما وهو كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عباده مستقلا سببا
للثواب بنفسه اذ كان البعض يصح عبادة بانفراده وبواسطة اتمامه ان لو تصلح مع اتمام الاتمام وهذا البعض ان كان من
الاول فلا اشكال وان كان من الثاني فقد تحقق بمجرد اعتباره وجوده اعتباره وتعلق خطاب الاتمام به هو قوله تعالى ولا
تبطلوا اعمالكم وفي رفض العمرة ابطالها فوجب اتمامه **ولنذكر تقسيما ضابطا لفروع الباب**
ثم نتقل في كلام المصنف فنقول الجمع اما بين احاد حجتين صاعد العشرين او عمرتين كذلك او حج وعمرة الاول اما ان
يجمع بينهما معا او على التعاقب وعلى الثاني اما ان يهل بالحج قبل طواف العمرة وهو اما ان يكون في اشهر الحج من عامه او لا وفيهما اذا احرم
بهما معا او على التعاقب لزماه عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف وعند محمد في المعية يلزمه انه اتى بهما وفي التعاقب الاول فقط واذا
لزماه عندهما ارتفضت احداهما بانفرادها وشبه حكم الرفض واختلفا في قبل الرفض فعند ابي يوسف عليه صيرورتها محرما بالثانية
وعند ابي حنيفة اذا شرع في الافعال وقبل اذا توجه شارعا وبنى في المبسوط على انه ظاهر الرواية وبه اخذ الكرخي فاذا اضاف قبل
الشروع فعليه دمان للجناية على احرامين ودم عند ابي يوسف رحمه الله لان تفاضل احرامها **وفي الفروع**
لو جامع قبل ان يشرع او شرع على الخلاف لزمه دمان للجماع ودم بالثاني لرفض فانه يرفض احداهما وبعضي في الاخرى ويقضي ايتهما
مضى فيها وحجة وعمرة مكان التي رفضها ولو قبل صيده فعليه قيمتان اما على قول هذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف عليه
سوى حكم الرفض واذا لزماه على ما ذكر دخل بعد الحلق في الاول لزمه الثانية ولا يلزمه رفض شيء ولا دم عليهم ثم افعال الاول فيما مر
الى قابل فيفعل الثانية ان احبها قبل الحلق والا فوات لزمه ثم ان وقف نوى عمرة الاول المراد لغيره رفضها وعليه دم الرفض وحجة
وعمرة مكانها ويمضي فيهما وهذا قولهما اما عند محمد فحراما باطل وانما يرفضها لانه لو لم يرفضها ووقف لها كان موقوفا يحتمل
ان يصير حجا في سنة فتصير اقل الحج الاول وبقي حراما ثم ان حلق في الاول لزمه دم الجناية على احرام الثانية انفاقا وان لم يحلق فاشتبه يحتمل
ان قابل لزمه دم لتأخر الحلق عن حلها وهل يلزمه دم آخر للجمع قيل فيه روايتان وقيل ليس الا واجبا لوجوب دم الاول
وان احرم بالثانية بعد ما فاته الحج رفضها ودم رفضها وهل يلزمه دم فضاء عمرة لان فائت الحج وان حلل بفعل عمرة هو محرم بالحج فصير
جامعا بين احرامي حجتين فرفض الثانية واما الثاني فسوى لزمه ان يمضي في المعية والتعاقب اعني بالافضل عملا في الحجتين والحالف
فهما يلزمه وقف الرفض اذا لم يرفضها اذا طاف للاول شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض وقضاؤها كذا هذا اما لو رفع من السعي
فان كان رفع الا الحلق لم يرتفض شيء وعليه دم للحج وعليه توديد دراية لزومه في الحج بين المحتمل على الوجه الذي ذكرناه فان حلق
للاول لزمه دم الجناية على الثانية ولو كان جامع في الاول قبل ان يطوف فاسدها ثم ادخل الثانية ترفضها ويمضي في الاول
حتى تمها لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه ان يمضي فيها ويرفض الثانية فكذا الفاسد
فسادا وان نوى رفض الاول والعمل في الثانية لم يكن على الا الاول ومن احرم ولم ينو شيئا فطاف ثلثة اوا قل ثم اسلك
عمرة ورفضها لان الاولى تتبلك عمرة حيث اخذ في اطوافها اسلكناه حتى اسلك عمرة اخرى صار جامعا بين عمرتين فعليه ان يرفض
الثانية واما الثالث وهو محمد عمرة فانه ان جمع بينها المكي ومن بمعناه كاسلك المواقيت ومن دونهم او الا فاقي فان كان الاول
في الكافي للحاكم انه لا يقرن بنسك ولا يضيف العمرة الى الحج ولا الحج الى العمرة فان فرق بينهما رفض العمرة ومضى في الحج وكذا اسلك
المواقيت ومن دونهم الى مكة فانه كذلك المكي ان احرم اولا بالعمرة من وقتهم احرم بالحج رفض عمرته فان مضى عليها حتى تضيقها
افواه وعليه لجمعه بينهما دم وان طاف للعمرة شوطا او ثلثة ثم احرم بالحج رفض الحج في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا يرفض العمرة وان
كان طاف اربعة اشواط ثم اسلك بالحج قال لهذا المرتفع ما بقي من عمرته وشرط من محمد وعليه دم لانه اسلك بالحج قبل ان يحل عن العمرة وهو
مكي ولا ينبغي لاسلك مكة ان يجمعوا بينهما ولو كان لو صالم يكن عليه هذا الدم انتهى وفي الظهيرية في عدم رفض الحج عند ابي حنيفة
ارتفض وصرح بذلك صاحب المبسوط شمس الائمة فقال لا يرتفض احدا منهما لان للاكثر حكم الكل فكانه احرم به بعد التحلل من
العمرة واخذ منها صاحب الهداية وقوله انه يرتفض الحج اذا تعذر رفض العمرة ولو كان المكي اسلك اولا بالحج فطاف لها وسعى وقرع

منا اجزاه وعليه دم لانه استحل لها قبل ان يفرغ من عمته اذا خرج المكي الى الكوفة لحاجة فاعتمر ثم حج من عامه لم يكن متمتعا
وان قرن من الكوفة كان قارنا الا ترى ان كوفيا لو قدم فطاف لعمرته في اشهر الحج ثم رجع الى اهله ثم وافى الحج فحج كان قارنا ولم يبطل
عنه دم القران برجوعه الى اهله كما يبطل عنه دم المتعة انتهى وحاصله ان عدم الامام او اهله شرط لامتناع المشروع دون
القران على ما استظهرنا نقله وقررناه بالتحقيق في كتاب التمتع من ان النظر يقتضي اشتراط عدم الامام للقران كالمتعة وان كان
الثاني وهو الاقوى كان جمع منها اذا دخل باحرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط اذا لم يطف شيئا فهو قارن
عليه دم شكر وهل يشترط في كون الجامع على احد هذين الوجهين قارنا ان يؤدي طواف عمرته اذا كبر في اشهر الحج تقدم ما نقلناه
من عدم اشتراط ذلك وتقدم بعته ما اوردناه عليه وان دخل بعد اربعة فان كان فعلها في اشهر الحج بين عمرة الجامع صحيح على ما تقدم
في باب التمتع فهو متمتع ان حج من عامه والا فمفرد بها وان دخل احرام العمرة على احرام الحج فان كان قبل ان يطوف شيئا من طواف القدوم
فهو قارن سواء كان عليه دم شكر وان كان بعد ما شرع فيه ولو قليلا فهو كذلك اساء وعليه دم اضافه فضله صاحب الهداية
وفي الاستبصار انه دم جبر فلا يأكل منه عند شمس الائمة دم شكر وقد تقدم فضل العمرة في هذه الشهور مستحب باتيانها في اي وقت
شكر وكذا ان اهل بالعمرة بعرفة وان اهل بها يوم النحر وجب رفضها ان كان قبل الحلق انقلب قارنا والا لم والقضاء وان كان بعد
اختلف فيه والاصح وجوب الرفض ولو لم يرفض في الصور الثلث اجزاه وعليه دم للمضي وكذا ان احرم بها بعد ما فاته الحج
قبل ان يتحلل بافعال العمرة يجب رفض العمرة وكل شيء رفضه لزمه لرفضه دم وقضاؤه فان كان عمرة لم يلزمه في قضائها سوى
عمرة وان كان حجة فحج وعمرة اما الحجة فللقضاء واما العمرة فلانه في معنى من يأتي الحج ويتحلل بالعمرة ثم يقضي الحج ثم رأيت في
شرحه لاعمرة عليه والله سبحانه اعلم ولم يرجع حال كلام المصنف رحمه الله **قوله** فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لان وقته قبل
الحلق ولو بين كما هو ما في الجمع بين الختين في جامع الصغير ذكر في الجمع بين العمرتين وأوجبه في المناسك من المبسوط لحمل
بعض المشايخ ما ذكره هناك على ما ذكر في الجمع بينهما لان الفرق وسكوته في الجامع ليس بفرق لعدم وجود الموجب في العمرتين وعدم الميزة
ثابتة في الحجتين وما ذكر في الفرق من انه في الحجتين لا يصير جامعا فعلا لانه يوقع فعل الاخرى لا في سنة اخرى بخلاف العمرة فانه يؤدي
الثانية في هذه السنة فيصير جامعا فعلا لا يأتي لان كونه بحيث يتمكن من اداء العمرة الثانية لا يوجب الجمع فعلا فاستوتا **قوله** وقد ذكره
يعني في باب القران **قوله** والمراد بهذا الطواف الذي في قوله فان طاف للحج **قوله** دم وكفارة وجزموا الصحيح فلا فرق في وجوب الدم بين
الصور الاولى والثانية غير ان الدم في الاولى دم القران للشكر اتفاقا وفي الثانية مختلف فيه ومختار البصري وغيره الاساءة جزما لانه بان
افعال العمرة على افعال الحج من حيث تقديم طواف القدوم وآخر شمس الائمة السرخسي انه شكر وان كان سواكر اساءة من الاولى فان هذا الطواف
لما لم يكن مشروعا ولا واجبا امكنه بانا افعال العمرة فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج فلا وجه للدم جبرا ولا نسكا وبهذا تبين ضعف
الستين ولو سلم منعنا كون هذا القدر من الوجه الاعيادي يوجب الجناية الموجبة للدم ولو قال قائل طواف القدوم ليس من افعال الحج
اصلا ولا من سننه بل هو سنة في نفس عباد الحج بل هو سنة في دار المسجد الحرام كركعتي التحية لغير من المساجد وكذا يسقط بطواف اخر من مثله عن الوقت
حتى لو لزمه حال الخروج الى مكة الاقوم الخروج بعد الوقوف سقط استنانا به بفعل طواف الافاضة وكذا العمرة لا تسن في حقه لانها طواف العمر عنه
كما يسقط الركعتان بافاضة الفريضة عند الدخول لحصول التحية تعظيما في ضمن الفرض ولو كان معتمرا سنة بعمل العمرة وبانيا لها
لو سقط حال كمام سقط سنة الظهر بفعل الفرض كان اظهر في الدفع لانه حج لا يكون تقدمه موجبا بانيا العمرة بهذا ذلك الوجه ايضا
وهذا الذي ذكرناه هو من كلامهم في توجيه سقوطه اذا لم يدخل الحرم مكة وتوجه الى عرفات ويشكل وان طواف القدوم لا يسن للقارن
لانه بدل بطواف العمرة اذا دخل فحصل المقصود في ضمنه فان قيل قد ذكرت فيما تقدم من الآثار ما يدل على انه يطوف طوافين فلا
تعارض ما ذكرتم من الحكم قلت نعم لكن ذلك لا يلزم بطلان سقوطه فيما اذا لم يرد الوقوف بنوع الحج فحاصل ان احد الامرين لازم
والحكمان دلالة الآثار على استنان طوافين للقارن لا يلزمه كون احدهما للقدوم وفاء انه طواف القدوم او عما الزم الدليل على مقتضى
الدليل واعتقادي ان استنانه لايقاع سعي الحج فان السعي لم يشرع الا مرتبا على طواف معلوم انه رخص في تقديم السعي على وقوع الحج فكان الثابت
في الآثار بيان طريق تقديم سعي الحج للقارن وعن هذا قلنا في التمتع اذا اخر طواف الحج بعد العراغ من العمرة له ان يطوف طوافا ينتفل به سعي
يتعين للحج وليس هو طواف القدوم فعرف بهذا ان القارن لو اخر تقديم السعي لا يسن في حقه طواف اخر ولا اظن ان احدا يقول به
لما لو عاد الى ميقاته ما يلزمه اذا دل دليل على استنان طواف مطلقا اعني غير مقيد بقضاء تقديم السعي كون تقديم السعي سنة للقارن ولا اضيق
في الزامه **قوله** قال الفقيه ابو جعفر وسألت عليا عن هذا اي على وجوب الرفض وان كان قبل الحلق وصحح بعض المتأخرين لانه بقي عليه واجبات
من الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت وتذكر هنا العمرة في بعض الآثار وانها فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج فلا يذهب واحد افعال

باب الاحصار

هو من العوارض الثابتة وكذا الفوات فاخرهما الاحصار وقد له على الصلوة والسلام
تقدم بيانه على الفوات والاحصار يتحقق عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وفوت محرم المرأة او زوجها في الطريق في الجديد
في سرقة النفقة ان قدر على المشي فليس بمحصر لانه عاجز لو احرمت ولا زوج لها ولا محرم لها محصر لانا لا نلزم المرأة فضلا

منعقد شرعا الآية من المنع بسبب العدو وقال الشافعي رحمه الله الاحصار الا بالعدو **قوله** لان الحلال شرع في حل الحصر لتحصيل الغاية من السبب المانع والاحلال يجوز بالعدو لا بالمرض ولا يخفى انه يرد على هذا ما يقال ان قال لم شرع الا للتحلل من السبب مع ان الحرج ان اريد به ان استباب شرعيته لرفعه فمنتف في محل النزاع فلا احتمل بعضهم هذا الوجه شيئا على الآية لان الآية هكذا الآية وردت لبيان احكام حصر صلى الله عليه وسلم واصحابه وكان بالعدو وقال في سياق الآية فاذا امنتم فعلم ان شرعية الاحلال في العدو كان لتحصيل الامن منه وبالاحلال لا يجوز من المرض ولا يكون الاحصار بالمرض في معناه فلا يكون النص الوارد في العدو وارد في المرض فلا يلحق به دلالة ولا قياسا لان شرعية التحلل بعد الاحصال بعد الشروع في الاحرام على خلاف القياس فلا يقاس عليه **قوله** فانهم قالوا الاحصار بالمرض الحصر بالعدو افاد هذا ان مراده بقوله وردت في الاحصار بالمرض اجماع اهل اللغة انهم اجمعوا على ان مدلول لفظ الاحصار المنع الكائن بالمرض والآية وردت بذلك اللفظ فكذا اجماعهم على ان معناه ذلك لان لا ينافي هذا الآن ذلك نقل عن الفراء الكسائي والاخفش وابي عبيدة وابن السكيت والعتبي وغيرهم وقال ابو جعفر النحاس على ذلك جميع اهل اللغة هم المقابلة في قوله فانهم الاحصار بالمرض الحصر بالعدو مع ظاهر في ان الاحصار خاص بالمرض الحصر خاص بالعدو ويحتمل ان يراد كون المنع بالمرض من صدقات الاحصار فان اراد الاول رد عليه كون الآية لبيان حكم الحادثة التي وقعت للرسول واصحابه صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم واحتاج المجيب صاحب الاسرار وحاصله كون النص الوارد لبيان حكم حادثة قد يتنظم لغيرها مما تعرف به حكمها لان الوصف الآخذ للاذن اذا يعلم منها حكم مع العدو بطريق اولى لان منع العدو حبس لا يمكن بعده من المضي بخلافه في المرض اذ يمكن بالحمل على الركوب الخ فرع فان اجاز التحلل مع عدم ذلك اولى لانه منتف لما ذكر المرض الموجبة المعقول وجوده لان التحلل شرع لدفع الحرج الآتي من قبل الآية اذ الاحرام والصبر عليه مع المرض اعظم فانه يفيد ان حكم التحلل مع المرض اذا منع العدو فلا يكون النص عليه مع المرض بعيده مع العدو بطريق الدلالة ولا ندفع المناقشة بقولنا ان هذا مذكور بطريق التنزل في معنى الآية اي لو سلمنا انها في الاحصار بالعدو نسبته في المرض بطريق اولى لان المذكور على تقدير التسليم مدعى حقيقته وعلى تقدير ما ذكرنا والاول اراده الاول وهو محمل قول اهل اللغة الاحصار بالمرض لقوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله والمراد منهم الاشتغال بالجهاد وهو امر راجع الى العدو اذ المراد اهل الصفة منهم تعلم القرآن وشدة الحاجة والجهل عن الضرب في الارض للتكسب فالـ ـــ بن زيادة بن وما هجر ليال ان يكون بيانا عدت عليك ولا ان احصرك شغول ولبث يهوا بالمرض وفي الكشاف يقال احصر فلان اذا منعه امر من حوف او مرض او عجز وحصر اذا حبسه عدو عن المضي او نحو من قبيل للشخص المحصور وللمكان الحصير هذا هو الاكثر في الامر انتهى وفي نهاية ابن الاثير يقال احصر المريض اذا منعه من مقصد فهو محصر وحصر اذا حبسه فهو محصور والمعارضة مع ذلك بين جواب الشيخين قابله والاترجح كلام المصباح لان ظاهر كون الآية تنظم الحالة لفظا ولو نهوها على النقل انتفى في الشافي الحاق المرض بالعدو وتم افادة الآية على شرعيته للنجاة من العدو ثم وجد زيادة واضافي الحديث روى الحجاج بن عمرو الانصاري انه صلى الله عليه وسلم قال من كسر او عرج فعليه الحج من قابل وبه قال لابن عباس وابي هريرة فعلا صدق رواه الخمسة قال الترمذي حديث حسن في شرح الآثار وحدثنا هذا اسماعيل بن سعيد بن سدد العبدي صاحب محمد بن الحسن بناجر بن عبد الحميد عن منصور عن ابرهيم عن علقمة قال بلغ صاحب لنا وهو محرم نعم مذكرناه لابن مسعود فقال بعث بهدي وواعد اصحابه موعدا فاذا بلغه حل وبعث اخر من عن الاعمش عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد قال عبد الله عليه عمرة بعد ذلك وهذا يفيد ان شرعيته لدفع اذى امتداد الاحرام مع الحابس عن الاعمال وفي بقاء حديث ابن عمر مصرح بجواز الاحلال بجوز كون المراد انه اذا احصر حتى فاته الحج عليه الحج من قابل واذا فاته الحج عليه الحابس مطلقا استفيد جواز ان من سرق نفقته ولا يقدر على المشي لان فاقد الزاد اعني اي موسر لا يبعد ان لا يجد المشي في الاشهر فلزم بعد الشروع كالفقير اذا شرع في الحج والمرأة اذا مات محرمها في الطريق او رد وهما في غير محل امانه ولا يجب منه وفيها من ملكه اكثر من ثلثه امام على ما عرف في باب العدة انسأ الله تعالى وانا الذي ضل الطريق فهو محصر لانه يسير ولا اضطرار من منع بعد التحلل كانه بعد ذهاب المانع اذ يمكنه الذهاب بمعنى الحصر الذي لا يتعذر على الهدي فيبقى محرما الى ان يحج ان دال الاحصار قبل فوت الحج او يتحلل بالطواف والسعي ان اسر الاحصار حتى فاته الحج هذا اذا جعل في الحال اما ان ضل في ارض الحرم فعلى قول من اثبت الاحصار في الحرم اذا لم يجد احدا من المناسك لان له ان يذبح ان كان معه الهدي على ما ذكره الذي ظهر من تعليل منع الاحصار في الحرم تخصيصه بعدو اما ان احصر فيه بغير ما ظاهر يحققه على قول الكل والله اعلم واحكم **قوله** وواعد الاصحاب الى المواعد على قول ابي حنيفة انه يجوز ذبح هدي الاحصار قبل يوم النحر اما على قولهما فلا حاجة لانهما عينا يوم النحر وقتا له وقوله ثم يحلق يفيد انه لا يتحلل قبله حتى لو ظن الحصر اذا الهدي فذبح في يوم المواعدة فتحلل ثم تحلل ظهر عدم الذبح اذ ذاك كان عليه موجب الجناية ولذا الوذبح في الحل على ظن انه ذبح في الحرم وما اكل منه للذي معه ضمن قيمته يصدق بها على المحصر ان كان غنيا **قوله** والية يرجع ضمير الوقت بالحرم المفهوم من ذبح في الحرم مع قوله والاراقة لو تعرف قرينة الاتي وزمان او مكان والآية وفي قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله اماني الاحصار بخصوصه او فيه وفي غيره او من عموم اللفظ

الوارد على سبب حاصر فيتناول منع الخلق قبل الاعمال في الاحصار وبعدها في غيره الى ان يبلغ الهدي محله وبين محله بقوله تعالى
ثم محلها الى البيت العتيق وعنها قلنا اذا لم يجد المحصر الهدي بقي محرما حتى يحل فيتحلل بدا او يتحلل بالطواف والسعي ان لم يجد حتى فاته
الحج كان استمر لا يقدر على الوصول الى مكة ولا الى الهدي بقي محرما ابدا هذا هو المذهب المعروف ولو شرى الهدي بعد ذبحه لا شيء عليه
كان لو تصدق به وعن ابي يوسف في المحصر ان لم يجد هديا قوم الهدي طعاما فيتصدق به على كل مسكين نصف صاع او يصوم مكان
كل مسكين يوما فيتحلل به رواه عن عطاء قال في الاسرار هذا احتمال قلنا صيام مخالف للنص في معنى المقيس فلا يقبل وقال الزهري
ان لم يجد بقي محرما وقيل يصوم عشرة ايام ثم يتحلل وقيل ثلثة ايام وقيل ما دام لا يأكل نصف صاع يوما ومن احصر موصل الى مكة لم يسع محصرا على قول
الامام على ما سيأتي ان كان لم يقدر على الاعمال صبر حتى يفوته الحج فيتحلل بافعال العمرة وقد ذكرنا انه يجب ان يكون هذا في الاحصار بعد
وكذا قبل الوقوف فاما قارن فطاف وسعى احرامه وحجه ثم خرج الى عرفات فاحصر فانه شبعت بدنة ويحلل بها ويقضي حجه وعمرة محتها
ولا عمرة عليه لعجزه مع الطواف وسعي لحجه ولا يحلل بذلك لان ذلك انما يجب بعد الفوات ولو احصر عبد احرم بغير اذن مولاه بعث المولى
الهدي به بناء ولو كان العمر باذنه اختلف الرواية في وجوب بعث المولى وعامة المشايخ على العبد عدل العتق قوله ولنا ان الرمي
أصل التحلل لانه يتحلل به ما ذكر في كلام الشافعي انه اعتبرها بآية التحلق لكن دعواه القائلة لما فيه بطل التحلق وحاصل
الجواب ان يقال ان قلت ان المراعى لغاية التحلق سعيا او أصله فبالموقيت لا ينتفي أصل التحلق لكنه يتيسر من يرسل معه
الهدي عادة من المسافرين واما الاستيضاح على كون المراعى أصل التحلق بانه لو لم يجد هديا بقي محرما ابدا فلا رد عليه لان الشارع
لا يقول به اذا لم يجد عدل فوسط فيصوم عن كل مد من قمحها يوما في قول عشرة ايام كما في الجزاء عن هدي المتعة عنده
والجواب ما تقدم فالمعول عليه الرد بما ذكرناه قوله اشارة الى ان ليس عليه الحلق او التقصير الا ما لم يطلق ونحوه
فما عدل الى المعنى الاعم استفدنا عدم تعين الحلق قوله وهو قول ابي حنيفة ومحمد طلقه عنها وفي الكافي انه لا حلق اذا احصر في الحل
الحل انما اذا احصر في الحرم فتحلق لان الحلق يوقت بالحرم عندنا فعلى هذا كان حلقه صلى الله عليه وسلم في الحرم لان بعض الحديبية من الحرم
على ما مر بيانه المص وما لم يقل المص بجواب اي يوسف عن حلقه صلى الله عليه وسلم انه كان في الحرم بل ان حلقه كان ليعرف مستدل بد
الرأي او تخفيفها مثيلا للمعمول استحكام عن تمهم على الانصراف فوض المشركين ذلك فلا يشتغلون بانه احرم كان ظاهرا في افتقاده
اطلاق الجواب لا يجب عندنا الحلق سواء احصر في الحل او الحرم قوله لان التحلل انما شرع في حالة واضح ان ليس عمر قال صلى الله عليه
وسلم فلا حل حتى احل منها جميعا في الصحيح قوله وربما يعتبر انه انما اعتبرناها بالحلق فجامع انه تحلل سواء الرمي او لا
يقولان بتوقيت الحلق في الحرم بل من حيث انه نسيكة والملحق هنا عندنا اللزوم والا لزام لا يفيد في المطلوب شيئا لانه لو افترض
الحكم بالخطأ في احدهما فقال اعتبرناه بخطأ في عدم الاثم من عدم توقيت الذبح بالزمان او توقيت الحلق به لم يلزم خطأ في محل
النزاع عينا واما اعتبارنا هدي المتعة والقران فجامع انه هدي تعلق الفرح فيه بنفس الاراقة ومتعارض بالقياس على
سائر دماء الكفارات وهذا اولى لان الجامع في قياسنا ايا ان في توقيته بالمكان سببا انه استباحة ما في معناه مما يضاف لقدري الى
مكان وذلك المكان هو الحرم بالاتفاق والنص سوى قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وتوقيته بالزمان ليس معلوما لكونه هديا مما
يتعلق معه انتفاء كما شرعيا لم يطهر ما بين فيه مكان وصفا طرديا في حق هذا الحكم فلا يعلل به كدماء الكفارات فان الكفارات
يؤمن في بعضها بالصيام وهذا كذلك فانه يتبع الثابت في مباشرة محظور الاحرام كما ان ذلك بعضه ومعنى شرع الجناية تؤثر في عدم التأخير ما
امكن كما انه جواز قبل يوم النحر وسوى المطلوب مع ان قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي مطلق فلا ينتهض اطلاقه ما ذكراه
قوله هكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنه عمرة وذكر الزيلعي عن ابن عباس رضي الله عنه مسعود ثم ذكر وجهه من القياس وهو على ما يأتي الحج
وقد يرد عليه ان وجوب العمرة على ما يأتي انما هو للتحلل فهذا لم يحصر يتحلل بالهدي فلا يجب العمرة عليه والجواب ان الهدي يتحلل
الاحلال قبل الاعمال وهذا لانه قد تحقق من الشرع انه متى صح الشروع في الاحرام انعقاد لازما ولا يخرج عنه الا باداء الاعمال اصالا
حج او عمرة حتى انه اذا فاته ما احرم به من الحج لم يسقط خروجه الا بما يقال هي اصالا عمرة واذا احرم بالحج يسوى الا ترى انه لو طهرت المرأة
اداء المرمى فيه خلاف الصلاة والصوم حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب اذا افسد وجب المضي في الفاسد وكذا
يخرج عن عهدته بالاعمال خلافا لما في العبادات فاذا صح شروع المحصر لا يتحلل بما يقتضي ما ذكرنا الا ترى ان من اصال عمرة فاتته الحج فانه عمر
عن الاحرام بعد الشروع فاذا لم يفعل فجبران حكم وجوب قضائها ردا الى ما عهد من امر الحج في الشرع وان الدم وجب بتحلل الاحلال
قبل الاعمال وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب عن هذا قلنا لو حل حتى يحقق به صفة الفوات تحلل لا اصالا بالدم ولا عمرة في القضاء
ثم ما ذكرناه من وجوب الحج والعمرة في القضاء على المحصر هو ما اذا قضاها من قابل فلو قضى الحج من عامه لا يجب معها عمرة لانه لا يكون كقاض
الحج كذا عن ابي حنيفة وهذا لا يحتاج الى تبيين اذا قضاها في تلك السنة وذكر محمد في الاصل روى الحسن عن ابي حنيفة
انه عليه حجة وعمرة في لو جهين وعليه سنة القضاء وهو قول زفر وعلى هذا الاختلاف المتفسل ما اذا احرمت المرأة بحج تطوع فمنعها
زوجها وحللها ثم اذن لها بالاحرام فاحرمت من عامها او تحولت السنة واذا قضاها من قابل ان شاء قرن بهما وان شاء افرد بهما والله اعلم

ان نية القضاء انما تلزم اذا تحولنا لسنة اتفاقا بما اذا كان الاحصار بحج نفل اما ان كان بحجة الاسلام فلا لانها قد بقيت عليه
حين لم تؤد بما ضيق وقت الاسلام في قابل **قوله** لانها لا تتوقت فلا يتحقق خوف فوات قلت اخوف لفوات ليس هو المبيح
للتحلل الا ترى ان التحلل لا يباح اذا فاته الحج بتحلل بعمل العمرة وذلك لا يفوت فظهر ان التحلل انما يبيح لما قد منا من ضرر امتداد الاحرام
مع ظهور عجز عن الاداء **وفي فروع الاحصار بالعمرة** رجل اهل بنسك بهم فاحصر قبل العشر فعليه ان يتعت
بهدي واحد ويقضي عمرة استحسانا وفي القياس حجة وعمرة لان كان الحج لزمه ان كان فيه الاحتياط لكنه استحسن المستيقن وهو
العمرة فقصر فيما وراءه نظرا له كان متمكنا من الخروج عن بدل الاحرام باداء العمرة فلما البعد وعن بدل ايضا فلما لم يجامع قبل
العشر لزمه دم الجماع والمضي في فاسد العمرة وقضاؤها بخلاف ما لو كان عشر نسكا فنسيه ثم احصر لان هناك تيقنا عدم نية الحج وهنا جاز
كون المنوي كان الحج فجعل الهدي عليه حجة وعمرة هذا الاحتياط ولو احرم بنسكين واتى بافعال حجة هدنين ويمضي حجه وعمرتين احصر
وكانا قارنا بهن **قوله** وعلى القارن حجة وعمرتان يقضيهما بقران اذ اريد هذا اذا لم يمض سنة الاحصار اما ان زال الاحصار
بعد التحلل للحج والوقت يسع لتجديد الاحرام والاداء فعل كما عليه عمرة القران على ما مر وراية الاصل **قوله** كان نعت القارن هديا
الصواب المحرم مكان القارن وهذا غلط ظاهر في النسخ اما اولا فلان هذا الحكم لا يخص القارن فالحاجة الى بيانه مطلقا لا على خصوص القارن
واما ثانيا فلان القارن انما يتحلل به من حجه **قوله** كان كان لا بد ذلك الخ حاصل وجه المسئلة اذا زال الاحصار بعد البعث فاما ان
يكون بحيث يدرك الهدي والحج او لا يدركهما او يدرك الحج فقط او الهدي فقط وهذا التقسيم على قول ابي حنيفة كما ذكر المصنف وذكر احكام
الاقسام وسيظهر **قوله** وان يوم لتحلل بفعال العمرة له ذلك وله في هذا ما يغنيه عن ان يلزمه عمرة في القضاء وان صل اذا كان
المحصر قارنا ينبغي ان يجب عليه ان يأتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه قادر عليها فلما لا يعذر على اداها على الوجه الذي لزمه
ويكونه على جنايته عليها الخ اذ يفوات الحج يفوت ذلك **قوله** لزمه التوجه وليس له ان يتحلل بالهدي لان ذلك كان لعجزه عن ادراك
الحج وقد قدر عليه فلا يجوز الخروج عن الدين على الاصل **قوله** وهو قول زفر وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى **قوله**
وله خاف على نفسه لانه يلزمه التوجه كما على ماله كما ذا نبا السرع في كثير من المواضع انزل المال كالنفس حتى اباح القتال دونه والقتل
كالنفس في كل آية لانه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدي صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل به ولان الهدي قد يضيع بسببه
به ليل انه لا يجب الضمان على المبعوث معه بالذبح فصار كما لو ذبحه على انه ها بعثه عاد هو عنه استحى لا ينحر الا حاطهي من ذلك والافضل
ان يتوجه لان فيه الاتيان بالزمه كالزمه **قوله** ومن احصر بعدا لوقوف بعرفة لا يكون محصرا لوقوع الامن من فوات يتحقق التحلل
فلا يرد النقض بالعمرة فان الامن من الفوات يتحقق فيها مع تحقق الاحصار لها لان المراد هنا انه قد وقع التحلل بعد الاستمرار بعد صار
لا فوات وسقط به الفرض اذا تم الله الطواف في اي وقت اتفق من عمر خلا ان يعني عدم فوات في العمرة فلم يصدق عليه الاحصار عن الحج
فان معناه المنع عن افعاله وهذا قد تحلل مما كله حكم الكل فلم يزل امنه اداء الاحرام الموجب للحرج لانه يمكن من الاحلال بالحلق وهو الخروج عن كل
محظور سوى الاحرام النساء ان حلق في غير الاحرام لزمه دم واعلم انه لم يتحقق العذر المجوز للاحلال على ذلك الوجه لتمكنه منه
على سنن الشروع الا متى فيما انه يبقى المنع في يسير من البسائر وذلك الطواف ولا يعد المحصر عن يسارة من المنزل اذا رجا ان يحل بها فرضه فان ترك
الطواف تحقيقا في زمان قدر شهر وامنع من النساء في هذا المقدار لا يسئل بل يخرج فيحلق الاحلال مطلقا فيما لطريق الاصلي على الحلق
خلاف الاحصار بالعمرة وهو مخرج بها هذا واذا تحقق الاحصار بعد ما وقف عليه دم لوقوفه لمزدلفة ودم للرمي ودم ان
لناضر الحلق عن المكان وناخر الطواف عند ابي حنيفة ان اخر جهاد دم اخران حلق في اجل واختلف بما له ذلك ام لا قيل ليس له ان يحلق
في مكانه في غير الحرم ويؤخر حتى يحلق في الحرم ناخر عن زمانه وناخر عن زمانه ايتون منه في غير المكان وقيل له اذا ذبحها لواخر ليحلق
في الحرم بعد الاحصار يحتاج الى الحلق في اجل فيفوت المكان والزمان **قوله** وقد قيل في هذه المسئلة خلاف وهو ما ذكر
عن ابي احمد عن ابي يوسف قال سألت ابا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم احصر
بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة كانت يومئذ دار الحرب وانما اليوم هي دار الاسلام لا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف
انا اقول اذا بلغ العدو الى مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر الا ترى ان لفضيل له كوقوف الكل وفلان احد بيه
من الحرم وهو خلاف ما ذكر الهندواني ها من الحال وما ذكر المصنف غيره من مسامحا ان بعضها من الحرم وهو صحيح هكذا رواية الاخلاف
في المعنى اذ الاحاطة تعليل ابي حنيفة رحمه الله ويلاحظه ايضا يتضح ما ذكرنا من حمل منع لاحصار بالحرم على ما اذا لعذر لا يخفى
امكان تحقق العجز عن الدماء في مكة بسبب المرض في بعض الصور مع تحقق الاضرار بترك الاحرام مع المرض والله سبحانه اعلم **تقسيم**
المحلل قبل اوانه لما احرم به اما محصرا وقد فاته الحج او غيرها وحلل الاول في الحال والثاني باعمال العمرة
والثالث يلزمه بقضاء وهو كل من منع من المضي شرعا حتى لو منع المرأة والعبد المأذون من قبل الزوج والمولى اذا احرما فهما ذلك
كان للزوج والمولى ان يحللها في الحال الا ترى ان للمرأة ان تبعث هديها مع من يذبح عنها في الحرم وعلى العبد اذا عتق هدي الاحصار وعليها

الحرم

باب اللواف قوله

تصاحبه وعمرة وسنذكر تمامه انشاء الله تعالى في المسائل المشهورة
لقوله صلى الله عليه وسلم ومن قارن عمرة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل رواه الدارقطني من حديث ابن عمر
وابن عباس حديث ابن عمر في سنده رجل متروك وحديث ابن عباس في سنده يحيى بن عيسى الرملي ضعفه ابن حبان وابن معين وقال صاحب التنقيح
رواه مسلم واعلم ان العمرة من خصوص هذا المتن لا تسنه لان على تعم لها وغيرها بما سواه من الاحكام المذكورة لا يعلم
صحابي روضه انه شرع في بيان حكم اللواف وكان المذكور جميع ما له من الحكم وليس من المذكور لزوم الدم فلو كان من جملته لذكر

قوله كما في الاحرام المبهم سواء لا يزيد في النية على مجرد الاحرام ثم لبى فانه يصح ولا يخرج عنه الا باداء احد النسكين ولا ان يعين
شيئا ما لم يشرع في الطواف فاذا شرع قبل التعيين تعين العمرة ولا فلنا لو لم يعين حتى طاف اقل الاشواط لم تجز عمرة وقضاها
وله حكم الرفض على ما ذكرناه في قاضية الاحرام الى الاحرام لانه صح صار رابعا بين عمرتين وقد استغنينا في الاحرام المبهم شيئا في باب
الاحرام والمراد بالصحيح في قوله لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا الملزم لخروج به العبد والمرأة بغير اذن لا مقابل ما فسد

قوله ولا دم عليه وقال الحسن بن زياد عليه الدم كقول الشافعي رحمه الله لما مضى ما ذكرنا من الحديث ايضا وتوجيه لان مسلما روى
للسبيعي ما رواه مالك في الموطأ عن عمرة انها قالت لابي بكر الانصاري حين جاءه الخبر بان ما يصنع المعتمر قد حلت حاذا ادرك الحج من قابل
فاحج واهد ما استيسر من الهدي وقد روى عنه انه قال لهيار بن الاسود ومن معه حين جاءهم الخبر بموت عمر بن عمر سل ما عائشة رضي الله
عنها رواه الشافعي عنه فيحمل على الندب لما قدمنا من الحديث المرفوع انه صلى الله عليه وسلم لم يامره بحال بيانه لحكم
اللواف اذ لم يعلما فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا وتأيد بما ذكرنا من المعنى في الكتاب وسوى العمرة لقائل الحج جعلت
شرطا للتحلل وكانت كالمؤقتة في الحج فلا يجمع بينهما وقوله لان التحلل الخ اذا ذاك لزوم الدم على المحصر لكونه تحلل الاحلال قبل
الاعمال وهذا اذا حل لا عمال فلا يجب عليه الدم لما مر تحاكل من ظاهر العبادة ليقال عليه مقتضاه ان لا يجب على المحصر عمرة في صاحبه

قوله لما روى عن عائشة اخرج البيهقي عن شعبة عن يزيد الرشك عن معاذة عن عائشة رضي الله عنها قالت جلت
العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويوم ان بعد ذلك انتهى وتوضيحه ان ايام التشريق ايام النحر وفي كلام المصنف
ما يفيده **وقال** الشيخ بقي الدين في الامام روى اسماعيل بن عياش عن ابن الهيم وناقع عن طاوس قال قال ابن عباس
رضي الله عنهما خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وثلثة ايام التشريق فيهن هدي وبعدها ما شئت انتهى هذا اما افضل او قائلها
رمضان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم عمرة في رمضان تعدل حجة وفي طريق لمسلم تقضي حجة او حجة معي وفي رواية
لابي داود تعدل حجة معي من غيرك وكان السلف رحمنا الله تعالى يسمونها الحج الاصغر هذا وقد قدمنا في اوائل كتاب الحج
الوعد بعد عمرة داله صلى الله عليه وسلم فقول قال عمرة النبي صلى الله عليه وسلم اربع عمرات كلهن تعدل الحجة ولو تعمر بعد
مقامه في مكة بعد النسوة شيئا ودلك ثلاث عشرة سنة وعن هذا ادعى من ادعى ان السنة في العمرة ان يفعل داخلا الى مكة
لا خارجا بان يخرج المعتمر مكة الى الحل ويعتمر كما يفعل اليوم وان لم يكن فيه دليل ممنوع نعم المراد بالاربعة اخراجهن ما تاما له منها
ثلاث وهذا قال ابن عمر اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل ان يحج ثم حج حجة الوداع كذا في الصحيحين وكلمة
في دعوى المعادلة على ما هو الحق الاولى عمرة الحديبية سنة ست قضاها في ذي القعدة سنة سبع وحلق هو واصحابه ورجع الى المدينة

الثانية عمرة القضاء في العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا عند ابي حنيفة وهو مالك الى انها مستأنفة
لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وتسمية بعضهم اياها عمرة القضية لا تفيد لانه
انما اتفق في الاولى بقضاء النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يأت من العام المقبل فدخل مكة بعمرة وتقيم تلك
وهذا الامر قضية صح اضافة هذه العمرة اليها فهي عمرة كانت عن تلك القضية فهي قضاء عن تلك القضية فصح اضافتها الى
كل منهما فلا تستلزم الاضافة الى القضية نفي القضاء والاضافة الى القضاء تفيد ثبوته فثبت بقيد ثبوته بلا تعارض ايضا
فالحكم الثابت فيمن شرع في احرام بنسك فلم يتمه لاحصار دخل ان يقضي من عامه المقبل فدخل عليه وعد وقد قال انه صلى الله
عليه وسلم امر الذين كانوا معه بالقضاء لا يفيد بل المفيد له نقل العدد لا مجرد النقل نعم سوقها يؤنس به في عدم الوقوع لان
الظاهر انه لو كان لنقل لكن هذا لا ينفي ان لم يكن في الثابت ما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب الحكم بتعلقه بهذه وقضاء
من غير تعيين طريق علمه الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على ما اسلفنا وبيانه من انه صلى الله عليه وسلم حج قارنا او الى
تمتع بها الى الحج على قول القائلين بانه حج تمتعا او الى عمرها في سفره ذلك على قول القائل بانه افرد اعتمر لا عمرة بالقول الرابع

الرابعة عمرته من الجعرانة لما حج صلى الله عليه وسلم احتمل ودخل منها الى العمرة الى مكة كذلك وخرج منها ليلا الى
الجعرانة فبات بها فلما اصبح وزالت الشمس خرج في بطن سرف حتى جامع الطريق من توجه من العمرة على كتيبة من الناس ٥

وأما ان كلهن فى ذى القعدة فلما ثبت عن عائشة وضى الله عنها وعن عباس رضى الله عنهما لم يعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذى القعدة واما ما فى الصحيحين من مرفوعات انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر كلهن فى ذى القعدة الا التى مع حجته عمرة من الحديبية فى ذى القعدة وعمرة من العام المقبل فى ذى القعدة وعمرة من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين فى ذى القعدة وعمرة مع حجته فلا تنافيهما لان نفى العمرة القران كان فى ذى القعدة وفعلها كان فى ذى الحجة فصح طريقا الاثبات والنفى واما قول ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم اعتمر اربعا احداهن فى رجب فقد قالت عائشة رضى الله عنها لما بلغها ذلك يرحم الله ابا عبد الرحمن ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة قط الا وهو شاهد وما اعتمر فى رجب قط واما رواه الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عمرة رجب فقد حكم الحفاظ بغلط هذا الحديث اذ لا خلاف ان عمرة لم ترد على اربع وقد عينها انس وعدها وليس هذا من ذكر سى فى غير ذى القعدة سوى التى مع حجته وقد جمع ما ذكرناه من الوجه الصحيح فلو كانت له عمرة فى رجب اخرى فى رمضان لكانت سبعا ولو كانت اخرى فى شوال كما هو فى سنن ابى داود عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم اعتمر فى شوال كانت سبعا والحق فى ذلك ان ما ابكن الجمع وجب اذ تكابه دفعا للعارضة وما لم يكن فيه حكم يقتضى الاخ والا ثبت وهذا ايضا يمكن الجمع باراده عمرة الجعرانة فانه خرج الى حنين فى شوال والاحرام بها فى ذى القعدة فكان مجازا للقرب هذا ان صح وحفظ والا فالمعول عليه الاثبات والله اعلم ولما ثبت ان عمره كلها كانت فى ذى القعدة وقع تردد لبعض اهل العلم فى ان افضل اوقات العمرة اشهر الحج او رمضان حتى فى ذلك ان ما ابكن مجاورا لعلى الافضلية ولكن يقال لما لم يقع فى اشهر الحج كان ظاهرا انه افضل لتنصيصه صلى الله عليه وسلم على ذلك وتركه لذلك لاقترانه بما هو محبوب واستغلال بعبادات اخرى فى رمضان ثبت لا وان لا يشق على امته فانه لو اعتمر فى خواصه ولعله كان يهم وصيام رمضان فى بعض العباد ان تركها لم يشق عليهم مع محبته له كالقيام فى رمضان ايم ومحبته لان يشق بنفسه مع شفقته ورحمته كيلا تعليهم الناس على شقاتهم ولو فعلهم صلى الله عليه وسلم فى السنة الاخرة وما ظنك بعضهم من حديث فى ابى داود عن عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم اعتمر عمرة من عمره فى ذى القعدة وعمرة فى شوال وليس المراد ذكر جميع ما اعتمره صلى الله عليه وسلم للعلم بانه اعتمر اكثر فكان المراد ذكر انه وقع له ذلك فى سنة بحيث حكم فيه بالغلط فانه تناظر قول عائشة وابن عباس وابن عمر هذه على انها اربع ومعلوم ان الاصل كانت فى ذى القعدة عام الحديبية سنة ست ثم لم يعتمر الى قابل سنة سبع سوى فى ذى القعدة عمرة القضاء ثم لم يخرج الى مكة حتى جاء سنة ثمان فى رمضان ولم يعتمر فى دخوله الى الفتح ثم خرج الى حنين فى شوال ثم الى الطائف ثم رجع منها فاعتمر فى ذى القعدة فمن اعتمر فى سؤاله الله سبحانه اعلم ولا اعلم الا ما علم **قوله** والعمرة سنة اى من اتى بها من فى العمر فقد اتى بالسنة غير مقيد بوقت عين ثابت الى عنها فيه الا انها فى رمضان افضل هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيه فان اتى بها فى رمضان او الحج على وجه افضل فيه فان يقرن بعمرة **قوله** وقال الشافعى رضى الله عنه وقال محمد الفضل من مشائخ بخارى فرض كفاية وقياسا على وجه قول الشافعى رحمه الله ما رواه الحاكم فى المستدرك والدارقطنى عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وقال البخارى منكر الحديث وقال احمد حرضنا حديثه ورواه البيهقى عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين موقوفا وهو الصحيح واخرج الدارقطنى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وان تحج وتعتمر قال الدارقطنى اسناد صحيح ورواه الحاكم فى كتاب المعراج على صحيح مسلم قال صاحب التنقيح الحديث مخرج فى الصحيحين ليس فيه وتعتمر بل الزيادة فيها سند وقد رواه حادث آخر لو تسلم من ضعف او عدم دلالة واخرج الحاكم عن ابن عمر ليس احد من خلق الله الا وعليه حجة وعمرة واجبتان هو استطاع الى ذلك سبيلا وعلقه البخارى واخرج عن ابن عباس الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم الا اهل مكة فان عمرتهم طوافهم بالبيت ثم يحلون الى النفر ثم يعيدون ما الحديث وقال على شرط مسلم وقال البيهقى قال الشافعى رحمه الله فى مناظرة من انكر عليه القول بوجوب العمرة اشبه مظاهر القرآن لانه قرنها بالحج ولنا ما اخرجه الترمذى عن الحجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة اواجبة هى قال لا وان تعتمر هو افضل قال الترمذى حديث حسن صحيح هكذا وقع فى روايته الكرخى ووقع فى رواية غيره حديث حسن لا غير قيل سهو الصحيح فان الحجاج بن ارطاة هذا انفرد بمقاله وقد ذكرنا فى باب القران ما فيه وانه لا ينزل به عن كون حديثه حسنا والحسن حجة اتفاقا وان قال الدارقطنى الحجاج بن ارطاة لا يحتج به فقد انتقد الزيلعى على تحسينه حديثه هذا وقد رواه ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر واخرجه الطبرانى فى الصغير والدارقطنى بطريق اخر عن جابر فيه يحيى بن ايوب وهو ضعيف وروى عبد الباقى بن قانع عن ثناء هو بن رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع وسنده ايضا حجة وقول بن حزم انه مرسل رواه معونة بن اسحق عن ابى صالح ماهان الحنفى عن صلى الله عليه وسلم وتضعيف حجة الباقى وماهان اعترضه الشيخ تقى الدين فى الامام بان عبد الباقى بن قانع من كبار الحفاظ وباقى الاسناد ثقات مع ان المرسل

عندنا وان كان لا سند على الشرط قال وتضعيف ما بان فيه صحيح فقد وثقه ابن معين وروى عنه جماعة مشاهير وذكرهم وقد روى ايضا من حديث ابن عباس في سنن ابن ماجة وروى ابن ماجة عن طلحة بن عبيد الله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وقد عمر بن قيس وابن الامام بظاهره انتهى وهذا المذكور لا يخرج حديثه عن الحسن فلا ينزل عن مطلق الحجية مع وآخرج ابن ابي شيبة في حديث ابي اسامة عن سعيد بن ابي عروبة عن ابي معشر عن ابراهيم قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحج فريضة والعمرة تطوع وكفى بعبد الله قدوة فبعد اوخا العذاق في تحسين حديث الترمذي فقد وطد قدمه في رفعه الى درجة الصحيح على ما حققنا كان بعد ظهر الضعيف ترفعه الى الحسن لضعف الاحتمال به وقد تحقق ذلك فتعارض كان المعارضة والاخر لا تثبت مع المعارضة لان المعارضة تمنعه عن اثبات مقتضاه ولا يخفى ان المراد من قول الشافعي الفرض النطق بوجوب عندنا ومقتضى ما ذكرنا ان لا تثبت مقتضى ما روينا ايضا للاشتراك في موجب المعارضة فحاصل التقريح تعارض مقتضيات الوجوب والتنفل فلا تثبت رسمي مجرد تعلم عليه السلام واصحابه والناس بعين وذلك يوجب التسنية نقلنا بها والله سبحانه اعلم **فرع** وان استشعر شيئا مما تقدم وعاني لا الا ان تكرها فان تعدد المواقع يوسع بابا لوجدان وسوا المقصود احرام ما ينافي الحج حال التحلل لعمرة احرام الحج عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يصير احرام عمرة وعند زفر المفعول ايضا افعال الحج من الطواف والسعي لانه حين عجز عن الكل تحلل بما تعذر عليه الثابت شرعا التحلل بعد الوقوف لا قبله ولا تحلل الا بطواف بعده وان لم يقف فلو قدم محرما طاف وسعى ثم خرج الى الريق ثم عاد فاحرم بها حج فانه الحج فعليه ان يحل بعمرة ولا يكفيه طواف القدوم والسعي في التحلل حتى لو كان قارنا وقد المسألة بما لا يحتاج معه الى ذكرها لانه اذا ما وان كان قارنا ولو طاف شوطا فانه يطوف لان لعمرته لانها لا تفوت وسعى ولا يقطع التلبية عندها واما يقطعها اذا اخذ في طواف الذي يتحلل به عن الاحرام في الحج ومن فاته فقد حل حراما حتى دخل شهر الحج من قابل فتحلل بعمرة ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وقد اما يدل على ان احرام حجه باق اذ لو انقلب احرام عمرة كان متمتعا اذ لا يمنع من التمتع تقدم احرام العمرة على شهر الحج بعد ان وقع افعالها في شهر الحج وليس لقائل ان يقول الحج ان يحج بذلك الاحرام وان قلنا بقائه احرام حج حتى تكك محرما قابل لم يفعل افعال عمرة التحلل وذلك لان موجب احرام حجه تغير شرعا بالفوات فلا يترتب عليه غير موجبه فلا يتمكن ابو يوسف في الاستدلال بهذا على صيرورته احرام عمرة ولا فرق في وجوب التحلل بعمرة بين كون الفوات حال الصحة او بعد ما افسد الحاج والمكي اذا خرج الى طاق للفائتة وسعى وقصر ان دخل لانه قبل التحلل لعمرة جامع بين احرامي حجتين وعليه دم ما على الرافض وان نوى بهذه التي اهل بها قضاء الفائتة لم يلزمه بهذا الاهلال شيء سوى التي هو فيها لان احرامه بعد الفوات باق وبنية ايجاد ما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعي ويقضي الفائتة فقط فلو كان اهل عمرة رفضها ايضا لانه جامع بين عمرتين احراما على قول ابي يوسف وعملا على قولهما ولو اهل رجل بحجتين فعدو منكة وقد فاته الحج تحلل بعمرة واحرام لا بعمرتين لانه بالترك والشروع رفض احدهما وانما يتحلل لعمرة اذا وجب لعمرة ما فرض وذلك واحد

باب الحج عن الغير

اذ خلا اللام على غير فيه واقع على وجه القربة بل هو ملزوم الاضافة ولما كان الاصل كون عمل الانسان لنفسه لا لغيره قدم ما تقدم **قوله** لان ان يجعل عمله لغيره صلاة او صوما عند اهل السنة والجماعة لا برادي ان الخلاف بيننا وبينهم في ان له ذلك او ليس له كما هو ظاهر بل فائدته يجعل له محل او لا بل يلغو جعله **قوله** او غيرها كالاذكار والقرآن والاذكار **قوله** عند اهل السنة والجماعة ليس المراد ان المخالف لما ذكر خارج عن اهل السنة فان مالكا والشافعي رحمهما الله لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة بل غرضهما كالصدقة والحج بل المراد ان اصحابنا لما لم كان الاتباع والتمسك ما ليس لغيرهم هو غير عنهم باسم اهل السنة فكانه قال عندنا اصحابنا غيرهم ان لم وصفا غيرهم بدخالف في العبادات المعتزلة بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وسعي غيره ليس سعيه وان كانت مسوقة قضى لما في صحف ابرهيم وموسى عليهما الصلوة والسلام فحيث لم يتعقبه بانكار كان شريعة لنا على ما عرف والجواب انا وان كانت طاهرة فيما قالوا لكن يحتمل انها نسخت ارفقيك وقد ثبت ما يوجب الحمل على ذلك وهو ما روى الحاكم وصححه عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا قال يا رسول الله ان امي ماتت افينفعها ان اتصدق عنها قال نعم وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته والملحة بياض تشوبه شعرات سود وفي سنن ابن ماجة بسند حسن عن عائشة رضي الله عنها وابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يضحي اشترى كبشين عظيمين سمينين اقرنين املحين موجوئين فذبح احدهما عن امته ممن شهد لله بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد وآل محمد رواه احمد والحاكم والطبراني في الاوسط عن ابي هريرة رضي الله عنه قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين اقرنين املحين موجوئين فلما وجههما قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض على ملة ابرهيم حنيفا وما انا من المشركين اللهم منك ولك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر ثم ذبح رواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم بنقص في المتن رواه ابن ابي شيبة عن جابر انه صلى الله عليه وسلم اتى بكبشين سمينين عظيمين اقرنين موجوئين فاضجع احدهما وقال بسم الله والله اكبر اللهم عن محمد وآل محمد ثم اضجع الآخر وقال بسم الله والله اكبر اللهم عن محمد وامته ممن شهد

لك بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ وكذا رواه اسحاق وابو يعلى في مسنده بما وردي هذا المعنى من حديث ابي رافع رواه احمد واسحاق والطبراني والبزار والحاكم ومن حديث حذيفة بن اسيد الغفاري اخرجه الحاكم في الفضائل ومن حديث ابي طلحة الانصاري رواه ابن ابي شيبة ومن طريقه رواه ابو يعلى والطبراني ومن حديث انس بن مالك رواه ابن ابي سيبة ايضا والدارقطني فقد روي هذا عن عدة من الصحابة والمشترك مخرجوه فلا سعد ان يكون الخبر المشترك ونحوه صحيحا عن ائمة سهو وانما يجوز تقييد الكتاب به بالم نهما صاحبه او يظن اليه والى ما رواه الدارقطني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كان لي ابوان حال حياتهما فكيف لي بعدهما بعد موتهما فقال صلى الله عليه وسلم ان من البر بعد موتهما ان تصلي لهما مع صلاتك وان تصوم لهما مع صيامك والى ما رواه ايضا عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مر على المقابر وقرا قل هو الله احد احدى عشر مرة ثم وهب اجره للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات والى ما عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لي رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك لهم قال نعم انه ليصل اليهم وانهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه صلى الله عليه وسلم قال اقرؤا على موتاكم يس رواه ابو داود وروى من الآثار وما تلهما وما في السنة ايضا من نحو هذا عن كثير تركناه كراهة التطويل سبيل التعدد المشترك بين الكل ونحوان من جعل سببا من الصالحات لغيره نفعه الله به بلغ الثواب وكذا ما في كتاب الله تعالى مر الامر بالدعاء للوالدين من قوله تعالى رب ارحمهما كما ربياني صغيرا

وقوله الاخبار باستغفار الملائكة للمؤمنين قال تعالى والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض وقال تعالى في اخرى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات قطعي في حصول الانتفاع بعمل الغير فخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ينفع استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه ليس من سعيه فلا يكون له منه شيء فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها على ما نبه عليه العامل ونحوه الى ان النسخ اما ولا سلامه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة واما ثانيا فلانها من قبيل الاخبار والاصح في النسخ في الخبر وما يوهم جوابا بان الله تعالى اخبر في سورة موسى وابراهيم ان لا يجعل الثواب لغير العامل ثم جعله لمن بعدهم من اهل ملتنا حقيقة مرجعه الى تقييد الاخبار لا الى النسخ او حقيقته ان مراد المعنى ثم نفي ارادته وهذا التخصيص لارادة بالنسبة الى اهل تلك الشرايع ولم يقع نسخ لهم ولم يرد الاخبار ايضا في حقنا ثم صح وانما جعل اللام في الانسان بمعنى على تبعيد من ظاهرها ومن سياق الآية ايضا فانها وعظ للذي تولى واعطى قليلا واكدى وقد ثبت في ضمن ابطالنا لقول المعتزلة انفا قول الشافعي مالك رحمهما الله في العبادات البدنية بان الاثار والاجماع هو الموعود

قوله لحصول المقصود المقصود الاصلي من التكاليف الابتلاء ليظهر من المكلف ما سبق العلم الازلي لوقوعه منه من الانقياد بالصبر على ما امر به تاركا هوى نفسه لاقامة امر ربه تاركا هوى نفسه لاقامة امر ربه تعالى فيثاب او المخالفة فيعفى عنه او يعاقب فيستحق بذلك اثار صفاته تعالى فانه تعالى اقتضت حكمته ان لها مظهرا وكمالا اضافيا ان لا يعذب بما علم انه سيقع من المخالفة قبل ظهوره عن اختيار المكلف ثم من التكاليف العبادات دينية ومالية ومركبة منهما والمشقة في البدنية اكثر في تقييد الجواز والتفسير الافعال المخصوصة في مقام الخدمة وفي المالية في تنفيص المال المحبوب للنفس فيها مقصود اخر وهو سد خلة المحتاج والمشقة فيها ليس به بل للتنفيص كما تضمن المشقة لا يخرج عن عهدته الا بفعله بنفسه اذ بذلك يتحقق مقصود الابتلاء والاختبار فلذلك لم تجز النيابة في البدنية لان فعل غيره لا يحقق لا شقاق على نفسه بمخالفة هواها بل تضر عليه وامالية فالمشقة فيها من احد مقصوديها وهو تنفيص المال باعي اجابه لم تجز فيه النيابة ولا يقوم به غيره اذ لا بد من اداء الواجب من المال بنية للفقير به يحصل المقصود الاخر الذي هو من حيث هو مشقة به على المالك وعلى هذا كان مقتضى القياس ان لا تجوز النيابة في الحج لتضمن المشقتين البدنية والمالية والاول لم تعتبر لامر لكنه تعالى رخص اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج المال عند الحج المتيسر الى الموت وجه وفضلا وذلك بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه خلاف الغرض لم تعذر لان تركه هنا ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على اداء ربه وطلبا ليسقط التعاقب في طريق الاسقاط واما شرط وارثه الى الموت لان الحج فرض العمر حيث تعلق به خطاب الشرط وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول اعوام الامكان فاذا لم يفعل اثم وتقرر بها فاتها بنفسه في دينه عمره وان كان غير مستطيع بالشرط فاذا عجز عن ذلك لعجزه وتوان يعجز عنه في مدة عمره وحصل له الاستنابة بها وفضلا فحينئذ قد علم وقتا من عمره بعد ما استناب فيه لعجز لحقه ظهر انتفاء شرط الرخصة فالحد الواجب غير لم يرخص في ادائه وكان محبوسا كان امر مراعى ان يستمر بذلك المانع حتى مات ظهر انه وقع حجه واجبا وان عوفي وخلص من العجز ظهر انه لم يقع حجه واجبا وظهر وجوب المباشرة بنفسه ولو اجح صحيحا غير معجز لا يجزيه كما في فتاوى قاضيخان وهو صحيح لانه اذن قبل وجود سبب الرخصة ولا يتحايل خلاف هذا ما في التتارخانية ايضا قال اذا قال لله علي ان احج حجة او حجتين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل ان يحج الحجة وقتا حج عن كل لانه لم تعرف قدرته بنفسه عند بعض وقت الحج حجا وان جاء وقت الحج وهو قادر بطلت حجته لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم شرط صحة الاحجاج في هذه السنة وعلى هذا كل سنة جمع وفيها المراد اذا لم يحد تحريما لا خروج الى الحج الى ان يبلغ الوقت

المناولة

الحج كالوكيل بشراء عبد بالف اذا اشتراه بخمسمائة حال بخمس لانه وهذا ليس بشئ لانه ما وجد بتوجيد السفر للميت ثم وصل للميت ثواب النفقة فيستحيل ان يسقط الثواب بقدر ما كان هذا الحاج مرادا عليه ولا اشكال انه اذا ابدا بفرض نفسه يتعين ذلك لغة ولا ينفع الحج عن الاسلام عن نفسه لانه اقل ما يقع باطلاق السنة وينوه مذكرها عنه في السنة وفيه نظر ولو حج عن الميت ثم اعتمر لنفسه بعد الحج تعدا لعامة لا يكون محالفا على قول ابي حنيفة رحمه الله ولو امر بعمرة فقرن فهو على الخلاف بين الثلثة الا ان على قولهما بقيت ما بقي من الحج بعد اداء العمرة يكون بعضه عن نفسه لانه في ذلك عامل لنفسه ولو اعتمر ثم احرم بالحج بعد ذلك عن نفسه لم يكن محالفا لانه تعالى ما امره بتسوية العمرة بل بتعالى بعد ذلك بالحج فاشتغاله به كاشتغاله بفعل اخر من التجارة وغيرها ونفقته بعد اداء بقايا الحج من ماله وروى بن سماعة عن محمد اذا حج المامور بالحج عن الميت وطاف للحج وسعى ثم اضاف عمرة عن نفسه لم يكن محالفا لان هذه العمرة واجبة الرفض وكانت لغيرها ولو كان حج عن نفسه اي قرن ثم لم يطف حتى وقف بعرفة ورفض العمرة لم يسقط ذلك ويتوجه ذلك محالفا لانه لما احرم بهما جميعا فقد صار محالفا على ما ذكرنا وعن ابي حنيفة فوت الحج عن نفسه فلا يحتمل القلب بعد ذلك برفض العمرة **قوله** ودم الاحصار الخ الدما الواجبة في الحج اما دم الاحصار وهو على الاصل عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف على الاساءة فان كان المحجوج عنه ميتا فعلى ما له عندنا ثم مثل يوم النحر الثلث او من كل المال خلافا بين المشايخ وتقرر الوجه ما بينا في الطهارة ولا يظن بهم عجز عليه الحج من قابل لان نفسه واما دم القران والتمتع والواجد فدم القران لا شبهة ان لهما وقد بينا ذلك واما كون حج القضاء من مال نفسه فانه لو لم يتم الاول بسبب الاحصار وانما يقع ما هو مسمى الحج عنه ولم يستحق ارتفاقا وحيا صيد وطيب شعر وجماع بقي مال الحاج اتفاقا لانه الجاني عن اختيار لان الحج لا ينتظم الجناية كل ينتظم ظاهرا بعدها فيكون محالفا في فعله فيتلف موجبها في ماله ثوابه كان الجماع قبل الوقوف حتى فسد الحج من النفقة للحج عنه وعليه النفقة لا يشكل لانه في مال نفسه وان كان تعدى لا يفسده ولا يضمن النفقة ولو فاته الحج لا يضمن النفقة لعدوانه لانه هو كالمحصر وعليه الحج من مال نفسه من قابل ولو ترك الاطواف الزيارة رجع ولم يطف لا يضمن النفقة عندنا خلافا لهما لانه حرام على النساء وبعوده بنفقة نفسه يقضي ما بقي عليه لانه جاز في سنة الصدور اما لو مات بعد الوقوف قبل الطواف جاز عن الامر لانه ادى الركن الاعظم واما دم رفض نسك ولا يستحق ذلك اذ الحق لا في مال الحاج ولا بعد انه لو فرض انه امر ان يحج محجوجين معا ففعل حتى تقضى احدهما كونه على الامر ولان والله اعلم **قوله** ومن اوصى ان يحج عنه الخ لاطلاق الوصية بالحج اذا كان الثلث يحتمل الحج ويزيد اكثيرا ولم يكن الموصى حاجا عن نفسه ما في الطريق لو يعين المكان الذي مات فيه او مكانا اخر لو جب تعيين البلد وقد مر في مقدمة الباب انه لو حج المامور ماشيا وانسك مودته الكرى لنفسه يقع عن نفسه ويضمن النفقة فاذا كان الثلث لا يبلغ الا ماشيا فعلى الحاج عنه من بلده ماشيا عن محمد رحمه الله لانه وجب عنه من حيث بلغ راكبا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الحج عنه من بلد ماشيا جاز ومن حيث يبلغ راكبا جاز لان في كل منهما نقصان من وجه وزيادة من وجه فاعتدلا ولو اوجبوا من موضع بلغ وفضل من الثلث وتبين انه بلغ راكبا من موضع بعد بعض الطريق يحج عنه من حيث بلغ الا اذا كان الفاضل شيئا يسيرا بمزاد وكسوة لا يكون محالفا كذا في البدائع هذا اذا لم يعين شيئا فان عين بان قال احجوا عني بالف وثلث بلخ فان لم يبلغ من بلخ حجا ما تلثاه وان بلغ واحج لزمه وان بلغ حجا كثيرة ذكرها مسئلة الالف وذكرها في المبسوط قال الوصي بالخيار ان شاء حج عنه رجالا في سنة واحد وهو افضل لان الوصية بحج بمال مقدر كالوصية بالنفقة وفي ذلك الوصي بالخيار بين التعجيل والتاخير التعجيل افضل لانه ابعد من فوات المقصود بهلاك المال واما مسئلة الثلثة ذكرها في البدائع وذكر الجواب على نحو مسئلة الالف نقلا عن المنتقى وذكر انه على خلافها فعلى ان القاضي الامام السرخسي ذكر في شرح الطحاوي انه يحج عنه واحد من وطنه وبه ياخذ الا اذا قال يحج الثلث فالوجه ما ذكر المنتقى لان الوصية بحج الثلثة واحد لانه اسم لجميع السهم وذكر في المبسوط ايضا واجاب بصرف الحاج اذا لم يقل حجة ولم يذكر خلافا لانه جعل الثلث بمقابلة هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كالوصي ان يعمل بثلثه طاعة اخرى وقوله الى بلخ عنه والثلث يضيق عن اجمع ان كانت مساوية بدئ بابدا الموصي كالحج والزكاة وعن ابي يوسف يقدم الزكاة لان نيابة تجزي والحج لا تجزي والزكاة يقدمان على الكفارات لانها كفارات على صدقة الفطر وعلى النذر وهو والكفارات على الاضحية والواجب على النفل والنوافل يقدم منها ما بدا به الميت وحكم الوصية بالحج اذا لم يعين عن كفان حكم النفل والوصية لا دى كالفرائض اعتبارا لعين فان قال للمساكين هو كالنفل وفي الصور المنقولة ادى تحية الفرض وعوضه ولا سبيلها الثلث بدا بالحج ولا باس لا سيما الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص يضرب الحج بادنى ما يكون من نفقة الحج ثم ما خص الحج حج به من حيث يبلغ لانه هو الممكن ولو اوصى لرجل بالف وللمساكين بالف وان حج عنه بالف وثلثه الفان يستسعى بينهم اثلاثا ثم يرجع الى حصة المساكين فيحج فاضل الحج فاضل فهو للمساكين بعد تكميل الحج لان الصدقة تطوع والحج فرض الا ان يكون زكاة فيحاصصون في الثلث ثم يرجع الى الزكاة والحج يبدا بما بدا به الميت ولو اوصى كفان افساد

رمضان ولا يخرج من الثلث العتق ولم يجز الورثة يطلع ستين منكسا هذا واما ما يرجع الى تعيين الوطن فلا يخرج عن ان يكون
وطن اقامة او دار حسان فاذا لم تعين **ومن فروعه** ما عن محمد في خراساني ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه من خراسان
وما عن ابي يوسف في مكي بدا له الى المدينة فحضره الموت فاوصى ان يحج عنه من مكة اما لو اوصى ان يقرن عنه حج بعمرة
لانه لا يدان لا منزل بمكة فيحمل عليه مرحت هو وان كانت له اوطان في بلدان يحج عنه من اقربها الى مكة ولو عين مكانا جاز بنه اتفاقا وكذا
اذا عين مكانا مات فيه فلو لم يعين فمكان موته وقد مات في سفر ان كان سفر الحج فهو على الخلاف الذي ذكر في الكتاب بقوله واصل الخلاف
في الذي يحج عن نفسه تطوعا اذا مر في الطريق فاوصى ان يحج عنه واطلق كلامه الحج من بلد عينه الا ان محل الثلث وعنده مما من حيث
ولو كان سفر حج عنه من بلد اتفاقا لان تعيين مكان موته في سفر الحج عندهما بناء على انه لا تبطل عبادة سفر من بلد الى محل
موته فالسفر منه تحقق سفر الحج من بلد وعبادة في سفر التجارة لتعذر الفصل الذي وقع مع البعض الذي بقي صار السفر
من الثلث تحصيلا للواجب فان الخطاب يتوجه عليه ويتوفى بلد الخروج الحج وهو العادة ايضا ان يخرج الانسان من بلد يجهز
فيسمى المطلق اليه وهذا اولى لابي حنيفة في الحاج الذي مات في الطريق مما لو اقام في بعض البلاد في طريقه حتى حولت السنة
مات فاوصى ان يحج عنه من بلد الى ذلك السفر لم يتصل به الحج التي خرج لها في تلك السنة لم يعتد به عن الحج اذا حملنا
على هذا اقاموا وصى على وجه انصرف الى بلده ولم يعين ما لا يفعل الواجب واجتوا بها فان في اثناء الطريق دفنه افق بعضها او مرض
كله قال ابو حنيفة يحج عنه ثانيا من بلد ثلث ما بقي وقالا من حيث مات واما في جانب المال فقال محمد نظرا الى ما دفع كحج
والا بطلت الوصية وقال ابو يوسف ان كان المدفوع ثلث المال فكذلك وان كان بعضه كل فان تاقبه بالحج به والا بطلت وقال
ابو حنيفة من ثلث ما بقي ثم قدم الى ان يبقى ما لا يبلغ حج يبطل شيء كان الهلاك اذ وقع الوصي الهلاك هلكت به فانه ما يكفيه
من ثلث المال وكله وما وقع الفداء هلكت الثانية وما فيه من ثلث المال كما بقي بعد هذا هكذا امر بعد من الى ان لا يبقى ما يكفيه بلغ الحج
فيبطل وعندهما ان وسع ما بقي ثلثمائة وثلثة وثلثين وثلثا فما مع ثلث المال الا لهلاك الا ربعة الاسداس فان كفنه الا بطلت الوصية
وعندهما ان فضل من الالف الاولى ما يبلغ والا بطلت فالكلام في موضعين فيما دفع ثانيا وفي المحل الذي يحج الحاج منه ثانيا
اما الاول فلان كلمة ان تعين الوصي تعيين الموصى له وعين الموصى له فقال بطلت الوصية فكذا اذا عين الوصي وابو يوسف
يقول محل الوصية الثلث فتعيين الوصي اياه صحيح وتعيينه فيه غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما بقي شيء يجب شيء فيه فلو
فيه واما ابو حنيفة يقول المال ليس بمقصود للموصى بل مقصوده الحج به فاذا لم يفد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه
وما هلك من المال كان كان لم يكن بمنزلة ما اذا هلك قبل هذا الاقرار والوصية باقية بعد الاحجاج مطلقا فيصرف
الى ثلث الباقي اذ صار الهالك كان لم يكن قبل الوصية فيكون محل الثلثة وامانا الثاني فبناء على ان السفر هل يبطل الموت
ام لا فعندنا لا وعندهما نعم وهو قياس قوله في الاولى وجه وبيانها وجه له قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات
بن ادم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له رواه مسلم وابو داود والنسائي دلها فانه
لم يبطل ما اخرجه الطبراني في الاوسط وابو يعلى والبيهقي في شعب الايمان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من خرج حاجا فمات كتب له اجر الحاج الى يوم القيمة ومن مات خرج معتمرا كتب له اجر المعتمر الى يوم القيمة ومن خرج غازيا في سبيل
الله فمات كتب له اجر الغازي الى يوم القيمة قال الحافظ المنذري رواه ابو يعلى ورواته محتج بهم في الصحيح وبقية رواته ثقات وانت قد
اسمعناك ان الحق في اسحق انه ثقة ايضا ثم ما رواه انما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان العمل الذي هو حكم
العباد والثواب وسوغ وعده لانه لان انقطاع العمل لعدم العامل لا لاستلزام ما كان فقد وجد في سبيل الله وقال تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم بعد القبلة حين وجدتم ظل المنع منه وجواب ابي حنيفة ان المراد بعدم الانقطاع في احكام
الاخرة والانقطاع في احكام الدنيا الذي نحن فيه هناك لكن صار الى ضعفها وفي مضان حضر الموت يحب ان يوفى بعده
ذلك اليوم وان كان ثواب امساك ذلك اليوم باقيا **فرع** مات وترك ابنين واوصى ان يحج عنه بثلثمائة وقبل تسعمائة
فانكر احد الابنين واعترف الاخر دفع من حصته مائة وخمسين يحج بها ثم اعترف الاخر فان حج بامر الوصي يأخذ المقر من
الحاج خمسة وسبعين لانه جاز عن الميت مائة وخمسون وبقيت مائة وخمسون مرتانيها وان حج بغير امر الوصي حج مرة اخرى بثلثمائة
قوله ومن اعمل حجة عن ابويه فله ان يجعل ثواب احدهما ما شاء فقد بنا انه اذا اشكل عن احدهما على الابهام وان له ان يجعلها عن احدهما
بعينه بطريق اولى ومبناه على ان تبعة لما لم تلغ بسبب انه غير مأمور من قبلها احدهما انو معتبر مع الاعمال عنه البتة
وانما تجعل لها الثواب ومن تبعه بعد الاداء فتلغو تبعة قبل صحة حجه بعد ذلك لاحدهما او لهما ولا اشكال في ذلك
اذا كان منفلا عنهما فان كان على احدهما حج الفرض بان كان اوصى بحجة ولا فاوصى فتبرع الوارث عنه بما لنفسه لا يسقط عن
الميت وان لو يوص فتبرع عنه بالاحجاج او الحج بنفسه قال ابو حنيفة يجزئه انشاء الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية
ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه بين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير وصية يجزئه فكذا هذا وغيره ذلك من الاثار

الدال على ان مرجع الواو ونحوه مثل ذلك نعم يشترط ان لا يقصد بالسكوت عن ذكر المشيئة بعد ما صح الحديث فلما الآن خبر الواحد لا يوجب اليقين بكل الظن بما كان من الامور التي طريقها العلم لا تحتاج الى ذكر المشيئة فيه لان الظن طريقه نقد نطابقا وسقوط الفرض عن الميت بادا الورثة طريقه العلم فانه امر يتعلق به على الله تعالى دون القطع فيشغل الذمة به فلهذا افترقا

تنبيه اعلم ان قول الولد ذلك نذر وبايه جدا لما اخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم حج عن ابويه او قضى عنهما مغرما بعث معه يوم القيامة وايضا اخرج عن جابر انه عليه السلام قال حج عن ابيك وامه فقد قضى عنه حجة وكان له فضل عشر حج واخرج ايضا عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حج الرجل عن والديه يقبل منه ومنهما واستبشرت ارواحهما وكتب عند الله برا

هذا ما قد سبق الوعد بتقرير مسئلة الحج عن الغير والقرون عن الغير الذي لم يحج عن نفسه فمنعه الشافعي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة قال ومن شبرمة فقال اخ لي او قريب لي قال احججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة رواه ابو داود وابن ماجه قال البيهقي هذا اسناد ليس في هذا الباب اصح منه وعن هذا الوجه ذهب الشافعي لنقل القرون قلنا هذا الحديث مضطرب في رفعه على ابن عباس ووقفه والرواة كلهم ثقات فرفعه عبد الرزاق بن سليمان قال ابن معين عبد الرزاق الناس في سعيد بن ابي عروبة وتابعه بن عبد الله الانصاري ومحمد بن مسير وابو يوسف القاضي كلهم عن سعيد ووقفه غندر عن سعيد رواه ابن ابي سعيد بن منصور حدثنا سفيان عن ثور عن ابي قلابة سمع ابن عباس رجلا يلبي عن شبرمة فذكر موقوفا وليس هذا مثل ما ذكرناه فيترجح في تعارض الرفع والوقف من تعدد الرفع لانه زيادة تقبل من الثقة فان ذلك في حكم مجرد عن قصة واقعة في الوجود رواه احد عن الصحابي رفعه واخر عن نفسه فقط فان هذا يتعذر ترجيح الرفع لان الموقوف حاصله انه ذكر ابنا على وجه اقطاعكم يترجح اذ جوابا للسؤال ادلا بناء في هذا كون ما ذكر ما تلوناه عن النبي صلى الله عليه وسلم انما في مثل هذا وفي حكايته قضية ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع من يلبي عن شبرمة فقال له ما قال قال ابن عباس رضي الله عنهما سمع من يلبي عن شبرمة فقال ذلك فهو حقيقة التعارض في شيء وضع في الوجود انه وضع في ذلك الزمن او زمن اخر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره ويجوز ان يكون وضع في زمنه صلى الله عليه وسلم ثم وضع بحضرة ابن عباس رضي الله عنهما سماعه رجلا اخر يلبي عن شبرمة فقال له من شبرمة فقال اخ او قريب غير ذلك فهو وان لم يمتنع عقلا لكنه بعيد جدا فلا يندفع به حكم التعارض الثابت ظاهرا ثم اما الحكمة فيها فلعل ان يترجح وقوعه في زمن ابن عباس لان احكام الحج كانت خفية في زمنه صلى الله عليه وسلم حتى وضع الخطابي في ترتيب احكام كثيرة فيما لو قال رجل لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح وكثيرا ما تركوا السؤال اتكالا ظنا بان لا ترتب معنى في هذا فلا يستذكرا لعلهم ان الحج عرفه عنه صلى الله عليه وسلم والطواف بنص الكتاب فلما راى الذي فعله صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك التزيم فزعوا الى السؤال فعذرهم الجهل في ذلك الوقت فاما الحج الاحسان عن غيره فمرباه القياس فان العقل لا يقتضي جوازه ان اذا خلي والنظر في مقصود التكاليف على ما قدمناه اول الباب فلو كل بعد عليه ذلك الرجل بالسؤال ثم يتفق ان النبي صلى الله عليه وسلم يطلع عليه فيخبره بالحكم كما فعله في زمن ابن عباس رضي الله عنهما فانه قد ظهر الاحكام وعرف جواز النيابة بالشبهة رضي الله عنهما وغيره بعلل الناس له وصح تكرار ذلك فهو مظنة ان يعلم اصل جواز النيابة فيفعل بلا سؤال فيكون ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما رايا منه لان ابن العلس ذكر في كتابه ان بعض العلماء صنف في هذا الحديث بان سعيد بن ابي عروبة كان يحدث به بالبصرة فجعل هذا الكلام من قول ابن عباس تحرزا ان لا يكون مسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يفيد انه شبه الحال على سعيد فدلس عنه فتادة ونسب اليه ما ليس فلا يقبل عنعنته ولو سلم فحاصله امر بان سبرا باح عن نفسه وهو يحتمل الندب فحمل عليه بدليل سوء اطلاقه صلى الله عليه وسلم قوله للخثعمية حجي عن ابيك من غير استحبابها عن حجها لنفسها قبل ذلك وترك الاستفصال في قائع الاحوال ينزل منزلة عموم المقال فيفيد جواز عن الغير مطلقا وحديث شبرمة يفيد استحباب تقديم حجه بنفسه وبذلك تحصل الجمع ويثبت اولوية تقديم الفرض على النفل مع جواز والذي يقتضيه النظر ان حج القرون عن غيرهم ان كان فعل تحقيق الوجوب فليته عدم الزاد والراحلة والصحة هو مكروه كراهة تحريم لانه تضييق على ما اجاله هذه في اول سني الامكان فيأثم بتركه وكذا لو تنقل لنفسه ومع ذلك يصح لان النهي ليس لعين الحج المفعول للغير وسوخشية ان لا يدرك الفرض اذا الموت في سنة غيرها ويحمل قوله صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة على الوجوب ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث الخثعمية على علمه بانها حجت عن نفسها وان لم يرد لنا طريق عليه بذلك جمعا بين الادلة كلها اعني دليل التضييق عند الامكان وحديث شبرمة والخثعمية والله سبحانه اعلم

باب الهدي

هذا الباب يتعلق به الابواب السابقة فان الهدي اما لمتعة او قران او احصار او جزاء صيد او كفارة جناية فاحتيج عنها لان نعرفه هدي المتعة والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الباقي والمقصود انه يتضمن جوابا لاسئلة على سبق تصور مفهوم ما ذكر متعلقاتها وتصديقات بعض احكام منها **قوله** اذ ناه شاة يفيد ان له اعلى وعندنا افضلها الابل ثم البقر ثم الغنم **قوله** لما روى انه صلى الله عليه وسلم هذا بهذا اللفظ لا يعرف

من كلام عطا اخرجه البيهقي قال حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج ان عطا قال اذبح ما تيسر من الدماء في الحج وغيره شاة وما في الهدي في باب من تمتع بالعمرة الى الحج عن ابي حمزة نصر بن عمران الضبعي قال سألت ابن عباس عن المتعة فاتاني في المقام وسألته عن الهدي فقال فيها جزور او بقرة او شاة او شرك في دم او نحو هذا فمن لم يجد ثمن الهدي فليصم ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله وان فاتته ايام التشريق صام اذا قدم مكة وان قدم مكة وهو مريض او على غير طهر اجزأه ان شاء الله تعالى قوله لانه يعني بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق على ما سيأتي قوله من ان الجماع يعدل فيه شاة قوله وكان الجناية اغلظ من الحلق كذا في بعض النسخ قوله ويدل عليه حديث جابر الطويل انه صلى الله عليه وسلم اكل من الكبد فانه قال فيه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت الحديث فانه يرجع الى البدنة ومعلوم انه كان قارنا وكذا ازواجه على ما رجحه بعضهم وهدي القران لا يستغرق بدنة فعلم انه اكل من هدي التطوع الا انه انما اكل من هدي التطوع بعد ما صار الى الحرم اما اذا تعرض له عصب او ذبح له في الطريق فلا يجوز له الاكل منه لانه في الحرم تتعين القربة فيه لانه في غير الحرم لا يحصل به كل التصدق فلا بد من التصدق ليحصل ولو اكل منه او من غيره لا يحل له الاكل منه بمقدار ما اكله وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لو اكل اقله ضمنه كله وليس له شيء من لحوم الهدايا وان كان مما يجوز له الاكل منه فان باع شيئا او اعطى الجزار اجرته منه فعليه ان يتصدق بقيمته وحيث ما جاز الاكل للمهدي جاز ان يوكل الاغنياء ايضا قوله ويستحب ان يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا وسنوا ان يتصدق بثلثها ويهدي ثلثها وكل دم لا يجوز له الاكل منه لا يجب عليه التصدق وهذا الذبح لتاخر القربة به وحاصل الكلام فيه ان كل ما نوعان ما يجوز لصاحبه الاكل منه وهو دم المتعة والقران وهدي التطوع اذا بلغ محله وما لا يجوز وهو دم النذر والكفارات والاحصارات وكل دم يجوز الاكل منه لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب لبطل حق الفقراء لاكل وكل دم لا يجوز له ان ياكل منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح ولو هلك بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به بعض قيمة البقرة المتعة به على حرمهم وان كان مما لا يجب لا يضمن شيئا لانه لم يتعلق به باع الا يجد متعة في النوعين لنيابة ملكه الا ان ما لا يجوز له اكله عليه التصدق بثمنه كذا في البدائع قوله وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم روى اصحاب السنن الاربعة عن ناجية الخزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه بهدايا وقال ان عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به صفحتها ولا تطعمها انت ولا احد من اهل رفقتك واعلم ان قادرا لم يدرك ناجية وهذا الحديث معنعن في مسلم وفي ماجة الا ان مسلما ذكر له شواهد ولم يستدرك ابو يعلى ان رجلا اتاه فذكر له ان ناجية ومن ذكر عن الاكل لانهم كانوا اغنياء قال الشارح الكبير لا دلالة لحديث ناجية على المدعى لانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فيما عطب منها في الطريق والكلام فيما اذا بلغ الحرم هل يجوز له الاكل او لا انتهى وقد اوجدنا في هدي التطوع اذا ذبح في الطريق امتناع اكله منه وجوان كل اصحابنا اذا بلغ محله والعبرة الذي ذكره المص في نهاد ما لكفارات يستقبل المطلوب قوله ولا يجوز ذبح الخ الحاصل ان دم النذر والكفارات وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران الا بعد ايام النحر وهو الاصح وجوز في قول ابي حنيفة واحد ابي يوسف صيامها ولا يجزئ عند محمد قوله اما هدي المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها الى قوله ليقضوا تفثهم قد بينا في كون وقت الطواف وقت الذبح ما ينبغي بسطه وجه كون وقت الذبح وقت قضاء التفث راجح تامله واما الاختصاص بطريقه ان ينفي الجواز فيها وبعدها بالاجماع وما ذكرناه يفيد كونها فيها فليكن هو المرجح وذلك الاختصاص اما بالوجوب او الوجوب المراد الاختصاص من جنس الوجوب على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى والا لوذبح بعدها اجزاه الا انه تارك للواجب وقبلها لا يجوز بالاجماع وعلى قوله كذلك في القبلية وكونه هو السنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شيء عليه عندهما وعند ابي يوسف عليه دم فتدبر تفصيل ذلك واعرف هذا اما طلاق وعدم الجواز في قوله والا يجوز هدي التطوع هدي المتعة والقران الا في نوع الخبر نوع اخر قوله ويجوز ذبح بقية الهدايا وسوى هدي الكفارات والنذر والاحصار على قوله والوجه ظاهر في الكتاب قوله ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم سواء كان بطريق الاحصار او غيره قال تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فكان اصلا في كل دم وجب كفارة وقال تعالى في دم الاحصار ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وقال في الهدايا ثم محلها الى البيت العتيق ولان الهدي استحق لها فيتعين ان كان فلا اضافة ثابتة في فقرائه وسنوا الحرم والاجماع وجوز الذبح في اي موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنى وهو الناس من قال لا يجوز الا بمنى والجمع ما قلنا قال صلى الله عليه

وسلم

وسلم كل عرفة موقف وكل المزدلفة موقف وكل فجاج مكة طريق ومنحر رواه ابو داود وابن ماجة من حديث جابر
فحصل ان الايام اجتمعت ما يختص بالزمان والمكان وما يختص بالمكان فقط **قوله** ولا يجب التعريف بالهدايا سوا اريد
بالتعريف الذهاب بها الى عرفات او التشهير لقلتها والاستغناء كل ذلك لا يجب وقوله لعسى لا بد من عسى مشيرا الى الاول
وقوله فيكون تنبيها على التشهير الخ الثاني **قوله** والافضل الخ اما تاخر الابل فحديث جابر الطويل فيه فنحرنا وستين الحديث
واما ذبح البقر الخ ففي الصحيحين عن عايشة دخل علينا يوم النحر لحم بقر فقلت ما هذا فقالوا ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
ازواجه واخرج السنة حديثا صحيحا بالغنم بما يفيد الذبح ومن ذهب ذهب صلى الله عليه وسلم الذبح الاحسن
واما انه على الابل تماما واصحابه ففي الصحيحين عن عمر رضي الله عنه انه من بعث هديا بكه فقال ما تعد فيها ما تعد
سنة محمد صلى الله عليه وسلم وفيها ايضا عن انس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين
ونحن معه الا ان قال وعند رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع بدنات قياما واخرج ابو داود عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر قال
واخبرني عبد الرحمن بن سابط ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليد اليسرى قايما على ما بقي
قوائمها واتعد من قال هذا حديث مرسل بل هو مسند جابر دان كان ابن جريج من قال عن عبد الرحمن بن سابط كما هو في رواية ابي داود
سيئة عنه هذا واما سبر النبي صلى الله عليه وسلم النحر فيما علما ظاهرة له تعالى فاوجب هو به والوجوب لسقوط الجمعة
في حال العيد واظهر **قوله** بيقين دستين ذكرنا انفا من حديث جابر انها ثلاث وستون والبيقين واحد الى ثلاث **قوله** الانسان
الانسان عن ابي حنيفة يجزيه بدنة فاتمة فكذا اهلال فما ما روى لنا بين لاهما نفرقا عنفلقا ان لا اعرف بعد ذلك الا ما ذكره بعوله
واستحسن بمن هو اقوى علما مني في الاصل لا احب ان ندعه هو دي ولا نصراني فان ذبحه جاز **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
لعلي رضي الله عنه الا اكرمتني عن علي قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اتيم على بدنه وامتسر جلودها وجلالها وامرني
ان لا اعطي الجزار منها وقال نحن نعطيه من عندنا وفي لفظ وان اتصدق بجلودها وجلالها ولم يقل صلة فخاري نحن نعطيه من عندنا
وفي لفظ وامرني ان يستحق بدنه كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا يعطي في جزارتها منها شيا قال الصحاح استطلي
بجزارها بضم الجيم وكسرها مالكسر المصدر وبها بضم اسم للبدرة الرجل في العنق وكان الجزار ربما خذفها في اجرتهم **قوله**
لما روى في الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان نبي الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها قال انها بدنة
قال اركبها قال في الثانية او الثالثة ويلك اركبها قال الخطابي في شرح المهذب لوى اسم هذا الهلم وقد اختلف في ركوب
البدنة المهداة فعن بعضهم انه واجب لاطلاق هذا الامر مع مخالفة سير اهلية وسوقها بنة السابية والوصية والحامي
وردوا هذا بانه صلى الله عليه وسلم لم يركب هديه ولم يركبه ولا امر الناس بركوب هدايا هم ومنهم من قال له ان يركبها مطلقا من غير
حاجة عشكا بطلاق هذا وقال اصحابنا والشافعي رحمهم الله يركبها الا عند الحاجة حملا للامر المذكور على انه كان لما راى من حاجة
الرجل الى ذلك ولا شك انه في واقعة حال فاحتمل حاجة وغيرها واحتمل عدمها فان وجد ليل يفيد احدهما حمل عليه وقد وجد من المعنى ما
يفيده وهو انه جعلها كلها لله تعالى فلا ينبغي ان يتصرف منها شيا لشفعة نفسه فيحمل حال ذلك لو اتضح ثم راينا السنة اطلقت الحاجة
بالسنة وهو ما في صحيح مسلم عن ابي الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنه يسال عن ركوب الهدي فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا الجيت اليها فالمعنى يفيد منع الركوب مطلقا والشرع ورد بها طلاقه بشرط الحاجة رخصة
فيبقى فيما وراه على المنع الاصلي الذي هو مقتضى الشرط وفي الكافي للحاكم فان ركبها او حمل عليها الفرد ضمن ما نقصها بذلك
يعني ان نقصها ذلك عنه **قوله** وضحى عرفة اي تريثه بالمد وتوجيه الشافعي من باب ضرب **قوله** لان العرفة تعلق هذا الحكم
وقد فات اوقد علله لو لا يكون كالصحية لفقرا فلا يتطوع عليه واذا اشتراها للتضحية يتعين عليه للوعد ما لا يتعين على الغني
حتى ان الغني اذا اشترى اضحية فضلت فاشترى اخرى هي وحدها الاولى في اباو النحر كان له ان يضحي بها شاء او لو كان معسرا فانه واجب عليه
ان يضحي بها اجيب بان ذلك انما اوجب للفقير لسانه في كل من الشاتين بعد ما اشتراها للاضحية اما لو لم يوجب لسانه فلكذا
عليه شيء بحرد الشراء ذكر في النهاية واستفتي بعض اصحابنا عمن نذر اضحية فاشترى لفقير الاضحية ثم اشترى باقيها لا لزمه اخرى فيه
لو ضلت واعلم ان معنى الايجاب اذا انهم ذكروا في غير موضع مسئلة اضحية الفقير مطلقة عن الايجاب بنفسه بلسانه فرد بها الى الغنية
والا لم يكن لها معنى لظهور عدم الوجوب بلا ايجاب من الشرع او العبد ولو كانت هذه البدنة عن واجب كان عليه ان يقيم غيرها مقامها
لان الواجب كان في ذمته شاة غير معينة وبدراسة لاسقاط لا يتعين عن ذلك الواجب بالذبح عنه والبدنة باعتبار ثلث والاجمع
اهلية الاجابة الايجاب **قوله** وان اصابه عيب كبير ان ذهب اكثر من ثلثه الاذن ونحوه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف
اذا ذهب اكثر النصف على ما يعرف في كتاب الاضحية ان شاء الله تعالى **قوله** واذا عطبت البدنة اي قربت من العطب حتى خيف
عليها الموت وامتنع عليها السير لان النحر بعد حقيقة الهلاك لا يكون والحاصل ان المراد بالعطب الاول حقيقته وبالثاني
الفهم منه وذكره لبيان ما شرع فيه اذا بلغ هذه الحالة **قوله** بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم تقاربا **قوله**

ما فيه من م

وقاية ذلك اى فاين صنع نعلها بدمها وضرب صفحها به ليعلم انه هدى **قوله** جزء للسباع الجزء بفتحتين اللحم الذى
ياكله السباع قال ك وتركه جزء السباع ينشئه ، ما بين قلادته والمعصم ، وقال ش ان
ان يفعلا فلقد تركنا باسا **قوله** جزء الجائعة وينشر صنع ، **قوله** وصنع لقاسا بن بيع وغيره **قوله** ودم الاحصار جابر
يلحق حبسها حابس الدما الجابرة وذى وما الجنايات فلا يقبله هدى الاحصار كما لا يقبله هدا يا الجنايات **قوله** ومراده يعنى
ان قوله تعلة هدى التطوع والمتعة والقران عام اريد به الخصوص وهو انه فد حمل البقر على الشاة **قوله** على ما تقدم
يريد ما ذكر فى قبل باب القران من قوله وتقليد الشاة غير معتاد ولم يذكر هناك عدم الفارض التى هى عدم الصباع فان العدم
يضيع اذا لم يكن معها صاحبها **فروع من ظاهر الرواية** من له نصف مشروحة فى السبوع كل من جب
عليه دم من المناسك جاز ان يشارك ستة نفر فاكثر وجب الدم على كلهم وان اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار وجزاء صيد
وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان اجب الى فان اشترى بدنة لسبعة مثلا ثم اشرك فيها سبعة بعد ما اوجبها لنفسه
لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا عليه فقد ما يجزى فى هدى المتعة كان واجبا عليه وما زاد على ذلك وجبا جابه
وليس له ان يجعل شيئا مما اوجبه هديا فان جعل بعضه ان يتصدق او ان كان نوى ان يشرك فيه ستة نفر اجزاه لانه
ما اوجب الكل على نفسه بالشراء لكن لم يكن له نية عند الشراء ولكن لو نوى حين شرك الستة جاز والافضل ان يكون ابتداء
الشراء منهم او من احدهم ما لم يتم حتى يثبت الشركة فى الابتداء واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لهدى ولدها معها لانه
جعل الله تعالى حكما لها والولد جزء منها فيفصل لحد ما يرى الله تعالى فعليه ان يذبحه معها ولو باع الولد فعليه قيمته
فان اشترى بها هديا فحسن وان تصدق بها فحسن ايضا لان الافضل ان يذبح ولو تصدق به كذلك اجزاه
كذلك بالقيمة واذا مات احد الشركاء فورثته بمنزلته حتى لو اراد احدهم ان يجز نصيبه معهم اجزاهم استحسانا وفى القياس لا يجزهم لان المستحق لهم
لم يوجب بعد فصار كالمنقطع حق الغرماء عن نصيبه فصار كما اذا هلك بعض الشركاء قبل ان يقف بعرفة بطل حق الورثة وذلك لا يجوز على الميت الا ما مر
كالعتق ولكنه استحسن بقوله ان المقصود هو التصدق وتقرب الورثة بالتصدق على المسكين فى الصحيح بخلاف ما اذا كان الورثة بانفسهم
صاروا موسرين فى نصيبه لان المقصود هو التصدق به يكون محققا ولو كان احد الشركاء ذميا او مسلما يريد به اللحم
دون الهدى لم يجزهم لان الاراقة واجبة فلا يتصور ان يجمع فيها القربة وغيرها وفى الشركاء هو ان اجزاء الكل واذا غلط
رجلان فذبح كل هدى صاحبه اجزاهما استحسانا لا فى القياس لان كلا غير ما نوى من جهة الاخر فصار ضامنا لكنه استحسن فقال
كل ما ذون مما صنع وكالة لان صاحب الهدى يستعين بكل واحد عادة مكان كالاضحية والاذن وما اخذ كل هدية
من صاحبه وعزاى يوسف كل يختار بين ان يأخذ من صاحبه هديه وبين ان يضمنه قيمة شاته ويشترى بالقيمة هديا اخر عند ابى حنيفة
اخرا ان كان بعدها تصدق بالقيمة وجميع ما ذكرناه فى الهدى مثله فى الاضحية وان اشترى هديا فضل فاشترى مكانه اخر
واوجبهم وجد الاول فان ذبحهما فهو افضل وان ذبح الاول وباع الثانى جاز لان الثانى لم يكن واجبا عليه وان باع الاول ذبح
الثانى جاز الا ان يكون قيمة الاول اكثر فيتصدق بالفضل لان الهدى والمتعة والتطوع فى هذا سواء لانها صارت لله تعالى اذا جعلها
هديا فى الحين جميعا وان ساق بدنة لا ينوى بها الهدى فقال اذا كان ساقها الى مكة فهو هدى وان اراد بها اذا ولدها
وسارها لان هذا لا يفعل عادة الا بالهدى فكان سوقها بعد اطلاقه علامة الهدى عليها بمنزلة تعليلها بالسياهدى
مسائل منثورة من عادة المصنفين ان يذكروا اعقيبا الابواب عاسد منها من المسائل يتعبير مسائل من
ابواب شتى وهى خمسة وثمانون مسألة وثمان مسائل ستى **قوله** وشهد وقوع وصورتها ليشهد انهم زادوا
هلالا فى ليلة كذا ليلة كذا اليوم يكون الوقوف منه العاشرة وكل لاستحسان وجه احدها انها قامت على النفى فنفى
جواز الوقوف ما لا يدخل تحت الحكم وليس هذا بشئ لانها قامت على الاثبات حقيقة وتضمنت نفى الهلال فى الليلة قبل يوم
الموقف ثم لو يستفسر عن عدم جواز الوقوف لا حاجة الى الحكم بل الفتوى بفساد عدم سقوط الفرض باطلاقه وعدم سقوطه
هو المراد هنا وصار كما لو راى هلال الموطفة ذلك ثم اخبروا الوقوف ثانيها ان شهادتهم مقبولة لما ذكرنا لكن لا يستفسر عن عدم
الوقوف لعدم وقوعه فى وقته بل وقع فى وقته شرعا وهو اليوم الذى فرض الناس على اعتقاد انه التاسع لما روى انه صلى الله عليه
وسلم قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون واضحاكم يوم تضحون اى وقتا لوقوف يعرفه عند الله
تعالى اليوم الذى يعتقده الناس عن اجتهاد ورأى انه يوم عرفة فانها تقبله لكن وهم جائز لان هذا النوع من الاشتباه مما
يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم يحكم بالجواز بعد الاجتهاد لتعذر الحج على السائرين وقد منا بفضله العفو عن العاجزين وهذا
الوجه يصلح بيان حكمة الدليل السمعى المذكور فيما قبله واذا كانت هذه الشهادة لا يترتب عليها عدم صحة الوقوف فلا فائدة فى
سماعها للامام فلا يسمعها لان سماعها شرعا يتبع فائدة الناس من اهل الموقف فيكون القضاء القاضى وتتوفر الفتنة وتسكن
قلوب المسلمين بالصحة فى حجهم بالشك فى صحة حجهم بعد طول عنائهم فاذا جاز ان يشهد واحد لاهم انفرد الاشتباه بهذه الشهادة

ثم حج الناس وهل يجوز وقوف النهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم وجمعهم قال محمد رحمه الله واذا كان من رأى الهلال وقف بوقوف عرفة يعني اليوم الذي شهد لم يجزه وقوفه وعليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان وقوفه الحج جاز ووقوفه الحج في جماعة وقتا الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانفراده وكذا اذا اخر الامام الوقوف لعذر يسوغ فيه الاخير فاذا لم يجزه وقوف من وقف قبله كان شهد شاهدان انهما رأيا الهلال في الحجة فردت شهادتهما فوقف قبل الامام ثم وقف الامام لم يجزه وقوفهم لانه اخر بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كما لو اخر للاستبراء **قوله** خلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك ممكن يعني اذا ظهر لهم خطأهم والكلام في تصوير ذلك ولا يمكن ان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه التاسع لان اعتقاده التاسع بناء على ان اول ذي الحجة ثبت بالعدد واعتقاد التاسع بناء على انه رؤي قبل الثلاثين لا اعتقاده التاسع بشهادة من شهد على الاثبات والعدد يوجب ان شهادة الشاهدين حاصلة بما عندهم في محضر موانهم ليوم الليلة الثلاثين من ذي القعدة وراء الذين شهدا انهما لا تعارضها **قوله** وكذا اذا شهدوا عشية عرفة بان شهدوا في الليلة التي هي بالنسبة الى عرفات اليوم الذي قبله بمكة التي يوم التروية كان التاسع لا الثامن ولا يمكنه الوقوف ان يستدرك عرفات تلك الليلة لفقد الوقت الذي يمكنه ان يقف فيه بعد العلم بالحال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن بعد فوات الوقت فيما بقي من الليل صار بمنزلة وقوفهم بعد الوقت وان كان الامام يمكنه الوقوف في الليل مع الناس اذا كانوا لم يشهدوا كصعفة الناس لزمه الوقوف فان لم يقف فات حجه لترك الوقوف في وقته مع القدرة عليه **قوله** ولنا ان كل حرم فريضة مقصودة بنفسها فلا يتعلق جواز احدهما بوقت الاخرى هذا هو الاصل في الفرائض المتساوية الرتب ولو لا ورود النص في قضاء النوافل بالليل قلنا لا يلزم فيها ايضا خلاف ترتيب المشي على الطواف لانه غير معقول لا يشرع الا عقيب طواف وخلاف المرفه فان البداءة بركعتي الطواف سنة قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به بصيغة الامر على ما قدمنا من مخرجه فالترتيب واجب فعلا منه صلى الله عليه وسلم محمول منه على السنة اذ مجرد الفعل لا يفيد اكثر من ذلك وقد ضم هذا التقرير مع ما قبل من قبل السلام اني رأيتهما رقربة واجب بدليل الامر وهو الحديث في ترك كل واحد منهما في اماكن مختلفة ظاهر في تعدد الحج بتعدد القضاء حتى يوجب الخروج عنه موجبه فاشبه الاعمال الاصلية فاذا قلنا بالتعدد مع الاشاعة المتعددة من الطواف لانها تقارن في مقاصد واحد واعادة الدم ليس للوصل الحقيقي شرعا بل بتتابع التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات رحمة وفضلا حيث ما عرف في شرب الخمر وفي قذف المحصن مرارا اذا اتحد المجلس كما يلزم موجب واحد فكذا الدم يلزم موجب جنايات ولو سلم اعتبارها واصلة في حق حكم لا يلزم اعتبارها كذلك في حق كل حكم وما نحن في تعدد الحج حقيقي بكل خصوص ذلك المحل هذا مع ان المعقول في محل اعتبارها واصلة هو تتابع الجناية الحكم بتداخلها فضلا وهو منتف في ترك الترتيب **قوله** ومن حمل على نفسه الحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وهذا لانه النذر بصفة الكمال فيلزمه بتلك الصفة كالنذر بالتتابع في الصوم وفي الاصل حرجين ان تركب لان المشي اغنى ما في الجامع وهو قوله لا يركب حتى يطوف اشار الى الوجوه في الظاهر لما قلنا واما انتهى المشي بالطواف لانه منتهى اعمال الحج فان قيل قد ذكر الوصف الحج ماشيا فكيف يكون صفة كمال قلت انما كره اذا كان مظنة سوء خلق لقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون صائما مع المشي او ممن لا يطيق المشي فيكون سببا للاثم مرجحا لكفة الصوم فما الفرق والا فلا شك ان المشي افضل في نفسه لانه اقرب الى التواضع والتذلل وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما اهل ناهك بصوم ما اسفت على شيء كاسفي على ان لا اكون حججت ماشيا ان الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال حج ماشيا كتب له بكل خطوة حسنة ان حسنات الحرم قيل بحسنات الحرم قال كل حسنة بسبعمائة لا يقال لا نظر للمشي فما اوجبت الوفاء به ومن شرطه الندب ان يكون من جنس المنذور واجبا على ما ذكرنا في كتاب الصوم لا نقول بل لا نظر الى المشي لكن الى ما لا بد منه وهو قولنا على المشي وانه يجب عليه الحج ماشيا وتفسد الطواف ايضا خلافا للشافعي في حال ابتداء المشي لان محمدا الوهد كر قتل المحرم وان الاصح انه بين بينه لانه اذا ذكر فيها وبدل عليه ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لو ان بعدا ذبا فلان فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه راكبا فحلف ان لا يركب حتى يقضي حجه ان عمره ولا شيء عليه من دم او صدقة لان قوله لله علي ان احج ماشيا نذر بالاجماع ولو قال علي المشي الى بيت الله ولم يذكر حجا ولا عمرة حتى قضى حجة او عمرة استحسانا وفي القياس لا يسقط عنه حجة الاسلام وجه القياس انه تعورف ايجاب النسك بهذا اللفظ فكان كقوله علي هذا النسك فان جعل حجة ومشى لم يركب حتى يطوف وعمرة مشى حتى يحلق ولو قرنها بحجة الاسلام جاز فان ركب عليه دم مع دم القران لانه ترك واجبا ولو نذر حجة ماشيا ثم احرم بالقران مرة تطوعا ثم اضاف اليها الحجة اجزاه فلو يطف لعمرته ولو احرم بعد ما طاف لعمرته لو عمرة عليه دم وكل من نذر وقال انشاء الله تعالى متصلا لم يلزمه شيء واعلم ان مقتضى الاصل ان لا حج عن عهة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع ولكن ثبت ذلك في الحج نصا لوجوب المضي في فاسده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تركب وتهدي هذا رواه ابو داود وسكت عنه وفي رواية مسلم انه قال صلى الله عليه وسلم لتمش ولتركب فلو يرد في هذه الرواية على ذلك نحمل على ذكر بعض الرواة بدليل ما رجحه الرواة الاخر من اطلاق الركوب في الروايتين نحمل على عمله بجزها عن المشي بدليل ما

في رواية الاخرى لابي داود عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تحج ماشية وانها لا تطيق فقال النبي صلى
الله عليه وسلم ان الله لغني عن مشي اختك فلتهد هديا ولتركب بدنة الا انه عمل باطلاق الهدي من غير تعيين بدنة لعموم ما رواه واذا
عرفنا ايجاب النسك بنذر المشي الى بيت الله لغة فالمراد ذلك عرفا انه مقيد بما اذا لم يكن له نية غيره فلو نوى بالمشي الى بيت الله مسجد المدينة
المكرمة او مسجد بيت المقدس او مسجدا غيرهما لم يلزمه شيء اما صحة نيته فظاهر لعمومها للمعظم اذ المساجد كلها بيوت الله تعالى واذا صح لم
يلزمه شيء لان سائر المساجد يجوز الدخول فيها بلا احرام فلم يصر به ملتزما للاحرام وقوله على المشي الى مكة او الكعبة فهو كقوله الى بيت الله
ولو قال على المشي الى الحرم او المسجد الحرام لا شيء عليه عند ابي حنيفة رحمه الله لعدم العرف في التزام النسك به وقالا يلزمه النسك اخذا
بالاحتياط لانه لا يتوصل الى الحرم ولا المسجد الحرام الا بالاحرام فكان بذلك ملتزما الاحرام كذا في المبسوط وقوله اوجه ان لم يكن عرف
فان الالتزام للنسك بهذا اللفظ ليس بمدلول وضعا بل عرضا فيكون التوصل في الخارج بالفعل الى المسجد الحرام ليس الا بالاحرام
لا يوجب ان نفس اللفظ يفيده اذا لم يكن فيه كما ان التوصل الى الحرم ايضا يتوقف على الاحرام وليس بصحيح لانه لو نوى الافاقي الا
مكانا في الحرم وحاجة ولا حاجة له الوصول اليه بلا احرام واتفقوا على ان لا لزوم ولو قال الى الصفا او المروة او مقام ابراهيم عليه الصلاة
والسلام مع انه لا يتوصل اليها بالفعل الا بالاحرام شرعا فعرف ان المدار تعارف الايجاب باللفظ الخاص وكذا لو قال مكان المشي
والمهدي عالة لا يلزم كقوله على الذهاب الى بيت الله تعالى او الخروج او السفر لا شيء عليه بخلاف قوله لله على او على احرام حيث يلزمه
احد النسكين وان لم يتعارف الايجاب به لان فيه التزام الاحرام وضعا وكذا اذا قال على الركوب او الاتيان لا شيء فيه وكذا المسك
والطهر له وكذا لو قال على المشي الى استار الكعبة او بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة او مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم تعارف
ايجاب النسك به وفي موضع الى الحجر الاسود الى مقام ابراهيم الى الركن يلزمه والى اسطوانة البيت او زمزم لا يلزمه وما قدمناه
اتفاقا في مقام ابراهيم من عدم اللزوم مذكور في المبسوط ولو قال على نصف حجة فعليه حجة عند محمد وعن ابي يوسف فيه روايتان
وفي المبسوط لو قال ان فعلت كذا فانا احرم وان نوى به الحج فلا شيء عليه او الايجاب لزمه اذا فعل ذلك حجة او عمرة وان لم يكن له نية
فالقياس ان لا يلزمه شيء وفي الاستحسان يلزمه للعرف في ارادة التحقيق مثله للحال لقول المؤذن والشاهد وبمثل ما ذكرناه
لو قال انا امشي الى بيت الله ان نوى الحج لا شيء عليه ولكن يندب الوفاء بالوعد وان نوى النذر كان نذرا وكذا اذا لم يكن له نية
فهو نذر للعادة انتهى وهذا يتوقف على ثبوت العرف في النذر بذلك والله سبحانه اعلم وفي الخلاصة لو قال انا احج لا حج عليه ولو
قال ان دخلت فانا احج يلزمه عند الشرط لان تعارف الايجاب بها اما لو نوى التعليق ولو قال ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي
حجة فبرأ لزمه فان حج جاز ذلك عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها لان الغالب ان يريد بها المرض الذي فرط في الفرض حتى مرض وكذا
وفي بعض الكتب فرق بين قوله فعلي حجة حيث يلزمه حجة سوى حجة الاسلام الا ان يعني به ما وجب عليه وبين قوله فعلي ان احج حيث يجزئ
عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها وما ذكرناه قيل في الخلاصة ومنهم من حكى خلافا في مثله عنهما قال لله علي حجة ثم حج من عامه للاسلام
سقط عنه ما التزم عند ابي يوسف خلافا لمحمد ومن نذر ما به حجة ونحوها اختلف فيه هل يلزمه كلها فلزمه الاتصال او يلزمه
قدر ما عاش ففي الخلاصة نقل عدم لزوم الكل ذكره عمر عن ابي يوسف ومحمد الثاني واختاره الزيلعي وقبله الاستاذ الحق بما لو قال على ان
احج سنة عشرين فانه لا يلزمه شيء وقد يذكر فيه ما عن ابي يوسف لو قال لله علي ان احج وذلك في غير اشهر الحج فانه يعجل اشهر الحج
لزمته حجة والحق ان لزوم الكل للفرق بين الالتزام ابتداء واضافة ولو قال عشر حجج في هذه السنة لزمه عشر في عشر سنين ومن قال
ثلثين حجة ونحوها فاحج ثلثين رجلا في سنة جاز وكلما عاش الناذر بعد ذلك سنة بطل منها فعليه ان يحج بنفسه لانه قدر
بنفسه فظهر عدم صحة احجاجه فان لم يحج لزمه الايصاء بقدر ما عاش من بعد الاحجاج ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز
عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقول ابي يوسف اقيس بما قدمناه في نذر الصوم فارجع اليه ولا بد من نية المنذور وان لم يكن فهي حجة
الاسلام على ما ذكرنا في نذر المريض وما في المنتقى نذر ان يحج ولا نية له فهي تطوع عن ابي يوسف قال هشام عن حجة الاسلام
لا يستلزم خلافا اذ لا خلاف في تأدي فرض الحج باطلاق النية عندنا وما عن ابي يوسف فيما اذا لم يكن عليه حجة الاسلام وما عن
هشام فيما اذا كان عليه بالفرق ففقدا تنفعا عن ان لا تنصرف الى المنذور بلا نية ومن قال ان كلمت فلانا فعلي حجة يوم اكلمه
فكلمه لا يصير محرما بل لزمه فعلها متى شاء كما لو قال على حجة اليوم بل يلزمه فيه فتصير محرما متى شاء ولو قال لرجل علي حجة
ان شئت لزمته وكذا ان شاء فلان فشاء هل يقتصر مشيئته فلان على مجلس بلوغ الخبر اختلف فيه والاولى والاصح ان لا يقتصر
بخلاف تعليق الطلاق بمشيئته لان الطلاق يقبل التمليك اذ كان مملوكا له فكان تمليكا من ذي المشيئة فاستدعى جوابه
في المجلس لان التمليكات تستدعي جوابا في المجلس وليس ما نحن فيه من ذلك فانتفى موجب الاقتصار عليه ومن قال ان فعلت كذا فعلي
ان احج بفلان فان نوى احج وسعى معه فعليه ان يحج ولعله عليه ان يحج به وان نوى ان يحجه فعليه ان يحجه لان اللفظ بلا الصاق
عند الصدق فلان يحجه وهذا يحتمل معنيين ان يحج فلان معه في الطريق وان يعطي فلانا ما يحج به من المال والالتزام الاول لا بالنذر
فيه صحيح والثاني صحيح لان الحج يؤدى بالمال عند العجز من الاداء فكان بنذره حكما للبدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح التزام
البدل كما يصح التزامه بالاصل فاذا نوى الوجه الاول عملت نيته لانه ذلك لامر ولكن المتوفي لا يصح التزامه بالنذر فلا يلزمه

ولنهدم

شيء

شئ وانما عليه ان يحج بنفسه خاصة وان نوى التاجر لزمه خاصة ان يعطيه من المال ما يحج به او يحج بنفسه ليحصل الوفاء بالنذر وان لم يكن له سعة اصلا فعليه ان يحج ولا شئ عليه ان يحج فلانا لان نفقته في حق فلان تحتمل الوجوب عليه ليس الا لانه وعد فقط ولو كان قال صبي ان اجج فلانا فهذا احكم والنذر به صحيح ومن نذر ان يطوف راكبا طاف كذلك قيل لا يلزمه شئ كالو نذر ان يصلي قاعدا وقيل عليه الاعادة فان رجع قبل ان يعود عليه دم وهذا اوجه لان الصلاة عهد شرعها قاعدا وقائما فصار كالخيار فانه اذا التزمها قاعدا كان له ان يقوم كذا هذا والطواف النفل كالصلاة الفرض كالزم الصلاة اياط له النذر على الركوع والسجود وسنذكر خلافه في نذر الهدي والمجاور وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم

قوله من باع جارية مرهونة فاذن لها اي الاصل ان العبد والامة اذا احرما بغير اذن المولى فلان منعه وحلله صار محصرا وذلك بان يصنع بها ما في ما حرم عليه بالاحرام كتطيب ظفر وغيره وعليه بعث هدي الاحصار وحجة وعمرة ان كان الاحرام بحجة وان احرما باذن المولى كره له تحليله ولو حلله جاز ولا قضاء على المولى ان يبعث هدي الاحصار وتحلل لانه وجب عن احرام ما اذن فيه فكان كالنفقة عليه وقد سماه خلافا في باب الاحصار فاذا احرم العبد والامة باذن المولى ثم باع المولى احدهما فللمشتري ان يحللها وليس له الرد بالعيب خلافا لزفر فالمبيع لا يتعيب على هذا الخلاف اذا احرم ثم اعتق وجب للزوج ان يحللها عندنا خلافا له

وجه قوله ما ذكر المصنف قوله لان هذا عقد سبق بكله بكسب حلله موقوفا لا يسوق اي سوق وجود ملك المشتري فليس له ان يفسخه كما اذا اشترى جارية مكرهة ليس له ان يفسخ نكاحها لهذا المعنى بعينه نكذا هذا فلنا المشتري في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن للبائع ولاية ابطال النكاح وله التحليل وان كان فلان المشتري لانه لا ضرر على المشتري لانه على حق البائع بمكان خلف الوعد وسنوضح في المشتري شرى لاصل المسئلة خلافا لشافعي فعندنا ليس للمشتري التحليل بعد الاذن وانتفعنا على ان ليس للزوج تحليل الزوجة اذا احرمت بفعل اذنه وانما له ذلك اذا احرمت بالاذن فقاس الشافعي رحمه الله ذلك على جامع الاذن فيسقط حقه قياسا على ابطال الغير بمباشرة جامع على الرضى بواسطة الاذن هذا وعن منع عمل الاذن في السقوط مطلقا بل ان كان الثابت مجرد حق كالزوجة فانه لا يملك مباشرتها وانما له حق فيها فيسقط بالاذن اما ان كان الثابت حقيقة الملك فلا اذ لا شك في ان الملك لا يسقط به وانما عمله في المنع مباشرته وذلك لا يرتفع وانما في المستقبل بل عمله في رفع المنافاة والمسافة فيما انا وفي نهايتها كان ذلك منتهى عمل الاذن ما قلنا انه لم يعمل في دوام السقوط في المستقبل فصار كالاذن في استعمال العبد لغيره وكشوشها مع الزوج له فانها الزال لا تحتمل الا المنع مع الاذن فيه وهذا لانه لا دليل على انه جعل الاذن اسقاط الملك وانما الاذن بالاحرام مبقى على ما عهد له من اللزوم وعهد له جعل وكون الزوجة على حقه عند البقاء دفع لغرر وعنى العنين العظيم هذا واذا احرمت المرأة بالفرض فليس لزوجها ان يحللها ان كان لها محرم عنها ما دام لو كان لها فله منها فان احرمت في محرم فلي الشرع فكذا اذا اذن الزوج لها في تحليلها لا تحلل الا باهدي خلافا لمالك اذا احرمت بغير فرض ليس لزوجها تحليلها ايا الخارج الهدي بل عليها من ساعته وعليها هدي تحليل الاحرام وحجة وعمرة هناك لان الزوج في منعها لو وجد من محرما وانما تعذر عليها الخروج شرعا فلا تحلل الا بالهدي وهنا تعذر الخروج لحق الزوج فكان لا يكون لها ان تحلل حتى ليس لها ان توخرها في باب الاحصار من المبسوط وانما تحلل ان شاء هذا بفعل ما هو في معنى الجماع بالاحرام كتقبيل ظفر وتقبيل او معانقة وهو اول من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام حتى تعلق به الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج ولا يتبع التحليل بتوله حللني بل يفعله او يفعلها فمن كان لا يستباط بامر لا يحل الله عليه وسلم قال لعائشة انتطيقي ان تقضي عمرتك حين حاضت في العمرة وكوجع زوجته او امته المحرمة او عبدها حرما لها ليكن تحليلا وفسدها وان علمه كان تحليلا ولو حللها بغير اذنها كان لها ان يأذن لها ولو بعد ما جامعها من غير ذلك لم يكن عليها عمرة ولا بقية القضاء ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج وان لم تذكر عليها العمرة فيها وبقية القضاء لانها تقرر في وقتها برفض الحج فلا يخرج عن عهدتها الا بها مع سنة القضاء ولو لم تتوجه لم يخرج عن العهدة وفي هذا لا فرق بين عام الاحلال والعام القابل

قلنا ان تلك مجرد التحلل تقرر بمعناه بل الاتوجه تلك الحجة ما لم يفت الوقت فاذا مضى الوقت ولا يتأتى منها حتى يلزمه مثلها وهو القضاء لانه اذا سبل الوجب ذلك لا يحقق الا بعد خروج الوقت وصار كما اذا شرع في صلاة في وقتها ثم افسدها فيه ايضا واذا كان الذي لزمها لم تتحلل السنة عين الواجب لو تلزمه عمرة ولا سوى القضاء عن هذا قلنا لو حللها ما حل لها ما حرمت عليها لكل تحليل عمرة هذا وقد سنا في باب الاحصار انه اذا كان الاحصار في حجة الاسلام لا سوى القضاء ولو حولت السنة لانها باقية في ذمته ما لم تؤدها ولو خرج الوقت لتقرر فيها لان وقتها العمر والتضييق في وسعي الامكان لا يفيده لما سقطنا في اول كلام الحج ان ذلك وجوب احتياط لا افتراض فلما جمعوا ان الاداء بعد الفوات لا يعد دخل الا بعذر اداء واذا اذن لامته المزوجة في الحج فليس لها ان تحللها لان منافعها للمستمتع

وهذه العبارة لما في عوده وفيها ثلاث مقاصد

المقصد الاول

في اعجاب الهدي وما يتعلق به يتبعه وهو الهدي بهذا تجزاء تعلقا ولا فرق بين قوله لله علي أو علي هدي لانه لا يكون الا لله ولا يلزم الا بما يملك فلو قال ان فعلت كذا فهذا هدي لغيره لم يلزمه شيء عليه الا أن يكون ذلك المشار اليه اينبغي فيه القياس على ما يذكر في نذر ذبح الولد وكذا لو قال ذلك لمملوك له فباعه ثم فعل ولو قال لله هذا أحمر أو أسود أو أشعث أو أقرع فعل ثم اشتراه فعل لا يعتق ولو قال ان فعلت كذا فهذا هدي كذا لزمه اذا فعل ما علق به من اطلاق لفظ الهدي أو ما يجزي في الاضحية من الشاة الضأن او المعز او الابل او البقر الا ان ينوي بعيرا او بقرة فيلزمه ذلك وان لا يبيع الا في الحرم كان في ايام النحر او لسنة ذبحه بمنى او لا. فمن مكة وله ان يذبحه حيث شاء من ارض الحرم ولو قال على ان اهدي جزورا تعين الابل فاحمر ولو قال جزور فقط جاز في غير الحرم كقصد الشاة ولانه لم يذكر الهدي ولو قال لله بدنة فقط جاز البقر والبعير حيث شاء الا ان ينوي معينا من البدن وعن ابي يوسف تتعين الحرم فرق بينه وبين الجزور بان اسم البدن لا يذكر في شهود الاستحسان الا في المهداة ويوضح بالبدن تعزم الحرم ذكر البدنة ظاهر المذهب خلافا لان يزيد فيقول لبدنة من شعاري الله ويجمع ان بدنة تقلد شعارا او عرفيا بل كل منهما يشترك فيها وانواع الهدي في الحرم يتصدق به على مساكين الحرم وان تصدق به على غيرهم ايضا جاز الا ان معنى اسم الهدي لا يتعين فعرف المحل فالابل اما ينبغي من النقل الى مكان ذلك هو الحرم اجماعا متعين الحرم انما هو لاما دة ما خذ اسم النقل ثم تعين المكان بالمكان الاجماع متعين الحرم قول ابي يوسف دمنا لان لفريضة لا هدأتم بالنقل الى الحرم وذبح به بسطيما له وكذا لو سرق او ضل به وذبح غرم وذلك انتهى مذهبه ويصير الجامع الغربة فيه شيء آخر هو التصدق في هذا مساكين الحرم غيرهم سواء وهل يجوز التصدق بقيمته في الحرم في هذا الهدي كان يقول لهذه الشاة هدي في رواية الى سلمان يجوز ان يهدي قيمتها وفي رواية اخرى حتى لا يجوز وجه الاول عموم الدليل بما ذكر الله جل ذكره من النعم والابل في الزكاة وجه رواية ابي حفص ان في اسم الهدي زيادة على مجرد اسم الشاة وهو الذبح فالغربة فيه يتعلق بالذبح ثم التصدق بعد ذلك تبع فلا اثر للغربة انما تتعلق في الشاة بالصدقة وهو ثابت في القيمة فجوز وليس الذبح ثابتا في قيمة الهدي فلا يجوز وهذا احسن ومن نذر شاة فاهدى مكانها جزورا فقد احسن وليس هذا القيمة لثبوت الاراقة في البدل لا على الاصل قالوا اذا قال لله علي ان اهدي شاتين فاهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم يجز فلو عين الهدي فالاصح ما ما يقبل النقل كالبعير والبقر دون الثياب فعلى ان فعلت فتولى هذا هدي او هذا الفدي او هذا العبد جاز اهداه الى مكة او غيبه ويجوز ان يعطي لحمية اذا كانوا فقراء ان تصدق به او بقيمته في غير مكة كالزكوية ومهر جاز لان معنى الغربة في الاشياء ليس الا التصدق وهو في حق اهل مكة وغيرهم سواء لصلاح الهدي ما يشرع ذبحه لان معنى الاراقة فيه الغربة فيه بالاراقة ولو تعرف قربة الا في الحرم فتعين الحرم وغايته انه نذر التصدق في مكان فتصدق في غيره وذلك جائز عندنا لان النذر بالصوم قربة والغربة انما هي التصدق فيتعلق النذر بمجرد التصدق ان كان مما لا ينقل كالدور والارض فتعين الغربة اذا اراد الايصال الى مكة وحمله فهذه الشاة هدي الى البيت وكذا الكعبة موجب ولو قال الى الحرم او المسجد الحرام على الخلاف في اذا اراد المشي الى الحرم والمسجد الحرام عندنا موجب وعند ابي حنيفة لا وحمله هدي الى الصفا والمروة لا يجب نقلا قاسا على ما سلف في المشي فان قيل ينبغي ان لا يحرم وهنا على قوله ايضا لان مجرد ذكر الهدي موجب زيادة ذكر الحرم لا يوضح الوجوب بعد ثبوت خلاف المشي الى الحرم لان مجرد قوله على المشي غير موجب قيل مع ما مشى الا انه اجيب بان اسم الهدي انما وجب باعتبار ذكر مكة معتبرا بدلالة العرف فاذا نص على الحرم او المسجد تعذر اعتبار مكة في كلامه اذ صرح بمراده فلا يجب شيء به وقوله تنوي هذا ستر البيت او اشعر به حطيم البيت فلم يكن احسانا لانه اراد بهذا اللفظ هديه ولو قال كل مالي او جميعه هدي فعليه ان يهدي ماله كله ويمسك عنه ما يقوته فاذا فاد فما لا تصدق بقدره وما امسك واورد هذه المسئلة في كتاب الحيلة ان الاصل فيما اذا قال مالي صدقة فقال في القياس يتصدق بكل ماله وفي الاستحسان يتصدق بما لا يتم الزكاة خاصة خلافا لما اذا قال جميع مالي هدي فمن المشايخ من قال ما ذكر هناك جوابا للقياس لان الزام الهدي في كل ماله كالزام الصدقة في كل ماله والاصح الفرق بان ايجاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه تعالى بلفظ الصدقة مختص بالزكاة فكذا ما اوجبه العبد على نفسه وهنا انما اوجب بلفظ الهدي وما اوجب تعالى بلفظ الهدي لا يختص بالزكاة وفي نوادر بن سماعة هذا على ان ادى ولم يقل صدقة لانه لو عنى به نظر لانه الزم نفسه من جنسه واجب الا ان يقصد الذبح بعينه ومن قال لله علي ان اخرج الذي في القياس لا شيء عليه وفي الاستحسان ان لم يسم شاة ولو كان له اولاد لزمه مكان كل ولد شاة واذا مات ولد قبل ان يذبح عنه سقط عنه الشاة وعند ابي يوسف رحمه الله عليه الشاة وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يلزمه شيء وعند محمد رحمه الله عليه قيمة الشاة

المقصد الثاني في المجاورة

اختلف العلماء في كراهة المجاورة بمكة وعدمها ذكر بعض الشافعية ان المختار استحبابها الا ان يغلب على ظنه الوقوع في المحذور وهذا قول ابي يوسف محمد رحمهما الله وذهب ابو حنيفة ومالك رحمهما الله الى كراهتها وكان ابو حنيفة يقول انها لشر بقاع الارض وقال مالك وقد سئل عن ذلك ما كان الناس الا على الحج والرجوع وهو اعجب وهذا احوط لما في خلافه من تعريض النفس على الخطر اذ طبع الانسان النبو والملال فتوالد

ما غالب هواه في المعصية وزيادة الانبساط المخل بالواجب من اقتراف ما يكثر تكرره عليه ومداومة نظره اليه وأيضا الانسان محل الخطا كما قال عليه السلام كل بني آدم خطاء والمعاصي تضاعف على ما روي عن ابن مسعود ان صح والا فلا شك انها في حق الله أفحش واغلظ فتفهم سببا لغلظ الوجوب وتعدد العقاب ولكن كون هذا سوء محل المردي مما يضاعف كيلا يعارض قوله ومن جاء بسيئة فلا يجزى الا مثلها اعني أن السيئة تكون فيه سببا لمقدار من العقاب يوازن من مقدار ما في غيره الى ان يصل الى مقدار عقاب سيئات غيره في عزه والله اعلم وكل من هذه الامور سبب لمقت الله تعالى واذا كان هذا نتيجة التيسير لتسبيل النزوح عن ساحته وقال يا بطمة بن الى نفسه في دعواه الى زيارة من هو الاحرى بالاوى وذلك معروف الا ترى الى ابن عباس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المجيب الى الدعوة كيف اتخذ هذا الطائف دارا وقال لابن اذينة حسبتين دنيا بوكسوة موضع يقرب الطائف احب الي من ان اذنب ذنبا واحدا بمكة وعن سعود ما من بلد يؤاخذ العبد فيها بالهم قبل العمل الا مكة وتلى هذه الاية ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم وقال سعيد بن المسيب للذي جاء من اهل المدينة يطلب العلو ارجع الى المدينة فانك ان تسمع ان ساكن بمكة لا يموت حتى يكون الحرم عن منزلة الحل فما يستحل من حرمتها وعن عمر رضي الله عنه خطيئة اصيبها بمكة اعظم عليّ من سبعين خطيئة بغيرها نعم افراد من عباد الله استخلصهم واخلصهم من بعض ما ذكرنا الطباع فاولئك ثم اهل الجوار الفائزون بفضيلة مضاعفة الحسنات والصلوات من غير ما يحيط بها من السيئات في الحديث عنه عليه السلام صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة صلاة في مسجدي وفي رواية احمد عن عمر سمعته يعني النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف اسبوعا يحصيه وصلى ركعتين كان كعدل رقبة قال سمعته يقول ما رفع رجل قدما ولا وضعها الا كتب الله له عشر حسنات وحط عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات وروى ابن ماجة عن ابن عباس عنه عليه السلام من ادرك رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب الله له مائة الف شهر رمضان فيما سواه وكتب الله له بكل يوم عتق رقبة وبكل ليلة عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في سبيل الله تعالى ولكن الفائز بهذه السلامة من احاطه اقل القليل يعني النعم بها عيانا ويعلم ولا يذكر حالهم قيد الجوار لان شان النفوس الدعوى الكاذبة والمبادرة الى دعوى الملكة والعدالة على ما تشرط فيما تتوجه اليه وتطلبه وانا لا ندري ما تكون اذا طلعت فكيف اذا دعت والله اعلم وعلى هذا انجب كون الجوار في المدينة اشرف كذلك فان نقاعة الشيء ارتفاعه فهو فيها اظهر لمخالفة السواد وقلة الادب المفضي الى الاخلال بواجب التوقير والاجلال قيام ربنا ايضا الا للاقرار دون الكمال فان مقامهم دون مقام السعادة الكاملة في صحيح مسلم لا يصبر على لاواء المدينة وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيمة او شهيدا واخرج الترمذي وغيره عن ابن عمر عنه عليه السلام من استطاع ان يموت بالمدينة فليمت فاني اشفع لمن يموت بها

المقصد الثالث في زيارة قبر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال شيخنا رحمه الله تعالى من افضل المندوبات في سائر الغادين وشرح المختار انها قربة الوجوب لمن له سعة ردى الدار قطني وابن ابي الدنيا عنه عليه السلام من زارني وجبت له شفاعتي واخرج الدار قطني عنه عليه السلام من زارني بعد موتي فكانما زارني في حياتي وابن ابي الدنيا عنه عليه السلام من زار قبري وجبت له شفاعتي واخرج الدار قطني عنه عليه السلام من حج فزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي هذا الان ما دل كان قرضا على ان اكون له شفيعا يوم القيمة واخرج الدار قطني ايضا من حج ولم يزرني فقد جفاني وابن ابي الدنيا عن ابن عمر من زارني في حياتي او بعد موتي كان في جواري وانا شفيع له يوم القيامة وان كان مطيعا كان الحيا رفيعا وان كان مسيئا كان الغفر قريبا وبه فليثق معتذر ان المسجد مسجد قلبه السلام لانه احد المساجد الثلاثة التي تشد الرحال في الحديث لا تشد الرحال الا لثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الاقصى واذا توجه الى الزيارة يكثر من الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم من الطريق والاولى ان يقع عند العبد الضعيف عرجا النبي ليزيارة قبر عليه السلام ثم يحصل له اذا قدم زيارة المسجد ان شاء الله تعالى في مرة اخرى يتوجه لها لان في ذلك زيادة تعظيمه صلى الله عليه وسلم واجلاله ويوافق طائفة ما ذكرناه قبر فاطمة عليه السلام لا يحل حاجة الا زارتي واذا وصل الى المدينة اغتسل بطاهرها قبل ان يدخلها او توضأ وهو اغتسال افضل ولين لطيف شيء به والجديد افضل مما يفعله بعض الناس من المزدلفة لئلا يتعرب من اليه ولا يشق الا ان يدخلها حسن وكل ما كان داخلا في الادب الاجمالي كان حسنا واذا دخلها قال بسم الله اللهم ادخلني مدخل صدق الاية اللهم افتح لي ابواب رحمتك وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق الاية وسؤال الله صلى الله عليه وسلم ما ذكرت او ليأت وانا طالما عنك واغفر لي وارحمني يا من هو رسول وليكن متواضعا متخشعا متعظما خائفا راجيا لا يلتفت عن القبلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحضرا انه بلدته التي اختارها الله تعالى دار هجرته ومهبط الوحي والقرآن ومنبع الاحكام الشرعية قالت عائشة رضي الله عنها كل البلاد امتحنت السيف الا المدينة فانها انتخبت بالقرآن ولم يحن قلبه ايدها صادق وأن الاحكام الشرعية قالت عائشة رضي الله عنها كل البلاد امتحنت السيف الا المدينة فانها انتخبت بالقرآن ولم يحن قلبه ايدها صادق موضع قدمه كذا كان مالك رحمه الله لا يركب في طرق المدينة وكان يقول استحي من الله ان اطأ تربة فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بحافر دابة واذا دخل المسجد فعل ما هو السنة في دخول المساجد من تقديم اليمنى وقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك ويدخل فيها رحمك ما ذكرناه وبقصد الروضة الشريفة بين منبره عليه السلام الشريف فيصلي تحية المسجد مستقبلا الاسطوانة التي تحتها الصندوق حيث يكون عود المنبر هذا ممكنة الا ان امكن وتكون الحنية التي في قبلة المسجد بين عينيه فذلك موقف

مانع م

رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما قيل قبل ان يغير المسجد وفي بعض المناسك يصلي تحية المسجد في مقابله عليه السلام وهو
الحضرة قال الكرماني وصاحب الاحتياء يسجد لله شكرا على هذه النعمة وهشاله تمامها والقبول وقيل ذرع ما بين المنبر وموقفه عليه
السلام الذي كان يصلي عنده اربعة عشر ذراعا وشبرا وما بين المنبر والقبر ثلث وخمسون ذراعا وشبرا ثم يأتي القبر الشريف فيستقبل
جدار وكيستدبر القبلة على نحو اربعة اذرع من الاساطين التي عند راس القبر في زاوية جدار وما عن ابي الليث يقف مستقبل
القبلة مردود بما رواه ابو حنيفة في مسنده عن عمر بن عمر قال من السنة ان يأتي قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل القبلة
ويجعل ظهره الى القبلة ويستقبل القبر ووجهه ثم يقول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته الان تحمل ما نوع
ما من الاستقبال ودلك انه عليه السلام في القبر اربعا مكرر على سنة الامم مستقبل القبلة وقالوا في زيارة القبور طلبا
الاولى ان يأتي الزائر من قبل رجل الميت ويقف لانه من قبل راسه فانه اتعب لبصر الميت خلاف الاول لانه يكون مقابل بصره
ناظرا الى قدميه اذا كان على جنبه فعلى هذا تكون القبلة عن يسار الواقف من جهة قدميه عليه السلام اذا كان من جهة جهة ٥
وجهه الكريم واذا كان استقبالا لانه عليه الصلوة والسلام لا كل الاستقبال لكون استدبار القبلة اكثر من ان ضل الى
جهتها فيصدق الاستدبار نوع من الاستقبال ينبغي ان يكون وقوف الزائر على ما ذكرناه خلاف تمام استدبار القبلة واستقبالا له
عليه السلام كانه يصير ناظرا الى جنبها واقف وعلى ما ذكرنا يكون الواقف مستقبلا وجهه عليه السلام وبصره فكونه ناظرا
ثم يقول في موقفه السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا خير خلق الله السلام عليك يا خير الله من جميع خلقه السلام عليك يا حبيب
الله السلام عليك يا صفوة الله وامين الله السلام عليك يا نبي الله ورحمة الله وبركاته يا رسول الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له وانك عبده ورسوله اشهد انك رسول الله انك بلغت رسالته وادبت الامانة ونصحت الامة وكشفت الغمة جزاك الله عنا جزاء ٦
خير جزاء الله عنا افضل ما جزى نبيا عن امته اللهم اعط سيدنا محمدا عبدك ورسولك محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية جانبه ٤
الرفيعة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته وانزله المنزل المقرب عندك انك سبحانك ذو الفضل العظيم وتسئل الله تعالى
حاجة متوسلا في حضرة نبيه صلى الله عليه وسلم واعظم المسائل واهمها سؤال حسن الخاتمة والمغفرة ثم تسئل النبي صلى الله عليه
وسلم الشفاعة فتقول يا رسول الله اني اتوسل بك الى الله تعالى فان اموت تسئل لي ربك وتسئله لي ربك وتسئله
وتذكر كل ما كان من قبيل الاستعطاف والترفق وتجتنب الالفاظ الدالة على الادلال والقرب من المخاطب فانه سوء ادب
وعن ابي مدين قال سمعت بعض من ادركت يقول لقينا انه من وقف عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم قتلي هذه الاية ان الله
وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ثم قال صلى الله عليك وسلم ما دمت سبعين مرة نادى
ملك صلى الله عليك يا فلان ولم تسقط له حاجة هذا ويبلغ سلام من دعاه بتبليغ سلامه فتقول السلام عليك يا رسول الله
من فلان بن فلان او فلان بن فلان يسلم عليك يا رسول الله ويدعو ان عمر بن عبد العزيز كان يوجه لذلك ويرسل البريد من الشام
الى المدينة الشريفة لذلك ومن صان سنة ما ذكرناه اقتصر على ما يليه وعن جماعة من السلف الاجماع في ذلك صرائم ينا خر عن مسجده
اذا كان مستقبلا لانه وداع فيسلم على ابي بكر رضي الله عنه فان راسه حيال منكب النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا ثم يتاخر الى يكون ٥
وراءه محاذيا منه فيقول السلام عليك يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورئاسه في الغار يا بكر جزاك الله عن امة محمد خيرا
ثم يتاخر كذلك قدر ذراع ويسلم على عمر رضي الله عنه لان راسه من الصدر كراس الصدر من النبي صلى الله عليه وسلم فيقول
السلام عليك يا امير المومنين عمر الفاروق والذي نفسي بيده الاسلام جزاك الله عن امة محمد خيرا ثم يرجع الى حيال وجه النبي
صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو ويستشفع له ولوالديه ولمن احب ويختم
دعاءه بامين والصلوة والتسليم ويصلي ما ذكر مرجعا الى راس القبر الشريف كما سبق عن الصحابة وكلا التابعين واخرج
ابو داود عن القاسم بن محمد دخلت على عائشة فقلت يا ام المومنين اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت
عن ثلث قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء رواه الحاكم وزاد فرايت قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدما
وابا بكر راسه بين كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر راسه عند رجلي النبي صلى الله عليه وسلم صححه الحاكم واذا فرغ من الزيارة
يأتي الروضة فيكثر فيها من الصلاة والدعاء ان لم يكن وقت تكره فيه الصلاة بغي الصحيح ما بين بيتي ومنبري وفيه روضة من رياض الجنة
وفي رواية قبري ومنبري ويقف عند الطرف ويكثر فيه من الحديث فواعد منبري رواه ابن ماجة وعنه عليه السلام منبري على
ترعة من ترع الجنة وكان السلف يستحبون ان يضع يده على رمانة المنبر النبوي التي كان عليه السلام يضع عليها عند الخطبة
وهناك الان قطعة يد كل الناس اليوم يمنعون من طاقة في المنبر الى هنا يتبركون بها فيقال لها من بقايا يا منبر عليه السلام ويجتهد
ان لا يفوته مرة مقابره صلاة في المسجد فقد ثبت ان الصلاة في مسجد تعدل الف صلاة في غيره على ما قدمناه وهذا
التفضيل مختص بالمرتبين وقيل في الفضل ايضا لعلنا قدمنا ما ينفيه في كتاب الصلاة وقد اشتهر عنه عليه السلام ان فضل
صلاة الرجل في بيته الا المكتوبة تعدل اعماله وتوفى المدينة يشاهد به الحاضرين عند في المسجد الغائبين فهو عنه عليه

الزائر

السلام لم يوث عنه الانتقال في المسجد بل في بيته من التهجد وكتبي الخروج عنها ولو كان كذلك لم يقل بافلة الا في المسجد
او يكون ذلك هو الاكثر وقليل في الاحايين خصوصا ومن بيته الى المسجد نقال مكروهة وقد يقال ايضا ان ذلك ان
سوق حق الرجال لانه عليه السلام اقر المراة التي سالته الحضور والصلاة معه ان تصلي في بيتها مع ان الخروج لهن كان مباحا
اذ ذاك وقد مضا خرج هذا الحديث في باب الامامة في كتاب الصلاة فعلم ان طلاق الخروج لهن اذ ذاك كان لتعليمهن ما يشاء هذه
من اداب الصلاة وحسن ادا الناس غير ذلك من العلم وسيعود ان المواظبة ولا يستشكل ان الصلاة في البيت افضل ذلك الصالح
والله اعلم ويسن ان يخرج كل يوم الى البقيع بقيع الغرقد فيزور القبور التي بها خصوصا يوم الجمعة ويكره ان لا يفعل هذا
الحجة الظهر مع الامام في المسجد فقد كان عليه السلام يزورهن قال الامير قيس بن محسن لما اخذ يزيد بها مذهبا انه ترين هن
المغرة فلتتم قال ينبعث منها سبعون الفا على صورة القمر ليلة البدر يدخلون الجنة بغير حساب واذا انتهى انه قال السلام
عليكم دار قوم مومنين انا انشا الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد اللهم اغفرلنا ولهم ويزور القبور المشهورة وكبر
عثمان بن عفان رضي الله عنه وقبر العباس متوفى فيما المشهورة وقبر ابن الغرقد فيها قبر العباس والشرقي منها قبر الحسن
علي رضي الله عنهم وزين العابدين وولده محمد الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله عنهم كلهم في قبر واحد وعند باب البقيع عن يسار
الخارج قبر صفية امر ابن بريدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه قبر فاطمة بنت اسد ام علي رضي الله عنه ويقال في مسجد فاطمة بيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبقيع وهو المعروف بيت الاحزان وقيل قبرها فيه وقيل بل في الصندوق الذي هو امام
مصلى الامام في الروضة الشريفة واستبعد بعض العلما وقيل ان قبرها في بيتها وهو في مكان المحراب الخشب الذي خلف
الحجرة الشريفة داخل الدار ابن قال وهو الاظهر بالبقيع قبة يقال ان فيها من عقيل بن ابي طالب بن اخيه عبد الله
جعفر بن ابي طالب والمنقول ان قبر عقيل في دار وفيه خطر مستهدفة مبنية بالجارة يقال ان فيها قبور من دفن من ازواجه
عليه الصلوة والسلام فهي فيها وفيه قبر ابرهيم بن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مدفون الى جنب عثمان بن مظعون
ودفن الى جنب عثمان بن مظعون عبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم اجمعين رضي عنا بهم وعثمان هذا اول من دفن بالبقيع
في شعبان على راس ثلاثين شهرا من الهجرة وبقي في احد يوم الخميس مكمل كذا لا تفوته الجماعة بالمسجد فيزور وقبور
شهدا احد وبها حمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم ويزور جبل احد نفسه ففي الصحيح عنه عليه السلام احد جبل يحبنا ونحبه
وفي رواية لابن ماجة انه على ترعة من ترع الجنة وان عيرا على ترعة من ترع النار وعن عمر ترسول الله صلى الله عليه وسلم
بضعف بن عمر فوقف عليه وقال لهم انكم احيا عند الله فزوروهم وسلموا عليهم فوالذي نفسي بيده لا يسلم عليهم احد الا ردوا
عليه يوم القيمة ويسن ان ياتي مسجد قبا يوم السبت لقوله عليه السلام فانه كان ياتيه في كل سبت راكبا وماشيا
متفق عليه وهو اول مسجد وضع في الاسلام واول من وضع فيه حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وبنوى زيادة
والصلاة فيه وصح عنه عليه السلام ان الصلاة في عمرة وياتي في ضابير ادبس التي يقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي سقط
حائط عثمان رضي الله عنه فيتوضا ويشرب ويزور مسجد الفتح وهو على قطعة من جبل سلع بن جهة الغرب فيركع فيه ويدعو وفي جابر
انه صلى الله عليه وسلم دعى فيه ثلثة ايام وقال الاحناف يستحب له يوم الاربعاء بين الصلاتين والمساجد التي هناك مسجد
يقال له مسجد بني طرفه حيث جلس عليه النبي صلى الله عليه وسلم ويقال انما جلس عليه امراة تريد ان لا يصلي ولا يصلي وقيل
ان جميع المساجد والمشاهد المفضلة التي بالمدينة تلتوين بترتها اهل المدينة وتعقيد الابار التي كان عليه السلام
يتوضا منها ويشرب وفي ستة منها يضاعة

فصل واذا عزم على الرجوع الى بلده استحب له ان يودع مسجد
بصلاة ويدعو فيها بما احب ان ياتي الغير الكريم فيسلم ويدعو بما احب له ولوالديه واخوانه واولاده واهله وماله
وبسال الله تعالى ان يوصله الى اهله سالما غانما في عافية من بلياة الدنيا والاخرة ويقول عند وداع رسول الله ويسال
انشا الله تعالى ان يرده الى حرمه وحرمه في عافية وليكثر دعاءه بذلك في الروضة الشريفة عقب الصلوات وعند الغير في
في خروج الدبيع فانه من امارات القبول وينبغي ان يتصدق شيء على جيران النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينصرف وهنا كما يحضر على
مقاعد الحضرة النبوية **ويسن الرجوع** ان يكبر على شرف من الارض ويقول لا يزون تايبون
عابدون ساجدون حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده وفيه هذا متفق عليه عنه عليه السلام
كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون ويحمد ذكل الحمد ما يقصد من بعض الجهلة من اطراء البلد ثم على
السفر والعزم على عدم العود وهو لغير اخذ ان تعود وخوف ذلك بعد اكله تعرض للمقت بل هو دليل القبول المقت
في المال واذا اشرف على بلده حرك دابته ويقول ايبون الى اخرها رواه النسائي عنه عليه السلام انه لم يرى قرية يريد
دخولها الا قال حين يراها اللهم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضين السبع وما اقللن ورب الشياطين
وما اضللن ورب الرياح وما ذرين فانا نسالك خير هذه القرية وخير اهلها وخير ما فيها ونعوذ بك من شرها وشر اهلها

وبشرها فيا ويقول اللهم اجعل لها فيهم زادا ورزقا حسنا ويرسل الى اهله من يخبرهم لا يتعبهم بمجيئه واعلاعلمهم فانه ينبغي
من ذلك اذا دخل بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين ان لم يكن وقت كراهة ثم يدخل منزله ويصلي في بيته ركعتين ويحمد
الله ويشكره على ما اولاه من اتمام العبادة والرجوع بالسلامة وبهم وسلم ومن حبوته ويجتهد في مجانبة ما يوجب
الاحباط في باقي عمره وعلامة الحج المبرور ان يعود خيرا مما كان قال المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه
وهذا تمام ما يسره الله لعبده الضعيف من ربع العبادات اسأل الله رب العالمين ذا الجود والمن ان يحقق لي فيه الاخلاص
ويجعله نافعا يوم القيمة انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير واشرع بعون الملك الوهاب في النكاح
سائلا من فضله تعالى ان من علي أن من علي بالربع الثاني اكمالا مقاصده على وجه يرضاه ويرضى به عني عبده لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ٥

كتاب النكاح

هو اقربها الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما بين انشاء الله تعالى فلذا اولاه
العبادات واليها دون ان كان عبادة الا ان النكاح سبب لما هو المقصود منه وزيادة فانه سبب لوجود المسلم والاول امر
واحد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل والحق ان كلا منهما سبب لما ذكر لوصوف من صفة الى صفة اعني من الكفر
الى الاسلام يصح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق اشتراكهما في ذلك لكن لا نسبة بينهما في تحصيل ذلك فان ما
يحصل بالنكاح افراد المسلمين منه اضعاف ما يحصل بالقتال اذ القتال حصول القتل به والذمة دون اسلام اهل الدار فقد ر
للاكثرية في ذلك واما من ادلة العبادات اليوع نظرا لبساطته بالنسبة الى النكاح بأعباء بحض معنى العبادة فلا يأبى
النكاح والنفس احد يخرج في ابتداء وجه تقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الآخر فما لتقدم وتعتبر بما لما تقدمه وسئلت
عما لما اخره والعاكس يعكس ذلك النظر ولها ابدا وجه اولوية تقدم هذا على ذلك هو التحقيق وبنو نسناد على النظرين الى خصوص
انها يقتضي ذكرا اقتضاء للتقديم ومن يشتهي الى تكثير بحاب كل احد خصوصيا نده سيشاهد تطويل الكلام في ذلك في ما يصاد
في ذلك ادخل في طريق اهل العلم والتحصيل لا يبقى تحصيل زيادة البصيرة فيما شرع فيه من تقديم تحصيل امور ٥

الامر الاول مفهومه لغة قيل هو مشترك بين الوطي والعقد اشتراكا لفظيا وقيل حقيقة في العقد مجاز
في الوطي وقيل بعكسه وعامة مشايخنا رحمهم الله صرحوا بانه حقيقة في الضم لا منافاة بين كلامهم لان الوطي من افراد
الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كالانسان في زيد لا يعرف العقد ما فيه هنا الى ان احرر التفصيل بشرط ان تراعي
خصوص الشخص بحيث يحال خصوص عوارضه المشخصة مراعاة مع المعنى الاعم للفظ الاعم فيكون مجازا لا حقيقة وكان هذا الذي
قال ما خطر هذا الاطلاق حتى يترك الامر دون تقدير ذلك التفصيل بل المتبادر من قول من يقول لزيد انسان يأمن
عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك فكون المشترك المعنوي حقيقة نهارا على ان التحقيق الاستعمال في كل من هذين
المعاني فني الوطي قوله صلى الله عليه وسلم والرغبة عن نكاحي لا من سفاحي اي من وطي حلال لا من وطي حرام وقوله بعد ان الرجل من اذا اراد
الحائض كل شيء الا النكاح وقول الشاعر ومن ايره فلا يكحها ومما حنا واخرى على حالة وغير تلهف
وقوله ٥ ومنكوحة غيرهم ون ٥ وقول الآخر ٥ لنا الجين يسطى وحلة النقرا ٥ ليل
وفي العقد قول لا عيش ٥ ولا تقربن جارة ان سرها ٥ عليك حراما فانكحن او تأيما ٥ وفي المعنى الاعم قول الفاعل
ضممت الى صدري وعطفي رهاء ٥ فانكحها ام الغلام حبيبها ٥ اي ضمنه وقول الآخر ٥ الم تكن ضمها حف بعلة
تعشرهن في البيك التسفلا ٥ اي ضمنه قيل على الاشتراك اللفظي بقول بحقوق الاستعمال او الاصل الحقيقة والثاني
يقول لكونه مجازا في احدهما حقيقة في الآخر حيث امكن ولم الاشتراك ثم يدعي تبادر العقد عند اطلاق لفظ النكاح
دون الوطي ويحصل لهم الوطي منه حيث فهم على القرينة في حديث الاول اي عطف التفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد
وان كان الولادة بالذات من الوطي وفي الحديث الثاني اضافة المرأة الى ضمير الرجل كان امرأته هي التي يعقد عليها فلزم ارادة
الوطي من النكاح المستثنى والا فسد المعنى اذ يصير محل من المعقود عليها كل شيء الا العقد وفي الابيات الاضافة الى البقر
وفي المهر والاسناد الى الرياح اذ يستفاد ان المراد وطي البقر والمسببات ملحوظ بمنع تبادر العقد عند اطلاق
لفظ النكاح لغة بكل ذلك في المفهوم الشرعي للفقهاء لاستلزام فهم الوطي منها ذكر منسبة الى القرينة وان كانت موجودة
او وجود قرينة تؤيد ارادة المعنى الحقيقي على ما يتبع ارادة الحقيقي فلا يستلزم ذلك كون المعنى مجازيا بل المعتبر مجرد
النظر الى القرينة اذ عرفت انه لولاها لم يحمل اللفظ على ما علمته فهو مجاز والا فلا وحين في هذه المواد المذكورة فهم الوطي
قبل طلب القرينة والنظر في وجه دلالتها فتكون اللفظ حقيقة وان كان مقرونا بها اذا نظرنا اليه استدعى ارادة ذلك المعنى

الا ترى أن ما ادعوا فيه الشهرة على انه حقيقة في العقد مجاز في الوطئ من غير الاعشى فيه وقرينة نفيد العقد انضاف
قوله فلا تقربن جارتي نهي عن الزنا بدليل ان سرها عليك حرام فيلزم ان تكون انزنا العقد اي فتزوج ان كان اكثر نا
عليك حراما وانا بدائي نوحشني كن كالوحشي النسبة الى الادميات فلا يكن منك قربان لحض كما لا يقربهن وحشي لو
منع ذلك ان يكون اللفظ في العقد حقيقة عندهم في هذا البيت اذ هم لا يقولون بانه مجاز في هذا البيت واما ادعاءه في
الحديث في العقد فيسئل عن التجوز في نسبة الولادة اليه لان العقد انما هو سبب لها لتسبب فيه دعوى حقيقة بالخروج عن
حقيقة وتنوين حج للترجيح لو كانا سواء لكيف والاشبه كونه في الوطئ فتحقق القائل بينه وبين السفاح اذ يصير المعنى
من وطئ حلالا لا وطئ حراما فيكون على خاص فرد الوطئ والدال على الخصوصية لفظ السفاح ايضا نتبه الى هنا انا لو رددنا
على ثبوت مجرد الاستعمال سيأتي عبان وقد علم ثبوت الاستعمال ايضا في الضم فاعتبان حقيقة فيه يكون نشر كا مغفورا
من اراده الوطئ والعقد انا غيرنا الضم اعم من ضم الجسم الى الجسم والقول الى القول او الوطئ فقط فيكون مجازا في العقد
لانه اذا دار بين المجاز والاشتراك اللفظي كان المجاز اولى ما لم يثبت صريح خلافه ولم سيأتي يقال الى كما لو نقل الجزء عن
الفقهاء وغلام ثعلب الشيخ ابي عمر الزاهد عن الكوفيين انه الجمع والضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالاجسام لا الاعراض
لانها اعراض ثلاثي لا ملتها قيل وجود الباء ما يشعر اليه فوجب كونه مجازا في العقد ثم اراد الضم مختلف لسلك
لفظ النكاح من قبيل المشكل **الامر الثاني** مفهومه اصطلاحا وشرعا عقد وضع لتملك المتعة بالانثى قصدا
والعقد الاحل لاخراج سرية الامة للسري والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له والا ورد عليه ان المفوض مهرها
قد لا تكون المتعة واعلم ان من الشارحين من نبه عن هذا بتفسير شرعا ويجب ان ندعو فا بقيل الشرع وتنوعي الا
الذي عبر به لان الشارع نقله لا ان الشارع يتكلم به لم يثبت وانما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا صح رد في الكتاب والسنة بحمد
عن القرآن بحمله على الوطئ كما في ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم حتى يتبوأها حرمة من زنى بها الاب على الابن وقول ابي حنيفة ان
اللغة والشرع حقيقة في الوطئ مجاز في العقد في قول صاحب المجمع هو في عرف اهل اللغة لا العقد توافق ما بيننا والمراد بالعقد
مطلقا نكاحا كان او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الاخر سواء كان اللفظان المشهوران من زوجت وتزوجت او غيرهما
مما سنذكره ان كلام الواحد لقائم مقامهما اعني شطري الطرفين وقول الزوج كنى انه بمعنى محل المحل فيتعين به حال المحل اذ زوجت
وتزوجت آلة انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى الذي يتغير به حال المحل من اجل الحرمة هو حكم العقد وقال صح
باخراج اللفظ عن مسماه وهو اصطلاح اخر غير مشهور **الامر الثالث** سببيته شرعا تعلق البقاء المعقود
في العالم الاتي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقاء النوع بالوطئ على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للظالم والسفك
وضياع الانسان علام على الوجه المشروع **الامر الرابع** شرطه الخاص به سماع اثنين بوصف خاص يذكر وانا
المحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام فمحله البضع للبيع والانثى للنكاح **الامر الخامس**
شرطه الذي لا حصة الاهلية للعقد وانا البلوغ ويعني ان مراده في الزوج والزوجة والاتي سيأتي للعقد قال
زوجي الصغير والصغيرة جاز توكيل الصبي الذي يعقل العقد ويفصل جاز عندنا في البيع فصحته هنا اولى لانه سيتوقف
وامام الحنفية شرط النفاذ بلا اذن احد **الامر السادس** ركنه وهو الجنس المضيف في التعريف **الامر**
السابع حكمه حل الاستمتاع كل واحد منهما بالاخر على اكمل الوجوه ولزوم مهرها فخرج الوطئ في الدبر وحرمة المصاهرة
وملك كل منهما على الاخر بعض الاشياء ما سيرد في اثناء الكتاب **الامر الثامن** صفته قاما في حال
التوفان قال بعضهم سواء جب الاجماع لانه يغلب على الظن وقوع في الحرام وفي الهداية ان كان لخوف وقوع الزنا
بحيث لا يتمكن من التحرز الا به وكذا يفيد به في العيان الاول وليس الخوف مطلقا يستدل وليوفقه الى عدم الكفر فليكن عليه
فلان المبلغ فرضا والا تواجد هذا لو لم تعارضه خوف الحرام عارضه كرغيل الاذا النكاح شرع لتحصين النفس وتحصيل
ولد الذي يعبد الله تعالى والذي يخاف الجور يأثم وترك المحرمات فتعارض الصالح ارجحان هذه المفاسد فقضيته
الحرمة الا ان النصوص لا تفصل بفعلنا بسببين انهى ينبغي تفصيل خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما
افترض فيه النكاح حرم والا كره كما هنا تحرم والله اعلم وفي الهداية وقيد الافتراض في التوفان بملك المهر والنفقة فان من
نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن ويتوفان على المهر والنفقة فكم يتزوج يأثم وتزوج فتيلم والافتراض في حالة التوفان واما
في حالة الاعتدال فداود واتباعه قد استدل الظاهر على انه فرض عين على القادر على الوطئ والانفاق مستدلا بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف ترى لك امرأة قال لا قال تزوج فانك من اخوان الشياطين
وقوله صلى الله عليه وسلم يا حوانا من استطاع منكم الباءة فليتزوج واختلف مشايخنا فقيل فرض كفاية للدليل

١٩١ ظهر

الاول والاخر تعليق الحكم بالعام لا ينفي كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على الكل والعرف لكونه يسقط بفعل البعض
معرفة سبب شرعيته فان كان يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد علمنا ان المقصود من الايجاب تكثير المسلمين
بالطريق الشرعي وعلى هذا عظم عرهم وكذا صح بالعلة صح قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم رواه
ابو داود وروى هذا الحصل بفعل البعض وانا صح بكاف ملحاب على معين فيحرمون سبب الوجوب يحقق في حقه وقيل واجب على الكفاية
لما ان الثاني غير الواحد انظر الآية لتسوي لا لبيان العدد الحلال علما عرف في الاصول وقيل مستحبة وقيل سنة مؤكدة
وهو الاصح وهو محمل قول مطلق الاصحاب وكثيرا ما يسيا هل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعي رحمه الله انه
مباح وان التجرد للعبادة افضل منه وصفة افضل ليس فيه مباحا اذ لا افضل في المباح والحق انه ان اقترن بنية كان افضل
والا تجرد افضل عند الله تعالى وسيدا وحصورا مدح بهما عليه الصلوة والسلام بعد اتيان الشاغل القادر عليه لان هذا
معنى الحصور وحاذا استند له عليه بشر اقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يلقى الله طاهرا مطهرا فليتزوج الحرائر رواه ابن
ماجة وبقوله صلى الله عليه وسلم اربع من سنن المسلمين الحياء والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن
غريب وبقوله صلى الله عليه وسلم اربع من اعظمهن فقد اعطى ضرعا له نادا الاخ قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وبدنا على
البلاء صابرا وزوجة لا تبغيه حرمانا في نفسها ولا له رواه الطبراني في الكبير والاوسط واسناد احدهما جيد لكن ان يقول في الحال
لا اتزوج افضل مع حسن النية وانما اقول التخلي للعبادة افضل لانه لم يتزوج ولا تمسك كما له صلى الله عليه وسلم في نفسه
وزوجه على من اراد من امته التخلي للعبادة فانه صحيح في غير المتنازع فيه وسوى في الصحيحين ان نفرا من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم سالوا ازواجه عن عمله في السر فقال بعضهم لا آتزوج النساء وقال بعضهم لا اكل اللحم وقال بعضهم لا انام على فراش
فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه وقال ما بال اقوام قالوا كذا اني اصلي وانام واصوم وافطر وتزوج
النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني فهذا الحال يدل على ان ترك النكاح في حقه حالة هي افضل في الاتباع لما تخيل النفس
انه افضل نظرا الى ظاهر عبادة وتوجه ولم يكن الله عز وجل يرضى لاشرف انبيائه الا ما هو الاكمل وكان حاله الى الوفاة
النكاح فيستحيل ان يقرن على ترك الافضل مع حياته وحال عيسى وزكريا عليهما الصلوة والسلام كان افضل في تلك الشريعة
وقد نسخ الرهبانية في ملتنا ولو تعارضا فالمتمسك بحال النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن عباس رضي الله عنهما تزوجوا فان خير
هذه الامة اكثرها نساء من تامل ما يشتمل عليه النكاح من تهذيب الاخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرة انبا
النوع وتربية الولد والقيام بمصالح المسلم الحاجز على القيام بها والنفقة على الاهل والمستضعفين واعفاف الحرم
ونفسه وردع الفتنة عنهن بحسبهن الكفاية من مؤنة سببا لخروج ثم الاشتغال بتاديب نفسه وتاهيله للعبودية
ولتكون سببا لتاهيل غيرها وانها لعلاة فان هذا فرض كفاية لو كف عنه عصى عن الحرمان انه افضل من التخلي
بخلاف ما اذا عارضه خوف الجور اذ الكلام ليس فيه بل في الاعتدال مع اداء الفرائض والسنن وذكرنا انه اذا لم يقدر
بهيئة كان مباحا عينا لان المقصود يندفع بمرة فقضاء الشهوة وتنحي العبادة على خلافه واقول بل فيه فضل من وجهه
انه كان ممكنا من قضاء بها بغير الطريق المشروع فتعدل لتدفع مع ما يعلمه من انه تسلل منه انفا لابيه فضل ترك
المعصية وعليه ثواب وعد العون من الله لاستحسان حاله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة حق على الله عونهم
المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الاداء والناكح الذي يريد العفاف صححه الزهدي والحاكم اما اذا لم يتزوج المراة
الا لغرضها وقالها وحسبها فهو ممنوع شرعا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تزوج امراة لغرضها لم يزده الله الا دنا ولا
ومن تزوجها لمالها لم يزده الله الا فقرا ومن تزوج طمعا لم يزده الله الا دنا ومن تزوج امراة لم يردها الا ان يغض بصره
ويحصن فرجه او يصل رحمه بارك الله لهما وبارك لهما فيه رواه الطبراني في الاوسط وقال صلى الله عليه وسلم لا تزوجوا
النساء لحسنهن فعسى حسنهن ان يردهن ولا تزوجوهن لاموالهن فعسى اموالهن ان يطغينهن ولكن تزوجوهن على الدين
ولامة خرماء سوداء ذات دين افضل رواه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زياد بن انعم وعن معقل بن يسار رضي الله عنه
قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصبت امراة ذات حسب ومنصب الا انها لا تلد
افتزوجها فنهاه ثم اتاه الثانية فقال له مثل ذلك فنهاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم رواه
ابو داود والنسائي والحاكم وصححه هذا وسبب تباين حال النكاح في المسجد لانه عبادة وكونه في نفس المحل واضطهوا في
كراهة الزفاف والمختار لا يكره اذا لم يشتمل على نفسانية دنيئة وفي الزهدي عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف وفي البخاري عنها رضي الله عنها
قالت دفعنا امراة الى رجل من الانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عائشة ما كان معهم لهو فان الانصار يعجبهم اللهو
وروى الزهدي النسائي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وقال الفقهاء المراد

بالدفوف ما لا اجلاجل له والله اعلم **قوله** النكاح ينعقد بالايجاب والقبول قدمنا ان النكاح في عرف الفقهاء هو العقد
وهذا بيان لان هذا العقد لا يثبت انعقاده حتى يتم عقدا مستوفيا لاحكامه فلفظ النكاح في قوله النكاح ينعقد بمعنى
العقد اي ذلك العقد الحاضر لا ينعقد حتى تتم حقيقته في الوجود بالايجاب والقبول والا فانعقاد هو ارتباط احد الكلامين
بالآخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعيا ويستعقب الاحكام وذلك بوقوع الثاني جوابا معتبرا محققا لغرض الكلام والمساومة
وينبغي كون هذا لعاقدين كلام صاحبه والكلام ان هذا الايجاب والقبول فما قيل في تعريف الايجاب انه اصل او الصيغة
لافادة ذلك العقد تبع انه صادق على القبول لخلوه عن الواقع من العرف المشهور بل الايجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك
الافادة بقيد كونها اولا او القبول بقيد وقوعها ثانيا من اي جانب كان كل منهما فاذكر في الدراية وغيرها من قوله لو قدم
القبول على الايجاب بان قال تزوجتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول بل لا يتصور
تقديمه لان ما تقدم هو الايجاب كما صرح به في الهداية وصرح الكل به في البيع وكان الحامل على حمله الاصل اردصل قوله
بلفظين بقوله بالايجاب والقبول فافاد انهما لفظان خلافا لهما والحق ما علمناه ووصلها ابو الليث بيان يدفع به ما قد يتوهم
من لا يعلم ان الايجاب والقبول في العرف قد يعلمان بدلالة تحرج الكتابة فانه كتب الايجاب والقبول لا ينعقد المراد بالعلم
ما هو اعم من الحقيقة والحكم فيدخل منزول الطرفين او ما خص الحقيقة وليس هذا محل بل اخبار ان مسوق بعضها على بعض لافادة
ما يتم به العقد فقال ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين احدهما مستقبل لانه توكيل والواحد يتولى طرفي
النكاح فينعقد بكلامه رحمة كما ينعقد بكلام اثنين ولا اشكال في شيء من هذا وعرف من تعريف الايجاب والقبول ان
اللفظان الصالحان لافادة ذلك العقد عدم الاختصاص بالعربية وعدم لزوم ذكر المفعولين او احدهما بعد دلالة المقام
والمتعارف على الفرض لان الحذف للدليل جائز في كل لسان وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج فمن هذا قلنا اذا قال المرء
نفسي فقال قبلت او قال تزوجتك فقال قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القابل سفيرا او لا مفعول لهم يضفه الى الموكل
عقد علي في المجلس رجل خطب لابنه الصغير ابنة على اجنبي فقال الاب المرأة لاب الزوج وآدم بن ذكريا بن وخشل بهرا ردد
فقال ابو الزوج بعد رقم يجوز النكاح على الاب وان جرى منهما بعقدات النكاح للابن هو المختار لان الآباء اضافوا الى نفسه
وهذا امر يجب ان يحتاط فيه خلاف ما توهمه ابو الصغير زوجتني من ابنك فقال ابو الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح
للابن لامامة الزوج النكاح الى الابن بقبول وقول القابل قبلت جواب له واجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت لابني هذا
ونظير الاول في البيع لو قال الآخر بعد ما جرى منهما بعقد كان البيع بينهما بعقد لم يقل منك فقال الآخر اشتريت صح ولزمه
ذلك لو قال المرأة بالفارسية خويشتن خرديم بعد وكابين فقال الزوج فروختم صح وان لم يقل منك **قوله** يعبر بهما
عن الماضي مثل انكحتك وزوجتك فيقول قبلت او رضيت وفي الانعقاد بضربت لك وضربت لك خلاف وظاهره الملاصقة
اختياره اذ القبول هو القبول وقوله عرفت منك نفسي يقبل انعقاده بين ان الانعقاد به باعتبار انه جعل انشاء شرعا
فصار بمنزلة لفظ انشئت المختص عقيبه والمراد بقوله جعلت الانشاء ما تقدر الشرع ما كان في اللغة وذلك لان العقد
قد كان بينهما قبل الشرع فقره الشرع وانما اختيرت الانشاء لانها اول على الوجود والتحقق حيث افادت دخول المعنى في الوجود
قبل الاخبار فافيد بها ما يلزم وجوده وجود اللفظ مما علمنا ان الملاحظ من جهة الشرع في ثبوت الانعقاد ولزوم حكمه جانب
الرضى كما نص عليه في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم عد بها ثبوت الانعقاد ولزوم حكم العقد الى كل لفظ افاد ذلك
بالاحتمال مساو للطرف الآخر فقلنا لو قال بالمضارع ذي الهمزة اتزوجك فقال زوجتك فضبي ينعقد في البلد بالتزويج
بذلك فقال فعلت عنه عدم تقيد الاستعداد لانه يحتمل فيه هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستحضر نفسه عن الوعد واذا
كان كذلك والنكاح مما يجري فيه المساومة كان للمتحقق في الحال فانعقد به باعتبار وضعه للانشاء بالاعتبار احتمال له
في عرض تحققه واستفادة الرضى منه حتى قلنا لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال في شرح الطحاوي لو قال هل اعطيتني
فقال اعطيتك ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكاح يحمل قوله لا رحتي بالفارسية ميدهي بين بشيء على ما اذا لم
يكن بصدد التحقيق ظاهرا ولو قال بالاسم الفاعل فلك لك عن اي صيغة اذا قال جئتك خاطبا انهنك او لتزوجني بنتك فقال
الآن زوجتك فالنكاح لازم وليس لهما خيار لا يقبل لعدم جريان المساومة فيه قلنا والانعقاد بقوله انا متزوجك
ينبغي ان يكون كالمضارع المبتدأ بالهمزة سواء قلنا ينعقد بلفظين وضع احدهما للمستقبل يعني الامر فلو قال زوجني بنتك
فقال زوجتك انعقد ومنه كوني امراتي ينعقد اذا قبلت وفي النوازل زوجي نفسك مني فقالت بالشرع والطاعة صح النكاح
غير ان المص جعل الصحة باعتبار انه توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون تاما والعقد على هذا فاسدا بالجهل
وصرح غيره بانها نفسها ايجاب فيكون تاما بها في فتاوى قاضيخان قالوا لو لفظة الامر في النكاح ايجاب وكذا في الطلاق
اذا قال طلقني على الف فطلق وكان تاما وكذا في الخلع وكذا لو قال لغيره افعل لي نفسي فلان هذا او باعلمه فقال فعلت

ثم ما لكفالة وكذا لو قال ذهب لهذا الغير فقال لا ذهبت فى مسائل اخر ذكرها وهذا احسن لان الاجابات لتعيين
اللفظ المفيد تحقيق المعنى المراد وهو صادق على لفظة الامر فليكن اجابا يستغنى عما ورد على تعذر الكتابة من
انه لو كان توكيلا لما اقتصر على المجلس وجوابه بانه فى ضمن الامر بالفعل فيكون قوله تحصيل الفعل فى المجلس والظاهر
انه لابد من اعتبار توكيلا والا بقى طالب الفرق بين النكاح والبيع حيث لا يتم بقوله بعتيه بكذا فيقول بعت بلا جواب
اذ جوابه ما ذكر المصنف فى البيع بانه توكيل والواحد يتولى طرفى العقد فى النكاح فضلا دون البيع وح فقام العقد قام
بالمجيب فلا يصح قوله بعقد بلفظين يعبر بهما عن المستقبل فكذا قبل المثال ليصح ان زوجك بالف فقول قبلت
على ارادة الحال وعرف من هذا ان شرط القبول فى النكاح المجلس كالبيع لا القبول خلافا للشافعى رحمه الله وقد يوهمه
ما ذكر فى المبسوط قال زوجتك بنتى فسكت الخاطب فقال ادفع المهر فدفع فهو قبول وقيل لا ان فعله خلافا وان كان المختار
الصحة وقد يكون سكوته من جهة انه كان مستفهما كونه خاطبا فحينئذ سكت وقد يجب على القبول كان ظاهرا فى وجوبه
حكم به او لا فقوله ثم يدل لا يفيده بفرده لان القبول شرط مطلقا والله سبحانه اعلم وصورة اضافة المجلس انه يوجد احدهما
فيقوم الآخر قبل القبول وانشغال يدل وجب اضافة المجلس حتى قبل لا ينعقد لان لا ينعقد سوار بساط احد الكلامين
بالآخر وباضافة المجلس يتقرران حقيقة وحكما فلو عقدا وهما يمشيان او يسيران على الدابة لا يجوز وان كانا فى سفينة سائرة
جاز وستعرف الفرق فى البيع انشاء الله تعالى فروع تزوج باسمها الذى تعرف به حتى لو كان لها اسمان شهرة فى بعض
واخرى فى كبرها تزوج بالاخر لانها صارت تعرف به ولو كانت له بنتان كبرى اسمها عائشة وصغرى اسمها فاطمة فقال زوجتك
بنتى فاطمة وسماها عائشة فقبل انعقد على فاطمة ولو قال بنتى فاطمة الكبرى فالواجب ان لا ينعقد على احد اسمائه ولو قال
زوجت بنتى فلانة بن ابنك فقبل وليس لها الا بنت واحد وبنت صح وان كان لها ابنتان او ابنان لا الا ابن سمى البنت والابن
ولو زوج عائشة وقيل ان كان اليهود يعرفونها فكذلك محمود اسمها جاز وان لم يعرفوها فالعبرة فى كبرها واسمها وهى
اما لو كانت حاضرة مشتقبة فقال زوجتك هذه وقبل جاز لانها صارت معروفة بالاشارة اما العائشة فلا تعرف الا بالاسم
والنسب وقيل يشترط فى الحاضرة كشفها للغائب وسنذكر وجه عدمه فى الوكالة بالنكاح انشاء الله تعالى وكذا الحال فى
الزوج الغائب وفى التجنيس لم ابنة اسمها فاطمة فقال قبلت النكاح لفلانة وسماها بنتى عائشة ولم تقع الاشارة الى شخصها
لا يصح فاطمة اذا لم يشر اليها يقع العقد على المسمى وليس له ابنة بذلك الاسم وفى النوازل قال ابو بكر ختى مشكل زوج
ابن ختى مشكل يرجى الوصل فالكبرا اذا الزوج امرأة والزوجة رجل جاز نكاحهما عندى لان وكيله زوجك بنتى يستوى فى الحالين
وفى صغيرين قالا بعد ما زوجت بنتى حفدة ابن ابنك هذا وقبل لم تعلم لجارية غلاما او الغلام جارية جاز كذلك انفيا وقال
العتابى لا يجوز وفى المنية زوجت ولد بنت يصلح من اجانبين وفى التجنيس رجل قال لامرأة حضرة الشهود زوجتك
نفسك فقالت المرأة رضيت يكون نكاحا فاسدا يقع فى الجامع الكبير وقال للمطلقة طلقتك بائنا او ثلاثا ان راجعتك فعبدى حر
فسرها الرجعة الى النكاح لان الرجعة قد ترادفها الرجعة وقد ترادفها النكاح فينظر الى المحل والمحل هنا لا يقبل الرجعة
المعروفة فانصرفت الى النكاح وسيأتى الكلام فى الرجعة بلفظ النكاح فى كتاب الطلاق انشاء الله تعالى ثم قال ذكر فى
الاجناس لو طلق امرأة بائنا ثم قال راجعتك على كذا وكذا فرضيت المرأة بذلك بحضرة الشهود فان هذا نكاح جاز وان لم
يذكر المال فلا شئ بنكاح الا ان يحمل انه اراد به ذلك نكاحا فكان نكاحين بهذا ان ما ذكر فى الكتاب محمول على ما اذا ذكر
المال واذا قال الزوج اراد بالنكاح انشاء ذكر فى فتاوى قاضيخان عن بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجنبية يعنى
المبانة يكون نكاحا فى الاجنبية لا وسكت عليه وهو الاحسن لان الزوج بلفظ الرجعة فى نكاح المطلقة لا يستدل به على صحته
فى غيرها رجل وامرأة اتيا بالنكاح بحضرة الشهود فقال لبنى امرأتى وانا زوجها او قالت هى هو زوجى وانا امرأته وقال الآخر نعم
لا ينعقد النكاح بينهما لان الاقرار اظهار لما هو ثابت فهو فرع لما سبق سبب الثبوت وهذا لو اقر لانسان مال كذا بالامر
بماله وكذا لو قال اجزته او رضيت او حضرة الشهود لا ينعقد خلافا لمحمد وقد مر قال الشهود حضرتك هذا نكاحا فقال لا يم
انعقد لانه ينعقد بلفظ الحال حتى لو قال جعلت نفسى زوجة لان فعيل ثم قال اعطيتنا الف على ان تكون امرأتى
فقبلت ثم قال زوج بنتك فلانة منى بكذا فقال زوجتها وذهبا حيث لا ينعقد فى المجلس لانه كالمضاف الى
ما بعد الدخول ولا ينعقد المضاف لو قال زوجتها منك فقبل لا يصح لعدم صحة المعلق او فى فتاوى قاضيخان
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد الفضلى يكون ذلك نكاحا وقد ذكر خلافه وله ويجوز النكاح المعلق اذا كان على امر مضى
لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت منك فلانة لابنى فلان فقال زوجتها من فلان قبل هذا فلم يصدقه انها خاطب
فقال ان لم اكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك وقبل ابن لابن بحضرة الشهود لم يكن زوجا من ابيه صح النكاح
لان التعليق كائن للحال تحقيقا وتجيزا واذا اضاف النكاح الى نفسها سلاحه وانيا فى الصحيح عدم الفرق كذا فى فتاوى

قاضيخان

قاضي خان وذكر في المبسوط في موضع جوازه كالطلاق **قوله** وينعقد اه حاصل الالفاظ المذكورة هنا اربعة اقسام
قسم لا خلاف في الانعقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الانعقاد وقسم فيه خلاف
والصحيح عدمه وقسم لا خلاف في عدم الانعقاد به والاوجه ان يرتب على هذا الترتيب ليلي كل قسم ما هو اقرب اليه
وهكذا فعل المصنف الا في لفظ الوصية

القسم الاول

ما سوى لفظي النكاح والتزويج من لفظ الهبة
والصدقة والتمليك والجعل وهو جائز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وجوازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في
الالفاظ اللغوية يجري في الالفاظ الشرعية بلا خلاف وانما الكلام في تحقق طريقه هنا فمنعه الشافعي رحمه الله بناء على انتفاء محل
التجوز اما اولا فلانه لو وجد لصح ان يتزوج بلفظ كل منهما عن الاخر بان يقال انكحتك هذا الثوب مرادا به ملكتك كما يقال
ملكتك بنتي او بنتي مرادا به انكحتك وليس فليس واما ثانيا فلان التزويج هو التلفيق وضعا والنكاح للضم ولا ضم
ولا ازدواج بين المالك والمملوكة وكذا لفساد النكاح وضعا ملك احد الزوجين على الاخر ولو كان لم ينافه كما كنه وان
هذا الوجه عنه كان معترفا بانه لغة على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعني بما تقدم انه في لسان الشرع
بناء على النقل ولنا ان التمليك اي معناه الحقيقي سبب لملك المتعة في محلها بواسطة كونه سببا لملك الرقبة وملك المتعة
في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استعارة النكاح للتمليك فليس لعدم المشترك بل لمانع
في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم المسبب للسبب هنا عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السبب عينه كالبيع لملك
الرقبة وليس ملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك بل ملك الرقبة والجواب عن الثاني منع انه لا ضم
ولا ازدواج بين المالك والمملوكة **قوله** ولا المناسبة النكاح اه قلنا فساده للزوم المنافاة بين كون احدهما مالكا
لكل الاخر وكون ذلك الاخر مالكا كالزوجة لبعض ما ملكه عليه وذلك حكم الرقبة على ما تبين انشاء الله تعالى في فصل
المحرمات لا لعدم الضم والازدواج وللشافعي ايضا رحمه الله انه كما خص النكاح باشتراط الشهادة اظهارا لخطره خص اللفظين
النكاح والتزويج وكذا لم يرد غيرهما شرعا والجواب منعهما بل قد ورد بلفظ الهبة فلم يختص لقوله تعالى وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي عطفا على المحللات في قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء
الله عليك والاصل عدم الخصوص حتى يقوم دليله وقوله تعالى خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل
بنفي الحرج فان الحرج ليس [illegible] الى غيره خصوصا بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال بقرينة وقوعه في مقابله
المعنى اجورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقا باحللنا اي احلال الازواج له لافادة عدم
حلهن لغيره صلى الله عليه وسلم وله ايضا ان الشهادة شرط في النكاح والكناية لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود فالتحق
الكناية قلنا ليست شرطا مع ذكر المهر وذكر السرخسي انها ليست شرطا مطلقا لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسد وكما اذا حلفت
لا اكل من هذه النخلة ينصرف الى الثمار من غير نية ولان كلامنا فيما اذا صرحا به ولم يبق احتمال الا انه يشكل بان الحكم بالمجاز
ينبني على امرين احدهما استعمال اللفظ في غير ما وضع له والاخر وجود قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وكذا لو طلب الزنا من امرأة فقالت وهبت نفسي منك
وقيل لا ينعقد والاخر وجود قرينة تفيد المعنى المجازي وكذا لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك لتخدمك وقيل لا ينعقد
هذا في الحكم به اما في جواز التجوز فقط فلا يشترط الاول لارادة الاقرينة وذلك لان اعتبار ثبوت معنى بعينه عند استعمال
لفظ معين ليس الا ان ذلك اللفظ لا نسبة له كنسبته الى غيره والمخصص لمعنى معين دون غيره ليس الا علاقة وضعه له
او ارادة ما بينه وبين ما وضع له معنى مشترك بحيث اعتبار نوعه من الوضع في الاستعمال لعينه لا لارادة لازمة في المحلين غير ان
الحكم من السامع بارادة المتكلم المعنى الحقيقي لا يفتقر الى نصب قرينة تفيد ارادته بل يكفي عدم قرينة تصرفه عنه وهذا اما
مقال الكلام لحقيقته ما لم يقم الدليل على مجازه بخلاف حكمه بارادة ما لم يوضع له حيث يفتقر الى دليل ارادته فان لم يكن
فلا بد من علم الشهود بمراده باعلامه بذلك قال في الدراية في تصوير الانعقاد بلفظ الاجارة عند من يجيزه او لا يجيزه
ان يقول اجرت بنتي ونوى النكاح واعلم الشهود انتهى بخلاف ما اذا قال بعتك بنتي بحضرة الشهود فان عدم قبول المحل
للمعنى الحقيقي وهو البيع للحرية يوجب الحمل على المجازي وهو القرينة فيكتفي بها الشهود حتى لو كان المعقود عليها امة احتيج الى
قرينة وفي البدائع لو قال لرجل وهبت بنتي منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية المهر مؤجلا ومعجلا
ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال يدل على النكاح فان نوى وصدقه الموهوب له فكذلك وان لم ينو ينصرف الى ملك
الرقبة انتهى والظاهر انه اذا لم يكن الحال فلا بد مع النية من اعلام الشهود كما قدمناه لانه لا بد من فهمهما المراد على المختار
على ما سنذكر وقد رجح شمس الائمة الى التحقيق حيث قال ولان كلامنا فيما اذا صرحا به ولم يبق احتمال لا يخفى عدم المناسبة
بين ما علل به من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط النية اذ عدم اللبس انما يصلح لتعليل دعوى ظهور المراد فهما واما.

الحال لا يأكل من هذه المخلة فمحكوم عليه بإرادة المجاز نظرا إلى تعذر الحقيقة وكونه متكلما واعتبارا لما هو المانع
فيريد بالعين اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم فهو قائل في عقد المجلي بتغيير لفظ الحقيقة بناء على كون
الإجارة تمليكا عن إرادة العين المجازي فارغة لتسير إلا التخلص وذلك باختر اللفظ فظا وتريد حقيقته للتخلص وهي معتبرة
إذ لا يصح هبة الحر ونحوها والذي أقيم مقام الحلي في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والرجعة هو الحقيقة وذلك المجاز والله أعلم وأورد كيف ينعقد بالهبة وبه تقع الفرقة إذا نوى به الطلاق ونوى سواء
أما أو لا وهو مشترك الإلزام اذ يلزم مثله في الزوج فانه يقع إذا نوى بقوله زوجي الخ وأن الهبة منها علامة السببية للملك
فيجوز أنها غيرانه إذا أضاف الملك المجوز عنه بالهبة إليها نفسها بقوله وهبت نفسك لك صح طلاقا وإن أضافه إلى الرجل
صح نكاحا فظهر أن أصلا لما وجب هذا اللفظ الواحد ليس إلا لاختلافهما الإضافة بل بنفس توجيه السؤال يظهر ضعف سعاد

القسم الثاني

ما اختلفوا في انعقاده به والصحيح أنه ينعقد بها ثم بكذا أو بمئتي أو أشرتك بكذا فاقبل
ثم ينعقد **قوله** سواء الصحيح احتراز عن قول الكرخي لا ينعقد بلفظ الهبة لوجود طريق المجاز لتعليل الصحيح وجهله ما مر في نفس
الملك واختلف في انعقاده بلفظ البيع فقيل لا لأن البيع في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لأنه يثبت به ملك الرقبة
والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن كل لفظ تملك به الرقاب ينعقد به النكاح والبيع في الحيوان ينعقد لو اتصل به القبض
ينعقد الملك فاسدا لكن ليس كل ما يفيد الملك الحقيقي للفظ يفيده مجازا حتى لو قال أشركتك في هذا العبد وفي هذا
القرط في ثوب الكرخي رحمه الله أنه لا ينعقد لأنه وضع لإثبات ملك الدوام والدنانير التي لا تتعين في العقود
عليه هنا تتعين وقيل ينعقد لأنه يثبت به ملك العين في الجملة وظاهر هذا أنهما لو قالا متشاركين في الدراهم
الفرض فقيل ينعقد به لثبوت ملك العين به وقيل لا لأنه في معنى الإعارة قيل الأول قياس قولهما والثاني قياس قول أبي يوسف
بناء على ثبوت الملك به في العين وعند محمد لا وأما لفظ الصلح فذكر صاحب الاختيار أنه لا ينعقد به وذكر شمس الأئمة السرخسي في كتاب
الصلح أنه ينعقد بلفظ الصلح والعطية **القسم الثالث** لا ينعقد بالإجارة والإعارة في الصحيح احترازا
عن قول الكرخي رحمه الله وجهه أن الثابت بكل منهما ملك منفعة وجه الصحيح على ما ذكروا أنها لا تنعقد لأنه وقته
والنكاح ينعقد فيه نفيه فضادا فلا يستعاران أمرهما للآخر فقد قالوا إن كان المنفصلان كان منهما العرضيان اللذان لا يجتمعان
في محل واحد لهما مثلا في البيع لأنه لا يجامع النكاح بيع جواز العقد به والتحقيق أن الوقت ليس جزء مفهوم لفظ الإجارة
بالشرط لا عتبار شرعا خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع بعوض فإنه إذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا على مثال الصلاة في الجامع
الجامع ولو وجدت بلا طهارة لا يقال إن الطهارة جزء مفهوم الصلاة ولذا عدل المصنف عن التوجيه بهذا إلى ما في العناية
إلى آخره لأن الإجارة ليست سببا لملك المنفعة حتى يجوز تركها عن النكاح وبهذا استدل بالإعارة وبهذا إذا جعلت المرأة
مستأجرة أما إذا جعلت بدل الإجارة أو رأس مال السلم كان تقول استأجرت دارك بنفسي هذه أو أسلمتها لك في كر حنطة
يبغي أن لا يختلف في جوازه كما نص عليه لإضافتها بلفظ تملك به الرقاب قال المصنف رحمه الله ولا بلفظ الوصية لأنها توجب الملك مضافا
إلى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لأنه يثبت به الرقبة في الجملة وعن الكرخي رحمه الله أنه قيل الوصية بالحال بأن قال
أوصيت لك بنفسي هذه الآن ينعقد لأنه صار به مجازا عن التمليك ينبغي أن لا يختلف في صحته حينئذ ما حاصله
أنه إذا انعقد بالحال يصح إيراده بعد الموت بأن قال أوصيت لك بما يبقى بعدي ولم يكن نكاحا وقال أوصيت لك بها ولم يزد في
فقبل لا يكون نكاحا وعن الطحاوي ينعقد لكون الإضافة إلى ما بعد الموت بيان الواضح فيما عرض فيه والأجرة الإضافية
تستقل بعدم الصحة لو قال زوجتكها غدا لم يصح وحاصله الوجهان الإضافة مأخوذة في مفهوم الوصية وعدمها في النكاح
فتضادا ولا يجوز بلفظ أحد العددين عن الآخر بخلاف الهبة ليست جزء مفهوم لفظ الإضافة إلى ما بعد القبض بل يتأتى
العين بلا بدل ثم سوى بما إذا كان الموهوب ليس في يد الموهوب له لضعف سببها لعدم الهوى ليستدعي العوض ولذا
لو كان في يد الموهوب له لضعف مستبيحها كذا لو كان في يد الموهوب له ثم الملك بغير اللفظ

القسم الرابع

لا ينعقد بلفظ الإباحة والإحلال والرهن والتمتع لعدم تمليك المنفعة في كل منها كما تقدم في الجامع وهذا مستثنى من قوله
لما قلنا ولا ينعقد بلفظ الإقالة كالجامع لأنها لفسخ عقد سابق **فروع الأول** كل لفظ لا ينعقد به النكاح
ينعقد به الشبهة فيسقط به الحد ويجب لها الأقل من المسمى ومن مهر المثل إن دخل بها **الثاني** لو لقنت المرأة
زوجت نفسي ولا تعلم معناه ولا تعلم أنه هزل والشهود يعلمون ذلك أو لا يعلمون صح كالطلاق وقيل لا كما ينبغي كذا في
الخلاصة وقيل هذا في جانب الرجل إذ القنة ولا تفهم معناه وقيل في جملة مسائل الطلاق والعتاق والتدبير النكاح والجامع
للثلاثة الأولة أنه أحكم ذكر في عتاق الأصل في باب التدبير إذا عرف الجواب فهما قال قاضيخان ينبغي أن يكون النكاح
كذلك لأن العلم بمضمون اللفظ إنما يعتبر لأجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل كالطلاق البيع ونحوه وأما في

الجامع

الحلع اختلعوا فيه قيل لا يصح وهو الصحيح قال الفاسي فيتعين ان يقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا النفقة وكذا لو
اعتنان تزيد وكذا المدعول اذا لقن ربا لدين لفظا لا يرا لا يصح بيرا **الثالث** اذا سمى المهر وقع الايجاب
فقالت زوجتك بكذا فقال قبلت النكاح ولم أقبل المهر فالوا لا يصح ولا شكل بانه لا يشترط صحة النكاح صحة التسمية
أو وجودها لانه ما اوجب النكاح الا بذلك القدر المسمى فلو صححنا اذا قبلت في النكاح دون المهر لزمه مهر المثل وهو لم يرض
بالنكاح به بكل ما سمي فيلزمه ما لم يلتزمه بخلاف ما اذا لم يسم لان عرضه النكاح بمهر المثل حيث سكت عنه مع
انه لا يرضى بمهر المثل لزمه ولو قالت قبلت النكاح ولم يزد على ذلك صح النكاح وسمي وقد نقله ما في المنتقى عبد تزوج على
رقبته يجوز النكاح ولها الأقل من مهر المثل من قيمته يباع فيه بخلاف ما في الجامع امة تزوجت بغير اذن المولى على مائة
درهم فبلغه فقال اجزت النكاح على حسبين دينارا ورضي به الزوج جاز لان بدل مقومة برضى الزوج بهي الصحفة باخذ به
والحق ما اعلمك من كلام المشايخ فيجب التعويل عليه وان خالف ما عن محمد رحمه الله **الرابع** ينعقد النكاح بالكتاب كما
ينعقد بالخطاب بصورة ان يكتب انها بخطبها وذا بلغها الكتاب احضرها الشهود وقرأه عليهم وقالت زوجت نفسي
منه او تقول ان فلانا كتب الي يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه انا لو لم تقل يحضرهم سوى زوجت نفسي من فلان لم ينعقد
لان سماع الشرطين شرط صحة النكاح واسماعهم الكتاب اذا لم تعبر عنه فقد سمعوا الشرطين بخلاف ما اذا اتفقا وعنى الكتابة بالخطبة
ان يكتب اذ جيني نفسك فاني رغبت فيك بخلاف ولو جاء الزوج بالكتاب الى الشهود وختوما فقال هذا كتابي الى فلانة فاشهدوا علي لم
يجز في قول ابي حنيفة حتى يعلم الشهود ما فيه وقال ابو يوسف رحمه الله ثم رجع وجوزه من غير ان يعلموا ما في المكتوب وما فيه وهو اصل
الخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قال في المنتقى هذا يعني الخلاف اذا كان الكتاب بلفظ التزوج
اما اذا كان بلفظ الامر كتزويجك نفسك مني لا يشترط اعلامهم الشهود بما في الكتاب كما سنذكر في العقد على الوكالة بقبله
ذكر الكمال قال وفائدة الخلاف انما تظهر فيما اذا جحد الزوج الكتاب بعد ما اشهد عليه من غير قراءة عليهم ولا اعلامهم بما فيه
وقد قرأ المكتوب اليه الكتاب وقبل العقد بحضرتهم فشهدوا بانه هذا كتابه ولم يشهدوا بما فيه لا تقبل هذه الشهادة عندهما وهو
يقضي بالنكاح عنده يقبل ويقضي به اذا الكتاب صحيح بلا اشكال وهذا لا شك فيه ولهذا ذكر ابو جعفر ان المراد من بيان الكتاب عند جحود
ان زوج الكتابة في مبسوط شيخ الاسلام والكمال وما ذكره في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الكاتب ما في الكتاب فاعلم ان ما
نقلناه من نفي الخلاف في صورة الاشهاد فيه على قول المصنف والمحققين اما على قول من جعل لفظة الامر ايجابا بالكناية جاز على ما
نقلناه عنه فيجب اعتبار اقلامها بما تم في الكتابة انه ان لم يعلمهم الكاتب ما في الكتاب يكون من صور الخلاف **الخامس**
ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت له اشارة معلومة **السادس** ينعقد بنقل الرسول عبارة المرسل
اذا اجابت وسمع الشهود كلامها وسنفصله ان شاء الله تعالى في فصل الوكالة بالنكاح **السابع** لا يبطل
عقد النكاح بالشروط الفاسدة فلو قال تزوجك على ان تعطيني عبدك فاجابه بالنكاح انعقد بمهر مثلها
مليه ولا شيء له من العبد **الثامن** لا يجوز تعليق النكاح بالخطر لو قال اذا جاء فلان فقد زوجتك بنتي فلانة فقبل لم
لا ينعقد وكذا تعليق الرجعة اذ كل منهما ايراد يجوز تعليقه بالشرط ما يوا سقاط كالطلاق والعتاق النذر
الا التعليق بالمشيئة اذ الاصل ان له المشيئة في المجلس على ما في التغيير في فتاوى الصغرى وغيرها اذا قال لها ان زوجتك
ان شئت وان شاء بدا بطل صاحب المشيئة مشيئته في المجلس فالنكاح جائز لان المشيئة اذا بطلت في المجلس صار كما اذا
لم يشأ بغير مشيئة كما قالوا في السلم اذا بطل الخيار في المجلس جاز والسلم ثم قال لكن اذا جاءت المرأة اما اذا ابدا الزوج فقال قد
ان شئت ثم قبلت المرأة من غير رضا صاحب النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشيئة بعد ذلك لان القبول مشيئته انتهى وهذا ناظر
الى ان ما من جانب المرأة هو القبول بعد ايراد اخر وقد مر منا ان الحق ان الاول
اجابة من جهة كانا لما يقبل له ذلك ولعدم جواز تعليقه بالخطر اشترط فيه فيبطل كما لو قال قد زوجتك على ان
اي اختيار فعلت صح ولا خيار له بخلاف ما لو قال ان رضي ابي لا جعل بخلاف من خطبت اليه بنته فقال زوجتها فلم يصدقه حتى
فقال اما لو لم تكن زوجتها من فلان فقد زوجتها اياك فقبل بحضرة الشهود ثم ظهر انه لم يكن زوجها حيث ينعقد النكاح بينهما لان هذا
تعليق بامر موجود للحال ومسألة تحقيق كما اذا جاء بعض المشايخ وسنفصل الكلام في خيار الشرط والرؤية والعيب ما لم يسم
انشاء الله تعالى **التاسع** اذا وصل الايجاب بتسمية المهر كان من تمامه حتى لو قبل الاخ قبله لا يصح كما لو قال
لرجل زوجت بنتي منك بمائة دينار فقبل ان تقول بمائة دينار قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على آخره
اذا كان في اخره ما يغير اوله وهنا كذلك فان مجرد زوجت ينعقد به المثل وذكر المسمى بعده يغيره ذلك الى تعيين المهر فلا يتم
قول الزوج قبلته **العاشر** ينعقد النكاح بمزح الهازل وبلفظه مواعدة لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاثة جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابو داود وصحح

العتق بدل الرجعة وكذا ينعقد في المكره **قوله** ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور واحترز به عن غير المسلمين اذ سيأتي
ان انكحة الكفار بغير شهود صحيحة اذا كانوا يدينون بذلك وقوله بحضور لا يوجب السماع وهو قول جماعة منهم القاضي على السغدي
ونقل عن ابي نصر وابي الامام من الشيرازي وان لم يسمعوا على هذا جوازه بالاصم والنائمين والصحيح اشتراط السماع لانه المقصود
من الحضور وسيأتي تمامه اما اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقال المصنف رحمه الله وهو حجة على
مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره انه حجة عليه في الامرين اشتراط الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد ولكن المقصود
انه حجة في اصل المسئلة وهو اشتراط الاشهاد واما ذكر الاعلان تتميما لنقل مذهبه ونفي اشتراط الشهادة قول ابن ابي ليلى
وعثمان وابي ثور واصحاب الظواهر قيل وزوج ابن عمر بغير شهود وكذا اهل الحسن وهم محجوجون بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح
الا بشهود رواه الدارقطني وروى الترمذي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة ولم يرفعه
غير عبد الاعلى في التفسير ورفعه في الطلاق ولكن ابن حبان روى من حديث عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لا
نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح غير ذلك فهو باطل فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وقال ابن حبان
لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان ما بين هذا وبين خبر الاسلام ان حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به اعني قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم فيندفع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة على الكتاب وتخصيصه بخبر الواحد وبجواب اخر وهو انه خص
منه المحرمات فجاز تخصيصه بخبر الواحد ثانيا ولو عدل الى ان النص واحل لكم ما وراء ذلكم فالجواب بان الاخر مخصوص بالشركة
ونحوها واعلم ان المشايخ رحمهم الله نصبوا الخلاف في موضعين في الشهادة على ما ذكرنا وفي الاعلان واستدلوا لمالك رحمه الله في
اثباته بالمنقول من قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عن عائشة رضي الله عنها عنه صلى الله عليه وسلم اعلنوا بالنكاح رواه الترمذي
وقال حسن غريب وبالمعقول وهو ان احرام هذا الفعل يكون سرا فحينئذ يكون حصرا للنفي للتهمة والذي يظهر ان هذا
في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن هذا الاستدلال وغيره وذلك ان كلمتهم قاطعة فيه على القول بوجوب الاعلان
والدعاء الفعل بالشرط الاشهاد اذ به يحصل الاعلان وكلام المبسوط حيث قال ولان الشرط لما كان الاظهار يعتبر فيه ما هو
طريق الظهور شرعا وذلك بشهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما لا يبقى سرا وقول الكرخي رحمه الله نكاح السر ما لم يحضره شهود فاذا
حضروا فقد اعلن قال الشاعر وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلاثة غير الخفي صريح فيما ذكرنا فالتحقيق انه لا خلاف في اشتراط
الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشترط هل يحصل بالاشهاد حتى لا يضر بعده توصيته للشهود بالكتمان اذ لا
يضر بعد الاعلان التوصية بالكتمان او لا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقال لا ولو اعلن بدون الاشهاد لا يصح لتخلف
شرط اخر وهو الاشهاد وعنده يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في ضمنه الشرط الاخر فكل اشهاد اعلان ولا ينعكس كما لو
اعلنوا بحضرة صبيان او عبيد **قوله** لعدم الولاية يعني القاصرة فالحاصل ان ولايته وهي ولايته على نفسه لا النافذة
وهي انفاذ القول على الغير لان تلك تحتاج اليها الاداء تعليل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والمجنون في باب النكاح وان لم يكن
شرط من الشهادة الاداء فاذا لم يكن له ولاية على نفسه والشهادة فرعها لم تكن شهادة وكذا جازت شهادة المحدود في القذف
لان له ولاية على نفسه والمدبر والمكاتب كالقن لا ينعقد بشهادتهم ولو حضر العبد والصبي للعقد مع غيرهما ممن تصح شهادته ثم عتق
العبد وبلغ الصبي واحتيج الى الاداء لجحد النكاح فشهدا به دون من كان معهما ممن العقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم
يحضر واستبعد نفيها لانه لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في نفيها وحكي عن انس رضي الله عنه انه قال ما علمت احدا رد شهادة العبد
والله تعالى يقبلها على الامم يوم القيامة فكيف لا تقبل هنا وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار والذي
ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له ممنوع فانه لا تلازم عقلا بين قبول خبره في اخبار باشاهدة
بعد كونه عدلا وبين كونه مملوك المنافع وكثير ما لا يجوز ان يستقل عبد لمولى من عباد الله بالرق وتقبل اخباره كيف وليس الشرط
هنا كون الشاهد ممن يقبل اداؤه ولذا جاز لو لدي الزوجين ولا اداء لهما وغاية ما يلحق فيه انه لما لم يجعل له ولاية على نفسه شرعا
ولم يصح له تصرف تحقيرا له ذات بين حال العقود وخوها فكان حضوره كلا حضور واما ما ذكر في المبسوط حيث قال ولان النكاح
يعقد في محافل الرجال والصبيان والعبيد لا يدعون في محافل الرجال عادة فكان حضورهما كلا حضور فحاصله اشتراط الشهادة
انما هو لاظهار الخطر ولا خطر في احضار جمع العبيد والصبيان وكذا اهل الذمة في انكحة المسلمين وكذا النساء منفردات عن
الرجال فمثل هذا الوجه يقتضي شهادة الكل على اعتبار انه يقتضي شهادة السكارى حال سكرهم مع عدم وان كانوا لا يذكرونه
بعد الصحو وهذا الذي ادين به **قوله** ولا تشترط الشهادة العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي
له ان الشهادة من باب الكرامة حقيقته الرجوع الى الوجه الاول القائل انما شرطناها اظهارا للخطر وهو معنى الكرامة والفاسق
من اهل الاهانة فلا كرامة ولا تعظيم للعقد باحضاره عادة المصير به له ولنا انه اي الفاسق من اهل الولاية فيكون
من اهل الشهادة تحمله من شرطية وضع فيه المقدم استثنى من تحمله مراعاته كما سلكه بعض الشارحين خاطئا اي لما كان

بن امثل الولاية كان برا مثل الشهادة تهذيب وعوى ملازمة شرعية وقوله وهذا لانه لما لم يجز الولاية على نفسه الخ ملازمة اخرى لبيان الملازمة الاولى وحين المنع كالاولى صلها بقوله لانه من جنسه اى لان الغير من جنس الفاسق ويجوز تقليده وهذه تقرير آخر لبعضهم بمنع من اللفظ وحاصل هذا ان احكام افراد الجنس المحدد محتاجة حسب الاصل كل مسلم متعلق به من خطابات الاحكام متعلق بمثله فلما لم يجز الشارع الفاسق من الولاية على نفسه علم انه لو جعل شرعا فاسقه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز نصبها على غيره لانه فعل نفسه الا ان نصبها على غير لا يستحق الا برضاه وذلك منتف فيه واذا استحال فيه استحالة ولى به فيثبت ذلك وتصحيح شهادته عليه كما يصح منه سماعه لاحد شرطى ما يتعلق من الحاسة لنفسه من غير وجود السماع منه الشرط فجوز شهادته فيه اى سماعه انما الآن الموقوف على فعل غيره وتواجان الفاسق انت اذا تامل هذا ظهر لك انه لم يزد على اقتضاء جواز كون الفاسق شاهدا فيثبت به لعدم الثانى والوجه السابق من اشتراط الشهادة لاظهار تعظيم العقد وتعظيم المحل الوارد عليه يفيده لان مجرد احضار الفاسق ليس كذلك وبالجملة ان هذا الوجه انما ينفى ما ذكرنا من احضار الفاسق حال السكر على ما فى عوامن انداد عقد حضرة سكارى فهمون كلام العائد بن جان وان كان بحيث يستهونه وتواه الذى رد به انفا اما من كان فى نفسه فاسقا ولم يزل وحشمه فاه احضان للشهادة ولا نافية الوجه المذكور مما يحقق صحة ايقاعه بحضرة فساق لانى حال فسقهم والله اعلم **قوله** ولا ينعقد معقدا بكسر اللام وفتحها ثان ذكر المصرح الله فى صحيح شهادة الفاسق فى النكاح وتواه صلح معقدا اى سلطانا وخليفة وصلح معقدا بفتح اللام اى قاضيا وكذا شاهدا بالواو فى نسخ وبالفاء فى نسخ فتعلل بالاول وبنى بالاوفق واحق حاصلها صالح للولاية الكبرى التى هى عقد مزاد ونقاصلح للصغرى التى هى افراد النفاذ والشهادة بطريق اولى بيان الاستثناء المقدر المستفاد من اظهار ما بقطة ما فاده آله على وضع المنذر اذ الخلاف عند الاربعة الباقين وممن بعدهم باحسان كعمر بن عبد العزيز وما لك واحمد فى صحيح عدم انعقاد السلطان بفاسق وتعليلهم القضاء وغيرهم وعلى الثانى فلا فرق بين صلاحية الكبرى وصلاحية القضاء وصلاحية الشهادة والاول سبب للثانى من كل منها فاعترض بانه ذكر فى ادب القاضى ان الامر بالعكس حتى لا يصح ولايته القاضى حتى يجمع فى الحمل شرائط الشهادة واجيب بان قوله فكان اشاهدا عطف على معقدا بكسر اللام وان محل معطوف غير صدر من قوله جاز زيد بكر وعمرو عطف على زيد لا بكر ومستبشة عنه ظاهر ولا مناقضة حتى وفيه نظر اذ العطف بالفاء يقتضى ترتب كل على ما قبله فاى تعاقب زيد عمرو فبكر **فرع** فى فتاوى السبكى للقاضى حتى ان سعى الى سعوى فيبطل العقد اذا كان سبب الفاسق وللحنفى ان يفعل ذلك على ما يأتى فى كتاب القضاء انشاء الله تعالى وكذا لو كان بفتح ولى مطلقا ثلثا فيعتبر الى الشاهدين فى حالة بغير محل ثم يقضى بالعقد وبطلان النكاح الاول لجواز اذ لم يأخذ القاضى الحاصل ولا المكتوب اليه شيئا ولا يظهر هذا احتمال الوطء السابق ولا شبهة ولا حد فى الولد كذا فى الخلاصة ثم قال الامام ظهير الدين المرغينانى لا يجوز الرجوع الى شاهدى الاصل التعديل لحاضر فما اذا لو صلوا بفعل يفسد **قوله** لان السماع فى النكاح شهادة ولا شهادة للفاسق على المسلم يعنى السماع للفاسق على المسلم لكنه عدل فى التعبير الى التشبيه فقال فصار كانها لو سمعا كلام المسلم لان مراده من التشبيه نفى السماع المعتبر لا نفى حقيقته واذا انتفى الاعتبار صار وجوده كعدمه صح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فصار كانها لم تسمعا كلام المسلم وبهذا الدليل موقوف على ان صغرى القياس منعكسة لنفسها فى خصوص هذه المادة لان المطلوب نفى الشهادة ليتم السماع المعتبر فلو ان الشهادة مجرد الحضور كما يعطيه ظاهر القدورى قد منا ان ممن قال به السغدى والاسبيجابى لم يتم ونقل القدورى غير على اشتراط السماع ولانه المقصود بالحضور فلا يجوز بالاصمين على ما هو الاصح وعن اشتراط السماع ما قدمناه فى النوازل بالنكاح من انه لا بد من سماع الشهود وما فى الكتاب المشتمل على الخطبة بان نقرا ما قرا عليهم او سماعهم العاقد عند بان تقول ان فلانا كتب الى يخطبنى ثم تشهد انها زوجته نفسها اما لو لم ترد على الثانى لا يصح على ما قدمناه فى الفروع وقد بعد عن الحكمة الشرعية من زاد الثانى يرتص فى فتاوى قاضيخان عليه اذا لو سمعا كلامها مع الفهم اما الاول فقد ذكر قبل فصل العلما انه الاصح قال به اذ قد تعذر العلما انتهى اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد على الآخر سمعه وحده لم يركن الثانى على كل عقد سوى شاهد واحد عن ابى يوسف رحمه الله ان اتحد المجلس جاز اتحسانا والا فلا وعند لا بد من سماعهما معا واما الثانى فعن محمد رحمه الله ترجيح حضرة هذين لو سمعها لو يجز عنه ان امكنها ان تخبر ما سمعا جاز والا فلا وحكى فى فتاوى قاضيخان خلافا فيه وجعل الظاهر عدم الجواز **قوله** ولما ان الشهادة شرط فى النكاح على اعتبار انها شاة الملك اى ملكه عليها لو دده على محل دى خطر وتوضيح انى لعينك ملوله لمحلله من شى اردو على وجه يقصر ها على نفسه لا يستفاد حاجة منها وهذا من جلا آل البعض ومعنى مناسب لاشتراط احضارا لشاهدين العقد اظهار التعظيم هذا العقد ليقع فى محفل من المحافل فيظهر اثره للناس علمه بالحاب المالدة منها مع ان ملك المتعة يثبت لهما بمجرد العقد لتيسر الملك كل منها التمتع بكل الا لم يختص بلزومه ولا على اعتبار وجوب المهر لها علمه ليكونا شاهدين عليه لان شهادة يشترط فى رفعها المالة منها عند من يقول انها شرع فى موضع ولا على اعتبار ملكها الازدواج المشترك لانه سيثبت لها الملك البضع ولا يشترط النوابع والاوجب الاشهاد على سر الامة

للوطئ كان ملكه من توابع وطئها وإذا كانت لثبوت ملكه عليها كانا شاهدين لها وهي في حيازته فتجوز شهادتهما ظاهر خطر
بالنسبة إلى شهادتهما وهذا لو كانا ذميين حكم الشرع بصحته حتى لو أسلما بقي على الصحة كما لو شهدا ثم أسلما أو لم يسلما كالمسلم إن وجد
لأن الشهادة اشترط في انعقاد ذلك المعنى وانعقد يوم بها ولا بد من سماعها هذا ويقبل بها دينها عليها إذا أنكر لا عليه
إذا أنكر عند محمد لا يقبل إلا أن يموت لأن كان معنا مسلمان سمعنا شهادته لا يقبل مطلقا لأنها قبل الإسلام ولا شهادة لها ولو
أسلما أو أحدهما يقبل على كل حال عندهما لأن سماعها كالإسلام معتبر وأصناف الأداء الكفر عند محمد لا تقبل لعدم صحة العقد
إلا إذا كان معنا مسلمان عند العقد لو كان الشاهدان ابنيها جاز عليها فقط وابنيه فقط أو ابنيهما فلا تقبل
على أحدهما كما لو كانا ابنين له من امرأتين ميتتين حيث يصح العقد بهما ولا أداء لهما لعدم البصرة بالكلام والعدد من أهل التفصيل
تعدادها يقبلان عليها لا عليه وعدوا بها لا يقبلان مطلقا لأن العقد انعقد فيثبت بهما الأولاد والأحداث كيف كانوا وأما
الأحوال بأن زوج الأب ابنته بشهادة ابنيه فأنكر الزوج وادعاه الأب والبنت كبيرة والمرأة شهد الابن بإقرار الزوج
هو المدعي والمرأة مدعى عليه هذا قول أبي يوسف عن محمد تقبل وإن كان المدعي الأب والمرأة أنصار الأصل إذ كل شيء يدعيه
الأب فشهادتها فيه باطلة وإن لم يكن فيه منفعة له لشبهة الأبوة هذا في يوسف منفعة نفاذ كله به وقال محمد كل شيء للأب
فيه منفعة جحد وادعى شهادة ابنيه فيه باطلة وكذا كل شيء وليه ما يكون خصما فيه مثل البيع والنكاح ولم يعتبر منفعة نفاذ القول
منفعة ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا لأنها للأب قال الحاكم أبو الفضل في تعبير رمضان الشهادة تبطل في حال الدعاء
من طريق التهمة وكذا في محدود لوقوعها ليغرهم كذا في المبسوط محدود بأن المراد أن عند محدود إن كان الآخر جاحدا
أيضا لا يقبل لعدم المدعي إذا كان الآخر مدعيا تقبل وإن كان للأب منفعة فيها كما إذا شهد على جميع ما انتسابه
بالعقد المشتري بحضرته وعند الأب هذه منفعة غير طائلة للأب ولا تمنع من قبول شهادتها وكذا إذا قال لعبد ابن مولاك فلان فأعتقه
من فلان إنما فلان أن أباه كلمه جاز عند محمد سواء كان الأب جاحدا أو مدعيا وعند أبي يوسف لا يجوز هذا ظاهر الرواية إن يكون
جاحدا أو زوج منه ثم شهد مع ابنها عليها بالزنى لا تقبل لأن الشهادة على فعل نفسه مطلقا لا تقبل سواء كان مأمونة أو لا
فرعان لو قال بالنكاح يحضر الشهود وكان تزوجها بغير شهود فاتفقوا أنه أخبرها أنه تزوجها بشهود
كذا في الذخيرة وبذلك أفتى لأنه لم يكن منه نكاح لا ينعقد إلا بحضرة شاهدين وإن قال شهود جعلتها هذا نكاحا فقالا لا نعلم أنه نكاح
ينعقد بالجعل يثبت النكاح في حق الله تعالى ويجب أن يكون الجواب على التفصيل إن أقر بعقد ماض لم يكن منها لا يكون نكاحا وإن أقر
أنه تزوجها وهو الحق أنه يكون نكاحا ويفسق بإقراره بالنكاح بغير شهود لأنه مقر على حمل الكل بما طيا فيجعل المتكلم فقط والباقي شهود
فرع ومن أمر رجلا أن يزوج ابنته الصغيرة فزوجها الآمر حاضر يحضر رجل جاز النكاح وكذا إذا زوج الأب ابنته البالغة بحضور واحد
أو امرأتين أو رجل امرأة بحضور رجلين جاز النكاح ثم يقبل شهادة الزوج إذا لم يقبل إلا بتزوجها بل يقبل بعد زوجها هذا
والأصح حضور الواحد لأن لكل في النكاح سفير ومعبر يقبل عبارة الوكيل فإذا كان من يعبر عنه حاضرا فالفرض أن العبارة تنتقل
إليه وهو في مجلس العقد فيعتبر حضوره بخلاف ما إذا كان غائبا لأن انتقال العبارة إليه حال عدم الحضور لا يصير به مباشرا لأنه
مأخوذ من مفهوم الحضور ضرورة فتقتصر على مدار رجوع الحقوق إلى الوكيل وهذا لو زوج وكيل السيد العبد بحضور مع أحد لا يصح
لأن العبارة تنتقل إلى العبد لأنه هو المباشر وهو غائب فظهر من هذا التوجيه أن المراد مباشرا بحضور حضور جزء لا يتوهم
على ثبوتا حاجة إلى عبارة فالمانع ما أورد من أنه تكلم غير مخاطب إذ به بأن الأب يصلح شاهدا فلا حاجة إلى عبارة مباشرة إلا أن المسألة
الآخرة في الكتاب وهي ما إذا زوج الأب ابنته البالغة بحضرة واحد لأنها لا تصلح شاهدة على نفسها فكانت مباشرة فروع يصح
ولو أذن السيد لعبده أنه في التزوج فحضر واحد مع السيد قبل لا يجوز للانتقال إلى السيد لأنها ذكرا لأن عند الأخ
الجواز بناء على منع كونها شاهدين لأن الأذن قد لحق عنها فيتصرفان بعد بأهليتها لا بطريق النيابة وهما كذلك في مسألة وكيل السيد
يظهر أن ثبوت الصحة بنيابة إذا زوج السيد عبده إذا ابنه حضور مع شاهد محل نظر لأن مباشر السيد ليس لكما لحق عنها في التزوج
مطلقا والأصح وكيله وكذا لو كان لعبد صحيح المرغيناني قال وقال أستاذي فيها روايتان في وكيل السيد والسيد **فروع**
وإذا جحد أحدهما الزوج حتى النكاح فإن أصله أن شرطه فيما أصله ولجحد الزوج فإنه ثبت بينة بناء على إقراره فصار لا يكون محدودا
طلاقا الأولى أن الطلاق يتعلق بالعدة وبارتفاع أصل النكاح لا تنقض وإنما انكار الشرط كانكار الشهادة فإن كانت بينة المنكر
بأن قال تزوجني بلا شهود وقال الزوج شهود فالنكاح صحيح وإن كان سواء القاضي لدلالة فرد منهما لا حق أن يحرمه على نفسه يكون

والفرقة من قبله فلها بعض المهر ان كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا خلاف ان كان اصله لان القاضي كذبه بالحجة في زعمه فلا يبقى زعمه معتبرا وهنا تاكيد في زعمه لحجة ولكن رجح قولها لمعنى هو ان الشرط تابع وقد اتفقا على الاصل والاتفاق على الاصل اتفاق على الشرع والمنكر لبعد يؤاخذ عنه على الاصل كما لو اجر عبده ينتفي زعمه بعيب في حق نفسه ولذا افرق بينهما وكذا لو قال تزوجتها وهي معتدة او مجوسية ثم اسلمتا او اختها عندي او وطئها وهو اذا ثبت لان هذه الموانع كلها في محل العقد والمحل في حكم الشرط فلان ما لو اتى احدهما ان النكاح كان في صغرهما بتاريخه لانه منكر لاصل النكاح معنى واذا كان القول للمنكر منهما هنا فلا مهر لها عليه ان لم يكن دخل بها قبل البلوغ وان دخل بها فلها الاقل من المسمى ومهر المثل للدخول في نكاح موقوف وان كان الدخول بعد البلوغ فهو رضى بذلك النكاح وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي عقده له قبله جاز وان كانت هي البالغة تزوجت وانا معتدة وما بعدها الى آخر الفصل انتهى ذكرناه وتوجيهه في ان زنه لما قلنا في الشهادة والله اعلم

فصل في المحرمات

المحللية الشرعية من شرائط النكاح وانا اورد هذا الشرط بفصل على حدته لكثرة شعبه وانتشار مسائله وانتفاء عامة النكاح شرعا باسباب **الاول** النسب فحرم على الانسان فروعه وهم بناته وبنات اولاده وان سفلن واصوله وهم امهاته وامهات امهاته وآبائه وان علون وفروع ابويه وان نزلن فتحرم بناتها الاخوة والاخوات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وان نزلن وفروع اجداده وجداته بنظن احد فلهذا اعم المحارم الى الحالات ومحل بناتها العمات والاعمام والخالات والاخوال **الثاني** المصاهرة يحرم بها فروع نسائه للدخول لان نزلن وامهاتها لزوجات وجداتهن بعقد صحيح وان علون وان لم يدخل بالزوجات ومحرم موطوآت آبائه واجداده وان علوا ولو بزنى والمعقود لهم عليهن بعقد صحيح **الرابع** الجمع بين المحارم والاجنبيات كالامة مع الحرة السابقة عليها **الخامس** حق الغير كالمنكوحة والمعتدة والحامل بنا بالنسب **السادس** عدم الدين السماوي كالمجوسية والمشركة **السابع** التنافي كبكاح السيد امته والسيد عبدها **قوله** اذ الام هي الاصل لغة قال الله تعالى وعندنا ام الكتاب وسميت بذلك لان القرى لان الارض دحيت من تحتها واعم امهات الجهات يتلوها في معنى الجدات بوضوع اللغط وحقيقته ان الام اصل هذا ان قبل المشكل **قوله** او بنت حوا بن لان اجماع اي ان لم يكن طلاق الا على الاصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناول الاصل الجدات الا بالتحقيق ان الام مرادة به الاصل على كل حال لانه ان استعمل في حقيقة فظاهر والا فيجب ان يحكم باراده مجازا فتدخل الجدات في عموم المجاز والحق لا ارادة ذلك في النص لان اجماع على ان لم يثبت عند المصر طلاق لفظ البنت على الفرع حقيقة فلذا افتصر في حرمة بناتا لاولاد على الاجماع وظاهر بفصل الشروح ثبوته حيث قال وذكر الاستاذ لا في البنات فان بنت البنت تسمى بنتا حقيقة باعتبار ان البنت يراد بها الفرع فيتناولها النص حقيقة او مجازا عند المصر وقوله عند المصر يدل على ان الاستعمال في حقيقته ومجازه عندهم امر اضافي كما مر عجوزة اذا كان في محلوق على ما سمحان من التقرير بنتا ولمن مجازا عند الكل ومن الطرق في تحريم الجدات وبنات الاولاد دلالة النص المحرم للعمات والخالات وبنات الاخ والاخت فهي الاول لان الاسقاط من اولاد الجدات فتحريم الجدات وهن اقرب فاولى وفي الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخ

فرعان الاول لبنت الملاعنة حكم الملاعنة البنت فلو لاعن نفي القاضي نسبها من الرجل بنته من الزنى لا يجوز للرجل ان يتزوجها لانه بسبيل من ان يكذب نفسه ويلحق نسبها منه **الثاني** حرم على الرجل بنته من الزنى بصريح النقل المذكور لانها بنته لغة والخطاب انما هو باللغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلاة **قوله** لان جهة الامومة اي الجهة التي وضع الاسم عن اعتبارها كما سواء الاخ لان الاسم وضع لان باعتبارها ينسبها الى اخر بجامعة ورحم وصلب او رحم والاحسن ان يقال باعتبار حلها لها في حلته من صلبه ورحم كيلا يتقيد على النوم وبهذا الجهة تم المقصود فان حقيقة في الكل بالتواطي وبنات في العمات والخالات وبنات الاخ والاخت في الاول لان الاسقاط من اولاد الجدات وهن اقرب فاولى وفي الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخ **قوله** ولا بأم امرأته دخل بها بنتها او لم يدخل اذا كان نكاح البنت صحيحا امابا فاسد فلا يحرم واذا وطئ بنتها وبنت حال قيام امرأته حلتا **قوله** من غير قبل الدخول عليه بن عباس وعمران بن الحصين رضي الله عنهم والجمهور وابه رجع بن مسعود رضي الله عنه بناء على ان تقييد المعطوف بصفة او حال كما في الآية فان من نسائكم حال من الربائب لا يوجب تقييد المعطوف عليه بها لكنه لا يحمد ولا يستمع وهذا كما لف فيه علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وناهيك بهما علما فجعلا الدخول قيدا في حرمة امهات النساء وتبعهم بشر المريسي ومحمد بن شجاع ورد حجة البناء على ان الشرط والاستثناء اذا تعقبا كلاما مشوبة انصرفا الى الكل **وورد** بان التقييد في الآية ليس شرطا بل صفة والا يلزم وصف المعطوف بمثل ما في هذا الوضع لسلامة كون الشيء الواحد معمولا عاملين وذلك لان النساء المضاف اليها مخفوض لاضافة والمجرور منها ملوكان الموصول ومنوط له تعالى اللاتي دخلتم بهن صفة لها لان حرمة ذلك وهذا بناء على اعتبار الصفة هنا لجنبي الشرط واركانه في الكشاف فلم يكون من مستعملا في معنيين مجازيين في اطلاق واحد وهو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن امهات والابناء بالنسبة الى الربائب لان المناسب منها فالاولى ان يقال ان الاستثناء معنى كما صادق على جميع معاني من ضرب مهما انا وكل وبالنسبة ثم قال نعم قد يستعمل في اتصال شيء فيتناول ايضا الامهات بالنساء لانهن والدات والربائب لهن مولودات فحينئذ يصح جعل من نسائكم متعلقا بالامهات والربائب جميعا

حالا مبهما فائدة اتصال الامهات بالنساء فهذا اضافتها اليها فى زيادة قبح الدخول لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء مدخولا بهن أو غيرهن دخولا بأى هذا المعنى من هنا جعل متعلقا بمن بأيكم فقط انتهى ولكن ان يجعل حالا من النساء المضافا اليهن امهات ومن الربائب لانه يستلزم جعل الحال منها مضافا اليه وانما جوز من جوز لسبوغ من كون المضاف صالحا للعمل فى الحال دون اخر المضاف اليه وزاد بعضهم شبه الجملة فى متعلق حذفه والاستغناء عنه بالمضاف اليه نحو مثلة ابرهيم حنيفا **قوله** سواء كانت فى حجره او فى غير حجره يؤيد مذهب الجمهور وشرطه على رضى الله عنه وروح بن مسعود رضى الله عنه الى قول الجمهور لان قيد الحجر خرج مخرج العادة والغالب ان الغالب كون الربيب مع الام عند زوج الام وسواء اريد بها حجر هذا او لا هذا لتبتنى الاباحة عند انتفائه بدلالة اللفظ اذ غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة وبالرجوع الى الاصل وهو الاباحة عند من لم يعتبر المفهوم لان الحرج عنه الى المحرم مقيد فاذا انتفى القيد رجع الاصل لابدا لانه اللفظ **قوله** وهذه اى وكونه لم تعتبر قيدا فى الحرمة اكتفى فى موضع نفى الحرمة بنفى الدخول بقوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم حيث خصصه فى موضع النفى بالذكر علمنا انه المحتمل اضافة الحرمة والاصل فان لم تكونوا دخلتم بهن او لستن فى حجوركم حرمن على العادة فى اضافة نفى الحكم الى نفى احد العلة المركبة او احد جزئيها الذى ان صح اضافته الى نفى جزئها المعين كما هو حال المستمر من الاستعمال هذا ويدخل فى الحرمة بنات الربيبة والربيبة ان سفل لان الاسم يسلبهن على الحال بل الابناء والابناء اسم خاص لهن فلا اختار الزوج باخت زوجة الابن جاز ان يتزوج بام زوجة الاب وبنتها **قوله** ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء اعلم ان امرأة الاب والاجداد عم محرم العقد عليها والاية المذكورة استدل بها المشايخ فاجبات الحرمة وغيرهم على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة الوطئ بالنكاح فان اريد من حرمة الاب والجد ما يطابقها من ارادة الوطئ قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامرأة ابيه وتصدق امرأة الابن عليها ولا يفيد الحكم فى ذلك الحل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح فى نكاح الاباء بمعنى مجازى يعم العقد والوطئ فلك النظر فى تعيينه وعساك الى دليل يوجب اعتبارها فى المجاز وليس لك ان تقول يثبت حرمة الوطئ بالاولى لانا نقول الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا به بلا شبهة فان الاجماع تام للنص الا ترى ان احدا لم يكون ولو كان عن علم فرد فى خلافهم يثبت به ان ذلك الحكم مراد من كلام الشارع اذا اشتمل **قوله** لقوله تعالى وحلائل ابنائكم ان اعتبر ان طول الفراش وحل الازار شاملان للوطئ بملك اليمين او شبهة او ذى محرم الكل على الاب بدون الحكم الثابت عند بالاولى كما يحرم المزنى بها من ذكرنا الاباء على الابناء ولا يتناول العقد ولا ابن ابنه وان سفلوا قبل الوطئ والفرض انها محرمة العقد حرم على الاباء وذلك باعتبار ان المحل بتمامه الحاقه تمام الدليل على حرمة المزنى بها للابن على الابد سواء اسند كل فى موضعه فجاء اعتبار فى اعم من المحل المحل يتراءى الا بناء الفروع فهو حليلة الابن الساقط على المحل الاعلى كما عين وحليلة الابن من النسب محرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب فى الاية لاسقاط حليلة المتبنى لا لاخلاج حليلة الابن من الرضاع لكنه هنا فلا خلاف **قوله** وامه من الرضاعة كل من ذكرنا انه محرم من اول الفصل الى هنا محرم من الرضاع حتى لو ارضعت امرأة صبيا حرم عليه زوجة ذوج الفحل الذى درّ لبنها به لانها امرأة ابنه من الرضاعة وحرم على زوج الفحل امرأة هذا الصبى لانها امرأة ابنه من الرضاعة وسيستوفى انشاء الله تعالى احكام الرضاع **قوله** ولا يجمع بين اختين بنكاح او ملك يمين وطئا وعقدا ان يتبين ان للنسبة اضافية والاملاك بين نكاح اختين ووطئهما للموكتين ولا فرق بين كونهما اختين من النسب او احداهما حتى لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتهما اجنبية فسد نكاحهما وعند الشافعى رحمه الله تفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بناء على ان الخبر المذكور والا لاية اضيف بواسطة العطف الى الجمع وهو اعم من كونه عقدا او وطئا وعن عثمان رضى الله عنه اباحة وطئ المملوكتين قال احلتهما اية وحرمتهما اية وبها هذين وقوله تعالى وما ملكت ايمانكم فيقال الظاهر ان عثمان رضى الله عنه رجع الى قول الجمهور وان لم يرجع خرق الاجماع الاجق نرفع الاكثر تساقطوا وان ثبت اذ لم يقيد بخلاف ما نقل الظاهر ان عثمان رضى الله عنه لم يرجع عنه لمعارضة والحديث الذى ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر اخ عربت ذكرى لبابا لحاديث كثيرة منها ما فى الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انكح اختى الحديث ان قالا انها لا تحل له حديث ابى داود والزهرى عن وهب الحسان انه سمع الضحاك بن فيروز عن ابيه فيروز الديلمى قال قلت يا رسول الله انى اسلمت وتحتى اختان قال طلق ايتهما شئت قال الترمذى حسن غريب وصححه البيهقى عن حسان والفظ ابى داود اختر ايتهما شئت **قوله** فان تزوج اختا له قد وطئها صح النكاح خلافا للبعض الاكثر وجه قولهم ان المنكوحة موطوءة حكما باعترافكم فيحرم النكاح جامعا حكما وهو باطل باعترافكم لانكم علللتم عدم جواز وطئ الاخرى بان لو لم تكن وطئ المنكوحة بلزوم الجمع وطيا حكما وقلتم ان حكم وطئ الامة الشراء فاقم حتى يستحق له لو اراد بيعها ان يشتريها وما قلتم لا يصلح لانه صدور العقد لا يكون جامعا وطيا بل بعده فان ذكر حكمه فنعتبه لتبين بطلانه فان صدور من اهله فاما فى محله وان كان ليس جمعا فى نفسه لكن يستلزمه حيث كان سببا حكمه وهو لازم باطل شرعا وملزوم الباطل باطل فالعقد باطل وقد وجد فى صحاحكم انهم مواضع عللوا المنع فيها بمسئلة **وقد يجاب** بان هذا اللازم بين ان الله تعالى انما على وجه اللزوم فلا يضر ابطاله وبمنع من الوطئ بعده بقيام

اوذاك **قوله** ولا تحل الامة الخ اعلم انه لا تحل امة احد منهما بعد العقد حتى تحرم الامة على نفسه بسبب كبيع للكل او
البعض او الهبة مع التسليم والاعتاق والكتابة والتدبير عن ابي يوسف رحمه الله لان المنكوحة بالكتاب وعنه لو ملك زوجها عين
لا تحل المنكوحة حتى تحيض الملوكة حيضة بعد وطئها لاحتمال كونها حاملا منه فعلى هذا لو حاضت بعد وطئ قبل الملك حلت المنكوحة
بمجرد الملك وجه الظاهر ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن ههنا قال الشافعي رحمه الله وقال احمد رحمه الله تحل المنكوحة
قبل تحريم المولى بسببه لان حرمة وطئها ثبت بمجرد العقد فلا حاجة الى اشتراط التحريم بسبب اخر واجيبوا بان حكم وطئ المولى قائم
حتى لو اراد بيعها استحق استرادها فلو وطئ يكون جامعا وطئا حراما والطلاق الاتي بعده هذا كلامهم وهو صريح بما وعدناه انفا
وهذا اذا كان النكاح صحيحا حلالا فاسدا لا اذا دخل المنكوحة فيفرق لوجود الجمع حقيقة لانه وطئ بعضه بعد الملك
عليه **قوله** لان المولى ليس بموطوء كما لان ملك اليمين لم يوضع للوطئ حلالا فالنكاح وهذا لا يثبت شيئا قبل الابد عوم
فرع لو اشترى اختين ليس له وطئهما فان وطئ احداهما او لمسها بشهوة لم يحل له وطئ الاخرى حتى يحرم الاخرى بسبب كوطئها
ثم لا يحل له وطئ احداهما حتى يحرم الاخرى بسبب كوطئها او زوجهما او زوجهما ردت الجارية او رجع في الهبة او اطلعت
المنكوحة وانفسخ عقدها لم يحل وطئ احداهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان **قوله** فان تزوج اختين في عقدتين لا يدري
ايتهما الاولى فرقتين وبينهما هذا اذا فرق على حرمة الجمع وقيد بعقدتين اذ لو كانا في عقد فهو باطل يقينا وبعدم علم الاولية اذ
لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني وله وطئ الاولى لانه ان وطئ الثانية فحرم الاصل انتفاء عدة الثانية كالو وطئ احدى
امرأته بشبهة حيث تحرم امرأته ما لم ينقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لم يقرب الاخرى حتى
تحيض الاخرى حيضة وهذا مشكل والله سبحانه اعلم **قوله** ولا وجه للتعيين لعدم الاولوية طولب بالفرق بين هذا واذا طلق
احدى نسائه بعينها وبينها حيث تعين وتعيينها هنا لا يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لانها لو كانت هي كان مستمرا على الوطء
فله ان يدعي نكاح من شاء بعينه منهن تمسكا بما كان سيقينا ولم يثبت هنا نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه ترك تمسك بما لم يتحقق
ثبوته **قوله** ولا بد في التفريق مع التحليل الى تحليل زوجها مع جهل الحالة منها لانه تفريق الجمع بين الاختين او تعيين
نكاح احد سابق يحتمله بان يتعذر الاخذ الذي منها لعدم القابلية وهو حامل الا يتمتاع اذ لا يقع الا في العدة ولا حل في
العدة او للضرر عليه بلزوم النفقة وشأنا لواجب مع عدم حصول المقصود وعليها بضده وهو تعلقه لاذان بقاء في حق
الوطئ ولا مطلقا وللضرر لا يدل دفع تعيينه لفرقها وهي الثانية لوقوعها في الوطئ الحرام وفي هذا نظر لا ضرر عليها
في الدنيا وتوطأ هي ولا في الاخرة لعدم حصول المنجي بها على ان لو كان اولى لان كلا منهما لا ضرر للتفريق مع
التحليل فتعين التفريق والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاقي كل منهما طلقة لو تزوجها بعد ذلك ان وقع قبل الدخول فله ان
يتزوج ايتهما شاء للحال او بعد بها فليس له بائع واحدة منهما شاء حتى تنقضي عدة الاخرى وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله
تزوج ايتهما لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعد بها حد بها قبل ان تزوجها في الحال دون الاخرى فان عدتها
تمنع من تزوج اختها **قوله** ولها نصف المهر المسمى لها بناء على ان التفريق قبل الدخول بمنزلة الطلاق قبل الدخول وجب نصف
المهر بقضية كل عقد سابقة او داعة فعط اتالو قال لا تدري السابقة بناء لم يسقط شيء لو كان التفريق بعد الدخول وجب لكل
منهما مهرها كاملا وفي النكاح الفاسد يقضي مهر كامل وجب حمله على ما اذا لم يسم لها مهرا او سمى لها مهرا فاسدا او
اختلفا فيتعذر ايجاب عقر او لعينه حدا لها اول بحمل ذال العقر من الاخرى لانه وقع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد
هذا مع ان الفاسد ليس حكم الوطئ فيه اذا سمي مهرا لعقر بل الاقل من المسمى ومهر المثل ولو اختلفا حينئذ وجب لكل
نصف مهرها وان لم يكن في العقد تسمية وجب متعة واجب لها بدليل يسقط المهر وكل من الاحكام المذكورة بين الاختين بانية بين
كل من لا يحرم جمعه من المحارم والتقييد بالمحرم لان كونه بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها دعوتها انها الاولى او يصطلحا
بان يقول لا نصف المهر لها عليه لا يعدونا فنصطلح على اخذ كل المساع بقوله او لاي شيء لها بها له المقضي لها
فهو كما لو قال لاحد هذين عندي الف لا يقضي شيء لجهالة المقضي له وعن محمد ان عليه مهرا كاملا بينهما نصفان لان الزوج اقر
جواز نكاح احداهما فيجب مهرها كاملا وجوابه انه يستلزم ايجاب النصف بما يحقق عدم لزومه فان اجاب كما لو هو الوطء او الدخول
قوله ولا يجمع بين امرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها نكاحا لقوله ع الا ان تكون المبالغة في نفي الجمع خلافا لما احمد
بن حنبل صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها رواه مسلم وابو داود والترمذي
والنسائي فانه لا يستلزم منع نكاح المرأة على عمتها وكما على خالتها او خالتها منع الغلبة بجواز تخصيص العلة واما له يمنع نكاح ابنة
الاخ او الاخت عليها دون اعكسها على الابنة لزيادة تكرمتها على الابنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا بنات الاخوات
العمات والخالات حرمة نكاح الامة على الحرة مع جواز الغلبة بخلاف النكاح لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يدفع
بلفظ الجمع فلا يجري فيه ذلك الوهم وهذا ظاهر غير هذا الحديث الذي رد بلفظ الجمع ولم يرد فيه على قول الجمع بين المرأة وعمتها

ولا بين المرأة وخالتها انتهى في الصحيحين **قوله** وهذا مشهور أعني الحديث المذكور ثابت في صحيح مسلم وابن حبان وروياه
أبو داود والترمذي والنسائي وتلقاه الصدر الأول بالقبول من الصحابة والتابعين وروياه الجم الغفير منهم أبو هريرة
وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وأبو سعيد الخدري بحور الزيادة بناء على الكتاب يعني لزيادته هنا تخصيص عموم قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم لان الزيادة المطلقة من شهيد المطلق على أن العموم المذكور مخصوص بالمشركة والمجوسية وبأنه من الرضاع
فلو كان من أخبار الآحاد جاز التخصيص به أيضا غير موقوف على كونه مشهورا والظاهر أنه لا بد من كونه كذا وادعاء الشهرة لان الحديث
موضع النسخ لا التخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ناسخ لعموم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم اذ لو تعارضا لم ترجح الآية
فيلزم حل المشركات وسيوافيك ذكر النسخ وحاصله على الاصل بيان الملازمة انه يكون الثابت بحرمة المشركات ثم ينسخ بالعام
وهو وأحل لكم ما وراء ذلكم ثم يجب تقدير ناسخ آخر لان الثابت الآن اثنا عشر الحرمة **قوله** ولا يجمع بين امرأتين لو كانت كل
واحدة منهما ذكرا لم يجز له أن يتزوج بالأخرى شبه بالأصل كل يخرج عليه سوى غير حرمة الجمع بين عشرين
وخالتها وذلك بأن تزوج كل من رجلين أم الآخر فيولد لكل منهما بنت فتكون كل من البنتين عمة الأخرى فيتزوج كل من رجلين
بنت لأخي زوجته لها بنتان فكل من البنتين خالة الأخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار الأصل المذكور ما ثبت في أحد
روايتي الطبراني وهو قوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم وروى أبو داود في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فاوجب تعدي الجمع المذكور وهو حرمة الجمع بين كل قرابة يفرض ذكرها وهي ما
تضمنه الاصل المذكور وبه تثبت الحجة على الحرة فضلا عن الخوارج وعثمان البتي على ما نقل عنه وداود الظاهري فما باحة الجمع بين
غير الاختين وقد روي في خصوص العمتين والخالتين حديث عن حصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه كره ان يجمع بين العمة والخالة وبين الخالتين والعمتين وان تكلم في حصين فانه لو وجد فانه يقوي وهذا مؤيد **قوله**
والقرابة المحرمة للنكاح اي يقتضي اية الحرمان محرمة للقطع على اسم الفاعل فيها في الجمع القطع فلا حاجة في بعض النسخ محرمة للقطع على
اسم المفعول في الثاني اذ حرمة القطع فانه عادة يقع التشاجر بين المرحمين فيفضي الى القطيعة فلذلك حرمة تلك القرابات المعهود
عليهن في الآية اعني حرمة قليلكم انها كم الى آخرها على الرجل وان كان في بعضها غير ذلك كما فاة الاخوات والعمات
والخالات بالافراش فيكون ادراجه في القطيعة ولا شك ان الجمع أفضى لله لاكثرة المضارة بين الضرائر فكانت حرمة الجمع اولى برعاية
الاقارب **قوله** ولو كانت المحرمية بينهما اي بين المرأتين بسبب الرضاع لاحل الجمع لما ورد نا من قبل سوى قوله صلى الله عليه وسلم
حرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع أو عمة وخالة وابنة اخ واخت من الرضاع وكذا كل محرمية
بسبب الرضاع لاحل الجمع لما ورد نا من قبل سوى قوله صلى الله عليه وسلم حرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجمع الجمع بين اختين من
الرضاع او امرأة وابنة اخيها من الرضاعة لانها عمتها أو امرأة وابنة اختها من الرضاع لانها خالتها من الرضاع **قوله** لانه لا
قرابة بينهما والرضاع يعني ان الموجب لاعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين امرأتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى
موجبا القرابة المفترض وصلها أو الرضاع المفترض وصل بعلقه واجزامه حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او عمة او خالة
وابنة اخ واخت من الرضاع وكذا كل محرمية بسبب الرضاع وكذا كل منهما مشتق في الربيبة وزوجة الاب فكان يحرم الجمع بينهما ولا بد لك
وهذا اعني مسئلة الجمع بين الربيبة وزوجة ابيها مما اتفق عليه الائمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة علي وبنته
ولم ينكر عليه احد من اصدقائه وسائر الصحابة وتابعون وسوى دليل ظاهر على الجواز اخرجه الدارقطني عن قيم بن عباس
رضي الله عنهما قال تزوج عبد الله جعفر بنت علي رضي الله عنه وذكر الحاكي تعليقا وقال جمع عبد الله بن جعفر بين ابنة علي
وامرأة علي تعليقا بصيغة الجزم وقد ذكره الحسن بن سيرين ثم قال لا باس به وقد سئل ابي لا باس ان يتزوج الرجل امرأة
ويتزوج ابنة اخيها أو ابنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية امرأة وزوج ابنة بنت **قوله** ومن زنى بامرأة حرمت عليه
امها وان علت فدخل احداث بنا على ما قدمه من ان الام سمي الاصل لغة وابنتها وان سفلت وذلك الحكم المروي عن علي ابن ابي
طالب رضي الله عنه وان علوا وابنائه وان سفلوا هذا اذا لم يقبلها ان الزنى كان افضاء لا تثبت هذه الحرمات لعدم تيقن كونه في الفرج
الا اذا احبلت وعلم كونه منه وعن ابي يوسف لا تكون له الام والبنت وقال محمد لا تثبت الا بنت وبين امها وقد مثل
اذا كان المس مشهوة تنتشر بها الآلة حرما خلافا لقول ابي حنيفة اذا افضاها ان لم ينزل وان انزل فعلى الخلاف الآتي وان انتشر بعضه
او زاد او انتشار كما في غير والجواب ان العلة هو الوطي السبب للولد ثبوت الحرمة بالنص لا لكونه سببا لهذا الوطي
ولم يتحقق في صورة الافضاء ذلك اذا لم يتحقق كونه في الفرج ولا بد من كونها مشتهاة حالا او ماضيا عند ابي يوسف او على
صيغة لا تشتهى تحرم حرمة مصاهرة على الصحيح لوجود السبب وهو العلة وعلى سبب الولد وهو مشتق في الصغيرة التي لا تشتهى
على الكبير جوان وقوعه لابراهيم وزكريا عليهما الصلاة والسلام ولنا ان نقول الامكان الفعلي ثابت فيها والعادي

منه عنها فنسادا يا وا لفضا على خلاف العادة لا وجبان الثبوت العادي ولا يخ جان العادة عن النفي ولا يتعلق بالوطي في الدبر
حرمة خلافا لما مر عن احمد ووجهه ما تضمنه الجواب المذكور وبقولنا قال مالك في رواية واحد خلافا للشافعي ومالك
في اخرى وقولنا قول عمر بن مسعود وبن عباس في الاصح وعمران بن الحصين وجابر وابي وعائشة وجمهور التابعين كالبصري واسحق
والنخعي الاوزاعي وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحماد والثوري واسحق بن راهويه ولو ولدت
منه بنتا بان زنى بكرا فحملت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنته حقيقة وان لم ترثه ولا يجب نفقتها عليه ولم تصر
امها ام امهات اولاد لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع الا ان حكم الحرمة
عارض فيه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمحاوية من بناته بنته حقيقة لغة ولم يثبت نقل شرعا لبنت والولد شرعا
والاتفاق على حرمة الاولى على ابيه تعلمنا ان حكم الحرمة ما اعتبر فيه جهة ثم مواجاري على المعهود من الاحتياط فاما التزوج
وحرمة البنت من الزنى قال مالك في المشهور واحمد خلافا للشافعي على هذا الخلاف اخته من الزنا وبنت اخيه وبنت اخته او ابنه
منه بان زنى باخيه او اخته او ابنه فاولدوا بنتا فانها تحرم على الاخ والعم والخال واحمد في وجه وقوله طاهر من الكتاب

قوله ولنا ان الوطي سبب الحرمة اعلم ان الدليل تم بان يقال سبب وطي سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطي الحلال بناء على القاعدة
المعللة في المناط وسنوضح لك هذا مفصلا الان قوله فتعلق بها اي بالبنت التحريم اي بالبنت التي هي ولد الزنى
وانما قيد بالمحوسية والحاصل ان وطي المحرم والصائم كله حرام وثبت به الحرمة المذكورة فعلم ان الخبر فيها لاصل بوجوب الوطي
من غير نظر لكونه حلالا او حراما وما رواه من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام غير مجرى على ظاهره ارايت لو بال او صب خمرا في ماء
قليل هل يقول احد لا يحرم لانه حرام اجاب انه يحرم استعماله فيجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما وحينئذ يقول بوجبه اذ لم ينقل
باثبات الزنى حرمة المصاهرة باعتبار كونه زنى بل باعتبار كونه وطئا شاهد ان صحح الحديث لكن حديث بن عباس رضي الله عنهما ضعفه جماعة
من عمل الدارقطني وانتهى على ما طعن فيه يحيى بن معين بالكذب وقال البخاري والنسائي وابو داود ليس بشيء وذكر عبد الحق عن بن عمر
ثم قال في اسناد اسحاق بن فروة وهو متروك ومتن عائشة ضعيف لانه من كلام بعض قضاة اهل العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام
بن عباس رضي الله عنهما وظاهر ان الصحابة استدل بقوله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على ان المراد بالنكاح
الوطي اما لانه الحقيقة اللغوية او لانه حمل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وان الفاحشة الوطي
لا نفس العقد ويمكن منع هذا بل يقال لفظه الذي وضعه الشارع لاستباحة المزوج انما ذكر لاستباحة ما حرم الله من نكاح
الا ترى ان المعقود عليهن لم يعد ما جعله الله صحيحا صحيح وقد ينا للصنف اعتبار الاية دليلا على تحريم المعقود على الاب وقد روى
اصحابنا احاديث منها قال رجل يا رسول الله اني تزوجت امرأة في احيائها فقال لا ارى ذلك لا يصلح ان تنكح امرأة من اسها
على ما اطلع عليه منها وهو مرسل ومنقطع وفيه ابو بكر بن عبد الرحمن لم يدرك احدا من طرق بن وهب عن ابي ايوب عن بن جريج ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال في الذي تزوج المرأة فنعم لا يرد على ذلك لانه تزوج ابنتها وهو مرسل ومنقطع الا ان هذا الاصح عندنا
اذا كانت ارجلا ثقات فاحتمال ان الجنون لا كان وقوله نعم فالسؤال بالحضور ومخاطبه فان النعم ليست تحرم من صح
هو عنه لانه تضييق ولذا امتنع اجلاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه بل من حيث هو يترتب على المصاهرة حقيقة
النعمة على المصاهر لانها هي التي تصير الاجنبي قريبا عصبة او ساعدا نهة مالك ولا تصاهر بالنفي لتصير زوج البنت مثلا لا
من ذي بنت الانسان فانتفى لصريحه وفائدة ايضا اذ الانسان ينفر من الزنى بنته فلا يعرضها بل يجاديه في ينفع به
كالمرجع الميراث وتتأتى فيه العار مضافا الى كونه وطيا وظهران حديث الحرمة واضافة الولد الى كل منهما كما لا يحتاج اليه
في تمام الدليل الا ان الشيخ رحمه الله ذكر بيانا لحكمة العلة يعني ان الحكمة في وجوب الحرمة هذا الوطي كونه سببا للحرمة هو اي
الولد المضاف الى كل منهما كلا وسواء ان انفصل فلا بد من اختلاط ماء ولا يجوز ان الاختلاط لا يحتاج تحققه الى الولد والا لم تثبت
الحرمة بوطي غير معلق والواقع خلافه فثبتت جزمه والاستمتاع بالحرام حرام لقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله ناكح اليد وملعون
الاتي موضع الفرد وهي المنكوحة والاكساد ذكر البقاء زوجا جمعا عظيما تضيق عنه الانوال والنساء واذا تضمنت جزءه
صارت بها كانها وبناتها كبناته وبناتها فيحرمن وقيل كما يحرم انها بنته وبناته حقيقة او تقول وسواء الاوجه ان بالانفصال لانقطع
نسبة الحرمة وهي المدار وعندنا لعلوق عائمة لان كون المطعمة حالية عن الحكمة وذلك لا يمنع التعليل كالملك المزفه

قوله من بنته امرأة بشهوة اي بدون تايل او تايل ولم يصل بعد حمان البدن الى البد وقيل المدار وجود الحرمة في
مبتدأ الشعر وباطن وتقابل اختلاف المشايخ ومسه امرأة كذلك وليشترط كونها مشتهاة حالا او ماضيا فلو مسح عجوزا اشتهى
اوجامعها ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشتهى قال بن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل بنت خمس وبنت ثمان
وتسع وستين ان كانت عبلة كانت مشتهاة والا فلا وكذا يشترط في الذكر حتى لو جامع بن اربع سنين زوجة ابيه لا تثبت به حرمة
المصاهرة وهذا ما وعدناه من قبل ولا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامدا او ناسيا او مكرها او مخطئا حتى لو ايقظ

المستبيحة الا انهو تعليق بغير المباح لغرض حاجة والاولى ادعاء كون المباح شرعا نفس الاستمتاع بحل الولد لنظر والتستر
نظرا الى ان الآثار تجاب بالحرمة في التجنيس ونحوه وقد روى في الغاية السغناقية حديث ام هانئ عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
انه فاذا من نظر الى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها وعن عمر رضي الله عنه
انه جرد جارية ونظر اليها ثم اشتوهها منه فقال ما انا لك بحلال وهذا ان تم كان دليلا على ان نظر الى
مباشر الشعر كما في وعن ابن عمر انه اذا جامع الرجل المرأة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت
عليها امها وابنتها وعن مسروق انه قال تبيعوا جارية هذا اني لواصبتها لاما يحرمها علي ولا يحرم من التمتع والقبلة **قوله**
لم يجز له ان يتزوج اختها حتى تنقضي عدتها وفي المبسوط لا تتزوج المرأة في عدة اختها من نكاح فاسد او جائز عن طلاق بائن وقال
الشافعي رحمه الله ان كانت العدة عن طلاق بائن جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع نسوة سوى المعتدة عن بائن وبقوله قال مالك
وبقوله قال احمد وبقول علي بن مسعود وبن عباس رضي الله عنهم وكان سليمان بن يسار وغيرهم وبه قال سعيد بن المسيب وعبيد
السلماني ومجاهد والنخعي ويروى مذهبه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه الا ان ابا يوسف رحمه الله ذكر في الامالي رجوع
زيد رضي الله عنه عن هذا القول وذكر الطحاوي رحمه الله وذكر ان مذهب ساير الصحابة رضي الله عنهم في هذا التفرقة بين
التفريق بينها وبين ان يجمع بينهما وقال عبيدة ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كما اجمعوا في تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت والمحافظة على ذلك قبل الظهر ان محل النزاع يتجاذبه اصلان الطلاق الرجعي وما في حكمه انقضاء العدة
فقاس البائن على الباقي بجامع انقطاع النكاح اذ لا فرق في القاطع بين ان يزيل على انقطاعه انه وطئها حلالا او حراما
وقد وقفنا على الاول بجامع قياس النكاح بناء على منع انقطاعه بالكلية وهذا لانه ليس معنى قولنا النكاح قائم حال قيام العصمة
والزوجية فضلا عن حالة وقوع الطلاق الرجعي الا حكما به الا ان لنظر زوجت وقد وجد ثلاثي يجرد انقضائه فقياسه
ان يزيل لعين الاحتمال حكم الراجع الى الاحتمال استمتاعا وامساكا وقد بقي الامساك والفراش وحقوق النسب حال قيام
عدة البائن فبقي النكاح من وجه واذا كان قائما من وجه حرم تزوج اختها واربع سواها من وجه فحرم وطئها الحاقا بالرجعي او بالحقيقي
لاحتمى من الاصول التي اجتمع فيها هنا محرم واباحة مع وجوب الاحتياط في امر الفرج وبخص تزوج الاخت في عدة الاخت لان
النهي الماضي مراجع بين الاختين فانه على فرد بالقطعية وفي هذا اظهار الرام فان مواصلة احداهما في حال حبسها لاستمتاع
اغيظها من مواصلتها مع اشتراك مشاركتها في المنعة والفرع المستدل به على الانقطاع بالكلية ممنوع ان الحد لا يجب على
الشارب كما في الطلاق حيث قالوا فيه معتدة عن طلاق ثلاث حيث يولد لاكثر من ستين يوما طلقها زوجها لو كان الولد للزوج
اذا اقر فيه وليل انه لو ادعى نسبه يثبت ويستلزم ان الوطء في عدة الثلاث ليس زنا مستعقبا لوجوب الحد ولا
لم يثبت نسبه فكان ذلك روايته في عدم الحد وان سلم كما في عبارة كتاب الحدود فغاية ما يفيد انقطاع اصل الكلية وقد قلنا به على ما
سنقرره وان قلنا ان النكاح قائم من وجه وبه حرم وطئها وفي الجبتي جواز نكاح الاخت في عدة الاخت تؤدي
الى جمع ثابت في رحم اختين لحوار العلوق بعد النكاح وثبت في المعتدة النسب الى ستين وهو ممنوع بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله
عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يجمع باءه في رحم اختين ومثله لو طلقت المطلقة قبل الطلاق ثم دخل باختها بعد ها
يلزم ما ذكرنا **فروع الاول** اذا اخبر المطلق عن المطلقة انها اخبرته ان عدتها انقضت فاختها الملك اقر لا
لا يتبع كلامها في الثاني لانه لا يقبل قولها ولا قوله الا ان يفسر بما هو محتمل من اسقاط سقط مستثنيا الحلق وفي الاول
حل نكاحه اختها سواء اسكتنا الخبر عنها ان صدقته او كذبته او كانت غائبة وقال زفر اذا كذبته لا يصح نكاحه اختها لانها امينة
وقد قبل تكذيبها حتى استحرت نفقتها وثبت نسب ولدها اذا اتت به وبين ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول بقيام العدة
وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر ديني بينه وبين الله تعالى وهو محتمل فيجب قبوله في الحال وتكذيبها لا ينفع
الاختها فقلنا سقط النفقة بخلاف نكاح الاخت لانها فيه فلا يقبل فيه ولا يستلزم الحكم لانه حكم شرعا بقيام
العدة والفراش كالاختين المملوكتين بخلاف ما اذا ولدتها لان من ضرورة القضاء نسبه الحكم بانشاء العلوق فيتيقن بكذبه
ثم قال في الاصل هذا ان مات كزوجه وكان الميراث للاخرى وذكر في كتاب الطلاق والميراث للاولى دون الاخرى لكن وضع
المسئلة هناك اذا كان مريضا حين قال اخرتني اذ عدتها انقضت وكذبته واما لو تحققوا اخباره الرواية في حكم الميراث اذا كان
الطلاق رجعيا فاما البائن سواء في الصحة فلا ميراث للاولى وان لم يحل للزوج لها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المرض كان
قد تعلق حقها بماله لم يقبل قوله في ابطال حقها كما في نفقتها وهنا وضعها في الصحة ولا حق لها في ماله فكان قوله مقبولا في ابطال
ارثها نوضحه ان بقوله ذلك اخبار الواضح صار بائنا فكانه ابانها في صحته فلا ميراث لها واذا ابانها في مرضه كان لها الميراث
وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان عندهما يجوز جعل الرجعي بائنا خلافا لمحمد حتى كان الميراث للاولى فلا
ميراث للثانية **الثاني** لو اعتق او قال لم يحل له تزوج اختها حتى تنقضي عدتها وحل اربع سواها عندنا وعندهما يحل

الاخت ايضا قياسا على تزوج الاربع ولان حنيفة الملك لما لم تمنع فكيف بالعدة وانا نجيب ان ابا حنيفة رضي الله عنه يعتبر بضعفا لعدة اقوى قبل العتق وقوته بعده الا ترى انه كان يتمكن من تزوجها قبله لا بعده حتى تنقضي فلو تزوج اختها بعد العتق كان مستطيعا لسبب لدخولي اختين في نكاح واحد وهو لا يجوز وهذا معقود في الاربع سواها اذ غايته انه جمع بين فراش الخمس ولا مأثم به **الثالث** لزوج المرتدة اذا الحقت او الحرب تزوج اختها قبل انقضاء عدتها كما اذا ماتت لانه لا حد عليها من المسلم للتباين فان عادت مسلمة فما بعد تزوج الاخت او قبله فهي على الاول لا نبيعه نكاح الاخت لعدم عود العدة عند ابي يوسف تعود العدة وفي ابطال نكاح اختها عنه روايتان وفي الثاني كذلك عند ابي حنيفة رحمه الله لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا سبب جديد وعندهما ليس لزوج الاخت وعود بها مسلمة يصير سرعا حاتما كما لو عسة الاخرى انه تعاد الى ما مضى وتعود بعده **قوله** ولا يتزوج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المرأة عبدها وان لم يملك سوى بعضه واحد منهما وقد جمعهما في ح الكل الاجماع على بطلانه وحكي عن زفر فيه خلاف الظاهرية **قوله** لان النكاح شرع الاشتراك بين المتناكحين اي في الملك بها تختص به الملكة كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من الخروج الا باذنه وما يختص به الملك كوجوب التمكين من الوطء والاستمتاع والتحصن عن غيره وما يكون الملك في كل منهما سببا كالاستمتاع بمجامعة ومباشرة والولد في حق الاضافة والمملوكية تنافي المالكية فعند تنافي لازم عقد النكاح وتنافي اللازم تنافي الملزوم ولا كذلك اذا ملك بعد هذا القدر لان الشيوع الطارئ لا يمنع كونها مملوكة بجهة ما لكن مرجحة النكاح لان الغرض من لازم النكاح ملك كل واحد ما ذكرنا من ذلك الامور على الخاوص دون ما يمنعه من غير انتفاء فما فاده ولو اشترت زوجها او سيئا منه فسد النكاح وسقط المهر كما لو دين عبدا ثم اشتراه سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده في **قوله** ويجوز تزوج الكتابيات والاولى ان لا يفعل وان كان يخاف على ولده ان يتبع امه في دينها لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان ولان في نكاحهن مصلحة الاسلام لرجاء اسلامها وهذا يختلف باختلاف الازمان والاشخاص فان كان في زمان لا يرجى اسلامها او كان من لا يرجى اسلامه لشرفه وخطره في قومه لا يباح نكاحها لفوات المقصود وكره الكتابية الحربية اجماعا لانقطاع باب الفتنة بها لامكان التعلق المستدعي للمقام معها في دار الحرب وتعريض الولد على التخلق باخلاق اهل الكفر وعلى الذمي بان يسبي وهي حبلى فيولد رقيقا وان كان مسلما والحالي من يقر بنبي ونوع من كتاب والسامرية من اليهود اي بكره اما من ابن سامر من يهود او دين ويجعل ابن هيم وشيث فهم اهل الكتاب بحل مناكحهم عندهم ثم قال في المستصفى قالوا هذا يعني اذا لم يعتقد المسيح الها اما اذا اعتقده فلا وفي مبسوط شيخ الاسلام وعيان لا تؤكل ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم وقيل عليه الفتوى ولكن لنظر الى الدليل ينبغي ان يحل الاكل والتزوج انتهى وتمولوا فيه وضاع منضوط بهم لانه في الذخيرة قال بعضهم النصراني حلال مطلقا سواء قال ثالث ثلثة او لا وتولوا لا طلاق الكتاب بهذا والدليل وقوله تعالى المحصنات من الذين اوتوا الكتاب يقتضي ان لا يحل نكاح غير العفائف اذا لم يتسر بن عمر بن عمر رضي الله عنه من تزوج الكتابية مطلقا لاندراجها في المشركة قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال سبحانه وتعالى عما يشركون قلنا وقد قيل ان الطائفتان من اليهود والنصارى انقرضوا الا كلهم يهود ديارنا مصروف بالنص عن ذلك والتوحيد دائما النصارى فلم ار الا من يصرح بالبنوة بعضهم الله لكن هذا وجب نقره المذهب المفصل في اهل الكتاب فما من اطلق حلهم فمعول على اطلاق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا يشعر الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل وطائفة واطلق لفظ الفعل الذي يشركون على فعلهم كان من راى بعمله من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه انه شرك لغة ولا يتبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك اراده لما عهد من اراده به من عبد مع الله فهم هم لا يدعي اتباع نبي لا كتاب وله لان عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ينقض على حلهم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفائف منهن وبتغاير المحصنات والمسلمات يفيد ان المعنى احل لكم المسلمات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فان كونه مفروضا لا قائم اذ لا يتصور الخطاب حل الاموات لكن طيبين الاحياء وان كن احياء ودخلن في دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالحاح معلوم من حكم المسلمات العفائف؟ لفرد من الدين بل يدخل في المحصنات المعطوف عليه وهو قوله والمحصنات من المؤمنات ثم يصير المعنى حينئذ والمسلمات من المؤمنات وهو بعيد في عرف استعمالهم علاوة تغييره بالعفائف ثم المراد من ذكر نعت الانسان على التخيير لتطفئه الا ترى ان الثقة ليست شرطا في المؤمنات اتفاقا وان لم يدخلن هو عين الدليل حيث ابيح نكاح الكتابيات المباشرات على ملهن ولو سلم فهي منسوخة اعوذ لا تنكحوا المشركات نسخ في حق اهل الكتاب المسلمين وغيرهم بآية المائدة وبقي من سواهم عما لم يذكر جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة كلها لم ينسخ منها شيء قط على ان تفسير المحصنات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير ارادة لا لغة ويدل على اهل تزوج بعض الصحابة منهم وخطبة بعضهم قبل المنع حين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وعضب عمر رضي الله عنه فقالوا انطلق يا امير المؤمنين وانما كان غضبه لخلطة الخائف وخوف الفتنة على اولاده لانه في معرض الرأي لانه وبناه قولنا لما رحمه الله بصير قسر بالخمر وهو يقبل الصلاح لانعدام الحل لانه الى تولي نطلق امير المؤمنين ولم يتكن عليهم ذلك ولا لفقرهم ولو لم يصح لا يتصور طلاق حقيقة ولا وقفا الى منه وخطب المغيرة بن شعبة هند ابنة النعمان بن المنذر وكانت تنصرت وزيرها بالفارسي اليوم بطاهت

الكوفة

لزوج المرتدة ان يتزوج اختها قبل انقضاء عدتها

مطلب في سقوط المهر وفساد النكاح اذا اشترت المرأة زوجها مطلقا او شيئا منه في الكتابي وان امرين

يجب ان لا تؤكل ذبائح اهل الكتاب المعتقدين المسيح الخ

الكوفة وكانت له عمية فابت وقالت اى غنية لشيخ اعور فى عجوز عمياء ولكن اردت ان تقول له وجهك هذا
بنا النعمان بن المنذر فقالت له قت وانشا يقول * لله در ك يا ابنة النعمان * فلما رددت على البغرة وجهه
ان الملوك وكة الاذهان فى ابيات وكانت بعد ذلك تدخل على بكر بن وشيا وتسأل عن حالها فقالت
فبينا نسوس الناس والامر امرنا * اذا نحن فيهم سوقة نتنصف * فاق لدينا لا يدوم نعيمها * تقلب تارات بنا وتصرف
وقولها تنتصف اى تستخدم والمنتصف الخادم واذا كان الامر على ما قدرناه فلا حرج ان ذهبت قامة المفسرين الى تفسير المحصنات
بالعفائف ثم ليس العفة شرطا بل هو للعادة والله ان لا يتزوجوا فيهم كما امرنا الله اقتفاء الائمة الاربعة على حل الكتابية
الحرة واما الامة الكتابية فكذلك عندنا وسيأتى الخلاف فيها **قوله** ولا يجوز تزوج المجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن
داود وابى ثور ونقله اسحاق فى تفسيره عن على رضى الله عنه بناء على انهم من اهل الكتاب فوافق ملكهم اخته ولم ينكر عليه ولسرى
جنابهم تنسى وليس هذا الكلام بشئ لانا نفينا بالمجوس عبدة النار فكونهم كان لهم كتاب او لا فانا له فالحاصل انهم لان
داخلون فى المشركين وبهذا يستغنى عن منع كونهم من اهل الكتاب بانه مخالف لقوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
من غير تعقيب بانكار وعدهم المجوس يقتضى انهم ثلاث طوائف وتقدير التسليم بارتفع والنسيان اخرجوا عن كونهم اهل
كتاب يدل على اخراجهم حديث المؤطا ودونوا اخبره عبد الرزاق وبن ابى شيبة عن حسين بن مسلم عن الحسن بن محمد بن على رضى الله
عنهم ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضرب عليه الجزية
غير ناكحى نسائهم ولا اكلى ذبائحهم قال بن لقطان ثم مرسل ربيع ارساده ثلاث حسين بن مسلم وعمرو بن الربيع وقال
اختلفه وهو ممن يسأل حفظه بما نعلمه وقد اخرج بن سعد فى الطبقات من طريق الشعبى قيس عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر ان قال بان لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم وفى سنن الواقدى وروى مالك
فى موطاه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادرى ما اصنع فى امرهم فقال عبد الرحمن
بن عوف اشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب انتهى وسيأتى باقى ما فيه من الكلام فى
باب الجزية انشاء الله تعالى **قوله** ولا الوثنيات وهى الاصناع والنصرانية دخل فى عبادة الاوثان عبدة الشمس والقمر
والصور التى استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفى شرح الوجيز كل من هو كافر بكفره معتقد لان
اسم المشرك يتناولهم جميعا وقالت الرافضة لا تجوز المناكحة بين اهل السنة واهل الكتاب والاعتزال والصابى لا من قال
انا من انشاء الله لانه كافر بمقتضاه منع مناكحة الناصبة واصلا فيها مكذبة اتباع يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته
ولا يخفى ان من قال انا من انشاء الله تعرفا من لبيان الموافاة فهو كما يقول المسلم انا مؤمن بنته على نفسه
بفعل المستقبل استصحابا لما هو الغالب من حاله ولا يقول لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله تعالى هذا اكون انشاء الله
شرطا لانما يقال انه لمجرد التبرك فكيف كان لا يقتضى ذلك كفر غيره انه عندى خلاف الاولى لان تعويد النفس بالجزم فى مثله
لغير ملكه خير من اذخاله عادة التردد فى انه هل يكون مؤمنا قال المواق او لانا المغفرة تقتضى الوجه جعل بنا حكمهم
لان الحق عدم تكميل المثل بقبله وان وقع الزنا فى اباحات خلاف فرجا لنا فواطع المعاونة مهما لان الضرورة مثل الغائط **فرع**
بعدم العلم ونفى العلم بالجنسان على ما صرح به المحققون وانا اقول وكذا البول والاعياء بالذات ونفى الاختيار **فرع**
يجوز المناكحة بين اليهود والنصارى المجوس يعنى تزوج اليهودى نصرانية او مجوسية والمجوسى يهودية او نصرانية لانهم اهل
ملة واحدة مرجعهم الكفر وان اختلف كلهم يجوز مناكحة بعضهم بعضا كما نقل ذلك عن ابن عباس وسعيد بن المسيب وعطاء وطاوس
وعمرو بن دينار وعلى المشركة والمجوسية مثل اليهود والنصارى فى سبايا العرب كاوطاس وغيرها ومن شركات والذهب عندنا
وعند عامة اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ما ان نزاد الوطى او كل سنه ومر العقد سابقا على انه مشترك فى
سبايا العرب خاص فى العرب وموطاهر فى الاول لكن كون سبايا اوطاس اسلمن **قوله** ويجوز تزوج الصابيات ان كانوا
يوافقون دينا يقرون بكتاب وان عظموا الكواكب لتعظيم المسلم الكعبة هذا فسر ابو حنيفة حنيفة الحلال وضراء بعيدة
الكواكب ضيا عليه الهة وقيل فيهم اطائفتان وقيل هم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم فيه **فرع**
للحرم والمحرمة ان يتزوجا حالة الاحرام وفيه خلاف للشافعى وتزوج المولى المحرم سواء على هذا الخلاف متمسكا بقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواه الجماعة الا البخارى عن ابان بن عثمان عن عثمان قال سمعت ابى عثمان يقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح زاد فى مسلم وابو داود فى رواية ولا يخطب زاد بن حبان فى صحيحه ولا يخطب عليه
ورجح وطاها مالك عن داود بن الحصين ان اباغطفان المرى اخبره ان اباه طرفا تزوج امراة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب نكاحه
ولنا ما رواه الستة فى كتبهم عن طاوس عن بن عباس رضى الله عنهم قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم
زاد البخارى فبنى بها وهو حلال ومات بسرف وله انه افتداء لم يصل سندا جدا قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة

المنصف للحاكم

من قال انا مؤمن انشاء الله
فقد تيقن

في عمرة القضاء وما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لو ثبت فهو هذا انما نفى به السنة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري
ولا النسائي وايضا لا يقاوم ابن عباس رضي الله عنهما حفظا واتقانا ولذا قال محمد بن سيرين والزهري وما يدري ابن الاصم اغراى
كذا ذكره البيهقي وما اجعله مثل ابن عباس رضي الله عنهما وما دري عن ابي رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وبنى بها وهو حلال
ولكنا نقول انهما لم يخرجا في واحد منهما الصحيحين وان روى في صحيح ابن حبان فلو بلغ درجة الصحة ولذا لم يقبل الترمذي منه سوى
حديث حسن قال لا نعلم احدا اسند غير حماد عن مطر وما دري عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال
فمنكر عنه لا يعبأ النظر اليه بعد ما اشتهر ان كان بلغ ابن عباس فيقين عنده خلافه وكذا بعد ان اخرج الطبراني ذلك عارضه بان
اخرجه عن ابن عباس من خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظ وهما محرمان وما لهذا سوا ما اول به حديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان المعنى انه صار محرما بقوله اذا خل ادخل وخرج اذا دخل ادخل بعد ما صار محرما وما سيأتي حديث البخاري انه
وهو محرم بني بها وهو حلال وايضا اذا لم يكن المعارضة بين ابن عباس وحديث يزيد بن الاصم وابان بن عثمان بل حديث ابن عباس
اقوى منها سندا فان رجحنا باعتباره كان ارجح معنا وبعضدنا ما قال الطحاوي ردى ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق
عن عائشة رضي الله عنها قالت تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم قال ابو بكر فقلة هذا الحديث كلهم ثقات حجة وابو
اسحاق هذا الحديث ايضا اخرجه البزار قال البيهقي انما اراد ان نكاح ميمونة ولكنهما اتهما وهو ضبط الرواة وتقنهم فان الرواة
عن عثمان وغيره ليسوا كمن روى عن ابن عباس رضي الله عنهما وضبطا كسعيد بن جبير وطاوس وعكرمة وعطاء ومجاهد وجابر بن زيد وان يزيد كانا
تساقط للتعارض وصرنا الى القياس فهو يقضي لانه عقد كسائر العقود التي يحفظ بها من شر الامة للتسري غير ولا يمتنع سائر
العقود بسبب الاحرام ولو حرم لكان غايته ان ينزل منزلة نفسه لو وطئ وان في فساد الحج لا في بطلان العقد نفسه وايضا لو رجح
لبطل عقد المنكوحة سابقا لطول الاحرام لان المنافي للعقد مستوى في الابتداء والبقاء كالطارئ على العقد وان رجحنا بحيث المعنى
كان معنى لان رواية ابن عباس رضي الله عنهما نافية ورواية يزيد مثبتة لما عرف ان المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا على الحالة الاصلية
والحال الطارئ على الاحرام والنافي هو المتبقي لانه نفى طرء طارئ والاساس ان الاحرام اصل والنسبة الى الحال الطارئ عليه لم
كيفيات خاصة من الجمع ورفع الصوت بالتلبية فكان نفيا بمعرفة من جنس ما عرف به ليكون معارضا لا بيانا فان رجح فهو زيادة السند
وقفه الراوي على ما تقدم هذا النسبة الى الحال الارجح واما على ارادة الحال التابع للاحرام كما في بعض الروايات انه صلى الله عليه
وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بميمونة بسرف ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يرجع كما في معرفة
الصحابة للمستغفري من ابن عباس بسند فيه ابو بدر ناف وترجيح حديث ابن عباس رضي الله عنهما المثبت على النافي فيه لو عارضه بان كان نفي يزيد
ما يعرف بدليله لان حالة الاحرام تعرف ايضا بدليله وفي هيئة الحلال ما يرجح بما تقدم من قوة السند وقفه الراوي كما ذكرنا والمتن ايضا
لدفع النساء من تحمل لفظ تزوج في حديث الاصم على ابتدائها بجاز العلاقة التسببية العادية وحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح
اما على نفي التحريم والنكاح للوطي والمراد بالجملة الثانية التكرير او الوطي والتذكير باعتبار الشخص اي لا تكمل احدهما من وطي ولدها
والعجب ممن يضعف هذا الوجه بان التكرير او الوطي لا يسمى نكاحا وان الاول لا النكاح والثاني استعادة باطلا لان
كليهما رفع لان غاية ما فيه دخول لا الناهية على المسند للغائب وهو جائز عند المحققين وان كان غيرهم اكثر وعلى النفي فهو ابلغ
وفيه ذلك التأويل وعلى نفي الكل فهذا جمعا بين الدلائل فان الحرم في شعار عن مباشرة عقود الاحكام لان ذلك وجه شعاره
عليه عز الاحسان في العبادة لما فيه من خطبة ومراودات ودعوة واجتماعات وتشغل بتهيئة النفس لطلب الجماع وهذا محل قوله
ولا يخطب ولا يخطب عليه صلى الله عليه وسلم باشر المحرم لان المعنى المنوط به الكراهة هو صلى الله عليه وسلم منزه ولا يعتد
اضلال في حكم في حقنا رحمة لاحتياجنا لمباشرته كما ورد لنا ناهية وفعله **قوله** وبجواز تزوج الامة مسلمة كانت او
كتابية الخ اصله الاطلاق لما انا شافعي لا يجيز للعبد المسلم الامة الكتابية فكان الصواب انه لما المسلم وعن مالك واحمد
رحمهما الله تعالى كقوله وعنهما كقولنا لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الآية استفيد منها احكام
عدم جواز نكاح الامة مطلقا حيث لا طول حرة من حيث هي لقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم فاستفيد طولا من قصر الحال على
الحرة معنى مناسبا وسوما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق الذي هو مؤثر حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا لفهوم
الصفة في من فينا نكح المؤمنات وايضا اذا لم يجز الامة الا للحرة فالحرة تمنع المسلم عندنا لجواز مطلق في حالة الحرة
وعدمها في المسلم والكتابية وعند طول الخ وعدمه لا طلاق المقتضي من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واحل لكم ما وراء
ذلكم فلا يخرج منه شيء الا بما يوجب التخصيص ولم يخصص ما ذكروا حجة مخرجة اما اولا فلان المفهوم ان اعني مفهوم الشرط الصفة ليس
بحجة عندنا وهو موضع الاصول واما ثانيا فبتقدير الحجة مقتضى المفهوم عدم الاباحة الثابتة عند وجود الطول وعدم الاباحة
اعم من ثبوت الحرمة او الكراهية عند عدم الحرة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت احدهما على السواء والكراهة اقل
فتعينت قلنا بها والكراهة صح في الرابع واما تعليل عدم الحل عند عدم الحرة بخوف الرق للولد على الرق لتثبت الحرمة

بالبناء على اصول شتى اذ لتغيير احد فردي الأعم الذي هو عدم الاباحة وهو التحريم من الاداء الاعم فان عنوا ان فيه تعرض
موصوف بالحرية على الرق فسلمنا استلزامه للحرمة لكن وجودا لوصف ممنوع اذ ليس هنا متصف بحرية عرض للرق بل لوصف
من اعرية والرق يقارنان وجودا لولد باعتبار انه ان كانت حرة فحر او رقيقة فرقيق وان اراد انه تعرض الولد الذي سوجد
لأن يقارنه الرق في الوجود لا حرز ان ارتفاء سلمنا وجوده ومعنى تاثير في الحرمة بل في الكراهة وهذا كان لان يحمل الولد
اصلا نكاح الآيسة ونحوها فلا يكون له ان يحمل رقيقا بعد كونه مسلما اولا اذا المقصود بالذات من النكاح سبل انما هو تكثير
البشر لله وخدمة والاولوية وما عبان تعرف له به وهذا ثابت بالولد المسلم والحرية مع ذلك كما لو رجع اكثر الى
الزهد نبوي وقد جاز للعبد ان يتزوج امتين لانتفاء مع ان فيه تعرض الولد على الرق في موضع الاستغناء عن ذلك وعدم
الضرورة وكون العبد اما لا اثر له في ثبوت رقها لولده فانه لو تزوج حرة كان ولده رقيقا حرا والمانع انما يعتد كونه ذات
الرق لانه هو الموجب للنقص الذي جعلوه محرما لا مع قيد حرية الأب يوجب استوا العبد والحر في هذا الحكم لوضح ذلك
التعليل اعني تعليل الكراهة بالتعرض للرق مع بعد وجود شرط تزوج الأمة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة ان لا
تكون جارية ابنه اي مالك الأب قال في خلاصتهم لو انه استولدها فانتقل النكاح صار تمام ولده تنزل منزلة ملكه وعند نا
لا ملك للأب مزوجه اصلا ولا حرمة على الأب **قوله** ولا يتزوج امة على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على
الحرة اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق العبد اثنتان وعدته حيضتان قال ولا تتزوج الحرة
على الأمة ولا تتزوج الامة على الحرة وفيه مظاهر بن اسلم ضعيف **اخرج** الطبراني في تفسيره في سورة النساء مسندا الى الحسن
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تستنكح الامة على الحرة قال وتنكح الحر على الامة قال وهذا مرسل الحسن رواه عبد
الرزاق عن الحسن ايضا مرسلا ولدارواه ابو ابي شيبة عنه واخرج عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن
عبد الله يقول لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الأمة واخرج عن الحسن وابن المسيب وعن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه
لا تنكح الامة على الحرة واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابي شيبة حدثنا عبدة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال تتزوج
الحرة على الأمة ولا تتزوج الأمة على الحرة وعن مكحول نحو هذا اثارة عن الصحابة والتابعين تقوى الحديث المرسل
لو لم تقل بحجيته وجب قبوله هنا اعتضاده بما ذكر واتفاقا لعمل على الحكم المذكور وان اختلفت طرق اصحابنا هل ان البائنة اصلا قوا الى
مفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية وذلك ان يتزوج الامة على الحرة يكون عند وجود طول الحرة فلا يجوز اتفاقا
وقوله وتوجيهه على الشافعي في اجازة ذلك للعبد فتنبي حجة جبرا لا نا نقول الدليل على جواز بل وجوب الاحتجاج بالمرسل بعد
ثقة رجاله ولا ندري حجيته اذا اقترن باقوال الصحابة وهنا كذلك فانه قد ثبت ذلك عن علي وجاء على الاطلاق كما سيئتنا
وكذا ترى حجيته اذا افتى به جماعة من اهل العلم وهنا كذلك وهذا كله نص الشافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك
يعني تعدد المخرج نظر الى من ارسل فان كان ممن اذا سمى من روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوالاه فان وجدنا من اوقف ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على ان من ارسل عن اصل يصح انشاء الله وكذا ان وجد عوام من اهل العلم ينتهون
بمثل معنى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى به نحو قوله تعالى واصل لكم ما وراء ذلكم اذ قد خرج سنة ما قد مضى
وفيه نظر فان اخراج المشركات اخرجوسيات بطريق التنبيه على ما قالوا واخرجوسيات مشركات والتنبيه لا يصير العام بمنطوقه
فلا يخص بعد خبر واحد او قياس كما قيل انه مخصوص منه الجمع بين الاختين ضعيف لان قوله تعالى واصل لكم ما وراء ذلكم
لم يتناوله لجمع ليتحقق اخراجه لانه ما قدم ذكر مع المحرمات ثم قال واصل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء الذكور ان علمنا ذلك
اصلا واذا كان كذلك والحديث مطلق فيشمل العبد فاخراجه ليستدعي بيانا ولم يثبت اذ اضافة اخراجه الى العلة اليس
او هو انما موثر في حرمة نكاح الأمة عند طول الحرة بجعل العبد لم يثبت له وجه لما علمنا انه يتغير بصحتها بعد استوائه
الحر والعبد لها لان المعقول تاثير ذات الرق في المنع عند عدم القدرة ووجود الطول **قوله** وعلى هذا رحمه الله
في جواب ذلك برضى الحرة مالك يقول لحجية المرسل اذا صح طريقه الى التابعي لكنه قليل بالنسبة الى ما جاء كذلك ناقصة
اما لعلها ما ذا رجحت انتفى لاجله المنع مجوز وهذا استنباط يعني مخصص المنع كان لو كان منصوصا ولا نعلمه انه
كان تعليلا للقياس على لفظ النص وهو ممنوع عند نا بل لعين في المنصوص عليه تعين النص لالغائه ثم بتقدير
جواز ذلك فتعليله باظهار وهو تضعيف لنعم بالرق الذي ظهر اثره في الطلاق والعدة والقسم اولى ان يكون
المنع باعتبار التعليل به للتضعيف فاحوال النكاح الامة بيانه ان اهل الثابت في النكاح نعمة وبين ان الرق صفة
ما ذكرنا من متعلقات النكاح لما لم يكن تضعيف نقص اهل على انه لو قيل اهل انصفا اهل وهو تضعيف القسم اذ عدم ملكه
عليه الاستمتاع بها في غير نوبتها لا يكن فيظهر ان حكم هذا الحديث لا ارادة تضعيف لاحوا حريا على ما استقر شروطا الرق
وذلك ان لنكاحها حالتي انضمامها الى نكاح حرة سابقة وانفرادها عنه فالتضعيف اذا كان امكان احالتين فاما بتصحيح نكاحها

في حالة دون حالة ويصحح نكاح الحر في الحالتين كحالة الانفراد والانضمام الى امة شابهة ثم عين الشرع للحر حالة الانضمام الى
الحر لما بيناه في اعتبار نقصها عن الحر في كثير من الاحكام بمناسبة ذلك ولا بعد ان لزيادة غيظ الحر زيادة عقوبة وخلا
ايضا اما اصل غيظها فلا يزيله اباحة يحصل باد خال الحر ايضا وعلى هذا التقدير يندفع قول الاصل يا يرد بان الانضمام
يعتد به على ما اذا ادخل الحر ايضا على الامة فيلزم ان يفسد نكاح الامة باد خال الحر عليها وجاب بان الانضمام يتوك
المناجز لامة المنضم اليه ثم يتوقف المتقدم منهم من حيث ان ادخال الامة ينفي على حلالها بين تعليل الكرخي ان نكاح
الحر يبطل لنسلة حق الحرية وحق الحرية لا يجوز ابطاله بعد ثبوته وما يجد وطول الحر قبل نكاحها لا يبطل لنسلة لان هذا
واما حالة المقارنة وهو ان يتزوج حر وامة في عقد فيجتمع في الامة تحريم ومبيح فحرموا واعلم ان التعليل في الاصل انما
هو للعبارة ويشبه ان اصلا يلحق به منصوصا او مجمعا عليه ليمكن حمل هنا شفيعا لطلاق العبد **قوله** فان تزوج امة
على حر الخ وكذا المدبرة وام الولد قيد بالبائن لان في هذه الرجعي لا يجوز نكاح الامة اتفاقا وقوله ان تزوج اي لشيء لان الحر
ليس له الجمع لينتفع في عدة البائن كالاخت في عدة الاخت والاصح ادخال الحر عليها بل تزوج الامة على الحر وهو مشكل لا يجاز تزوج
عليها اذا تزوج وسيأتي بيانه بعد ذلك الوصف لانه تزوج على امرأته فتزوج وبني بعدت عن بائن او رجعت ولذا اجاز نكاح الامة في عدة
الحر بنكاح فاسد او على شبهة ولا يجيء هذا ان العدة لما كانت بمنزلة النكاح وباعتبارها يعد قائما من وجه كان الزوج
بها متزوجا عليها من وجه فكان حراما لان الشبهة في الحرمة كالحقيقة احتياطا واما جواز نكاح الامة في عدة الحر من نكاح فاسد
فبقيل انما هو قولهما لان قوله لو سلم فالمنع لم يجز بنا بقيام النكاح الفاسد لبقي بعد العدة خلاف ما عرف منه واما مسئلة
اليمين فانما لم يحنث فيها للعلم بان المقصود من حلفه ان لا يتزوج عليها سواه لا يدخل عليها شريكة في المستقبل لانا نعلم انا لا
يبقى متزوجا عليها بعد الابانة الا اذا كان من كل وجه وذلك عند قيام العصمة **قوله** بين الاماء واحرار اي جمعا وتفريقا
الان في الجمع انما يجوز اذا لم يقدم الحرائر **قوله** وليس له ان يتزوج اكثر من اثنتين الخ اتفق عليه الائمة الاربعة وجمهور المسلمين
واما الحواري فقد ساسا بهن وفي الغناوي رجل له اربع بستوق وله جارية اراد ان يتخذ بجارية اخرى فلانه رجل غاف
عليه الكفر فالوا اذا اراد ان يتزوج كيلا يدخل الم على زوجته التي كانت عنده كان ماجورا واجازا ارواحش تسعا من احرائر
ونقل عن النخعي وابن ابي ليلى اجاز الخوارج ثماني عشر وحكي عن بعض ابن سيرين اجاز عدد ساسا لا حصر وجه الاول انه بين العدد
المحلل بمثنى وثلاث ورباع عند قاصد ذلك بالنص وجه الثاني ذلك الا ان مثنى وثلاث ورباع بعد ول عن عدد مكرر
على ما عرف في العربية فصار الحاصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث للموصلات بمن نحو فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولفظ مثنى الخ
تعداد عرفي لا صيغة ما يقال اخذ من الخمر ما شئت قربة وقربتين وثلثا وبحض لا لبس تزوجه صلى الله عليه وسلم تسعا والاصل
عدم الخصوصية الا بدليل والجمع عندهم ان الآحاد هنا وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء سيق لا بيان العدد
الحال لا بيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قيل ردها كما ياوسنة فكان ذكر هنا تعقيبا بالعدد ليس لا بيان قصر الحل
عليه او بمثنى الحل المقيد بالعدد لا طلقا كيف وهو حال من ما طاب فتكون قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من انكحوا
ثم ان مثنى معدول عن عدد مكرر ولا يقف عند حد وهو اثنان اثنان هكذا الى ما لا نهاية وكذا ثلاث ثلاث في ثلثة ثلثة ورباع
رباع في اربعة اربعة فوذي التركيب كلها عدد اما طاب لكم مثنى مثنى جمعا في العقد او على التفريق وثلاث ثلاث جمعا او تفريقا
واربعا اربعا كذلك ثم يتوقف في الحمل على ما ذكرنا فانها الحمل على الاربع من بين الجمع والتفريق واما حمل الواحدة فقد كان
ثابتا قبل هذه الاية بحل النكاح لان اقل ما يتصور به الواحدة فاحتمل الحال ان حل الواحدة معلوم وهذه الاية لبيان حمل الزائد عليها
الى حد تعين به بيان التخيير بين الجمع والتفريق فذلك الحد هو جواب الفريقين اذ نقول عرف حل الواحدة بقوله تعالى فان خفتم ان لا
تعدلوا فواحدة فكان العدد على الوجه الذي ذكرنا حالا عند عدم خوف الجور دم اذا ان عند خوفه يتعين الحال على واحدة وان لم
يعطف بأو فيقال اثنتين او ثلاث او رباع لانه لو ذكر باو لكان الاحلال منفصلا على احد هذه الاعداد وليس مراد بل المراد ان لكم ان
تحصلوا هذه الاعداد ان شاء وا بطريق التثنية وان شاء وا بطريق التثليث وان شاء وا بطريق التربيع فاشتمل كل صيغة التسع
والثماني عشرة ويدل على الخصوصية ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر ان غيلان بن سلمة الثقفي اسلم وله عشر نسوة فاسلمن معه
فاسلم بعة فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا ويسرح بقيتهن رواه الدارقطني وقيس بن حارثة والمراد من قوله والتنصيص على
العدد يمنع الزيادة على العدد المذكور يعني التنصيص على هذا العدد مكان اللام للعهد الذكري الحضوري واما كان هذا
العدد يمنع الزيادة وان كان هو من حيث هو عدد لا يمنعها كما في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق والرجعة حيث الحق بها اليمين والنذر لوقوعه حالا قيد في الاحلال على ما قررنا به يندفع الايراد بانه من حيث هو
عدد لا يمنع كما ذكرنا واحاصل انه قد يمنع بعة الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلاة وقد لا كالخمسين مرة في قوله تعالى
استغفر لهم الاية وقد تمنع الزيادة كما ذكرنا والنقص فقط كاقل الحيض وسن فرد لك ليس لان العدد بل الخواج تمنع الزيادة

هنا

هنا لتقييد الحل وفي كل موضع يطلق السبب **قوله** والحجة عليه ما تلوناه وهو عموم ما طاب لكم من النساء من غير على
العدد المذكور وقوله اذ الامة والمنكوحة يريد المنكوحة الحرة والا فالمنكوحة لا تنافي الامة مع ان المراد هنا الامة
ليس الا الامة المنكوحة وفي كثير من النسخ المنكوحة على الصفة واعترض بان المراد الامة لا لجواز تزوج الامة ما اكثر من صح
لتناول اسم النساء وذلك على ما قال من وجهين اثنين ولزم نكاح المنكوحة والمنكوحة لا تنكح فكان ينبغي ان لا يذكر المنكوحة
اصلا والعناية به ان يراد المنكوحة بالقوة اي التي يريد ان ينكحها ينتظمها الخ **قوله** لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عدم
لان السبي لا يوجب الفرقة بين المسبي وزوجته فعلم انه لا يملك الا رقبته وماله ودليل انه يملك اصل النكاح بالاذن فلو كان
مملوكا في حقه لم يملكه كما لو ملك المال فلما ملكه ساوى الحر وجواب **الاول** ان السبي سبب من اسباب ملك الرقبة فحله المال طلب
لا النكاح فلذا لا يوقع الفرقة وجواب **الثاني** ان ملك اصل الشيء لا يمنع استيفاءه لتحقق ما يوجبه كالامة تملك اصل الوطء
من زوجها وتنتقص منها **قوله** ولنا ان الرق منصف توضيح مراده ان الحل الثابت بالنكاح مشترك بين الزوجين حتى ان للمرأة
المطالبة بالاستمتاع وقد نصف الرق للمرأة ما لها من ذلك الحل حتى اذا كانت تحت الحر حرة وامة يكون للحرة ليلتان وللامة ليلة
فلما نصف رقها ما لها وجب ان ينتصف رقه ماله وللحر ان يتزوج اربعا وللعبد ثنتان بقي ان يستدل له بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نظرا الى عموم المخاطبين في الاحرار والعبيد كما استدل به المصنف على الشافعي في حلال الزنا
على الامة نظرا الى العموم في الاحرار والا ما يكن يدفعا لان المخاطبين هم الاحرار بدليل اخر الاية وهو قوله فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاولون ولا ملك للعبد فظهر كون المراد الاحرار **قوله** فان
تزوج حبلى من زنى من غيره جاز النكاح خلافا لابي يوسف وقول الشافعي رحمه الله كقولنا وقول الاخرين مالك واحمد وزفر كقول
ابي يوسف قال لو كان الحبل من زنى منه جاز النكاح بالاتفاق كما في الفتاوى الظهيرية محالا الى النوادر قال رجل تزوج حاملا
من زنى منه فالنكاح صحيح عند الكل ويحل وطؤها عند الكل واذا جاء الخلاف عندهما ولا يطؤها حتى تضع هل تستحق النفقة ذكر التمرتاشي
لا نفقة وقيل لها النفقة والاول اوجه لان النفقة من العقد صحيح عندنا لكن اذا لم يكن مانع من الدخول من جهتها بخلاف
الحائض فان عذرها سماوي وهذا مضاف الى فعلها الذي عن محمد كقول ابي يوسف وكما لا يباح وطؤها لا يباح دواعيه وقيل لا بأس
بوطئها ونقل عن الشافعي كأنه يقيسه على التي زنت حيث كان لزوجها وطؤها [illegible] لا العلوق ونعلم ان العلوق من
الزاني لا يمنع الوطء والا المنع يجوز في مقام الاحتياط وليس بشيء لان الفرق بين المحقق والموهوم في اشتغال الرحم ثابت شرعا
لورود عموم النهي في المحقق وهو ما روى رويفع بن ثابت الانصاري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل
لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع غيره يعني اتيان الحبالى رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن **قوله**
ان الامتناع في الاصل يعني ثابت النسب حاصله قياس الحبل من الزنى على الحبل الثابت النسب بحكم هو عدم صحة العقد
عليهما بعين علة الاصل فهو حملها محترم يمتنع ورود الملك على محله وهذا كذلك بدليل انه لا يجوز اسقاطه [illegible]
منه صنع الملك واستدل للمصنف بعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وحين علم انه مذهب ابي يوسف ان هذا الخصوص [illegible] ما قبل
مجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علته فقال لا نسلم ان علة المنع في الاصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماء وفي مسئلة
في الفرع اذ لا حرمة للزاني [illegible] فيقول الامتناع في الاصل لحق [illegible] عن سقيه ما
حرام وقدره اذا [illegible] عن سقيه ولما لم يجز الوطء لحرمة السقي لم يصح العقد لان كل عقد لا يترتب عليه حكمه لا يصح
زيادة توجب النقص [illegible] لو قلنا بصحة العقد وحل الوطء ولم نقل به فقال ان قلت لا يترتب مطلقا منعنا انتفاء
الطلاق والا لم يصح نكاح الحائض والنفساء الان [illegible] التعليل بحرمة صاحب الماء بانه لو كان لحقه
لجاز باذنه فالاولى تعليل المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفراشين وهو السبب في امتناع العقد على المحصنات من النساء
وهو منتف في الحبلى من الزنا وقد يقال ان هذا الدفع مغالطة فان حرمته وحقه واحد وهو معنى الحق وليس كذلك
فان معنى حرمته ان الشارع اثبت له من الحرمة منع العقد على محل مائه ما دام قائما وحرمته لا تسقط باذنه في العقد الا ان
هذا يقتضي صحة العقد على المسبية الحامل والمهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما على ظاهر المذهب فلا
فالمطرد ما ذكرنا على ما هو رواية الحسن لثبت ما بتعليل حرمة صاحب الماء **واعلم** ان في سنن ابي داود عن رجل من
الانصار يقال له نضرة بن اكثم [illegible] قال تزوجت امرأة بكرا في سترها فدخلت عليها
فاذا هي حبلى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الصداق بما استحللت من فرجها والولد عبد لك وفرق بيننا وقال
اذا وضعت فحدها وهو ظاهر في عدم صحة نكاح الحامل من الزنى لقوله وفرق بيننا الا ان يحمل على تفريق الابدان فقط بان
منعه من الخلوة بها الى ان تلد مع ان فيه من المنسوخ جعل الولد عبدا الا ان يحمل على ارادة انه يصير يخدمك وهو [illegible]
حمل التفريق على المنع من مجرد المخالطة وهو ادنى الاستبعاد ارادة جعل الولد عبدا يتبعه لو رج النسبة الى مقابله

شرعا امارة النزاع ودليل النزاع النح حكما وجوابه سارح الكن غيره تخصيص المدعوى بان مراده انه امارة النزاع
من حيث ثابتا للتسبب وتعول مؤدى دليل النزاع في المحتمل لانها يحقق وجوده وانه يرجع جوابه صاحب النهاية اذا ثبت
ومؤداه الاول اعني كونه دليل النزاع في المحتمل ومحل النزاع محتمل مع العلم بالنزاع لا يثبت به تمام الشغل شرعا فلا يوجب
الاستيراء لكن صحته موقوفة على دليل اعتبار دامارة النزاع عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي الاجماع او
عرف على مجرد التصفح ما على اعتبارها دليل النزاع في المحتمل وذلك المحقق فلا واختار الفقيه ابو الليث قول محمد رحمه
لانه احوط هذا وعند زفر رحمه الله لا يكون للرجل ان يتزوجها حتى تحيض ثلاث حيض لان حاصله ادعاء وضع شرعي الاجماع ان
للزوج بعد كل وطئ ولو في قوله وكذا اذا دارى امرأة من فتزوجها حل له وطئها قبل ان يستبرئها عندنا خلافا
وقال محمد رحمه الله لا يجب له ان يطأها ما لم يستبرئها وعند زفر رحمه الله لا يصح العقد عليها ما لم تحض ثلاث حيض لما تلونا
عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى في حل وطئ الزانية اذا تزوجت عقيب العلم بزناها عندنا بلا استبراء
وعند محمد رحمه الله بعد ما ذكرنا لنا ان الصحة امارة النزاع في المحتمل فلا يوجب الاستبراء واحكم لا يثبت
بلا سبب عند محمد الوطئ يوجب تمام الشغل فيستبرئ كالمشتراة قوله ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول
لامرأة خالية من الموانع التمتع بك كذا عشرة ايام مثلا او يقول لها متى او متعيني نفسك اليوما او عشرة ايام ولم يذكر
ايا ما يكذا مر الهادي قال شيخ الاسلام فالفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر في الموقت لفظ النكاح والتزوج
وفي المتعة التمتع او استمتع انتهى يعني يا استعمال عبارة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في
المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل يقوم على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه
صلى الله عليه وسلم حرمة مؤبدا فيقع به مادة مرتجى للقطع بان الآثار بان المحقق ليس الا اذن لهم في المتعة
وليس معنى هذا ان من باشرها دون تعيين عليه ان يخاطبها بلفظ المتع ونحوه لما عرفت ان اللفظ انما يطلق ويراد
معناه وانما المتنوعون من بين الشيوخ فليس معهودة قولوا ألمتع بك بل واحد ومعنى هذا اللفظ ومعناه الشهود
ان يوجد عقد على امرأة لاجل ان يعاشرها معاشرة الازواج للاولاد وتربيته بل الى ملة معينة بينهي العقد
بانها ازفيرهتعة يعني بقاء العقد مادامت معك الى ان تعرض عنك فلا عقد واما حاصل ان معنى المتعة عقد يوقت
بانها الوقت فيه خلافه مادة المتعة والنكاح الموقت انما يكون النكاح الموقت من اراد المتعة وان عقد بلفظ
التزوج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من الالفاظ التي يفيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من
الآثار لفظ واحد ممن باشرها من الصحابة بلفظ تمتعنا بك ونحو والله اعلم قوله وقال مالك رحمه الله هو جائز
فسببه الى مالك غلط وقوله لانه كان مباحا فينبغي الى ان يظهر النسخ هذا مما تمسك من يقول كان ابن عباس رضي
الله عنهما ثم رجع عن النسخ باجماع الصحابة هذين عبارة المص وليست لها سببية فيها فان المحتاران الاجماع لا
يكون ناسخا اللهم الا ان يعتقد محمد رحمه الله في سبب العلم باجماعهم انه لما عرفا اجماعهم على المنع علم انه نسخ بدليل النسخ اذ
للاباحة اني ما ثبتا اجماعهم على المنع علم معه النسخ واما دليل النسخ بعينه فانه في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم
حرمها يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر التوفيق انها حرمتين قيل ثلثة اشياء
نسخت مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والوضوء مما غيرت النار على ما في الصحاح وقيل لا يحتاج الى التاريخ لانه صلى الله
عليه وسلم اذا كان اباحها ثلثة ايام فبانقضائها لا تنتهي الاباحة وذلك لما قال محمد الحسين في الاصل بلغنا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه اصل المتعة ثلثة ايام ثم ان الله عز وجل في غزاة غزاها اشتد على المسلمين فيها العزوبة ثم نهى عنها وهذا
لا يفيد الا الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلثة ايام ولذا قالوا نهى عنها وتوفيقه ما اخرجه مسلم عن سبرة بن معبد
الجهني قال اذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة فانطلقت انا ورجل الى امرأة من بني عامر كانها بكرة عنطا
فعرضنا عليها نفسنا فقالت ما تعطيني فقلت ردائي وقال صاحبي ردائي وكان رداء صاحبي اجود من ردائي وكنت اشب منه فاذا
نظرت الى رداء صاحبي اعجبها واذا نظرت الى اعجبتها فقالت انت ورداؤك تكفيني فمكثت معها ثلثة ايام ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال من كان عنده شيء من هذه النساء التي يتمتع بهن فليخل سبيلها فهذا مسلم من حيث انها ادل على
الاباحة انما مدة تلك لانها تعلقت بقيد بالثلاث فلا بد بهن ان نسخ في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم كنا اذن لنا
في الاستمتاع من النساء فذكر الله ذلك الى يوم القيامة والاحاديث في ذلك كثيرة شهيرة واما ظاهر الالفاظ التي بعضه
الاجماع فانها جاءت الاذن بعد المنع فانه في حديث جابر خرج منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عرفة يقول حتى اذا كنا عند الجمرة
ما يلي الشام وجاء ان منسوخ وذكرنا انه متعنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم منظر الهن وقال من يقول لا
نسوق فعلنا يا رسول الله صلى الله عليك وسلم متعنا بهن فاغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه

نكاح المتعة والموقت

وتعرجه وقاربنا خطيبا فحمد الله واثنى عليه ثم نهى عن المتعة فنوادعنا ومثل الرجال والنساء لم نعد لا نعود اليها
ورد عباس رضي الله عنهما صح رجوعه بعد ما اشتهر عنه من اباحتها فاذكر من رجوعه ان عليا رضي الله عنه قال لله انك رجل
تائه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وفي صحيح مسلم ان عليا رضي الله عنه سمع ابن عباس يلين في متعة النسا
فقال مهلا يا ابن عباس فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وهذا ليس صحيحا
في وجوهه بل في قول على ما يدل ذلك ويدل على انه لو رجع حين قال له على ذلك ما في صحيح مسلم عن عروة بن الزبير عن عبد الله بن الزبير
رضي الله عنه قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف
جاف لعمري كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك
فوالله لئن فعلتها لارجمنك بأحجارك الحديث ورواه النسائي ايضا ولا يرد قول ابن عباس رضي الله عنهما ما ذا رجل المعوض
وكان على رضي الله عنه فكيف نصرفه فلما قال ابن الزبير رضي الله عنه كما اعمى ابصارهم وهذا اذا كان في حياة عمر لان ابن الزبير
وذلك بعد وفاة علي رضي الله عنه فقد ثبت انه مستمر القول على جوازها لو رجع الى قول علي رضي الله عنه فالاولى ان علم
انه رجع بعد ذلك بنا على ما رواه الترمذي عنه انه قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له
بها معرفة فتحل له المرأة تقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم قال ابن عباس كل فرج سواهما فهو حرام اخرجه على انه اطلع على ان الامر كان على هذا الوجه فرجع اليه
وحكاه وكيع عنه انه اباحها حالة الاضطرار وانعقد في الاسفار واستدل العارفي من طرق الخطابي الى المهلب
عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رضي الله عنهما لقد سارت بفتياك الركبان وقالت فيها الشعر قال دعها كما قالوا قلت قالوا
انه قلت للشيخ لما طال عمره يا سعد مالك في متوى يا ابن عباس هل لك في حقة الاطراف انسة تكون متوى الحي صدر النهار
فقال سبحان الله ما هذا افتنى شبابي لا كامنته ودام لي الزير سالما لا للمضطر انتهى وهذا قال الخطابي انه
صلى الله عليه وسلم اباحها لهم ودعم في بيوتهم واوطانهم واباحها لهم في اوقات بحسب الضرورات حتى حرمها عليهم في حجة
حجة الوداع وكان عزم تأبيد لا خلاف فيه بين الائمة وعلما الامصار الا طائفة من الشيعة **قوله** وقال زفر رحمه الله
هو جائز يعني النكاح المؤقت هو ان يتزوج امرأة مسلمة بشاهدين عشرة ايام ولان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة كما
تبطل ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجها على ان يطلقها بعد شهر صح وبطل الشرط اما لو تزوج وفي نيته ان يطلقها بعد
ثلاثة ايام فلا بأس به لانه تزوج انها بنات وهو ان يتزوجها على ان يكون عندها ويزورها ادون الليل **قوله** ولنا انها اي يعني
المتعة والعبرة للعقود في المعاني كذا لو قال جعلتك وكيلا بعقد وقتي تعقد وصية او جعلته وصيا في حياتي انعقد
وكالة ولو اعطى المال مضاربة وشرط الربح للمضارب كان قرضا وكان رب المال كالمضاعة ولا يخفى ان على ما حققناه يكون الوقت
من نفس نكاح المتعة ولا يحتاج الى عين ابدا الناسخ في دفع قول زفر هذا ومقتضى النظر ان يرجح قوله لان غاية الامر ان يكون
الوقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ يعني المتعة على الوجه الذي كانت الشرعية عليه وهو ما يتناهى العقد فيه بانها
المرة وبيانا سيأتي والاول اقول به كذلك وانما اقول ان عقد يوجد ويلغو شرط الوقت حقيقة لما شرط الوقت هو اي النسخ
وافرب بنظر الى هذا نكاح الشغار وهو ان يتزوج الرجلان كل موليه الاخر منهما وليا لمولية الاخر صح
النبي عنه وقلنا اذا عقد كذلك صح موجبا كلمة المثل لكل منهما ولم يكن مثلا نهى لانا لو لم نقل به كذلك موجبا للفساد بين
بل على انعدام الشرط المذكور ولم يكن مثلا نهى فقول زفر هذا هو سواد اما ايضا شاهد على ما لو تزوج وجها على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه ان يصح عنه الى وصول شيء منها آشر طافه فر النكاح شرط مخالف لمقتضى العقد اذا كان غرضه من حيث انه انما
انعقد موقتا وكذا اذا اقتضت المرة لا ينفي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها بدفع بما ذكرنا ما يوجب ان الوقت
في بطلانه موقتا لا في بطلانه مطلقا ان قلت فلو عقد بلفظ المتعة وارادا النكاح الصحيح الموبد هل ينعقد او لا واذا
لم ينعقد هل يكون من افراد المتعة بالحوات لا ينعقد به النكاح وان قصده النكاح وخصه لشهود ولي ليس من نكاح المتعة
لانه لم يذكر فيه توقيت بل انما يريد وانما كان كذلك لانه لا يقطع مجازا عن معنى النكاح لما في المنسوخ فمن انه لا يفيد ملك المتعة
كالاطلاق فانه كان من اهل الغنم طعاما اذا ذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتناوله على ملك المبيح فكذلك اذا استعمل
هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني انفي طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح والله سبحانه اعلم
قوله ولا فرق بين ما اذا طال الاجل او قصر يعني لرواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انها اذا استمرت الاجل ساعة
انها صح النكاح ويسقط ذكر الاجل وهذا ليس بشيء **قوله** لانه لتعيين المتعة بوقت ما ذكرناه هذا اذا اتى الكلام الى ان الشرط الفاسد وهو اشتراط ما ليس من مقتضى العقد لا يبطل
النكاح بل يبطل وهو ان سبب ان يقترن به الكلام في اشتراط الخيار في النكاح فاذا تزوج على انه بالخيار ايا ما صح النكاح وبطل

اختيار

الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار دافع للملك لان الملك ثابت للسبب غير انه منع حكمه لعدم الرضا وشرط الخيار غير منع حكمه
في وقت مخصوص فاذا لم يمنع الملك ثبوت حكمه ليحدث ثم كان حدوثه من حين العقد والنكاح والطلاق والرجعة كذلك سلمنا
ان شرط الخيار دافع لكن لا يمنعه اذا لم يمنع ثبوت حكمه وثبوت الملك من حين صدور العقد كان اشتراط الخيار شرطا فاسدا
فيبطل واما خيار الرؤية فحقيقة لا يتوقف على اشتراطه في موضع يثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره ثبت له الخيار بلا اشتراط
والنكاح ينعقد بلا رؤية اجماعا فلا يتصور ثبوته فيه ولو فرض اشتراط الفسخ اذا رآها كان شرطا فاسدا فيبطل واما خيار
العيب فلا يثبت لاحدهما فلا اجرا اذا وجد بها جنونا او برصا او قرنا او عفلا او جنون او مرض فالخيار لها كان عند
ابي حنيفة واذا لم يوجد سوى عيب البكارة فالعنة على ما بيناه في بابه خلافا للشافعي في العيوب الخمسة القرن والرتق والجنون
والجذام والبرص لمحمد في الثلثة الاخيرة اذا كانت بحيث لا تطيق المقام معه فحينئذ يثبت لها الخيار والفتح لنا ما عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال للتي تزوجها وجد بكشحها بياضا الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق بل لا يبعد ان يكون من صريحه في عرف الزمان
بالاستقراء فعرف انه لا فسخ عن عيب وجنا ايضا قول ابن مسعود رضي الله عنه لا نرد امرأة من عيب ومن علي رضي الله عنه فان اذا وجد
بامرأته شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم له ان شاء طلق وان شاء امسك والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فمن عمر انه اثبت
الخيار وحمله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج الى نقل اثبات عمر اياه وقول محمد راجح من حيث ظهوره فان ذكر ابن سماعة
التحالف والطلاق واتحادهما فائدة هي الدليل فما ثبوتي يخلص الرجل اما المرأة فلا تقدر عليه حتى تحتاج الى التخلص وما ثبوته
بالعنة فان رضي الله عليه وسلم فرق بين المجبوب والعنين فان الكلام في المسئلة طويل والدليل في المبسوط وغيره ويحمل انه اراد
بالعنة ما يعمها اذ ليست من مسائل الكتاب بل الى المنصوص تتميم للفائدة بالفروع المشبهة وكذا الوشرط احد الزوجين على الآخر
السلامة من ذلك العيوب او من العمى والشلل والزمانة او شرط احدهما شرطا اخر بكرا فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شاء طلق وبقيت
احكام الطلاق قبل الدخول وبعده قوله ومن تزوج اختين في عقد او اختين واحدة بعد الاخرى لا يحل له وطء واحدة منهما بملك اليمين
صح نكاح الجملة وبطل نكاح المحرمة خاصة اذا جمع بين حرة وعبدها لما بينا حيث لا يقع التعليل لان قبول العقد في الاخت
شرط فاسد في ايجاب العقد فيبطله وهنا المبطل خص المحرمة والنكاح لا يبطل لشروط الى سد قوله ثم جميع المسمى للتي تحل
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقسم على مهر مثليها كان يكون المسمى لها ومهر مثل المحرمة العشر والمحللة العشرين فرد
ثلثة اجزاء وثلثة وثلثون وثلثة ارباع للتي صح نكاحها وسقط الباقي فلو كان دخل التي لا تحل كان لها مهر مثلها؟ وسقط
بالغا ما بلغ والالف كلها للمحللة فالذي للتسوية وهو الاصح على قول ابي حنيفة رحمه الله وما ذكر في الزيادات هو قولهما ان لها
مهر مثلها ولا تجاوز حصتها من الالف لو كان صح نكاحهما انتصف الالف على مهر مثليهما انفا قوله وفي مسئلة الاصل
مثل هذا اللفظ يقصد به الاحالة على ذلك الكتاب لتتميم متعلقات المسئلة منه وحاصل المذكور انها في المسمى قولان يتنصف
ولو سميا وكل ما تقبل بشيئين لم يسلما فالاصح حصة الكل لبيان تقرر الكبرى بها ما لو اشترى عبدين بالف فاذا احدهما
مدبرا وخاطب امرأتين بالنكاح بالف فاجابتا احداهما دخل الاخرى لم يلزمها شيء اذا فان المحرمة دخلت في العقد عندهما
وكذا لا حال وطئها مع العلم بالحرمة عندهما ومن صور دخولها انفساخ النكاح بالرضاع فالمحرمة كذلك فان حكم النكاح
محال ولا بقي الاول سقيم وفي الثاني لا لانه لو ضم صداقا او حمارا كان الكل في المحال والضم لغو وضم المحرمة كذلك فان حكم النكاح
اعمال المحرمة ليتسحق بها فلم يدخل والمدبر ما لم يوجد محل لذا الوقتي الماضي بخلاف بيعه فعند قال في العقد لم يستحق
نفسه حق الحرية وسقوط العقد عنه في ظل المحرمة المعقود عليها بحكم صورة العقد وسنبين وجهه انشاء الله تعالى في حال
العدد ولان حكم انعقاده وانفساخ من حكم الاضداد والانفساخ في احدى طرفيه لا ستوائهما في الايجاب للمحلية فانها لو اجاز
صح نكاحهما وانقسم عليهما هذا وقد اورد على ان ما في الزيادات من انه لو دخل التي لا تحل كان لها مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف
قول ابي حنيفة رضي الله عنه وستشكل بانه فرع دخولها في العقد ورفع بانه قولها لا قوله في الاصح وقوله يحب مهر مثلها بالغا ما
بلغ وتعقب بانه التسليم لمنع من المجاوزة لمحرد التسمية ورضاها وقد العقد المسمى لا يدخولها في العقد وباتا الانفساك للكل
فاعتبارا الدخول في العقد فان التي تحل يتحتم لها ذلك فكذا لها وقد يورد ايضا على قوله ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ ان عدم
الدخول في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فبأي وجه يجب مهر مثلها وتوقيع الدخول في عقد قد بان بخلافه باطل ويجوبه بان
الذي وجب وجوده الحال وهو صون العقد ويورد على قولها ايضا كيف وجب لها حصتها من الالف الدخول هو حكم دخولها
في العقد لم يحل الحال والمهر لا يتنصف الحد المهر لا يخلص الا بتخصيصه بالدعوى فجعل الحد نفاسا بمنزلة احد المهرين للانفساك لا يوجب
في العقد قوله ومن ادعى عليه امرأة انه تزوجها وانكر فنكل عن اليمين او قامت له بينة ثبت النكاح بينهما عند ابي حنيفة
الله عنه ظاهرا وباطنا اذا كان مما يكون لمثله انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امرأة اخرى ادعى نكاح او الطلاق لم يلزمه
لكذبه بالبرهان ردا ونفيا بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا فقط لها لمرأة في الحكم بالتسليم والوطء والنفقة وباطنا يحل له وطئها

وسقط م

وان علم حقيقة الحال وقلنا اذا كان ما يكن انشاؤه يخرج مما اذا كانت معتدة الغير او مطلقة ثلاثا فادعى
انه تزوجها بعد الزوج وعود ذلك مما لا يعتد القاضي على انشاء التفريق فيه اما الهبة او الصدقة فمبني على القضاء بهما وروايات
اذا ادعيا كذبا وجد المانعة ان القاضي لا يملك تملك مال الغير بلا عوض وقوله اي حقيقة هو قوله في
قوله الآخر وهو قوله محمد لا باطنا فلا يسعه اذا ادعى كذبا واذا كان مدعى عليه يطلقها وهو قول الشافعي رحمه الله وجه الاول
للشافعي ان الحل الاول بيقين اذ الدعوى الطارئة لا تنافي حرمة وطئه وجه قول محمد وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يحل للثاني
لانه الاول لان القاضي يملك التطليق على الغير فصار باعتبار المعنى واحدا وكذا الاختلاف في دعوى العتق ان ادعى الطلاق بعد
على صاحبة فتح البيع كذا بزازية من زوائد الفتاوى يفسخ القاضي البيع ويحل للبائع وطئها لو كانت منه وكذا لو ادعى بيع الامة منه ولو
لم يكن باعة يقضي بالمدعى لتبرأ حلله وكذا في دعوى العتق والنسب وجه تشبهها في الحكم ظاهر وايضا القضاء اما القضاء لسبقه
سابق اذ انشاء لا يصح الاول لعدم سابقه والثاني لانه لا اعجاب ولا قبول ولا شهود ولا حقيقة ان القاضي ما نوى بما فعله
وانما في وسعه القضاء بما هو موجب عنده وقد علمت هذا ايضا ان القاضي لو علم كذب الشهود لا ينفذ وما لو يستحلف ومما
ذكر النفاذ باطنا اذا العذر الذي يوجب لحمة وجوب القضاء وهو لا يستحلف فالنفاذ باطنا اذا كان خالفا للواقع وهو محل
الخلاف وقوله واذا اتى القضاء على الحجة وان كان شفيعان باطنا تقدم النكاح ينفذ ظاهرا واحدهما شفيع توفيقا بما
وسواء انشأ وا المعنى انه يتم الانشاء القضاء بتقابله عليه وافاد بذلك جوابها عما اطلاقه هذا السؤال على عدم
الاجابة والقبول والشهود فان يشهدوا على هذا الوجه تكون ضمنيا ولا يشترط للضمنيات ما يشترط لها اذا كانت قصدية
على ان كثيرا من المشايخ شرطوا كون الشهود القضاء للنفاذ باطنا ولم يشترطه وهو وجه وقولهما انطلاقهما السؤال بعلم
الزاهي مرارا بين لم يدع بذلك ولما كان المقتضي ما يتضرر بتحقيقه ولو بظهوره وجه احتياج صحة القضاء الى تقدم الانشاء
الا اذا انتفت صحته الى نفاذه باطنا وليس مفتقرا اليه ليشمل نحو النفقة في الاملاك المرسلة حيث يصح ظاهرا لا باطنا
وزاد وقوله قطعا للمنازعة يعني ان المقصود من القضاء قطع المنازعة ولا ينقطع فيما نحن فيه الا بتنفيذ باطنا او لو بتقدير
تكرر المنازعة في طلبها الوطي او طلبه مع امتناع الآخر ليعلم بحقيقة الحال فوجب تعلم الانشاء فكان القاضي قال زوجتها
وقضيت بذلك كقوله بعوض في جواب اعتق عبدك عني الذي تقدم ذكره في الشيخ اكمل الدين رحمه الله ان بعض من حضر
عنده من المعارضة منع الحضور وقال بل يقطع المنازعة بان يطلقها قال محمد بن مقاتل الطلاق المشروع او غيره لا يقع
بغير والمشروع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا راجح الدين رحمه الله ليس بحجة اذ لان
يراد الطلاق غير المشروع وكونه لا يقع طلاقا صحيحا لا يقتضي عدم ذلك ان قطع المنازعة واجب لا يتوقف
على التنفيذ باطنا يجب التنفيذ باطنا بل يحقق طريق آخر لقطع المنازعة ويتوان يلفظ بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ باطنا
حينئذ لانه لم يكن له وجه سوى احد طريق قطع المنازعة فيه وظاهر انه لم يحصر والحق ان قطع المنازعة ينهض سببا
للتنفيذ باطنا فيما اذا كان هو المدعي لانها لا تقطع على التحاقن بلفظ الطلاق واما اذا كانت هي المدعية لما ذكر فيه قصور
من صور المدعي هو النفاذ باطنا في العقود والفسوخ والذي روي عن علي رضي الله عنه وهو اتى رجلا اقام بينة على امرأة
انها زوجته بين لي علي رضي الله عنه فقضى عليها بذلك فقالت المرأة ان لم يكن لي بينة انه ليس بزوجي فرد حتى اياه فقال
شاهداك زوجاك يحتمل انه اذا انحصر قطع المنازعة في التنفيذ باطنا فانه لو لم يتعقد باطنا لما اجابها لما طلبت للحقيقة
التي عندها والاوجه ان يراد بالمنازعة في قوله قطعا للمنازعة الناجح المؤدي الى الضرر اعم من كونه عند القاضي او لا
فتناول ما اذا اتاح الاول في طلبها باطنا بان يأتيها لتقبل جماعها كرها او باشر ضاها وذلك لعلمه بحقيقة الحال والحال
الباطن وفي هذا بعد لكونه نشأ يفسد النقائل السفلي لكونه عرضة له باطلاع الزوج عليه فتح اجتماع زوجين
على امرأة احدهما يراد الآخر جهرا وكل من الامرين يقوي عن قواعد الشريعة فلا تقطع المنازعة على المعنى الذي ذكرناه
بين الائمة الا بحكم النفاذ باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر يفسخ القاضي ثم الصور التي على المشهور بالدعوى الباطلة
وانما هي الطريق الباطل انما يأتي بين امرأة غيرها ان الوطي بعد ذلك في حل وقول ابي حنيفة ارجحه وقد اسنده الى اصل
المسئلة بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن يقضي به حل للبائع وطئها واستحلالها مع علمه
بكذب دعوى المشتري مع انه يكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامر بين بعلته ان يختار ايهما شاء
ودلالة ما يسلم له فيه وبينه **قوله** خلاف الاملاك المرسلة اي المطلقة عن تعيين سبب الملك بان ادعى الملك في
الشيء ولم يعين سببا فان القضاء به ليس بشيء مرارا لاحتمال ان في تعددها فلا يمكن القاضي تعيين بعضها دون بعض
اذ لم يتم حجته بخصوصه بخلاف ما اذا عين السبب فيه ورد تعذر الشهادة على تعيينه والله سبحانه اعلم

باب الاقرار بالنسب والاكفاء

اولى الشرائط المتفق عليها غالبا الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والمولى القائد

باطنا

بعضهم

اباح

البالغ الوارث فخرج الصبي والمعتوه والعبد والكافر على المسئلة الاولى في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب
وسنوا الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت او ثيبا وولاية الاجبار وسنوا الولاية الصغيرة بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة
والموقوفة وثبتت الولاية باسباب اربعة القرابة والملك والولاء والامامة وافتتح الباب بالولاية المندوبة نفيا لوجوبها
لانهم لا شبهة في الوجوب بعض الدرايات وكرر الروايات عن الاضحابي في اختلافها وحاصل ما عن علمائنا رحمهم الله في ذلك
سبع روايات روايتان عن ابي حنيفة يجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقا الا انه خلاف المستحب
وهو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفو جاز ومع غيره لا يصح واختيرت للفتوى لما ذكر من ان كفرين واقع لا يرفع
وليس كل ما يحسن الموافقة والخصومة ولا كل قاض بعد لذا اختار اولى واعدل لما قاضي فقد ترك ائمة للتردد على
ابواب الحكام واستشقا لانفس الخصومات فيتقرر الضرر فكان منعه دفعا له فينبغي تقييد عدم الصحة المنفي به باذا كان لها
اولياء احياء لان عدم الصحة اذا كان على وجه به هذه الرواية دفعا لضرر ما فانه قد يتقرر لما ذكرنا اما اذا لا يرجع الى ضرر
فقد سقط رضاها بغير الكفو على ما سياتي انشاء الله تعالى في فصل الكفاءة وعن ابي يوسف ثلاث روايات لا نجد مطلقا
اذا كان لها ولي رجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم رجع الى الجواز مطلقا من الكفو ومن غيره وروايتان عن محمد رحمه الله
انعقاده موقوف على اجازة الولي ان اجاز نفذ والا بطل لانه اذا كان كفوا اسقط الولي حقه فاضي العقد لا
اليه وروايته رجوعه الى ظاهر الرواية فحصل ان الثابت الآن سوى اثنان ثلثة على الجواز مطلقا من الكفو وغيره
هذا على الوجه الذي ذكرناه عن ابي يوسف من ترتيب الروايات وسنوما ذكر الخصاف رحمه الله واما على ما ذكر الطحاوي
الله من ان قوله الرجوع اليه عدم الجواز الاولى كذا ذكر الكرخي رحمه الله حيث قال في مختصره وقال ابو يوسف لا تجز الا ان يزوج سنو
قوله الاخير فلا رجع قول ابي حنيفة لانها اقدم واعرف لكنا اخذنا بالرجوع ظاهر الهداية اعتبارا وما نقل الخصاف رحمه الله
والقول عليه حيث قال عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية وعند ابي يوسف على اختيار للفتوى لو زوجت
المطلقة نفسها بغير كفو وحال لا حال للاولى قالوا ينبغي ان يحفظ بين قول المحلل في الغالب كون غير كفو واما
لو باشر الاولى لو عقد المحلل فانه حال للاولى واذا كان من غير الكفو على ظاهر المذهب فللولي ان يفرق بينها على ما بين
في فصل الكفاءة انشاء الله تعالى وقال انشاء الله لان يعقل بعباد النسبا اصلا اصلية كانت او كفالة ع
قوله لان النكاح شرع في الاسناد لان قول الشافعي رحمه الله وما لك هذا الله وسنوا ان النكاح لا يراد له انه
بل لمقاصد منها السكن والاستمرار لتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق ذلك مع كل ندح والتفويض الى من يحل بعقد
المقاصد لانهن بعيات الافراد سيات الاختيار فيحترز من لا يصلح خصوصا عند غلبة الشهوة وسنو غالب حالهن صيانة
الانوثة مظنة قصور الرأي لما غلب على طبعهن كما ذكرنا ما سنذكر هذا التقرير يكون علة ثبوت الولاية في النكاح الانوثة
والاسناد انه قاصر عن عموم الدعوى لانعقاد باذن الولي لها في حل يعين كفوا محمد لا يصلح عندهم والولاية لمد كورة
لا تشمله وعن منع علية الانوثة وبها عن المباشرة بدت كيلا تستبد لانوثة قاصرة بل العلة ليس الا القصور على ما
سبق من المستند المذكور ليشمل انوثة المباشرة وغيرها ولا غالبة ولا يناط الحكم بالانوثة اذ ليست ملزومة دائما ولا عاما
فانسوان المظنة وجد الوقوع احيانا لا توجب المظنة واذا وجد فالولي دفعه وكون ولي عصبة عن ذلك قليل فلسبب
الى ما يقوم في دفع العار المستمر عن نفسه نوقع المستند قليلا في تقريرها بعد نوعا قليلا في قليلا نتفت المظنة بقي
انها تعرف في الجملة حتى من اهل الكوفة عاقلة بالغة وهذا كان لها احيانا الازواج فلا تزوج ممن لا ترضاه فاستشعر
ان يورد عليه منع انه قابل حقها والام يطالب الولي به فاجاب انها يطالب به كيلا تستبد الى الوقاحة وهذا الكلام
على التسليم وغيره ممنوع ان لو سلمنا وسنوسلف فان له ادلة اخرى تعين ما نحن فيه فانتظر ان شاء الله تعالى فلا تعضلوهن
ان يكحن ازواجهن نهى الاولياء عن منعهن من نكاح من يرضينه وانما يتحقق المنع ممن في حل المنوع وسنو الانكاح وفي الحسن عن
عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
فنكاحها باطل حسنه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة واحاديث اخر
في ذلك والجواب اما الآية فنعنا الحقيقي التي على منعهن عن مباشرة النكاح بعد انوجه ان يكون اذا الآية
بالنكاح بعقدهن بعد تسليم كون الخطاب للاولياء والا فقيل للازواج فان الخطاب معهم في اول الآية واذا طلقتم النساء
فلا تعضلوهن اي لا تمنعوهن حبسا بعد انقضاء العدة ان يتزوجن بوا فق قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لانه حقيقة اسناد الفعل
الى ما عمل اما الحديث لذكره وما بعناه من الاحاديث معارضة بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها مرد لها رواه مسلم
وابو داود والترمذي والنسائي وما لك في الموطا والايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا في كتاب الاشتقاق للاسماء المبتدئة في اسماء
اكثم بن صيفي كل ذات بعل ستيم بضرب نحو لان مان ابنها وانشد قول [illegible] الاول ح

بما يبيع والشراء والاجارة والاقتضاء وغيرها من سائر التصرفات اتفاقا على ان الاتفاق فى الحكمة المجردة الظاهرة المنضبطة
وظاهر كلام الفريقين هنا ذلك لم يتحقق فى الشرع تعدم لا يخفى ان الجهل غير منضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص فلا
يعتبر اصلا بل المناط والكلام فيما اذا كان الصغر فعلنا الصغر اما معلوم الغاؤها فى الشرع والدلالة ونوع من
الاقتضاء ومقصود الشرع اما الفرع فبنى سنن ابى داود والنسائى وابن ماجة ومسند احمد من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جارية
بكرا اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهى كارهة فخيرها النبى صلى الله عليه وسلم وهذا حديث صحيح فانه عن ابن عباس
عن حسين حدثنا جرير عن ايوب عن عكرمة رضى الله عنهما وحسين هو ابن محمد المروزى احد المخرج لهم فى الصحيحين وقول البيهقى انه مرسل
لرواية ابى داود ونقل ابن ابى حاتم عن ابيه عطاء اوصل لرواية حماد بن سلمة عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس وحديث محمد بن عبيد
عن حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا ونسبة الوهم فى اوصل الى حسين لانهم لم يزده عن جرير وغيره
مردودا اما اولا فبصحة المرسل الصحيح واما ثانيا فقد تابع حسينا عن اوصل عن حرمى بن سليمان بن حرب كما نقله صاحب المنتقى عن
الخطيب البغدادى فما لجرح عهدة يعنى حسينا وان الثابت عنهم ارسال عكرمة ورده ايوب عن سويد هكذا ابن التوءمى
عن ايوب موصولا وكذلك رواه معمر عن سليمان عن زيد بن حبان عن ايوب فزال الريب وصار احمال ان عكرمة قال مرة ان جارية
بكرا اتت النبى صلى الله عليه وسلم فارسل وذكرت مرة اخرى ارادة الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم ولا بدع فى ذلك قال
ابن القطان حديث ابن عباس هذا صحيح وليست هذه خنساء بنت خدام التى زوجها ابوها وهى ثيب فردها النبى صلى الله عليه وسلم وهو
نكاح ملكها هذه بكر وتلك ثيب استدل على انه رد بان خنسا ايضا كانت بكرا اخرج النسائى فى سننه عنها وفيه انها كانت بكرا
ورواه عن عبد الله بن زيد عن خنسا قالت انكحنى ابى وانا كارهة وانا بكر فشكوت ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم الحديث
لكن البخارى شرح قال ابن القطان والدليل على انهما قضيتان ما اخرجه الدارقطنى عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم رد نكاح
ثيب بكرا انهما ابنة خدام وابنة كارهان قال ابن القطان وتوجهت خنسا بمرهوبيه وقوا بو لبابة بن عبد المنذر وصرح به فى سنن
ابن ماجة قولد له السائب بن ابى لبابة وهذا الحديث وان كان فيه اسحاق بن ابرهيم بن حبيب الطبرى وهو ضعيف لكن لم تفرد به عن
الدمالى رواه عنه ابو سلمة مسلم بن محمد بن عمار الصنعانى وتم الدارقطنى الدمالى نفسه عن الثورى وصوب ارساله عن
يحيى عن الهاجر عن عكرمة مرسلا وعلى كل حال تم به المقصود الذى سقناه له واخرج الدارقطنى عن سعيد بن منصور عن الاوزاعى عن عطاء
عن جابر ان رجلا زوج ابنته وهى بكر بغير رضاها فاتت النبى صلى الله عليه وسلم فرق بينهما وهذا عن جابر وتم سعيدا قدمه
قال والصحيح انه مرسل وجه تيم مقصودنا اما الاحتجاج واما لا نذكرناه لاستشهاد والتقوية واحاديث اخر ذكرت عن ابن عمر
وعائشة وان تكلم فيها واما ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق بنفسها من وليها والبكر يستاذنها ابوها فى نفسها
باعتبار انه احق التيب بالها احق فافاد ان البكر ليست احق بنفسها منه فاستفادة ذلك بالمفهوم وتم ليس حجة عندنا ولو سلم
فلا يعارض المفهوم الصريح الذى ذكرناه من رده وسلم فنقيض نظم باقى احاديث مخالف المفهوم وتم قوله والبكر يستاذنها ابوها فى نفسها
اذ وجوب الاستيمار على ما يفيده لفظ الامر هنا للاجبار لانه طلب الامر الادنى وقرينته الظاهرة ليست الا ليشعلم رضا
او عدمه فيعمل على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستيذان فحق البقاعة وتقدمه على المفهوم لو عارضه واحاصل
ح من اللفظ ان الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثبت مثله للبكر حيث ثبت لها حق استيمار غاية الامر انه نقص على احقية
كل من الثيبة البكر بلفظ خصها كانه قال الثيب احق بنفسها والبكر احق بنفسها ايضا غير انه فاد حقيقة البكر فاخبر فى ضمن
اثبات حق الاستيمار لها وسببه ان البكر لا خطب لها نفسها عادة بخلاف الثيب فلما كان الحال انها احق بنفسها تتبع
للول صرح بالجار استيمار ايا ها فلا يقال عليها يتزوجها قبل ان يظهر رضاها بالخاطب فيضاد هذا المعنى الرواية الاخرى
الثابتة فى صحيح مسلم وابى داود والترمذى والنسائى ومالك فى الموطا الايم احق بنفسها من وليها والبكر يستاذن فى نفسها وان
اذنها صماتها والايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا على ما ذكر قريبا فانها صريحة فى ثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها بالايم
وذلك لما قلنا من ان استيمار به ستبقى الرد ايمان بخلاف ما سبق عليه فانه اثبات المعارضة فيهما وتخصيص المنطوق هو الاولى
لا لاعمال المفهوم مع ان باقى نفس رواية الثيب ظاهر فى خلاف المفهوم على ما قررناه وصريح الرد الذى صح عنه صلى الله عليه
وسلم كما مر فلا يجوز العدول عما ذهبنا اليه فى الاحقية بقى ان الحديث خصوصا وتوجه ظاهر لا يطرق احمال التخصيص
بالرفع فاصلا لغوية ولا اصلية وفى سنن النسائى عن عائشة رضى الله عنها ان فتاة دخلت عليها فقالت ان ابى زوجنى ابن اخيه
ليرفع خسيسته وانا كارهة فقالت اجلسى حتى يأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل الى
ابيها فجعل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد اجزت ما صنع ابى ولكنى اردت ان اعلم النساء ان ليس الى الآباء من الامر شىء
وهذا يفيد بعمومه ان ليس لهم المباشرة حقا ثابتا بل الاستحباب ويفيد دليل موهبة تقرير صلى الله عليه وسلم وظاهر ذلك
انها وما قيل يوهم سهل بن ابى سهل فارسل حجة وبعد التسليم فلئن صح فان سند النسائى حدثنا زياد بن ايوب عن

عن ابن عباس

على بن غراب عن كهمس بن الحسن عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال جاءت فتاة وحمله على أن ذلك لعدم الكفاءة خلاف الأصل مع أن العرب إنما يعتبرون في الكفاءة النسب والزوج كان ابن عمها وأما الدلالة فلا ولاية له أن يتصرف في نفس البكر البالغة إلا بإذنها وكل المال دون النفس فكيف يملك أن يخرجها قسرا إلى من هو أبغض الخلق إليها ويملك ذلك ومعلوم أن ذهاب جميع مالها أهون عليها من ذلك فهذا ما ينبو عنه قواعد الشرع وأما الاقتضاء فجميع ما في السنة من الصحاح والحسان المصرحة باستئذان البكر ومنع التنفيذ عليها بلا إذنها كما في حديث أبي هريرة لا تنكح البكر حتى تستأذن الحديث وسيأتي لا يحتاج إليه فإن قيل الأمر للعلة في فيه لا لاحتياجه أن يكون الغرض من استئذانها أن تخالف فلو كان الإجبار ثابتا لم يرد ذلك ودعوى الأمر بالاستئذان عن الغاية بل لو منع لا محالة ولما لم يكن الاقتضاء المصطلح قلنا إنه تقدم أنه نوع منه يظهر ظهور الأدلة أن إيجاب استئذانها صريح في نفي إجبارها والولاية عليها في ذلك وأما تحقيق مقصود شرعية العقد فلأن المقصود من شرعيته انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل النسل ويتربى ولا يتحقق هذا مع غاية المنازعة فإذا عرف قيام سبب انتفاء المقصود الشرعي قبل الشروع وجب أن لا يجوز أن لا ينعقد عقد لا يترتب عليه فائدته ظاهرا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك ظاهرا ثم ظهر بعد العقد والله سبحانه أعلم **قوله** وإنما يملك الخ ينبغي أن العادة جرت بقبض الآباء أصدقة الأبكار ليجهزوهن بها مع أموال أنفسهم من غير معارضة البنات في ذلك لآبائهن ولا يحتاج البنات من المطالبة والاقتضاء فكان الإذن ثابتا بهن باستناده لأنه نظر إليها ما ذكرنا من ذلك يبرأ الزوج بالدفع إليه إلا إذا وجد نهيها صريحا لأن الدلالة لا تعتبر مع الصريح على ما تقدم ومن فروع قبض الأب صداقها أنه لا يملك الإقباض المسمى حتى لو كانت بيضا لا يلي قبض السود ولا بالعكس لأنه استبدال ولا يملكه قال الحلواني رحمه الله هذا مذهب علمائنا وعن علماء بلخ أنهم جوزوه لذلك ويتوارثون بالناس وفي الفتاوى الصغرى وإن قبض الضياع يعني بدل المسمى لا يجوز إلا في بلد جرت العادة فيه بذلك كما في دستانها يأخذون ببعض المهر ضياعا هذا إذا كانت كبيرة بكرا فلو كانت صغيرة جاز قبض الضياع وغيرها بلا خيار لأنه بيع والأب يملك بيع مال ابنته الصغيرة وفي النوازل إن كان في بلد يعتادون قبض الضياع بأضعاف ثمنها جاز لأنه المهر على العرف وليس في الحقيقة وللأب أن يطالب بالمهر وإن كانت الزوجة صغيرة لا يستمتع بها بخلاف النفقة لأنها جزاء الاحتباس ووجوب المهر حكم نفس العقد والجد عند عدم الأب كالأب ولا يملك غيرهما قبض المهر ولا الأم إلا بحكم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الأم بلا وصاية وكبرت البنت لها مطالبة الزوج ويرجع هو على الأم كذا ذكر في جوامع الفقه وزاد وللقاضي قبض صداق البكر صغيرة كانت أو كبيرة إلا إذا نهت ولو طالب الأب مهرها أعني البكر البالغة فقال الزوج دخلت بها يعني فلا يملك قبضه لأنها خرجت من حكم الأبكار وقال الأب بل هي بكر في منزلي فالقول قول الأب لأن الزوج يدعي حادثا بلا بينة فإن قال الزوج حلفه أنه لم يعلم أني دخلت بها قال الصدر الشهيد يحلف وهو صواب لأن الأب لو أقر بذلك صح إقراره في حق نفسه حتى لم يكن له أن يطالب بالمهر وكانت المطالبة للبنت فكان التحليف مفيدا قال ورأيت في أدب القضاء أنه لا يحلف ولو طالب الزوج فادعى دفعه للأب ولا بينة غير أن الأب أقر أنه قبضه إن كانت البنت بكرا وقت الإقرار صدق أو ثيبا فلا لأن إقراره في حالة البكارة في حال ولاية قبضه على أن حالة الثيوبة ولا يشكل عدم تصديقه حال الثيوبة إذا كانت كبيرة فلو كانت صغيرة صدق ولو تزوجها صغيرة فدخل بها ثم طلبت مطالبته المهر فقال الزوج دفعته إلى أبيك وأنت صغيرة وصدقه الأب لا يصح إقراره عليها اليوم ولها أخذ المهر من الزوج وليس للزوج أن يرجع على الأب لأنه أقر باستحقاقه القبض إلا أن قال عند قبض المهر أخذته منك على أني إن أبرأتك من صداق ابنتي فجدتك له أن يرجع عليه إذا أنكرت **قوله** وإذا استأذنها فسكتت الخ ظاهره وأطلقه والمراد بالسكوت الاختياري فلو أخذها سعال أو عطاس إذا أخبرها فخلصت قبل ردت أو لا ولا فرق بين العلم والجهل في التخيير حتى لو زوجت فسكتت وهي لا تعلم أن السكوت رضى جاز ولو تبسمت يكون إذنا في الصحيح وما حكاه بقوله وقيل إذا ضحكت بالاستهزاء لا يكون رضى وضحك الاستهزاء لا يخفى على من يحضره وإذا بكت بلا صوت لا يكون ردا المختار للفتوى وعن أبي يوسف رحمه الله في البكاء أنه رضى لأنه لشدة الحياء عن كمال ردة لأن وضعه لإظهار الكراهة والمعول اعتبار قرائن الأحوال في البكاء والضحك فإن تعارضت أو أشكل احتيط وعن هذا ما اعتبره بعضهم من أن دموعها إن كانت حارة فهو رد أو باردة فهو رضى لكنه اعتبار قليل الجدوى لعدمه إذ الإحساس بكيفية الدمع لا يستطيعه إلا أحد الباكي ولو ذهب إنسان بحسه لا يدرك حقيقة المقصود وليس يعتاد ولا يظن العقلاء إلى أنه كذا **وذكر** شيخ الإسلام وغيره مسائل اعتبر السكوت فيها رضى بها بلغ وضمنت إليها ما تيسر وجمعتها في أبيات

وسكوت بكر في النكاح وفي ... قبض الأبين صداقها إذن ... قبض المملك والمبيع ولو ... في فاسد وإذا اشترى قن

وكذا الصبي وإذا الشرا إذا ... كان الخيار له كذا استثنوا ... مولى الأسير يباع وهو يرى ... وأبو الوليد إذا انتفى الابن

وعقيب شق الزق أو حلفت ... يعني به الإسكان إذ ظعنوا ... وعقيب عقد مواضع عقبي ... أو وضع ماله إذ به رهنوا

وبلوغ جارية وذو جهة ... عن الأيمن بها إذ سكنوا ... وكذا الشفيع وذو الجهالة في ... نسب تراه من به ضعنوا

وإذا سقوا لغريم فسكت ... هذا متاع غيره يا معن ... وإذا رأى ملكا يباع له ... ونقضوا أو سامنا يبدن

قوله سكوت بكر يشمل ما قبل النكاح وما بعده أعني إذا زوجها فسكتت قوله قبض الملك يده خلافا لهو شوب قوله المنفعة
به إذا قبضا بمراى من الملك فسكت كان قبضا معتبرا يثبت به الملك وكذا البيع وكوني بيع ما شاء إذا قبض المشتري الدابة
من البائع فسكت صح فيسقط حق حبس البائع إياه إلى استيفاء الثمن فليس له ان يطالب المرء في كتاب الاكراه
لا يكون إذنا صحيحا في الفاسد وإذا اشترى من يعتق إذا اشترى العبد شيئا فحفر بئرا فسكت كان إذنا الحاوي لكن
يشكل ما ذكر في الرؤية فانه لا يجوز بل ما بعده والصبي إذا اشترى وباع بمرأى من وليه فسكت كالعبد وقد مر الشراء الشريك
عبدا إذا كان له الخيار فرأى العبد يبيع أو يشتري فسكت حتى انقضى الخيار فهو إجازة البيع وقبول الاسيراني العبد الذي
اشتراه إذا اظهر على دار الحرب وقع في سهم سيدي كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من غير مولاه فرآه فسكت بطل حقه وليس له
ان يأخذه وأبو الولد إذا سكت ولم ينكره إذا انقضت أيام التهنئة على الخلاف في مقدارها وقيل منه إلى سبوع وقيل شهر انفاقا
لزمه فلا ينتفي بعد الاسكوت عقيب شوري رجل قد حتى سأل ما فاته لا يضمن السكان ما سأل وعقيب الخلع على ان لا سكن فلانا
وفلان ساكن بحضرتها فقال لعقيبه اخرج فاني لم أحدث وعقيب قول مواضع اني دخل فاضع غيره على أن يظهر بيع الجنة ثم قال
بعد بل جعلته بيعا فالمشتري من الاجنبي فسكت ثم عقد كان باطلا وعقيب وضع رجل يتاعد حضرته ومنوسيط انه يكون
صوابا للمودعة فلذلك قطعها ويضمن بتركه والشفيع إذا كلفه بيع ما يشفع فيه فسكت كان تسليما وردها لهما مجهول النسب
إذا بيع فسكت فهو اقرار بالرق فلا تقبل دعواه الحرية الا ببينة واد الطحاوي رحمه الله في اعتبار سكوته رضي وقيل انهم
مع سيدك فعاهروا إذا يقول رجل لغيره بع متاعي فسكت ثم باعه بعد سكوته فضولا الوكالة لا يبيع فضولي ليس من
فروع سيل ما في الجوامع فلو استأمر نفسه وسكت فزوجها من نفسه جاز لانه صار دليلا سكوتها
وإذا راى ملكا له منقولا او عقارا يباع فسكت حتى قبضه المشتري ونقصه ضمانا سقط دعواه اياه ذكر في منية الفقهاء
وانتفى زنها مسئلة الوديعة والاجارة يفيد عدم الحصر في مثل المشهود لا المحصور قوله وان بعد هذا الى الاستيلاء
غير ولي بان كان الاب كافرا أو عبدا او مكاتبا او ولي غيره او ولي منه كالاخ مع الابن حين سكوتها ولا صحة رضى لا يطلق به
وهذا يشمل ما لو خرجه اجنبي بقول المشتري بعد ما كان المشتري هو بقول الولي لانه قام مقامه فيكون سكوتها عند
استيلاء المشتري وعن الكرخي رحمه الله تعالى يكفي سكوتها وان كان المشتري اجنبيا لان استحيائها منه اكثر منه من الولي فلما
السكوت منه له ظاهر اخذ منه قلة الالتفات إلى الكلام فصار مخالفا على السواء فلم يقع دلالة على الدلالة على الرضى الا على
وتبين بهذا ان الاولياء مع الاولياء المزوجون غالبا فكان اعتبارهم في محل الحاجة خلاف غيرهم اذ لا يعتبر العتبر في غير محل
الحاجة وانما كان كذلك لانه لا يتطرق التهمة ولو ركب فاحتمل تعطلت مصالحها وهذا يقتضي انه مع الاولياء ايضا يحتمل على السواء
وينافيه قوله لان حقيقة الرضى فيه غالبة فكان الاولى الاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضى قول المصنف الله ولو وقع كان
محتملا ظاهرا فعاده ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد انه لا يساويا لم يصح جعله دلالة وان اراد ترجوحا كان الرضى
مظنونا فتوجد دلالة فيكون كافيا لتضمنها لا يتقبل لكون المشتري وليا قلت يشكل عليه هذا الحكم الذي قدمه اطلاقا
قوله صلى الله عليه وسلم اذنها ان تسكت وتجيء من غير تقييد بكون المشتري وليا قلنا يتقيد بالفرض والعادة وفي ان
المشتري ان للبكر ليس الا الولي بل لا تخلص اليها غيره قوله ويعتبر في الاستيذان بالبكر ان يكون السكوت دفعي في الاستيذان
تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة اما باسمه كان زوج بن فلان او في قمن العام لا كل عام بخمس جيران او بني عمي ويحصل
معرفتها لان عند ذلك لا يعارض سكوتها رضى معارض بخلاف من يتيم او ابن رجل لانه لعدم تسميته يضعف الظن
ولو زوجها بغير كفء فسكتت خلافا فيه والاصح انه يفيد بقبيل بإذا كان الزوج حاضرا وعرفته قبل ذلك ولو زوجها بغير
غير كفء فسكتت لم يكن رضى في قول تمهر بن سلمة وهو قول ابي يوسف وهو قول الفقيه ابو الليث وهو قولهما في الصغيرة
قوله ولا يشترط تسمية المهر اني في كون السكوت رضى وصل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف قلته وكثرته
والصحيح الاول لان النكاح صحة بدونه وصحح في شرح الوافي ان الزوج اذا كان الاب او الجد لا يشترط والا يشترط لان الاب
لا ينزل عن مهر المثل لا يكون الا لمصلحة من هو عليه فان سمى المهر أقل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضى لتفاوت الاوصاف
وما ذكر من التفصيل ليس بشيء لان ذلك في تزويجها الصغير على ما مر والكلام في البكر البالغة التي وجد شاورتها في ذلك
كالاجنبي لا يقصد عن شيء من امرها الا برضاها فيرد ان رضاها يكفي بالسكوت عند عدم ما يضعف ظن كونه رضى مقتضى النظر
ان لا يقع بالتسمية المهر بها جواز تزويجها لان رضى الاب او الجد على مهر المثل لكثيرة خاصة فلم يعلم منها بتوهما لا ترضى وصحة العقد لا
تستلزم موفيا اذا رضيت بالنقوص فتعتبر المثل بد لالة زائدة على السكوت كون الطارئ من الاب ان لا يتركها لا ملازمة
عليه لا يقتضي رضاها فتزكر لذلك المصلحة فقد لا تعتاد ذلك والكلام في البكر البالغة والمسئلة المفروضة من قول اي حنيفة
انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فنفاذ تزويج الاب موقوف على رضاها كما لو كيل فان سكوتها جعل دلالة شرعا فاذا عارضه ذلك

التسمية او تسمية الناقص صار محمولا على السواء البكرة بالرضى او يحمل ورد عليه مع عدمه فلا يثبت الرضى به وفي غيره
ان رضي لا يثبت الاجمال منتفيا وبل الراجح جنبة الرضى فانتفى الا بما لفظوا على ما ذكرناه انفا وقد يقال سكوتها
اذا لم يستحقها الولي مع علمها بانه يعتبر رضاها لعقد عليها تفويض ورضى بها مثل بكل لكن يدفع بان علمها بان سكوتها
مع عدم التسمية بكل لهذا موضع النزاع فلا يلزم علمها وفي التحنيس في باب ما يكون رضى واجازة اذا ذكر الزوج وليد كرهن
فسكتت او وهبها يعني وضها ينفذ النكاح وان زوجها بمهر مسمى لا يعلم انه اذا وهبها فلم يعلم العقد ان زوج والمرأة عالمة به اذا
سمى مهرا فتمامه به ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في كون السكوت رضى وجب كون الجواب في المسئلة الاولى
مقيدا بما اذا علمت بالتفويض تفريعا على القول الاخير قوله وزوجها فضلي الخبر وهو على ما ذكرنا من انها ان سكتت
او ضحكت بلا استهزاء او بكت بغير صوت تهور فضي والا فلا وقالوا بن بقابل لا يكون السكوت تبعا لعقد رضى لان كونه قبله
رضى على خلاف القياس بل نقول وانا بعده فالحاجة الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لانه ليس في معنى المنصوص بان
السكوت عند الاستيمار يشعر ما وقع اذا بلغها الخبر فلم تفارق فلا سبب بمجرد السكوت وعن ابي يوسف رحمه الله السكوت
قبل العقد رد وفي البدايع قال وهو قول محمد رحمه الله والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضى لا يخالف قبل العقد
وبعده فما كان اذنا قبله لدلالته على الرضى وجب ان يكون اجازة بعده لدلالته عليه ولا اثر للفرق بعد كونه ملزما وعدمه على ان الحق انه ملزم في كل منهما غير انه في تقدم العقد ثبت به التزوج في الحال وقبله توقف على التزوج من المستأذن
فان قيل في وجه قول بن مقاتل ورواية ابي يوسف ينقض بوجود اية الامة السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا تنكح الايم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف اذنها قال ان تسكت فهذا صريح
في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب ان الاتفاق على انها لو صرحت بالرضى بعد العقد نطقا جاز النكاح مع انه
مسكوت لظاهر النهي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنهي المنع من تنفيذ العقد عليها وابرامه قبل اذنها وانما الخلاف في ان
الاجازة بعد العقد بما ذا تكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا تعارضه النهي المذكور بعد الاتفاق على
المراد منه ما ذكرنا وهذا ارجو انه لو استأذنها في معين فزوجت نفسها منه فسكتت جاز على الاصح على ما ولينها في حق تمام
رضيت حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد كالرضى بعد ذلك بعقد مفسوخ ولذا استحسنوا التحليل بعد الزفاف فيما اذا زوج
قبل الاستبراء ان اذا غالب حالها ظهر انتفى عنه فحاة السماع هذا والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا يزيل اثر
تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضى لو كانت قالت فكنت قلت لا ارضى وكرثة على هذا لا يجوز النكاح للاجنبي بانها
على استماعها فروع لو زوجها وليان مستويان بان كل من واحد فسكتت ضمن محمد بطلانها كما لو اجازتها معا وهو
القياس لان سكوتها رضى وظاهر الجواب انها لو قالت اختار احدهما يقول ادبا بالفعل وتقاله في البدايع عن محمد ضعيفة
حتى لو زوجها وليان وزوجها من احد فضلي الخبر فرقت ثم قالت في مجلس اخر ما قلت ما قالت انها ان قالت اتوا ما يحظبونك اراضية بما
يفعل فزوجها من الاول لا سفذ عليها الا باجازة مستقبلة لان تقل ردها اذ قد غبت عن فلان فان قالت اتوا ما اجزن يخطبونك
فلا تنصرف رضاها الان الى ما يليه الاول وهذا كمن طلق امرأته ثم قال لرجل اني كرهت فلانة فطلقها فزوجني امرأة فرضيها
فزوجها المطلقة لا يصح ولكن اذا باع عبدهم وكل سراعبد فاشترى له الاول لا يصح ولو زوجها فضلي فقالت لا اريد النكاح
فهو رد على الاصح وهو طاعة اجب الى فضلي العقد رد وبعد اذن وهو طاعة انما علم ليس باذن لانه تعريب فوطها يقاربه
بالفاسدة توبة وان ولد اشتاذها فقالته لا يكون اذنا لانه قد يذكر للتعريض بعد الصلح فيه وحقيقة توبه وان
بالصلحة اجزاء بالاحسن علم وهذا اختيار الفقيه اي الليث خلافا لما ذلك الليث فلانه اذن لانه انما يذكر للتوكيل
ولا يخفى ان مسئلة غير احب مسئلة ولا يخفى ضعف قوله لا يبطل بعد بالسكات لان ذلك انما يتم بعد العقد لا بعد الاذن
قوله وله نظائر كاخبار الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجنايته عبده ليكون بيعه واعتاقه اختيار الفداء والشفيع
بيع بالشفعة ويفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الاحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان المخبر رسولا لا يشترط
اتفاقا او فاسقا او عبدا لانه قائم مقام المرسل في اخباره وان فضولي فعلى الخلاف عندنا يشترط في لزوم الحكم
العدد وعدالة الواحد فاكثر اخبر غيرها بحكم شرعي لا يثبت في حقه الا باثنين او عدالة الواحد قوله واذا استأذن
الثيب اي الكبيرة اما الصغيرة فلا استيذان في حقها اصلا كما يكون الصغير فاسد من رضاها بما يقول لقوله صلى الله عليه وسلم
الثيب تستأذن ولا يكون المستأذن الا بالقول لانها طلبت ثم حي بما تحقق وجود من اجابتين وفي كل من احكام والدليل
نظرا اما الدليل فلعدم دلالة على لزوم القول سلمنا ان المستأذن طلب الرأي لكن لا نسلم انه يشترط في افادة الرأي فعل اللسان
بل قد يفاد بغيره ولزوم القول في جواب الطالب فرد ذي لا مفهوم اللغة وحينئذ فكون المستأذن تقتضي جوابا ما بالقول ممنوع
واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة رضي الله عنه السابق لا تنكح الايم حتى تستأمر والامر بالقول لا بغيره

ومنع بمانى الشمس من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان البكر تستأمر فى بضعها واذنها صماتها واجيب بانه خرج عن حقيقته
هنا بقرينة قوله واذنها صماتها ولم يوجد مثلها فى الثيب فحمل حقيقته واصرح من هذا قوله فى حديث اخر والثيب
يعرب عنها لسانها لكن يشكل عليه ان الحكم فى الذهب حلاقة هو النطق لسانى بل الاباء كنعم رضيت وبارك الله لنا
واحسنت بالدلالة كطلب المهر او الشفعة او نحوهما من لوطئ وقبول التهنية والضحك سرورا لاستهزاء وحينئذ
فلا فرق فان سكوت البكر رضى بخلاف الثيب لابد فى حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق ان الكل من قبيل
القول لا التمكين فيثبت به كله نعم ان قام القول لانه فوق القول قوله واذا زالت بكارتها الخ اذا زالت بوثبة
او حيضة او تعنيس او ثوان بقيت عانسا الى نصفها لم تتزوج او خرق او استنجاء او عود او حمل قيل تزوج كما لا بكارة ثقافا
وكذا اذا فارقها الزوج بعد ارخاء او طلقها قبل الدخول ولو بعد الخلوة وهذا مما لا فرق فيه بين حكم الخلوة والدخول وكذا اذا
بعد الخلوة بعدا لدخول لانها فى كل الصور كلها بكر حقيقة لانها لم يفضها بعينه وهذا لو ادعى الابكارية فلان وجدت
هذه وتمنع بالجارية تباع على انها بكر حيث ترد اذا وجدت زائلة البكارة بوثبة ونحوها فلو كانت بكرا لم ترد والجواب
ان البكر يقال على من لم يفضها مصيب وهى الباكون لاول البناء والبكر لا ترد على العذرة وهو اخص اذ مؤمن لم يفضها مصيب ومن افراده قابلة العذرة فهو مؤمن اطلق وحمل على هذا الفرد البيع المبنى على المسامحة فرد لقوان العذرة
وفى ذلك الحلق وعلى الاعم الاوسع فى النكاح المبنى على التوسعة وسد التشديد حتى لم يرد الهما زال البكر بصيغة الامر
كما فى البيع على انه فعيل اذ الغرض المشترى ان ترد الها بوثبة لا ترد لان العادة ارادة العذرة فى اشتراط البكارة فى البيع
فتفيده بها وايضا لو ادعى لا بكارة فلان وجدت وايضا لا يستحيا قائم ولانها علة منصوصة فثبت الحكم فى مواضع وجودها
بالنص فيه نظرا لاستحيا حكمة نص عليها لا يناط الحكم عليها لانضباطها وكذا لو فرض استحيا من زالت بكارتها بزنى اشد
من العذرة لا تتزوج كما لبكر وهذا لان الحكمة وان كانت هى المقصودة من شرع الحكم لا يناط بها اذا كان فيها من اضطراب
او خفاء فى بعض المحال ولا يناط الا بكل ظاهر منضابط لكل مرتبه وهو المسمى بالمظنة فثبت الحكم عند ثبوتها من غير
التفات الى الحكمة وجدت او عدمت ولا اعنى هنا حيا البكر لانه هو المنضبط اعدا ما صل اذ نستلزم قيام البكارة
فى ثبوت الحكم وان زالت بزنى مشهود او وطئ شبهة او نكاح فاسد وزوج كالثيبان انفاقا وان زالت بزنى غير مشهود فى محل
الخلاف فعندهما والشافعى رحمهم الله تزوج كالثيب وعندى كالبكر وجه قولهما ان الثيب حقيقة فان بضعها عاد
اليها وسمة المثوبة جعلا لانه يعود اليه والمثابة الموضع الذى يرجع اليه حتى تدخل فى وصية للثيبات مرتبا فلان
وله انها عرفت بكرا فتمتنع عن النطق مخافة ان يعلم زنا حياء من طهور وذلك اشد من حياها بكرا من اظهار الرغبة
فيثبت الجواز بدلالة نص سكوت البكر وهذا يعد لو كان الحيا مطلقا هو العلة لكنه حيا البكر لصادر عن كمال الطبيعة
فلا يلحقه المشاغ فيه وبه يندفع جواب من قال انه عام خص منه الثيب المجنونة والامة فيخص ما ذكرنا من ذكر الشيخ
الحيا علة وهو موجود فى المدينة ونفس المحيض بعده فى مسئلة ثبوت الولاية على الثيب الصغير بان الامر لا يزيح
وان كانت بكرا بعد ما نقل قول محمد رحمه الله لو ادعى ايامى بنى فلان لا يدخل الا بكار وصح دخولهن لقول البكر لذلك
والاولى ان العرض ان الزنى غير مشهور وفى اذنها النطق ساعة النطق ولا نطق الثيب فما دراين واما الطاهر من
مراد الشارع ان البكر الغير مشهورة رضى البكر ظاهرا كما يثبت فى بيتنا لا فى قبيل لا يدل لا يجب على الولى استكشافها عند
استئذانها امى بكر الان ليكتفى بسكوتها ام لا بكر اكتفى بالبناء على الاصل الذى لم يظهر خلافه والكلام سنافى ثبوته بزنى ظهر
يجب كونها بكرا عادة فلما لو ظهر لا يكتفى بسكوتها قوله واذا قال الزوج بلغنا الخ صورتها ادعى على بكر بالغة
ان وليها زوجها منه فبلغها فلم تبد الكراهة سكتت وقالت بل رددت فالقول قولها عندنا وقال زفر رحمه الله القول قوله
بالاصل ومنشأ هذا الكلام وبظيره هذا الخلاف ما اذا قال سيد العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
وقال لم ادخل وكذبه المولى فالقول قول المولى عندنا وعند زفر للعبد وسنذكر ابحاث اولى من قوله فى المبسوط ان الخلاف
فى مسئلة النكاح بناء على الخلاف فى مسئلة العبد والمبنى لون احدهما مبنى على الخلاف فى الاخر بادنى من تعلق هل الخلاف
فيها معا ابتداء ووجه قوله فيها التمسك بالاصل المتأيد بقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
بالحيا اذا ادعى بعد من الحياء رد البينة قبل بضعها وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبائع انفاقا للتمسك
والشفيع اذا قال علمت بالبيع واسترد طلبت الشفعة وقال المشترى بل سكت فالقول قول المشترى ايضا ولو قال طلبت الشفعة
حين علمت بالبيع فالقول قوله والمرجع صغيرة من الاولى غير لان احدا اذا قال بعد البلوغ كنت رددت حين بلغنى الخبر
بعد البلوغ او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول قوله وعندنا القول لمن يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل
عسب ما يتبادر او حسب الغرض لا يخفى ترجح هذا الاعتبار اذا كان كذلك فعند ادعى بدعواه سكوتها ثلاث بضعها

لعدم

ولبلوغ

بن غرظ ص معه وحتى تنكرو الظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملكه عليها الذي هو
الاصل فكانت تمسكه باصل يعني هو الظاهر فكان القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة والمودع منكر فان القول
للمدعي الرد وان كان مدعيا ضمنا لتمسكه بالاصل الظاهر وهو قراءة دسته لكونه ظاهرا لا كونه اصلا بخلاف
مسئلة اعسار لان العقد ثبت صحيحا في الاصل وتبين عدم صحته تمسك بالظاهر وكذا
المرتهن صغيرة تدعي رد المرتهن بعدما بقي عليها حال صغرها معسرا والراهن منكر وسئلة المتبوع ثم ان اقاما البينة
على سكوتها عمل بالاسبق لانه لم تقم على النفي بل على حالة وجودية في مجلس خاص فيحال بطرفيه او هو نفي محط به الشاهد
كالزوجة عتان زوجها كلم لها سوريه في مجلس فانها على عدم التكلم فيه يقبل بذلك اذا اقاما الشهود كما عند
ولم تسمع تتكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما فبينتها اولى لاثباتها الزيادة اعني الردة فانها زايدة على
السكوت ولو كان اقاما فبينتها اولى لاثباتها زيادة اعني الردة فانها زايدة على السكوت ولو كان اقاما على الاداء صحت
اذا جاءت حين علمت برحمتين لاستوائهما في الاثبات وزيادة بينته باثبات التقدم كذا في الشرح وعزاه في الهاية
للتمرتاشي وكذا لو توفي عن ابنه صغير بكر وفي اكلاءه فقال بلغ وادى الغاصبي للحصان في هذه المسئلة لو اقاما الاب والزوج
البينة على الاجان والمراة على الرد فبينتها اولى فتحصل في من المسئلة لو اقاما الاب او الزوج البينة على الاجازة والمراة
على الرد فبينتها اولى فتحصل في من القولين اختلاف المشايخ ولعل وجهه ان السكوت لما كان ما يتحقق الاجان به لم
يلزم من الشهادة عليه بالسكوت ما لم يصرحوا بذلك فلم يعرضوا باستواء البينتين في الاثبات وسيأتي كلام اذا كان
قبل الدخول فلو قال لم اجز بعد الدخول تقبل في على ذلك الا اذا كانت نكرة في القول لها لظهور دليل السخط دون الرضى
ولا يقبل على قوله لها بعني لانه يريد تثبيت الملك واقراره فيها شكاح فيه فلو غا فيه صحيح لا تفاق لانه لا يملك اقرار
العقد على فلا يقبل اقراره في زوجه ايضا كذا في المبسوط ولو لم يكن للزوج بينة وذهبت عينه من غير تعنت ترهبه عند ابي حنيفة
رضي الله عنه وعندهما على قولهما فان كلك بقي النكاح عندهما بسئلة الاستحلاف في الاشياء ودعوى على دعوى الامة انها اسقطت
مستبرئ الخلق وصارت ام ولد وجهها في هذين البينتين نكاح وفيه البلاء ودليل ولا نسب ودعوى الامومية
للعين بينة يبين وجب وسياتي في الدعوى صورتها والفتوى على قولها فيها وقيل يتامل القاضي في حال المدعي فان ظهر
له بينة المعتمد على قوله وفي الغاية معزيا الى فتاوى الحاجي انه لو ادعى رجل على اخوانه زوجة بنته الصغيرة ماتت كلف عند
ابي حنيفة وفي الكبيرة لا اعتبارا بالاقرار فيهما واستشكل على قوله لان استماع البينة عند الاستماع البدل لا لاستماع الاقرار الا
ترى ان امراة لو اقرت لرجل بنكاح فصدقها وجحد الاخ لم تحلف ولو ادعى عليها ما نكرت ما لا شبه ان يكون هذا قوله قوله
ويجوز نكاح الصغيرة لقوله تعالى والذي لم يحضن باثبات العدة للصغيرة وشروع فصوره نكاحها شرعا فاضطلع به مع
بن شبرمة وابي بكر الاصم بنته وتزوج قدامة بن مظعون بنت الزبير فولد له عبد الله وعامة علماء الصحابة رضي الله عنهم نص في فهم الصحابة
عدم الخصوصية في نكاح عايشة رضي الله عنها قوله والاولى به العصبة وبالاب يحيا لغنائه في غير الاب الشافعي في غير الاب
والجد وفي الولد الصغير فيثبت لا على عليها احد حتى تبلغ فتزوج بادنها وقد ذكرنا وجه قول مالك رحمه الله ان الولاية على اثرة
انما تثبت لحاجة ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نظرا خلافا لعباس لان اهل الحرية دفع سلطنة
الغير فتوقف على حاجة اجى بكر عايشة رضي الله عنها وبنى بنته الجد ليس في معنى الاب لنقصه به ولانه لقصور شفقته بالنسبة اليه
وكذا المعدم وهي الاب عليه فيقتصر على مورد النص فلما بلغوا اخوا للنبي ما ثبت ان النكاح يراد لمقاصده ولا يتوفى الا بين
المكافئين عادة ولا يتوقعا لكفو في كل زمان ما بات ولاية الاب بنص معلل اجاز الكفو اذا ظهر به الحاجة اليه اذ قد لا
يظفر بمثله اذا فات بعد حضوره فيتعدى الى الجد وجه قول محمد رحمه الله ان التفويض الى غير محل لقصور شفقته
بعد قرابته ودلالة الاجماع على اعتبار ما فيه نص المقصود وسائر الولاية والاجماع على عدم ولايته في المال الا بوصية وهو
دون نص المغنى فسببها في الغنى اذ لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستامر واليتيمة الصغيرة التي لا اب
لها لقوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الجديث ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن مظعون عن بن عمر رضي الله عنهما
قرد ها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انها يتيمة وانها لا تنكح حتى تستامر وتاثيم ان آوصفان منزوجها قاصر لشفقته حتى لو
تثبت له ولاية المال فغي الغنى اولى ان لا تثبت لقوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الآية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن وبدا فرع جواز نكاحها على عدم الخوف لا يقال ان المفهوم الشرط لان الاصل
جواز نكاح غير المحرمات مطلقا فمنع مزيد عند خوف عدم العدل فيفيد عدم تثبت الجواز بالاصل المتمهد لا نقاضا الى الشرط
ويصرح بجواز نكاحها قول عايشة انها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن حتى
يبلغوا بهن سنتهن في الصداق وقال في قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن الآية نزلت في يتيمة تكون في حجر

ولها يرغب في مالها ولا يبسط في صداقها فهو اعن نكاحهن ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجها من غير كيلا تشاركه
في ماله قال تعالى من الآية وتبتغون ان تنكحوهن من ترغبون ان تزوجهن وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنته عمرة رضي الله عنه
من عمر بن ابي سلمة وبنى مغيرة وابا جهم لعصوبة الاب ولا يثبت الخيار لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوج بها قط
ولو فعل لم تزوج احدا لانه لم يكن كانوا يتزوجون من غير علمه وخصوص على ما في حديث جابر انه سأله عن تزوجه فذكر انه تزوج
فقال هلا بكرا الحديث ورأى علي عبد الرحمن عوف الصفرة فقال لم تزوجت قال تزوجت رسالم كساق لها والآثار في جواز ذلك
شهيرة عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر ورأى عمر والمعنى ان الحاجة الى الكفو ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم معه وانما يظفر به
في وقت دون وقت والولاية لعلم الحاجة فيجبر بها اخرا لانها لمصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة
فيرجى ان يسعى في امرها تصورا اثبتناه في اظهار اختيارها اذا بلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد بالبينة في الحديث
البينة البالغة مجازا باعتبار ما كان لانه صلى الله عليه وسلم غيا المنع بالاستيمار وانما تستأمر البالغة وعدت ضحكا
انه صلى الله عليه وسلم فاضارت لفتح الا ترى الى ما روي عن ابن عمر انه قال والله لقد اثر عن مني بعد ان ملكها ما اما
فانه يعارض ذلك العلم بان الشفقة لكونه محمودا تطمع جبا يفضي الى القطيعة عند المعارضة في قرابة العصبات الحمية
فيه لنفسه او لغيره بالمحاباة وبحمية لنفاره لا يبدي علته او لجهله او نسيانه او الهوى في العوض في المقابلة
فلا تنفيها الولاية فيه الملزمة فاتن عليم اللزوم وتوالد الشارح فانتفت الملازمة منتفية لتصور الشفقة فتعدد اثبات
الولاية وحاصله ان القرابة مع تصور الشفقة مقتضاة ولاية غير ملزمة وقد تعارضا مقتضى في المال فانتفضا وانكن في
النفس فتثبت هذه الولاية ثبوتا فيه مراعيا خيار عند البلوغ والرد قبله مراعاة لغاية عدم الاطلاع على عدم النظر من
تنقيص مهر او عدم كفاءة وحاصله قوله في الثيب لصغرها انها لحاجة ولا حاجة هذا رأي فانا النكاح لما بيناه ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور افاده منع النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حالة الصغر فلا نكاح حالة الصغر وهو
المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة لتعين الاب تحصيله ولا راي
حالة الصغر عنده حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحها الى البلوغ فكان حاصل
هذا الكلام تناقضا ان سلب الولاية بعلة حدوث الراي وتأخر نكاحها لعدم اهلية المشاورة متناقضة فلزم قول المراد
بالثيب الحدث البالغة حيث علق بثبوبة ما لا يعقل الا بعد البلوغ فاذا لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة تحققه صلة
ثبتت الولاية لتحقق الحاجة على ما ذكرنا فصار الولاية الصغر قال المصنف رحمه الله تعالى والذي يدل كلامنا تعالى يعني
من جواز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما ابوا جدهما كفيا مؤونة اباته بتقدم قوله صلى الله عليه
وسلم النكاح الى العصبات ثم عرفصل بين الاب والجد وغيرهما من العصبات في صور الصغر الا ترى عن علي موقوفا
ومرفوعا وذكر سبط بن الجوزي لفظ لا نكاح وتقدم عن ركه صلى الله عليه وسلم امامة بنت عمه عمرة وبنى مغيرة وقال لهما
الخيار اذا بلغتما وقوله ولا ترتيب في ولاية الانكاح كالترتيب الاب والاجداد محجوب لان تقدم عصبة النسب
والولاد الابن وابنه وان سفل لابناتي الا في المعتوهة وعند ابي حنيفة رحمه الله هما سيان لما بينهما من
وسيأتي في المسألة وعلل سببا لحيا للام المعتوهة اذا افاقت فتذوجها الابن وتلوذ وجها الابن فهو كالاب بل اولى
ثم الاب ثم الجد ابو ثم الاخ الشقيق ثم الاب وذكر الكرخي رحمه الله ان الاخ والجد سيان كان في الولاية عندهما عند
ابي حنيفة رضي الله عنه ودني عنه بتقدم الجد كما هو الكلائي في الميراث والاصح ان الجد اولى لانه فرع اتفاقا بين الاخ
الشقيق ثم بين الاخ للاب ثم العم الشقيق لاب ثم بين العم الشقيق ثم بين العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ابناؤ
ثم لاب ثم اعمام الجد كذلك الشقيق ابناؤه ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان سفلوا كل هؤلاء ابناء ولاية الاجبار على
البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا اختار شاكلهما ثم بلغ عاقلا ثم جن فزوجها ابوه او جد حال جنونه
مطلقا او بعده ابو حنيفة في الجنون المطبق قيدا على ما سنذكر فاذا افاق فلا خيار له واذا زوجها اخوها فافاق
فله الخيار ثم المعتوه وان كان امرأة ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبته على ترتيب عصبات النسب واذا عدم العصبات
كل يثبت الذي للارحام كما تأتي قوله وقال ابو يوسف يعني اخيرا وقوله الاول كقولهما ثم رجع الى ان لا خيار وهو قول عمر
بن الخطاب اعتبارا للاب والجد وهذا لان الولاية لم تشرع في عمره وضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام
عقده نفسه تبعا لتبوغه وقولهما قول ابن عمر اي عمر لان قرابة الاخ ناقصة فتشبه لقصور الشفقة فتطرق الخلل
الى المقاصد وقد ظهر الشرع اثر هذا النقصان حيث منع ولايته في المال فحينئذ اطلاق في النفس اذا علم انه ناظر الى
اظهار اثر فحينئذ ثبت الخيار لانه نقصان من حيث ان فيه صلى الله عليه وسلم بنته عمه عمرة وبنى مغيرة وقال لهما
الخيار قوله وهو الصحيح احتراز عن رواية خالد بن مسمع المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يثبت الخيار اذا كان

المزوج الناجي للبقية لأن ولاية أتم من ولاية العم لانها في النفس والمال جميعا وعن ما روى عن أبي حنيفة انه لا خيار فيما اذا زوجت الام لان شفقتها فوق شفقة الأب ووجه الظاهر ما مر لكتاب الله وفسر امرتها بقوله ويشترط فيه اي في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع بيانه الكفاءة ونقصان المهر وكلها فسخ والفرقة بالجب والعنة واللعان وكلها طلاق واي زوج الذمية التي أسلمت وبقي طلاق خلافا لابي يوسف رحمه الله

وقد جمع بعض الفضلاء فروق الطلاق والفسخ وما يحتاج بيانها الى القضاء في قوله فسخ خيار البلوغ والاعتاق فرقة حكمها بغير طلاق بعد كفو ادى نقصان مهر ونكاح فساده باتفاق ملك احدى الزوجين بعض زوج وارتداد كذا على الاطلاق ثم جب وعنة ولعان وابا الزوج فرقة بطلاق وقضا ايضا في كل شرط غير هلاك وردة وعتاق

قوله باتفاق احتراز عن الجاهلية بين زنى كان نكاحها جائزا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابي يوسف فالفرقة منه طلاق عندهما وفسخ عنده **ق** قوله على الاطلاق احتراز عن قول محمد رحمه الله انه يفرق بين المرتد وزوجته فرقة طلاق وبين المرأة تفسخ وكل فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة طلقة وقع الا في اللعان لانه توحيدة موبدة وكل فرقة وجبت حرمة موبدة لا يقع الطلاق بعدها ووجه الاجتزاء الى القضاء قوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العباد تحقيق الضرر وخفاؤه ليس بثابت فالاولى ان يقال الدفع ضرر غير محقق نظرا الى سببيته وهو حصول النفرة المستعقبة بتصور الشفقة وقد يظهر خلافه مما مر انظر من كفو الزوج كفوا وأما نقصان المهر فان الولاية الحالة كغيرها قد تكون لزوج عدم النظر كما صرحوا به أيضا في محل آخر فيحتاج الى القضاء لان الامر مبنا على تكليف حكم الخيار مطلقة ترك النظر بحقيقته ولكن يدفع فحاوا المظنة المعلل بها بما ذكره في بعض الصور كما في سفر الملك المرتفع على بلاد متقاربة كل يوم نصف يوم على الراكب المعتاد نزلا يجوز له الفرقة لان في سببية ضعفا وخلافا بين العلماء خلافا وخيار العتق فانه لدفع ضرر حكمي هو زوال الملك عنها باستدامة النكاح وهذا يختص بالامة فلا يثبت في حق الحرة لانتفاء السبب وهو زوال ملك المولى عنها خلافا لهما اذا عتق احد الزوجين دفعا لضرر زيادة ملك الزوج وهو ممكن لانا نقول المراد انه لا يجوز ان يثبت في اتباع اذا كان مستلزما لنفي المتبوع الثابت لمصلحته دفع الأقوى لدفع الأدنى والجواب ان هذا اذا كان مقتضى الدليل وجود ذلك المتبوع مقتضى الدليل بواسطة دفع اقتضائه ملزومه وهو ثبوت هذا وهو النفر فوجه في السؤال الطلب حكمته مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم رجح دفع ضررها على دفع ضرره والجواب ان دفع ضررها يبطل حقا مشتركا بينهما وهو ما شيعا حق مشترك له وهما شيء لم يقسم حقا عليها فدفع اولى لانه رضي بعدم النفر حين تزوجها مع العلم بثبوت خيار العتق شرعا **قوله** فتعدد اي الامة المعتقة بالجهل بثبوت الخيار لها اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الساقطة لها عن الحرة لا تعذر به لانتفاء هذا المعنى في حقها **قوله** ثم خيارا لكن بطل لسكوتها اذ كن بعد ما قدم مرفوع لم سكتت نعم رضي ليتبين ان كون سكوتها رضى بها تقدم انه اذا كانت بكرا فان العبارة هناك اعم فزال الفرق بينها وبين الغلام الثيب حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجيء منه ما يعلم انه رضي كالوطء ودفع المهر والتصرف وكما لم يجعل دفع المهر رضى اذا لم يكن دخل بها اذا ان كان دخل بها قبل بلوغه ينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغه رضى لانه لا بد منه اتم اوضح وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها بالسكوت بعد البلوغ ما لم تقل رضيت او يجيء منها ما يعلم انه رضى كالتمكين من الوطء وطلب المهر اعتبارا للمهر بالحالة اي حالة ثبوت الاختيار حالة ابتداء النكاح فلما لا يكون سكوتها رضى لو تزوجت ثيبا بالغة لا يكون سكوتها رضى حالة ثبوت الخيار وهي حالة البلوغ وتزوجت بكرا بالغة الثبوت بسكوتها فكذا اذا ثبت لها الخيار بالعلم بالنكاح وهي بكر بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيارا لكن سقط بالسكوت اما يقتضي ان خيار الثيب لا يسقط به ولا تعرض فيه لما يسقط به خيار الثيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذا الجارية الى اخره

قوله وخيار البلوغ في حق الكل لا يمتد الى اخر المجلس بل يسقط بمجرد سكوتها والمراد بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضت في مجلس وقد علمها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكرا بالغة وحمل الخصاف خيار البكر ممتدا الى اخر المجلس وهو قول بعض العلماء مالم يوجد منه دليل الرضا وهو ظاهر رواية الجامع الصغير فان فيه ثبوت الخيار لها في اسامة التي تكون حرة بالغة اذا كانت عالمة بالنكاح وعلى هذا قالوا ينبغي ان يطلب مع رؤية الدم فان رأته ولم تطلب بلسانها فتقول صححت نكاحي ونشهد اذا صحت وتقول اني الدم الان وقيل لمحمد رحمه الله كيف يصح وهذا كذب وانا أدركت قبل هذا انا لا نصدق في الاسناد مجازا لان تكذب كيلا يسقط حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولو تقدم الى القاضي اشهد وقضى على خيارها كخيار العيب وما

وكون بعض المواضع من ذلك لو بعث حاكما حين حاضت للشهود فلم تعلم وعليهم ومنى في مكان منقطع لزمها ولو تعدد بمنى ان يحال
على ما اذا لم تفسخ بلسانها حتى فعلت وما صيل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر او سلمت فعلى الشهود بطل خيارها لتعذر علم ذلك
وعامة الاشكوكي هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح ولو سألت البكر عن اسم الزوج لا بطل عليها وكذا عن الهجرة ان كان بعدم ذكرها
لا يبطل كون سكوتها رضى فلان ذلك اذا لم تسأل عنه لظهور انها راضية بكل حرة وانسوا التبيد منى ظهور في ذلك وانها
توقف رضاها على معرفة كفيته وكذا السلام على الغلام لا يدل على الرضى كذا وانا ارسلت لعرض الاشهاد على الفسخ ولو اشهد خيار
البلوغ والشفعة تقول طلب الحق ثم تبدأ في التفسير خلافا لبلوغ ولو زوج امته القنة ثم اعتقها ثم بلغت لا يثبت لها خيار
البلوغ بكمال لاية المحل كالاب ولان خيار العتق يغني عنه والعلل الفرق كذلك في الاصح الا انه لا تصور في حقه خيار البلوغ بسبب
تطلق ان شاء **قوله** ولا تبطل في حق البيت والغلام وجهه ظاهر من الكتاب والحاصل انها اذا بلغت صبية وقد خيارها القمر
لان سبب عدم الرضى قبل ان توجد ما يدل على الرضى بالنكاح وكذا الغلام على هذا انظر فرق كلامهم وما في غاية البيان مما
نقل عن الطحاوي حيث قال خيار المعتوه يبطل السكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل
الا بصريح الابطال وحي منه دليل على ابطال الخيار كما اذا استغلت بشيء اخر واعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه مثل ان اشتغلت
ان الاشتغال بعمل اخر يبطله وهذا تقييد المجلس ضرورة اذ به له صنعة او حكما يستلزمه ظاهر وفي الجامع وان كانت ثيبا
حين بلغها وان كان غلاما لم يبطل السكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضى لسانها او يوجد ما يدل على الرضى من قبل او
التمكين منه طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة وهذا لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيارها وفي الخلاصة ولو اكلت من
طعامه او خدمته فهي على خيارها لا يقال كون البول لها في دعوى الاكراه في التمكين مشكل لان الظاهر يصدقها **قوله** بخلاف
خيار العتق يشكل بقوله لاحقا بل الخيار المجلس اي فيفيد خيار العتق لا خيار المجلس وجه الفرق ان خيار العتق ثبت باثبات
المولى لانه حكم العتق الثابت باثباته فاقتضى جوابا في المجلس كالتمليك في المجلس وحاصل وجه الفرق بين خياري البلوغ والعتق
خمسة او جه احتياجه الى القضاء ولوضوح احدها ولم يقض القاضي حتى مات ورثته الاخر له الوطء بعد العتق قبل القضاء
بخلاف خيار العتق ينفسخ النكاح بمجرد فسخها ولا يبطل خيار العتق بالسكوت ويبطل خيار البلوغ اذا كان مرجعه الرأي كما
بخلاف الغلام والبيت لان السكوت لم يجعل في حقها رضى وبيت خيار الكل من الذكر والانثى بخلاف خيار العتق لو زوج عبد امته
اعتقه لا خيار له لان خيار العتق لدفع ضرر زيادة الملك ومنوط في الذكر وخيار البلوغ لما عن قصور الشفقة ومنوطها لا يتأتى
العلم يمكن بعد البلوغ من تخليص الطريق المشروع للذكر ان ومنوط الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار وما ثبت خيارا لا
للحاجة لانا نقول لا تخلص عن نصف المهر بالطلاق ان كان قبل الدخول بل يلزمه هنا اذا انقضى العام بالفرقة قبل الدخول
الكل لزمه شيء واما المهر فيلزمه كله لكن لو زوجها بعقد لك سلك عليها الثلاث وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي
الطلاق فهي طالق بائن وان نوى الثلاث فثلاث وهذا حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق والرابع ان الجهل يثبت الخيار
شرعا معتبر في خيار العتق دون البلوغ الخامس ان خيار البلوغ يبطل العتام عن المجلس ولا يبطل خيار البلوغ في البيت الغلام
وتقبل شهادة الوليين على اختيارها نفسها اي زوجها نفسها ولا تقبل شهادة الناصبين المرجعين بعد البلوغ انها اختارت نفسها
لان سبب الردة انقطع في الاولى العتق ولم ينقطع في الثانية اذ منوط السبب ومنوط **قوله** ثم الفرقة بخيار البلوغ ليست بطلاق
بل فسخ لا ينقص عددا الطلاق فلو جدد بعده ملك الثلاث وكذا اختيار العتق لما بينا ان له يملك من الاثنى لا طلاق لها
وهن انه يثبت بها ما ثبت بالحول ولا طلاق اليه وكذا الفرقة بعدا الكفاءة وتنقصان لها فسخ كاختيار المخيرة لما ذكر فيقع الطلاق
باختيارها نفسها لانه انما ملكها ما يملكه ومنوط الطلاق ولو وقعت هذه الفرقة قبل الدخول اجب نصف المسمى كالطلاق قبل
الدخول كما يقع الطلاق في الهبة اذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول اي الصريح او الكل فيه والاجة الوقوع **قوله**
ولا ولاية لعبد لان الولاية بالنفاذ القول على الغير اذا كانت متعدية والقاصرة متعدية فالمتعدية اولى ان قيل
منعه اقرار العبد يدل على ولايته القاصرة فالجواب انا في المعنى معلقة في غير الحدود والقصاص وانما خصتنا بها
عندنا والاجماع على نفي ولايته في النكاح لفحش والاحتمال ان نهاك رواية الحسن لانه حيث كان الزاما وكذا الامانة اذا كان
مأذونا له في التجارة وشهادة بلال رضي الله عنه ان اجيب عن هذه المناقشة لكنه في الاجرة والاسلم حمل المراد بقوله لا ولاية
لعبد اي في النكاح لا نفي الولاية مطلقا لانه يستدل بعدم القاصرة على عدم المتعدية فلو اريد الاعم كان مستدلا بعض
الدعوى والمتعدية مطلقا اذ قد يباح بانه لشيء من المتعدية كولاية على زوجته اخرج في امور الزوجية كالمنع من الخروج
والتمكين وطلب النزهة مع ما ذكرنا فانه لا يصدق في الكل انه عنده ولاية على الغير ملزمة والمراد بالجنون المطبق وهو على
ما قيل سنة وقيل اكثر سنة وقيل شهر وعلة الفتوى وفي المجتبى وابو حنيفة رحمه الله لا يوقت في الجنون المطبق كما مر وانا
في النقدرات فيفوض الى راي القاضي وغير المطبق يثبت له الولاية في حالة افاقته بالاجماع وقد يقال لا حاجة الى تقييد به

لانه لا يزوج حال الجنون مطبقا او غير مطبق ويزوج حال افاقته عن جنون مطبق لكن المعتوه اذا كان مطبقا تسلب ولايته فيزوج
ولا ينتظر افاقته وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا يزوج وينتظر افاقته كالصحيح والمغمى عليه وينتظر الكفو الخاطب اذا افاق ان انتظر
افاقته يزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتأخرون في غير ابنه الولي الاقرب على ما سنذكره **قوله** وهذا اي
لهذا الدليل لا يقبل شهادته عليه لانه لا سبيل له عليه ولا يتوارثان لان الوارث يحلف الموروث ما يليه بالكاذبين ويتصرف
والظاهر ان الوراثة لتبعيته لا ولاية على الميت بل ولاية ظاهرة شرعا بعد انتفاء ولاية اخرى فنفي المتعدية ليس على الوراثة
فليس فيها هذا الدليل كما لا تثبت الولاية لكافر على مسلم لهذا لا تثبت لمسلم على كافرة اعني ولاية التزويج بالقرابة ولاية التصرف
في المال حيث ينبغي ان يقال الا ان يكون المسلم سيد امة كافرة او سلطانا فانه صاحب الدراية ونسبة الى الساهي والنائم
قال ولم ينقل هذا الاستثناء عن اصحابنا والذي ينبغي ان يكون مرادا ورأيت في موضع معزوا الى المبسوط الولاية بالنسب العام
تثبت للمسلم على الكافرة ولاية السلطنة والسنان ولا تثبت للكافر على المسلم فعند ذكر هذا يغني ذلك الاستثناء اما الفسق
ليس لا بمثلية كالكفر المشهور ان عندنا لا وسنوالمذكور في المنظومة وعن الشافعي رحمه الله اخالفه فيه اما المستور فله الولاية
بلا خلاف كما في الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفو غير معروف نعم اذا كان ممسكا لا سفه ويجد
ايلاما بنقص من غبنة فاحشة وسنا في هذا **قوله** ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العصبات
اي النسبية والسببية والحاصل ان الولاية اولا تثبت لعصبة النسب على الترتيب الذي ذكرناه ثم لمولى العتاقة ثم العصبة
على ذلك الترتيب الاتفاق ثم بعده ذلك عند ابي حنيفة بنت الام ثم للبنت اذا كانت اخا لجنونه ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت
ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم لولد الام يستوي ذكورهم واناثهم في ذلك ثم اولادهم قالوا المعتبر هو الاسبق
في التحصيل تعليلا بعلامة فتاوى الشيخ نجم الدين عمر النسفي غاب الاب غيبة منقطعة وله بنت صغيرة فزوجها اخوها والام حاضرة يجوز
انلم يكن لها عصبة اولى من الاخت وليست الام اولى من الاخت من الاب انها من قبيل الاب والنساء اللواتي من قبل الاب لهن ولاية
التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا وبني الاخت العمة وبنت الخ وبنت العم وبنحو ذلك ثم قال المصنف رحمه الله هكذا
ذكر هنا وذكر في غير هذا المواضع ان الام اولى من الاخت لشقيقة لانها اقرب انتهى قبل هذا يستقيم في الاخت لابوين وبنت العم وبنت
الاخ لانهن من ذوي الارحام ولا يتهيأ تخلف عصبتها ومثل ما عن نجم الدين مسعود ما في المصفى عن شيخ الاسلام خواهرزاده وينتظم عند
الاخت على الجد الفاسد وبعد اولاد الاخوات العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم بنات العمات والجد الفاسد اولى
من الاخ عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف الولاية لهما كما في التبيين كذا في المستصفى وقياس ما صحح في الجد الفاسد من تقديم الجد على
الجد الفاسد على الاخ ثم قول الموالاة وهو الذي اسلم على يد ابي الصغيرة وكاتبه لانه من جملة عتقائه لولاية التزويج ثم السلطان
ثم القاضي اذا شرط في عهده تزويج الصغائر وفي الصغار ثم لم نصبه القاضي ان لم يشرط فلا ولاية له في ذلك وهذا انجماد وقال
رحمه الله الولاية لذوي الارحام دون الموالاة وهو قول ابن عباس ورواية الحسن عن ابي حنيفة وقول ابي يوسف مضطربة فيه والاكثر
انه مع محمد رحمه الله على ما في الهداية وقال في الكافي المشهور ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الكنز وابو يوسف مع ابي حنيفة في اكثر
الروايات لما في ذمانا نهى مرفوعه صلى الله عليه وسلم الانكاح الى العصبات اثبتناهم بالحسن وليس من ذوي الارحام فثبت لغيرهم
قوله ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن تهمة عدم الكفو لها اي الى القرابة على تأويل الاقارب والمعنى الصدر
للعصبانة عن ذلك لا الى غيرهم من ذوي الارحام لانهم ينسبون عن سبيل الغرض فلا يلحقهم العار بذلك ولابي حنيفة ان الولاية
نظرية والنظر متحقق بالتنويض الى من هو مختص بالقرابة اذ مطلقها باعث على الشفقة ظاهرا الموجبة لاختيار الكفو ودون
الارحام بهذه المثابة فانا نرى شفقة الانسان على اخته كشفقته على اخيه بل قد تزوج على الثانية ولا شك ان
شفقة ذوي الارحام ليست كشفقة الشطار ومن ولاه فكانوا اولى منهم واما قولهم انما تثبت الولاية صونا للقرابة عن نسبة
غير الكفو اليها فالحق ممنوع بل ثبوتها لذات تحصيلا لمصلحة الصغيرة بتحصيل المكفو بانها لذات الحاجة لا الحاجة وكل من ذوي
الارحام فيه داعية تحصيل حاجتها فتثبت له الولاية بهذا الاعتبار وان تعذر اعتبار ثبوت العصبات بكل من حاجتها بالذات الذي
وحاجته وستزداد وضوحا في مسئلة الغيبة ويدل عليه اجازة ابن مسعود تزويج ابن اخيه بنته وكانت من غيره على الاصح واما ابنا
جنس لا يتأتى الانكاح الى العصبات في الحديث فانما هو حال دون حال فلا تعرض لحال عدمهم بنفي الولاية عن غيرهم ولا اثباتها
فاثبتناها بالحسن وهذه من مسعود ايضا لا سيما انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبات بقوله السلطان ولي من لا ولي له
او بالاجماع فجاز تخصيصه بالحسن بعد ذلك وهذا الوجه على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبات بالنفي وحينئذ فقوله
في قول محمد قياس في قول ابي حنيفة استحسانا مع استدلاله بالحديث لمحمد رحمه الله وبالحسن للعرفا ابي حنيفة بيانا فتبين فيه بان
الاستحسان هو الذي يكون بالاثر لا ان القياس كان شرطه ان لا يكون فيه نقض وجواب بانه على ما به والمراد ان ما ذكر من محمد من الحكم
في مقابلة القياس ثابت بالاستحسان الذي قاله ابو حنيفة فاستدلاله بالحديث مع ظهران لا تمسك له به وكان الاولى ان يجيب

به المصنف وحاصل تحته معارضة مجردة وهي لا تفي بثبوت المطلوب قبل الترجيح وقال العصبات تتناول الأم لأنها عصبة في ولد الزنا ولهذا الملاعنة نسبت لا تتناول إلا ان اقاربها لا اقارب معلومون **قوله** واذا عدم الاولياء اي كل العصبات وذوي الأرحام وموالي الموالاة ولاية الى الحاكم والامام اي القاضي بشرط ان يكتب ذلك في مشورة فلو زوج الصغيرة مع عدم كتبة ذلك في عهده ثم اذن له فيه فاجازه قبل الاجوز وقيل لا يجوز وعلى الاصح يصح انا **فروع الاول** ليس لولي الصغيرة ولاية تزويجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصى عينه جلاء في حياته للتزويج فيزوجها الموصى به كما لو وكل في حياته بتزويجها وان لم يعين انظر لو غبن لا تأثم لعدم السلطان يزوجها الا اذا كان الوصي فزوج حكم القاضي ولاية الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعي لعموم قوله في رواية وفي اخرى له التزويج لغيا مقام الاب فلسانا فام مقامه في المال وقال مالك ان اوصى اليه بالتزويج جاز وتتورواية هشام عن ابي حنيفة **الثاني** لو زوج القاضي الصغيرة التي لا ولي لها وبنى اليتيمة مع ابنه لا يجوز كما لو قبل مطلقا اذا زوج موكله من ابنه خلاف سائر الاولياء لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لابنه لا يجوز خلاف نصه الاول وفي قوله تعليل بعلامة غريب اذ كونه للسلطان الامام اي بجماع والاحكام بالقبول يكفي للحكم نستغني عن تعليله حكما شرطه وكذا الذباع مال اليتيمة من نفسه لا يجوز لكل من الوجهين والاوجه ما ذكرنا كما لو نصب وصيا على الميت اليتيم اشترى منه بجود لانه نائب عن الميت لا القاضي **الثالث** اقرار الولي على الوصي الصغيرة الصغير لزوج لم يصدق عند ابي حنيفة الا بينة ويدرك الصغير فيصدقه معناه اذا ادعى زوج ذلك عند القاضي صدقه الا بد عند ما يثبت النكاح بإقرار قال في المضمرات عن استاذه يعني السيد جمال الدين الحلواني اذا اقر الولي في صغرها فان اقران موقوف قال في المحيط وهو الصحيح وقال اذا بلغا وصدقاه يثبت النكاح بإقرار والا يبطل عندهما يثبت في الحال وقالا انه اشار اليه في المبسوط قال في الجامع وقال الخلاف فيما اذا بلغ الصغير او الصغيرة اما لو ادرك الصغير او الصغيرة فالنكاح في صغر صحيح بالاتفاق كذا في العيني في شرح الاسبيجابي في مبسوط شيخ الاسلام اذا اقر الاب على الصغير او الصغيرة على وجه لا يصدق الا ببينة وان صدقه الزوج في ذلك والمرأة على ولها يصدقا بغير بينة فان قبل على من تقام البينة ولا تقبل الا على منكر يعتبر انكار والمنكر هنا الصبي او لا يعتبر انكار الاب والزوج او المرأة نقول نعم ينصب القاضي خصما عن الصغير او الصغيرة حتى ينكر فيقيم الزوج البينة فيثبت النكاح على الصغير او الصغيرة انتهى كلام الصفي والذي يظهر ان اول من قال ان الخلاف فيما اذا بلغا فانكر النكاح اما اذا اقرا عليهما في صغرهما يصح بالاتفاق وجه واقراره كما لو اقر الزوج بذلك وافاد مولى العبد نزوجه على هذا الخلاف ما لو اقران بنكاح ابنه صغيرا فانفقا فاجاز الصغير فقالت ارسل انه تزوج ولا ولي لي فالقاضي لو ياذن لها في النكاح كما لو علم ان لها وليا ومثله اجاب ابو الحسن السغدي وما نقله من ان فيها البينة فخلاف المشهور وما نقل عن ابي حنيفة يقول لها القاضي لم تكوني فهشة والاعرابية لا وان جعل فقد اوفى بذلك ما ظاهر ان الشرطين الاولين محمولان على ما اذا علم عدم الجواز من غير ذكور واما الشرط الثالث فمعلوم الاشتراط **قوله** وقال زفر رحمه الله اذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة لا يزوجها احد بل يرفع امرها الى القاضي حتى يزوجها او وصي القاضي او وصي وصيه لان ولاية الاقرب قد بطلت بالغيبة فصارت كما لو مات او جن او فسق فتنتقل الى الابعد كما في الولاية على المال ولنا ان ولاية الاقرب ثابتة بالنص فلا تبطل بالغيبة كما لا تبطل بالموت والجنون والفسق وهذا لان الولاية انما تثبت نظرا للمولى عليه والنظر في تأخير الولاية الى القاضي لان الابعد ربما يرغب في مالها لقلة خطرها عنده فيزوجها من غير كفء او بغبن فاحش والقاضي لا يفعل ذلك غالبا فكان النظر في التأخير اليه بخلاف الولاية على المال لان الابعد ثمة ينظر لها لان له فيه نصيبا وهو الارث فيحتاط في حفظ المال ليسلم له وهنا ليس له نصيب فلا يحتاط في النظر لها فلا يتحقق النظر في حقها بالتأخير اليه وهذا لان الابعد عندنا يزوجها الابعد لان له ولاية نظرية تثبت نظر اليتيمة حاجة اليها لا الابعد عندنا يزوجها الابعد لان له ولاية نظرية تثبت نظر اليتيمة حاجة اليها ولا نظر في التفويض الى القاضي لانه لا ينتفع برأيه وهذا لان التفويض الى الاقرب ليس لكونه اقرب بل لان في الاقربية زيادة مظنة للحكم وهي السفقة التابعة على زيادة اتفاق الرأي للولاية حيث لا ينتفع برأيه اصلا بخلاف الابعد اذ ربما ينتفع برأيه ولاية الاقرب بطلناها وهي ثابتة بصفتها اما الولاية فحقه في الصيانة عن عار الكفو يكون مقتضيا بثبات ولاية الفسخ اذا وقع بفعلها بغير كفو فلا يقع على اثبات ولاية التزويج له حيث يثبتها هي حاجتها حقا لها ولو سلم فقوات حقه بسبب من جهته وهو غيبته على ان المفقود له لا يقوت ذلك فيه اذ المولى الابعد لا تلوح في نفي عار الكفو والاخبار عن السلطنة بنسبته نظرا على مفقود واحيل توجب الضرر لما قلنا وظهر وجه تقديمه على السلطان ولانه لو سلب ولايته بموته كان الابعد اولى من السلطان فكذا اذا سلمت بعارض اخر فالحاصل ان علة تقديمه على السلطان لا تخلفها الموت وغيره وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له وما يقال انه ينتفع برأيه بالرسول الكتابة كتابا فاطلاقه غير مراد والعادة في العامة الخاطب فلا تفرع الفقه بها عيان وقد لا يعرف مكانه ونظر الحضانة والتربية يقدم فيه الاقرب ما لم يتزوجها الغريب فيثبت نظنة شغلها بالزوج حتى ارث للبعدى وكذا النفقة في مال الاقرب فاذا انتظم ذلك لبعد وجبت في مال الابعد **قوله** ولو زوجها حيث هو فيه مع جواب عن استدلال الزفر على قيام ولايته حال غيبته بانه لو زوجها حيث هو صح نفاقا فدل على انه لم يسلب الولاية شرعا بغيبته اجاب بمنع صحة تزويجه قال في المحيط الاولاية فيه وينبغي ان لا يجوز لانقطاع ولايته وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلانها انتقلت برأيه وهذا انتزل وجهه ان للابعد قرب التدبير للاقرب

وب القرابة فان لا يزيله وليس في درجة فما عنده جاز لانه استدل بالمعنى المعلوم به ثبوت الولاية وسببها ومعناه ان سبب الولاية
اذا كان لسبب الانتفاع برايه فلا وجه لها من حيث سوطه انه لم يكن ما علق به سبب الولاية ثبتا بل الفاسم مناط ثبوتها
وفي شرح الكنز لا رواية فلنا لا نسلم انا نمنع لانه لو جاز عقده حيث سوء لادى الى مفسدة لان الحاضر لو زوجها بعد زوج الغائب
لعدم علمه لدخل بها الزوج وبني في عصمته غيره وما قالوا في صلاة الجنازة يرد عليه وتوان الغائب لو كتب لعدم رجلا وصلاة
الجنازة فلا يعد سعيه ولو كانت فرد لاية سعيه كما لو كان حاضرا وقد استفدنا هذا ذكرنا ان الولي اذا استوى ما
كا حوز شقيقين ايهما زوج نفذ ومن العلماء من قال لا يجد سالم جمعا على العقد والعمل بما ذكرنا ان زوجها كل منهما فالصحة
للسابق فان لم يعلم السابق او وقعا معا بطلا لعدم الاولية بالصحيح ولو زوجها ابوها وهي بكر بالغة بامرها وزوجت نفسها من اخر
منها فان سوى الاول فالقول لها ويتوارد الزوج لانها اقوى لملك النكاح كما على نفسها واقرارها حجة تامة عليها وان قال الاول اسبق
ولا نعلم من غيرها فرق منها وبينهما وكذا لو زوجها وليان بالترتيب **قوله** ولا يرد اح يعني انه لو حضر الاول بعد عقد الاجنبي
لا يرد عقده وان عاد وان لا يعوده **قوله** والقيمة المنقطعة ان يكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا
مرة وهو اختيار الفقيه ابي جعفر رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله انه قدر ما بلغها الحاج ليسارتها وقد بيان احدهما المشرق والآخر المغرب
وهذا رجوع الى قول زفر رحمه الله والمراد بهذا ما لا يعد منها اذا لا ترى وهكذا عن محمد وفي رواية عن الكوفة الى
الري وعن المشايخ من قال الحد الغيبة المنقطعة ان يكون بحيث لا يمر من موضع الى موضع فلا يوقف على انه او يكون مفقود الاخبر صيره
وقيل اذا كان في موضع يقع اليه كرى اليه دفعة واحدة فليست غيبة منقطعة وبعضهم قيل منقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانها
لقضاء وهو اختيار بعض المشايخ منهم ابو علي النسفي وسعد بن معاذ وابو عصمة المروزي وبن مقاتل
الرازي وابو علي السغدي وابو اليسر وصدر الشهيد قالوا وعليه الفتوى قال الامام البرهاني في مبسوطه والاصح انه اذا
كان في موضع لو انتظر خصوم واستطلاع رايه يفوت الكفو وعن هذا قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان مختفيا في المدينة
بحيث لا يوقف عليه تكون غيبة منقطعة وهذا حسن لانه لا تنظر في الزمان عليه اكثر المشايخ منهم الامام ابو بكر محمد الفضل
وفي شرح اكثر اكثر المشايخ على ادنى مدة السفر لا يعارض من اكثر المشايخ والاشبه بالفقه قول اكثر المشايخ **قوله**
واذا اجتمع في المجنونة جنون ناجزي بان بلغت مجنونة او عاد منها بان طرا الجنون بعد البلوغ ابوها او جدها
فالولي في تزويجها انتهى في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد ابوها وقال زفر في العارض انه وصيها احتياطا لان الولاية زالت
عند بلوغها عاقلة فلا تعود بجنونها ولهما ان الزوج قبل ان يحوج الى الولاية بالجنون ينظر الى الصغر لان
الحاجة الى الصغر لحصول الكفو في الجنون بذلك وقد فات التزوج والمارسة وكذا المجنون يختنق به ابن او ابنه او جده على ما
الخلاف وعن ابي يوسف رحمه الله تقدم رواية اخرى انهما بالابن والاب زوج جاز وفي رواية المعلى جعلها في مرتبة واحدة في الابن
قوة العصوبة وفي الاب زيادة السفقة فتي قل بينهما **قوله** في وجه قولهما وهي الولاية مبنية على العصوبة لان
السابق هو الابن هو المقدم في العصوبة شرعا لانفراده بالاخذ بالعصوبة عند اجتماعهم اذا زوج المجنونة او المجنون
البكر ابنها لاختيارها لانه يقدم على الاب والجد لاختيارها في تزويجها ما لا يزال **فصل في الكفاءة**
الكفو المقابل لا كفاءة بالكسر ولما كانت الكفاءة شرط اللزوم على الولي اذا عقد بغير اضى كان له الفسخ عند عدمها
كانت فرع وجود الولاية فقدم بيان الاولياء ومن يثبت له ثم اعقبه فصل الكفاءة **قوله** معتبرة قال تعالى معتبرة
في اللزوم على الاولياء حتى ان عند عدمها جاز للولي الشيخ ثم استدل بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها
ولا يزوج الرجل الا كفاءة منها نظر الى في اثبات حجيته من وجه ودلالته على الدعوى على الوجه من بعضها اما الاول فهو حديث
ضعيف ان في سنده مبشر بن عبيد عن الحجاج بن ارطاة والحجاج مختلف فيه ومبشر ضعيف متروك نسبه العقيلي الى الوضع
وسيأتي تخريجه لكنه حجة بانظار قرة السواد فرد له ما رواه عن حماد عن ابراهيم عن ابي حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه قال لا تمنعن نساء الا احساب الا الاكفاء ومن ذلك ما رواه الحاكم وصححه من حديث علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت كفوا وقول الترمذي فيه لا اعرف اسناده بمتصل
ضعيف بما ذكرناه من تصحيح الحاكم وقال في سنن سعيد بن عبد الله الجهني حكى قول الحاكم سعيد بن عبد الله الحجي فليتنبه فيه وعن
عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء رواه ابن ماجه وفي مراسيل ابي داود عن عمر مرفوعا
تزوجوا في الحجب بالضم لحصول الظن بطهر المعنى بثبوته عنه صلى الله عليه وسلم وفي هذا كفاءة واغنى عن اسناده لانه
بعضهم من طريق الدلالة فقال اذا كانت الكفاءة معتبرة في الحرب وذلك في ساعة فهي في النكاح وهو للعمر اولى وذكر محمد في
جد دانية لما برد عتبة بن رواحة قالوا لهم من انتم قال رهط من الانصار فقالوا انتم اكفاء كرام ولكنا نريد اكفاءنا من قريش فقال
صلى الله عليه وسلم صدقوا انتم اكفاء حمزة وعلي وعبيدة بن الحرث الى غير ذلك مما قاله صلى الله عليه وسلم صدقوا فلهم ان

الولي وهو بثبوت م

والذي

والذي في سيرة ابن هشام عن ابن اسحق انهم قالوا لهم الكفاكم وكنا نريد بني عمنا وفي دابة ما لنا بكم من حاجة ثم نادى منادي بني عمهم يا عمارة اخرج الينا الكفاءنا من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقوا انهم والذي في سيرة ابن هشام عن ابن اسحق انهم قالوا اللهم الكفاكم قم يا حمزة قم يا علي الى اجر وحسن نطلع ان مددنا الله لو يزال للمسلمين رسل الطفاء نور الله وتنوه من كفار انسابهم خرج اليهم عتبة بن ربيعة مشتملا كان مشكورا عند الله وعند المؤمنين وقوله ذلك النسب الاقعد انهم الكفاءة المطلوبة هنا كفاءة السلامة فينبغي ان يخرج اليه كفو فيها لان المقصود نفرة الدين ولو كان عبدا او كلاما ما يفيد في النسبة انا اجابهم صلى الله عليه وسلم لذلك اما لعلمه بانهم ايسوا من الدين بحيث يجوا اليهم او لانه لا يلاحظ بالمطلوبين بحر اذ جنون ورتقا المانع يلاحظ لانتفاء من انه يضيق بقرابته دون الانصار **النظر الثاني** لا يخفى ان الظاهر ترجمة له لان وجه الامر بالكفاءة ان الخطاب للاولياء نهيا لهم ان ينزعوا جوهر الامر الكفاءة ولا دلالة فيه على انها اذا وجبت نفسها من غير الكفو يسقط لهم الفسخ فان قلت لم كان فاعل يزوج المحذوف اعم من الاولياء وانها انما يزوجن انفسهن او الاولياء فالجواب ان حاصله انا منهيه عن تزويجها نفسها بغير الكفاءة فاذا باشرته لزمتها المعصية ولا تستلزم ان للولي فسخه الا بمعنى الضرر منوا انها اذا خلت عنه ضررا فله دفعه وهذا ليس مدلول النقول ولا علل بها التضمن الى النص في الضرر عليه لم يكن صحيح مدلول النقول انا قلنا التضمن لان النهي على هذا التقدير متعلق بها والاولياء بالنسبة اليها انما يعلل بترك النظر لها وبالنسبة اليها داخلان في الضرر على الاول وعلى كل تقدير فليس مدلول اللفظ ولا يشكل على سامع ان في قول القائل اذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللولي فسخه نحو له صلى الله عليه وسلم لا تزوجن ايما لا من الا كفاء ايسوه للدليل على المدعى فالجواب انه دليل على مجرد الاعتبار في الشرع من غير تعرض لامر زائد على ذلك كما سوى الكتاب فان قلت كون الشيء معتبرا في الشرع لا بد من كونه على وجه خاص اعني معتبرا على انه واجب او مندوب قلنا نعم لكنه لم يقصد الخصوصية فان قلت فما هو قلنا مقتضى الادلة التي ذكرناها الوجوب اعني وجوب نكاح الاكفاء وتعليلها بانتظام المصالح نوبين لا ينفيه ثم لا يستلزم كونه اول كفو خاطب الامارد الزهري مرة يسارى هرين رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ولولا ان شرط المشروع القطعي لا يتخلف لتلنا باشتراط الكفاءة للصحة ثم هذا الوجوب متعلق الاولياء حقا لهم على ما تبين هاذكرناه لكن انما تتحقق المعصية في حقهم اذا كان الكفاءة صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا تسقط عليها رضا بها فيما اذا رضي الولي بترك حقه حيث تسقط هذا اكله مقتضى الادلة التي ذكرناها مع قطع النظر عن غيرها وعلى اعتبارها يشكل قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان الاب له ان يزوج ابنته الصغيرة من غير كفو وان قلت خطب صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس وهي قرشية على اسامة بن زيد ليس قرشيا وزوجت اخت عبد الرحمن بن عوف من بلال وهو حبشي وزوج ابو حذيفة بنت اخيه من مولاه وكان لذلك بعلم الصحابة او بعضه بفعله صلى الله عليه وسلم فالجواب انا نوقع هذا ليس بشيء لان ذلك اشياء غير بل العلم محيط انهن كن ابوا خصوصا بنت قيس كانت ايما كبيرة ضخمة بها شاسة فاما جاز لاسقاطهن حق الكفاءة هو اولياء وعن هذا وفي اعتبار الكفاءة خلاف بالذي والثوري والكرخي من مشايخنا ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه سوى بين الناس سوى بينهم كاسنان المشط لا فضل لعربي ولا عجمي الا بالتقوى قلنا ما روينا له وجب حمل ما رووه على حال لا تخرج جمعا بين الادلة **قوله** واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان لم يكونوا محارم كابن العم ان تفرق بينهما دفعا للعار عن انفسهم فالمحرم لان ولاية الدفع كتضمنه المهر اولى النفقة او التي صممة في احدهما وان لم يتضمن كالنسب ونحوه كما لو زوجها على ان لا تسكن مصر عندها خلافا لما اذا اشترط العاقد الكفاءة او اضر الزوج بها حيث كان له التفريق اما اذا لم يشترط ولم يضر فذكر في العتابي الصغرى فيمن زوجت نفسها ممن لا يعلم حاله فاذا هو عبد ما دون ليس لهم لم يكن لهم التفريق بل للاولياء او زوجها الاولياء ممن لا يعلمون حاله ولم يجز عتقه ورقه فاذا هو عبد ما دون له في النكاح لهم الفسخ ولو اخر عتقه او شرطوا ذلك فظهر خلافه كان للعاقد الفسخ ولا يكون سكوتهم لو مضى الا ان سكت الى ان ولدت فليس له حينئذ التفريق عن شيخ الاسلام ان كذا التفريق بعد الولادة ايضا وبه كان لو قبله فسخ لاستقرار هذه الطلاق ولا يجب عندنا شيء من المهر ان وقعت قبل الدخول وبعده له المسمى وكذا بعد الخلوة الصحيحة وعليها العدة ولها نفقة العدة لانها كانت احبة ولا تسقط هذه النفقة الا بالنشوز فانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يثبت به ليل فلا ينقطع النزاع الا بفضل القاضي والنكاح قبل صحيح سواء ثبت هذه او ما ان احدهما قبل القضاء هذا على ظاهر الرواية اما على رواية المختار للفتوى لا يصح العقد اصلا اذا كانت قد زوجت نفسها من كفو وسكل المرأة اذا زوجت نفسها من غير كفو ان تمنع نفسها من ان يطأها مختارا للقضاء على الليث فعلم قال في تجنيس هذا وان كان ظاهر الجواب لان من حجة المرأة ان تقول اما من رضاك على حال ان يجز اولك وعسى لا يرضى فيفرقا فيضر هذا وطيا بشبهة وبعض الاولياء المستورين في درجة كرضى كلهم خلافا لابي يوسف وزفر انه حق الكل فلا يسقط الا برضى الكل كالدين المشترك قلنا هو حق لم يكن لا يتجزى فيثبت للكل على الكمال ولانه الامان فاذا ابطله احدهم لا يبقى لحق القضاء اما اذا رضي الابعد كان للاقرب

الاعتراض ولو زوجها الولي بإذنها من غير كفو فطلقها ثم زوجت نفسها بنفسها ثانيا كان لذلك الولي التفريق ولا يكون الرضى بالأول رضى بالثاني لأن الانسان لا يعد رجوعه عن جملة دينه ولكذا لو زوجها هو من غير كفو فطلقها فزوجت آخر غير كفو ولو زوجته ثانيا في العدة ففرق بينهما لزمته مهران واستأنف العدة وإن كان قبل الدخول في الثاني وستأتي هذه المسئلة في باب العدة إنشاء الله تعالى **قوله** ولأن انتظام الخ يعني أن المقصود من شرعية النكاح انتظام مصالح كل من الزوجين بالآخر في مطاوعة الزوج لأنه وضع لتأسيس الفراش والتمهيد لتصير المعتدة وتيا عضدا وساعدا يسرع ما يسرك وسوء ما يسوءك وذلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب وكالمقاربة للتفاوت عن ضياع الانساب والاتصاف بالرقة الجزئية ونحو ذلك ولهذا ورد بنا الشرع صح عقد النكاح اذا ورد ملك اليمين لها عليه وان كان معللا ايضا بعلة اخرى عامة للطرفين على ما مر في فصل المحرمات فعقده مع غير الكفاءة كفي قرب النسب عقد لا يترتب عليه مقاصده ولو كان اياه فسد فاذا كان طريقه كذلك لم يظهر المولية او انفرد به الولي لظهور الاجبار بها **قوله** ثم الكفاءة تعتبر بالنسب الخ جميع ما ذكر في المبسوط وفتاوى قاضيخان هو الذي يعتمد عليه في الكتاب وسنورده الا الكفاءة في العقل فكذلك لو الجي لم يذكره هذا قال بعضهم لا رواية في اعتبار العقل في الكفاءة واختلفوا فيه فقيل تعتبر لانه يفوت به مقصود النكاح وقيل لا لانه مرض لا يعتبر الكفاءة عنده بأني لسلامته من العيوب التي تفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والجنون والذي الأعنى عنه في الثلثة الأول على الجنون والجذام والبرص اذا كان حال لا يطيق المقام معه فحق اعتبار الكفاءة في العقل على قول محمد رحمه الله الا ان الذي له التفريق والفسخ الزوجة لا الولي وكذا في اخويه عنده **فرع** انتسب الى غير نسبه لامرأة فتزوجته ثم ظهر خلاف ذلك فان لم يكن لها به كفاءة انتسب لها الى قريش ثم ظهر انه عربي غير قرشي فلها الخيار ولو دخل بها كان لا ولي لها التفريق وان كان لها به كفاءة بان كان انتسب لها الى قريش ثم ظهر انه عربي غير قرشي فلها حق الخيار عندنا ان شاءت فارقته خلافا لزفر لنا انه شرط لنفسها في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون ابوها صالحا للخلافة فاذا لم ينل كان لها الخيار كشرط العدل على انه كانت فظة خلافة وايضا الا يشمئز الناس رد في حاجتها فعلل رضي به ممن هو افضل منها لا مثلها فاذا ظهر خلافه فقد عدم رضاها بالعقد فثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب مزكيا بناء العرف لم يكن لها خيار لانه لا نقوت عليه شيء من مقاصد النكاح بظهور زيفه وتحصيله منها طرق ممكنة وهو الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار ويحتاج لعدها الى الفصل تقرر وفرق بين هذا وبين اثبات خيار البلوغ للغلام وهو سهل انشاء الله **قوله** قريش بعضهم اكفاء لبعض ردى الكلام مسندا عنه مجهول فان شجاع بن الوليد قال حدثنا بعض اخواننا عن ابن جريج عن عبد الله بن ابي مليكة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل والموالي بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل الا حائكا او حجاما رواه ابو يعلى بسنده عن عمران بن ابي الفضل الايلي وضعف بانه موضوع وان عمران هذا ردى الموضوعات عن الاثبات وروى الدارقطني عن عمر مرفوعا الناس اكفاء قبيلة بقبيلة وعربي ومولى الموالي الا حائكا او حجاما وضعف بعفية بن الوليد وهو مختل ان عنعن الحديث ليس غير وبان محمد بن الفضل مطعون فيه ورواه ابن عدي في الكامل من حديث علي بمعناها للفظ الاول وضعفه على بن عروة قال ابن حبان الحديث وعثمان بن عبد الرحمن قال صاحب التنقيح هو الطرائفي من ابناء حران روى المناكير وقد روى هذا الحديث مرفوعا اخر عن عائشة رضي الله عنها وهو ضعيف انتهى كلامه وروى البزار عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل عن بعض العرب بعضهم اكفاء لبعض انتهى وبين معاذ ان لم يسمع من معاذ وفيه سليمان بن ابي جوري قال ابن القطان لم اجد له ذكرا وبالجملة فالحديث فاذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمناه فهل تثبت بقرشية ايضا لتظاهر عرف الناس بما نعرفه ونعرفه به فيه نظر لما قدمنا من الحديث الصحيح في ذلك خصوصا وقد ثبت طرقه لحديث سبعة ليس من الضعف بل ان الضعف كان سببه نظما لبعضه وناهيك باجتماع سبعة وايضا تعدد طرق الحديث الضعيف يوجب قوته الى الحسن ثم القرشيان من جهتها ابوا النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب الا الى اب فوق هذا هو عربي غير قرشي وامهما بمثابة اولاد النضر فرشا تشبيها بجامع ان كلا في البحر عربي قرشيا ناكل دوابه لانه من اعظم دوابه البحر عزة وخوفا رهبة فسبا وعلى هذا قالوا ان قريشا هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا وقيل لان النضر كان يسمى قريشا وهو اختيار السغدي سمي به لانه كان يفتش عن خلة الناس ليسد حاجتهم بماله والتفريش التفتيش قال الحرث ايها الناطق المفرش عنا عند عمرو فهل لنا اعقاد وقيل لانه خرج يوما على ناد في قومه فقال بعضهم انظروا الى النضر كانه حمل قريش وقيل سميت بقريش بن مخلد كانت عير فكانوا يقولون قد جاءت عير قريش وخرجت عير قريش وهذا ابن سمي بلدا وهو الذي حضر بلدا وسميت به وقيل لتجارتهم والفرش الكسب وقيل سميت به لان فهر بن مالك بن النضر ابا ائمة قريش ابا فهر لقيه قالوا بن عباس لمعاوية حين سأله عن ذلك وعلى هذا ينبغي كون القبائل من جهتها اب هي قفية الظاهر الاول ويكون من التجمع لا التجمع الذي هو فعل قصوا التجمع كان بين ابناء النضر ان كان الفاعل

قال ابو كم تميم كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من مضر لانه ابن ابنه لانه بن مالك بن النضر غير ان الغالب
انتفت كذلك والا بعد نقل ان قصيا سمي مجمعا بجمعه اولاد النضر غير ان القرشيين جمعهم النضر هذا وقريش عمان
عن بطون لوي بن غالب تصي عدي سهم الفاروق رضي الله عنه ومرة وهو مرة تيم ومنهم الصديق رضي الله عنه ومخزوم
ومنهم خالد بن الوليد المخزومي رضي الله عنه وسهم مخذان ومنهم مخذا العباس فصيلة واعم الطبقات السبعة مثل جمح ومدركة
ومنهم القبيلة مثل كنانة ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قريش بطن ينطرون في العرب قبيلة بقبيلة ونظم بعض الادباء
ترتيب الطبقات وذكر بعضهم ◦ قبيلة فوقها شعبة بعدهما ◦ عمارة ثم بطن تلوه فخذ ◦ وذكر بعضهم

وليس يروى الغني الا فصيلته ◦ ولا الاداد لسهم ما له فذ ◦ ان العشيرة بعد الفصيلة فاعلمن ◦
افصل الشعب فهو اكبر حي ◦ مدد في الجواد ثم القبيلة ◦ ثم يتلوهما العمارة والبطن والفخذ بعدها والفصيلة
ثم من بعدها العشيرة لكن ◦ هي في جنب ما ذكرنا قبيلة **قوله** والموالي هم الحلفاء والمراد منافع العرب وان لم
يسلموهم رق لانهم لما اصلوا انسابهم كان التفاخر بالدين وما ذكر فيه دليل على انه لا يعتبر التفاضل في انساب
قريش فهو حجة على ابي يوسف في ان الهاشمي المطلبي كفاءة من غيرهم بالنسبة اليهم قالوا وزوج النبي صلى الله عليه وسلم
بنته من عثمان وهو اموي وزوج علي ام كلثوم من عمر رضي الله عنه وفيه نظر اذ يقول قد يجور كونه لاسقاط حقه في الكفاءة نظرا
الى مصلحة اخرى لكن يرد ما شرط في النسب فضلهم ما ذكرناه وعلى اكرامهما كفاءة في اعتبار الكفاءة في النسب في العجم وعلى
لعجم الله في اعتبار الزيادة بالخلافة حتى لا يجانس في مثل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين هذا ان قصد بذلك عدم الكفاءة لا ان
قصد به تشكير العشيرة وفي الجامع لفاضي خان قالوا الجنيب يكون كفوا للتيسب فالعالم العجمي كفو للجاهل العربي العلوية
لان شرف العلم فوق شرف النسب في حسب مكارم الاخلاق وفي المحيط عن صدر الاسلام الجنيب هو الذي لا جاه وحشمة وتعيب
وفي التتابع والاصح انه ليس كفوا للعلوية واصل ما ذكر الشيخ رحمهم الله من قول ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الذي
اسلم بنفسه اذا عتق اذا اخذ من التفاضل بما يقابل نسب الآخر كان كفوا له ولا يعتبر بالبلاد وفي تتمة الفتوى الفتوى
كفو للعربي **قوله** وسئل باهلة الخ استفتاء من قوله العرب بعضهم اكفاء لبعض فاصلة في الاصل امرأة من بني اسد كانت
تحت معن بن عصر بن سعد بن قيس بن عيلان فنسب ولدها اليها وسموا بذلك لاحتباسه قبل كانوا يأكلون بقية الطعام
مرة ثانية وكانوا ياخذون عظام الميتة يطبخونها ويأخذون دسمها **ولذا قيل** ولا يقع الاصل من ياسم اذا كانت الام من باهلة **وقيل** اذا قيل للكلب يا بهلي عوى اكلب مرسوم بهذا النسب
ولا يخلو من نظر اذ النقل عن بعض اتباع انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بقبائل العرب وانسابهم وقد اطلق وليس كل بهلي
كذلك بل ضم الاجواد وكون فصيلة منهم اذ بطن صعاليك تعاوا ذلك لا يضر في حق الكل **قوله** وايما الموالي
فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا فهو من الاكفاء يعني من له اب واحد في الاسلام لا
يكون كفوا لمولاة ابوان فيه لان تمام النسب الى الجد والجد ابو يوسف لقوله الولاء لحمة كلحمة النسب فيما يوجب ويحرم في
الشهادات والدعاوى قيل كان ابو يوسف رحمه الله قال ذلك في موضع لا يعد فيه الجد عيبا بعد ان كان الاب مسلما وسماه فلانا
في موضع يعد عيبا والدليل على ذلك انهم قالوا جميعا ان ذلك ليس عيبا في حق العرب لانهم لا يعيرون بذلك وهذا حسن به
يندفع الخلاف ولا تعتبر الكفاءة بين اهل الذمة فلو وجد نفسها فقال ولي لم يكن له الخيار بل يفرق بينهم اكفاء بعضهم
لبعض في الاصل الا ان يكون نسبا مشهورا كبيت ملك من ملوكهم خدعها حائك او عاس فانه يفرق بينهما لعدم الكفاءة
بل لتستكين الغضاضة والفاضي مأمور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين **قوله** والكفاءة في الحرية نظرا في الاسلام
يعني من كان له ابوان حران في الاسلام مكافئ من له اب واحد حر الاصل لا يكافئ المعتق او ابن الرقيق مولاة
نفسه لا يكافئ من له اب حر وفي التجنيس لو كان ابوها معتقا او بها جرح الاصل لا يكافئ المعتق لان ضرر الرق قد تولا
والمراد لما كانت حرة الاصل كانت حية الضاحرة الاصل وفي المحيط معتقة الشريف لا يكافئ معتق وضع واعلم انه لا
يبعد ان يكون من اسلم بنفسه كفوا لمن عتق بنفسه **قوله** ويعتبر انتفاء في الدين اي الديانة فيريد بعلم ان المراد بالفتوى
لا اتفاق الدين لان قبيلة تفرق في نكاح اهل الشرك ولا كونه مكافئا باسلام نفسه او ابيه او جد لانه مر قبلها **قوله**
هو الصحيح اي الصحيح اقتران قول ابي حنيفة واي يوسف فانه روي عن ابي حنيفة انه مع محمد وهو احد الشيخين وقال الصحيح من مذهب ابي
حنيفة ان الكفاءة بين اهل الصلاح غير معتبرة وقيل هو اصح اذ عزوه الحوى عن ابي يوسف انه لم يعتبر الكفاءة في الدين وقال
اذا كان الفاسق امرة كاعونة السلطان والمباشر من المكسة وكذا عنه ان كان يشرب المسكر سرا او لا يخرج وهو
سكران يكون كفوا والا فلا وحينئذ يكون هو الصحيح اصرا ان عاد ذي عن كل منهما انه لا يعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما فلو
تزوجت امرأة من بنات الصالحين فاسقا كان للاولياء فسخه وان كان من مباشري السلطان **قوله** وقال بعضهم الله لا يعتبر الا

نفع باهلة

اذا كان يدخل حتى فيخرجه ويخرج شكران لانه بمن احكام الاجرة فلا ينبغي عليه احكام الدنيا وفي كون هذا قاعدة
مهدة نظر اذ لم يظهر وجه الملازمة والحق انه قال وقال والعبرة في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام
الاجرة وعدمه على انا لم نتبين الاعلى ان يروي ونحو ما ذكر من ان المراة تعتبر بعشق الزوج فوق ما تعتبر بصفة تشبه
يعني تعتبرها اشكالها بين بناتها الصالحين في محيط العتوي على قول محمد ونحو ما في باختيار الرحيمي الرواية الموافقة لقول محمد
عن ابي حنيفة ولو تزوجها ونحو كفو في الديانة ثم صار فاجرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة وقت النكاح **قوله** ونحو
اي اعتبار الكفاءة في المال بان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقييده بظاهر الرواية اخذا مما سنذكره في الكفاءة في الكاسي نسبة
الى قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد فان ذلك ليس ظاهر الرواية كما سنذكره وبين ان المراد بالمهر ملك ما تعارفوا تعجيله وان كان
كله حالا وفي المجتبى قال عن عرف مثل خواندم كله مؤجل فلا يعتبر العدة عليه ولو بين المراد بملك النفقة واضلفه يقتضي
العتبة بنفقة شهر وقيل بنفقة سنة اشهد وفي جامع شمس الائمة سنة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طول الكسب كان
كفوا ومعناه مشغول وعن ابي يوسف قال اذا كان قادرا على ايفاء ما يحل لها بالكسب وبكسب ما ينفق لها يوما بيوم كان كفوا
لها وفي غريب الرواية للسيد ابي شجاع جعل الاصح ملك نفقة شهر في الحرة ان كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه نحو كفو
والا لا يكون كفوا وان كانت صغيرة انتهى وفيه نظر ثم هذا اذا كانت تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تطيقه نحو كفو وان لم
يعتد على النفقة لانه لا نفقة لها **قوله** وبعد المرة قادرا بكسبه او ابيه وجده ولا تعتبر النفقة بيسار
الاب **قوله** فانما الكفاءة في الغني يعني بعد ملك المهر والنفقة قيل تعتبر كما كانه اياما قال تعتبر وفي قول
ابي حنيفة ومحمد لكن صرح السرخسي في مبسوطه وصاحب المحرر بان الاصح ان ذلك لا يعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح الكنز
لا تعتبر بالمساواة في الغنى هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تشترط القدرة الا على المهر والنفقة
وفي بعض الشروح انه خلاف ظاهر الرواية وهذا لم يذكر في المبسوط من الاوائل الا بعض المتاخرين اعتبروا الكفاءة في
المال بعد ما صرح عن ابي يوسف بعدمه **قوله** وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان ظاهر هما لا تعتبر في الصنائع حتى يكون
البيطار كفوا للعطار وفي رواية عن محمد وعنه في اخرى الموالي بعضهم اكفاء لبعض لا الحائك والحجام وكذا الدباغ وهو المراد
التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف واظهر الروايتين عن محمد فصار عن كل واحد منهم روايتان الظاهر عن ابي حنيفة عدم اعتبار
والظاهر عن محمد كذلك الآن تحسن وهو الرواية عن ابي يوسف فيما قدمناه مرح ست تتمة حيث قال لا حائكا ولا حجاما
اعتبارها في الصنائع لكن على لو جرة الذي كن في شرح الطحاوي وهو ان الصناعات المتقاربة اكفاء كالبزاز والعطار بخلاف
المتباعدة وعد الخياط مع الدباغ والحجام والكناس قال فهو لا بعضهم اكفاء لبعض ولا يكافئون سائر الحرف وزيد كر خلافا فكذلك
ظاهر اوان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاءة واليه ذهب بعض ان حرز كذا قال لكن ابو نصر بعد ان اثبت اعتبار
وعن ابي حنيفة لا تعتبر نحو في الدباغ وانما قلنا لكن على لو جرة الذي كن في شرح الطحاوي لان حنيفة الكفاءة في الصنائع لا تحقق
الا بكونها من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره وههنا حساسة هي احسن من الكل وهو الذي يحدث الظلمة ويبني شيا كرنا
نا بعا وان كان ذا مروءة ومال قيل هذا اختلاف عصر وزمان في زمن ابي حنيفة لا تعد الدناءة في الحرفة منقصة فلا تعتبر وفي
زماننا تعد فتعتبر والحق اعتبارها لان سوا كان هو المبنى او لانا ان الموجب هو استنقاص اهل العرف فيدور معه على هذا ينبغي ان
يكون الحائك كفوا للعطار بالاشتراك ويمكن ان لها هنا لان من حسن اعتبارها وعدم عدها نقصا ابنة اللهم الا ان تعتبر به حسابة
فيها **قوله** واذا وجد بالمراة ونحوه من بهر بها فللاولياء الاعتراض عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها فان
الزم احدا الامرين ونحو فيام مكنه كل منهما فعن هذا نادى المنتفي ولم يعلموا البدل حتى ماتا ليس لهم ان يطالبوا
بتكميل مهر المثل لان الثابت لم يتقرر الا ان يفسخ او يكمل فاذا انتفى هنا عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ واعلم ان المدار التسمية
حتى لو سمى مهرا مثلها ولم ياخذ بل ابرا والاعتراض عليها ثم قال الحصر هذا الوضع قولنا اذا تزوجت وتقصن مهر مثلها فللاولياء
الاعتراض قال محمد ح اي في سف ليس لهم ذلك ومعناه يجب بقية العقد فرع صحة عقد المراة بنفسها فانما يصح عن محمد على احدى
رجوعيه الى ذلك لما انه تقدم عنه انه لا يصح مباشرتها بنفسها بل موقوف على اجازة الولي قال وهذا شهادة صادقة على رجوعه
واورد عليه انا يتم لو تعين هذا الوضع في النكاح بغير ولي وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالتزوج ولم يسم مهرا انعقد على
هذا الوجه صحيح وضع المسئلة على قول محمد كذا والاكراه السلطان اثره وليها على ان تزوجها بمهر مثل فعل ذلك ثم زال الاكراه ورضيت المراة
ولم يرض الولي ليس له ذلك في قول محمد الاول فلم يكن هذا الوضع دلالة على رجوع محمد الى قوله انتهى قد لاسك ان قولنا اذا تزوجت بغير
لا يتغير عند محمد عام في الصور على ما هو حال اما الشرط اعتبار هو ان تكون شهادة صادقة وعليه مشى الحصر وبا عتبارها حمله على منع
الصور في نفسه اعم منها لا تكون شهادة وعليه مشى المعترض الاصل خلافه الا ان نوجه حمل على بعض الصور بوجب وتمام الاعتراض
موقوف عليه فتوجيهه الا بعد ان يقال يجب حمله على ذلك الصور الذي لا تكون فيه شهادة على ذلك وانما يجب هذا الحمل لاذ الرد

هذا هو المذكور في الجامع الصغير وجوه عند أبي حنيفة أنه قبل موته بسبعة أيام وهذا الذي يشير إليه قول الخصاف وتوضيح ذلك ومعلوم أن تصنيفه الجامع قبل ذلك بأحوال أنه توجه ولا شهادة في يده **قوله** وإذا زوج الأب ابنته الصغيرة وتفاوت من مهر مثلها أو ابنة الصغير وزاد في مهرها أن له جاز ذلك عليهما إذا لم يغبن غبنا فاحشا عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان يغبن فاحش أو قليل وهذا المال كله في ذمة الصغير في ابنته لأنه في ذمة الأب سواء كان الأب موسرا أو معسرا فيتضمنه من مال الصغير قالوا لا يجوز الزيادة بالنقص الا بما يتغابن فيه وعلى هذا الخلاف إذا زوج الأب ابنته بغير كفوء بحيث يكون بغبن فاحش في غير الدراهم أما فلا أما لو كان الأب معروفا بسوء الاختيار لحاجة وفسقا كان العقد باطلا على قول أبي حنيفة على الصحيح ومن زوج بنته الصغيرة العاقلة للتحاق بأحد لك والشر ممن يعلم أنه يشرب فاسق ظاهر هو سواء حيان والأب ترك النظر هنا متطوع به فلا يعارضه ظهور إرادة مصلحة تفوق نظر الأب شفقة الأبوة وما في النوازل زوج بنته الصغيرة ممن ينكر أنه يشرب الخمر فإذا هو يشربها مسكرا فإنه لا يرضى بالنكاح يعني بعد ما كبرت ان لم يكن يعرفه الأب بشربه وكان غلبة أهل بلده صالحين بالنكاح باطل لأنه إنما زوج على ظن أنه كفوء بخلافه إذ يتفاوت الناس في هذا وهو ثابت في ما روي عن أبي حنيفة أن الأب إذا عرف بسوء الاختيار لا يزوجه من غير الكفوء والجواب أنه لا تلازم بين ثبوت سوء الاختيار وبين كونه معروفا به فلا يكفي بطلانه عند بعض سوء الاختيار مع أنه لم يتحقق التباين كون الأب العاقل معروفا بسوء الاختيار **قوله** ومعنى هذا الكلام أنه لا يجوز العقد عندهما أي قولهما لا يجوز يسلم بمعناه بمعنى صحة العقد أو بمعنى صحة العقد والنفاذ جميعا صحيح فإذا إلى هذا المثل قيل الأول وقيل الثاني وإذا أضاف المصنف الأول لأن الولاية معتبرة بشرط النظر بمعنى أنه ظاهرا بإعجاب المال عوض نفسها ما هنا وإبطاله بدون عوض لا يثبت الولاية ولا يصح العقد كالمأمور بالعقد بشرط لا يصح عقده إذا لم يجز على شرطه وكذا الأب لا يملك البيع والشراء بغبن فاحش في مالها فأجاب المال عوض بضعها أيضا أول لعدم النفاذ وإذا كان بحيث لو زوج امرأة بغبن فاحش لا يجوز تزويجها كذلك فإنه يصح إجازة ولا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله أن النظر في هذا العقد وعدمه ليس من جهة كون المال قليلا بل باعتبار ما هو الظاهر لغرر كل القدر ليثبت الشرع وإذا حال كل منها المكون على الأخر والنظر كل النظر في صداق النساء العقد وإنما المال ليتهيأ به المقصود وهذا بل المقصود فيه ما قلنا فإذا كان باطنا بغبن فاحش فعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم بيانا وهو قرب القرابة الداعية إلى فوات الشفقة مع كمال الرأي ظاهرا بخلاف غير الأب والجد من العصبات والأم لقصور الشفقة في العصبات ونقصان الرأي في الأم وبهذا يتبين معنى قوله والدليل عدمناه وجئ فيهما فلا يصح عندهم كذا ذكره على هذا ينبغي أن فرع المعروف لو زوج الأم الصغير وجده الجد من الجد فكبرت وأجازت لا يصح لأنه لم يكن عقدا موقوفا إذ لا مجيز له فإن العم ونحوه لا يصح منهم التزويج بغبن فاحش لكفو وكذا لو كان الأب معروفا بسوء الاختيار إذا لم يجز وإن كان يتوقف على قول أبي حنيفة على ما ذكرناه من أن يصح أما المال فهو المقصود في التصرف المالي لا أمر آخر باطن يحال النظر عليه عند ظهور التفاوت في المال فكذا الأجوز تزويجها منها بغبن فاحش لأنه أضاع مالها لأن المهر بدلها ولا مقصود آخر باطن يعرف النظر لأنه فلا يعول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة من أبي بكر وهي بنت ست سنين ولا شك في أنه دون مهر مثلها والأول مشكل فاذكر والثاني وهذا موقوف على ثبوت أن تزويجه صلى الله عليه وسلم إياها كان قبل بلوغها والا لا يفيد وقد يقال إذا كان المدار عندهما دليل النظر وهو الغرابة الداعية إلى قرابة الأب والجد فلا عبرة لكونه معروفا بسوء الاختيار لأن المظنة يجوز التعليل بها مع العلم بانتفاء حكمها وسند الجواب أن المظنة ما يغلب فيها الحكمة أن لم تكن تلزم فالمعروف به لذلك حينئذ مظنة والحاصل إما تخصيص العلة أو القول بأن العلة مجموع قرابة الأب المعروف بسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص العلة وعندي ومسئلة تزويج الأم ابنته ابن عمه كفو عبدا وغيره قدمنا ما وجه من الجانبين اجد

فصل في الوكالة في النكاح وغيره

من أحكام الولاية والفضولي نذكر بعده انشاء الله تعالى ولما كانت الوكالة نوعا من الولاية إذ ينفذ تصرفه على الموكل غير أنها فسقا دون الولي على نفسه كانت ثانية للولاية الأصلية فوردها ثانية في تعلم لها بالأولى ثم ذكر غيرها من الفضولي لما جرى عنها لأن النفاذ بالإجازة المنسوب إلى المجيز فيتعدى الفضولي كالشرط لكن حيث لو يستقيم بنفسه حكمه كما هو الأصل في السبب غير أن استناده بالولي أن يظهر لي أنه أقوى مناسب الاستناد به وأن نظر المال أن عقد الفضولي للوكيل الأول بالذات كان المناسب الاستناد إلى توكيل **قوله** ويجوز لابن العم أن يزوج بنت عمه الصغيرة من نفسه بغير إذنها وأبى العقد بإذنها فيقول اشهدوا أني تزوجت منك عمي فلانة بنت فلان بن فلان أو وضعها من نفسي وقال زفر رحمه الله لا يجوز إذا أذنت المرأة لرجل أن يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر رحمه الله لا يجوز وصورتها أن يقول اشهدوا أن فلانة بنت فلان رضيت أن أزوجها من نفسي وقد فعلت ذلك ولم يضفها إلى أحد ولم يعرفها الشهود وفي النهاية عن زفر سمعه فيما بينه وبين الله وفي النوازل قال لا يجوز النكاح لأن الغائب إنما يعرف بالنسبة الا ترى أنه لو قال تزوجت ابنة فلان ولكني لا أعرفها وعلى هذا الخلاف كل وكيل لامرأة بتزويجها من نفسه وذكر الخصاف رجل خطب امرأة فجاءه وكيلها أن يعلم

اوليا وها فجعلت امرها في تزويجها الى الخاطب واتفقا على المهر فكره الزوج تسميتها عند الشهود فقال لهم قولوا اني خطبت امراة بصداق كذا ورضيت به وجعلت امرها اليّ بان اتزوجها فاشهدكم اني تزوجت المراة التي امرها اليّ بصداق كذا فيفعل ذلك ويصح النكاح قال شمس الائمة الحلواني الخصاف كبير في العلم وهو ممن يقتدى به وقال في التجنيس وذكر في المنتقى ان مثل هذا التعريف يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت حاضرة مستقيمة ولا يعرفها الشهود فاما اذا عرفها الشهود او عرفها البعض دون البعض او لم يعرفها الشهود اصلا فانه لا يجوز النكاح بالاتفاق وجه قول الامام الاول ان التعريف انما يشترط ليصير شهادة على المعروف والشهادة على المعروف لا تصح الا بعد سماع الشطر من كل واحد منهما لان الشطر ليس بشهادة فتهدر للاداء الشطر العلم على التحقيق بذات المراة على ما تقدم ثم رأيت في التجنيس انه يتوقف الخلاف لان الحاضر يعرف الانسان والاحتياط كشف قناعها وتسميتها وهذا كله اذا لم يعرفها الشهود اما ان كانوا يعرفونها وسمى غاية فذكر الزوج انها لا تحل جاز النكاح اذا عرفها الشهود انها اراد المراة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف وقد حصل انتهى وبقولنا قال مالك رحمه الله واحمد وسفيان الثوري ابو ثور الظاهرية وقوله من نفسه اخرج اذا عاد وكيلا ان يزوجها من نفسه لا يجوز كذا لو وكلا اجنبيا او وكل امراة بان تزوجه فزوجته من نفسها لا يصح ايضا لان الزفر والشافعي رحمهما الله ان الواحد لا يتصور على انسان فلا عن ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع لا يجوز كونه وكيلا بين الجانبين متضادا حكمي التملك والتملك وهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدلا للان الشافعي رحمه الله يقول على اصل لو حضر في الولي ضرورة اذ لا يتولاه غيره فلو منع من تولي طرفيه امتنع اصلا لانه لو امر غيره بتزويجها منه كان قابلا مقامه وانتقلت عبارته اليه فكأنه تولى بنفسه فلا فرق في التحقيق وهذا الاستشهاد جار على اعتقاد المعوان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز فقولنا وكذا انتصر في نقل الكلام فيه على خلاف زفر لكن الواقع خلافه ثبوت الشافعي فيها ايضا لانه لا يثبت ولاية اجبار الغير الا بالولد فلا يتصور ان يجبر زوج نفسه من نفسه والذي يجزء الشافعي من قول الولد الطرفين هو تزويج الجد بنت ابنه من ابن ابنه وليس هو في هذا املاكا متملكا فلا يصح مستثنى ولو جعل منقطعا لم يصح تعليله بالقرآن ظن ان معنى الكلام انه لا يصح المباشر لملك متملكا شرعا الا في الولي وليس كذلك لانه يستفاد لنا ان الوكيل في النكاح سفير معبر حتى لا يستغني عن اضافة العقد الى الموكل على ما تذكر ولا يرجع حقوق العقد اليه حتى لا يطالب المهر فتسليم الزوجة خلافا لابي يوسف لا يصح ان يكون احد الضدين وكلا من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشر تراجع الحقوق اليه ويستغني عن الاضافة والواحد يصلح ان يكون معبرا عن اثنين والشافع انما هو في الحقوق لان نفس اللفظ فالذي يرجع اليه الامتناع فيه والذي فيه لا يمتنع لا يرجع اليه وللانتقال لكونه معبرا بعبارة الغير يكون ذلك العقد قائما باربعة الا يتبين المعبر عنهما وهو الشاهد بن على ما هو في الاكر واعلم انه يستثنى من مسئلة الوكيل بالبيع من الاب الابن فانه لو باع مال ابنه من نفسه او اشتراه ولو بغبن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه والا فبيع الاب لنفسه بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذا تولى طرفيه قال الحصر فصوله زوجت فلانة من نفسي تقرير الشرطين فلا تحتاج الى القبول ذكره وكذا ذكر الصغرى وغيره الوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا ذكر لفظا هو اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نائب عنه فلا يكفي فان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه نائب فيه وعبارة الهداية وفي ما ذكرنا اشارة صريحة الى نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غرائب الرواية والمنتقى الصغرى قال رجل زوج بنت اخيه من ابن فلان لا يكفي ولا يحتاج الى ان يقول قبلت وذكر الكل من يقول طرفي العقد اذا في ما صار شرطي الاجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر لان اللفظ الواحد يقع دليلا عن الجانبين

قوله فان كل عقد كالبيع والاجارة ونحوهما صدر من الفضولي له مجيز انعقد موقوفا على الاجازة فاذا اجاز من له الاجازة ثبت حكمه مستندا الى العقد فصار المجيز في النهاية بمنزلة الموجب سواء كان فضوليا او وكيلا او اصيلا وقال الحصر في فصل بيع الفضولي من النهاية الاصل عندنا ان العقود يتوقف على الاجازة ان كان لها مجيز حال العقد وان لم تكن تبطل اذا وجد نفاذا فنفذ على العاقد والا فوقفها انتهى فعلى هذا الصبي اذا باع ماله او اشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده ونحو ذلك على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي فاجاز بنفسه نفذ لانه كانت موقوفة ولا تنفذ بمجرد بلوغه ولو طلق الصبي امراته او اعتق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج عبده او باع ماله بمحاباة فاحشة او اشترى اكثر من القيمة فلا يخلو اما ان فعل ذلك ما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه العقود باطلة غير موقوفة ولو اجاز بعد البلوغ لعدم المجيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لانشاء العقد فيصح على وجه الانشاء كان يقول بعد البلوغ اوقعت ذلك الطلاق والعتاق ونحوه هذا لو جيز ان مجيز هنا من يعقد على انشاء العقد لا بالقابل بطلقا ولا بالولي ذلك لو في بيع الفضولي وان قبل فضولي اجاز ولي لعدم مدة الولي على انشائها ولو اذا مجيز الخاطب مطلقا كان ينبغي ان يتولاه له مجيز ممن يعقد على انفاذه ليصح جواب المسئلة اعني قوله انعقد موقوفا لان الصبي في العقود المذكورة فضولي ولو فضل عقده انه لا يتوقف لعدم من يعقد على انفاذه وعلى هذا لا يكون العقد شاملا للصبي لانه لا يتوقف على الخاطب بل على مزله قدرة انتهى

منه

فقط

فقط وصورته ان يقول اجنبي لامراة رجل ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجاز تعلق
الطلاق بالدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت ودخلت بعدها طلقت كذا في الجامع وفي المنتقى
اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق علي فهو جائز ولو قال اجزت هذا اليمين علي لزمته اليمين ولا يقع الطلاق
حتى تدخل بعد الاجازة وعرف بما ذكرنا ان التقييد باذا تزوج يتوقف على الاجازة وليته لا اذا يقتضي لما قيل من ابطال العبارة غير انه
يحتاج الى عناية في الاولى والصواب ان يحمل المجيز على من له قدرة الامضاء فيندرج المطابع ذكر العقد من قوله كل عقد صدر من
الفضولي فان انما العقد لا يتم الا بالسلطان او ما يقوم مقامها فعلى هذا قوله وما لا مجيز له اي ما ليس له من يقدر على
الاجازة يبطل كما اذا كان تحته حرة فزوجه الفضولي امة او اخت امراته او خامسة او زوجة معتدة او مجنونة او صغيرة
يتيمة في دار الحرب او اذا لم يكن سلطان ولا قاضي لانه لا يتوقف لعدم من يقدر على الامضاء حالة العقد لان دار الحرب ليس بها
مسلم له ولاية حكم لكن تزويجها اليتيمة فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس له حاكم ولا سلطان فانه ايضا
يتعذر تزويج الصغار فيه التي لا عاصب لهن توهم [illegible] حتى لو زال المانع بموت امراته السابقة وانقضاء عدة المعتدة
ما جاز لانه لم ينعقد اما اذا كان فيجب ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضاء ولا يلزم على هذا المكاتب اذا تكفل بالمال ثم اعتق حيث
يصح من الكفالة حتى يؤاخذ بها بعد الحرية وان لم يكن لها مجيز حالة وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم اجاز هو او كان
بعد العتق نفذت الوكالة وكذا لو اوصى حين ما لم اعتق جازت الوصية بعد لان الكفالة التزام المال في الذمة وذمته قابلة
للالتزام لكن لم يظهر في الحال لحق المولى فاذا زال المانع بالاعتاق ظهر موجبه اما التوكيل والوصية فالاجازة فيهما انشاء لانهما
ينعقدان بلفظ الاجازة والانشاء لا يستدعي عقدا سابقا وكذا لو قال لاخر اجزت ان تطلق امراتي او ان تعتق عبدي او
ان تكون وكيلي او ان تكون بالوصية كان توكيلا ووصية بخلاف غيرها من التصرفات لو قال اجزت عتق عبدي او ان تكون فلانة
زوجتي او ان يكون مالي لفلان لا يتم شيء [illegible] بعقد الفضولي فقال الا ان ذكر العقد وقبول الايجاب والقبول صدر
من اهله وهو العاقل البالغ مضافا الى محله وهو غير المحرمات وقال انه لا ضرر في انعقاده على التوقف لما ان الضرر في ابرام
بدون اختيار من له الاجازة فوجب ان ينعقد موقوفا على الاجازة حتى اذا راى من له الاجازة المصلحة فيه ينفذه ولا يتركه فيما فيه
الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه من مصلحة وهو توقفه على الاجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة له فوالنا بتا كا
نقض الفضولي هذا من باب الاعانة على تحصيل غرض المسلم من تحصيل الكفو والمهر وجر السلعة فوجب اعتباره على الوجه
الذي قلنا لانه داخل في عموم فعل الخيرات وهو نظير تراخي حكم العقد عن العقد كالبيع بشرط الخيار للبائع يتراخى حكم المشتري
الى اختيار البائع البيع فعدم ترتبه في الحال على عقد الفضولي لا يوجب بطلانه والاولى ان يقال عقد يرجى نفعه
حكمه ولا ضرر في انعقاده موقوفا فوجب انعقاده كذلك حتى اذا [illegible] فقولك لا يعقد على انتفاء حكمه فتعلق ممنوع
الملازمة بل اذا ايس من مصلحته وانما قلنا هذا لان قوله صدر من اهله مانع وقول الشافعي ان اريد اهل العقد في
الجملة فمسلم ولا يفيد وان اريد هذا العقد الذي هو فيه فضولي فممنوع بل اهله من له ولاية اثبات حكمه قوله
ومن قال اشهدوا اني تزوجت فلانة يعني الغائبة من غير اذن سابق منها فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل وان قال الاخر اشهدوا
اني قد زوجتها منه فقبل اخر فبلغها الخبر فاجازت جاز وان لم يقبل احد لم يجز وكذلك ان كانت المراة هي التي قالت جميع ذلك
يعني يكون العقد باطلا اذا قالت اشهدوا اني تزوجت فلانا يعني الغائب من غير اذن سابق منه فبلغه الخبر فاجاز
وان قال الاخر اشهدوا اني قد زوجته بها فقبل اخر عن الغائب فبلغه فاجاز جاز وان لم يقبل احد عن الغائب لم يجز واذا جاز
هذا عند ابي حنيفة ومحمد يعني هذا التفصيل وقال ابو يوسف فيها يجوز اذا اجاز الغائب وان لم يقبل احد وبقيت
صورة ثالثة وهي ان يقول رجل زوجت فلانة من فلان فيكون فضوليا من الجانبين فان قبل منه فضولي اخر توقفا اتفاقا
والا فعلى الخلاف فيحصل ست صور ثلاث اتفاقية وهي قول الرجل تزوجت فلانة او المراة تزوجت فلانا او الفضولي
زوجت فلانا من فلانة وقبل اخر فيها وثلاث خلافية هي هي اذا لم يقبل احد فيهم قال وحاصل الخلاف يعني اصل
هذا الخلاف اختلافهم في ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب اصيلا من جانب او وكيلا او وليا من
بعضهم بان اذا تكلم بكلامين فانه يتوقف بالاتفاق ذكره في شرح الكافي وفي الحواشي لا وجود لهذا القيد في كلام اصحاب
المذهب بل كلام محمد على ما في الكافي للحاكم ابي الفضل الذي هو جمع كلام محمد مطلق عنه واصل المبسوط خال عنه قال ويجوز
للواحد ان ينفرد بعقد النكاح عند الشهود على اثنين اذا كان وليا لهما او وكيلا لاحدهما دون الاخر او لم يكن وليا ولا
وكيلا لواحد منهما وعبارة المبسوط ايضا كذلك واما غير المبسوطات فالظاهر ان منشأه ما نقل من المبسوط من ان اصل
الخلاف في بعض الصور ان شطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس عندهما وعند ابي يوسف لا والاخر يتوقف فما في
ان الفضولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق يعني لانه عقد لا شطر وان الخلا

منها اذا تكلم بكلام واحد وقيد به بعضهم قول الهداية والجواب الاطلاق وبتكلمه بكلامين لايخرج عن كونه فضوليا من الجانبين وقوله في الهداية في وجه قولهما وشرط العقد لايوقف على ما مر انا الجلبي صرح في ان عدم توقف الشرط لاشتراق لان الالزام لايتحقق والالم يصح مخالفا لما في المبسوط وهو الراجح لانه لايعلم خلاف في انه اذا اوجب احد المتعاقدين البيع او النكاح فلم يقبل الآخر في المجلس بطل وهذا معنى الاشتراق على ان شرط العقد لايوقف والاحازان يقبل في مجلس آخر وتم النكاح والبيع عندي اي يوسف رحمه الله وليس كذلك فالجواب مبني على الخلاف في ان ما يقوم بالفضولي عقد تام او شطر ضعيف ما شطر فلا يتوقف وعندهما تام فيتوقف على هذا نظرها لدليل من الجانبين **قوله** موتيوقل لو كان ماموما من الجانبين عقدا تاما فاوموقوع اعتبارا ايضا وقد مر انه عقد تاما وهو فرع لكلامين فاذا كان فضوليا من الجانبين يتوقف لانه لافارق الا وجود الاذن وعدمه وذلك ليس الا في النفاذ فيبقى ما سوى النفاذ من كونه عقدا تاما فيتوقف وحاصله قياس صون عدم الاذن على صون الاذن في كونه عقدا تاما ويثبت بحثه لازمه وهو التوقف بالعلة السابقة وقوله وصار كالخلع يعني مرجانبه والطلاق والاعتاق على مال قياس على صورة اخرى مما اذا قال طلقها او اعتق عبدك على الف وفي غايته فعلها فجاز فجاز وكذا اعتق عبدك على الف فاعتقه فجاز فجاز كالاول ولهما ان القائم به شطر العقد وشطر لايوقف اما الثانية فبالاتفاق واما الاولى فلانه شطر حالة الحضرة اي خطاب الحاضر وقوله فكذا حالة الغيبة فانه لافرق بحال الا ان يتكلم بكلامين حالة الغيبة وذلك لايوجب صيرورة عقد تاما لان كون كلامي الواحد عقدا تاما موقوف على كونه مامورا من الطرفين او من طرف وله ولاية الطرفين او الطرف الآخر وسد الاول العقد عبارة عن كلام اثنين متبادلين وكلام الواحد ليس كلامي اثنين الا حكما لانهما له او ولاية له ولا اذن للفضولي فلا عقد تام يتوهم به فتصير هذا التقرير مع كون الاذن ليس ان الا في النفاذ بل ثابت في النفاذ فيشكل في كونه عقدا تاما وفي كون كلامه كلامين فيتوقف النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثير فيها لم يلزم من كون كلام الفضولي عقدا تاما الا كون الكلام عقدا تاما لازم شرعي مسار للنفاذ ولا اذن في الفضولي فانتفى حكمه للازمه المساوي فلا طلع واحتبه لانه نقض قبل ان يتم الرجوع لانه تعليق الطلاق والعتق لقبولها المال فيتم به المال اذ ليس عقدا حقيقيا وكذا لو كانت هي المخالعة بان مالت فاعتقت وهو على العلم يتوقف لانه مرجانبها مبادلة وعوض **ش** بانه لو كان تعليقا لم يبطل لانه يبطل في قال لها طلقي نفسك فانها من المجلس قبل القبول بطل ولم يلزمها ان تقبل بعد **ح** اجيب لايلزم من كونه تعليقا ان لايبطل بالقيام بل من التعليقات ما يبطل به ومتوقف على وجود الشرط في المجلس كقوله ان طلقتني فانت طالق ان شئت متوقف على وجود المشيئة في المجلس هذا مثله **فروع** للفضولي في النكاح ان يسخه قبل الاجازة وبعده لان لاسقاط في قول الاخر فاسه على البيع وليس له ذلك عند محمد لقوله الله ويعرف ان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بالنكاح هذا ذكر سبب الاجازة باجزء ذكره بلا خلاف وذكر ابو اللم ما شرع بارك الله لنا واحسن اليه على اختياره واختاله الاستمرار الا ينفي ظهوره في الاجازة وذكر اسماعيل في طلاق الفضولي وبيعه وذكر اذا سماه فقبل المشتري لانه دليل الرضى وذكر اذا قال طلقها على الف فطلقها بعدان لان مرده يقتضي حمله على ما يناسبه من المبادرة وسياتي الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعا في عقدة وثلاثا في عقدة فطلق واحدة من فريق كان اجازة لنكاح ذلك الفريق لان الطلاق الصحيح فرع النكاح الصحيح وكذا لو ادعى على رجل نكاحا فانكر ثم طلقها ولو قال لرجل طلقني يكون اقرارا بالنكاح الصحيح لان دعوى الملم يظن كونها كذبا ومرده ليكون ظاهرا في المبادرة كما لو باشر العبد بالاذن بسبب وكوله بالقاضية بان يبيعت اجارة على ما اشاره ابو الليث لانه يستعمل للاجارة ظاهرا ويدل لذلك في المراة وقبول الهدية ليست اجازة لانه لايوقفها على النكاح خلافا لهم **قوله** ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه اثنتين في عقدة لم يلزمه واحدة منهما هذا يرد في مسائل الوكيل ولا تشترط النية في الوكالة بالنكاح بل على عقد الوكيل لما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذا اضيف احدا الوكل اليها وكوله لم يلزمه واحدة منهما يعني اذا لم يعينها للوكيل وكاه الكتفي بالنكرة ولا لة على ذلك اما اذا عينها فزوجه اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجها اياهما في عقدتين لزمه الاولى وتوقف الثانية لانه فضولي هو ولو امره بشرائين في عقدة فزوجه واحدة جاز خلافا لما لو امره بشراء بين في صفقة لان ملك التفريق لان الجملة في البيع مظنة الرخص فاعتبر تعيين وليس في النكاح كذلك فلا عبرة الا ان قال لا تزوجني الا امراة في عقدة ثم افاد وجه فادري في الكتاب بقوله لا وجه لتقييده بما في الخلاصة ولا الى تقييدها احدهما غير معين لجهالة ولا الى التعيين لعدم الولاية فتعين التفريق وهو غير مطابق للدعوى لانها عدم لزوم واحدة منهما لا لزوم التفريق بينه وبين كل منهما ولا يساعدها اذ له ان يجبر نكاحهما او نكاح احدهما ولا محذور في كل اللازم عدم امكان تقييدها احدهما بعينها ومعينا فانتفى اللازم فملزوم وهو المطلوب وكان ابو نوسف رحمه الله يقول او لا يصح نكاح احدهما بغير عينها والبيان للزوج

ثم رجع لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط واذا وقع التعليل بالجهالة لعدم النفاذ فلملك الكل من قرر عدم
الوكيل اذا حالف الى حر او كان خلافه كالاخلاق فقد عقده وليس منه ما اذا امر بالنكاح الفاسد فزوجه صحيحا بل
لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح اصلا لان النكاح الفاسد ليس نكاحا لانه لا يفيد حكمه وتتوالى الملك وانما لم يجز الدخول
فيه وثبوت النسب فاشبه ما لو كاله بالبيع الفاسد فانه بيع يفيد حكمه من الملك فكان خلافا فيه
الى البيع الصحيح خلافا الى خير فيلزم وليس منه ملاذا وكله بالنكاح فلم تعرف المرأة حتى زادها الوكيل بها من مال نفسه
فانه لا يعتبر النكاح موقوفا على اجازة الزوج لانه خلاف الى شر لان الثوب لو استحق وجب قيمته على الزوج لا الوكيل لانه
متبرع ولا ضمان على متبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك الا بعد الدخول فهو بالخيار ولا يكون الدخول هنا رضى باسقاط الوكيل
لانه لم يعلم فان قالت بعد الدخول فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه كالنكاح الفاسد اذا دخل فيه فوجب لها مهر المثل
بعيب فزوجه بصيرة جاز ولو اسر بيضاء زوجه سوداء او على الضد او من قبيلة فزوجه من اخرى او بامة فزوجه حرة لا يجوز ولو زوجه
مدبرة او مكاتبة او ام ولد جاز **قوله** ومن امر ان يزوجه امرأة فزوجه امرأة فانه غير جائز على حسنة لقوله الله رجوعا الى
الاول للفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا واذا تعين بالامر طلقا وان كان امر الموسرين ليعلم ذلك من
دونه بطريق اولى فاصل المسئلة اذا امر غير زوجه فزوجه امرأة لا تكافيه فلا تهمة ولو زوجه امة لغير او عبدا او معتوها
اليدين او زمنا او معلوما او مجنونة جاز عندهما خلافا لهما ولو زوجه صغيرة لا يجامع مثلها جاز اتفاقا وقيل هو على الخلاف
المرأة على غير كفو قيل هو على الخلاف وقيل الصحيح انه لا يجوز اتفاقا والفرق لابي حنيفة لهما ان المرأة تغير بعض الكفو فيسقط
اختلافه به خلافا للرجل فانه لا يتغير بعدم كفاءتها له لانه يستفرش وما طل لا يغيظه دناءة الفراش اما لو كانت امة للوكيل فلا
يجوز للتهمة وهذا لو وكل امرأة فزوجه نفسها او وكل رجلا فزوجها من نفسه لا يجوز وكذا اذا زوج وكيل الرجل بنته او ابنه
ولد او بنت اخيه وهو لها لا يجوز للتهمة ولهما ان المطلق يتقيد بالعرف وهو التزوج بالاكفاء فلما ان العرف مشترك اي
الواقع بين اهل العرف تزوجهم بالمكافيات وغير المكافيات فليس محضا تزوج المكافيات ليتصرف الاطلاق اليه او عرف على خلاف
مقيدا للفظ اذ اللفظ المعتاد عبارة المكافيات عن لفظ ضم اليه لفظ يعين ولا ينفي ما في هذا الوجه وقولهم في الاصول الصفة
تترك به لا لانها لا تفيده اذ لفيد العادة الا عرفا عمليا كالاول الاول لا يسمى قولها احسن للقوى واحسن النعمة ابو
الليث وقد يكون في شكوك الشيخ عقيبه قوله وذكر في الوكالة ان اعتبارا الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كلا منهما لا يجوز
التزوج بمطلق زوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالمكافئة اشارة الى اختيارهما لان الاستحسان يعدو على عدم لا
في المسائل المعلومة والحاصل قولا ابي حنيفة لعموم اللفظ المنصوص فكان النظر في الاستحسان
اولى وفي وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من قال المشائخ ان هذه المسئلة دليل على ان الكفاءة يعتبر عندهما في النساء الرجال
اذ اظهر ان قولهما ليس بمائلة بل على ان الظاهر ان الاستعانة لا تتحقق الا بتحقيق المناسب ليس الا ما صدق عليه
مطلق الاسم لان كل احد يعتقد على ذلك هذا ولو وكل بتزوج امرأة بعينها فكله بالغبن اليسير اجماعا والفاحش عند ابي حنيفة
والفرق له بينه وبين الشراء حيث لا يجوز شراء الوكيل لغبن فاحش اتفاقا ان التهمة في حق الوكيل بالنكاح مستغنية بسبب عدم
استغنائه عن اضافة العقد الى موكله مجوز بنبه بالغبن الكثير بخلاف الشراء فانه يستغني فيه فيمكن تهمة انه اشترى لنفسه
وحكم فاسدا خاسرا فجعله لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمى للوكيل مثلا الف فزوجها
فان دخل بها ولم يكن علم قبله ثم علم فهو على خيار لان هذا الدخول ليس برضى لانه على اعتبار ان الوكيل لم يجاوز لها ولم يعلم كما
انا لو علمنا دخل بها فان فارقها قبل الاقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واصر انه امره بذلك
مهر الزوج النكاح للزيادة في المهر لزموا الوكيل او الرسول نصف المهر لتبين ان بلزمه النكاح ونصفه الزنا لان لا لما لم يسلم
صار فضوليا ولو كانت هي الموكلة وسمت لها مثلا فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولم اعلم الدخول تزوجتك بدينار وصدقها
الوكيل واقر الزوج ان المرأة لم توكله بدينار فهي بالخيار ان شاءت اجازت النكاح بدينار وان شاءت ردتها ويسلم لها
ما بقي ولا تقنعه عدة لها لانها لم ترد تبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف فوجب مهر المثل دون نقصه العقد وان كذبها
الزوج فالقول لها مع يمينها فان ردت فبائي لجواز بحاله قال المصنف رحمه الله في التجنيس يحتاج ان يحتاط في مسائل هذا الامر لانه
لا يقع مسائل هذا وقد حصل بها بينه اولا ثم شكر المرأة فذ زمان وهما الوكيل يكون القول قولها في تزوج النكاح وكذا ايضا في مسائل
الاولياء اذا كانت المرأة بالغة وهذا ما ذكر في الفصول من مسائل اصل المبسوط قال اذا ارسل الى المرأة رسولا فزوجه عبدا
صغيرا او كبيرا فهو سواء اذا بلغ الرسالة فقال لا ندري ما قال لك فلانا يسألك ان تزوجه نفسك فاشهدك انها زوجته وسمع الشهود كلامها اي
كلامها وكلام الرسول فان ذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة وقامت عليه بينة فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة
لما لم تثبت كان الآخر فضوليا ولم يرض الزوج بصنعه ولا يخفى ان مسائل هذا بعينه في الوكيل ذكر في الرسول فرد عاقلها فجوى في الوكيل

لا باس بذكرها لفوائدها قال فان كان الرسول زوجها وسمى لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان ازيد له او بينة والضمان لازم للرسول ان كان من اهل الضمان فان جحد ولا بينة له لا نكاح وللمراة على الرسول نصف المهر لانه بعث بانه امره بذلك ان النكاح جائز وان الضمان مذمة وامانة على نفسه صحيح قال رحمه الله في كتاب الوكالة قال لكم رحمه الله في الوكيل المهر كله لان جحود الزوج ليس برفعه وهذا يبين لك ان الاخرس في هذه الاحكام بمنزلة الرسول اذا وكل به قال في المبسوط فصل يادر هنا حول اي حنيفة واي يوسف الاول وهنا قول محمد واي يوسف الاخر بناء على ان قضاء القاضي يسقط ظاهرا وباطنا عنده فعلى هذا لم يكن للمراة بعد الدخول سقوط نصف المهر على قول محمد رحمه الله لانه يسقط باطنا فينبغي جميع المهر على الزوج فيجب على الكفيل لاقراره به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية انه منكر لاصل النكاح وانكار النكاح كشرط لا فلا يسقط به شيء زعم الكفيل وجه هذا ان انكاره جحود عليه وسقوط نصفه عن نفسه بسبب كسبه فيجعل مسقطا لما بكذبه قال فان كان الرسول قال لم يامرني وكذبه الزوج واغرم له المهر تعمل ثم اجاز الزوج جاز لان الزوج الضمان لان الاجازة كالاذن في الابتداء وان لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل الشيء فداء شيء بدله وهو الاصيل فوجب براءة الكفيل

باب المهر

المهر حكم العقد فيتعقبه في الوجود تعقبه اياه في البيان ليجازي بحقيقته الوجودي بحقيقته التعليمي **قوله** وصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا لاخلاف في ذلك لان النكاح عقد ابضاع وهي ليست باموال ولكنها تؤخذ في مقابلة المال جزاء فيتم بدونه الا ان قوله عقد لا يستلزمه الا اذا لم يثبت في مفهومه زيادة شرط وهو منتف اذ قد ثبت زيادة عدم الحرمة ونحو فلا بد من زيادة شرعا على المدعوى ونوزع ان المهر ايضا واجب شرعا فيه فاجاب بانه وجب شرعا حكما له حيث افاده بقوله فلا يحتاج الخ فكان لم يسم انه بانه لشرفها لجمال امانه وجب شرعا فلقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لا حال به واما اعتبارا حكما فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فان رفع الجناح عن الطلاق قبل الفرض فرع صحة النكاح قبله فكان واجبا ليس بمقدر وهو الحكم واما انه بانه لشرفه فلعقلية ذلك اذ لو لم يشرع بدلا كما يشرع الاجر والا لوجب تقدم تسميته فعلمنا ان ايجاد النفقة وهذا الاطراح فلا يستحقان به واذا افقدنا كما شرعا ظاهرا وشرعه مرة باشتراط الشهادة ومرة بايجاب المال فيحصل ان للمهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكمه كالثمن لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم يثبت مؤكدا لذلك يثبت المهر المثل عند عدم تسمية مهر **قوله** وكذا اذا شرط فيها شرط ان لا مهر لها اي يصح النكاح وفيه خلافا لمالك رحمه الله وجه قوله ان النكاح عقد معاوضة كالبيع والمهر كالثمن والبيع يبطل بشرط ان لا ثمن لا يصح فكذا النكاح بشرط ان لا مهر وكان مقتضى هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا انا تركناه بخبر ابن مسعود في المتوفى عنها وسنذكره قلنا حديث ابن مسعود دل على ان المهر اعتبر حكما شرعا والاحكام يدور التنصيص عليه اذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرط فيثبت كان واجبا ولم يتوقف على الوجود كان حكما واذا ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع لان الثمن ركنه فلا يتم بدون ركنه وهذا ظاهر ان لو كان البيع يتم بمجرد قوله بعتك هذا ويصح الرهن بمهر المثل لانه كالتزام في كونه دينا فان هلك وهو قائم فان طلقها قبل الدخول لزمها ان رد ما زاد على قدر المتعة ولو كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول فليس لها ان تحبسه بالمتعة في قول ابي يوسف الاخر وفي قوله الاول وهو الاستحسان وهو قول محمد لها حبسه بها لانها ظفرت بالشيء محبوس عليه كالرهن بالعين المضمونة تكون محبوسة بالقيمة وجه الاخرى ان حولانها حال قائم وهي غير لازمة والدليل عليه ان الكفيل بمهر المثل لا يكون كفيلا بالمتعة ويقرع على القولين ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق قبل المتعة حتى هلك هل يسقط تمام حقه فعلى قوله الاول لا ضمان عليها لانها حبسته بحق في الاخر تضمن لانها غاصبة ولو هلك قبل ان تمنعها لا ضمان عليها وكذا في قوله الاخر لها ان تطالبه بها **قوله** واقل المهر عشرة دراهم صحة وان لم يكن مقبوضا بل وان شرط السقوط في بعض الشرط بقطع قليلا لوجود الحد وهذا عندنا وعند مالك رحمه الله ربع دينار وعند النخعي اربعون وقال الشافعي واحمد رحمهما الله ما يجوز كونه ثمنا لا بد منها اذ صداق لبضعها ولا تستحق فيه ابرا واستيفاء فيكون لشرف عليها ويدل على عدم تعين العشرة حديث عبد الرحمن بن عوف حيث قال فيم سقت لها قال وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك اولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الاكثر وقيل ثلثة وثلث وقيل النواة فيه نواة التمر وعن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى في صداق امرأة ملء كفيه سويقا او تمرا حل له منها حديث وحديث الزهري بن ماجة انه صلى الله عليه وسلم اجاز نكاح امراة على نعلين صححه الترمذي وصحح الدارقطني والطبراني عنه صلى الله عليه وسلم اذا العلائق قيل وما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون ولو قضيبا من اراك وحديث ابن احمد وي عنه صلى الله عليه وسلم لا يصدق احدكم بقبيلا ما لم يتزوج ام بكير بعد ان تسهد الا انها كلها ضعيفة ما سوى حديث التمر حديث من اعطى في صداق سويقا او تمرا حل له اخذه ضعيف الا ان في اسناده سلم بن رزمان مجهول ايضا وحديث النعلين وان صححه الترمذي فليس بصحيح فيه عاصم بن عبيد الله قال ابن الجوزي قال ابن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن حبان كان سيء الحفظ فترك وحديث

الفقه آية يعلو محمد بن عبد الرحمن بن السلماني قال نا القطان قال نا المحاربي فيه ابو هرون العبدي قال ابن الجوزي قال احمد بن
حنبل كان كذابا وقال السعدي هالك مع احتمال كون تلك التعليق تساوي عشرة وكون العلائق تراد بها النفقة والكسوة وهو
الاداة اعم من ذلك فاحتمال اليمين حاتمي المحل وان قيل انه خلاف الظاهر لكن يجب المصير اليه لانه قائم بعدة وجوه تعلم
من القرآن فان حمل على تعليقه ايانا ما معه وتفي المهر بالكلية عارض كتاب الله تعالى وقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الميتة
تبقوا اموالكم محصنين غير مسافحين الاحلال الا ابتغاء بالمال فوجب كون الحرم غير محل له والا لم يقبل ما بذل بضعها الثواب شيء وتلقي
لانه فتح للقطع فيستند على ان يكون قطعيا فاذا كان خبر واحد فلا يفيد احتمال الكذب غير تمام المهر ثابت بناء على ما عهد من الشرع
تقاعم شيء وندبه كان واجبا وحمل على ذلك لكن بقي كون الحمل على ذلك انما لا يجدي اذا لم يصح عبد المحسن بن سلمان الزهراني على البعض
لانه يقتضي تقييد الاحلال بطائفة المال فالقول بانه لا يحل الا بمال يفيد عدم الواجب والا لم يحل وان قيل فاذا قرن
النص نفسه بما يفيد تقدير بعض منه لم يقال عمقيده فقد علمنا ما فرضنا علمهم في اذ واجهم وما لكنا بما لهم في ذلك المعين محل
فيلحق بيانا بخبر الواحد فلنا انما افاد النص معلومية المفروض له سبحانه والانفاق على انه في الزوجات والمهور خلا يكفي كل
من النفقة والكسوة والسكنى هو المراد من الآية قطعا وكون المهر ايضا مرادا بالسياق لانه عقيبه قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن
فريضة للدلالة على ان المهر يعني بعد المهر فريضة لله وعرفك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فما لك فما لهم حكمك لا يستلزم تقدير بعيره تقدير المفروض بعينه الله في تقدير
المهر قياس حاصله المهر حق الشرع بالآية وسببه ابطال الخطر بالبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يستلزم الخطر فلم يخطه وشرع
وقد عهد في الشرع تقدير ما يستباح به البضع بالخطر وذلك عشرة في عدة الشريفة يقدر به عشر في استباحة البضع وهذا
رد المخالف فيه الى المخالف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدرون بصاب السرقة بعشر وايضا المقدر في الاصل عشرة
مضروبة او ما قيادها والاشتراط في المهر ذلك ملوم عشرة بل اسداوي تسعة مضروبة فاذا اللهم الا ان يجعل اسناد الاعلى
انه يفيد ما علا للساهي يعم الله في يقينه **قوله** ولو سمى اقل من عشرة فلها العشر عندنا وقال زفر يعم الله لها المثل فيما
على عدم التسمية هكذا التسمية الاقل تسمية ما لا يصلح مهرا وتسمية ما لا يصلح كعدمها فتسمية الاقل كعدم التسمية وعدم
التسمية فيه المثل فتسمية الاقل فيه المثل وقولنا استحسان وله وجهان احدهما ان العشرة في نوعها صداقا لا تجزأ شرعا
وتسمية بعض ما لا يتجزى كتسمية كل كما لو تزوج بضعا واطلق بصف بطليقة حيث ينعقد وتقع طلقة فكذا تسمية بعض العشر قرن
والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقين حقها وهو ما زاد على العشر الى مهر مثلها وحق الشرع وهو العشر والاسقاط
التصرف في حق نفسه لا اسقاط دون حق غيره فاذا رضيت بما دون العشر فقد اسقطت الحقان فيفعل فيما الاسقاط منه وهو
ما زاد على العشر دون ما لغيرها ومتى حق الشرع فيجب تكميل العشر فصار كما لو اتلف بلا موجب فان قيل العباس
المذكور موجب له ولم يسقط بعفوه لانه معارضة قلنا ابطاله ان التسمية المذكورة ما في الحكم انها ان يدعى اندراج تسمية
ما لا يصلح في مهرها ضمنا لحكم فيه عني وجوب مهر المثل بح ينبغي الاجماع دون العباس بح يمنع الاندراج واما في الجامع وهو
العباس فثبت حكم الجامع في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع اذ قياس الشبه الطردي باطل ولا يعلم ما هو
الا ان تعيينه عدم العفو على تسليم شيء اذ لا مفر عن تسليم العدم بوجه ما بح تمنع كلية الكبرى لان عدم العفو بخصوص المثل بال
كالمجهول فاحشا وان عفت فوات الحظ الذي جعل اجله المهر على ما مر فلم يسلم ايجاب ما يستحق بدونه ولو سلم عدم المثل لتحققه ليس
كما ذكر ايجاب موجب ولا ما ضاد المصر يعوله ولا نعني بعدم التسمية الخ يعني لا نسلم ان كما لا يصلح مهرا يكون لعدم التسمية
في ايجاب مهر المثل لان عدمها اقتضاء ان يكون رضا بغير مهر فانه قد يكون لطلب مهر المثل بعرفة الحكم ورضا بلا مهر لا
يستلزم رضا بالعشر فاذا وقعها لا ان قدر متى بعد به تكرما على الزوج ولا تضحيا لعوض اليسير تقعد عن التمني ولو
عدم التسمية طاهرة في التعدد الى ثبوت حكم من وجوب مهر المثل ولم يثبت الثابت في المتنازع منه طعود ذلك والا لكان كون التسمية
لان زيادة التسمية ح تكلف امر مستغنى عنه في المقصود وتوقف مهر المثل بح انه مختلف في كل حكم تسمية ما دون العشر
وجوب مهر المثل الا ظاهر هو انها رضيت بالعشر لما صرحت به وهي ما دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان اقرب ان لم يكن المتبنى
ثم فرع على الخلاف نقال الوطء قبل الدخول في صون تسمية ما دون العشر فلها خمسة عند علمائنا الثلاثة لان موجب بدل
التسمية عشر وعند المتعة وفي المبسوط وكذا الوتر جهاز على ثوب فساوى خمسة فلها الثوب وخمسة خلافا لم ولو طلقها قبل الدخول
فلها نصف الثوب فدرهم ونصف وعند المتعة وتعتبر قيمة الثوب يوم الزوج عليه وكذا لو سمى مكيلا او موزونا الا ان يقدر
المهر اعتبار عند العقد وعن ابي حنيفة رحمه الله انه في الثوب تعتبر قيمته يوم القبض وفي المكيل والموزون يوم العقد لان
المكيل والموزون يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا بنفسه والثوب لا يثبت ثبوتا صحيحا بل يتردد بينه وبين القيمة فلهذا
تعتبر قيمته وقت القبض انتهى وعلم بما ذكرنا ان المراد ثوب بغير عينه اما لو كان بعينه فانه يملكه بنفس العقد كما سيعلم
قوله فلها المسمى ان دخل بها الخ هذا اذا لم تكسد لان الدراهم المسماة ان كان تروجها الدراهم التي بها نقد البلد

تكسدت وصارا لغلفيزها فانا على الزوج القيمة صحيحا يوم كسدت على المختار خلافا لهما حيث يبطل الكساد الحادث قبل القبض على ما ستعرف **قوله** وجه تأكد البدل أي بتأكد زوجه فانه كان قبل الازم على شرف السقوط بارتداد هما وتقبيلها بشهوة الزوج **قوله** والشيء بانتهائه يتقدر لأن انتهاءه عبارة عن وجوده بتمامه فيستعقب وجوبه المكن الزامها من المهر والارث والعدة كما في التتمة ويعلم من هذا الدليل ان موته اتصالا لذلك فلا تصار على موته اتفاقا ولا طلاق للأربعة في هذه سواء كانت حرة او امة **قوله** وان طلقها قبل الدخول الخ اي بعد ما سمى لها نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التنصيف يثبت عندنا فرجعه الله بنفس الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يسقط ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضا لان الطلاق قبل الدخول اوجب فساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها في النصف قبل ان لا يمنع بقاءه فيتفرع على الخلاف أما لو اعتق الزوج الجارية أي المهور بعد الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة للمرأة فعتقه في نصفها عندهما لا عتق في شيء منها ولو قضى القاضي بعد عتقه بنصفها له لا يفيد ذلك العتق لانه عتق سبق ملكه كالمشتري شراء فاسدا اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا يفيد ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو اعتقها المرأة قبل الطلاق تفيد في الكل كذا ان باعت او وهبت لغير ملكها في الكل قبل القضاء والرضا عندهما واذا اتفقا بقضاء او تراضيا فقد عاد اليها بعد وجوبه فيتنصف من نصفها فتمامه للزوج يوم قبضت ولو وطئت اجارة بشبهة فحكم العقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الأصل كالولد لانه بدل جزء من عينها فان المستوفى بالوطء في حكم العين دون النفقة وسند حكم الزيادة المذكورة واذا لم يكن البكارة بالوطء في زوج سكن منها فزالت بكارتها البتة كالدخول فلا يوجب الا نصف المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما رحمه الله عليه كماله واختلف الرواية عن ابي يوسف فقيل مع محمد وقيل مع ابي حنيفة **قوله** والآية فيه متعارضة جواب عن سؤال تقديره وهو ان الآية وهي قوله تعالى فنصف ما فرضتم عامة في الفروض اعطى حكم التنصيف وقد خص منه ما اذا كان المفروض خوا تمرة ما اذا اتى بعد العقد الخالي عن التسمية فانه لا يتنصف الطلاق قبل الدخول فجاز ان عارضه القياس ان وجد وقد وجد وهو ان في طلاقه قبل الدخول تفويتا الملك على نفسه باختياره فكان اعتاقا والمشتري بعد البيع او الا فالبيع وسقطاه وجوب تمام المسمى او يقال سقوط المبدل لها سالما فكان كما اذا تقايلا قبل القبض في البيع فيسقط كل المبيع بقابل الآية القياسية متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى تمامه كما ذكرنا ومقتضى الثاني لا يجب لها شيء اصلا فتساقطا فبقي النص على ما كان عليه فكان الرجوع اليه وعلى هذا يسقط ما اورد من ان مقتضى العبارة ان المصير الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم في عكسه لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياس اذا تعارضا لا يترك بل يعمل المجتهد بمقتضاه غلبة في اصدقنا لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجع اليه لكن يقرر السؤال على الوجه المذكور لا يوجد لان تمام معنى الآية سواء انصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فوجه السؤال ان النص قد خص قياس الطلاق قبل الدخول على الطلاق الجمع ونحو ذلك ان لا يجب شيء باطل لانه لم يصح فتم الدليل لا تخصيص اذ لم يبق تحت النص على ذلك التقرير شيء ليتبين شيوع العام المخصوص بالقياس بل يخص به فلا يتوجه لتعارضه بآخر لمنعه من الاخراج وتقرير لا على انه جواب سؤال وقد علمه ما ذكرنا انه سقط على ذلك التقدير فلم يكن حاجة في الاستدلال سوى التعرض للنص الا ان يكون قصد ذكر الوجه في نفس الامر **قوله** وشرط بعلى عند رحمه الله في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان تكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا في تأكد تمام المهر **قوله** وان تزوجها ولم يسم لها مهرا او اخا قبل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا مهر فيه عندنا سواء سكت عن المهر او شرط نفيه او سمى في العقد او شرط رد ما ملكه من جنسه وصورته هذه ان تزوجها على الف على ان ترد عليه الفاسي ولها مهر مثلها عندنا لعدم التسمية لان الالف بقابلة بضع مثلها يعني النكاح لا تسمية خلافا لمالك ترد عليه مائة دينار جاز وتقسم الالف على مائة دينار مهر مثلها فما اصاب لها تأثير كون مهرا مشروطا فيه اسقاط بعض ما يخص مهر المثل كون مهرها فان طلقها قبل الدخول ردت نصف ذلك على الزوج ان كانت قبضت الالف الا ان المقابلة هنا خلافا لما في الجنس عند اختلاف الجنس تكون المقابلة باعتبار القيمة وتوثرها قبل التناقض جل حصة الدراهم وفي كل الوجوه ان كانت حصة مهر المثل من الالف اقل من عشرة كمل لها عشرة ومن صور وجوبه ان يزوجها على حكمها او حكمه او حكم اجنبي او اجنبية فان لها مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان ترضى واليها ان حكم لها مثل او اقل جاز او اكثر فلا الا ان يرضى وفي الاجنبي ان حكم لها بمهر المثل جاز او لا فلا الا ان ترضى ولا بالاكثر الا ان يرضى وكذا اذا زوجها على ما في بطن جاريته او اعتاقه لا يصح خلافا لهما على ما في بطن جاريتها وهو يصح لان ما في البطن يصح ان يصير مالا لا محالة وان لم يكن مالا في الحال اذ الموضوع الخلع فيحتمل الاضافة كالخلع خلافا لنكاح لا يحتملها فلا يحتملها له

ومثله ما يخرجه غلة وما يكتسبه غلامه **قوله** او ما نعها وكذا اذا ماتت من يجب بقضاء مهر المثل او دينها **قوله**
وقال الشافعي رحمه الله تعالى في قول عنه لا يجب في الموت شيء للمفوضة وهو قول مالك رحمه الله في صورة نفي المهر وقوله الاخر
قوله واكثرهم اي اكثر اصحابه **قوله** لها ان المهر خالص حقها فيتمكن من نفيه ابتداء كما يتمكن من اسقاطه انتهاء اي بعد
التسمية ولا يخفى ان هذا الاستدلال يقتضي نفي وجوبه مطلقا قبل الدخول وبعده وهو خلاف ما نقله عن الاكثر ولان عمر وابنه وعليا
وزيدا رضوان الله عليهم قالوا في المفوضة حسبها الميراث ولنا ان سائلا سأل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عنها في صورة
الرجل فقال لعبد الله شهرا اقول فيه بنفسي فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي نسخة ومن الشيطان والله
ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وابو الجراح حامل راية
الاشجعيين فقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك
هذا فسر ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يسر مثله قط بعد اسلامه وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروى بفتحها هكذا
رواه اصحابنا رحمهم الله تعالى وروى الترمذي والنسائي وابو داود هذا الحديث بلفظ اخر وهو ان ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله هذا لفظ ابي داود وله روايات اخر بالفاظ قال البيهقي جميع روايات هذا
الحديث واسانيدها صحاح والذي روي من رد علي رضي الله عنه له فلمذهب تفرد به كراوي وهو تحليف الراوي الا ابا بكر الصديق
رضي الله عنه ولم يرو هذا الرجل لتحليفه لكنه لم يصح عنه ذلك وممن انكر ثبوته عنه الحافظ المنذري **قوله** ولنا ان المهر وجب
حقا للشرع اي وجوبه ابتداء حق الشرع لما قدمناه انفا وانما يصير حقا لها في حالة البقاء اي بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع يثبت
لها باشرة حق اخذه فتتمكن حينئذ من الابراء لمصادفة حقها دون نفيه ابتداء عن ان يجب **قوله** ثم هذه المتعة اي متعة
المطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واحمد رحمهما الله وغيرهما احترازا عن غيرها
من النساء فان المتعة لغيرها مستحبة الا من سنذكر وقوله رجوعا الى الامر وهو قوله تعالى ومتعوهن عقيب قوله لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فانصرف الى المطلقات قبل الفرض والمسيس بخلاف المدخول بها فان المتعة
مستحبة لها فرض لها او لا وفيه خلاف ما للشافعي ... استحباب المتعة في هذه الصورة وغيرها من الصور الا المطلقة قبل الدخول
بعد الفرض الا ان تجيء الفرقة من قبلها في جميع الصور ووجه قوله تعليقه بالمحسنين اعني الامر المذكور لقوله سبحانه حقا على
المحسنين وهم المتطوعون فيكون ذلك قرينة صارفة لكون الامر المذكور الى الندب والجواب ش منع قصر المحسن على
المتطوع بل هو اعم منه ومن الواجبات ايضا فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفا للامر عن الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا
وعلى والمتعة ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة مقدرها لا بالكثير المتوسط لانها تصلي وتخرج غالبا فيها
وفي المبسوط ادنى المتعة درع وملحفة وخمار وهذا التقدير مروي عن عائشة رضي الله عنها وابن عباس ومن بعدهم سعيد بن
المسيب والحسن وعطاء والشعبي وحيث قدره بدرع ثم اللغة يعرف منه ان لفظ متعة لا ينفال في اعطاء الدراهم بل اسم لما سوى
من الاثواب والامتعة وهو المتبادر الى الفهم ايضا فلا تتقدر بالدراهم وان لم يمتنع ان يقع على الدراهم ايضا لان الشان في المسماة
من اللفظ وعن الشافعي رحمه الله تقدرها بثلاثين درهما ... والحاكم ... بحسب ما تعرف حال من تغيير الحال من الزوجين او حالها
لان الاثواب يعتبر بحالها على ما هو الاشبه بالفقه لان في اعتبار تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس
وقيل يعتبر حاله وهو الذي يشير اليه قوله لا تزيد على نصف مهر مثلها وهو قول الكرخي لان هذه المتعة مقام مهر المثل فانها تجب
عند سقوطه وفيه يعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من السفلة فمن الكرباس وان كانت من وسط من
القز وان كانت مرتفعة اي الغني فالابريسم والحال في الدرع كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يؤاخذ بالابريسم
الاعتبار دي لا دعالها وقيل يعتبر حاله وهو اختيار القدوري وصححه علاء الدين وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد
يقال ان هذا انما يتم لو لم ان المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لانها خلفه وان كانا سواء فالواجب المتعة لانها الفريضة بالكتاب
العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب الاقل الا ان ينقص عن خمسة فيكمل لها الخمسة وهذا كله نقل الاصل وعن
المبسوط وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصلي لكنه تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى المتعة خلفا عنه فلا
تجوز الزيادة على نصف المهر ولا تنقص عن الخمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لانه سقط بالطلاق قبل
الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك اجيب ش بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا
يجب بالطلاق قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل
فلا يزاد بالطلاق قبل الدخول على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفرقة من جهته كالفرقة بالطلاق والايلاء واللعان والجب
والعنة وردته واباءه الاسلام وتقبيله ابنتها او امها بشهوة وان جاءت من جهتها فلا تجب كردتها واباءها وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع

واسانيدها ما

وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وكالاجنبية المتعة بسبب مجيء الفرقة من قبلها لانتفاء حبسها وينتفي عنه ان لا
تستحق في خيارها فينبغي ان يقال حبسها او رضاها به واستحباب المتعة لاجلها بالطلاق وكذا لو فسخه بخيار البلوغ او اشترى
مولاه وكيله منكوحته او باعها المولى من رجل ثم اشتراها منه الزوج يجب المتعة وكل موضع لا يجب فيه المتعة فعند عدم التسمية لا يجب
نصف المسمى منه وجودا وفي كل موضع يجب فيه يجب والواجب بالعقد هو المسمى او مهر المثل ان لم يسم حرما بالطلاق قبل الدخول فسقط
نصفه وقيل كله ثم يجب النصف بطريق المتعة **قوله** وعلى قول ابي يوسف الاول الى ان قوله الاخر كقولهما **قوله** فينتصف
بالنص يعني قوله تعالى فنصف ما فرضتم فانه يتناول ما فرض في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي حاصله ان ترفعه الى القاضي
ليفرض لها اذا لم يكن فرض لها في العقد **قوله** ان هذا تعيين لمهر المثل وذلك لانه بعد العقد حين انعقد موجبا المهر المثل
لان ذلك حكم العقد اذا لم يسم فيه مهر وثبوت الملزوم لا يتخلف عنه ثبوت اللازم فان كان الثابت بدا لزوم مهر المثل لا ينتصف
اجماعا فلا ينتصف ما فرض بعد العقد الفرض المنصف في النص اعني قوله تعالى فنصف ما فرضتم يجب حينئذ حكم على المفروض في
العقد المفروض لانا لما بينا ان المفروض بعد العقد لا قيمة فيه بنفسه خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم انتصافه
لزم بالفرضة اي المنتصف بالتسمية ما فرض في العقد على ان المتعارف هو الفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها المهر
انه اوجبه في العقد فنحتاج الى تكلف بان نقول ما فرضتم به ضرورة ان المهر عنه بفرضتم هو الفرض الواقع في العقد وهذا امر المنصف تقييد
للعرف العملي بعد ما منع منه في الفصل السابق حيث قال وتعرف على لا يصلح مقيدا للفظ وقد منا ان الحق التقييد به
وفي الغاية والدراية لا يتناول غيره اي غير المفروض في العقد اذ المطلق لا عموم له ورد ليس بشيء لان المطلق المفروض مجرد الذات
فيتناول كل مفروض على اي صفة كانت سواء كان في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي عليه ولو اضافة الفرض اليها فصواب
ما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان المفروض لتعيين كميته ليكون دفعه وسطا لا بنصف احتياطا تعين كون
المراد به في النص المتعارف دون غيره مما يصدق عليه لغة لما بينا ولان غيره غير متبادر لندرة وجوده **فرع**
لو عقد بعد التسمية ثم فرضها اذا بعد العقد فلا شفعة لها للشفعة لما قلنا ان المفروض بعده تقدير مهر المثل فهو
المثل بلا نفع فلا شفعة فيه ولهذا لو طلقها قبل الدخول بها كان عليه ان يرد الدار ويرجع على الزوج بالمتعة عادة ولو
كان سمى في العقد عما يعد به الدار فكل منهما الشفعة لانه ملك الدار بشراء المهر وان طلقها قبل الدخول بها فالدار لها وترد
نصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية للصداق بالشراء الاستبدالي بالطلاق **قوله** لزمه الزيادة خلافا
لزفر ان بني رحمهما الله تعالى لانا لو صحبنا بعد العقد لزم كون الشيء بدل نفسه وذلك لزوم متنف على تقدير الالتحاق بأصل
العقد وتفويض ليعوض عن الهبة بعد عقدها والدليل على الجهة قوله تعالى لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة
فانه يتناول ما تراضيا على الحاقه واسقاطه **ومن فروع الزيادة** قالوا والراجح المطلقة الرجعية على الغائب
قبل لزفر والا فلا لان هذه زيادة وقبولها شرط في الزوج وهنا سبب هذه مسئلة التواضع لما فيها من تعدد التسمية
لتواضعها في الشراء على مهر وعقد في العلانية بأكثر منها ان اتفقا على ان العلانية هزل فالمهر هو السر وان اختلفا فادعى الزوج
المواضعة وانكرت فالقول لها هذا الى احد الجنس فاما اختلفا فانه يتحالفان ويسقط المسمى فيجب مهر المثل ولو عقد في السر بالف ظهر الفين
فكذلك ان اتفقا على المواضعة فالمهر ما في السر واختلفا فالقول للمرأة في دعوى الجد فيلزمه مهر العلانية الا ان يكون
الشهود على اقراره الذي زوجها بانه مهر السر اقاموا البينة بذلك فيثبت ما ادعاه ولو عقد في السر بالف عدلا
في العلانية بالفين واشهد ان العلانية سمعة فالسر ان لم يشهدا قالوا لصداق الشهود عند ابي حنيفة لقول الله المهر
مهر السر عند شهود العلانية وذكر القاضي ان ابا يوسف كان مع محمد وجعل محمدا مع ابي حنيفة قال لو تزوج امرأة بالف ثم جدد
بالفي بحضرتهم اختلفوا فيه ذكر جوابه زيادة ان على قول ابي حنيفة ومحمد لا يلزم الا الف الثانية وعلى قول ابي يوسف يلزمه الالف
الثانية وذكر في المحيط قول ابي يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الطحاوي تردد جوابه على الفهم القول الثاني خلافا لابي
وعلل عدم الثبوت انها قصدت اثبات الزيادة في ضمن العقد ولم يثبتا العقد فكذا الزيادة فانتفت هذا التعول على
ان قول ابي حنيفة عدم الثاني على العكس هذا حكى خلاف في الكافي للحاكم الشهيد حافظ الدين عالم تردد جوابه على مهر السر فيما
شاهدين على الفهم تردد جوابه في العلانية بالفين فمهرها العقد ويكون هذه زيادة في المهر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المنصوص في الاصل وعليه مشى شمس الائمة ان عند ابي حنيفة رحمه الله المهر العلانية
قال في المبسوط اذا تعاقدا في السر بالف واشهدا انهما عبدا ان العقد بالفين سمعة فالمهر هو الاول لان العقد الثاني بعد
الاول لغو بالاشهاد علما ان قصد الهزل باسمائهم وان لو سمعها على ذلك فالذي اشار اليه في الكتاب المهر مهر العلانية
ويكون هذا منه زيادة في المهر قالوا هذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله المهر هو الاول لان العقد الثاني
لغو قالوا ذكر في الزيادة يلغو اعتبار عند ابي حنيفة رحمه الله العقد الثاني ان كان لغوا فاذكر في الزيادة يكون معتبرا

ويجاب بأن ثبوت الكمال في الصورة بالاجماع للاجماع على انه حينئذ تسليم المبدل ادعا الاجماع على وجوب كماله بالخلوة كما نقله الشيخ ابو بكر الرازي في احكامه حيث قال سواء اتفاق الصدر الاول وحكى الطحاوي فيه اجماع الصحابة وقال ابن المنذر ثبت قول عمر رضي الله عنه وعلي وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله بن عمرو معاذ بن جبل رضي الله عنهم اجمعين وبواطنه قوله تعالى وقد افضى بعضكم الى بعض وجميع المهر الا فضاء وهو الخلوة لانه من الدخول في الفضاء قاله الزاهدي حتى لو كون وجوب نصفه بالطلاق قبل الخلوة الذي هو معنى النص مخصوصا اخرج منه الصورة التي اوردناها والدليل على وجود المخصوص الاجماع المذكور

ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامرأة فزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنى لانه يسقط الحد بالزوج قبل الزنى والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يرد على الخلوة **قوله** وان كان احدهما مريضا شرع في بيان موانع صحة الخلوة وعبارة شرح الطحاوي فيه جامعة قال الخلوة الصحيحة ان خلا بها في مكان يامن الناس عليها كذا روي عن الصحابة والطريق الاعظم والشط الذي ليس على جانبه ستر كذا اذا كان الستر رقيقا او قصيرا بحيث لو قام انسان يطلع عليها وان لا يكون مانع من الوطء حسا او طبعا او شرعا الى آخر ما ذكر ومن جملة الموانع ذكر منها الرتق والقرن والعفل وان يكون شفا او صغيرة لا يطيق جماع او هو صغير لا يعقل عليه وقال بعضهم ان كان يشتهى وتعرف الله ينبغي ان يجب كمال المهر وان كان معها ثالث استوى صحة الخلوة بين ان يكون بصيرا او اعمى يقظان او نائما او صبيا يعقل الا ان الاعمى يحترس النائم فيستيقظ وينتبه ان كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او معتوها لا يمنع وقيل المجنون والمغمى عليه يمنعان وزوجته الاخرس كالصحيح الذي يجامع الله والجواري لا يمنع وفي جوامع الفقه جارية تمنع خلاف جاريته وفي شرح الجمع في امته دوابان والكلب العقور مانع وغير العقور ان كان لها منع او لا لا يمنع وعندي ان كلبه لا يمنع وان كان عقورا الا ان الكلب لا يعتاد على سيد ولا على من يمنعه سيده عنه وكوسائرها فعلى هذا خارجة عن الدار كالبهيمة ولا تصح الخلوة في المسجد والحمام وقال السرخسي اذا كانت ظلمة سدين صح لانها كالساتر وعلى هذا يقاس قوله تصح على سطح لا ساتر له اذا كانت ظلمة سدين والا وجه ان لا تصح لان الرائحة لا تمنع الاحساس ولا تختفي البصر الا ترى الى امتناع وجود الاجسام والابصار للاحساس به لا تصح في بستان ليس له باب تصح في كل علية قبة مغلقة بابه وهو يقدر على وطئها وان كان نهارا والحجلة والقبة كذلك ولو كان في مخزن من مزهان يسكنه الناس وفي الباب وطء يغلق والناس يعودون في وسطه غير منزه بين لنظرهما صحت وان كانوا ينزهون لا تصح وهذه الموانع قبل الجبّ لو حلت عليه فلم يزلها ثم خرج ان دخل هو عليها ولم يزلها لا تصح عند ابي الليث وتصح عند الفقيه ابي بكر لانه لو كان نائما ولو علم بها ولو تعذر فلا تصح **فرعان الاول** لو قال ان خلوت بك فانت طالق فخلا بها طلقت ويجب نصف المهر **الثاني** الزوج ان يكون بحال يزد جنه اذا كانت بطيق الجماع من غير تقدير وقد قدر بالبلوغ وبالتسع والعلم ان صاحبنا افتوا الخلوة الصحيحة مقام الوطء في جميع الاحكام تاكد المهر وثبوت النسب والعدة والنفقة والسكنى في عدة البائن ورجعة الرجعي واذا خلا بامرأة لا محرم بينها ولا يوثق بها ولو مأتمنة في العدة للاحتياط اوجب هذه الاحكام وفي شرح الشافي ذكر ان زوج الثيب على عكس هذا ففيه خلاف واما في حق وقوع طلاقي ففيه روايتان والاصح وقوعه لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب ان يقع احتياطا **قوله** وهذا التفصيل في رضها قال الصدر الشهيد وهو الصحيح **قوله** وهذا القول اي رواية المنتقى في حق كمال المهر هو الصحيح دفعا للضرر عنها اما في حق جواز الافطار فالصحيح عدمها وسواء لا يباح له الافطار وهو مذهبنا في باب الصوم عملا ان رواية المنتقى في جواز الافطار لا عدم وجوب القضاء وتعذر الدليل لترجيح ظاهر الرواية وقول المعتوه الصحيح احترازا عن رواية شاذة عن ابي حنيفة انه يمنع لانه منع جماع وجعلها اما لما فيه من ابطال العمل **قوله** اذ يبقى على سلامته لانه يسقط ان خلوة الخصي صحيحة وكذلك بالاتفاق **قوله** والعدة واجبة في جميع هذه المسائل اعني عند صحة الخلوة وفسادها بالموانع المذكورة احتياطا لتوهم الشغل نظرا الى التمكن الحقيقي كذا في المجبوب لقيام احتمال الشغل بالسحق وكذا يثبت نسب ولد منه عند ابي سليمان وذكر انها شبهة ان علم انه لم يلبث وان علم خلافه فلا وعليها العدة والاول احسن وعلم التناسل انه لم يزل او لا وبها يتعذر او يتعسر كما قال العتابي بكلام شافي العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة ظاهرا او حقيقة فيقبل لو تزوجت وسعها ان تتزوج لعدم الدخول لعلها بانه لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع وكذا لا تسقط لو اسقطها ولا يحل لها الخروج ولو اذن لها الزوج وسيأتي ان لها خال الحد ان ولا يبدأ خال حق العبد والولد في حق الولد وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقي ماءه زرع غيره فلا يصح فان زنا بها فعلم عدم الوطء خلاف المهر لانه مال فلا يحتاط في اجابة غير ان في وجه الاستدلال بالحديث على ان حق الولد ثابت **قوله** وذكر الفقيه في شرحه المختصر الكرخي ان المانع ان كان شرعيا يجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حسيا كالمرض الصغير لا يجب لانعدام التمكن حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول حيث قيام اليقين بعدم الشغل وما قاله قد اثبت شيئا فاضي

وتوجيه ما ذكره العتابي الا ان الاوجه على هذا ان يخص الصغر بغير الناذر والمهر بالمدفوع لثبوت التمكن حقيقة في غيرها واعلم
ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا يجب العدة بالخلوة فيه بل بالحقيقة الدخول

قوله وتستحق المتعة لكل مطلقة لا لكل مطلقة واحدة وتسمى التي طلقها الزوج وقد سمى لها مهرا في كل مرة الا مستثنا
اشكال اما الاول فان المطلقة قبل الدخول التي لم يسم لها مهرا داخلة في عموم المتعة واجبة لها واما الثاني فالمطلقة قبل
الدخول المفروضة لها كذا في المبسوط والمحيط والمختلف والحصر ان المتعة مستحبة لها واجبة عن الاول بان الاستحباب مستعمل
في اعم من الوجوب فعنى انه المعنى اللغوي او نوع عام مخصوص من الصور السابقة وقرينة التخصيص ما تقدم ذكرها فكانه قال ويستحب
لكل مطلقة غير تلك وعن الثاني فان غير المدرى تبعه فيه وفي بعض مشكلات القدوري اربعة اصناف واجبة وهي التي طلقها بعد ما دخل بها ولم يسم لها مهرا وسنة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا والرابعة لا تجب ولا تسن واجبة ولا مستحبة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها للنصف لها ثابت لها فيقوم مقام المتعة وقيل الصحيح هذا تقييد ع
من الكاتب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ ولم يسم لها مهرا وتعلم في الدراية ضبطه كذا لان عن غير واصل **قوله** وقال الشافعي
رحمه الله يجب لكل مطلقة الا بدل وعن احمد روايتان كقولنا وتقدم تفصيل ما لنا وجه قول الشافعي ان المطلقة
قبل الدخول انما سميت واجبة اتفاقا بالنص واما في المدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة عدم التسمية
للاجماش الطلاق وعما يسلم لها من المهر ليس في مقابلة شيء بل في مقابلة البضع فيجب قضاء لما لم يحصل لها وملك
لها وجب نصف المهر الثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم بطريق
المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غيرها وتوجيه صنع الاجماش لا المهر لعدم اتيتيفا منافع بضعها فلا تجب متعة اخرى كما الاكثرون
وقوله صح بجاز لانه دفع طلاقا حتى استقر عدد الطلاق لكنه كما لفتح ترجمة انه كالحالة السابقة على النكاح بسبب عود
المعقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكر على قول زفر القائل بسقوط كل المهر بعد الطلاق لانه فسخ ثم يجب بطريق المتعة كما
لقول المحققين انه يبقى نصف المهر وسيسقط نصفه بالنص وله ايضا قوله تعالى في طلقات متاعا بالمعروف حقا على المتقين
خص منها ثلاث المطلقة بنص فنصف ما فرضتم جعله تمام حكمها وبه يحمل قوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات الاية قوله فنصوص على هذا المفروض
لها لعقلية ان نصف مهرها بطريق المتعة **قوله** ولنا ان المتعة خلف عن نصف المسمى في المفوضة كنصف المهر الواجب
السماع لانها مفوضة نفسها لولها وللزوج وبحصول فيها اي في فرقها وليها للزوج وعني التي زوجت بالاب مسمى حاصله منع كون
علة الوجوب في الاصل وعني المفوضة الاعاشر ابطال بيانه سببة للعلية اخرا بقوله وتتوغير جان في الاجماش لانه مان
الشرع بكل الوجوب بها تفويض بها كان واجبا لها من نصف مهرا لمثل لانه اقرب لها لم فهم من علم انه تعالى اسقط ما كان واجبا
ثم اوجب لها شيئا آخر كذا به وعلم ان لاجنابة في الطلاق بل لانه يكون مستحبا في التي لا تصلح والفاحش ولا سقوط في المدخول بها
مطلقا فلا يجب لها العلة المسادية ولا نسلم ان ما سلم للمدخول لها في مقابلة البضع بل يتقوم لها العقد على نفسها المملوك
به الا ترى في قوله تعالى ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المطالبة به قبل الدخول هذا ان بالدخول يتقرر ما كان على سبيل
السقوط وقوله تعالى متاعا بالمعروف للمطلقات متاعا بالمعروف حقا على المتقين انما ان المراد بالمتعة المذكورة في المطلقات التي لم يسم لهن
لانهن قد تقدم ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال ومتعوهن
اي اريد بمتعوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتها واما في المدخول بها المسمى لها فبحال الانفاق وانما ابقينا الاستحباب في المدخول بها
لقوله تعالى استعفن واسترحن ساجا جميلا وسن كذا في المحيط **قوله** واذا تزوج الرجل ابنة على ان زوجه الزوج ابنته او
اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الاخرى صداقا فيه وانما قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صداقا للاخرى
او معناه بل قال زوجك ابنتي على ان تزوجني ابنتك ولم يزد عليه فقبل كان النكاح انفاقا ولا يكون شغارا ولو زاد وله على ان
يكون بضع كل منهما صداقا لابنتك فلم يقبل الاخر كل لزوجه ابنته ولم يجعل احدهما كان نكاح الباقي صحيحا انفاقا والاول على
الكلاني لم حكم هذا العقد عندنا لصحته وفساد التسمية فيجب مهر المثل وقال ان مضى بعقد الله بطل العقد المتولد العقود
اما الاول فلما روى مسلم رضي الله عنه اخرجه السنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح الشغار وهو ان يزوج الرجل
ابنته او اخته من الرجل على ان يزوجه ابنته او اخته وليس بينهما صداق والنهي يقتضي فساد المنهي عنه والفاسد في
هذا العقد لا يفيد الملك اتفاقا عنه صلى الله عليه وسلم قال لا شغار في الاسلام والنهي يرفع الوجود في الشرع وعرف
منه التعدي الى كل من زوج مولية على ان يزوجه الاخر مولية كسيد الامة يزوج امته على ان يزوج الاخر مولية كذلك
واما الثاني فان كل بضع صلح صداقا ومنكوحة فيكون مسمى كما بين الزوج ومستحق المهر باطل الاطناب في تقرير
مستغنى عنه والجواب عن الاول ان متعلق النهي والنفي مسمى الشغار وما خود في مفهومه خلو عن الصداق او كون
البضع صداقا ونحن قائلون بنفي هذه الماهية وما صدق عليها شرعا فلا شغار النكاح كذلك بل بطلة فيبقى نكاحا

بعد قبض الكل ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه اتفاقا او قبله لم يرجع بشيء خلافا لزفر وبعد قبض نصفه لم يرجع بشيء خلافا لهما وقال الاوزاعي يرجع بنصف المعوض كأنه من النسيئة حتى لو كانت دهينة قل من النصف وقبضت الباقي رجع عليها بنصف المعوض عندنا يرجع الى تمام نصف القيمة وفي الثاني لا يرجع بشيء مطلقا قبضت او لم تقبض وأوجب زفر رحمه الله رجوعه بنصف قيمة العوض وجه الاتفاقية في الاول ان المعوض ليس بنصف المهر لانه وقت في الذمة بل سلم ما تتبع به المقاصة فظهر ان الواصل اليه عينها يستحقه بالطلاق فيغني نصف المهر الا ترى انها ان تسلمها اخذ زوجها وتعطيه قيمة اذا طلقها قبل الدخول لتعذر تقرير المعين ظاهر في ان الواجب بالطلاق دراهم مطلقة وهذا ليست الا عينة ويدل على انها ليست عين الواجب كونها ان تسلمها وتدفع غيرها عند الطلاق وجه قول زفر رحمه الله في الثاني ان الواصل اليه وان كان نفس الدين لكن وصل اليه بسبب غير الطلاق وجه قول ابي حنيفة رحمه الله وهو الاوجه ان وصوله عن الابراء اعم مسببة عن الطلاق لما عرف من ان اختلاف الاسباب يوجب اختلافا في المستبان شرعا اصله حد السلم بين ما فيه واسطة لزم الاختلاف شرعا لم يصل الى عينها يستحقه فصار كالاول وجه الاستحسان ان المستحق بالطلاق وهو سقوط نصف الدين عنه تحقق الابراء فيحين طلب الطلاق لم توجد شيأ لعدم نصاب في شغل الذمة بالمهر وهو محال لانه انما يؤثر في شغل الذمة بالاسقاط فلو اوجب شيأ اخر كما قالا انه رجع اليها بخمسمائة عين لكان ذلك غير موجبه في محله وصار كرهن الدين الموجل اذا عجله ثم حل الاجل لا يجري اخر واذا ثبت هذا التغير سقط عنا ما تكلف في وضع لزوم اختلاف المسبب باختلاف السبب من تخصيص ادعوى الاصالة لانها تقتضي التغير تغيرا وصافا بخلاف الاوصاف كالدين هاهنا حيث لا يقابل ذلك الاستحقاق بالقبض بالقبض وهو دفع ما سيد لان ثبوت التغير شرعا لا يتوقف على ذلك انما هو اعتبار شرعي وقيام القبض بالقبض بمعنى الاختصاص الناقص ليس كالاعلى ما عرف في التحقيقات الكلامية ثم بكمل كلامه في الكتاب انه وصل اليه عين ما يستحقه وهو اداه عن نصف المهر الخ علمه اي فقرها يستحقه اذا الابراء حيث هو سبب الابراء لا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود سابقا فانه لو ابرأ شيأ خر يسقط وجه قوله في قبض النصف الحاق القبض بالكل وهو قول ان مضى في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وهبته له رجع بنصفها واذا قبضت النصف رجع بنصفه والحق في ان الملائمة بحكم ما ذكرنا في صورة قبض الكل ليس لكونه قبض الكل بل لانه لم يصل اليه عين ما يستحق بالطلاق وهذا المعنى ظاهر في صورة قبض النصف على ان الطلاق وصل الى عامة نصف الصداق اذ عدم ملك الزوج فيظهر ان الصداق الذي بذلك شركاء يعني يتبين ذلك والا فالمحال الهبة كان كلها ملكها ظاهرا فاذا قبضت النصف انصرف الى عامة الكيل او الوزن من اشتراه وهو في يد مدعيها فقبض صاحبه نصفه كانا المعوض حفه كما لو ابرأه بعد ما قبضت النصف فانه يأبى والكل كانا لواصل انها عين ما تستحقه بالوجه المذكور في هبة الكل قبل قبضه ظهر ان الحاقها البعض بالكل بوقف طرفي فيه نوع تقرير الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح توضيحه انها لو حطت حتى بقي اقل من عشر صح لان لا يستحق قدره وتسمية ما دون العشر في اصل العقد لا يصح وحده النكاح لانه لا يلتحق في البيع باصل العقد وجه الفرق ان البيع عقد معاوضة ومبناه على المكايسة فالحط فيه اسقاط للعوض فلا يلتحق باصل العقد بخلاف النكاح فانه ليس كذلك عقد النكاح فليس كذلك الحط فيه وقوله الا ترى ان الزيادة تلتحق فيه لا تلتحق حتى تتنصف استيفاء لعدم الالتحاق وهو مشكل فان عدم التحاق الزيادة باصل العقد هو الدافع لقول الحاكم لها ولو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه فاذا لم يلتحق بقي ايطالهم بلا جواب ما الحق انها تلتحق كما يعطيه كلام غرر الاحكام في المتاع وهذا لا ينتصف لان الانتصاف حاصل من الحط فرض في نفس العقد حقيقة بالنقل المعتبر بالعادة المتعرف اليها على ما مر وهذا لم توجد حقيقة فانه العقد بل الحق به وللزوج حق الحاق بالبيع وسواء ملك كون قائما او تالفا مضمونا بالمثل في العقد عري في النكاح وحسر لهذا انه ينتقض عن مهر مثلها فيزاد بالزيادة ابتداء فان تزوجها مع نقصها عن مهر مثل اخواتها مثلا يثبت الزوج لها وزيادته تفيه له وجه قول زفر رحمه الله في الفرض المعين وهو اصل قول ان مضى في احد قوليه واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف عين المهر على ما مر تقريره من ان التسليم بالهبة غير ما يستحق بالطلاق لان الطلاق المسبب فرغ عن ملك وجه قوله ان الزوج على عين الغرماء سيأتي وجه الاستحسان انا لو اوجبنا الطلاق ملانا نصف المقبوض وقد وصل فرد ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان سالما له لانه انما يوجب فيما هو على ملك الزوج ساعة فساعة في التقرير السابق وحمل كلام الكتاب عليه سهل كما تقدم قوله خلافا لما اذا كان المقبوض دينا اي دراهم ودنانير فانها ان اوصل اليه ليس عين ما يستحقه لعدم تعينها وخلافا لما اذا باعت من زوجها العرض المذكور فانه وان وصل اليه عين ما يستحقه لكنه ببدل والسالم بدل عن ذلك البدل بنفسه الذي كان في ملكه فانه لم يصل اليه شيء لو كان العرض الذي اعطته في الذمة فكذلك الجواب اي لا يرجع عليها بشيء قبضت او لم تقبض امانا اذا لم تقبض فظاهر ودينا واما ان وهبته ثم قبضته ثم وهبته فلان المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فلم يتبين لها ان تمسكه وتدفع غيره خلافا المعوض من الدراهم وانما

تقريره

وتعين هذه المفارقة لأن الأصل ان لا يثبت العوض في الذمة بلا مقابلة وكذا لا يثبت في المعاوضات المحضة كالبيع لانها
تملك في النكاح بجزء النساء فيما لو في العوض فيه لانه غير المقصود منه فاذا تعين ليتسلم بعيبه كان العقد قائما على ذلك فوجب
رد عينه اذا استحق كما لو كان معينا في الابتداء فيقطع حكمه ديانة خلافا لزفر رحمه الله في هذا النفقة المعروفة اصلا وتواسطة
وصوله اليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال زفر في الدراهم والدنانير المعينة لا يرجع عليها بشيء فكل اصله في تعيينها
استبعدت صحته عنه لما علم من اشتراطه اتحاد الجهة الا ان يكون رواية ان نما يتعين واذا فالاجر الكلام الى شيء ما يتعلق بها
العرض المعين فهذه فوائد تتعلق به كالهبة المبسوط فتوك لا شفعة فيه خيار الرؤية فلو ترضى على شيء لم يره فانها
يطل بها رده وسقط عنه خيار العيب فلها رده اذا كان العيب فاحشا وتوما ينقص عن العين تقويم
المقومين مخلافا لعيب البسير اذا خيار الرؤية فلعدم التأثير في بيانه اذ بيانه التأثير في بيان انه يمكن ان عاد الى الوصف
الذي تولى المسمى كالمرأة في النكاح وهذا يحصل البيع لانه ينفسخ بالرد مخلاف النكاح لا ينفسخ برد المسمى مخلاف الرؤية ورد
المرأة بل عاد ما يجب به رد المسمى في قيمته والقيمة ايضا غير مرئية واما خيار العيب فلثبوت فائدته وهي الرجوع بقيمته صحيحا
لان السبب الموجب للقيمة تعذر العقد لم يبطل لا يقال فلا يجوز الحكم ببطلان القيمة مع بقاء السبب الموجب له صحيحا ولكن بالرد
بالعيب تعذر تسليم العين كما ان تعرض قيمته كالعيب المغصوب اذا ابق وعلى هذا الاصل اذا هلك العبد ان المعين قبل
التسليم لا سقط القيمة بل يجب مثله اذا كان مثليا والا فقيمته وكذا الواجب هذا اذا كان العيب قائما وقت العقد
فان تعيب في يد الزوج قبل التسليم يسيرا فليس لها فسخه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لها الخيار واذا فاحشا واما بفعل الزوج فلها خيار ان
تضمنه قيمته يوم تزوجها او ناضه ويسلم الزوج المنفصل لانه اتلف عين اهر الصداق ولو اتلفه ضمنه فاذا اتلف بعضه
لزمه قدره وهو ان ابي حنيفة اذا اختار اخذه لا يضمنه المنفصل واما بآفة سماوية فلها هذا الخيار وحده لا المنفصل
اذا اتصل في اخذه واما بفعل الصداق نفسه فيخير ظاهر الرواية سواء كان العيب السماوي ان فعله بنفسه هذا وهو ان ابي حنيفة
انه كتعييب الزوج واما بفعلها فيسقط خيارها كله واما بفعل الصداق اجنبي فحبس ضمانه المنفصل وكون ضمانه بمنزلة
الزيادة المولدة قبل القبض فيخير بها اختيار للتغيير بين ان ناخذه ويضمن الجاني منفصله او يضمن الزوج قيمته وهو
رجع على الجاني وليس لها ان ناخذ العين ويضمن الجاني المنفصل لانه لا يصنع منه هذا كله اذا دخل بها او مات عنها فان طلقها
قبل الدخول فهي في حق النصف كما في الكل لو طلقها بعد الدخول او تعيب في يدها بعد قبضها ثم طلقت قبل الدخول فهي
السماوي اذا سلمها الزوج نصف قيمته يوم قبضه لتعذر رد ها اياه كما قبضته وان شاء اخذ النصف العين على حاله
نقصان والتعيب بفعل الصداق كالسماوي وكذا بفعله الا نصاد ملكها صحيحا فلا يوجب ضمان نقصان عليها واذا كان
بفعل اجنبي فهو ضامن سواء كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين لانه بدل العين فمنع تنصف الاصل بالطلاق فلها
يرجع الزوج عليها بنصف قيمته الصداق او يوم قبضه وكذا اذا تعيب بفعل الزوج لتسليمه كالاجنبي في احباب الارش
وذلك يمنع تنصيف الصداق بالطلاق فلو كان لما تعيب في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول بها كان للزوج ان ياخذ نصف
الاصل مع نصف النقصان لان الشهيد في المسألة في النصف بالطلاق صار مستحقا للرد على الزوج فكان في يدها في هذه الحالة
كالمبيع من شراء اياها فعليها ضمان النقصان سواء تعيب بفعلها او بفعل سماوي انه مضمون عليها بالنصف والاوكان
تقصيرا بالقبض كالمغصوب اذا كان بفعل اجنبي فالارش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا حكمها ووضع في مختصر الكرخي
اذا كان اي النقصان اذا تعيب في يدها قبل الطلاق وقبض في حكم سواء قال يسعى لانه في المبسوط وتوهلط بل القبض في
فصل ما ذكرنا فلو كان المهر جارية فلم يقبضها حتى وطئها الزوج فجاءت بولد فادعاه لم يثبت نسبه لان الاستيلاد في المرأة
غير صحيح الا ان الحد عنه سقط للشبهة لان الصداق مضمون عليه بالعقد كالمبيع في يد البائع وعلة العقر وهذا النقص مع
الولد زيادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى بالوطء في حكم جزء من العقر بدليل ان المطلقها قبل الدخول
بنصف الكل فيكون العقر واجبا عليه بتمامه لانكار ابوة ام ولد الزوج لعدم ثبوت نسبة لدها منه ولكن يتبع نصف الولد
على الزوج لانه ملك ولد من الزنى فيعتق عليه للجزئية ويسعى المرأة في نصف قيمته ولا يصير الزوج صابنا لانه ناضع في
الولد شيئا اما منع الطلاق وذلك ليس بشيء لانه لو لم يبطل حكم الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يعتق عليه
حكما لملكه وان ماتت الخادمة عند المرأة او قتلت ثم طلقها قبل الدخول فللزوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لانه تعذر
عليها رد نصف العين وبطل تعذر السبب الموجب له ولا سبيل للزوج على الجاني لان بطلانه لا يلاقي ملكه بل ملك المرأة
لا يضمنه شيئا وهذا الجواب الكارم في الزيادة في المهر فلمشتوفيه وحاصله من المبسوط ان الزيادة قبل قبضه منفصلة
كالسمن والجمال بيان من العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد والثمار والعقر غير متولدة كالكسب والغلة ولذلك
كله تسلم لها اذا دخل بها او مات عنها لانه ملك بملك الاصل وملك الاصل كان سالما لها وقد تقرر ذلك بالموت والدخول

تلك الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول كانت الزيادة متولدة منفصلة او متصلة تتنصف بالطلاق مع الأصل
لانه في حكم جزء من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض كالموجود وقت العقد بدليل المبيعة فان الزيادة
المتولدة هناك كالموجود وقت العقد حتى يصير المقابل بها شيء من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا
تتنصف بالطلاق قبل الدخول بل الكل لها في قول ابي حنيفة وفي قولهما يتنصف مع الأصل وكذا الوجاة الفرقة من قبل
الدخول حتى يبطل ملكها عن جميع الغلة اذا سلم لها الكسب عند ابي حنيفة لعموم الله وعندهما يرد الكسب مع الأصل وكذا
المبيع قبل القبض يسلم الكسب للمشتري عندهما فهو للبائع اذا الكسب زيادة منفصلة عن الأصل فيكون كالولد فكما لم
يسلم لها اذا ابطل ملكها عن الأصل فكذلك هذا وهذا الان بطلان ملكها عن الأصل لانفساخ السبب فيه والزيادة انما
تملك بملك الأصل متولدة كانت او لا فاذا انفسخ سبب الملك في الأصل لا تبقى سببا لملك الزيادة حقيقة لوجود ابي حنيفة
رحمه الله ان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الأصل بل ملك الأصل بصير شرطا فسبب ملك الأصل يشترط قبول عقد
النكاح وفي الزيادة الكسب للكسب قبول اختيارا لعبادة واجازته بفسخه او قبول الهبة وهذه الاسباب
لا تنفسخ بالطلاق عند انا الكسب اذا لم يكن اهلا للملك خلفه فيه مولاه بذلك السبب لان ملك البيع قبل القبض
وبطلان ملكه في الأصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب كالزيادة المتولدة لان المتولد
جزء من الأصل يسري اليه ملك الأصل الا ان يكون ملوكا بسبب على حدة الا ترى ان ولد المكاتبة يكون مكاتبا وورد المبيعة
قبل القبض يكون مبيعا فبقابلة حصة من الثمن عند القبض وكسبه ليس كذلك فلا يقابله شيء من الثمن فان قبض مع الأصل
او قبضت الأصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الأصل والزيادة لان حكم التنصف عند الطلاق
ثبت في الكل حين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسقط ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الأصل قبل حدوث الزيادة ثم طلقها
قبل الدخول فهي على ثلاثة اوجه اما ان تكون الزيادة متولدة او متولدة من العين وهي اما منفصلة او متصلة فان كانت متولدة
كالكسب والغلة فهو سالم لها ورد نصف الأصل على الزوج لان حدوث الكسب كان بعد تمام ملكها وبه يكون سالما لها
وان لزمها رد الأصل لفوته بفعلها كالمبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الأصل بعيب يبقى الكسب سالما له وهذا لقوله صلى
الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق فتسلم منفعته والكسب بدل المنفعة وان كانت متولدة من العين
كان كانت منفصلة كالولد والثمر اذا منع تنصيف الأصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جاءت الفرقة من قبلها وان الزوج
في الطلاق ينصف فيه الأصل وفي رده جميع قيمته يوم وضع اليد في ظاهر المذهب على قول من قرر قيمة الله تنصف الأصل مع
الزيادة في الطلاق وتعود الكل الى الزوج اذا جاءت الفرقة من قبلها الان من قبضها لم يتأكد ملكها لما لم يدخل بها بل يتم عود النصف
الى الزوج بالطلاق واذا كل اذا جاءت الفرقة من قبلها ثابت فيسري ذلك الحق الى الزيادة كالمشتراة شراء فاسدا اذا قبضها
المشتري وازداد في زيادة منفصلة فان البائع يسترد ذات زيادتها ورد عن نماءه عن ابي يوسف تعتبر الاحوال في الطلاق قبل
يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الأصل وعند زفر يسترد الأصل مع الزيادة لان الرد يفسخ السبب من الأصل فيكون
الرد كلا انفساخ السبب بمنزلة الرد لفساد البيع وفيه يسترد الرد في الأصل والزيادة اما الطلاق محل العقد ولهذا
يفسخ له من الأصل فلا يتبين حق الزوج في الزيادة التي لم تكن في ملكه ولنا في بدل وتبعا لا نصف الزيادة بعد نصف الأصل
وجه ظاهر الرواية ان ملك الصداق بالعقد وتم ملكها فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملك تام لها فتتنصف
عند الطلاق كما يتنصف في المفروض في العقد وليست الزيادة مسماة فيه ولا حكما اذ لم يرد القبض المستحق بالعقد فصار
تنصفها وسقوط حق الزوج عن العين فيعتد بتنصفها لما قلنا ان نصف العين كالزيادة المنفصلة في المبيع فمع رد الأصل بالعيب اذا
كانت حادثة بعد القبض وهذا اذا كانت الزيادة المنفصلة في الموهوب فانه لا يمنع الواهب من الرجوع في الأصل لان الهبة
عقد تبرع فاذا رجع في الأصل يعتبر الزيادة للموهوب له بغير عوض كما المبيع والنكاح لما عارضه عقد بعد تعذر رد الزيادة
لو اعتبرنا الرد في الأصل يعتبر الزيادة مسالمة بلا عوض وشيء من الأصل لا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع
عقد المعاوضة واذا تعذر تنصف الأصل وجب عليها نصف قيمته للزوج لتعذر رد العين بعد تقرر سبب وجوبه
ولما كان الصداق داخلا في ضمانها بالقبض كان العين قيمة وقت القبض وان كانت متصلة كالثمر والجمال اذا باعها
البائع ثم طلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة واي يوسف رحمهما الله بعدا والزيادة المتصلة سواء انما للزوج على نصف
قيمة الصداق يوم قبضته وعند محمد وزفر رحمهما الله يتنصف الأصل بزيادته لان النكاح بعقد بمعاوضة والزيادة المتصلة
الجزء بها في عقود المعاوضات كالواشترى جارية بعبد وقبضها فازدادت متصلة ثم هلك العبد قبل التسليم ورده
بعيب فانه يسترد الجارية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة منفصلة وهذا لان المتصلة كزيادة السمن فكما في الصداق
غلاء الموتوبة فان الزيادة المتصلة فيها تمنع الرجوع لان الهبة ليست بعقد ضمان فالقبض بحكمه لما لم يوجبها

العين على الموهوب له لم تبق للواهب حق في العين حتى يسري الى الزيادة واذا تعذر الرجوع في الزيادة تعذر في الاصل لانه لم ينفصل عنها خلاف المتصل فانه تبقى لبقاء الزوج حقيقتين به يحيا الزوج فيسري الى الزيادة كالبيع ولهما ان هذه الزيادة حدثت في ملك يمكن لها ان تكون سالما لها بكل حال كالمنفصلة واذا تعذر تشقص الزيادة تعذر تشقص الاصل لما قال محمد رحمه الله والدليل عليه ان الصداق يرد زوجه لانها لا تملكه الا عوضا على بال والمتصلة في الصلاة تمنع رد الاصل كالموهوب تأثير المتصلة في الصلاة اكثر من المنفصلة حتى ان المنفصلة في الهبة لا تمنع الرجوع والمتصلة تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع تشقص الاصل كالمتصلة اولى ان تمنع تاما البيع والصحيح ان عند ابي حنيفة وابي يوسف ايضا المتصلة تمنع فسخ العقد من الاصل كالمتصلة وما ذكر في المأذون مشكل وقد نقض في باب البيوع على ان الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف كالمنفصلة واما اذا كان حدوث الزيادة في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول فانه يتنصف الاصل بنفس الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل مستحقا عليها فيسري الى الزيادة كالمشتراة شراء فاسدا ترد بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف ما قبل الطلاق **قوله** واذا تزوجها الخ المسئلة صورتان ان يسمي لها مهرا ولم يشرط لها بعده ما لها فانه يمنع كان لا يخرجها من البلد ولا يتزوج عليها او لا يتسرى او لا يطلق ضرتها والثانية ان يسمي لها مهرا على ان عجل كذا منه وآخر كذا مؤجلا فهذا ظاهر في الكتاب وسواء ان وفى لها فليس لها الا المسمى او لم يف لها فلها مهر مثلها وقد المسمى اذا قال لا يتسحى شيئا آخر وقال زفر ان كان ماضيا الى الشرع بالاكاهدة ونحوها كمال لها مهر المثل عند وفائه والا فليس لها الا الف لان المال يتقوم بالاباحة فكذا بالتسليم اذا شرط لها في العقد بخلاف طلاق البدعة ونحو لا يتقوم فلا يلزم وقال الاوزاعي رحمه الله اذا فات بتت لها الخيار في الفسخ لانها لم ترض بوجوب الاعلى ملك المرغوب فيه فصار كما اذا باع عبدا على انه خباز او كاتب وهو حلاف قوله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا ما استحللتم به الفروج وجواب زفر ان اجابا التسليم ليس للتقوم في المضمون بل لعدم رضاها بالاقل لانها لما رضيت بالمسمى مكان لعدم التسمية وفيه مهر المثل وجواب الثاني انه لا في الشرط الصحيح وليس هذا بشرط لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا وهذا الشرط منع الزوج والتسري لو وجد الجزي على وجهها فكانت باطلة فلا توثر عدمها في خيار الفسخ بل ان وفى تمت التسمية لرضاها بها والا لا لتم لعدم الرضى فصار العقد لنفسه لا مما لعدم التسمية ولا لعدمها رأسا اذ ليس ذكرها مؤثرا لو كان ولا الشرط بخلاف البيع فان فساد التسمية فيه لا يمنع تمام الثمن لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحته فتختار العدم دخول الخيار والفسخ به واما عدم الزوج فيختار الامرين جميعا فلم يكن شرطا والجواب ان الشرط المحرم للحلال بعد ما حكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرط زوال الحلال لدوام الحرام اذ لو احال حقيقة بان ثبت به حكم الحال شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الاحقية المذكورة فيما روى على ما ان الحق من نفسه وهو المراد به عند الباطل وعوارض من الوجوب صار به عليه وعلى الجائز المندوب لا ما يخص الواجب عينا بحيث يفوت الاداء بفواته ولا يلزم من كونه مكروها بالاقدام لتسببه ولا نظر للقطع بانها لم ترض بتسمية مجحفة بعينها وقد قالوا اذا سمى للبكر عند آبيها مهرا فاسكت لا يكون رضى حتى يكون المهر فاحشا ولا يصح ان يكون مهر المثل ولا به فكيف وفي مفرجة بغيبه وكون مهر مثلها اصلا لا يستلزم صحة النكاح به فلم ينكر بفوته او تفرج به والا فعند الثاني مهر المثل تسمية فلا ينفع النكاح فلها به فجحان تختار كما اذا زوجت نفسها من غير كفو فانه ينعقد ثم تثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من لفظ احق في الحديث على ما ذكر فيلا يوجب لان ذلك الموجب هو تحريم الحلال فيتنصف لانه لا تحريم التسري هذا الشرط بل يتوسع فيه بما ليس من امره محتارا الاحب الامرين اليه وهو صحة الزوجية وهذا لو تسرى لا تفوت لعدم تحققها وهو ادنى من امتناعه عن بعض المباحات كلعبه لا بعقله واما الثانية فكان يتزوجها على الف ان فاء والا ان لا يتسرى او ان يطلقها او ان كانت ولاة او ان كانت اعجمية او بيضاء او على الفين ان كان اصدقها فان وفى بها الاول فان كانت اعجمية ونحو فلها الالف لانها المثل لا تزاد على الفين ولا ينقص عن الف عند ابي حنيفة رحمه الله وان قدم شرط الالفين صح المذكور عنده حتى لو طلقها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى ولا بناء على انه الاحظ لها وكذا في المسئلة الاولى لان الطلاق قبل الدخول يسقط اعتبار هذا الشرط وقالا الشرطان جائزان فلها الالف ان اقام لها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان باطلان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الالف ولا يزاد على الالفين وجه قول ابي حنيفة انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي مجرة خلافا لثانيه فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخرجها مثلا تبينا ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى الاول ثابتا لان المخير لا يعدم بوجود المعاق فحين وجد المعلق بوجود شرطه اجتمع تسميتان صحيحتان المثل لها لزوجه قولها انها معلقان فلا توجد في كل تعذر سوى شيء واحد ووجه قول زفر رحمه الله انه لا تعليق اصلا بل هما منجزان لان ما يقع مع المال انما يكون للترغيب لا للشرط فاجتمعا فسد لجهالة واصلها في الاجارات وسيزداد

هناك وسوى انشاء الله تعالى والله اعلم **واعلم** انه سئل عن الدبوسي لو تزوجها على الف ان كانت بنجمة والفين ان كانت جميلة يصحان بالاتفاق لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احدا لو وصفين ثابت في نفس الامر مما فيه ان الزوج جهله وجهالته لا توجب خطرا بالتسمية الى وقوع وعدمه واستشكل بان مقتضاه ثبوت صحتها اتفاقا فيما اذا تزوجها بالف ان كانت مولاة او لبيتها ان كانت امراة والفين ان كانت حرة الاصل او له امراة بكر بخلاف منقول فيها والاول ان يعمل مسئلة البنجمة والجميلة على الخلاف فتقدر في نوادر بن سماعة عن محمد على الخلاف فيها واعلم انه لو كان تزوجها على الف في الطلاق فلانة تطلق بمجرد تمام العقد بخلاف ما تقدم من كذا وان يطلق فلانة فاذا سلم يطلقها لم تطلق في المنسوط لو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امرأته فلانة على ان ترد عليه عبدا فقد ذلك البضع والزوج والعبد بدلا لالف والشرط فيقسم الالف على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فان كان سواء كان نصف الالف للعبد ونصفها صداقا فاذا طلقها قبل ان يدخل بها فلها نصف ذلك وان دخل بها فلها مهر مثلها خمسمائة اذا قل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان دفع بالشرط فطلق فليس لها الا خمسمائة وان ابى ان يطلق لم يجز عليه لان شرط الطلاق ايقاع الطلاق لا يصح التزامه في الذمة فلا يلزمه بشرطي تركها كما لو مهر مثلها ولو كان تزوجها على الف فطلاق فلانة على ان ترد عليه عبدا وقع الطلاق بنفس العقد والزوج بذل شيئين الالف والطلاق والمراة البضع والعبد والشيآن متى وقع بالشيئين يقسم كل واحد منهما على الآخرين فان كان مهر المثل وقيمة العبد سواء كان نصف الالف ونصف الطلاق صداقا فاذا طلقها قبل الدخول كان لها ثلثان وخسوف الطلاق اوقع على النصف بائن لا بمقابلته نصف العبد نصف البضع وان لم يكن العوض شرطا على المطلق وانما جعلنا نصف العبد ونصف البضع بمقابلة الطلاق الرجعي المجهول اذ لم يعلم ان لا نقسام باعتبار الذات دون القيمة ولو استحق العبد او هلك قبل التسليم رجع بخمسمائة حصة العبد من نصف قيمة العبد لانها لا تزيد نصف العبد بمقابلة نصف الطلاق ولا تحتفل العبد او هلاكه قبل التسليم يوجب قيمة على من كان سلمها تسليمة فلهذا رجع بقيمة ذلك النصف وههنا المسئلة التي تجادلنا بها الشفعة والنكاح ونحن نقول اذا تزوجها على دار على ان ترد عليه الف تنقسم الدار على مهر مثلها وعلى الالف حتى لو استويا فالنصف مهرة النصف بيع وان تفاوتا تفاوتا وهذا لا شك فيه ثم هل يثبت الشفعة في حصة مهر مثلها هذا ما لا عند ابي حنيفة لان عنده ما اعتبار البعض بالكل وسنويقول ما ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لاحكم نفسه والبيع ثبت في ضمن النكاح اذا العقد بلفظ النكاح فحكمه حكمه ولا شفعة في الدار التي يتزوج عليها فكذا في هذه ولو اعتبرنا البيع اصلا فسد لانه نكاح في ضمن بيع فيفسد البيع لانه يفسد باشتراط الفاسخ وقبول النكاح صار شرطا فيه وفي فتاوى الحامدي رجل تزوج امراة ولم يسم لها مهرا على ان نقد لها هذا العبد فانه يقسم مهر مثلها على قيمة العبد ومهر مثلها لانها بذلت البضع والعبد باذا مهر المثل والبدل ينقسم على قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه باطل لانها باعته شيئا مجهولا لدى بضعها من مهر المثل فلا شيء لمولى العبد لان هذا شرط فاسد واما جواز النكاح فلانه لا يبطل باشتراط الفاسد اهـ وهذا اضافة في العقد الذي يجب لها اذ مقتضى هذا انه تمام مهر المثل خلافا لابي يوسف **قوله** ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد او على الف والفين فان كان مهر مثلها اقل من اكثرهما او مثله فلها الاكثر الا ان ترضى الزوج بمنع الارفع فلها الا ان ترضى بالاكثر ان كان اكثر من ارفعهما او مثله فلها الارفع الا ان ترضى بالاكثر فان كان مهر مثلها بينهما اي فوق الاكثر ودون الارفع فلها مهر مثلها وهذا عندك حنيفة وقالا لها الاكثر في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول فلها نصف الاكثر في ذلك كله بالاجماع فلو كانت قيمة العبدين سواء صحت التسمية انفاقا وكسر على ان نفسا هذا الخلاف في الواجب الاصلي في النكاح فعند مهر المثل لانه اعدل اذ موجبه البضع لانه متقوم بحالة الدخول خلافا للمسمى فانه قد يكون على قيمته وقد ينقص فلا يعدل اليه لا عند صحة التسمية وقد فسدت لكنها باذا فالكل اذ عندنا الواجب الاصلي المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا استدرك من كل وجه ونحن نقول ذلك يكون اذا كان الاكثر لا نسلم انه متيقن قياسا على ما لو طلقها على هذا العبد او هذا اذا تزوجها على الاكثر منهما اتفاقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه وان كان تخريجا فليس للزم ان يتفقوا على ان الاصل مهر المثل بل اختلفوا في فساد التسمية وفي هذه المسئلة فعندهما فسدت لانها لما تفاوتت وقد رضيت بها كان فقد رضيت بالاكثر متعينا دون الارفع اذ لا يكون تعيينه عليه مع رضاها بالاكثر واذا تعين ما لها لم يصر الى مهر المثل لانا لم صير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيح وصار كالخلع على الف والعفو والاعتاق بان قال اعتقتك على هذا العبد او هذا او قبل فانه يجب الاكثر منهما وتتوقف بان تعين الاكثر فيها تتوقف ان لا توجب منها في حق البدل وانما يوجب او حنيفة فيها التسمية وان لا يلغو كلامها بالكلية ولا ضرورة هنا لان للنكاح موجبا اصليا فاذا لم يتعين احدهما ورددنا لا يلزم الا لغاء اذ نقصان مهر المثل

الطلاق

وهذا بخلاف ما لو خيرها بان قال على انك بالخيار تأخذانها شئت او على اني بالخيار اعطيك ايتهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا لانتفاء المزاحمة اما ما نحن فيه فلانها لو اردت اخذ الارض فامتنع تعفقها لمزاحمة اذ ليس لها رجوع الى قول الاول بخلاف الاخر بخلاف التخيير اذ له اختيار ويستند بالتعيين وما دكيع احد العبدين لا يجوز ولو سمى لكل منهما وصل حساب التعيين احدهما جاز بخلاف ما لو اقرله بالعار والعين حيث يتعين له الالف لانه لم يوقع ذلك في انشاء معا وصحة ذكر ان ذمته مشغولة باحد المالين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالاعلى لو جزم بها فلم تلزمها به بخلاف الالف فانه لم يشك فيها وكونها على الفعالة او موجلة الى سنة وهي بالالف اكثر فهما الفعالة والاكان الموجلة لانها اقل ولو على الفعالة فالى العين السنة وهي مثلها كالاتلاف فيخيارها وان كان كالاقل فحلة وان كان بينهما بحيث تهي المثل عينا الخيار له لوجوب الاقل عليه **قوله** واوجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا لو كانت المتعة ثلاثين على نصف الاول حكم صحيح به في الدراية فالحكم في الطلاق قبل الدخول في التحقيق كما سيأتي **قوله** واذا ثبت وجها على حيوان غير موصوف الخ المهر كما يكون مثليا يكون قيميا فيعود يكون من العروض الحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا فما تعين كهذا العبد او الفرس او الدار فيثبت الملك بمجرد القبول لها ان كان لها وكذا لو لم يكن مسلما اليه الا انه اضافه الى نفسه كعبدي والا فلها ان تاخذه بشرائها فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق بعض الدار رجعت في النصف الباقي في يدها ان شاءت ردته بالعيب الحادث بعد التسليم في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شاءت امسكته ورجعت بقيمة نصفها ولو طلقها قبل الدخول كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو ولدت الامة عنده ثم ماتا او ولد فليس على الزوج شيء ولا يكون حاله اعلى من حال ولد المغصوبة ولكن لها الامة ان دخل بها والا خيارها ان كان بغصان الولادة يسيرا وان كان فاحشا فلها ان شاءت اخذت الجارية ولا يضمن لزوج شيئا وان شاءت اخذت قيمتها يوم تزوجها عليها لان بغصان الولادة كالعيب السماوي وقد كان الولد جابرا لذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان لانعدام ما جبره وتقرر بتلف الخيار لها في العيب السماوي لهذه الصفة ولو كان الزوج قبله ضمن قيمته لانه اتلف امانة في يده فان كان في قيمته وفاء بنقصان الولادة لم يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في ظاهر الرواية بان عليه تمام ذلك قال شمس الائمة وهو غلط فاحش في الانهما ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة عند موت الولد لكن لا يضمن ما زاد على قيمته من يوم الولادة لنقصان لكون ذلك بسبب اخلا جبرانها وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا والاشكال في الثوب المعين في ثبوت الصحة فيه لانه اذا زاد فقد هذا الثوب الهروي ولم يكن هرويا فلم يسلم لها ما فيه وعن ابي يوسف لها ثوب هروي وسط وعلى قول زفر لها الخيار بين ان تاخذه او تطلب قيمة الهروي الوسط لانها وجدته على خلاف شرطه ولكنا نقول المشار اليه من جنس الذي يتعلق العقد بالمشار اليه وستقرر ان الله تعالى واما قيمة معين فلا يخلو اما ان يكون مكيلا او موزونا او غيرهما فنفى عن الاول بان قال لها حيوان ثوب دار لم يصح ويجب مهر المثل لما ما بلغ لان جهالة الجنس لا تمنع لان الجنس الاعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المماثلة وقد بان خلاف النوع بخلاف الحيوان الذي تختلف اغراضه اختلافا فاحشا بالبلدان والاحمال والضيوف والسعة وكثرة المرافق وقلتها فكون جهالة الجنس مرجبة لمهر المثل فهو المثل الاول واوجبه بان قال عبد امة جارية من بيت لم يصح للتسمية وان سلم يصفه وتصرف الى بيت وسط مرفوع لما ذكرنا وهذا ان قالها وهذا اني عرفهما فلتعين خاصا بما بانت فيه بل يعال مجموع المنزل فينبغي ان يجب قيمته مهر المثل فان الدار يجب على قبول قيمته لو اتلفها به وقولنا قال مالك والشافعي رحمهما الله ان عقد النكاح معاوضة فلا يصح التسمية مع جهالة العوض كالبيع ولنا انه معاوضة مال بمال فيفسد بالجهالة كالبيع والحيوان يثبت في ذمته اصله ابدا بالسلم في الابل في الدية وفي الجنين غرة عبد او امة في الذمة والعين فيها تعلوم الا الوسط من الانسان لكنه وسر هذا الشرع علم جريانا لمسامحة في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا يفضي جهالة الوصف فصار المانع من التسليم والتسلم لا لكن الشرع اوجب مهر المثل مع جهالة وصفه وقدر في بعض الصور بان لم يكن مرافقا لها من تزوج وعلم لها مهرا فانه يحتاج الى تقويم وتحتين بالجهالة فوق جهالة العبد لان جهالة في الصفة وهما لمهر المثل جهالة جنس تمنع التسمية اولى **قوله** وشرطنا ان يكون الخ جواب قول الشافعي لما سابة النكاح حينئذ لا فرادي فكذا التزام مالا يتناهى ينبغي ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار بذلك وكذا مه البيان من غير توقيف على كون المغرب مالا له طرف وسط وسط وطرفان وقال شرطنا ذلك رعاية لجانب المرأة والزوج اذ جهة كونه معاوضة توجب شرط نفي الجهالة اصلا لكن لم يكن المال الذي لا يتناهى بين جهالة الجنس مع انه الموجود الشرعي اعني ايجاب الشرعي الوسط في حيوان الزكوات رعاية لجانبي الفقراء وارباب الاموال وكذا اذا كان من الدية والغرة ولا يتعدى الى الحكم الاصلي ولو اسقط وقد خلفنا التمام المالا يتناهى والكفي بالحاق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال وجوابه **قوله** واما تخيير الزوج

جواب عن سؤال معد بسهوان ما ذكرتم يقتضي وجوب الوسط الحكم عندكم وجوبا حدا لا يزيد منه ومن قيمته حتى يجب على العبد
اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بتقويمه صارت القيمة اصلا من اجل المسمى كانه هو الذي اصل من وجه فجرى على قول فاما
به وبهذا اندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصار كانه تزوج على عبد او قيمته فوجب مهر المثل لان هذا التقدير
انما افاد ان الاصل العبد عينا ثم القيمة محلفن لا ترى ان التسمية في قولنا كانا هو في المبسوط بعد ان قال المهر
عوضا واعينا صفة الوسطية ليعتبر لا لتظهر اجابتين ولكونه ما لا يتقوم وابدا لا منع جهالة الصفة صحة الالتزام قال
وهذا لو اتاها بالقيمة اجبر على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه كالعين هذا وتعتبر القيمة
بعدلها لعلا والرخص يختلف ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وانما قدر ابو حنيفة في السود بالعشرة دنانير او في العبيد بما
لما كان في زمانه **قوله** وان تزوجها على ثوب الخ تقدم الكلام فيه **قوله** وكذا اذا بالغ في وصفه بان ذكر بعد نوعه
طوله وعرضه ورقعته ونوعا لكذا لا يختلف الجواب من انه يجبر على اداء القيمة كما يجبر على اداء الثوب وجعله ظاهر الرواية
احترازا عما عن ابي حنيفة رحمه الله حيث لا يوجب على عين الوسط وهو قول زفر رحمه الله وعما عن ابي يوسف رحمه الله انه ان ذكر
مع ذلك تعين الثوب لان موصوفه اذا كان ثوبا جلا يثبت في الذمة ثوبا صحيحا في السلم وان لم يوجل يجبر الزوج وعبارته في
المبسوط فان عين صفة الثوب على قول زفر يجبر على القيمة اذا ادائها وعلى قول ابي يوسف ان ذكر الاجل الى اخر ما ذكرناه
ثم قال وقد يقول الثوب يثبت في الذمة موصوفا ثوبا صحيحا لانه في لباسه نفاسة وذكر صفته يلتحق بذكر الاجل والمثال وهذا
جواب السلم فيه واشتراط الاجل هناك لوجوب السلم للمرجع السلم للمرجع ثوبا لثياب وثيابا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وعدمه واجاب
بان قال لكن نقول لو باع عبدا جنيا بموصوف في الذمة لا يجبر الا ثوبا جلا وان لم يكن العقد سلما فهنا اما لثياب لا يثبت
ثوبا صحيحا الا ثوبا جلا اشتهر طاهر فيصح قول ابي يوسف رحمه الله وقد يقال بل حاصل الصلح سلم والعبد اشترى له الثياب
الموجلة المسلم فيه وانا يخفى فيصح قول زفر اذا لم يشترط الاجل ليس من حكم ثبوته في الذمة وهو ظاهر واما الكتابة
والموت فان يسعى خيسا لعلى اداء ثوب فيصح سعيه وقد صفته فتكون من ثبوته واجبا راها على قبول القيمة وان وصفه حينئذ كما كتبه
من السعي صعبة او بحيث لا يجبر الزوج بل يتعين السعي لان الموصوف انما يثبت في الذمة صحيحا حالا كالقرض موجلا كالثمن في
السلم وعن ابي حنيفة لا يجبر على القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صحة التسمية اما لوجوب الوسط حيث بينه وبين القيمة
كما في المهر او لجهالة العبد لا تعين الوسط **قوله** فان تزوج مسلم على خمر او خنزير ثم اسلما او احدهما او تزوجها هو مسلما وهو قال الثلثة
وقالوا في رواية عن كل منهم يفسد النكاح لامتناع العوض اذ المسمى صار عوضا اخر وسوف يمنع التسليم في حق المسلم قلنا
امتناع التسليم لا يزيد على فساد التسمية وفسادها لا يزيد على اعتبارها عدما مع اشتراط قبوله والنكاح لا يفسد بعدم
التسمية وانما اشترط القبض حتى خلافا لابي يوسف بخلاف البيع بقيد الاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط انما يفسد بصيرورته ربا لان الشرط زيادة
خالية عن العوض في صلب العقد ربا في النكاح **قوله** فان تزوج امرأة على هذا الذي من الخمر او الخنزير فاسلما او احدهما
او حتى تجد اي حنيفة انها مسلمة وقال ابو يوسف رحمه الله انها مسلمة ان تزوجها خلا وقيمة الخمر المشار اليه لو كان عبدا وقال محمد
يقول ابي حنيفة في اخره ويقول ابي يوسف في اخر ذكر الحاكم ان قول ابي يوسف الاول في اخر كتبه لما وظاهر كلام الهداية في التقريب
يتبعي اخذ انهم في مباني الخلاف لانه خص انا يوسف بما صلة يسمى بها ما لا تعذر تسليمه فيجب قيمته في القسمي والمثل في المثلي والعبد
قيمي الخمر مسلم وقالوا ابو حنيفة رحمه الله يقول لما اجتمع الخ والتحقيق انه لا خلاف بينهم فيه فيما لا يصلح لا خلاف بينهم ان المعتبر
المسمى المشار اليه ان كان خلا خلا وان كان خمرا خمرا وفي سائر الاشارات قال هذا الخلاف فيما اصل فيه عليه
الى اخر معنى ما ذكرنا وما ذكرنا من ان هذا الاصل يتفق عليه في البيوع والاجارات وسائرها للعقود وتفصيله من الكافي وقد
قال بعد هذه المسائل مبنية على اصل وهو ان اللسان والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه فرغ لا خلاف ان حكم المسمى فالمعتبر للتسمية
لانها تعرف الماهية والاشارة تعرفها لصون فكان اعتبار التسمية اولى لانها لمعاني حتى لا اعتبار لان كان المشار اليه من جنس
المسمى الا انهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه اي يتبع الذات الا ترى ان
من اشترى فرسا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد لاختلاف الجنس ولو اشتراه على انه اخر فاذا هو اخر ينعقد لاتحاده
والاشارة في الخروج على هذا الاصل قال ابو يوسف يقول الخمر والعبد والخل والخمر جنسان مختلفان في حق الصداق لان الاخر
مالا متقوما يصلح صداقا والاخر لا فالحكم حينئذ للمسمى كان الاشارة تبين وصفه كانه قال العبد هذا والخمر هذا الخل هذه
الخمر رحمه الله يقول العبد مع الخمر جنس واحد اذ يعني الذات لا يغتر فيها فان منفعتها تحصل على نحو اعم فاذا المعتبر
معنى الذات اعتبر جنسا واحدا فالعبرة للاشارة والمشار اليه لصلح مهرا فوجب مهر المثل فاما اذا جمع الخمر جنسا واذا المطلوب
من الخمر غير المطلوب من الخل فاحكم منه كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يقول لما تباين الذات كان حكم الجنسين لا يتبدل لان الصون
والمعنى لان كل موجود من الحوادث له وجود بها وصورة الخمر والخل والحر والعبد واحد فاكتفى الجنس كالعبرة بالاشارة فيهما

والمشار اليه غير صالح لوجوب مهر المثل انتهى ورعاية الايمان يكون بمعنى انهم خلا واخر عبد اجود واردا لك لا يمنع تعلق الحكم
بالمراد كما لو قال لامرأته هذه الكلبة طالق ولعبده هذا الحمار حر تطلق ويعتق فظهر ان الاختلاف بينهم في الاصل بل في
اختلاف الجنس واتحاده فلزم ان ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المعول على كثير مختلفين بالاحكام انما هو
على قول ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله المختلفين بالمقاصد وعلى قول ابي حنيفة هو المعول على متحدي الصورة
والمعنى ثم الاعتق ان الاليق كون الجواب على قول ابي يوسف وجوب القيمة او عنده وسط لان الغاء الاشارة واعتبار المسمى
يوجب كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا ولو تزوجها على هذين بما ذكرنا اي على هذا الدن من الخمر فاذا هو خل او
هذا الحر فاذا هو عبد او هذه الميتة فاذا هي ذكية فلها المشار اليه في الاصح عند ابي حنيفة وان روي عنه مهر المثل في هذه
على اصله والاصح عن ابي حنيفة فكان ابو يوسف فاوجب الذكية وما معها واوجب محمد المذكاة وفي مهر المثل في الخمر على اصله وابو يوسف
على اصله واعتبر وعنه بان جمع بين الاشارة والتسمية وتعارضتا وبطلت الاخرى فاعتبرنا الصحة وصارت الاخرى
كان لم تكن وكذا على ابو حنيفة الاصل المذكور له على تلك الرواية القائلة بوجوب مهر المثل ووجهه بانه يقول الموجب
الموجب الاصلي مهر المثل وانما اعتبرنا الاشارة هناك ليجب وانما اعتبرناها هاهنا لا ليجب فلا يعتبر لايجاب مهر المثل لانه هو
الاصل **قوله** فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها عند ابي حنيفة رحمه الله الا الباقي اذا ساوى عشرة
فان لم يساوها فلها تكملة العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف
لها العبد وقيمة الحر لانها ما رضيت الا بهما وتعذر تسليم احدهما فتجب القيمة وقال محمد رحمه الله لها الباقي وتمام مهر مثلها ان بلغ
الباقي مهر المثل سوى او ابعد اي حنيفة تكمل هذا او بلغ الباقي مهر المثل الا زاد عليه ضعف قول ابي حنيفة لانهما لو كانا حرين
يجب مهر المثل فاذا كان احدهما حرا ولم يبلغ الباقي مهر المثل يتم مهر المثل دفعا للضرر عنها فهنا مقامان لنا مقام اختلفا
فيه وهو تعيين الواجب مع الباقي ومقام اتفقا فيه وهو عدم الاقتصار على الباقي ولنا فيه الالحاق بالمسألة السابقة اعني ما
اذا تزوجها على الف وعلى ان لا يخرجها من البلد ولم يف حيث يكمل مهر المثل الا انها لم ترض بذلك العقد فكذا هنا اذا استحق الباقي فلم يجب
عليه والجواب الفرق بان الفائت في السابقة لم يستحق بمثل العقد مدفوع بان ... لا يستحق ويستحق مثل
العقد في دفع استحقاق غيره ولزوم مهر المثل فيها ليس الا لعدم رضاها بذلك العقد بتسمية اذا لم يوجد الا بالكل عن ان ...
فنقول لما لم يتقوم مثل المهر في المسألة هنا نقوم ثم يعني يقوم هذا الحر عبدا فيجب قيمته وعلى هذا يترجح قول ابي يوسف رحمه الله
من حيث الوجه وقد يجاب بان الحر الفائت هنا لعدم رضاها وعدم تعتبرها في تعيين ما رضي به اما ههنا فهي المقصرة في
الفحص عن حال المسميين فانها يعلم بالفحص كما في السابقة لان عدم الاخراج وطلاق الضرة انما يعلم بعد ذلك فكانت هنا
ملتزمة للضرر بمعنى هذا وقد خرجت هذه المسألة بما يليها من الاصل الذي ذكرنا فعند ابي حنيفة تسمية العبد عند الاشارة الى الحر
لغو واذا لغي تسمية احد العبدين صار كانه تزوجها على عبد فليس لها غيره وعند ابي يوسف تسمية العبد معتبرة مع الاشارة
الى الحر فاعتبر تسمية العبدين لكنه عجز عن تسليم احدهما فوجبت قيمته وعند محمد يقول الامر كما قال ابو حنيفة ان تسمية العبد عند الاشارة
الى الحر لغو لكنها لم ترض في تمليك بضعها بعبد واحد فيجب النظر الى مهر المثل لدفع الضرر لا لجواب الامام قلنا من التزامها لذلك
حيث قصرت ان ثم والا فالاوجه قول ابي يوسف كونه مفسرة به لذا ادا العالم مانعة من الترجيح في ان المسمى حر او عبد وقريب
هذا ما لو تزوجها على هذه الثياب العشرة فاذا هي تسعة فليس لها غير التسعة وحكم محمد كما قال ابو حنيفة انها وفيه مهر مثلها
او زادت والا كمل مهر مثلها وفي فتاوى قاضي خان العشر تزوج على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر فان كان مهر مثلها
احد عشر وزيادة فلها احد عشر عند ابي حنيفة وينبغي لان لها احدى العشرتين اجودهما وادناهما فصار كما اذا تزوج على احد
العبدين ثم ما اذا وجدت المهر وبه فاذا هي تسعة حيث كان لها التسعة وثوب اخر في قولهم جميعا لانه في الاول المنطوق الثوب
المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر المثل الا ترى انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب مهر المثل وفي الثانية المنطوق به ثوب هروي
وهذا يجب بها وشرح العيلان ... انه لو تزوج على عشرة وجدت احد عشر فلا بد ان تشتمل على عشرة جيد
الاحد عشر وعشرة ... الادنى عشرة فصار تسمية عشرة من احد عشر اما اردئها او اجودها وبه تفسد التسمية عند ابي حنيفة
رضي الله عنه فحكم بمهر المثل اذا كان احد عشر اكثر منها الا احد عشر لرضاها بنقصان بين العشرة التي هي الاردى العشرة
التي هي الاجود تعين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس العبدين واجودهما وان كان اقل من ادنى العشرتين فاشباهه
العشرة الردي كما لو قال اقل منها وكسر العبد او مثل هذا قياس قوله واما قياس قولهما فصحت التسمية وتعين اردئهما مطلقا كما
عين اوكس العبدين لذلك وشرح عبارة التسعة انه اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصفها هروية فكانه تزوجها على هذه
التسعة وثوب اخر وهو مطلق فيلغو ويجب التسعة فقط بخلاف ما اذا وصفها بالهروية لان المعنى انه تزوجها على هذه التسعة
وثوب هروي فلا يبطل تسميته غير ان مقتضى الاصل ان تخيره بين عينه وقيمته والله اعلم **قوله** واذا فرق القاضي

بين

فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد وبين تزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الرابعة او الامة على الحرة ان قبل الدخول فالمهر لها اولى لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالدخول وان لم تتم الخلوة فيه تعالى الدخول لان التمكن منها فيه منفعة شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب بالعقد وتكمل الخلوة لوطئها فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لتعذر الوطئ شرعا وحسا فان دخل بها جامع في القبل فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر رحمه الله اعتبارا بالبيع الفاسد حيث يجب فيه القيمة اذا استهلك الرد ومن قوله المسمى ليس بمال واما يتقوم بالتسمية فاذا زاد على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم يجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية واورد عليه النقض لانك اسقطت اعتبار التسمية اذا زاد على مهر المثل واعتبرتها اذا انتقصت منه فكانت فاسدة بحق الوجود والعدم وان كانت صحيحة مشمولا لوجوب واجاب المؤلف بانها صحيحة من وجه فاسدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال فكان معتبرا من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرناها فسادها واذا انتقصت صححناها اذا انتقصت لانضمام رضاها والحق ان عدم التسمية ليست فاسدة وقد صرح المصنف ببطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الا كون المسمى ليس بمال او وجوده في عقد فاسد وكل منهما يستلزم فسادها وفساد التسمية يوجب المصير الى مهر المثل لان الدخول اتلاف فاشبه اتلاف الغاصب وبين فرعنا بوجه ما لما تبلغ ونحو ما وجه المسمى ذكرناه فوجه الاستدلال ان نقول سلمنا ان الواجب فيه مهر المثل لكنها وجبت باسقاط ما في حقها وتركها ما في المعاوضة لا على وجه الابتذال والاجارة لا تصح للزوجة اما تقوم بالتسمية ان اريد في النكاح الصحيح فالحكم ممنوع بل ثابت بها وبالدخول مهر المثل وان اريد في الفاسد فمطلقا لا نسلم انها تصح فيه حتى صار ما لها عن التسمية واجب مهر المثل والجواب انا لو اوجبناه فانما اوجبناه بكل ما رضاه وبحرة الرضى بالتمليك لا يثبت لزوم العقد به لان به لا يحل ملك البضع بل يتبين خلاف الرضى بالخطر لانه استقاط فيتم بالواحد وعلى هذا الاتمام المعاوضة ذكره الله تعالى في الزيادات وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها مهر مثلها استحسانا فرقا بين وجوب مهر المثل اصلا في كل نكاح فاسد هذا بعد ما مر مناه في باب الاولياء والاكفاء **فروع** لا يصير محصنا بهذا الدخول الا عند ابي يوسف واجبنا لانه انما لا يكون محصنا في العقد الصحيح لان الدخول لم يكمل الواجب لم يكمل منه سوى مهر واحد وقد تاكد بما ذكرنا بخلاف ما اذا كمل وطئ الاب جارية ابنه او عمى الشبهة فانه يلزمه بكل وطئ مهر لان الاصل ان الوطئ في غير الملك ان كان بشبهة تتعدد المهر بتعدده وان كان بشبهة الملك لا يتعدد يتعدد فهي جارية الاب وجارية الزوجة اذا وطئها الزوج الثاني في حكم شبهة الاشتباه فيتكرر وتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب او المكاتبة اذا وطئها السيد الزوجة في النكاح الفاسد او في النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطئ انه كان طلقها الثاني في حكم شبهة الملك وتكرر الوطئ في الملك لا يتعدد به المهر فكذا في شبهته واما اذا وطئ احد الشريكين اجارية المشتركة كما مر اذا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين والذي يقول يتعدد المهر لانه في النصف الاخر ليس له شبهة ملك فصار بمنزلة جارية الابن حتى لو وطئها بعد الثاني لما سقط عنه الحد من زوجها قبل تمامه والمهر المسمى بالنكاح وان طلقها في الحال لان هذا الكثير دخل في الخلوة وفي الخلاصة في الجنس الرابع من فصل المهر لو وطئ المعتق عن طلاق ثلاث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد لان بكل وطئ مهر مثل ان كانت الطلقات الثلاث حملن فظنا انها لم تقع فتوطئ في موضعه فيلزمه مهر واحد لان ظنا انها تقع لكن ظن ان وطئها حلال فهذا ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطئ مهر في نوادر هشام عن محمد رحمه الله اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحقت فعليه مهر واحد وان استحق نصفها فعليه نصف المهر وفي الجزء الحادي وخمسين زيادة الصبي اذا زنى بصبية فعليه المهر وان اقر بذلك فالمهر عليه واذا زنى الصبي بالغة فكرهه عليه المهر وان دعته الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبية صبيا عليه المهر وكذا لو دعت امة صبيا والمراد من المهر العقر **قوله** وعليها العدة يعني اذا اراد تزوجها بعد خلوها لا بمجرد الخلوة لانها انما تقام مقام الوطئ في النكاح الفاسد ويبقى ان لا يجب عليها الا حد واحد في الاصل بما اذا دخل الرجل على غير امراته فوطئها الثاني على ما يجيء ان شاء الله تعالى لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات فتصير شبهة تسقط احد حدي المهر فالواجب العقر وتثبت نسب ولدها منه ولا تنقضي عدتها ما تنقضي العدتان يخص عمر رضي الله عنه والزيادة الظاهر الثابت على نوائب نفقة النكاح وليس ذلك في وطئ بشبهة ولا نفقة في هذه العدتان للزوج بها باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا ولانها النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح بقي في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة هنا ليقضي لا يرجع بالمهر على الذي اصابها عليه لانه هو المستوفي للبدل ولو كانت هذه اخت امراته حرمت عليه امراته الى انقضاء عدتها **قوله** رحمه الله لانها انما

يجب باعتبار شبهة النكاح ودفع هذه الشبهة بالتفريق اذا لا فراق بالمتاركة اذ لا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد
ولان تفع الا قلنا ولا تحقق المتاركة الا بقولها تركتك ستبك او خليت سبيلك او تركتها اما لو
تركها وتنحى على ذلك يعتبرون لو حتى لها ان تزوج باخر قال الشيخ الامام فخر الدين قاضيخان هذا في المدخول بها اما في غير
فيتفرقا لا بد ان لا يعود اليها وكل منهما فسخ الفاسد بغير حضور الآخر وقيل بعد الدخول ليس له ذلك الا بحضور
الآخر وعلم غير المتاركة ليس شرطا لصحة المتاركة على الاصح وانكار النكاح ان كان يحضرها فهو متاركة والا فلا وروى ذلك
عن ابي يوسف اخذا بالقياس وقول ابي حنيفة لو حاضت ثلاث حيض مرارا وطيات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا ما
تحيض بعد التفريق او المتاركة لم ينقض وجب ان يكون هذا كله في القضاء اما فيما بينها وبين الله تعالى فعلى ما بان من
نقل العتابي وفي الفتاوى لا يجب عدة الوفاة في النكاح الفاسد **قوله** وتعتبر عدة النسب من وقت الدخول عندهما وعليه
الفتوى للزنا النكاح الفاسد ليس بداع الى الوطء والا قامة الى اقامة العقد مقام الوطء باعتباره وهذا جواب عن قولهما
على الصحيح وذكر في الاصل ان زوجت الامة بغير اذن مولاها ودخل بها زوجات بولد لستة اشهر من دخوله بها وادعاه المولى
والزوج تهنئ الزوج فاعتبره من وقت النكاح ولم يجعل النكاح خطا قال بخ الا ترى ان هذا اذا دخل كان عيب النكاح بلا شبهة
قال في الغاية فاعتبره والعدم من وقت التفريق لا من وقت النكاح لان العدة للنسب قال شارح الكنز هذا اولى لانهم انما
اعتبروها من وقت النكاح ليثبت نسبه بمجرد العقد اقامة للمنكر مقام الوطء بالشبهة مقام الوطء حتى لو جاءت بولد لستة
اشهر من وقت العقد ولا قال بها من وقت الوطء يثبت نسبه فافي الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارها من وقت التفريق لانه ثبت
انها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يقارنها دعوة لا يثبت نسبه ولو كان الاعتبار وقت التفريق لاعتبرت
وكذا لو قارنها بعد عشر سنين لان الاكثر الا قبل ولو من التفريق لا عند ولو خلا بها ثم جاءت بولد يثبت نسبه ويجب المهر والعدة
في رواية عن ابي يوسف رحمه الله وعنه لا يثبت ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر رحمه الله وان لم يخل بها لا يلزمه الولد اتفاقا
والحاصل انه تعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقة ومالم يقع تفريق من وقت النكاح او الدخول على الخلاف **قوله** لقول ابن مسعود
رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها قاله في ايضاحه وقد مناخر نحوه **قوله** وهي اقرب الاقارب ليس مراده بل تعتبر نسائها
من الحصنف بناء على ان الظاهر من اضافة النساء اليها اعتبار قرابة الاب لان الانسان من جنس ابيه ولذا صح خلافة ولا
اذا كان ابوها وسيا وعلى هذا كان الاولى اسقاط الواو في قوله ولان الانسان من جنس قوم ابيه ليكون وجه كون الاضافة
المذكورة تعيين كونها من اقارب الاب ظاهرا وهذا الان جعله وجها مستقلا يصح الا ان حينئذ لا يكون الدليل الاول يستلزم
المطلوب لان مجرد اضافة النساء اليها لا يستلزم كون النساء المضافة اقارب الاب بل كما يصح ان يقال لبعلها واخوانها
نساؤها يصح ان يقال لها ايضا واخوانها لانها تماثل زوج جهة ارادة الاب المقدمة المذكورة **قوله** وتعتبر في مهر
المثل ان يتساويا في الجمال يعني بمجرد تحقق القرابة المذكورة لا شمخ صحة الاعتبار بالمهر حتى يتساويا سنا وجمالا ومالا
وبلدا وعصرا وعقلا ودينا وبكارة وثوبا وكمال خلق وعدم دلدنة بعلم انها فان كانت من قوم ابيها لكن اختلفا كانت
او زمانها لا تعتبر بمهرها لان لكل بلد من يختلف عادة اشرافها في المهر في غلائه ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي وجب فيه
اقاربها لا يعتبر بمهورهن وقيل لا تعتبر الجمال في حق الحسيبة الشريفة بل في اوساط الناس وهذا اجمال وقالوا تعتبر حال
الزوج انها اي بان يكون زوج هؤلاء كازواج امثالها من نسائها في المال والحسب وعليها فان لم تكن واجدة من قوم
الاب بهذه الصفات فاجنبية موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى مثلها اي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة
لا تعتبر بالاجنبيات ويجب حمله على ما ان كان لها اقارب والا امتنع القضاء بهذا المثل وفي المنتقى يشترط ان يكون المهر هذا
المثل في حق الزوج مع يسره وفي شرح الطحاوي مهر مثل الامة على قدر الرغبة **قوله** واذا ضمن لها مهرها صح
ضمانه بعد ان يكون الضمان في الصحة اما في مرض الموت فلا لانه تبرع لوارثه في مرض موته وسيأتي في الصغير وجه وحمل عنه
ودين الصغيرة دونها ومنعها **قوله** ثم المراد بها ما في مطالبة زوجها اذ ولها على التفاريع الثاني **قوله** وتزوج الولي اذا
ادى على الزوج ان كان بادنه يعني ان الزوج اجنبي او في حكمه كولد الكبيرة هذا الا يتزوج اذا ادى هو ابتداء الصغيرة فاذا
زوجها وحمر عنه للمهر بجمال مهور الصغار كما لا يخفى الا ان يشهد انه رفع ليرجع في اصل الضمان **قوله** ثم المراد بها ما في مطالبة
يعني اذا بلغت زوجها يعني اذا كان بالغا وان لم يكبر بالغا فالمراد بها مطالبة ابيه فمن اقام بينة كما في شرح الطحاوي والتتمة
وذكر انه اذا ادى لا يزوج تأمل يشهد على اشتراط الرجوع في اصل الضمان ولا يخفى ان هذا انما يكون للصغير بالغ
هذا او المذكور في المنظومة في باب جواب بالك من انه ضمن لابيه مهر ابنته الصغيرة لا يضمن بخلافه فلا فرق اطلاق شرح الطحاوي
وذكر في الصغرى خلافه فعال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن ابقاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الاقدام
على تزويجها ضمان المهر عنه فهذا هو المعول عليه وان ضمن الولي مهر مطلقا ولم يؤد الاب في صون الضمان حتى مات فلي

باحيا وبين اخذها من تركته وبين مطالبة وجها واما اختار الترك فاخذت احيا لبائي الورثة الرجوع في نصيب
الصغير قال نعم ليس لهم الرجوع لانها هن الكبار لم تضمن على الصغير شيئا بلا امر ممن المكفول عنه
اذ لا يعتبر اذنه ولو اذن وعن ابي يوسف رحمه الله قوله فيما ذكرنا الولي الجد قلنا بل صار ذلك باعتبار من المكفول عنه
لثبوت ولاية الاب عليه باذن الاب منه معتبر واذنه على الكفالة دلالة ذلك من وجهين بخلاف ما اذا ادى عنه وصاية
لان تبرع الاب يلزم المولى بعد انقضاء الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجعون ولكنا نرجعون اذا ادى في مرض موته
والمجنون كالصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه سواء كان مجنونا اصليا او طارئا وانما ضمن وليها اذا كان ابا او جدا مع انه المجنون
لقبض صداقها وله المطالبة به الا ترى ان الولي في النكاح وان باشر بغير كالوكيل به بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يصح ضمانه الثمن لانه بيا شر
فرجع الحقوق اليه حتى يطالب الثمن ويخاصم في الرد بالعيب ويتسلم المبيع ويحبس ثمنه ويراقب ثمن الثمن عند ابي حنيفة ومحمد
يضمن ما له فلو صح ضمانه كان ضامنا لنفسه معتفيا فان قيل لا نسلم عدم رجوعها اليه في النكاح الا ترى ان له
المطالبة بمهرها اجاب المصنف رحمه الله بقوله ولانه قبض الاب المهر بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد لانه معتاد وكذا الاملاك
قبضه بعد بلوغها اذا انهدمت هي حتى اما اذا لم تنهدم فله المطالبة خلافا للبيع فان له قبض الثمن بعد بلوغه دون الصبي لان شرط
احضار الزوجة لقبض الاب مهرها عندنا خلافا لزفر رأي ابي يوسف في قوله الاجر في المرعيناي لا يشترط ولم يذكر خلافا وقد مر
في قبض مهر البكر البالغة فروعا استوفيناها في بابا الاولياء والاكفاء فارجع اليها وما لم يذكر هناك لو قبض الاب المهر ثم ادعى
الرد على الزوج ان كانت بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض ليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لان حق القبض ليس له
ما اذا قبض مهرها الزوج كانت امانة عند الزوج فيقبل قوله في الرد كالمودع اذا ادعى الرد وقد مر في الودائع قوله وللمرأة
ان تمنع نفسها من الدخول بها ومن ان يسافر بها حتى يوفيها معجل مهرها ليتعين حقها في البدل كما تعين حقه في المبدل له
يعني لا يتعين حقها الا بالتسليم وهذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين اما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا
لانها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى يملك عتقه وقوله اي المعجل منه بيان لقوله بعض المعجل فانه وشرطا كان كان قد شرط
تعجيل كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله او بعضه فبعضه وان لم يشرط تعجيل شيء بل سكتوا عن تعجيله فله ايضا الامتناع
حتى تستوفيه ما تجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت او الطلاق فليس لها ان تحبس الا الى التسليم
ذلك العرف قال في فتاوى قاضيخان فان لم يكن او قد ابعجل ينظر الى المرأة والى المهر انه لم يكون المعجل لمثل هذه المرأة
من مثل هذا المهر فيجعل ذلك والاستقراض بالرأي والجنس بل بغير التعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرعا خلافا لما اذا
شرط تعجيل الكل او لا عبرة بالعرف اذا جاء الصريح على خلافه ومثل هذا في غرر شيخ من كتب الفقه وقع في غاية البيان من اطلاق
قوله فان كان يعني المفهم شرط التعجيل او سكتوا عنه بحيث لا وجه ان تمنع نفسها حتى تعطى المهر ليس بواقع بل الجهل
في السكوت العرف هذا ولا يدري ان فيما ذكر بالكل قيل اتفاقي في الفتاوى رجل زوج بنته الكبار ثم اراد ان يتحول
الى بلد اخر ليس له ذلك بغير اذنها معدود ان كرم الزوج فان اعطاها المهر كان له ان يحبسها قوله وليس لحق الاستيفاء
كل من الزوج والمرأة لحق الاستيفاء وعليه الايفاء كما له استيفاء منافع البضع وعليه ايفاء المهر كذلك لها استيفاء
المهر وعليها ايفاء منافع بضعها وقد يقابل هذا الدليل فيقال ليس لها استيفاء حق المهر قبل ايفاء منافع البضع
والجواب ان هذا دفع في تعليل حبسه اياها لان ثبوته له لاستيفاء على هذا كل منهما لو طولب بايفاء ما عليه كان له
الامتناع الى استيفاء ماله وليستدل بمنافع الحقوق وحوائج المقصود مثلا لو طالبها بايفاء الدخول فقالت حتى استوفي المهر
كان له ان يقول لا اوفيك حتى استوفي منافع البضع وحتى يقول مثله لزم ما ذكرنا والصواب ان هذا التعليل بعد الاجماع
بالبيع وان البضع كالمبيع والمهر كالثمن لكل علم في بيع المقايضة لكل منهما الامتناع فيقال لها سلمي نفسك اسلم لك
في النكاح اذا كان المهر عينا مثلا ولا في عينية الخلوة للطلاق بجواب ان لها الامتناع الى ان تقبض هذا ولو كانت الجارية
صغيرة فالولي يمنعها عن الزوج الى ان تعطى المهر ولو زوجها غير الاب كالجد والعم وحتى صغيرة ليس له ان يسلمها الى الزوج قبل
قبض الصداق ويقبضه من له ولاية القبض فان سلمها فالتسليم فاسد ويرد الى بيتها لانه ليس للعم ولاية ابطال حق كما في التحرير
في دفع الغاصب ان لها ان تطلق نفسها ولو ذهبت الصغيرة الى بيت زوجها كان لكن كان اخوها نسيبا لها قبل الدخول ان يمنعها حتى
يقبضها ويقبضه من له ولاية القبض لان هذا الحق ثابت للصغيرة وليس هذا من اسئلة الهدى فرع اذا كان يسكن في بيت الغصب
لها ان تمنع من الذهاب الى منزله ولا تسقط به نفقتها قوله ولو كان كله موجلا ومن معلومة اذ قليلها يجر كثيرها وهي
كالحصاد وهي بخلاف ذلك في البيع وبخلاف المفاعلة كالى الميسرة وهبوب الريح حيث يكون المهر حالا ليس لها ان تمنع
نفسها قبل الحلول ولا بعده لان هذا العقد ما اوجبها حتى لها حق الحبس فلا تملك وكذا لو اصلبته بعد العقد من معلوم
لارتفاع حاجتها لتاجيل كما في البيع اذا اجل الثمن ليس له منع المبيع الى غاية القبض وهذا خلافا لما يوسف فيما رواه المعلى عنه

بلد اخر

اخلج الزوجة وعدم وضع نفسها

لأن موجب النكاح تسليم المهر ولا قلما ومنى بناجيله كان راضيا بتاخيره فصار بعلمه بموجب العقد كالذى فى البيع فان تسليم الثمن اولا ليس من موجباته كما فى المقايضة واختاروا الولوالجى الفتوى به وهذا اذا لم يشترط الدخول فى العقد قبل الحلول فان شرطه ليس لها الامتناع الا بقاض قوله وان دخل بائتا الا بعد اداضيه وشى من يعتبر رضاها فلذلك عند ابى حنيفة اى لها حبس نفسها حتى تستوفى المهر خلافا لهما واجمعوا على انه لو دخل بها كارهة او صغيرة او مجنونة فصحت وزال الاكراه يكون لها حبس نفسها بعده وعلى هذا الخلاف الخلوة برضاها لاستيفاء حق فى حق نفسها عنده خلافا لهما قوله واذا كان وفاها بمهرها او كان مؤجلا بقلبها حيث شاء من بلاد ابيه وكذا اذا وطئها برضاها عند نهما وقبل الاجل لما بلهم غير المهر لان المهر يؤدى واختار الفقيه ابو الليث قال ظهير الدين الرغينانى لا خذ بكتاب الله واول مرة الاخذ بقول الفقيه يعنى قوله تعالى اسكنوهن حيث سكنتم واغنى كبير من المتاع بقول الفقيه لان الدخول بعد المعان بقوله تعالى ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن بعد اسكنوهن من حيث سكنتم لما فيه من الاضرار فيه ومنع ما يكون من جوانب مضرة والاطراف والقرى القريبة التى لا يبلغ اليها سفر محجوز نقلها من المصر الى القرية ومن القرية الى المصر وقال بعض المشايخ اذا اوفاها المعجل المؤجل وكان رجلا مامونا فله نقلها قوله ومن تزوج امراة ثم اضلها الاصلان المهر اتا فى عدن اوفى اصله وكل منهما اتا فى حال الحيوة او بعد موتهما او موت احدهما وكل منهما اما قبل الدخول وقبله او اضلفا فى حال الحيوة فى عدن بعد الدخول قبل الطلاق او بعده حكم مهر المثل فان كان مرتهنه كان القول له مع يمينه ان لم يكن من جهة احدهما ان كان بين الدعوتين تاريخ لفا وبعطى مهر المثل هذا قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعن تخريج الرازى على تخريج الكرخى يجب لفان فى التفصيل كلما ويحكم مهر المثل وقال ابو يوسف القول للزوج مع يمينه فى الكل الا ان ياتى بشئ قليل وقيد المعتوه جماعة بان يكن كرها لا يتعارف مهرها وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال ان يكن بالا يصلح مهرا شرعا اعنى ان يذكر ما دون العشرة لانه ذكر هذا اللفظ فى البيع فيما اذا اختلفا فى الثمن بعد هلاك المبيع فالقول للمشترى الا ان ياتى بشئ يستنكر ويتبين فى الثمن تغرير شرعى فقيل ذلك لتعيين كون الاستنكاد بذلك الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق اخر ما هنا فكما يتصور المستنكر عرفا فيتصور شرعا ويجاب بان المستنكر شرعا داخل فى المستنكر عرفا فما يستنكر شرعا يستنكر عرفا ولا عكس فحيث اعتبرناه عرفا فقد اعتبرناه شرعا وزيادة فصار اى صار قولنا ان ما يستنكر مطلقا لا يكون القول قوله فيه سواء كان عرفا او شرعا لانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كان عشرا ولغى كلامه لان العشرة فى كونه مهرا شرعا لا يجرى تسمية بعض ما لا يجرى شرعا تسميته كله فلا يتصور حينئذ ان ياتى المستنكر وليس هذا بشئ لان عدم صحة الخمسة مثلا وجعل القول قوله وتكملها عشرة مولا بيانه ما يستنكر بغلبة تصور وقوعه بل يرى تقديره بها ذا لا بعض بانه ذكر فى الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على مائة وشى نقد فى الف ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون عندى ابو يوسف رحمه الله لانه لولا تسمائة لكان القول له ولو لم يجعل المائة مستنكرا فى حقها لقضى بتسمية العشر مستنكر ضمن منها عشرة امثاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلها على التفصيل المذكور فى حكم مهر المثل على رواية اى بيع الكرخى وجب نصفه ما يكفيه الرجل بعد يمينه على ما فى الاصل اى بيع الصغير قال ابو يوسف القول للزوج الا ان ياتى على ما مر ولا خلاف بينهم فى ان القول قول من يشهد له الظاهر على ما عرف فى غير موضع وقيل يعنى قول المصر فى التغير عن اى يوسف لان ياتى بشئ يكذبه الظاهر فعلى كون القول له لانتفاء الظاهر بعد واما اختلفوا لاستباه الظاهر هنا انه مع من فقالا مع من يشهد له مهر المثل الذى غالب فى الحى فى الا نكحه ان لا يكون اقل منه وهذا ادخل من قول المصر لانه الموجب الاصلى للركون نفيا الظهور لمن هو من جملة الحى بذلك الاعتبار بل لما ذكرنا وقال ابو يوسف مع من يشهد له الاصل براءة الذمة وانا اعتبر ان ها هنا مهر المثل لانه القيمة الضرورية للبضع اذ كان لا يتمول الا اذا ما يتقوم اظهارا لشرفه فيقدر به بقدر الضرورة وشى ما اذا لم يتيقن بجنون مسمى وهنا يتيقن اه وشى ما اقر به الزوج فكون القول له وكلف على نفى دعواها وصدقا لا اختلاف فى قدر المسمى فى الاجارة كالنقد ودرب الثوب لا يقال اذا حكم اخر المثل لان يقوم المتاع ضرورى فلم يصر اليه حيث امكن المصير الى المسمى فكان القول لمن يدعى الاقل فلذا ايضا قلنا تقوم شرعا اظهارا لخطر بوجب الرجوع اليه عند التردد فى المسمى لا يتيقن بل يراعى من التقوم الذى يثبت بسبب المالية للزوج ذلك بعيل الا يطال فلا كان هذا واما النقصان ودرب الثوب اذا اختلفا فى الفرع فليس لعلم يوجب فى الاجر يدون التسمية ليصار الى اعتباره والنكاح يوجب هو اسبه باختلافا لصناع ودرب الثوب فى المقدار وما ذكره فى حكم قيمة الصبغ واما قوله يتيقنا التسمية وشى ما اقر به الزوج فليس بذاك بل المتيقن اصلا غير عين وشى لا يتيقن الرجوع اذ لا فرق بين ذلك وعدم التسمية حيث تعاد الى احدهما عينا قوله ثم ذكر هنا اى فى الجامع الصغير ان القول للزوج فى نصف المهر اذا طلق قبل الدخول وكذا فى الاصل وفى الجامع الكبير حكم المتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق بها هو ان الهدايه

وحاصله يرجع الى وجوب تحكيم المتعة الا في موضع يكون ما اغترمت به اكثر منها فيؤخذ باغترامه ويعطى نصف مهر المثل
ووجه ما ذكر ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فحكم مهر المثل وقد سبق بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية
وههنا اتفقا على التسمية فعلينا بقاء على ما هو عليه ونصف ما اقر به الزوج ويحلف على نفي دعواها الزيادة على هذا فلا تثبت دلك
التوفيق بل يتحقق الخلاف ولهذا قيل في المسئلة روايتان لكن ما ذكر في جواب قول ابي يوسف انفاء دفعه **قوله** وشرح
قوله اذ الدعوى لغا وبقي القول قوله مع يمينه بالله ما تستحق عليه شيئا وقد وجبت على الفور فان نكل لزمه ما اقر به
تسمية اي لا يخير فيها بين ان يعطيها دراهم ذمتها ذهبا وان نكل لزمه الغان مستي لان النكول اقرار او بدل على اختلاف كما
يقتضيه تسمية وان كان مهر مثلها الفور اذ الكل قول لها مع يمينها بالله ما تستحق عليه شيئا فان نكل فلما اقر به تسمية
لاقرارها به وان حلفت فلما ادعت فقد رضيت بتسمية لانفائها عليه والزائد حكم مهر المثل لتخيرها الزوج بين
الدراهم والدنانير التي سماها لدفع الحط الذي هو عليه هو موجب الزائد حكم انه مهر المثل وانها اقام البينة فعلى في اوجب
ما يدعيه تسمية فان اقاما فبينتها اولى في الوجه الاول لاثباتها الزيادة وبينته في الثاني لاثباتها الحط ونقل محمد رحمه الله في
هذا ان بينتها اولى لاثباتها الزيادة في الفصل الاول لان ابي جامع قاضي خان وجه الاول ان الزيادة ثابتة حكم مهر المثل وانما
اثبتت بينتها تسميتها ودراهم وذلك وصف في الثابتة وبينته مثبتة خلافا لظاهر هو الحط فبينتي المثبتة للزيادة يظهر لانها
مكانت اكثر اثباتا فترجح المثبتة للوصف وان كان مهر مثلها بين الدعويين لعدم حسبانه فان لم تكن لهما بينة تحالفا ثم كل
لزمه دعوى الاخر وما وقع في الهداية من ان الزوج اذا كل لزمه الف وخمسمائة كانه غلط من الناسخ وان حلف حب مهر المثل وان
ما اقر به تسمية والزائد يحلف فيه فان اقام احدهما البينة بينة ما يدعيه مستحق وان اقامها تساقطا في الصحيح لاستوائهما في الاثبات
والدعوى حب مهر المثل وخيرت فيه كما لو لم تكن بينة كذا تستحق تسمية الا بعد العقد عن التسمية فحب مهر المثل خلافا لمحمد
لان وجوب قدر ما يقر به الزوج حكم الاتفاق وذكر فاهم جان انه كيف يصح الفرق عن كلام الرازي وقد ذكر ان على
تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها ثم يحكم بعد ذلك مهر المثل والاحسن ان يقال يتحالفان ثم يقضى مهر المثل وانما يتحالفان
المنسوخ وغيره من المتاخرين من المتاخرين ظهور مهر المثل عند عدم التسمية وبالتحالف ينتفي يمين كل واحد دعوى صاحبه يبقى العقد
بلا تسمية فيحب مهر المثل وقال الحاكم ما قاله الرازي اولى لانا لا نحتاج الى مهر المثل للايجاب بل ليبين ما يشهد له
الظاهر فيكون القول قوله مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويقرع في اي لفظ لانه ثبت استحقاقا ولو تبادرا يهما كان جائزا وقال
الفقيه ابو جعفر في شرح كتاب الاستحلاف عند يمين الزوج لانه كانه المشتري والمهر كالثمن في المتابعين عند ابي حنيفة المشتري
وابنه ذهب الاسبيجابي **قوله** ولو كان الاختلاف في اصل التسمي في حال الحياة بان ادعاه احدهما وانفاه الآخر حب مهر
المثل بالاجماع ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول حب المتعة بالاتفاق لانه هو الاصل عند هما اي عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله وعند ابي يوسف بعد القضاء لمسي لان القول لمنكر التسمية مع يمينه فيصار الى مهر المثل فاستشكل كون مهر
المثل هو الاصل عند محمد بل هو مع ابي يوسف وان المسمى هو الاصل على ما صرح به في مسئلة ما اذا تزوجها على هذا العبد او مائة
العبد وامتنعا او كسر وما ذكر من ابجابه مع ابي حنيفة مهر المثل لا يستلزم كونه بناء عليه تفاؤلا بل لانه ليعرف من يعبر
الظاهر بنا على الرضا على كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل لان درء الكساد مقصوده في تلك المسئلة اظهر في ان الاصل هو
مهر المثل بالاتفاق عليه ولا يبقى بذلك الخلاف فلا اشكال على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد هنا كما هو عند ابي حنيفة
بل الاولى ان يعلل الكل بما في المسئلة الثانية **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب فيما اذا
كان قبله في الاصل في المقدار ومن كان القول له لو كان حيا يكون القول لورثته وفي الاصل يحب مهر المثل بعد الدخول
وقبله الطلاق المتعة للتراضي مهر المثل لاستقرار موت احدهما ولهذا يجب في المفوضة مهر المثل بعد موت احدهما لا
قوله ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة كما في موته حال الحياة الا ان
ابا حنيفة لم يستثن الطلبل وهذا لسقوط اعتبار مهر المثل بعد موتهما عند ابي حنيفة وعندهما الجواب بعد موتهما كالجواب في
حال الحياة وان كان في اصل المسمى عند ابي حنيفة القول للزوج ولا ينفي شيء وعندهما ينفي مهر المثل وبه قال مالك والشافعي
رحمهم الله بعد عليه الفتوى لكبر السن في قول لعدم التحالف عندهما وعند مالك رحمه الله يحب التحالف **قوله**
على ما بينته يعني في المسئلة التي لها ولد غير فصل وهي ما اذا ادعت الزوج ومن سمى لها مهرا فحلف لها بينته وبينة الزوج
فلورثته ان يأخذوا ذلك سيرا لان الزوج هذا اذا علم ان الزوج ماتا وما علم انهما ماتا معا او لم يعلم الاولية للارث الشهر كان
معلوما الثبوت فلم يتيقن بسقوط شيء منه بموت المرأة اولا لا يسقط واما اذا علم انهما ماتا او لا يسقط منه بقبض الزوج لانه
ورث ديناً على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المحذوف في قوله الا اذا علم الخ هو الصور الثلاث التي ذكرها هاكذا في الهداية
والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان الغلة لورثتها ان ماتا وذلك في جميع الصور لا وصول العلم موتها قبله

لان المستثنى منه هو العام ولو كان الصور الثلاث مستثنى منها كان اخذ الورثة انما هو في بعض الثلاث لا كلها **قوله**
فان لم يسم لها شيئا فلا شيء لورثتها عند ابي حنيفة وقالا لانهم هذا المثل استدل ابو حنيفة في الكتاب فقال لو ادعى ورثة
على على ورثة عمرهم كلهم يوم على انه اقتضى فيه شيئا وهذا اشارة الى انه انما لا يقضى به عند تقادم العهد لان هذا
المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد سقط على القاضي الوقوف على معناه وانما يؤدي الى انكار القضاء
به لان النكاح العقيم يكون مشهورا وهو كما يثبت بالبينة يثبت بالتسامع فيقع ورثة على ورثة الورثة ورثة الورثة به
فلو قضى به ثم ظهر العفو عن الورثة الذين وجدوا بعد ذلك بيان بما ايضا يقضى به انهم لم يقضوا على ما قلنا اما
اذا لم يتقادم فيقضي بهذا المثل وطريق اخر ان هذا المثل فيه بعض شبه المسمى فللشبه الاول اسقط اصلا وللشبه
الباقي يسقط نصفها اذ مؤنة احدهما تقابلها مؤنة الاخرى فيسقط بموتها اعمالا للشبهة في النفقة ولا يسقط بموت احدهما اعمالا لشبهة
المسمى توفيرا على الشبهتين حظهما وهذا ينبغي ان لا يقضى به ان كان العهد قريبا وما قاله ابو حنيفة وقال مشايخنا هذا كله
اذا لم تسلم نفسها فان سلمت ثم وقع الاختلاف في حال الصحو او بعد الموت فانه لا حكم لهذا المثل بل يقال لها لا بينة تقيمي
بما تحلفه الا حكمنا عليك بالمتعارف في العجل ثم نعمل في الباقي ما ذكرنا **قوله** فالقول قوله مع يمينه **قوله** ومن بعث الى امرأته
شيئا ثم قال رجعت عنه وقالت هدية فالقول له لانه الملك فكان اعرف بجهة التمليك لانها لا يكون مهيأ للاكل لان الظاهر
يتحلف عنه فيه والقول انما هو قول من شهد له الظاهر والظاهر في مسألة المتعارف ان بعثه هدية والمراد بنحو الطعام
المطبوخ والمشوي والفواكه التي لا تبقى والحلوى واللحم والدجاج المطبوخ خاتما الحنطة والشعير والعسل والسمن والجوز واللوز
والدقيق والسكر والشاة الحية فالقول قوله اذا كان ذلك وان كان من غير جنس ما ذكرناه من شيء يبقى بالصدقة
يأخذه وان كان هالكا لا رجوع بالمهر بل ما يبقى ان كان شيء بعد قسمته شيء ولو بعث ثوبا وقبضها الزوج فلا يرجع ان
يرجع في هبته ان كان من ماله قائما وان كان هالكا لا يرجع وان كان من ماله لم يستهلكه فللزوج الرجوع عليها بقيمته
ما دامت لم ترجع فيما وهبت له وفي فتاوى اهل سمرقند بعث اليها هذا بادعوضته المرأة ثم دفعت اليه فادعاها وقال بعثتها
اليك عارية وارادان يسترد دها وارادت هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك واذا استردت تسترد ما
عوضته هذا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة والدقيق والسكر والشاة الحية وباقي ما عدد
يكون القول لها مع يمينها في ذلك كله اذا سألها هدية والظاهر مع المرأة لا معه ولا يكون القول قوله الا في
الثياب والجارية وفيما اذا بعث الاب فعند محمد القول للزوج نصا بخلاف ما سبق حتى الرجوع على الوجه الذي ذكر في فتاوى اهل سمرقند
وكذا الثمن فيما اذا اشترى بعينه ثوبا هذا اذا كان بعثهما عقيب عقد الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه هدية
لا لوجوب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قائما فاذا الله سبحانه اعلم **قوله** وقيل ما يجب الخ خلافا للخف والملاة لا يجب عليه اذ الظاهر
يجب عليه تكميلها بل الخروج بل يحب منها الا ما سنذكر ان الله تعالى يحب هليه الخف والملاة لانهم كون الظاهر
يكذبه في نحو الدرع او الخمار وما ينفي احتشاما من المهر لا يزيل حقا آخر كالكسوة **فروع** جهز بنته وزوجها ادعى انه ما
دفعه لها عارية وقالت لتمليك او قال الزوج دلت بقدومها ليرها ثم ذهبت منه وقال الاب عارية قيل القول للزوج وهو
لان الظاهر يشهد به اذ العادة دفع ذلك اليها هبة واختار الشعراني واختيار الامام الرستغفني ان القول للاب لانه لا
يستقاد من جهته والمختار للفتوى القول الاول ان كان العرف ظاهرا هذا ذلك كما في ديارنا كما ذكرنا في الواقعات فتاوى
الحاجي وغيرها وان كان العرف مشتركا فالقول للاب وقيل ان كان الرجل ممن يسأل جهز البنات عليها فالقول للزوج والا فلها
ولو ابرأت الزوج من المهر او هبته ثم ماتت فقالت لورثته بعثوا في مرضي هذا وانكر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول
للورثة للان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتا وهم ينكرون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق دائما كان لها وهم يدعون لانفسهم
والزوج ينكر لها لقوله وفي البدائع في كتاب الضمان اعطاها مالا وقال ابرأ المهر فالمهر على التفقة فالقول للزوج لان الاصل
بقاء البينة لان التمليك منه وفي الخلاصة انفق على عقد الغير على ظن ان يتزوجها اذا انفضت عدتها فلما انقضت عدتها لم يتزوجها
في الانفاق الزوج فهي كان يقول انفق بشرط ان تتزوجني يرجع زوجت نفسها او لا لانه رشوة والصحيح انه لا يرجع لو زوجت نفسها
ما لم يشرط لكن انفق على هذا القطع اختلفوا والاصح انه لا يرجع اذا زوجت هذا هو الصحيح هذا هو الصحيح الامام الاجل انه
يرجع عليها زوجت نفسها منه او لا لانه رشوة واختار في المحيط وهذا اذا دفع الدراهم اليها لتنفق على نفسها اما اذا اكل معها فلا
يرجع بشيء انتهى ولم يذكر ما اذا ابت ان تزوجه في فصل عدم الاسترداد صرحا الامام شوهم من اختلفوا على قول الشهود
بعد ان يرجع اذا لم تزوجه وحكى في فتاوى الحاصي ما اذا انفق بلا شرط بل للتعلم عرفا انه ينفق للتزوج ثم لم تتزوج به خلافا
خلافا منهم من قال يرجع لان العرف كالمشروط ومنهم من قال لا قال وهو الصحيح لانه انما انفق على نفسه لا لشرطه وفيها ادعت عليه
زوجها بعد وفاته ان جهازها كان عليه فانه من مهرها تصدق في الدعوى لمهر مثلها في قول ابي حنيفة لان عندهم يحكم مهر المثل فمن شهد

كان

كان القول له مع يمينه وفي القول لها مع يمينها ما تأتي فيما ذكرته من تحكيم واطمئنانها وانظر فيما اذا انتفعا انه يجب اليها واثرها ان تذهب وتطلع ولم يذكروه ليس له ان يرجع عليها لانها فعلت باذنه من غير شرط العينة وان اتفقا على ذكر الرجوع بالعينة فله ان يرجع وان اختلفا في ذكر العينة فالقول للمرأة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان وهي تنكره

تتمة فيها مسائل الاولى مسألة تتكرر ذكرها في باب المهر ان الجواب المذكور فيها انما تتعلق بالميراث ما جبنا الاتباع بذكر المهر زيادة فيها تزوج ثنتين في عقدة واحدة في عقدة وثلاثا في عقدة ومات قبل ان يدخل باحدى منهن وقبل ان يبين المتقدمة نكاحه من غيرها فلها ميراث الزوجات وهو الربع عند عدم الولد وولد الابن والثمن مع الولد وولد الابن منهن على اربعة وعشرين سهما للتي تزوجها وحدها انفاقا والباقي نصفه للثنتين ونصفه للثلاث عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال رحمه الله ثمانية أسهم من الباقي للثنتين وثمانية للثلاث على تخريجهما واما على المسألة من اربعة وعشرين لان نكاح الواحد صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر وكذا ان توسط لانا نكون ثالثة ان وضع بعد الثنتين واربعة بعد الثلاث وكذا اذا تأخر لبطلان نكاح الواحد الفريقين معا ثالثة او رابعة ونكاح كل من الفريقين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح نكاح الواحد مع الثنتين فلها ثلث الميراث وان صح مع الثلاث فلها ربعه فتحج الى ثلث وربع وذلك اثنا عشر ونقول مخرج الثلث من ثلثة وأربع من اربعة وبينهما مباينة فاضربها احدهما في الفريقين اثنى عشر تكون لها الثلث في حال اربعة والربع في حال ثلثة فثلثة باثنى عشر والربع بجب في حال دون حال فينصف للشك فيه فيكون تصحيحه اربعة وعشرين ان ضربت مخرج النصف سواء اثنان في اثنى عشر صارا اربعة وعشرين ثم نقول للتي تزوجها وحدها سبعة من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة فستة ثمانية سبعون وربع الشك في سهمين لانها تستيقن في حال وثمانية في حال فنثبت احدهما ونضم الى ستة صارها سبعة وهي تسعة للثلاث لكل واحدة ثلثة وثمانية للثنتين لكل واحدة اربعة عندنا على ما ذكرنا في عكسه واما ابو يوسف فيعتبر المنازعة فيقول لا منازعة للثنتين في اثنين هما ربع عشر لانها لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر سهما والثابت لهما بالبينة اربعة عشر بقي سهمان تنازعه الفريقان فهما لهما نصفان فيحصل للثلاث تسعة منها وللثنتين ثمانية واما على قول الاصوليين فيقول الربع نكاح الثنتين فلهما ثلث الميراث ستة عشر وهو حال الثلاث فتكون الواحدة منهما لها ثلثاه وان لم يصح فلا شيء لها فانصف ذلك وهي ثمانية والثلاث ان صح نكاحهن فلهن ثلثة ارباع الميراث ثمانية عشر الزوج واحدة منهن ان لم يصح فلا شيء لهن فنصف ذلك وهو تسعة فانفوا الجواب واضلعف التخريج والضابط في الغلط قولنا الباقي الحادي والعشرين مع العشرين اي بينهما الاحوال يعني بالمنازعة وعندي كحنيفة نصف ما بقي للثنتين ونصفه للفريقين لان الفريقين في علة الاستحقاق سواء للزوج كل الربع ويستحق في حال الناخر فصاعدا لو لم يكن معهن واحدة ولو لم يكن معهن واحدة كان جميع ميراث الفريقين نصفين كذا هنا فالمنصف مع الكسر نضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين وتضرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين تصير ثمانية واربعين للواحدة منهن ذلك اربعة عشر ولكل واحد من الثلاثة ثنتين وسبعة عشر فطلبت بين السهام والرؤوس الاستقامة والمباينة تستقيم اربعة عشر على الواحدة والاستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثلاث ولا موافقة بين ذلك انما فصل بعضا اثنان في ثلثة فطلبت بين الرؤوس والرهوس للاحوال الاربعة الداخل في اثنان الموافق والمباين فوجدتها مباينة فتضرب ثلثة في اثنين او على العكس فتحصل ستة فضربها في ثمانية واربعين تصير مائتين وثمانين ومنها تصح وطريق معرفة ما لكل ان تضرب ما كان له من هذه الستة فكان للواحدة اربعة عشر فضربها في ستة تحصل لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر فضربناها في الستة تحصل لكل فريق مائة وسهمان لكل من الثنتين مائة واحد عشر بانها انما لا تدعيان اذا استحقت الواحدة ذلك السهم فما يدون استحقاقها فلا وتخرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة ودعوى الثلث في استحقاقها مما يدون استحقاق الواحدة سواء هذا الاختلاف في الارث اما الهبة فالزوج ان كان حيا ومن ابى بيان جرى القول قوله في الثلاث والثنتين ايهن الاول لان نكاح احدى الفريقين صحيح في نفس الامر والزوج هو باشر العقود فان قال لا ادري الاول حجب عنهن الا الواحدة لانه اقر بالاستيفاء فيما لا منازع فيه للاخرى وان مات احد الفريقين والزوج حي فقال هن الاول وهن اعطى هو وهن فرق بينه وبين الاواخر وان كان دخل بهن كلهن ثم قال في صحته او عند موته لا ادري الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بينه وبين الاخر وكل واحدة الاقل من مهر مثلها والمسمى كما هو الرسم في الدخول في نكاح الفاسد الدخول بهن لا يؤثر في البيان اذا لم تعلم السابقة في الوطء واما المهر قبل الدخول فللواحدة ما سمي لها كما لو تزوجها بجمع يستيقن للثلاث منه ونصف للثنتين منه والزوج لا يدعي منها شيئا على اصلهما في غيبة المنازعة والحال محمد وابو حنيفة فرق بين المهر والميراث فاعتبر المنازعة في المهر دون الميراث فقال ما فضل عندنا من مهر الواحدة بين الفريقين نصفان لاستوائهما فيه لانها لو استوفت في الاستحقاق فيكون بينهما فما فضل هنا للثنتين لا يعدو ان النصف الذي لا يدعيه فسلم لهن وفي المهر لا منازعة فيما يكون بينهما

احد وخمسون لكل من الثلاث اربعة عشر ولكل من الثنتين سبعة عشر لانه ينقطع الثنتين مع

او نقول اكثر ما لهن ثلثة مهور بان يكون النكاح الثالث وافل ما لهن مهران بان يكون نكاح الثنتين سابقا فانه اذا مات عن احداهما فيتنصف فكان لهن مهران ونصف ثم لا منازعة للثنتين في الزيادة على مهرين فيسلم ذلك لهما وتسقط النصف فيبقى مهران استووا في منازعة الفريقين منه فكان بينهما فصار لكل واحدة منهما مهر واحد وهو المهر الذي لا يسقط بحال فلهن ثلثة مهور وان لم يصح فلاثنتي لهن فلهن نصف ذلك وهو مهر ونصف واما الثنتان فلهما مهر ان صح والا فلاحداهما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهر وعلى الفريقين كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاحهن جميعا وجهلن مهر اذ مهر اذا وقع العقد باخلاط فيها كان كان الزوج دخل بهن او لا فهن من الاول والثاني عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشر ان استكمل فيها ثلاث حيض **المسئلة الثانية** تزوج امراة وابنتها في ثلاث عقود ولا يدري الاولى منهن مات قبل الوطي والبيان فلهن مهر واحد لان الصحيح نكاح احداهن ليس غير لانه لو تزوج الام اولا لم يصح نكاح بنتها والبنت كذلك ولهن كمال ميراث النساء هذا بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية التسوية فقال ابو حنيفة للام النصف من كل مال المهر والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهن اثلاثا ولو كان تزوج الام في عقد والبنتين في عقد كان الكل للام بالاتفاق لتيقن بطلان نكاحهما او تاخر عن الام لم يبق بين الاختين عقد ولو كان تزوج امراة وابنتها او امراة واختها كان المهر والميراث بينهن اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل واحدة يصح في حال ولا يصح في حال بين ما يستوي في حق الاستحقاق وتنويصا على هذا الاصل لكنه يقول الام ايتهما الاولى تيقنا ببطلان نكاح احدى البنتين والبنتان في النصف استووا لانه ليست احداهما باحق من جهة البطلان كما لو تزوج اختين فانتطاق فمهرها في قول ابي حنيفة كما لو تزوجهما في كلمة فهي اثرانه وعليه مهر اذ نصف مهر وقع علة تطليقها على قول ابي حنيفة واي يوسف لانه لما تزوجهما اولا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها وجب مهر كامل لانه وطي عن شبهة في المحل اذ الطلاق غير واقع عندنا حتى يعد الله بنا على ان هذا التعليق عندهم لا يصح ووجب العدة فاذا تزوجها ثانيا وقع ثانيا وقع اخرى وهو طلاق قبل الدخول عندي فان من تزوج معتدة البائن وطلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة واي يوسف كذلك هذا الطلاق قبل الدخول معتبر فيجب مهر كامل عند محمد فاذا اجب نصف المهر وبقية عدتها التي كانت عليها فصار على قولهما الواجب مهر ونصف مهر فاذا دخل بها وطي وقع عليها طلاق صحيح صادف امراة فلا يجب بالوطي شيء فاذا تزوجها ثالثا لا يصح النكاح لانه لا يخلو اما ان تزوجها وهي منكوحة ونكاح المنكوحة لا يصح وعلى قول محمد اذا تزوج الاول والطلاق عقيبه يجب نصف مهر بالدخول بعده مهر كامل بالتزوج والدخول بعد الطلاق الواقع عقيبه ايضا مهر ونصف وكذا اذا تزوج الثالث فكان الواجب على قوله اربعة مهور ونصف مهر وهذا انما على انه لم يصر مراجعا بالوطي عقيب النكاح الثاني لان الطلاق الثاني لم يقع على مدخول بها وعندنا لما كان الدخول في الاولى دخولا في الثاني كان الطلاق عقيب الثاني في عقيب الدخول ولا يخفى عليك ان الدخول الاول لم يجر في نكاح بل لشبهة الاوطي شبهة فاقتضى قولنا على هذا ان الرجعة ثبتت بالوطي في عدة وان كانت تلك العدة عن غير طلاق بل عن وطي شبهة اذا كان يستتبع طلاقا ولو قال كما تزوجها فانتطاق بانت المسئلة على ثلاث وعليه خمسة مهور ونصف مهر في قياس قولهما واربعة مهور ونصف على قول محمد ويخرج ذلك على الاصل المذكور لكل قول محمد يجب مهر اربعة مهور ونصف على الاصل المذكور لما ظاهر واما وجه ما ذكر عندنا فلانه بالنكاح الاول وبالدخول يجب مهر ونصف بالنكاح الثاني طلقت بائنا ولها مهر كامل لانه طلاق بعد الدخول لعدم الشبهة ولم يصر مراجعا لان الطلاق البائن بالنكاح الثالث طلقت ثلثا ولها مهر بالدخول لعدم مهر اخر فصار خمسة مهور ونصف لثلثة بالدخول الا مرات ونصف مهر بالتزوج الاول ومهران بالتزوجين الاخرين لكون الطلاق في ايتهما بعد الدخول على قولهما **فصل** لما ذكر مهور المسلمين شرع في ذكر مهور الكفار **قوله** واذا تزوج نصراني المراة اذا تزوج ذمي حربي او مجوسي على ميتة او على غير مهر ذلك في دينهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول او مات عنها فلا شيء لها مهر ولا متعة او رفع احدهما الامر الينا او ترافعا وهذا اذا لم يسلموا مهر المثل بالتي وكذا اذا تزوجها على عدم المهر وسموا هم يديونه وهذا لانهم لا يعولون المتعة حتى انها مخالف الموجودة وكذا في الحربيين هذا عند ابي حنيفة رحمه الله قالا في الحربيين اذا ترافعا اما في الذمية فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات احدهما والمتعة ان طلقها قبل الدخول لوقوعه في نكاح لا تسمية فيه وعند ابي يوسف في الحربيين ايضا لان الشرع لم يشرع ابتداء النكاح الا بالمهر بالمال وهذا الشرع عام بيننا وبين الكفار بناء على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها غير انه يصير عبادة بالنية والكافر ليس من اهلها فيتمحض معاملة في حقه والاصل ان اهل الحرب غير ملتزمين الاحكام وليس لنا عليهم ولاية الالزام للتباين بخلاف اهل الذمة انهم التزموها في المعاملات دون الالزام ثابتة فنفرده اذا زنى دينا ه عن الزنا والحكم بفساده والنكاح بها ولذا اجرى عليهم احكامه من لزوم النفقة والعدة

وثبوت النسب والتوارث به وثبوت خيار الملوغ وحرمة المطلقة ثلثا ونكاح المحارم ودفع قالوا من طرف دفع عدم التزامهم
وقصور الولاية بناءهم لاينفي تحقق الوجوب عليهم بعموم الخطاب حتى اذا ترافعا يقضى عليهما لانهما حال كونهما حربيا واقرا الوجوب
لظهره عندنا بكان الرابعة تراث قوله ولابي حنيفة جاهلية سبع المقدمة القابلة انهم التزموا احكامنا في المعاملات بل
ليشوا الملتزمين بعقد الذمة ما يعتقدون خلافه فيها الا ما شرط عليهم ولذا لا نمنعهم من بيع الخمر والخنزير ونكاح المحارم كذا في بعض
كتب الفقه وفي بعضها ما ذكرناه من حرمة المحارم عليهم والاتيان لمحل احدهما من يتدين بحرمته وعمال الاخر من لا يتدين به كالمجوسي
فلم يلتزموا ولو مروا لتزامهم بل نتركهم وما يدينون فصار اهل الذمة اقل من اهل الحرب بذلك الان المانع فيهم المنعة الحسية وهي
تهدرها والمانع في اهل الذمة المنعة الشرعية وهي باقية بقرارها على الاصل الا في مستثنى من عفو وسيأتي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الامن اوى ضالة او ضل ضالا وبيننا عهد روى معناه القاسم بن سلام بسنده في كتاب الاموال من اوى الملبط لهذا اذ رسول الله صلى الله عليه
وسلم صالح اهل نجران ان تكتسلم كتابا وسافة وفقه ولا ياكلوا الربوا فمن اكل منهم الربوا فدمتي منهم بريئة وفي مصنف ابن شيبة
بسنده الى الشعبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نجران ومن نصارى ان من باع منكم بالربوا فلا ذمة له فدستور من سأل سوى ذلك
عندنا واذا اسلموا لم يتعرض لهم فيما يدينون قبل الاسلام الا المستثنى بعقد الاسلام والمرافعة حال بقاء النكاح والمهر ليس
لها به والذي يقتضيه النظر ان الاستبدال على الزنا كالخطوة لها ملاءات ان تم تم المطلوب لم فهنا لان الامر بالتعرض
لهم لذمتهم لا يقتضي سوى ان لا نتعرض لهم ما لم يتعرضوا لحكمنا وقبلوا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة الاسلام
وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرطها ولا حكما لا يمنع القضاء لتقرر في الذمة اول الوجود لما ان منع الشرع لحق التعرض لهم
قوله وقد قيل ارتفاع الميتة والشكوت عن المهر وابيان غلا ما فيه صريحا فهو ظاهر الرواية ظاهر المثال وذكر الكرخي انه لا فرق
على ما يؤخذ من قول ابي حنيفة بين الشكوت والنفي وحمله على ما في المبسوط ان تلك البضع في حقهم كتلك المال في حق المسلمين فلا يجب العوض فيه
الا بالشرط وحينئذ الظاهر ان النكاح معاوضة فلم يسقط على بعض العوض كون شيء منها وهو الميتة كالشكوت لانها ليست مالا عندهم
هذا لها لعود صحيح المهر ان الكل على الحلال وهو خلاف الظاهر من قوله فان تزوج ذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما او
اسلم احدهما قبل القبض فلا مهر لها اذا لم تكن خمرا او خنزيرا وان تقابضا اعيانها واسلما قبله فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مثله المثلي
وهو عند ابي حنيفة ما لا تتفاوت قيمته تفاوتا يتغابن الناس فيه عادة وعندهما ما له مثل في الصنعة وسوق الاثنة الثلثة وقال زفر لها القيمة في الوجهين
وله ان يوسف لا اول ولما اشتراه قولا انهما في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير اذا كانا باعيانهما مع عاينتها في دليله فقال رحمه الله وقولها
ان القبض يؤكد الملك في المقبوض المعين ولهذا لو هلك قبل القبض وقبض احش بذلك من مال الزوج حتى لزمه مثله ان كان مثليا
والا فقيمته وهذا لقبض لقبلك من مال المراة ويتصرف قبل القبض لطلاق قبل الدخول وبعد القبض اذا طلقها قبل الدخول لا
يتنصف الا بقضا او تراض على ما اسلفناه في باب المهر في عتق الجارية المهر وكذا الزوائد تتنصف قبل القبض لا بعده على ما قدمنا
فيكون له شبهة العقد بثبوت اثر كل منها في الملك فيتبع القبض الاسلام كما يتبع القبض اي كما يتبع ابتداء التمليك بالعقد لها
لشبهة العقد بحقيقته في المحرمات وليس بدكما امتنع العقد باسلام فاق العقد عليها لا يمنع كل صحيح ويبطل العوض واذا
انتفت حالة القبض لحالة المهر العقد لما منع افترقا فقال ابو يوسف لو كانا مسلمين وقت العقد فعقد على الخمر والخنزير بمنزلة التسمية
وكذا اذا كانا مسلمين وقت العقد فعقد على غير الخمر والخنزير بمنزلة هذا المثال وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض محمد يقول صحة التسمية
لكون المسمى لا قيمة لهم امتنع التسليم بالاسلام فاشبه فجب الشبهة كما لو هلك العبد المسمى قبل القبض يجب القيمة لامتناع اعطاء المثل
الخمر قوله ولابي حنيفة رحمه الله ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا ملك التصرف فيه قبل القبض بعد القبض بعد ولا يغير
بدل قبضه لعين موجبا لملكه ولا الملك التصرف فيه فلم يوكدا بل فلا يجب الضمان مرة الزوج الى المراة في الملك وذلك اي
اشقال الضمان لا يمتنع بالاسلام لان موجبه صون اليد صون لا لامتناع بالاسلام كالمسلم اذا خمر عصيرا والذي اذا غصبه منه الخمر
والخنزير ثم اسلم لان مستردة من الغاصب فكذا اما خمر فيه فيقبض الخمر عطله او ربعه والخنزير بحسبه فان كان مراد كم من كون
القبض موكدا غير هذا استفهاما كونه موكدا وان كان المراد هذا سلمنا كونه موكدا ومنعنا مناقاة الاسلام اياه وفي الاستدلال
سلمنا ان القبض موكد للملك فلا نسلم ان الاسلام يمنع تاكد الملك بيان ان من باع عبدا خمرا وقبض الخمر فان الملك فيه وان
لجواز ان فملك العبد عند قبل المسلم اليه وبالتسليم اليه تقرر الملك وهذا التسليم لا يمتنع بالاسلام وان كان فيه
تاكد الملك في الخمر ولو اشترى خمرا وقبضها وباعها ثم اسلم سقط خيار الرد وان كان في سقوطه تاكد ملك الخمر فعلم ان الاسلام
لا يمنع تاكد الملك قوله خلاف المشتري متصل بقوله ثم بنفس العقد لهذا الملك التصرف فيه بالبيع وغيره خلاف المشتري
لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه والقبض فيه هو المفيد لملك التصرف والاسلام مانع فلذا الوباع الذي الخمر والخنزير
او اشترياها ثم اسلم يفسخ البيع لامتناع افادة ملك فيهما مع الاسلام وهذا التصرف في المهر قبل القبض مرة الذي عن بيع ما لم
يقبض الاجماع وطن بعض الفضلا ان قوله في النهاية ولان ضمان المبيع في يد البائع ضمان ملك حتى يهلك الهلاك على الملك فتقبض المشتري

ما قيل لضمان الملك وضمان المهر في يد الزوج ليس ضمان ملك حتى لو هلك هلك على ملكها كما في قول الهداية وما لا ينقسم ينتقل
من ضمان الزوج اوضمانا وهو غلط وانما معناه ان الهلاك في يد البائع يعود الى ملكه فاذا هلك على ملكه لا يغرم الا من حيث انه يسقط
الثمن وهذا معنى قولهم يهلك المبيع في يد البائع بالثمن واما هلاك المهر في يد الزوج فليس هلاك ملكه بل هلاك ملكها في يده
فضمنه بالقيمة كهلاك المغصوب وهذا صرح في النهاية بعد قوله على ملكها بان قال ولهذا اوجبنا القيمة **قوله** ولو طلقها قبل
الدخول ففي المعين لها نصفه عند ابي حنيفة وفي غير المعين في الحر لها نصف القيمة وفي الاخرى المتعة وعندهما لها نصف القيمة بكل حال
لانه اوجبا القيمة فتتنصف وعند ابي يوسف وهو الموجب لمهر المثل الا المتعة لان مهر المثل لا يتنصف

باب نكاح الرقيق

الرقيق تعبد ويقال للعبيد لما فرغ من نكاح الاحرار المسلمين شرع في بيان نكاح الارقاء لانهم
فيهم غالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين ثم اولاه نكاح الارقاء ثم اولاه نكاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل المهر
فانه هو في المهر من توابع مهر المسلمين والمهر من توابع النكاح فاردفه تبعا له **قوله** لا يجوز نكاح العبد الا باذن سيده اي لا
ينفذ فانه ينعقد موقوفا عندنا وعند مالك وهو رواية عن احمد وما نسبه الى مالك في الكتاب ليس من مذهبه وحاصل تقريره انه
المالكون ملازمة بين الملكين شرعا فمن تبرأ من ملك رقبة شي يملك منفعته ويمنع ملك دفع الضرر عن النفس ولا يملك ابانته على نفسه
وكذا الملك التطيب ولذلك اكل الشحم واذا كان المولى يملك البدن والاوجه بيانها بانه يملك الطلاق لانه من خواص الادمية فكذا
النكاح واجاب بان ما ذكره الحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر رواه ابو داود
والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن العاهر الزاني وفي السنن عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم اذا نكح العبد بغير اذن مولاه
فنكاحه باطل ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اما في العبد فتشتغل الذمة بالمهر والنفقة واما في الامة فلحرمة الاستمتاع بها عليه
بالنكاح وهذا تصرف في ماله بالافساد فلا ينفذ الا برضاه وهكذا اجاب عن المنسوب اليهما للثاني في قوله يملك الطلاق فيملك النكاح
فالطلاق فان ازالة عيب عن نفسه والنكاح لا يقال لا يصح اقرار العبد على نفسه فيما يتعلق به خطاب الشرع اما لو نسبا كالصلاة
والغسل والصوم والزنى والشرب وغيره الا انما علم اسقاط الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تجب جزاء على ارتكاب
المحظور شرعا فنفذ اخرجه عن ملكه في ذلك الذي دخل فيه باعتبار غيره كذلك وهو الشارع زجرا عن الفساد واعاظم العيوب وكذا
المكاتب ليس له ان يتزوج الا باذن المولى لان الكتابة انما اوجبت فك الحجر في التصرف الاكتسابي فبقي فيما سواه على حكم الرق ولا يملك المكاتب
تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب اذ يحصل المهر والنفقة للمولى وكذا العبد لكونه من باب الاكتساب يملك
الاب والجد والقاضي والوصي والشريك المفاوض تزويج العبد لانه تنقيص لمالية واما شريك العنان والمضارب والعبد المأذون
فليس لهم تزويج الامة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يملكون ذلك وانما لم يجز تزويج المكاتبة نفسها لما ذكرنا **قوله** وكذا المكاتبة
لا تملك تزويج نفسها بغير اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بيناه من بقاء ذات المكاتبة على الرق والاكتساب الذي اوجبت الكتابة اطلاقه
ما لا يوجب خللا في ذاته المملوكة والاكتساب بالنكاح انما يكون بتمليك منها للسيد اذ بدل منفعة البضع في حكم بدل جزء من العين
كالارش ولان هذه المنفعة لا تزول بملكها بعد صحته الا باختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرار فك الحجر بها وامضاء
الحد والملك لرقبة لجواز التعجيز والذل الى الرق فتبقى مملوكة البضع للغير ممتنع على السيد لو شرع عند الكتابة على وجه يعود ضرره
على السيد **قوله** وكذا المدبرة المستبعدة يعني لا ينفذ نكاحها الا باذن المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو زوج ام ولده فجاءت بولد
من الزوج فحكمه حكم امه فالرق فيه قائم فلا يملك تزويج نفسه واما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة رحمه الله لانه كالمكاتب وعندهما
يجوز لانه حر مديون وهذا فرع يهم للتجار وهو ما يدفع لعبده جارية يتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له المولى او لم يأذن
لان حل الوطء لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانحصر حل وطئه في عقد النكاح **قوله** واذا تزوج
العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغير اذنه ودخل بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يعتق لانه لم يظهر
في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه اي ان لم يفده المولى تعرضه انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه
فللمقتضي وهو وجود السبب من اهله وانتفاء المانع وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلان السبب لدفع المضرة عن ارباب
الديون يعني النسا فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والحاصل ان الدين اذا ثبت في الذمة وثبوته مما لا يتوقف على اذن لو باشر
الا انما نحو تنزيه في ذمته لظهر الدين في حقه ثم العبد بنفسه مال فكان لهم ان يستوفوا من رقبته فتعلق حقه الا ان يكون الا اذن
المانع من الا … من نفس العبد غيره انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضي لذلك دفع المضرة عن ارباب الديون فاذا بيع فلم يف
ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانها تجب شيئا فشيئا واذا مات العبد سقط المهر
والنفقة وذكر التمرتاشي واذا زوج عبده من امته لا يجب عليه مهرها ولا للسيد ومنهم من قال يجب ثم يسقط لان وجوبه لحق الشرع
والاولون يقولون لا فائدة في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في ماليته وهو للمولى **قوله** والمدبر والمكاتب يسعيان اذا
اذن لهما المولى … ثم امتنع عن الاداء عنهما يسعيان لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك وكذا معتق البعض وابن ام الولد فهو …

من كسبها لا من نفسها الا ان عجز المكاتب فرد في الرق فانه حينئذ يباع في المهر **قوله** فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك
باجازة تزويج العبد نفسه بلا اذن عقد فضولي في الجملة فيتوقف نفاذه على اذن المولى واذنه يثبت تارة صريحا وطورا
دلالة فالصريح مثل ان يقول له جنبتنا ذا اجزت او اذنت والدلالة ان يسوق اليها المهر او بعضه وسكوته لا يكون اجازة وثم
الفاظ اختلفوا فيها والفاظ لم يختلف في عدم اعتبارها فمثال قوله هذا حسن او صواب او نعم ما صنعت او بارك الله لك فيها
او احسنت او اصبت ولا باس به اختلف فيه قال الفقيه ابو القسم ليس شيء منها اجازة واختيار الفقيه اي الليث وبه كان يفتي
الصدر الشهيد انها اجازة ما لم يعلم انه قاله استهزاء اذا عرف هذا فمسئلة الكتاب سوقا اذا قال طلقها لا اشارك مقتضى حقيقة اللفظ
في الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح الصحيح بكن تقدمه عن مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان افتيات العبد على
مرده امباشرة سبب تعقيبه عليه يستوجب به زجره وبعاد رقا الفضولي المحض فانه معين للاعانة فتنهض سببا الاقتصار
وعدم الغاية ولذا لو قال للفضولي طلقها كان اجازة على ما هو الاوجه ولذا قلنا اول المسئلة في العبد انه فضولي في الجملة واذا
كان حال العبد ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند علمه ما يحتمل الرد والاجازة لاستعماله فيهما كان بملاحظة حال العبد ظاهرا
في قصد الاجازة بظاهر يعتد به او نص اخر مثل ان يقول طلقها تطليقة تملك الرجعة او وقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق
الذي يملك الرجعة بعده لا يتحقق الا في الملك بكونه لا في قصد الاستهزاء ابتعد قصد حقيقته خلاف طلقها فانه متفق للمتاركة
العقد الفاسد طلاقا في زاهد في هذه المسئلة متمسكا الى العتيم ورقا لقوله والجواب ان لفظ الطلاق المجرد استعمل
كثيرا في المتاركة في العقد فكان ذكر لفظ مشترك رجحنا الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو احسنت الخ
فانه لم يستعمل للامرين على السواء بل الظاهر منه الاجازة وحمله على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استهزاء وسوء ان كان النظر
الى حال العبد لا ينافيه لكن ظاهر حال العاقل المسلم ينفيه لان حقيقته تعالى اي هل ينفي ولذا قال موسى صلى الله عليه وسلم في جواب
ولم تتخذنا هزوا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فتعارض الظاهران وبقي نفس اللفظ من غير تعين الاجازة بلا معاد
بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال للرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستعقب لصحة النكاح ولذا لما لم يستعمل المقيد
اعني قوله طلقها تطليقة تملك الرجعة او اوقع عليها في المتاركة جعل اجازة فوجب ترجيح قول الفقيه وفرعه ما لم يعلم قصد الاستهزاء لكن
المص لما لم يوجد الا ان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح افاد انه يثبت اقتضاء فورد عليه طلب الفرق بينه وبين ما لو
قال العبد كفر عن يمينك بالمال او تزوج اربعا لا يعتق مع ان كلا منهما لا يكون الا بعد الحرية واجيب بان اثبات الشرط ابتني
اصول لا على وجه التبع الاقتضاء كالحرية والاهلية للمتحقق بالرق وليس ما نحن فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصالة
لثبوته تبعا للادمية والعقل وانما توقف لاستلزامه تعييب مال الغير فقوله طلقها وحينئذ يقتضي رفع المانع اقتضاء لا اثبات ملك
النكاح بطريق الاصالة والمملوكية شرط العتق وقوله اعتق عبدك عني بالف يثبت به تحول المملوكية اليه لا اصالة في العبد مملوكية
في العبد انها اثر على مملوكيته وعلى تقديرها لا يحتاج الى تكلف هذا السؤال وجوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج الحر
اجازة فان اجاز العبد ما صنع جاز استحسانا كالفضولي اذا وكل فاجاز ما صنعه قبل الوكالة وكالعبد اذا زوجه فضولي فاذن
له مولاه في التزوج فاجاز ما صنعه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشر بلا اذن فللمشتري الاجازة وقال زفر يبطل وكذا
لو مات السيد فورثه ابنه العبد توقف على اجازة الورثة اما اذا كانت امة تزوجت بلا اذن ثم مات او باع المولى فورثها من يحل له
وطؤها بطل لطريان الحل البات على الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطؤها كان ورثها جماعة او امرأة او ابن المولى وقد كان الاب وطئها
توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امة تزوجت بغير اذن مولاها فوطئها الزوج فباعها المولى فللمشتري الاجازة لانه لا يحل
له وطؤها لان وطئ الزوج يحرمها لا صارت معتدة فاذا اجاز بطل العقد كله للمشتري ولو كان الزوج لم يطأها بطل العقد
بمجرد الشراء لطريان الحل البات على الموقوف وقال زفر رحمه الله يبطل بالموت وبالبيع واصله ان الموقوف على اجازة انسان
يحتمل الاجازة من غيره وعنده لا لانه انما كان موقوفا على الاول فلا يفيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له
الا انه هو الثاني فله ذلك فالحاصل انه دائر مع الملك فينتقل بانتقاله **قوله** تزوج هذه الامة التعقد بالامة النكاح
والاجازة اتفاقي فان الحكم المذكور جار في الحرة وغير المعينة **قوله** واصله اي الخلاف في ان الاذن للعبد
ينتظم الصحيح والفاسد عنده وعندهما يختص بالصحيح للاتفاق على ان الاذن بالبيع يعم الصحيح والفاسد وعلى ان التوكيل بالنكاح
يختص بالصحيح فالحقناه بالتوكيل بالنكاح لان علة الاختصاص تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح
ولذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الصحيح فلا يحنث بالفاسد لان المراد في المستقبل الحلف على الاعفاف وذلك بالصحيح بخلاف
ما لو حلف ما تزوجت حيث يحنث بالفاسد لان المراد في الماضي العقد الحقه والبيع مع ان بعض المقاصد حاصل فيه من ثبوت
النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصحيح التعميم واجراء اللفظ على اطلاقه فينبني على هذا انه يباع في المهر في الفاسد اذا
دخل بها عنده وعندهما لا وانه لا يجوز له تزوج اخرى بعقد صحيح عنده لانتهاء الاذن بالفاسد وعندهما له ذلك لان الاذن لم

يتبع بذلك **قوله** وتسئلة اليمين على هذين الطريقة اى طريقة اجراء اللفظ على عمومه ممنوعة والطريقة الاخرى ان
العبد فى النكاح مبنى على الحرية لانه من حوائج الآدمية والحاجة الى فك التسلط ليتبدل المهر فى رقبته ليس غرضا فكانه قال
له اذا قال تزوج اشعل رقبتك بمهر وهذا يتحقق بمهر مثل فى نكاح كاسلة بغير وليست هذه الطريقة صحيحة لما سنذكر
من مثل السيد انكاحه وعدم ملكه طلاقه واستقلال العبد بالكسب لدفع الضرر عن نفسه لانه قد يعجز عن الاتيان بالمعروف
لتباين الاخلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريقة الاطلاق وجاب عن مسئلة اليمين ان الايمان تبنى على العرف والعرف فيه
الحلف على التزوج الذى هو طريق الاعفاف والتحصين دون الفجور لان الاعفاف بالفعل انما يقال للاعفاف بالطبع لا يوقف
عليه فلا يلزم الفجور ليظهر كون الحلف على ذلك والله اعلم **فرق ثان** تزوج العبد بلا اذن فطلق ثلثا ثم اذن له
السيد تجدد عليها عند ابى حنيفة وقالا لا تجدد لها **الثالث** تزوج بغير اذن سيده فاجاز بالكراهة عند ابى حنيفة وقالا لا تجوز
الا بقبول ومع الكراهة عند ابى يوسف **الثالث** زوج بنته من مكاتبه ثم مات لا يفسد النكاح عندنا الا ان عجز ورد فى الرق وعند ان فى الحال يفسد الحال لتبدل
شيا بنه ولذا صح ان ابا ه وبدل الكتابة لها فلنا لو ملكه لان تبدل النقل من ملك الى ملك تام يجوز وعند له
فلنا بفساد النكاح وانما ملكت ما فى ذمته من بدل الكتابة واما العتق فيه بزا لا عن بدل الكتابة ثم يعتق **الثالث** او لا
اذا اعتق عبد عن حريته امة فزوجها على انها حرة فولدت فالولد عبد عندنا خلافا لابى حنيفة وابى يوسف وعند هما حر بالقيمة كالمغرور الحر

قوله ومن تزوج عبدا ماذونا له مديونا امراة بجارية والمراة اسوق الزنا اذا كان النكاح بمهر المثل او اقل فلو زوجها
باكثر طلب الزيادة بعد استيفاء الزنا كمن تزوج بعد دين المهر وهذا لو وجود المنتفى بتمويل الرقبة وانتفاء المانع
وما يقال من انه انما طلب الحق الزنا فى نكد المهر لانه لان النكاح لا يأتى على الزنا باطل مقصودا بل ضمنا لقصد حل
البضع بالملك ثم يثبت المهر حتما له بسبب لا مرد له وسواء النكاح لعدوان من الاصل فى المحل او لمعنى فيه فى بعد ان اذا
كان مهر مثل او اقل لخصوص امر واقع فهو لازم اللازم بالتفاق الحال فى نفس الامر فكان مستحقا فلا يعتبر فى ثباته وبقيه
الاحوال المنتفى له لاحاله وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة صح وكانت اسوة غرما الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن زوج
امته فليس عليه ان يبوئها وكذا اذا زوج ام ولد ومدبره وان شرط الزوج البوئة لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامة
غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد وتعنى البوئة ان يمكنها للزوج ولا يحتجبها فلو كانت تذهب وتجئ وتخدم المولى
لا تكون بوئة وعند ان فى رحمه الله ولهما رحمه الله يستحقها بها واد تسلمها للزوج ليلا وعند مالك رحمه الله تسلم ليلة بعد ليلة لان
فلنا ملك السيد ثابت فى رقبة ليلا ونهارا وفيما قلنا ابطال الثابت والبوئة ابطاله فيكون ابطال الاعلى بالادنى واقدام
السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالبوئة بل بمجرد الطلاق وطيه اما يعنى نظرها يوجب بوئة فرضا يقتضاه وهذا العقد ثابت
ثابتا لعشم كذلك اثبات بلا دليل لا يقال لما ملك منافع بضعها لزمه تسليمها لانا نقول التسليم بالتخلية والبوئة
امر زائد يدل عليها والنفقة على المولى اما لم يبوئها واذا بوأها لم يمدها الى خدمته كان له ذلك وكلما نواها وجب نفقتها على
الزوج وكلما رجعها اعادها سقطت فان قلت ما الفرق بين ان يشرط الزوج البوئة فيزوجه السيد على هذا الشرط وبين
ان يشرط اجر المزوج بامة رجل حرية او لاده حيث يلزم فى هذه وبطل حرية ما يأتى فى اولاد وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح
الامة فالجواب ان قبول المولى الشرط والتزوج على اعتبار هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق
منها يمتنع الرجوع عن مقتضاه فثبت الحرية عندنا لو لكان جبرا من غير اختيار فخلاف شرط البوئة فان تعليقها لا تمنع بنى
عنه بقوله الشرط بل يتوقف وجود هذا على فصل حتى اختيار دى من فاعل مختار فاذا اشتمل الوجود الحاصل ان المعلق هنا وعلى
يجب الا يقاسه غيره ان لم يتعد به كما يبين فى تعليق العتق الموجود به ولو طلقها بائنا فاباها وجب لها نفقة العدة ولو لم
تكن منهوبة من الابتداء اذ طلاقها بعد رجوع السيد اليها لا يجب والكتابة كالحرة لزوال يد المولى وتنى فى يد نفسها
فلها النفقة اذا لم تحبس نفسها ظلما ولو جاءت الامة بولد فنفقته على مولى الامة لانها ملكه لا على الاب **قوله** قال فى صاحب
الهداية ذكر فى المحرر ان زوج المولى عبده امته ولم يذكر رضاها اى لم يشرطه وهذا يرجح الى مذهبنا لان المذهب ان للمولى اجبار
امته ان يقفل لها فينفذ عليها عملا ورضا او كاجبارا لولى الصغيرة على ما سلف عندان حتى لا اجبار فى العبد بل فى الامة وهو
رواية ذكرها فى حنيفة صاحب الايضاح والطحاوى عن ابى يوسف وجعلها الوبرى رواية شاذة للشافعى وجهان ان ما
يتناوله النكاح لا يملكه المولى فتعرفه فيها لا يملكه فانتفى كالاجنبى وكثرة بحكم مكاتبته وكما فاته ملك التمتع ولا يملك
تمليكه ثانيهما لانه لا يفيد الا ذا لتعذر التطليق فى الحال فلا تحصل المقصود وعن هذا قلنا اذا اكاتبه على ملكه له
المنتفى لتمكنه من اصلاحه ودفع اسباب الهلاك والنقصان عنه وفى تزوجه كذلك لانه طريق تحصينه عن الزنا الذى هو
طريق الهلاك او النقصان به او فى كاليته لتعيبه فاما جعل ساط ملكها يتناوله النكاح وانما علة مساوية ينتفى بانتفاء
الحكم فباطل لانا نمنع تعذر الزوج يملك ما يتناوله النكاح من زوجته ولا يملك تمليكه وعكسنا بالولى لا يملكه من مولية

ذلك تزوجها وانما بقي الفارق ظاهرا لانتفاء اصل الظاهر قدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما يرغب
فيه النفوس عادة وتدعو اليه فالظاهر عدم قطعه والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده مانعة من اجرائه على الجهارة
الى ينتفي فعله فكان الظاهر وجود القارن لانتفيه واما الحاقه بالكتابة فمع الفارق لانها التحقا بالاحرار فيما يتعلق
فلا يتعدد تعرفه عليها الا برضاها وعن هذا استطرفت مسئلة بقلة من المحيط حتى ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح
على اجازتها لانها ملحقة بالبالغة من حيث بقي على الكتابة ثم اذا لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى لا على اجازتها
لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاغنى التوقف على اجازتها في حالة ولم يعتبر بعد العتق
هكذا توارد عليها الشارحون والذي يتجه في التعليل هدم التوقف على اجازتها بعد العتق بمجرد عتقها ينفذ النكاح لما صرحوا به
من انها اذا زوجت العبد بغير اذن سيدها فاعتقت نفذ لانه لو توقف فانما توقف على اجازة المولى وهو ممتنع لانتفاء ولايته واما على العبد
فلا وجه له لانه صدر من حشمته فكيف يتوقف عليه ولانه كان ناقذا من جهته واذا توقف على السيد فكذا السيد هنا فانه ولي بجر
واذا التوقف على اذنها لتعذر الكتابة وقد زال المعنى لانتفاء من جهة السيد ثم هذا سواء كان الزوج كفؤا او غير كفؤ
وهذا خلافا لبعضهم اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يفسخ الابر حتى بلغ الصبي لا يلزم العقد
حين صدر منه لكن هذا مر انه اذا لا نفاذ حالة الصبا لعدم اهليته الرأي بخلاف العبد فانه مولى الكتابة للصغيرة الى اصل
ان الصغير اذا تصرف تلتبس من اهل العبارة خلافا لابي يوسف زيادة في ذلك **واما الاستدلال** بقوله تعالى
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقد ابطل ما انتقاه سبيل حتى يكون مستفيضا فضعف الاستدلال والله اعلم على ان
من المال للسيد فانه في مقابلة ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون فانه للقطع بانه لا يملك الطلاق وهو
شيء لا يدل **قوله** ومن زوج امته ثم قتلها الخ ان السيد في تزويجه مكاتبته لا يستحق المهر بل المكاتبة في تزويج امته هو
المستحق لها فلو قتل قبل الدخول سقط عند ابي حنيفة رضي الله عنه عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه رد عليه وقالا لا يسقط لانه
والانفاق على حكم سقوط بمنزلة ما بعد الدخول وبقتل احنبي وقتل المولى زوجها وهو ابنها خلافا لهما اذ القتل مثبت
حكما لو ماتت حقيقة لا يسقط بل يتقرر الموت الذي به يكتمل العقد وبانها العقد متصور البدل فلا يسقط بقتله
اياها بعد لزومه وقتل الاجنبي اياها ولابي حنيفة انه منع البدل قبل التسليم والتسلم فيجازى بمنع البدل اذا كان من اهل
الجزاء كما وارتدت الحرة قبل الدخول وقبلك بن الزوج والقتل وان كان موتا لكن جعل في احكام الدنيا اتلافا حتى وجب به
بالقصاص والدية والقتل ضمان لو ذبح شاة غيره وان كان مندوبا اليه وان ثبت اخذا منه كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة
في الخطأ وانما سقط الدية والمؤدى للاستحالة وكذا لو كانت لامة رهنا عند انسان فقتلها سيدها الراهن ضمن قيمتها له
ولو لم يكن من اهل الجزاء بان كان صبيا زوج امته وصيه شيئا فانه لا يسقط في قول ابي حنيفة خلافا لهما اذا
اريد بسقوطها للان الصغيرة العاقلة من اهل الجزاء على الزنا بخلاف غيرها من الافعال لانها لم تخطر على بالها والمهر محظوظ
عليها اما الامة فلا رواية في ردتها اختلف المشايخ فيها لا تسقط للان المنع منها والمسقط لم يجز لها الحق منها المولى فيها يسقط
لان المهر يجب لاجلها ثم ينتقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها دين صرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود
سبب السقوط بفعلها وحده عندهما لم يتحقق فبقي وجوبه الثابت على حاله **قوله** وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل
فلها مهر مثلها يستحقه ورثتها خلافا لزفر لهما الله تعالى ولم يجعل خلافا لزفر في المبسوط على خلاف الشافعي وهو قول له وله قول آخر
يسقط واما تبين بقتل الحرة لان في قتل الامة نفسها ورثتها عن ابي حنيفة رحمه الله في رواية لا يسقط كالحرة بل اولى لان المهر
لمولاها لها ومنع البدل بمنزلة البدل وهو قولها لك وقول ان ضمن في رواية يسقط وهو مذهب ان ضمن لان فعل المولى
يضاف الى ما ملكه من وجه وكذا لو قتلت غيره كان الجواب كذلك في الحكم كقتل المولى لها والاوجه ما ذكرنا
في وجه قول زفر من المشايخ في ردتها لا يسقط وهو ان المهر يجب لاجلها ثم ينتقل الى المولى وفائدة الاولوية ما ذكرنا اذا كان
عليها دين يقضي ولم يعط للمولى الا ما فضل لزفر القياس على ردتها الاتفاقية وقتل المولى امته على قول ابي حنيفة والجامع بين
القتلين هو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردتها ما بينا من رفع البدل قبل التسليم ولنا ان جناية المرء على نفسه هدر
في احكام الدنيا اما يؤاخذ به في الآخرة وكذا قال ابو حنيفة ومحمد في قاتل نفسه يغسل ويصلى عليه ولم يعتبره باغيا على نفسه بخلاف
ردتها فانها معتبرة في احكام الدنيا حتى صبت بها وعزرت وانفسخ نكاحها فسقط بها المهر خلافا لزفر لان قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام
الدنيا حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تفويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حق
غيرها اما الامة فمهرها هلك للمولى فكان عليه قيمته ولو قال الحق اقتلني فقتله كان على القاتل الدية لانه في الاول يبطل
حق نفسه واستشكل الحرة بقتلها وردتها لا يسقط المهر اجيب بانه صار محرما بالقتل فلم يكن القتل ابطالا حق نفسه في المهر
قوله واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة رحمه الله جائز هذا عند العامة اعلم ذكره قوم من المتأخرين وقيم

برده لا ينفذ

قال الفقيه

لما فی مسلم من حدیث عائشة عن جذامة بنت وهب اخت عکاشة قالت حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم فی اناس وهو یقول لقد هممت ان انهی عن الغیلة فنظرت فی الروم وفارس فاذا هم یغیلون اولادهم فلا یضر اولادهم ذلک شیئا ثم سألوه عن العزل فقال ذلک الوأد الخفی وکذا ذکر شعبة عن عاصم عن زر عنه عن ابن مسعود رضی الله عنه انه قال هی الموؤدة الصغری وصح عن ابی امامة انه سئل عنه فقال ما کنا نری مسلما یفعله وقال نافع عن ابن عمر مر بنا عمر علی العزل بعض بنیه وعن عمر وعلی انهما کانا ینهیان عن العزل والصحیح الجواز فی الصحیحین عن جابر کنا نعزل والقرآن ینزل وفی مسلم عنه کنا نعزل علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فلو نهینا وفی السنن عن ابی سعید الخدری ان رجلا قال یا رسول الله ان لی جاریة وانا اعزل عنها وانا اکره ان تحمل وانا اریدما یرید الرجال وان الیهود تحدث ان العزل الموؤدة الصغری قال کذبت یهود لو اراد الله ان یخلقه ما استطعت ان تصرفه وفی صحیح مسلم عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان عندی جاریة وانا اعزل عنها فقال صلی الله علیه وسلم ان ذلک لا یمنع شیئا اراده الله تعالی فجاء الرجل فقال ان رسول الله ان الجاریة التی کنت ذکرتها لک حبلت فقال صلی الله علیه وسلم انا عبد الله ورسوله فهذه احادیث ظاهرة فی جواز العزل وقد روی عن علی ما ینهی به علی سعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابی ایوب وجابر وابن عباس بن علی وحباب بن الارت وابی سعید الخدری وعبد الله بن مسعود وروی ایضا عن ابن عباس رضی الله عنهما وهذا الشرط ینفع حدیث حذامة وهو ان کان فی السنن فهو حدیث صحیح وان وقع فیه اختلاف علی یحیی بن ابی کثیر فقیل فیه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر وقیل فیه عن ابن ثوبان عن رفاعة وقیل عن رفاعة وقیل عن ابی سلمة عن ابی هریرة فان الطرق کلها صحیحة وجاز ان یکون الحدیث عند یحیی من حدیث الکل بهذه الطرق لکن ینبغی انه اذا تعارض صحیح حدیث جذامة لانه یخرج عن الاصل اعنی الاباحة الاصلیة الا ان کره الاحادیث تدل علی استمرار خلافه وقد انعقد عمر وعلی فلما انهما لا تکون موؤدة حتی یمر علیها الثلاث السبع اسند ابو یعلی وغیره عن عبید بن رفاعة عن ابیه قال جلس الی عمر علی وابن بنیه وسعد فی نفر من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم فذاکروا العزل فقالوا لا بأس به فقال رجل انهم تزعمون انها الموؤدة الصغری فقال علی لا تکون موؤدة حتی تمر علیها الثارات السبع حتی تکون سلالة من طین ثم تکون نطفة ثم تکون علقة ثم تکون مضغة ثم تکون عظاما ثم تکون لحما ثم تکون خلقا آخر فقال عمر صدقت اطال الله بقاءک وفیه خلاف ما عن علی وعمر من المنع المتقدم ثم فی بعض اجوبة المشایخ الکراهة وفی بعضها عدمها ثم علی الجواز فی بیته لا یفتقر الی اذنها وفی وجه الجزم یفتقر الی رضاها وفی بعض کتب الائمة یفتقر الی الاذن الحالی انه للسید اولها وبنی هذه المسئلة **وفی الفتاوی** ان خاف من اولاد السوء فی الزمان یسعه العزل لغرضها الفساد الزمان فلیغتنم هذا لمن اعذار یسقط لاذنها ثم فی بعض نسخ الهدایة وقال ابو یوسف ومحمد وهو موافق لما ذکر الصدر الشهید والعتابی وفی بعضها وعن ابی یوسف ومحمد فی النسخة الصحیحة لانه لم یذکر الخلاف فی ظاهر الروایة بل ذکر الجواب فی جامع الصغیر انه لولاها من غیر حکایة خلاف وقریبة قوله فوجه قول ابی حنیفة وجه ظاهر الروایة وجه المروی عنه ان الوطی حرمها حتی ان لها المطالبة بها وفی العزل تفویته فیشترط رضاها به کالحرة وجه الظاهر ان حقها فی نفس الوطی مدة ولدی بالجماع فان قضاء الشهوة به وانما تستوفی المنی فی ولده الولد والحق فیه لهما لان عند ومستفاده فیشترط اذنه ثم اذا عزل باذن او بغیر اذن ثم طهرت هل یحل لها قتله قالوا ان لم یعد لها او علم لکن بالقتل العود حل قتله وان لم یبال لا یحل کذا روی عن علی رضی الله عنه لان بقیة النبی فی ذکر یسقط منها ولذا قال ابو حنیفة فیما اذا افتسل فرأی بقیة المنی قبل البول ثم بالخروج المنی وجب علیه الغسل **وفی فتاوی قاضی خان** رجل له جاریة غیر محصنة خرج ودخل وفی عزل المولی فجاءت بولد اکبر ظنه انه لیس منه کان فی سعة من نفیه وان کانت محصنة لا یسعه نفیه لانه ربما یعزل فیسبق الماء فی الفرج الخارج ثم یدخل فلا یعلم علی العزل ولو کان الرجل غنیا قالوا الخصومة للمولی أولها علی الخلاف وهل یباح الاسقاط بعد الحبل یباح ما لم یتخلق شیء منه ثم فی غیر توضیح قالوا لا یکره ذلک الا بعد مائة وعشرین یوما وهذا یقتضی انهم ارادوا بالنفخ الروح والا فهو غلط البین لتحقق الحس بعد مدة قبل مدة **قوله** واذا زوجت الامة بغیر اذن مولاها او زوجها مولاها او زوجها مولاها او بغیر رضاها ثم اعتقت فلها الخیار حرا کان زوجها او عبدا اما اذا زوجت نفسها بغیر اذنه ثم اعتقها فسیأتی انه ینفذ النکاح بالاتفاق ولا خیار لها والشافعی یقول فیهما اذا کان زوجها حرا فلا خیار لها وسنتکلم علی هذا الخلاف فی شرح قوله اصدق المهر بین المتعارفین فی تزویج برة لکان حین اعتقت حرا او عبدا وفی ترجیح احد المعنیین للعلل بدا ما الاول فثبت فی الصحیحین من حدیث عائشة رضی الله عنها ان النبی صلی الله علیه وسلم خیرها وکان زوجها عبدا رواه القاسم وابو داود عن ابن عباس رضی الله عنهما انه کان عبدا وثبت فی الصحیحین انه کان حرا حین اعتقت وهکذا روی فی السنن الاربعة وقال الترمذی حدیث حسن صحیح والترجیح یقتضی فی روایة عائشة رضی الله عنها ترجیح انه کان حرا وفی الاخری انه کان عبدا واما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روایتان صحیحتان احداهما انه کان حرا والاخری انه کان عبدا ووجه اخذ الترجیح مطلقا الخ لمروی فی عائشة وبنوان روایة انها صلی الله علیه وسلم وکان زوجها عبدا یحمل کون الواو للعطف فیفید الحالیة حاصله انه اخبار بالامرین وکونه اتصف بالرق لا یستلزم کونه ذلک کان کما کان عتقها هذا بعد ما یحتمل ان یراد بالعبد المعتق ذا باعتبار ما کان وبنو سالم

في المرض والذي لا مرد له مرا الترجيح ان رداءة كان حرا انقرض من كان عبدا وثبت زياد في اول وابقاء في ثبت وثبات
باقية للعلم بان كان حالة الاصلية الرق والثاني هو البقية والثبت هو المخرج عنها واما العتق المعلل به فغير مختلف فيه
قال الشافعي رحمه الله وغيره عيوب عدم الكفاءة وهو ضعيف فان ثبوتها انما يعتبر في الابتداء لا في البقاء وانتفاء سببه لا يثبتها
ايجابا ابتدائيا بناء على انه يعلم بزيادة الملك عليها لانها كانت تحت تخلص شيئين فاذا ادا الملك عليها وهذا من ادا المختلف
الى المختلف فان الطلاق عند الشافعي يجعل لانها تستأنف وكانه اعتد على انها ادا الاصل المختلف فيه واورد انه دفع ضرر بانبات ضرر
وتوفيق اصل العقد واجيب بانها لا تملك الابتداء مع علمه بانها قد تعتق انه استضعف فان عدم ملكه
انما لانه لا يستلزم نقصان ملكها ولا ملكه الثالثة ليستلزم وطؤها فقد تطول ملكها مع ملكه شيئين فان لا يطلقها اصلا الى
الموت فلا يطلق ذلك ذارع بعلة منصوصة وهي بلكها بضعها روى ابو بكر الرازي بسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم قال
لبريرة لما عتقت قد عتق بضعك معه فاختاري وهذا من سنده وهو حديث الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها انه قال
الله عليه وسلم قال لبريرة لما عتقت اذهبي فقد عتق بضعك منك وليس لقوله ذلك فائدة ما يظهر الا التنبيه على ثبوت
اختيارها نفسها وقد جاء في بعض طرق حديث بريرة انه صلى الله عليه وسلم قال لها تملكين نفسك فاختاري فقد نظر فرد على الطرد
على هذه العلة واذن فالواجب ان تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكر في العلل تعليل زيادة الملك اظهر حكمة هذه العلة المنصوصة
ومقتضاه ثبوت الخيار لها في اذا كان زوجها حرا او عبدا وفي ما اذا كانت مكاتبة عتقت بادا الكتابة بعد ما زوجها سيدها
برضاها وغيره وقد قدمنا هذا في الكتابة وفي المسئلة التي تلي هذه في الكتابة استدلالا بان العتق نقد بضعها فلا خيار لها
ولو صح له ان سيدا لامة لو زوجها برضاها وتسلما وقبضها في ذلك ان لا خيار لها وليس كذلك بصحيح والوجه في استدلاله ان العتق
لم يتناولها وهو قوله ملكت بضعك فاختار بقاء الكتابة كانت مالكة بضعها قبل العتق واجيب بالمنع بان ملك البضع تابع
للملك نفسها لم تكن لها كذلك نفسها وانما كانت مالكة لاكسابها ولذا يقول له صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك ليس من
الاسماء بضعك اذ لا يكون ملكا لعينه وملكا لاكسابها تبع لملكها لمنافع نفسها واعضائها فيلزم ان لا يكون مالكة لبضعها والمعنى
المراد قبل العتق فلم يتناولها النص ورجح قول الفرق المبسوط لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة بان ارتد احد الزوجين
مع زوجها ولحقا بدار الحرب وسبيا معا ثم عتقت فلها اختيار حينئذ اي بوسف لانها بالعتق ملكت نفسها واذا ادا الملك الزوج على
وقال محمد لعله الا خيار لها لان اصل العقد تثبت عليها الملك كما قبل رضاهم انتقض الملك بعارض الرق فاذا عتقت عاد الملك
الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لها **قوله** وان زوجها مولاها ثم اعتقت صح النكاح اي فلا يحق لها الفسخ لان العتق لا
بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة ليرتب عليها المسئلة التي تليها تفريعا عن نفي لعله الله انه سطل النكاح لان توقفه
كان على اجازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن ابقاؤه موقوفا على اجازته بعد بطلان لازمه واذا بطل تنفيذه توقفه
لزم بطلانها لظهوره اذ لا واسطة وصار كما اذا اشتراها ثم اعتقت بطل ولا يتوقف لما ثبت من عدم امكان التصحيح لان
ان الامة والعبد من اهل العبارة والنكاح يقبل الصحة اقرارا بالدليل ويطلان بطلان العتق واهل العبارة من خواص الادمية وهي
منتفاة فيما على اصل الحرية وانتفاء التوقف لحق المولى وقد زال العتق وحاصل هذا انه ان كان من جهتها وجب ان تنفذ من جهته
المولى ما دام حقه فاذا انتفى النفاذ من غير جهته توقف اما البطلان فما ذكر فليس لما قال بل للزوم تحول حكم العقد الواحد
فانه انعقد موجب الملك للمولى لو نفذ بعد عتقها كان موجب الملك لها واورد على التعليل النقض بصورتين ما لو تزوج بغير
اذن مولاه ثم اذن لا يجوز ذلك النكاح حتى يجز ما صنع وما اذا زوج فضولي امتين وكلاه توقف على اجازة المتولي بعد الوكالة
وما اذا زوج فضولي العبد مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية الى الذي توقف على اجازة مستأنفة منه
وكذا سيد المكاتبة الصغيرة اذا زوجها بلا اذنها توقف على اجازتها فان ادت وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقبلة
من السيد مع انه لم يوجد احد الثلاثة عن الاولة الثاني بان الاذن والتوكيل فانا الجزء بالنسبة الى ما يستقبل من زمن
فلا نعلم انه منها فيها وكان مقتضى هذا ان لا يحتاج الى اجازة اصلا الا انا استحسناه **وعن الثالث** بان الا يعلم يكن
ولها حين زوج ومن ليس لها في شيء لا يتأتى في هواجسه ويحكم الراي فيه بل يتوانى انكا لا على راي الاقرب فلم تكن النكاح على
الوجه الاصلح ظاهرا فجعل توقيفه على اجازته بعد صيرورته ولا يتبين ظهور كونه اصلح مالك في الفوائد الظهيرية
وهذا الجواب يقع الانفصال عن النقض الرابع يعني سيد المكاتبة الصغيرة فانه يقول بان المولى لا يعلم انه يظهر فيه رشد
النظر بعد فيستكمل ظهور فيه لا عنده على راي الاقرب وانما هنا فلا يتجه اعتماد المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان
الظاهر النظر منه لظهور من تحرم الدين والنسبة الخاصة من كفر ما يوجب بطلان ظهور فيه فجعل الحكم بالفساد بالعتق على
ما قدمنا من النظر وعدنا من الزيادة وجعلها خيار البلوغ **قوله** ولا خيار لها لان التفويض بعد العتق وخيار العتق
انما شرع في نكاح ما قبل العتق لرفع زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واورد ينبغي ان يثبت لها الخيار لان بالاستناد

يظهر ان النفاذ قبل العتق والجواب ان الشيء يثبت ثم يستند وحال ثبوته كان بعد العتق فانتفى الحمار معه **قوله** فان كانت تزوجت على الف ومهر مثلها مائة فانه ينقص على زيادة المسمى فما مهر المثل والجواب على التفصيل ان دخل بها قبل العتق فمهرها للسيد لانه استوفى منافع مملوكة له أو بعده فلها لانه استوفى منافع نفسها وكان يتبادر ان الوطء قبل العتق مهر المثل للسيد لعدم صحة التسمية حينئذ فكان دخولا في نكاح موقوف ونكاح الفاسد حيث لا يحل الوطء فيه فوجب قيمة البضع المستوفى في منافعه المملوكة للسيد ولا يجب الزيادة فيها على هذا خلافا لما قيل في الزيادة لها لان الزيادة انما تثبت باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدمها والثابت هذا الاعتبار لتبين الامر المثل وهذا كله للسيد ثم اذا اعتقت ووطئت يجب المسمى لها لانه صح بصحة العقد فيجب بتمام المسمى مهر المثل لكن العقد مر ذلك كله بسبب استناد النفاذ لان الذي من اذلك العقد حين صح العقد لزم صحة التسمية ويلزم بطلان لزوم مهر المثل لانه لا يجب معه لا يقال يجب ان يكون المهر فيما لو جهز بها لانه بالاستناد صار ذا بالكم لمنافع بضعها بمر وقت العقد لانا نقول الاستناد يظهر في البياعات لا في العاريات ومنافع البضع فانت وجبر فانت كانت على ملك المولى حكما بدلها له وقد بودة فيقال لو استندا الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت بالمولى فلم يدخل بها حتى اعتقها وتوجيه عن صورة المسئلة فانا النفاذ بالعتق به تملك منافعها خلافا لنفاذ بالاذن والرق قائم هذا اذا كانت الامة كبيرة فان كانت صغيرة فاعتقها يبطل النكاح عند ذفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه فاذا اجاز جاز كما لو كبرت بعد ذلك فلها خيار البلوغ الا اذا كان المخير اباها او جدها وقد مر منا في باب الاولياء انه يستغني بحر والاذن عن خيار العتق لانه المخير **قوله** وهذا اي الاتحاد الا استنادا لم يجب مهر اخر في مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد مر كذا **قوله** ومن وطئ جارية ابنه فولدت منه فهي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان ترعيه الاب ولم يسبق عنه ولا مكاتبا ولا كافرا ولا مجنونا وان كان الاب واحد امر جاز لكم يصح الدعوة لعدم الولاية ولو اقام مجنون ثم ولد لاقل من ستة اشهر صح استحسانا لا قياسا ولو كانا ابنين من اثنين الدعوة الا ان بلغها مختلفة جازت الدعوة من الاب بشرط انضاكون الامة في ملك الاب من وقت العلوق الى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او في واحر جها الابن عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان الملك ما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيشترط على قيام ولادة الملك من حين العلوق الى التملك ولا يشترط في صحتها دعوى الشبهة ولا تصدق الابن دعوة الجد الاب كالاب ولا تصح دعوة الجد لام انفاقا ويشترط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لوقوف او جنون او رق او كفر ان ثبت ذلك لانه من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو اتت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت انفصال الاول لا يثبت انه لم يصح دعوته لما قلنا في الاب **قوله** ووجهه اي وجه هذا الجواب ان الابن لا يملك مال ابنه لحاجة الى بقاء نفسه لما سنذكر فكذا الى صون نفسه لانه كنفسه اذ يتوجر ولكن الحاجة الى بقاء النفس اشد منها الى حفظ النسل فلذا يملك الطعام فيرفعه واما دابة بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له وطء جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الائمة الثلاثة عز مالك بن انس رضي الله عنه اي لبقاء نفسه لا يملك الابن على الانفاق عليه دفعا دفع اليه دابة للتسري فللحاجة جاز له التملك ولصورتها اوجبنا عليه القيمة مراعاة للحقين وتخصيصا للمقصود دون مقصود الاب والابن اذا كبر يقوم مقام المعدل ولا عبرة عليه وتوهم سلما في ما لم يقبض غير صحيح لان الاقبض واما قبل ما استشهد به سلما للبزدوي لو جاز فليس بمعناه بل العادة ان ما يعطى لذلك اقل مما يعطى مهرا لان الباقي للبقاء بخلاف الاولى لعادة زيادته عليه خلافا لزفر والشافعي فيهما وجبان العقر عليه لتبوت ملكه فيها قبل الوطء شرط لصحة الاستيلاد عندنا وعنده قبل العلوق لان ثبوته ضرورة صيانة الولد دون انباته لذلك دون انباته قبل الوطء فلما لازم كون النفاذ في ضياع الماشرعا فلو لم يقدر عليه ثبوت لازمه لاستحالة ثبوت الملزوم دون لازم شرعي والا فلا لزوم فظهر ان الضرورة لا تندفع الا بانباته قبل الايلاج خلافا لما لو لم يحبل حيث يجب العقر لو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره يجب حصة الشريك او الابن او غيره من العقر وقيمة باقيها اذا صلت لعدم تقدم الملك في كل لانتفاء موجبه وتوصيانة النسل اذ باقيها بر الملك له يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لاشتراطه لا يقتضي قوله ان لا يجب عقر الولد بلا تردد كقولنا لكن في قول يجب ولا يجب قال في انفاقا للتزوج شبهة الخلاف فان الهلاك بتقبل الايلاج او بعده وسقط احصانه **قوله** ولو كان الابن زوجها اي زوج ابنه اياه ولدت منه لا تكون ام ولد للاب ولا قيمة عليه للابن وعليه المهر له ولو حد هذا لانه صح النكاح خلافا للشافعي لان عنده لا يجوز تزوج الاب جارية الابن مبنى الخلاف فيه ان الثابت للاب في جارية ابنه حق ملك عندنا فيمتنع تزويجه اياها كاتبة مكاتبة والامة المشتركة وحق التملك عندنا مر وجه واستدل عليه بانه اذا لا يملك مر النصر فيها فلا يبقى معه ملك الاب ولو قال لها لا جارية ملك الاب كان اولى فلا يكون للاب فيها ملك مر وجه فبطل التصرفات سوى وطئه اياها وانفراده بتزويجها واغنا ابن غفران يقتضي للاب شبهة ولو ازم التركب من ملكه وعدم ملك الاب من كل وجه وانما ثبت هذه الاحكام اجماعا لزوم كون المراد بالدراه الاعام احمد ابنت ومالك لا بياعا ثبات حق التملك لا لحق الملك وتوضيح صحة النكاح الا ترى ان لو اجبر على التزوج بالموسوبة وله حق تملكها بالاستيراد واصل الحديث في السنن من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى

النبي صلى الله عليه وسلم فقال ليرسول الله ان لي مالا وولدا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك وروى لا بيك
ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم واما ما روى فيه من حديث عائشة رضي الله عنها عنه صلى الله عليه وسلم
ولد الرجل من كسبه من اطيب كسبه فكلوا من اموالهم فتعليقه بمجرد الاكل فان قيل لا نسلم ان حال الوطئ وما معه
وليل الملك من كل وجه لثبوت ذلك في ام الولد والمدبر مع عدم بعد ليل عدم اجزائهما عن الكفارة قلنا لهما
ملوكتان من كل وجه وعدم الاجزاء لسبب الحرية فيهما فكان نقصانا في ذاتهما لا في ملك المستمتع اعلم ان المراد لا بد
منه في التركيب لانه اضافة المال للابن بقوله ومالك وهو يفيد ملك الابن لانه حقيقة الاضافة في بابه ثم اضافة مع الا بملابسة
بما لام المفيدة للملك في بابها العطف عطف مفرد ولا يكون حقيقة الملك في الابن فلزم في المال ايضا نفي حقيقة الملك
والا كانت اللام لمعنيين مختلفين في الطلاق واحد بقي تعيين المعنى الذي هو حق الملك او حق الملك فقد بقي حق الملك
اقرب الى الحقيقة والى هذا الاقرب اليها اذ لم يكن الاحكام التي ذكرنا هاهنا مع حق الملك لانه ملك ابن وجدي نفعه واذا لم يكن فيها حق
جاز النكاح وبه يصير ما وقع بصورتا فلا تنصيد بدام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا ملك وعليه المهر لانه اتلاف بع
بالنكاح وولد حر لانه ملك اخيه فيعتق عليه وما عن زفر انها تكون ام ولد له لانها لما كانت ام ولده يا نجور ما قبل الحمل بعد صدة
هذه فان امومية الولد فرع لملك الامة وملكها ينافي النكاح انما يمنع نفوذا على هذا صحة النكاح **قوله** واذا كانت الحرة
تحت عبد فعتقت فلها الخيار لما روي ان بريرة اعتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اذا كانت الامة تحت حر فعتقت لسيدها ذلك لحديث بريرة
وقال زفر رحمه الله لا يفسد واصل الخلاف ان العتق فيه يقع على الامة عندنا حتى يكون ولاؤه له ولو نوى به الكفارة تسقط
عنه وعنده يقع على المأمور عنه وهذا كما لو اعتق عبد الغير عن كفارته بامره ثم اراد الرجوع عن الامر ليس له ذلك
انه امكن تصحيح تقديم الملك بطريق الاقتضاء والمقتضي يوجب تصحيح كلامه صونا له عن اللغو اذ لا مانع عنه عادة ما روي قالت عائشة
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يعتق لما طلب تصحيحا لكلام السيد لان الحرية اصل للتكفير بالمال واصل الشيء لا يكون
تبعا لفرعه ولو ثبت اقتضاء لصار تبعا له فامتنع لذلك لا يقال ملك الامر ملك غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح
كالوكيل اذا اشترى زوجة الموكل لا يفسد نكاحه مع ثبوت الملك اولا له لانا نقول الملك ملزوم للانفساخ فاذا ثبت ثبت
الاثر اذ ان مرتبة الامر انه اثبت ذلك فانتفرع فاثبرها عتقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه وعدم الانفساخ في
مسئلة الوكيل لعدم ثبوت الملك اولا له بل انما ثبت للوكل في الصحيح كما تعتبر بمنع وقوع الملك للموكل ولو انه ثبت اذا وقع للوكيل
لكنه متعلق به حق الموكل كما له شوبه ومثله لا يوجب الفسخ اذا لم يخالف ثبوته له ليخالف ثبوت الملزوم فيصير قوله اعتق طلب التمليك
منه بالالف وامره باعتاقه عنه وقوله اعتقت عليك منه ضمنا للاعتاق الصريح او واقع جوابا **واعلم** انه لو صرح بالبيع بان قال
بعتكه واعتقته لا يقع عن الامر بل عن المأمور فيثبت البيع ضمنا في هذه المسئلة ولا يثبت صريحا كبيع الاخ في الارحام وهذا لان
الثابت بمقتضى الشيء يعتبر فيه شرط المقتضى لا شروط نفسه وشرط العتق الاهلية بالملك العقل وعدم المجرد ونوى ثبت في المأمور دون
صرح به ثبت شرطا نفسه والبيع لا يتم الا بقبول ولم يوجد فيعتق عن نفسه **قوله** ولو قال لما تقدم كان اذا ذكر
ما لا يملك الامر فلو اعتق على قوله اعتقه عني فعتق المأمور عند ابي يوسف رحمه الله يقع عن الامر ويضمن الهبة وسقط اعتبار
القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار وما روي ان يظهر عنه فعتق يسقط عن الامر لانه لا قبض هنا منه وعندنا عن المأمور وحاصل
وجههما ان فيه شرطا لا يمكن اثباته اقتضاء وهو القبض لا فعلا حسيا قوله قول والفعل الحسي لا يوجد في ضمن القول فيعمل القول
الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتمثله فعل اللسان ويكون موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن ضمن قول اخر فيعتبر مراده به
وهذا ظاهر وقول ابي يوسف ظاهر لا يظهر بخلاف ما قاس عليه لان القبض يكون نائبا عن الامر فيما له لا يتم بالا قبض
يصير قابضا لنفسه اما العتق فلا يقع في ملك غيره بل العتق لبيان اعتباره فاهنه نيابة اولا بل العتق تتلف ما لا يتملك ٥

باب نكاح اهل الشرك

لما فرغ من نكاح المسلمين عقبه بنكاح الكفار مطلقا والا فقاسم في بيان نكاح الكفار مطلقا كتابيين او غيرهم ونعني المراد بالشرك اما تعليلا واما ذهابا الى ان
اصل الكتاب واصلون في المشركين على ما اختاره بعض الفقهاء وقدمناه في فضل المحرمات واما اطلاقا للشرك عليهم باعتبار
قول طائفة منهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى رب العزة والكبرياء ومنا انا اعقب باب المهر بفصل المهور الكفار تتميما
لباب المهر تبعا **واعلم** ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين هو صحيح اذ الحق بين اهل الكفر نظائر الاعتقادين على صحته
والعموم الرسالة حيث وقع من الكفار على وفق الشرع العام وجب الحكم بصحته وبه قال ابو حنيفة رحمه الله وقال مالك لا تصح انكحتهم بناء على
تناول الخطاب العام اياهم مع تلزمه انكحتهم لعدم حفظ الشرط كالولاية وشهادة المسلم واستشكله بعض المالكية بثبوت
ولاية الكافر على المسلم الكافرة بعدم اشتراط الشهادة في العقد عندهم قال ولو قلنا انا شرط فاذا عقد جاهد من المسلمين سمع
ان يصح لكنهم يطلقون عدم الصحة قال فينبغي ان يقال ما صاد فشرط الصحة هو صحيح وما لا فلا فتامل والله تعالى

وانزانه حالة الخطب وقوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح واسلم فيرد ذلك اختش فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم اخر احداهما واسلم بن غيلان على عشر فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ادبعا من حين طهرت وهو نه صلى الله عليه وسلم
والناس يتوارثون الاسلام الى ان توفي صلى الله عليه وسلم على ما صل سبعين الف مسلم غير النساء لم ينقل قط احد بيته وبين احدهم
بطلان صحيح ولا ضعيف ولو كان لقضت العادة بنقله تعلم انه قول باطل **قوله** واذا تزوج الكافر بغير شهود ثم اسلما وفي عدة كافرة ولذلك
فهو نكاح جائز ثم اسلما قبل ان يفرق بينهما عليه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر النكاح باطل في الوجهين لان النكاح بغير شهود وفي عدة كافرة
الا انا لا نتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام قالوا وهذا يجبي اود قالا ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول وهو النكاح بلا شهود
كانا قالا في الوجه الثاني وهو ما في عدة كافر كما قال لان الخطابات عامة على ما مر في الفصل الذي يلي هذا في
ان وجوب ثبوت الحكم على العموم لعموم الخطابات وهم مخاطبون بالعقوبات والنكاح هذا وان لا يعتقدون لهم لكن اقرارنا لا نقرهم
على ذلك اذا اراضوا واسلموا واما عند ابي حنيفة فانه وجب التفريق لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولانه وسوا الفرقان نكاح المعتدة بهم
على بطلانه عندنا فكانوا ملتزمين لها على ما مر هناك ايضا من ان من مذهبنا ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
وهذا التقييد لانه حيث اذا ترافعوا التزموا الحكم عليه في ملتنا لا مطلقا **قوله** ولا ي حنيفة ان الحرمة اي حرمة النكاح بغير شهود
ونكاح المعتدة لم يكن ثبوتها حق الشرع اي الشارع لانهم لا مخاطبون بحقوقهم ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده
فلا يلزم ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقها فانه تجب العدة حقا لانه يعتقد فلا يصح نكاح ابنة الكتابية فيها واذا صح النكاح
حال صدوره في حال المرافعة والاسلام حالة البقاء وهذه للشرط ما قبل في ابتداء العقد لصحته وكذا العدة لانها صيانة
اي لا تنافي حالة بقاء العقد فالمنكوحة اذا وطئت بشبهة حيث يثبت وجوب العدة عليها كان قيام النكاح ومع زوجها وحرمتها عليه
وهذا التقييد يفيد ان العدة لا تجب اصلا عندهما حتى لا يثبت للزوج الرجعة بمجرد طلاقها لانه انما يملكها في العدة ولا يثبت نسب ولدها
اذا اتت به بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر وبه قال المشايخ وقيل تجب عندهما لكنها ضعيفة لا تمنع صحة النكاح لضعفها لانه
كان الاستبراء يجوز تزويج الامة في حال قيام وجوبه على الاسقط وقيل الاليق الاول لما عرف من وجوب تركهم وما يدينون وفيه نظر
لان تركهم تحرزا عن العقد والعقد لازمة لا يستلزم صحة ما تركوا واياه كالكفر تركوا واياه وهو باطل الاظهر ولو سلم استلزام
عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة لجواز ان يقال لا يجب واذا علم من له الولد بطريق آخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح
ويجتزأ به لاقل من ستة اشهر من الطلاق ما يفيد ذلك فيلحق به وتم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله
بالصحة بناء على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك او لا فالذي ان يقول العدة منها وثبوت النسب في الصورة المذكورة في المبسوط ان الكل
بينهم فيما اذا كانت المرافعة والاسلام والعدة قائمة اما اذا كان بعد انقضائها فلا فرق لا صلا **ثم هنا نظران الاول**
مقتضى توجيه ابي حنيفة ان الكفار لا يخاطبون بالعقوبات وهو خلاف ما ذكر المشايخ في الاصول من ان الاتفاق على انهم مخاطبون
بها في احكام الدنيا والمسئلة ليست محفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم كمن نذر صوم شهر
ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والمراقبون على انهم مخاطبون بالكل وانا قلنا انه خلافه لان النكاح من الحقوق
وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما يثبت في
حق المكلف بلوغه اليه والسهرة تمنع لانه ديني محقق في حق اهل الذمة دون اهل الحرب **الثاني** مقتضى النظر التفصيل
ان نفي ابي حنيفة العدة هنا انما هو اذا كانوا يعتقدون عدمها ومقتضاه اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح
ويجب التجديد بعد الاسلام لانه حين وقع كان باطلا فيلزم فيما جرى لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى ابتداء الكلام
الفرقة لا نفي العدة وتعليل النفي هناك بقوله لعلها وجنا ظها الخطر النكاح السابق ولا خطر الملك الحرى الابة تعد بشكل
عليه بقاء ملكه للنكاح اذا سبى الزوجان معا وسنذكره **قوله** فان تزوج مجوسي ابنة ابنته او ابنة ابنه او مطلقته ثلثا او جمع بين خمس او
اختين في عقدة ثم اسلموا او احدهما فرق بينهما اجماعا لان بنكاح المحارم وما معه لا حكم للطلاق فما بينهم عندنا كما ذكرنا فيما مر قوله في
المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا الحكم علينا وعدنا وعدم الاحكم يحمل على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما حققناه من ان الكفار
انما يخاطبون بالكل كقول العراقيين او بالعقائد كقول البخاريين يجب الاتفاق بين الثلثة ان لا حكم للطلاق باعتبار وقوع خطابات
الاحكام في دارنا فنجعل كانه في حقهم اذ ليس في وسع البلغ سوى اشاعتها دون ان توصل الى كل واحد فيرانا تركناهم وما يدينون
بامر الشرع فاذا اسلما او اسلم احدهما وجب التفريق وانا على ما اتفقوا عليه اذ يؤدي ابقاءه وجعله الحق وغير الصحيح من ان له حكم
الصحة على حق يجب النفقة عليه اذا طلبته لا تسقط اصلا بالدخول فيه حتى لو اسلم فقال فلان خذ خلافا للشافعي لشايع
العراقيين وغيرهم فانهم لا يوجبون النفقة والاحصان بناء على الخطاب غير انا ذلك في حقهم لانكارهم مع عدم ولاية الالزام فلا تجري
بقاء لهذا فانا في الابتداء لكونها مع قيام المحل وانت علمت ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون سواء الوجه الذي ذكرنا
يصح ذلك في الحربيين لعدم شيوع الخطابات في دار الحرب ولانه لا يلتزمهم فلا يثبت حكم في حقهم فيجب التعليل بانتفاء المحرمية كما ذكرنا

وانما اذا ترافعا فعلى الاعتبار الذي نفرق لانهما رضيا بحكم الاسلام فالقاضي كالمحكم واما بمرافعة احدهما فلا كذلك نفرق كاسلام احدهما وعندي حينئذ لا للفرق بين اسلام احدهما ورفعه لان باسلام احدهما طهرت حرمته الاخر عليه لتغير اعتقاده واعتقاد المحرم لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه بخلاف مرافعة احدهما وبصاحبه فانه لا تعتبر به اعتقاده الاخر فبقي الامر الشرعي لعدم التعرض له بلا معارض والاوجه تخريج الحلاف في مرافعة احدهما على الخلاف في انه حين صدر كان باطلا عندنا بكل تقول التعرض للذمة فاذا انتفى احدهما حكم الاسلام كان كاسلامه وعندنا كان صحيحا ورفع احدهما لا يرجح على الفرق في ابطال استحقاقه بل نعارضه للفرق فيبقى الحكم على اصحه هذا كله بعد الاسلام والمرافعة اما اذا المرء احدهما فلا نفرق الا في قول ابي يوسف الفرق على ما في المبسوط في الذمي اذا علم ذلك لما روى ان عمر كتب الى عماله ان فرقوا بين المجوس ومحارمهن اجيب بانه فيه مقال بل الصحيح ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يا ابا الخلفاء الراشدين بلغني ما سألت عنه من نكاح المحارم وانا نتأذى بالجوار من فكتب ايد انما عذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون وانا انت متبع وليست بمبتدع والسلام والذي الولد والتعقيب مرة فانا لنتوخاك ان يواسلم يشغل الصدر بذلك مع علمهم بمباشرتهم ذلك فحمل على الجماع هجرا

وفي الغاية نقلا عن المحيط ولو طلقت المطلقة ثلثا التفريق فيها وكذا اذا خلع فيما اختلفت من زوجها الذمي حربي اسكنها فرضته الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان امساكها ظلم وما اعطيناهم العهد على تقريرهم على الظلم وكذا في المطلقة الثلاث لا يتم لعقد فصل ازال الطلاق من بال الملك وان لم تنعقد خصوص عدد

وفي الهداية لو تزوج اختين في عقدة ثم فارق احداهما اسلم احدهما ان ابى قبله نكاحها على الصحيح حتى اقر اهلية النكاح ويبنى عليه فروع مشايخ العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد عليها سدا وجب التعرض لاسلام

قوله ولا يجوز ان تزوج المرتد مسلمة ولا كافرة اما المسلمة فظاهر لانها لا تكون تحت كافر واما الكافرة فلانه سبيل فينبغي ان كذا المرتدة لانها لا تزوج اصلا لانها محبوسة للقتل وبناط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح ومعلوم انه شرع لها فكان احق بالمنع من منع تزوج المرأة غيرها وبالعكس

قوله فان كان احدهما الزوج حربيا مسلما والولد على دينه يختلف فيه الطرفين في الاسلام العارض بان كانا كافرين فاسلمت او اسلم جاءت بولد قبل العرض على القرار والتفريق او بعد في مدة يثبت النسب فيها او كان بينهما ولد صغير قبل الاسلام فاسلم احدهما فهو ذلك الولد مسلم هذا اذا كانا في دار واحدة اما لو بانت دارها بان كانا في دارين مختلفتين او كان الولد في دار الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما بالاسلام ابيه وسنذكرها في التبيين في فصل من باب المستأمن ان شاء الله تعالى وانما في الاسلام الاصلي فانما يتحقق ان تكون الام كتابية والاب يسلم وقع للاحاجة الى التنصيص على هذه بقوله وكذا اذا اسلم احدهما الخ فانها داخلة في عمومه الا ولى من افراده اذ يصدق عليها انها ذات كتاب اصلا ما اذا كان احدهما كتابيا والآخر مجوسيا آنفا او انا فحكمنا بان الولد كتابي بجامع الاظر للولد في الدارين لان الاقتران المسلمين بالاحكام من حل الذبيحة والمناكحة وفي الآخرة بنقصان العقاب اذا كانت الكتابية اضعف من ابن المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام وانما ينبغي ان لا تضاف فيه الى ما اذا كان احدهما كتابيا والآخر مجوسيا فنقول فيما اذا كان الاب كتابيا والام مجوسية انه مجوسي في اصح قوليه وبه قال لهم تغليبا للتحريم وقوله الآخر انه كتابي تبعا لابيه وبه قال الله للانتساب الى الاب ولو كانت الام كتابية والاب مجوسي فهو تبع لهما ولا واجب فلا تحل ذبيحته وكذا نكحته فقد جعله مجوسيا مطلقا وقوله للتعارض اي تعارض الاجتنبين اي الاحكام احدهما وجب حرمات وبالقرآن وجب احل فيغلب وجب الحرمة وسواء الاحكام بالمجوسي وبحث بعضنا الترجيح بالعاشر بما بعده من الاحكام اما ثبت تبعا والمقصود الاصلي اثباته كما انه على وجه النظر له على ما بيناه وانما قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه الحديث جعل انفاقهما قالا له عن الفطرة اذا لم يبقيا على اصل الفطرة او على ما هو اقرب الى اصل الفطرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه وانما قيل من ترجح تصحيحا على ترجح النسائي بان ترجح نقض التعارض ترجح بل دفعه فلا حاصل له اذا تأملت

واعلم ان التعارض هنا يجوز ان يكون بثبوت المتعارضين مستقلين بحكميهما وليس هنا الا ثبوت حكم على تقدير اعتبار وضده على تقدير اخر فلا اشكال مع التعارض في ترجح احدهما بالقول به سمي تعارضا والا فالتعارض مقابل المحسنين وليس هنا حجة فضلا عن حجتين

قوله واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر سواء كان كتابيا او غيره اذ لا يصح تزوج الكافر مطلقا مسلمة ولو وقع عوقبا ايضا ان كانا عالمة بحاله والتباعوا بينها انها امرأة اوجلا ولا يصيبها ناصا لعبد وان كان ذميا ولا يقبل هلا ما لك فاسه على ما اذا اجعل نفسه طليقة للشرع كمن تحاجر انه باشر ما حرم بعقد الذمة الا ان يفعله قلنا كالزام المسلم بالاسلام ان لا يفعل محظورا او يفعله لا يصير شرعا فضلا لانها به صيغة عقل الذمي بما التزم وبعقد الذمة ان لا يفعله لا يصير فضلا الامانة وقال الطليعة لانه جانب معنى ولو اسلم بعد ابنكاح لا يقران عليه ولا يلحقه اجازة لانه وطء باطلا وقال في اسلام الرجل وان اسلم الرجل وعنده مجوسية لان كما المرأة مطلقا لا يمنع تزوج المسلم بها بل غير الكتابية فكذا فرضها في المجوسية وحاصل المسئلة انه اذا اسلم احد الزوجين اللذان نكاحهما مجوسيان او الزوجة منهما مجوسية والزوج كتابي او الزوجة من الكتابيين او الكتابية الزوجة لمجوسي عرض على الفور الاسلام او

كان بالغا او صبيا يعقل الاديان لان ردته معتبرة فكذا اباؤه والنكاح قائم فان اي فرق بينهما وان كان الصبي مجنونا عرض على
ابويه وينبغي ان يكون معنى هذا ان اي الابوين اسلم بقي النكاح لانه تبع المسلم منهما وان لم يكن مجنونا لكنه لا يعقل الاديان بعد
التظر لعقله لان له غاية معلومة بخلاف الجنون هذا على قول ابي يوسف وخلف المشايخ في ان الصبي هل الاعتبار ردته
عندهما وقيل نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين الردة وحكم الصبية كالصبي وهم بغرقا القاضي بمن ما ان الزوج قبل ان يسلم
امرأته الكافرة وجب لها المهر وان لم يدخل بها لان النكاح كان قائما ويتقرر بالموت وقال الشافعي لا يتقرر على الصغيرة لانه تفرقة من جهتها
بل ان كان الاسلام قبل الدخول انقطع النكاح في الحال لعدم التأكد وان كان بعده تأجل الى انقضاء ثلثة اطهار وقول المصنف ثلثة
حيض لا يأتي على مذهبه في العدة فان لم يسلما حتى وجب عليها اعتبارا انقضاء العدة قبل الفرقة واضافة انقطاع النكاح الى الاباء
لانظاره في الشرع والاصل ان يلحق به تبع صحيح ولا يبقى تبعا بل الثابت شرعا اعتبار العدة بعد الفرقة ولنا انه لا فرقة من سبب يقتضي
الفرقة اليه والاسلام عاصم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم واضلال الدين مستقبح من
المسلم كاية او لانه سبق الى اسلامه لانه الذي حصل الاختلاف وكفر المهر لا ينبع والام يمنع النكاح من الاصل فلم يسق الا اباء
الاسلام لانه يصلح فاصلا فاضفنا انقطاع النكاح اليه فكان سببا وفي الموطا من سبأ بالزهري
ان ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان بن امية من الاسلام فلم يفرق رسول
الله صلى الله عليه وسلم بين امرأته وبينه حتى اسلم صفوان واستقر عندها امرأته بذلك النكاح والعرض للمنع اكرام اما نفس الكلام
فيه مخيرا لا يمنع ولانه استفسار حكم شرعي هل ترد المرأة او لا تم تابيد بما ذكر الطحاوي من العرض في المعارضة ان عمر رضي الله عنه
فرق بين نصراني ونصرانية بإبائه عن الاسلام وذكر انه بلغه ان رجلا من بني تغلب اسلمت امرأته ونبي نصرانية فوقف ان عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فقال له اسلم والا فرقت بينكما فابى ففرق بينهما ولم يظهر حكمه بينهم ولم ينقل خلافا لهذا قوله وكان ذلك يعني التفريق
الماضي عمل بان الزوج طلاقا بائنا والحاصل ان ابا يوسف لا يفرق بين التفريق والصورتين فجعل فسخا لا ينقص شيئا من عدد
الطلاق وابو حنيفة ومحمد يجعلان الفرقة بإباء الزوج طلاقا وبإباء المرأة فسخا لابي يوسف ان الفرقة بسبب شرك كان فيه يعني لان
كانه ممن اسلم عن الكفر ممن لم يسلم عن الاسلام او هو على معنى انه لم يكن بحقيقته من كل منهما فاذا وجد منه لا يكون طلاقا فانه يوجد منه
ولا يكون طلاقا والفرق من حد السببية صار كالفرقة بسبب الملك وخيار البلوغ والجرمية بالرضاع فانه فسخ كان فيه يعني انه يتحقق
سببا من كل منهما فكان فسخا ولهما ان قال الامساك بالمعروف وجب التسريح بالاحسان فان طلق والا ناب القاضي منابه في ذلك
فيكون طلاقا اذا كان بائنا من قبل الزوج لانه انما يثبت عنه بما ليه التفريق به والذي الى الطلاق واما المرأة فالذي اليها
عند فقدها على الفرقة شرعا الفسخ فاذا ابت ناب القاضي منابها فيما اليها التفريق به فلا تكون الفرقة الا فسخا فالقاضي انما ناب منابهما
فيها بخلاف ما قاس عليه من الملك والجرمية فان الفرقة فيها لا لهذا المعنى بل للنافي واما خيار البلوغ فان بلك الفرقة فيه بطريق
الخلل الى المقاصد لسبب قصور شفقة القاصر لقصور قرابته وعلى اعتبار تحقق هذا التفريق لا يكون النكاح انعقد اصلا
فلا وجه الى الفرقة الكائنة عنه كونها فسخا وخلاف رد نه ايضا على قول ابي حنيفة للزوج فرقة فيها للنافي اذ هي ثنائي النكاح انما
تكون بقاء وكلا محتاج في ذلك كله الى الحكم الحاكم وانما اختير اباؤه في خيار البلوغ لانه لدفع ضرر خفي والفرقة في هذه جلي ويحتاج الى
تعلم ان الاباء فسخ للنكاح فرع يقع طلاق زوج الرجل وزوج المسلمة الاخرى بعد التفريق عليهما فاذا تباين العدة اما ابي الاباء
فلان الفرقة بالطلاق واما في الردة فلان الحرمة بالردة غير مباحة فلا تنفع بالاسلام فيقع طلاقه عليها في العدة مستتبعا
ما بانه من حرمتها عليه بعد الثلاث حرمة مغياة بوطء زوج اخر بخلاف حرمة المحرمية فانها مقصاة لا غاية لها فلا يفيد لحوق الطلاق
فافهم قوله واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة حتى تحيض ثلاث حيض ان كانت
ممن تحيض والاصل ان اسلم الاخر قبل انقضاء عدتها لم تقع بينهما على حالها وان لم يسلم حتى انقضت وقعت الفرقة قال
المصنف واذا وقعت الفرقة والمهر بحاله فان كان الذي اسلم هو الزوج فلا مهر لها وان كانت هي المسلمة فلها المهر عند ابي حنيفة
خلافا لهما قال وسنبابنها يعني في مسائل الهاجرة والحاصل انه لا مهر بعد البينونة عند ابي حنيفة في الصورتين وعندهما اذا
كانت هي المسلمة فعليها العدة وهكذا ذكر شمس الائمة وكانه اخذ من قول محمد في السير فيما اذا اسلمت المرأة في دار الحرب وجاءنا ذكر
الفرقة شرطها وعليها ثلاث حيض اخر بعد الثلاث الاول وهي فرقة بطلاق وقعه طلاقا عليها ما دامت في العدة في الثلاث الحيض
الاول ثم قال محمد وبهذا ياخذ على قول ابي حنيفة ان لا يكون لها مهر وانما الفرق بينهما عنده ان الطلاق وجوب العدة عليها حتى قال من اسلم امرأته
في دار الحرب ان قال فاذا حاضت بانت ووجبت عليها العدة بعد ذلك ثم ذكر الحكم المذكور وهذا اذا توقف البينونة على
انقضاء العدة لانه لا مهر بسبب يضاف اليه الفرقة والاسلام غير مناسب له وكذا الاختلاف لانه يرجع الى اسلام المسلم او
منقوض كما ذكرنا وكذا كفر المخبر فليس الا الاباء وهو متعذر في دار الحرب فاضيف الى شرط البينونة وذلك لان سبب الفرقة الطلاق
بشرط انقضاء العدة والاضافة الى الشرط عند تعذره الى العلة نظرا في الشرع وهو جائي البينونة في الطرق يضاف حكمها ما تلف

باشتراط

بالسقوط فيه إلى الحرة بشرط لأن العلة نقل الواقع وقوله والعرض على الإسلام الوجه فيه وعرض الإسلام عليه ونظره في
اللغة عرضت الناقة على الحوض حرفا ثوب المسماد بضب المسماد **قوله** واذا اسلم زوج الكتابية لها على كاهما ظاهر **قوله**
واذا خرج احد الزوجين ليسا مسلما وتقدم ليبونة حكم المسئلة لا يتوقف في خروجه مسلما بل مبينا كما تذكر **قوله** والحاصل
ان السبب الخ اختلف في ان تباين الدارين حقيقة وحكما بين الزوجين هل يوجب الفرقة بينهما فعلمائنا وقال الشافعي ان السبي
هل يوجبها لفرقة ام الاقتلنا لا وقال زفر واحد فيتفرع اربع صور وقد بينها بقولنا وقال الشافعي السبي وحده يوجب الفرقة
او مسلمين او مستامنا مبين ثم اسلما وصار اذميين لا تقع الفرقة انفاقا ولو سبي احدهما تقع الفرقة انفاقا عندنا للسبي وعند الشافعي
وخلافيتان صار انه اذا خرج احدهما الينا مسلما او ذميا او مستامنا ثم اسلم او صار ذميا عندنا تقع ان كان الرجل حال الترويج بارض في
الحالة باخت امرأته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعندهما لا تقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة يجمع
مراجعة لزوجها اي تفصيل الاستيلاء على جهة مبين عند المرأة والأخرى بها اذا سبي الزوجان معا صنف تقع الفرقة فللشافعي ان
يكاتبها بعد الاستبراء وعندنا لا يقع لعدم تباين الدارين **وفي المحيط** مسلم تزوج حربية في دار الحرب فخرج وحمل طفلا
الى دار الاسلام بانت من زوجها بالتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زوجها لم تبن لانها لما اختارت من اسلم دارنا بالتزامها احكام المسلمين
اذ لا تكون مرتدة والزوج من اسلم الاسلام فلا تباين بل يرتفق الصور الاول اذا اخرجها الرجل قهرا حتى ملكها يتحقق التباين بينهما
وبين زوجها حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها في دار الحرب حكم زوجها في دار الاسلام حكما وجه قوله ان تباين الدارين
اثره في انقطاع الولاية اي ولاية مزاولة في دارنا عليه ان كان لا حقا بدار الحرب بحيث تعذر الالزام عليه وذلك لا يوجد في الفرقة كالمرتد
المستأمن والمسلم المستأمن انما لم يتبين لانه يقتضي للمستأمن الصفاء هنا بالمدة الخلوص ولا يتحقق صفاء له الا بانقطاع
النكاح وهذا اي لثبوت الصفاء بالسبي يسقط ما على المسبي من دين لان كان لكافر عليه لعدم اخذ به فكذا يسقط حق الزوج
الحربي وهذا لان الصفاء موجب للملك وما يحتمل الزوال وبالملك النكاح كذا لا يخلص له عند تمام الحول المتعلق به وصار
سقوط ملك الزوج عنها كسقوطه عن جميع املاكها بالذهب ونوديه من المنقول ان اسلم في معسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءه
بها لظهران حين اتى به العباس رضي الله عنه وزوجته هند بمكة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يأمرها صلى الله عليه وسلم
بتجديد نكاحها ولما فتحت مكة هرب عكرمة بن ابي جهل بن هشام حتى اسلمت امرأته كل منهما واخذت لامان لزوجها وذهبت به
ولم يجدد نكاحها وبتباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي عنها اظهر واشهر فانها
هاجرت الى المدينة وتركت بمكة على شركه ثم جاء واسلم بعد سنتين قيل لثلاث سنين وقيل سنة قيل بايمان فردها عليه بالنكاح الاول
فهذا وان لم يعرض لها علمنا به واستدل الشافعي ايضا على اثبات عليه بان قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم
في سبايا اوطاس كن سبين مع ازواجهن فعلم ان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى الا لا يطأ الحبالى حتى يضعن حملهن
ولا الحيالى حتى يحضن فقد استثنى المسبيات مع ازواجهن من المحرمات فظهر ان السبي وحده للفرقة وقوله كالحربي المستأمن
ظاهره انه اصل قياس فرعه الخارج الينا مسلما من دار الحرب وذميا والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته حاصل عدم سبيهما
فهو من قبيل تعليل الحكم العدمي بالمعنى العدمي وعلى هذا ما سبق لاثبات الفرع لكن الظاهر ان المراد نفي تاثير التباين في حق
اللفظ هكذا لا يوثر في الفرقة فتخلفه عن المستامن الخ **قوله** ولما ان مع التباين حقيقة وحكما لاحظ المصلح الذي يشرع
النكاح لها لان الظاهر ان الخارج الينا مسلما او ذميا لا يعود والكافر هناك لا يخرج الينا فكان التباين منافيا له فتكون
اعتراضه قاطعا كاعتراض المحرمية بالرضاع وتقبيل ابن الزوج مثلا كما فيه كان قيامها قاطعا شرع بفساد تعيين السبي علة
فقالة السبي وحده لملك الرقبة حتى يمنع ان يكون موجبا لغرة لان وان تمما اقتضاه ملك الرقبة لرق السبي تعاملكها وما لا
وملك الرقبة لا يقتضي ملك النكاح الا اذا ورد عن حال عن ملك اليمين وكذا ابتداء النكاح وبقاؤه فيما لعبها المشتري وهو
كسائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال الملك المسبي لثبوت رقه والعبد لا ملك له في الحال خلافا للنكاح فانه من
خصائص الادمية فيملكه اذا شاء وجوده بطريق العصمة حتى لا يملك سيده التطليق عليه وانما توقف في الابتداء على اذنه لما يستلزم
من تفويت ماليته وسقوط الدين الكائن للكافر على المسبي الحق لسقوط متضمن السبي كل لتعذر تقاضيه لانه انما يبقى ما كان وجوبه
وجب كان في ذمته لاشاغلا لماليته رقبته ولا يمكن ان يثبت بعد ذلك في السبي الا شاغلا لها فيصير الهاقي غرما وكذا لو كان المسبي
عبد مديونا كذلك لا يسقط عنه الدين بالسبي نص عليه محمد في المأذون **فان قيل** لم يعود كون الدين في رقبة العبد
غير متعلق برقبته ولذا يتبعه الدين باقراره به ولا يباع فيه اجيب بمنع تعلقه في العبد كذلك وانما لا يطالب باقراره لان
اقراره لا يسري فيما هو حق المولى حتى لو ثبت بالاستهلاك قطعا بمعاينة بيع فيه واما استدلاله بمرقصة اي سفينتين فاجيب ان ابا
سفينتين لم يكن حين الاسلام بوسعه بل لا بعد الفتح وشواهد حالنا على ما يفيده التتبع الصحيح من قوله حين اتاه من هوازن
لان جاءهم ان المجرد ما نقل ان الاذلاع كانت معه وغير ذلك مما يشهد ما ذكرنا مما نقل من كلامه بمكة قبل الخروج الى

حنين وإسلامه معهما ذلك رضي الله عنه والذي كان إسلامه حسنا حين أسلم هو أبو سفيان بن الحرث وإسلام حكيم
كانا هربا إلى الساحل من صدور مكة فلم يتبايعا وأتيا رسم وأتيا أبو العاص فأقاما ورد هما رسول الله صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد
وعلى ذلك إلى الزهري رواه ابن ماجة والإمام أحمد إذا أمكن أولى من أن يحمل حديثا واحدا ونحو على قوله على النكاح الأول على معنى سبقه
مراعاة طرمته كما يقال ضربته على إساءته وقيل قوله رد هما على النكاح الأول لم يحدث شيئا معناه على سلامة يخلف زيادة في الصداق
والحباء ونحوا وقال حسن هذا وما ذكرناه ثبت وعلى النكاح الأول فإنه يبقى على الأصل وأيضا وقعت بعض الفرقة بين زينب
وبين أبي العاص بدة ثم رد على بعض سنة فما أسلمت بمكة في أيام الدعوة حين دعى صلى الله عليه وسلم خديجة وبناته وقد
انقضت العدة التي تبين بها في دار الحرب مرارا وقد ثبت ورد بأنها كانت حاملا ما سقطت حين خرجت إلى المدينة ورد عليها هناك
بن الأسود بالربح واستأنر أبو العاص البضع على سركه إلى ما قبل الفتح خرج تاجرا إلى الشام فاخذت سرية المسلمين مالهم وأعجزهم هربا ثم دخل
بليل على زينب فاجارته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فردوا ماله فاحمل إلى مكة حتى أدى لكل ذي مال ماله وكان أسلم بمكة
أضعوا معه وكان رجلا أمينا بكليهما كريما فلما لم يبق لاحد عليه عقلة قال يا أيها الناس هل بقي لاحد منكم عندي مال يأخذه قالوا لا
فجزاك الله خيرا فقد جدت ذلك وفيا كريما قال فإني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله والله ما منعني من الإسلام عند إلا
أن تظنوا إني إنما أردت أن آكل أموالكم فلما أداها الله إليكم وفرغت منها أسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر
في الروايات من قوله ثم وذلك بعد ست سنين أو سبع سنين أو ثلاث سنين فإما ذاك بين وقت مفارقته بالإسلام وذلك بعد عرفة بدر
وأما اليمونة فقيل ذلك بكثرة لأنها أن وقعت من حين أسلمت فهي قريب من عشر سنة إلى الثلاثة وإن وقعت من حين ذلك لا تكاد
المشركين حتى يؤخذوا وهي مكية فأكثر من عشر هذا غايته كان بينها قبل ذلك إلى أن أسلم فيمن أسر بدر ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
مغلوبا على ذلك قبل ذلك فلما أرسل أهل مكة في فداء الأسرى أرسلت زينب في فداء أبي العاص قلادة كانت خديجة أعطتها إياها فلما
رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم رق لها رقة شديدة وأطلقها لها وصل بعضها إليه لأنه صلى الله عليه وسلم كان شرط عليه
ذلك عند إطلاقه وأنفق في مخرجها إليه ما أنفق من هنا بين الأسود وهذا الأمر لا يكاد أن يختلف فيه إنسان وبه يقطع بأن الردكان
على نكاح جديد وأما ما روى عبد الله بن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ورجح تأويل رواية على النكاح الأول كما ذكرنا **وأعلم**
أن بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تتصف واحدة منهن قبل البعثة بكفر ولا أسلمت بعد الله لم تكن مؤمنة فقد اتفق علماء
المسلمين أن الله لم يبعث نبيا قط أشرك بالله طرفة عين وأن الله عصم الموحدين من الأمة لا يوفقون فلزموا منهم لم يكن أحد منهم قط إلا مسلما
نعم قبل البعثة كان الإسلام اتباع ملة إبراهيم صلى الله عليه وسلم ومن حين وقع البعثة لا يثبت الكفر إلا بالإنكار المنكر بعد بلوغ
الدعوة ومن أول ذكر صلى الله عليه وسلم لأولاده من توفي منهن وأما سبايا أو طاس فقد ورد أن السبي قد حدث
وفي رواية الترمذي تفسيره ذلك عن أبي سعيد قال أصبنا سبايا أو طاس فلما أصبنا سبايا أو طاس في مواجهتهن بذكره ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فنزلت والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم لكن بقي أن يقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ومقتضى اللفظ حل المالكة
مطلقا سواء سبيت حرها أو مع زوج وأما المسبية مزوجة فحرام بالإجماع فوجب أن تبقى ما سواها داخلا تحت العموم على الأصل
والجواب أن المسبية مع زوجها مختص أيضا بدليلنا وبما ذكرنا وتبقى المسبية وحدها فإن تحل بدلائل الله سبحانه
وأما قياسه على الحرتين المسبيتين والمسلم المستأمن فالجواب منع وجود التباين لأن المدعى عليه منه هو التباين حقيقة وحكما ونحن
نصير التباين في دار الحرب في حكم الميت حتى تعتق عبدها زوجها ولا ولاء وتقسم ميراثه وإن كان في دارنا ممنوع من الرجوع وعدة
في المستأمن ما ذكرنا فإنا ما ذكرنا بقي ما ذكرنا من المعنى الملائم للتباين الموجب للفرقة سالما عن المعارض فوجب اعتباره ودليل السبع
أيضا ونحو قوله تعالى إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى قوله فلا ترجعوهن إلى الكفار لأنهن حل لهم ولا هم يحلون لهن ولا جناح عليكم أن تنكحوهن
إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر وهذا مما يدل على نصوص على وقوع الفرقة وبين وجه اقتضائه ونحوه فلا ترجعوهن
قوله وإذا خرجت المرأة إلينا مهاجرة إلى آخره ذكر هذا الفرع على عزم وعلى العود بذلك بيان مخرج مسألة أن ذكر هذه المسألة
كلام آخر على بعض ما تقدمه موضوع المسألة التي قبلها لأنها كانت إذا خرج أحد الزوجين مهاجرا وقعت الفرقة وهذه إذا كان الخارج منهما
المرأة وقعت الفرقة اتفاقا فهل عليها عدة فيه خلاف عندنا حنيفة لا تنقضي عدتها إلا أن تكون حاملا فتضع حملها لأن العدة
بل لم تمنع المانع بالوضع وعندهما عليها العدة ثم اختلفا لو خرج زوجها بعدها وتبقى بعد في هذه العدة فطلقها هل يلحقها طلاقه
قال أبو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والأصل أن الفرقة إذا وقعت بإسلام المرأة حالا لا طلاق عند أبي يوسف وعند محمد
يصير وجوده الآن تكون محرمة لعدم فانزع الطلاق على ما قدمناه ومن هذا نظم فيما لو طلقها ثلاثا لا يحتاج زوجها في تزوجها
إذا أسلم إلى زوج آخر عند أبي يوسف وعند محمد يحتاج إليه وجه قوله أنها حرمة وقعت الفرقة عليها بعد الإصابة والدخول الواقع
الإسلام فيلزمها حكم العدة حقا للشرع كالمطلقة في دارنا بين المسلمات بخلاف ما لو طلقها الحربي هاجرت لا عدة عليها بالإجماع
لأن الفرقة في دارهم وهم لا يؤاخذون بأحكامنا هناك وهذا على وجه ما أخرناه من أن أصل هما أن الخطاب يلزم الكفار في

العاملات

المعاملات غير ان شرط البلوغ واسلام الحربى لا يلحقهم فلا يتعلق بهم حكمه كما فى اسلام ابنائهم ولابى حنيفة ان العدة انما وجبت
اظهارا لخطر النكاح المنعقد فرد لا خطر للملك الحربى بل استقطه الشرع بالآية المتقدمة فى المهاجرات ونبى لا تمسكوا بعصم الكوافر
بقوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فقد رفع الله الجناح عن نكاح المهاجرة واما ان لا يتمسك بعصم الكوافر جمع كافرة فلو شرطت العدة
لزم التمسك بعقد كان حين الوجود فى حال الفرقة وهذا يبطل قولها وجبت لحق الشرع كيلا تختلط المياه واستغنينا
عن ابطاله بان الشرع ابطل النكاح بتباين المنافاة للنكاح فتعذر حكم بمنافاته للعدة لانها اثر حيث حكم ببقاء ما هو الاصل
فان قيل يلزم ان يمنع الملازمة ويقول لا نسلم ان مناقاة الشىء تنافى ثبوت اثر الا اذا كان جهة المنافاة ثابتة فى الاثر ايضا وهو ممنوع
لانه فى النكاح عدم انتظام المصالح والعدة لا تنفيها بل عدم انتظام المصالح بل عامتها ممنوع بقاء بل ان تنتفى فيجب ان يثبت وجوبها
بالاتفاق لكن يقال عصم الكوافر عام فتخالفه المتسببة وهذه زوجها فى دار الحرب للمرتدات فى دار الحرب للازواج المهاجرين فعلم ان يتزوجوا
باربع وباخت الكتابية هناك لعدم اعتبار عصم الكوافر فى دار الحرب للفرقة والمتسببة مع زوجها وهذه خصت عنكم بانها تتعلق
بفرقة حيث قلتم لا تمنع الفرقة بينها وبين زوجها مجانا ان تحض لها جزء وحق العدة طلب سببا او طاين فانه دل على انها
مرادة فصح كلامها لتباين لا يحال طلبها فاذا وجب عليها تعرض بنى جزء كان عدة اجماعا لعدم القابل الى المقبل وجب فاسقط
الوجوب لخطر لا يفيد اذا كان له سبب آخر وهو حق الشرع المدلول عليه بوجوب الاستبراء فانه اقوى ان لا على فرج المدخول بها
عن الاستباع الى من غيرها اعتبارا بهذه الاستبراء اقصر كما هو دأب الشرع فى اظهار اتفاوت بين الحرة والامة فى مثله **قوله**
وان كانت يعنى المهاجرة ما لم تتزوج حتى تضع وقد منا انه عند ابى حنيفة لا يطرق العدة وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يجوز
تزوجها ولا يقربها حتى تضع حملها كما هو مذهب ابن عباس لان ثابت النسب اظهر فى حق المنع احتياطا واما قال
احتياطا لان مجرد كونه ثابت النسب انما يقتضى ظاهرا لان لا نوطا لان به يقع الجمع بين الفراشين وهو ممنوع بمنزلة الجمع وطئا
ولهذا لم يجز عندنا تزوج الاخت فى عدة الاخت والمجوسية فى عدة الاربع **قوله** واذا ارتد احدهما لم يجز عن الاسلام
الفرقة فى الحال بغير طلاق قبل الدخول بعد او بعده قالا لانها لو لم تقع فى رواية وقال الشافعى واحمد فى اخرى قبل الدخول هو
كذلك واما بعده فيتوقف على انقضاء العدة بان جهة الاسلام قبل انقضائها يستمر النكاح والابين الفرقة فرق الردة
قلنا من الفرقة للشافعى ان الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة والمنافى لا يحتمل التراخى بخلاف الاسلام لان الزوج
منافى للعصمة هذا جواب ظاهر المذهب بعض مشايخ بلخ ومنهم من تواتى ردتها بعدم الفرقة حسما لاحسب لها على الخلاف بما
الكتابية عامة مشايخ عادى تواتيا الفرقة وجزما على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان الحسم بذلك يحصل لكل قاض
ان عجل النكاح بينهما بهيئة كونه بدينا لدهيت ام لا وقد ركسته وسجرة لا تسترق المرتد ما دامت فى الاسلام فى ظاهر
الرواية وفى رواية النوادر عن ابى حنيفة تسترق هذا الكلام فى الفرقة واما كونها طلاقا فانما تقع الا مامان هذا على انها برجعة
الزوج والمراة فسخ وقال محمد فى احدى فى ردتها فسخ مر على اصله فى الاباء كذا ابو يوسف وفرق ابو حنيفة بين
الردة والاباء فقال محمد اعتبارا بالاباء والاصح ما بيناه وسواء بالاباء امتنع عن الامساك بمعروف مع قدرته عليه فيوب القاضى
منابه وقيل ما بيناه ما حاصله ان سبب الفرقة يعمل مر الزوج اباء اورده وابو يوسف فرق على ما اصلناه فى الاباء وسواء
سبب يشبه كان رده او حنيفة فرق بان الردة منافية للنكاح لانها منافية للعصمة لبطلان العصمة عن نفسه والملك دونها
ملك النكاح كذا فرد والحق منافاتها العصمة الاملاك مع لمنافاتها العصمة النفس اذ بطلان المنافاة صار فى حكم المنتفى الطلاق
لا يبقى فى النكاح لبوته معه حتى لا تقع البينونة بمجرد بل بامر زائد عليه او عند انقضاء العدة ولزوم كون الواقع بالردة غير الطلاق
والفسخ الا فسخ خلافا للفرقة بالاباء لانها لم تثبت للمنافاة ولهذا بقى النكاح سالما يعرفه القاضى لانها فرقة بسبب فوت تمام النكاح
فوجب دفعه لارتفاع تمامه الآتى مر قبل الزوج فالقاضى مر بالامساك بمعروف بالاسلام او التسريح باحسان فاذا امتنع
نابه عنه وفى الشرح مر تقرير هذا الفرق ولو لم نمتنع المطلوب وهكذا قوله فى الهداية والطلاق واقع لان الدفع يجامع المنافى بالضرورة
تقسم سواء تم بتمام منافى ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل له فيه ثم ان كان الزوج سمى المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونفقة
العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت سمى المرتد فلها كل المهر ان دخل بها لا نفقة العدة لان الفرقة من جهتها وان لم يكن
دخل بها فلا مهر لها ولا نفقة **قوله** واذا ارتد احدهما ثم اسلما معا ثم مات احدهما استحسانا هذا اذا لم يلحق احدهما بدار
الحرب مرتدا وهما فان لحق بعد للتباين والقياس ان لا يتوارثا وهو قول زفر وهو الاثنى لان فى ردتها ردة احدهما وهى
نافية للنكاح ولنا وجه الاستحسان ان بنى حنيفة ان ارتدا ثم اسلموا ولم تزل الصحبة بحال الا نكحة ولما لم تزل
بذلك علمنا انهما اعتبرا ردتهما وقعت معا اذ لو تملك على التعاقب لفسدا نكحتهما ولزفر الحديث وعلمنا ان هذا الترجيح
اذا كانت معا لا وجب الفرقة **واعلم** ان المراد عدم تعاقب كل واحد من بنى حنيفة اما جميعهم فلا لان الحاصل بحاصل
ولا نعلم انكحتهم اذا كان كل واحد مع زوجته معا ثم الصحابة بعدم التجديد لكنهم بذلك ظاهر الاحمال على الحال

كالقرى والحق وهذا الان الظاهر ان تقيم البينة اذا اراد ان تكون قرينة فيه قرينة هذا او المذكور بالحكم بارتداد ذمي حنيفه
في المبسوط منهم الزكاة وهذا ينبغي على قول ان منهم كان محمد افتى اخيرا وهو لم يقل والا لزم وقال ابي بكر رضي الله عنه
ايامهم لا يستلزمه جواز قتالهم اذا امتنعوا على منهم حقا رعيا وعطاؤه الله اعلم وفيه مسئلة الاستحسان يعني سوء عدم حمله لما
وذلك لان جهة المنافاة بردة احدهما عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد وظاهر في انتظامها جميعا الى ان موت
بقتل او غيره وكالاوجه اللسنة لال يوضع وهذه العرب قتالهم على ذلك فانه من غير تعيين بني حنيفة وما بقي الزكاة قطعي لم
يؤمر اجتهد تدل الاكثرة الى الخبر ما ذكرنا **قوله** ولو اسلم احدهما فعلى ارتداد سما معا فاسدا النكاح لان ردة الاخر منافية للنكاح
فصار تباقيها كانشائها الان حال اسلام الاخر حتى ان كان الذي عاد الى الاسلام هو الزوج فاشى هما ان كان قبل الدخول
وان كانت هي التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر وان كان بعده فلها المهر في اوهيل ان المهر يتقرر بالدخول نيابة في
الزوج والدين لا تسقط بالردة **فروع الاول** نصرانية تحت مسلم مجوسا وقعت الفرقة بينهما عند ابي يوسف
خلافا لمحمد وجه قوله ان الزوج قد ارتد المجوسية لانها حال للمسلم فاذا ابى رجوعه كالردة فعند ابي يوسف لا تقع الفرقة
ولابي يوسف ان الزوج لا يقر على ذلك كما يجبر على الاسلام والمراد بقرر صار كردة الزوج وحل وهذا الما عرف ان الكفر كله ملة واحدة
فالانتقال من كفر الى كفر لا يحل كانشائه فصار كما لو تهود فان الفرقة تقع فيه بالاتفاق ومحمد يفرق بان انشاء المجوسية لا يحل
للمسلم فاحدثها كالارتداد بخلافه اليهودية الا ترى انها لو تمجست ثم عادت لا تقع الفرقة ولو تهودت لا تقع افرادا **الثاني**
يجوز نكاح اهل ملل الكفر بعضهم بعضا فيتزوج اليهودي مجوسية ونصرانية لان الكل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت
بحلهم كابائهم الذاهبهم الولد على ان الكتابي منهم **الثالث** اذا اسلم الكافر وتحته اكثر من اربع او اختان او ام وبنتها
واسلم معه وهن كتابيات فهذا على حنيفة وابي يوسف ان كان تزوجهن في عقد واحد فرق بينه وبينهن وفي عقد فنكاح من حل
سبقه جائز ونكاح من تاخر توقع به الجمع او الزيادة على اربع **باب القسم** لما فرغ من حكم
النكاح واقسامه باعتبار من قام به من المسلمين الاحرار والاقارب والكفار وجملة الاحكام لما ان الشرع في حكمه الذي لا يلزم
وجوده وهو القسم وذلك انه ثابت على تقدير تعدد المنكوحات ونفس النكاح لا يستلزمه ولا نقيضه والقسم بفتح القاف
مصدر قسم والمراد التسوية بين المنكوحات وسمي العدل انفيا بينهن وحقيقته مطلقا مستعة كما اخبر سبحانه وتعالى بحث قال ولن
تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة
او ما ملكت ايمانكم بعدا خلال الاديم بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفيد
بعدم خوف العدل وجوبا المنع عن اكثر مما اصاب عند خوفه فعلم اعتبار عدد تعدد بين بما قاله صلى الله عليه وسلم اسيوا
بالنساء خيرا فلا يخص حالة تعدد بين ولا من عند الرجل وكل راع مسئول عن رعيته وانه في امر مهم يحتاج الى البيان لانه
اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع يعلم ان الواجب منه شيء معين وكذا السنة جاءت مجملة فيه ودل صاحب السنن الاربعة عن
عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك
يعني القلب ذيادة المحبة ظاهرها ان نهاها عداه مما هو داخل تحت ملكه وقد نفى وجوب التسوية فيه وبنى عدد الوطئات
والقبلات والتسوية فيها غير لازمة اجماعا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت له امرأتان فمال الى احداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل اي مغلوج ولفظ ابي داود
والنسائي فمال الى احداهما على الاخرى لم ينتهيا ما ذا وامامافي الكتاب من زيادة قوله في القسم والله اعلم بها لكن لا نعلم خلافا في
ان العدل واجب في البيوتة والتانيس في اليوم والليلة وليس المراد ان يضبط زمان لها وقدره بما عاشرها مرارا بعد عاشرها مرارا بعد
الثلثي بقدر بل ذلك في البيوتة واما الوطء ففي الجملة **قوله** واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في
القسم بحرتين لاحراج ما اذا كانت احداهما امة والاخرى حرة لا لاحراج الامتين لم ظاهر العبارة لتبين بحيث فانه يعطي ايهما اذا
لم يكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس بصحيح لكن بمعنى العدل هنا التسوية لا صفة الجواز فاذا كانتا حرتين او امتين فعليه
ان يسوي بينهما وان كانت احداهما حرة وامة فلا يعدل بينهما اي لا يسوي بل يعدل بمعنى يجوز ويستوفي القسم للحر ضعف الامة فالامام
نسأل الله تعالى اللطف **قوله** والقديمة والجديدة سواء الاطلاق ما ذكرنا من ان قوله لا فضل فيها ذكرنا فكان الاولى ان يقال
لما ذكرنا يعني قوله والا فضل الخ معنى ان ما ذكرنا من وجوب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك ما لنا من ان الاية يحتج بها على
الشافعي بعد الله انه يقسم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا بحتها ثم يدور عنها ثيب الجديدة ثلثا الا ان طلبت اكثر
على ذلك فحسب عليها بذلك للخبر لما روى عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
البكر سبع والثيب ثلاث ثم يعود الى اهله اخرجه الدارقطني وروى البزار من طريق ثوب السختياني عن ابي قلابة عن انس ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام عندها سبعا وقسم

تملك م

مسلم

وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثا ثم قسم رواه الشيخان في الصحيحين وفي الصحيح عن أم سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها أقام عندها الثالثة ثم قال إنه ليس بك هوان على أهلك إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت لنسائي وهذا دليل استئناف النساء فيما ذكرنا من أنه يسقط حقها وحبسه عليها بالمدة إن طلبت وبالي على الثلاث ولا لوم لها في صحبته وقد يحصل لها في أول الأمر نفرة فكان في الزيادة إذا تها ولنا ما روينا من غير فصل وما تلوناه وما ذكرناه من المعنى وقوله ولأن القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك فلا تفاوت بينهن في القسم وأما المعنى الذي علل به فمعارض بأن تخصيص البعد أقل لأن الوحشة فيها تتحقق وفي الجديدة توهمة وإذا لذلك النفرة يمكن أن يقسم عندها السبع ثم يسبع للباقيات ولا حصر في تخصيصها **واعلم** أن المروي إن لم يكن قطعي الدلالة في التخصيص حيث قدم الآية والحديث المطلق وجوب التسوية وإن كان قطعيا وجب اعتبار التخصيص بالرياح فإنه لا يعارض مأروينا ولو لأن مقتضاه العدل وإذا ثبت التخصيص شرعا كان سواء العدل ما تأباه لم يحصر في التسوية بل يتحقق مع عدمها المعارض ونور في أحد المرأتين حتى كان العدل أن يكون لإحداهما يوما وليلة وللأخرى يومان فليكن أيضا تخصيص الجديدة بالدهسة بائنة هذا أولى لا فرق بين الجديد والقديمة كذلك لا فرق بين الكبرى والثيب والمسلمة والنصرانية الحرتين والمجنونة التي لا يخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقاء والحائض والنفساء والصغيرة التي لا تشتهى والمحرمة والمظاهر منها ومقابلهن كذلك يستوي وجوبه على العنين والمجبوب والمريض والصبي الذي لا يحتمل مثله والمجبوب قال مالك ويجب وطء الصبي عليه على نسائه لأن القسم حق العباد وتم من إسلام وصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما مرض استأذن نساءه أن يمرض في بيت عائشة رضي الله عنها فأذن له **قوله** ومقدار الدور إلى الزوج لأن المستحق هو التسوية وقد طرقها **واعلم** أن هذا الإطلاق لا يمكن اعتباره على إطلاقه فإنه لو أراد أن يمكث عند كل واحدة سنة ما نظن إطلاق ذلك له بل لا ينبغي أن يطلق له فوق أربعة أشهر إذا كان وجوبه للتأنيس ودفع الوحشة وحسبان لغيبة المدة الطويلة وأظن أكثر من جمعة مضارة إلا أن ترضى به والله أعلم **قوله** والتسوية المستحقة في البيتوتة لا الجماعة لأنها تبنى على النشاط ولا حال فيه قال بعض أهل العلم إن تركه لعدم الداعية والانتشار عذر وإن تركه مع الداعي إليه لكن داعيته إلى الصدر أقوى فتوهم أنه يحل تحته ذكره فإن أدى واجب عليه لم يتوهم ولم يكن له التسوية **واعلم** أن تركها جامعها مطلقا لا يحل لمرضاة بينا بأن جامعها أحيانا واجب ديانة لكي لا يعد تحل القضاء إلا الزهراوي الأوصاف الأول ولم يعد ذا فيه منة ويجب أن لا يبلغ به حد الإيلاء لأنه يضارها وطيب نفسها به هذا والمستحب أن يسوي منهن في جميع الاستمتاعات من الوطء والقبلة وكذا بين الجواري لأنهن الأولاد ليحصنهن عن الأنها للرقة الميل إلى الفاحشة ولا يجب ذلك لأنه تعالى قال إن رضتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم فأفاد أن العدل منهن ليس واجبا هذا فإذا لم يكن له الامتناع واجب فلأن لا يكون له الامتناع مستحب أولى وقد روي عن أبي حنيفة أنه يجب وطء الأمة كل أربع ليال وبه قال أحمد لأنه لا يمكنه القسم بينهن إلا بذلك وهو ضعيف لأن الحرة تستحق القسم لا الوطء ولهذا لو سافر بإحداهما لم يلزمه القضاء للأخرى بخلاف الأمة فإن القسم يستحق بالوطء ولهذا لو سافر بإحداهما لزمه القضاء للأخرى وقد روي عن أبي حنيفة أنه يجب وطء الحرة كل أربع ليال وبه قال أحمد لأنه لا يمكنه القسم بينهن إلا بذلك وهو ضعيف لأن الحرة تستحق القسم لا الوطء ولهذا لو سافر بإحداهما لزمه القضاء للأخرى وقد روي عن أبي حنيفة أنه يجب وطء الحرة كل أربع ليال وبه قال أحمد لأنه لا يمكنه القسم بينهن إلا بذلك وهو ضعيف لأن الحرة تستحق القسم لا الوطء ولهذا لو سافر بإحداهما لزمه القضاء للأخرى وقد روي عن أبي حنيفة أنه يجب وطء الحرة كل أربع ليال وبه قال أحمد لأنه لا يمكنه القسم بينهن إلا بذلك وهو ضعيف لأن الحرة تستحق القسم لا الوطء ولهذا لو سافر بإحداهما لزمه القضاء للأخرى

السفر للسفر يخرج قرعتها الزام بالقرعة السديد وسوف نتبع بالنافي للحرج واما قول المصنف الاولى له ان يستصحب فاحد منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ظاهره ولو مع الملازمة اذ لا يلزم انه لا يسافر باحداهن ان يكون له ان يخص واحدة بالسفر بها لان في ترك السفر بالكل تسوية تخلاف تخصيص احداهن وهذا الان الالزام التسوية وسوا تلك اذا بات عند واحدة ليلة يبيت عند الاخرى كذلك لا على معنى ان يبيت عند كل واحدة منهن وآيتما فانه لو ترك المبيت عند الكل بعض الليالي واتفق لم يمنع من الخروج بها

قوله وان رضيت احدى له جاز بترك قسمها لصاحبتها جاز هذا اذا لم يكن شرط من الزوج بان زادها في مهرها لتفعل او ترد بشرط ان يتزوج اخرى فيقيم عندها يوما من دعند الحاطبة يوما فان الشرط باطل لان الحال لها المال في الصورة الاولى فله ان يرجع فيه واما اذا وقعت اليه او حطت عنه مالا لم يرد بها فظاهر انه لا يكون له ولا يحل لها ما دفعت ان رجع في مالها **قوله** لان سودة بنت زمعة بعثت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها الخ هذا يقتضي انه طلقها قال محمد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم سألته بوجه الله ان يراجعها ويجعل يومها لعائشة لان تحشر يوم القيمة مع ازواجه والذي في الصحيحين لا غرض له بل انما جعلت يومها لعائشة والذي في المستدرك يفيد عدمه وسوغ عائشة قالت قالت سودة حين اسنت وفرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله يومي لعائشة فقبل ذلك منها قالت عائشة رضي الله عنها فبهذا في اسمائهن انزل الله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا الاعراض وقال صحيح الاسناد وهو موافق ما في الكتاب رواه البيهقي عن عروة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما حضر الى الصلاة امسكت بثوبه وقالت والله ما لي في الرجال من حاجة ولكني اريد ان احشر في ازواجك فالراجعها وجعل يومها لعائشة انتهى وسوف سأل ولكن الخ بانه كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعية فان الفرقة فيها لا تقع بمجرد الطلاق بل بانقضاء العدة فمعنى قولها عائشة رضي الله عنها فرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم خافت ان يستمر الحال الى انقضاء العدة فتقع الفرقة فيفارقها ولا ينافيه بلاغ محمد بن الحسن بانه ذكر في الكتاب اعتدي ثم راجعتك لعدم الرجعي لا البائن

فروع بعض الفقهاء

انها اذا وهبت يومها له فله ان جعله لبعض نسائه وان جعلته لغيرها العشية لا يجوز له ان جعله لغيرها الا ان الليلة حقها فاذا صرفه لواحدة تعين وصرعوا اذا كانت ليلة الواهبة به ضم لها ليلتين ثم اليتين وان كانت لا يليها تمم له نقلها فيوالي لها ليلتين على قول ابن للشافعي احداهما والاظهر عندي ان ليس لها الا ليلتان لانه رضي بتركها في النوبة لا ما فتنفرد بليلتين **قوله** وهل ان رجع قال بعض على الخلاف ليس لها المطالبة به فانه خرج مخرج المعاوضة يعني عن الطلاق ومن سماه الله تعالى صلحا يعني قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا فكرهوا ما يكرهوا صلوح عليه من الحقوق ولو كنت من طلب حقها بعد ذلك كان تاخير الفرد الى الكل جائزا ولم يكن صلحا بل من اقرب اسباب العداوات والشريعة منزهة عن ذلك انتهى وانما يفيد عدم المطالبة بما مضى وبه نقول اذ مسئلة عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عنها الاعراض اتما بها تعارض فالا لانه لم يجبر كيف وسقط ان قسم لم فرد ثبوت الفرد والمعاداة قلت لم يحرم عليه طريق اخلاص ومن كان من طلاقها لولا ما صالحته عليه واذا خلعت ما دفعت له المكروه عنها فله ان يفعل ما كان يريد فعله وتحصيل الخلاص والله سبحانه اعلم

فروع تعم بها كتاب النكاح

لا يجوز ان يجمع بين الفرائد الا بالرضى وتزوج واطئ احداهما يحضرة الاخرى كذا لها ان تحبسه اذا طلبت له ان يمنعها من كل ما يتأذى من رائحته من الفرد وعلى هذا له ان يمنعها من الثوم ما يتأذى برائحته كالبخر ونحوه وله منعها ضرها بترك الزينة اذا كان يريدها وترك الاجابة وسئ ظاهرة والصلاة وسئ ظنها الا ان تكون ذمية فليس لها جبرها على غسل الجنابة والحيض والنفاس ويغرمها على الخروج من منزله بلا اذن الا ان احتاجا الى الاستفتاء في عادته وليس للزوج ان يستفتي لها وسوغ عالم وما لم تقع حاجة الى الاستفتاء له ان يمنعها الى الخروج الى مجلس العلم والا ان يكون ابوها عالما وليس له من يقوم عليه سوى ما كان او كافرا فان علمها ان تعصي الزوج في المنع ولو كان له امر ساية لم تخرج الى اولمة والمصيبة ولغيرهما لا يمنعها انها ما لم يتحقق حزنها للفساد فحينئذ يرفع الامر الى القاضي فان اذن له بالمنع له منها لقيامه مقامه والله اعلم

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في اكثر الاوقات الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به بين اثار النكاح المتأخرة عنه مرتبة وجوبا خرج الى آخر احكامه قيل وكان ينبغي ان يذكر في المحرمات لكنه افرده بكتاب على حدة لكثرة مسائل كثيرة النساء وخلط اللبن ونحوه والحق انه ذكر في المحرمات ما تتعلق المحرمية به وانما ذكر هنا التفاصيل الكثيرة والرضاع والرضاعة بكسر الراء فيهما اربع لغات والمرضع الحاسة والثدي الاصلي الكثير مع الماء وجعله في الفتح من حد علم يعلم وابتل بعد طاوا بن باب ضرب وعلى قول الشافعي يتم علما ذا مائة ○ وذهبوا الينا الدنيا وتم رضعوها ○ ثم قيل كمال الرضاع ليس من تصنيف محمد انما علقه بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل في

في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه مخالف دونه الثقات لنيل وعامتهم على انه من دلائل مصنفاته وإذا لم
يذكره الحاكم اكتفاء بما اورده من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة مص اللبن من الثدي ومنه قولهم لئيم راضع اي يرضع غنمه ولا
يحلبها مخافة ان يسمع صوت حلبه فيطلب منه اللبن وفي الشرع مص الرضيع اللبن من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي مدة الرضاع
المختلف في تقديرها **قوله** قليل الرضاع وكثيره اذا اختلف في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك ما لو شك فيه بان
ادخلت الحلمة في فم الصغير وشك في الارتضاع لا تثبت الحرمة بالشك وهو كما لو علم ان صبية ارضعتها امرأة من قرية ولا يدري من
تزوجها رجل من اهل تلك القرية فيه لانه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة
واذا ارضعن فليحفظن ذلك ويشهرنه ويكتبنه احتياطا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات مشبعات في خمسة اوقات
متفاصلة عرفا وعن احمد روايتان كقولنا وكقوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان الحديث رواه مسلم من حديث
عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة والمصتان واخرج عن ام الفضل بنت الحرث قالت دخل اعرابي
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال يا رسول الله اني كانت لي امرأة فتزوجت عليها اخرى فزعمت امرأتي الاولى انها ارضعت
الحدثى رضعة او رضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم الاملاجة والاملاجتان واخرجه ابن حبان في صحيحه حدثنا واصل عن عبد الله
بن الزبير عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان يقول الشارح في
ولا الاملاجة والاملاجتان لم يثبت في كتب الحديث بل الصحيح ولا الاملاجة الارضاعة والثاني للوضع والاملاج الارضاع والملجة
ارضعته وملجه امه رضعها وهذا الحديث لا يصلح لاثبات مذهبه وقيل يمكن ان يثبت به مذهبه بطريق مفهوم المعدد فانه
في المصتين في المصة لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان فينفي التحريم على اربع فلزم ان يثبت بخمس وهذا ليس بشيء اما اولا فلان مذهبه ليس
التحريم بخمس رضعات بل بخمس مشبعات في اوقات واما ثانيا فلان المصة فعل الرضيع والاملاجة الارضاعة فعل المرضعة فحاصل المعنى
انه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها وعلى هذا فلا يتحقق انه اتيا في حديثنا واحدا الا ان الاملاج ليس حقيقة المحرم
بل لازمه الارتضاع فنفي تحريم الاملاج تحريم لازمه فليس الحاصل من لا تحرم الاملاجتان ان لا تحرم لازمهما اعني المصتين فلو جمعا
في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد المصتان لا الاربع فان قلت فقد ذكر انه انما
في حديث واحد في صحيح ابن حبان من رواية ابن الزبير عن ابيه قلت يجب كون الراوي وهو الزبير اراد ان يجمع بين الفاظه صلى الله
عليه وسلم الذي سمعها منه في وقتين كانه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم
الاملاجة ولا الاملاجتان وقيل يظهر من اخره وهو انه نافى لمذهبهما فيثبت به مذهبه لعدم القائل بالفصل لان كل من قال
قال بالفصل ابو ثور وابن المنذر وابو داود وابو عبيد وهو لا ابيها الحديث فان اوا المحرم ثلاث رضعات اللهم الا ان يعتبر قولهم
وفيه نظر لقوة وجدها بالنسبة الى وجه قول الشافعي وذلك ان الذي ثبت به مذهبه ما في مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت كان
فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي مما يقرأ من القرآن
قالوا وهذا يدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرؤها وهو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل لا الا الى وضياع بعض القرآن الذي
الذي لم ينسخ وعدمه كما عن ابن ابي فضيل الا لوجب ان يتلى خمس رضعات الخ مدار الحكم بين الامر بين الحكم بنسخ الكل لعدم التلا
الآن فينبغي توقف ثبوت الحرمة على خمس رضعات وعدمه فيثبت قول الروافض هذه كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم لم يثبته الصحابة واذا بطل التمسك به وان كان اسناده صحيحا لانقطاعه باطنا وثبت نفي تحريم المصة والمصتين
والرضاع محرم وجب التحريم بالثلاث وما روي عنها انه كان في صحيفة تحت سرير لها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتغلنا
بموته فدخلت داجن فاكلها لا ينفي في ثبات النسخ يعني كانوا كتبوها ولم يغسلوا بعد للعرض حتى دخلت الدواجن الا ان القران لا يعجز
الزيادة فيه ولا النقصان بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وما قيل لكن نسخ الكل صدر
ويكون نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وان هذا انما لا جواب عنه فليس بشيء لان ادعاء بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فالاصل
ان نسخ الدال يرفع حكمه واما ما نظر به من الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما فلولا ما علم بالسنة والاجماع لم يثبت به واذا خرج
الى ثبوت كون المحرم الخمس لم يكن هذا الحديث مثبتا له فالدليل عليه مستانف وما ذكره اولا فالحق فيه تحققه بمسكه
في الثلاث ظهر من تمسكي الخمس ونحن الى جواب احوج فكيف لا يعتبر بعد احسن الادلة حديث عائشة في مسلم وغيره في النكاح
سهلة بنت سهيل امرأة ابي حذيفة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم وهو
حليفه فقال صلى الله عليه وسلم ارضعيه تحرمي عليه الا ان مسلما لم يذكر عددا وكذا السنن المشهور بل نقل في سنن
الشافعي فقال لها ارضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها ففعلت فكانت تراه ابنا والجواب ان الثابت مطلقا منسوخ صرح بنسخه ابن عباس رضي الله عنهما حين قيل له ان الناس يقولون
ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال آل امر الرضاع الى ان قليله وكثيره يحرم وروي عن ابن عمر
رضي الله عنه ان القليل يحرم وعنه انه قيل له ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير

قال تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فقد اما ان يكون رد الرواية لنسخها او لعدم صحتها او لعدم اجازته تعبيدا للاطلاق الكتاب بخبر الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصيل في هذا ما قال المحرر ما دواه مردود بالكتاب اذ منسوخ به ثم الذي عرم به في حديث سهلة انه صلى الله عليه وسلم ثم دان نسخ سالما بخمس رضعات في خمس اوقات منفصلات جائعا الا ان الرجال لا يشبعه من اللبن ظل ولا اطلاق ما بين بحبا الادمية في بدنها فقد ما تشبعه هذا حال عادة فالظاهر ان معه وخمس فيه المصات ثم كيف جاز ان يباشر عورة بشفتيه فلعل المراد ان خلسة سيا نقدان مقدار خمس مصات فيشربه والا فهو مشكل هذا وسوء منسوخ من وجه اخر ايضا كما سيأتي بيانه والله اعلم **قوله** قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم تقدم في اسناد لابن عمر رضي الله عنهما واما قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فحديث في الصحيحين مشهور **قوله** ولان الحرمة وان كانت بشبهة البعضية جواب سؤال تقديره ان الرضاع لاختلاط البعضية بسبب النسوة كان عنه وذلك لا يتحقق فيما في شيء اجاب بان ذلك حكمة لا تخفى والاحكام لا تعلق بها بل بالظاهر المنضبط وهو فعل الارتضاع فلو قال الظاهر لا يبين كونه مظنة للحكمة ومطلقه ليس مظنة النسوة فلا يتعلق التحريم به قلنا لا يتوقف النسوة على عين مشبعات بل واحدة تقيمها لتعلق خمس زيادة تيسيرا ثم باثر الحرمة عن وقت تعلقها والجواب ان الرضاع وان قل يحصل نسوة بعدد فكان الرضاع مطلقا مظنة بالنسبة الى الصغير وقولنا قول جمهور الصحابة منهم علي وابن مسعود رضي الله عنهم واسنده الرواية عنها به النسائي عن عائشة رضي الله عنها وجمهور التابعين هذا والاولى ان يقال للبعضية للناشرة شبهة البعضية وانما مة السبب مقام المسبب انها هي حرمة المصاهرة واما في الرضاع فحقيقة الجزئية بالبين ثم الحرمة لكن لما كان التحريم شديد الحصول باللبن في الجوف قبل استحالته كان التحريم شبهتها اي ما يؤدي الى الجزئية وينبغي ان يكون الارضاع الموجب للتحريم في ذلك الرضاع على ما نبين في المسألة التي تليها وفي قوله ثم من الرضاع اي اذا قع الرضاع فيها تعلق بها التحريم للحولين سقط اعتبار ما حنيفة رضي الله عنه وقالا لا استثنان وسقوط الشافعي وما لك وزفر رحمهم الله وقال زفر رحمه الله ثلثة احوال عنها لان سنتان وسقط في اخرى شهران وفي اخرى ما دام محتاجا الى اللبن غير مستغنى عنه وقال بعضهم الاصل له للاطلاق ما تقوجب التحريم ولو في حال اللبن وعن بعضهم الى ستة وقال اخرون الى اربعين سنة ولا عبرة بهذين القولين **قوله** للزيلعي حسن الخ هذا وجه قول زفر وحاصله انه لا بد من مدة يتعود فيها الصبي فيزيد اللبن لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود فيها الصبي تغير الغذاء والحول حسن للتحول حالا الى حال لانه علم الفصول فقدره بالثلثة وهذا سقوط المراد بقوله لما نبين اي في دليل ابي حنيفة ولما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا من الحمل اذ هما ستة اشهر بقي للفصال حولان وقال صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد حولين رواه الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما هكذا الا رضاع الا ما كان من حولين وظاهر ان المراد نفي الاحكام وقال الهيثمي رجاله رجال الصحيح غير ابن جميل وهو ثقة حافظ انتهى وكذا وثقه احمد والعجلي وابن حبان وفي اصل ورد وي موقوفا على ابن عباس بلا ريب فوجه ابن ابي شيبة موقوفا على ابن مسعود وعلى الدارقطني على عمر وظهر الادلة انها قوله تعالى في الوالدات رضعن اولادهن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة فجعل التمام بهما ولا مزيد على اتمام وقول ابي حنيفة رضي الله عنه قدم الاية وجهه انه سبحانه ذكر ستين وضرب لها مدة في كل واحد منهما كما لها فالاحمال المضروب للدتين على تخصيص بان قال اعلبنا الدين الذي لي على فلان الدين الذي لي على فلان سنة يفهم منه ان السنة بكمالها لكل واحد على شخص فيقول لفلان علي الف درهم وكذا اقوم الى سنة تصدقه المقر له في الاحمال واضافت السنة بتمامها جميعا الا انه قام الشفق في احدهما وهي في مال الحمل وقوله رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين ولو بمقدار فلكة يعني له في رواية ولو بمقدار ظل مغزله مثله ما لا يبقا الا لما عنا للزيادة لا يتعدى اليها وسخرجه في موضعه انشاء الله تعالى لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين صيغة من الفصال على ظاهرها غير ان هذا يستلزم كون لفظ اللبن مستعملا في اطلاقين واحد في مدة قول الشافعي واربعة وعشرين عند ابي حنيفة وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وكونه بالنسبة الى سنتين لا يبقى كونه كذلك وسوء الممنع والالم يمنع لانه ما من جمع الا ويمكن نسبته الى ستين باسكال احد وسقوط انما العدد لا يجوز وهي منها في الاخر نص عليه كبير من المحققين لانها بمنزلة الاقلام على مسمياتها حتى صح الصرف مع سيبويه واحد فقالوا ثلثة عشر ضعف ثمانية عشر بالاتفاق ومن ذكر ناصب النهاية في فصل المشية من الطلاق الا انه يصح ان نحو عشرة الا اثنين لم يرد به ثمانية بل عشرة فاخرج ثم استدل ثانية وسقوط الطائفة من الباقي فيما اذا كان استثنيا من عدد منهم كمثل لانه وخرج الاسلام والفاضي ان وزيد على ذلك قول الجمهور وقد حققناه في الاصول بكن ان يستدل لابي حنيفة رحمه الله تعالى بقوله تعالى في الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين الاية بناء على ان المراد الوالدات المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فانا العامل في جملها نفقتهن من حيث هي ظرف زوجية بدل في اعتبار ايجاب نفقة الزوجة للزوجة للتعاقب ثم يقرن قبل البعثة ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الاية ولان نفقتها لا تختص بكونها والدة مرضعة بل تستحق بالزوجية فلا تسقط نفقة الظئر وتكون حق لغرة لها للزوجة فقط غاية ما في الباب اغبر زوجة لا تكون الا اجرة لها ولام لمن اراد تعلق بارضعن

انى يرضع للآباء الذين اراد الاتمام الرضاعة وعليهم رزقهن وكسوتهن بالمعروف فاجمع لهن فى حولين اذا كانت الوارث على المولود له
المال من اى جهة كان اظهر فى تعيينه الاجرة المستحقة على الاب اجرة المثل فى المطلقة حولين وغاية ما يلزم الوارث ان كان متفقا
ان تقال عليه او عليهم لكن ترك للتنبيه على علة الايجاب عليه وهو كون الولد منسوبا اليه واما النسبة الى الاب
والحاصل ان يرضعن حولين لمن اراد من الاب ان يتم الرضاعة بالاجرة وهذا لا يقتضى ان تمام مدة الرضاعة مطلقا حولين بل
استحقاق الاجرة بالارضاع تم بدليل على بقائها فى الجملة فتعال كان اراد افصالا عطفا لها على يرضعن حولين وعلق الفصال بعد
الحولين على تراضيهما وتشاورهما فيه ان كون الدليل دال على بقاء مدة الرضاع المحرم بعد حولين عين الدليل على انها بعينها
بعدها بحيث لو ارضع بعدها لا يقع المحرم وما ذكر فى وجه زيادتها لا يفيد سوى انه اذا اريد النظام بخلاف الى ليعود فيها غير اللبن
قليلا قليلا لتتعذر بقلة دفعة فاما الدفعة الى بعد حولين فيكون من تمام مدة المحرم شرعا فليس بلازم مما ذكر من الاداء لقد يكون
ذلك ان الشارع لو حرم الطعام فى اللبن قبل الحولين لكان زيادة مدة النفور عليهما فجاز ان يعود مع اللبن غير قبل الحولين بحيث
العادة فلا استقرت مع انقضائها فينظم عندهم عن اللبن مرة فليس الزيادة بلازمة فى العادة ولا فى الشرع فكان الاصح قول الهمام وهو
الطحاوى وقول فرعها هذا اولى لا لبطلان ما هو ظاهر وصحيح فقوله تعالى كان اراد افصالا عن تراض منهما وتشاور المراد منه قبل
الحولين فانه موضع التردد فى انه يصح ام لا ولذا لا فيتساوى ان لم يظهر وجه الصواب فيه واما بعد الحولين فقد علم ان
يقع به من حيث انه نظام بل ان كان فمن جهة اخرى تمنعه الموسيقى المانعة من ادخال الضرر على غير المستحق له **قوله** واذا انقضت مدة
الرضاع لم يتعلق لانقضاء محرم فظم او لم يفطم حتى لو ارتضع لا يثبت المحرم خلافا لمن قال انه يحرم ابدا للاطلاق قلنا الدليل على ثبوت التحريم
به وهو مروى عن عائشة رضى الله عنها وكانت اذا اردت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اختها او بنات اخيها ان يرضعن
خمسا وحديث سهلة المتقدم والجواب ان هذا كان ثم نسخ بما ذكرنا عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين بدليل انعقادهم عليه فمن هنا ما قدمناه فى سنة الابهام من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع الا ما كان من حولين وقد نسخ
خمسة مرفوعا وموقوفا على بن عباس على بن عمر بن شعيب رضى الله عنهم اجمعين وما ذكر المصنف من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
بعد الفصال فالمراد نفى الحكم لانه مذهب معوية بعده وما فى الترمذى من حديث ام سلمة انه قال صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاع
الا ما فتق الامعاء فى الثدى وكان قبل الفطام قال الترمذى حديث صحيح وفى سنن ابى داود من حديث ابن مسعود رفعه لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وانشز العظم يدل على ان المهلة انى احتياه وقوله تعالى اذا اتاتم وبالمعروف اى دفعة دون بادى الجسم رفعه فى
الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندى رجل فقال يا عائشة من هذا فقلت اخى من الرضاع
فقال يا عائشة انظرن من اخوانكن فان الرضاعة من المجاعة يعنى اعرفن اخوانكن بحسبه ان تكون رضاعة ذلك الشخص كانت فى حال
حالة الكبر فان قلت عرف من اصلكم ان عمل الراوى بخلاف ما روى يوجب الحكم بنسخ ما روى فلا يعتبر ويكون بمنزلة رواية
للناسخ وحديث الصحيحين موقوفا لو صلى الله عليه وسلم انما الرضاعة من المجاعة رده عائشة وعملها بخلافه فيكون محكوما بنسخ
كون رضاع الكبير محرما قلت المعنى انه اذا لم يعرف من الحال سوى انه ارضع وهيئة حكمنا بانه اطلع على ناسخه فى نفس الامر ظنا
لان الظاهر انه لا يخطئ فى ظن غير الناسخ ناسخا لا قطعا فلو اتفق فى خصوص محل ان عمل بخلاف مروية كان لخصوص دليل علمه
وظهر للمجيب غلطه فى استدلاله بذلك الدليل لا شك انه لا يكون مما علم فيه نسخ مروية لان ذلك انما كان احسانا لظن خطر
واما اذا احققنا فى خصوص مادة خلاف ذلك وجب اعتبار مروية بالنظر الى دفك راويه وفى الموطا وسنن ابى داود عن يحيى
سعيد انه رجلا سال ابا موسى الاشعرى فقال انى مصفنة من ابزاى ثديها لبنا فترهبت فى طى فقال ابو موسى لا اراها الا
حرمت عليك فقال عبد الله بن مسعود انظرها بقولها يعنى ابا موسى ما تقول انت فقال لعبد الله لا رضاعة الا ما كان
فى حولين فقال ابو موسى لا تسالونى عن شى ما دام هذا الحبر بين اظهركم هكذا رواية الموطا فرجوعه اليه بعد ظهور النصوص
المطلقة وعما افناه بالحرمة لا يكون الا لذكر الناسخ له ولذكر كن عنه وغيرها سئل من نساء النبى صلى الله عليه وسلم يا بين
ذلك ويقبل لا نرى هذا الا رخصة لسهلة خاصة ولعل سببه ما تقدمه مما يخالف
اصول الشرع حيث يستلزم نسبة عودها بشفقته فحكمنا بان ذلك خصوصية وقيل يشبه ان عائشة رجعت فى الموطا
عن عمر جاء رجل الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال كانت لى وليدة فكنت اجبتها فمرت انى انها كارضعتها فاتيت امها فرضعتها فقالت
فقالت دونك فوالله ارضعتها قال عمر ارضعها وانت جاريتك ما الرضاعة رضاعة الصغر **قوله** ولا يعتبر الفطام قبل
المدة حتى لو فطم قبل المدة ثم ارضع ما ثبت التحريم الا فى رواية عن ابى حنيفة انه اذا فطم قبل المدة وصار بحيث يكتفى بغير اللبن لا
يثبت الحرمة اذا رضع بعد ذلك وفى رواية الحسن عنه وفى رواية الطحاوى الفتوى على ظاهر الرواية انه ثبت ما لم تفطم اقامة المظنة مقام
المظنة ما قبل المدة مظنة عدم الاستغناء فهل يباح الارضاع بعد المدة قبل الا انه جزء الادنى فلا يباح الانتفاع
به الا للضرورة وقد انعقد على هذا الجواز الانتفاع به الا للتداوى اهل الطب يثبتون للبن المنفذ الذى ل

بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان
حقيقة العلم يتعذر فالمراد اذا غلب على الظن كما هو معنى المنع **قوله** وحرم بها الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي
رويناه ومن هذا اللفظ **قوله** الام اخته من الرضاع يصح اتصال من الرضاع بكل من الام والاخت وبهما من جهة
المعنى فالاول ان يكون للرجل اخت من النسب لها ام من الرضاعة لم تكن ارضعته فحل له والثاني ان يكون له اخت من الرضاع
لها ام من النسب تحل له اذ لم تكن هي ارضعته والثالث ان ترضع الصبي والصبية امرأة ولاخته من الرضاع اخرى من الرضاع
تحل للصبي تلك الام اما من جهة الصناعة انما تتعلق بالام فلا بنته للان الام بمرضعة غير الجارية المحرم وكلا بنته لا يتعلقا بالمحرم
وليس صفة لانه معرفة اي ام الجنس فلا واخته لانه مضاف اليه وليس فيه شيء من مسوغات مجيء الحال منه ومثل هذا يجيء فيما
ابنه ولو قال اخته لكان اسهل فالاول لان من النسب له اخت من الرضاعة بان ارتضع مع اجنبية من لم تكن امرأة ابيه حلت
لابنه لانها ليست بنته من الرضاعة والثاني له بن من الرضاع بان ارضع زوجة الرجل حلت للرجل امه من النسب والثالث
له بن من الرضاع فاد كرنا له اخت من الرضاعة من غير زوجة ذلك الرجل او ارتضع ذلك الرجل حلت اخته لابيه من رضاعة
وعلل استثنا الاول لعدم وجود المحرم من النسب فيه الذي هو معنى قوله خلافا لرضاع بعد تحليله الحرمة وام اصل النسب
بكونها امه او موطوء ابيه وكذا في تعليله اخراج ابنته من الرضاع بقوله ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع بعد تعليله
حرمة اخت الابن من النسب بقوله لانه لما وطيء امها حرمت عليه وانما اقتصر على هذا بناء على ان النسب انتهى لوضوح الشق الاول فاقتصر
بالتعليل ان المحرم في الرضاع وجود البنتي المحرم في النسب بقيد بانه انتفى في شيء من صور الرضاع انتفت الحرمة فيستفاد انه لا بد
مما ذكره مذكرا لذلك لانتفاء في صور اخرى الاول ام اخيه التي ارضعت ما فلك اجنبية يجوز التزوج لها
لانتفاء المحرم في النسب حتى كونها بنتا او حليلة الابن الثاني جدة ولدك من الرضاع بان ارضعت ولدك اجنبية لها ام
يجوز تزوجك بالام لانها ليست بنتك وزاد بعضهم الرابع ام الخال من الرضاعة وكذا عمة ولدك من النسب اخت
وليست اختا من الرضاع وكذا المرأة يحل لها ان تتزوج بابي اخيها من الرضاع وبابي جديها بنته وبجدولها
منه وخاله ولا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في حوا ر رجل **وقد جمعت في قوله**
يفارق النسب الرضاع في صور ام فاتلة وجدة الولد وام عم واخت بن وام اخ وام خال وعمة بن اعتمد
واستشكل الحاق ام العم وام الخال بهما بانهما ان تكون كل منهما جدته من الرضاع او موطوء وكلاهما محرم في النسب
الا ان اراد بالعم من رضع مع ابيه وبالخال منه من رضع امه او حوى النسب في يستقيم ولقائل ان يمنع الحصر
لجواز كونهما لم يرضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوء جد بل اجنبية ارضعت امه من النسب فحاله ثم قالت
طائفة هذا الاخراج تخصيص الحديث اعني تحريم من الرضاع ما يحرم من النسب لدليل العقل والمعقول على انه ليس تخصيصا لان
اصل ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الامهات
والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبناتا لاخ وبناتا لاخت فاكان من مسمى هذه الالفاظ محققا في الرضاع حرم كمنه هو
والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك فكيف يكون تخصيصه وشيء غير متناوله وكذا اذا خلا تناول الاسم في النسب جاز النكاح
كما اذا ثبتا النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر وان كانتا اختين ولدتا من النسب الام اخته الى هنا
وعلى هذا فالبينة للدال على تحريم حليلة الابن من الرضاع بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانت اذا احققت مناط
الاخراج امكنك تصحيح صور اخر والاستثنا في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله لتحريم من الرضاع ما يحرم
من النسب مشكل لان حرمتها ليست بسبب النسب بل بسبب المصاهرة فان المحرمات من النسب سبع ومن اللاتي عددنا هن
انفكاكا في اربع المحرمات وما بقي هن فيها محرمات بالرضاع والمصاهرة ومقتضى الحديث ان مركانت ما بين الرضاع او بنتا
او اختا او بنت اخ او بنت اخت فانها تحرم حليلة كل من الابن من الرضاعة قول لا دليل بل الدليل يفيد خلافه وبقوله
قيد الاصلاب في الاية وكونه لاخراج حليلة المتبنى لا ينفي ان يكون لاخراج حليلة الابن من الرضاع لعلاضة الدلالة
فكان لاخراجها ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول به على هذا التقدير بل يوفر على كل من الحديث والنص مقتضى لفظه خلافا
لمن ذهب الى الجمع بين الاختين من الرضاع فان الحديث الذي ذكرناه صريح في ان النسب الجمع بين الاختين منه فكذا الجمع بين
اختين من الرضاع فكيف يثبت بالقياس على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فالجواب ان الجزئية المعتبرة في حرمة الرضاع هي
الجزئية الكاملة وهو المساواة بنات اللحم لا مطلق الجزئية وهذه ليست الجزئية الكائنة في حرمة المصاهرة اذ لا اتحاد للحم
بين المبنى المتصعد في الرحم لانه غير واصل فرعا ولا على فهو بالحقيقة اشبه منه بالمسروق حيث يخرج كلا شيا فشيا لا ينفي منها شيا ولا يستحيل الجزء الانساني كما يخرج البنى ولدا فلا ينفي منه في المرة شيء استحالة الجوهر فيها **قوله** وامرأة
ابيه وامرأة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب اعني كما لا يجوز تزوج امرأة ابيه وابنه من النسب

كذا الاجود تزوج امراة ابيه وابنه من الرضاع فان قيل ذكر الاصلاب في آية المحرمات يخرجها اجيب بما نزلت لاسقاط طعنهم بسبب تزوجه صلى الله عليه وسلم زوجة المتبنى فانه لا اسقاط حرمة زوجته بقي ان يقال لم ان بنت حرمها دنجات بهو وحليلة حرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد علمت ما في الجوابين ومن فروعهما

فرع لطيف وهو رجل تزوج ام ولد من مولاه ثم اعتقها فاختارت نفسها ثم تزوجت تزوج اخ وولدت منه ثم جاءت الى الصبي الذي كان زوجها ارضعته حرمت على زوجها لانها الصغير صارت ابنة له فلو بقي النكاح صار تزوج رجل امراة ابنه من الرضاعة

قوله على ما بيناه اي في فصل المحرمات **قوله** دلين الفحل هو من اضافة الشيء الى سببه يتعلق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المرأة بسبب ولادتها من رجل تزوج او سيد يتعلق به التحريم بين من ارضعته وبين ذلك الرجل بان يكون ابا للرضيع فلا تحل له ان كانت صبية لانها ابنتها او اختها لانهم اعمامها ولا لابيه لانهم اجداده ولا لاخيه لانهم اعمام الاب ولا لاولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لابيها ولا ابنائها او لاده لان الصبية عمتهم واذا ثبت هذه الحرمة من زوج المرضعة فمنها اولى فلا تتزوج ابا ها لانه جدها لابيها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لانها بنت بنت اخيه ولا خالها لانها بنت اخته ولا ابناءها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لابيها وكذا لو كان لرجل زوجتان ارضعت كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان من الرضاع لان خلاف ما لو تزوج بنت رجل وبنت ابن اخ قبله فارضعت صبية فانها ربيبة للثاني بنت للاول لحل لكل منهما ابناء الثاني وبناته ولو كان المرضع صبيا حل له تزوجه بنتا به هذا اذا لم تلد من الثاني فاذا ولدت من الثاني فان ارضعت رضيعا فهو ولد للثاني وان حبلت من الثاني وبقي ذا اللبن من الاول فلم تلد اللبن من الاول الرضيع به ولد له عند ابي حنيفة رحمه الله سقطت منه الحرمة خاصة وعندهما رحمهما الله ولد الاب فتثبت الحرمة من الزوجين وقال ابو سفيان علم ان اللبن من الثاني فما لم تزد ولدا ثانيا فهو ولد الاول وعندان كان اللبن الاول غالبا فهو له وان كان من الثاني غالبا فهو للثاني وان استويا فله وبقول ابي حنيفة قال الشافعي في احد قوليه وقد حكى الحلاف هكذا ان زاد اللبن بالحمل فهو انها عند ابي حنيفة رحمه الله وكونه ابنهما بزيادة اللبن مطلقا انسب بقول بعضهما اذا اختلط لبن امرأتين كما سيعلم ما وبخلاف ما لو ولدت لزوج فدر لها لبن فارضعت به صبية من غيرها فان لو لدت زوج المرضعة من غيرها التزوج هذه الصبية لان هذا اللبن لبن الفحل ليكون ابنا لها كما لو لم تلد من الزوج اصلا ودر لها لبن فانه لا يثبت به رضاع محرم بين ولدها وبين المرضعة لانه ليس منه لان نسبته اليه بسبب الولد منه فاذا انتفت انتفت النسبة فكان كلبن البكر ولبن الزنى كالحلال اذا ارضعت به بنتا حرمت على الزاني وابائه وابنائه وان سفلوا وفي التجنيس ومن هلكه اجنبي ان طعن عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني كان يقول في الدرس لا يجوز للزاني ان يتزوج بالصبية المرضعة ولا لابيه واحد ولا لاحد من ولده وولد ولده ولم الزاني ان يتزوج كما يجوز له ان يتزوج بالصبية التي ولدت من الزاني لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر ضعف حكم القرابة والتحريم على ابا الزاني واولاد الاعمام والجزئية والبعضية ولا جزئية بينها وبين الفحل واذا ثبت هذا في حق الفحل من الزاني فكذا في حق المرضعة بل الزنى قال في الخلاصة وكذا الولد المخلق من الزنى اذا ارضعت لابن الزنى تحرم على الزاني كما تحرم عليها من النسب في اظهر الروايتين كذا ذكر الاسبيجابي في صاحب الينابيع ووجه ان الحرمة ثبتت من جهة الام خاصة فلم تثبت النسبة حتى تثبت من الاب وكذا ذكر الاسبيجابي في صاحب الينابيع ووجه ان الحرمة من الزنى للبعضية وذلك في الولد لا في نفسه لانه مخلوق من مائه دون اللبن اذ ليس اللبن كالمنيا عن منيه لانه فرع الغذي كلحمه ولحم الغذي يتبع الاب حتى يحل من اعلى المعدة لابن اسفل البدن كالحقنة فلا اثبات فلا حرمة

لانه لا اثبات للحرمة منه

خلاف ثابت النسب لان النسب والرضاع سواء وقوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اثبت الحرمة منه وبه يستدل على ابطال قول ضعيف لمالك رضي الله عنه انه لا تثبت الحرمة من جهة الزوج ونقل عن بعض المتأخرين لانه لا حق للرجل في ارضاع زوجته ولانه لو نزل للرجل لبن فارضعت صغيرة حلت له فكيف تحرم بلبن هو سبب لحله وتلك النظائر المذكورة وما روي عن عائشة رضي الله عنها في الصحيحين ان افلح اخا ابي القعيس استاذن على بعدما انزل الحجاب فقلت والله لا اذن له حتى استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اخا ابي القعيس ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرأة ابي القعيس فدخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرأته فقال ائذني له فانه عمك تربت يداك وفي رواية تربت يمينك ان عمر ذلك من الاحاديث ان هل بالحكم المذكور بحيث يتفاضل معها ذلك المعقول على انه مقبل لانه لا يتعدى الولد به واما لبن الرجل فمستند الى الله واذا ترجح عدم حرمة الرضعة بلبن الزاني على الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على ابي اللبن منه اولى كذا في الخلاصة ولكنه خالف المسطور في الكتب المشهورة او يقتضي تحريم جدة المرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتفاصيل البحث في دلالة حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب على حرمة الربيبة من الرضاع **قوله** وانه سبب لنزول اللبن بها فتضاف الحرمة اليها حيا طا كالمصاهرة وانت علمت

الفرق بل حقيقة الحال ان حقيقة البعضية تثبت بين المرضعة والرضيع فاثبت حرمة الابنية ثم انتشرت لوازم
عم الولد **قوله** وكل صبيين رضعا صبيا وصبية فحكم الذكر في التثنية كالتمرين وتواخذ استاذ المغلبة
كالحفدة في التمرين فان عمر اخ من ابى بكر ولو ثنى نحو اى بكر فعند البصريين يكفي تثنية المضاف فيقال ابو بكر والكوفيون
يثنون الجزئين فيقولون ابوا البكرين والشهر كالاخ عمن الاخ عن جابر وابه **قوله** ولا تزوج المرضعة بفتح
الضاد لو ورث وبجوز كونها فاعلا فيتصل حل ومفعولا فترفع وما في الكتاب ظاهر ولا فرق بين كون ولد البنت ارضعت رضع مع
المرضعة او كان سابقا بالسن بسنين كثيرة او مسبوقا فارتضعا معا ان ولد لهما بسنين وكذا لا تزوج اخت المرضعة لانها خالة
قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي كما لا اصح انه
اذا كان اللبن قدر خمس رضعات حرم والا فلا وكذا الخليط لبن البهيمة وبالمرأة اعتد وبكل ما يؤكل لحمه واعتبر مالك في
جميع ذلك ان يكون اللبن مستهلكا **قوله** هو اى لسان الشافعي رحمه الله يقول الله اللبن على ظاهره يقابل المصرعة وعلى ما قلنا يرجع
فرجع التعبير المقدر المحرم موجود فيه حقيقة فيستلزم حكمه من التحريم **قوله** ونحن نقول حاصله القياس على اللبن على ان
لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق الحنث بشربه مغلوبا بالماء لان الظاهر هو الغالب فكذا في هذه العقود لا يتعلق به التحريم كذلك
والظاهر ان حكم هذا القياس عدم اعتبار المغلوب شرعا لا العدم تعلق التحريم اخلافا حكم يترتب على الاصل والفرع لانه في
الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لهتك حرمة اسم الله تعالى وفي الفرع حل الشرب والشيء غير الشيء فرع حرمة النكاح رح للشافعي
ان تقول لهذا ماء قد هو بنا بالاجماع على العرف والعرف لا يعتبر المغلوب فلا يقال لشارب ماء فاضه لبن مغلوب شرب لبنا الا
بتأكل محلوظا فيقيد به واما نحن فنقول حرمة الحنث ثبتت على الحقيقة وقد جاءت في موضع وضع الاحتياط لا ندع
هذا الا ان يقال انه اذا كان مغلوبا بالماء لم يكن لغيره ثبت لذهابه حقيقة ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الحلو عن المنة هذا اذا
اذا اختلط بالطعام فان المسئلة الكوفية فيها تفصيل هو قولهما فيه كقولهم في الاختلاط بالماء عندي حنفة لا يتعلق به حكم
وان غلب اللبن هذا اذا لم تمسه النار واما ان طبخ فلا يحرم مطلقا بالاتفاق لهما ان العبرة للغالب فصار كالماء اذا لم يغير شيئا طعم
ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع فيكون المقصود وهو التغذي وهذا لان خلط اللبن بالطعام لا يكون للرضعة الا بعد
تعوده بالطعام وتغذيه به وعنده لذلك يقل تغذيه باللبن وتشوه منه فلا ينبت منه شيء او ينبت ما ينبت منه الطعام
فيصير الاقل مستهلكا فلا يثبت التحريم كان قيل في عرف المسئلة ان اللبن غالب في القصعة اما عندنا فالكثرة
الواصل الى جوفه الطعام حتى لو كان ذلك الطعام رقيقا يشرب فيثبت غلبة اللبن ان غلبته اثبتنا الحرمة ثم قال المصنف
ولا نعتبر بتقاطر اللبن هو الصحيح احترازا من قول زفر قال زفر الساقط ان عدم انباتا ي حنفة الحرمة والا للبن غالب هو اذا الرضيع
مقاطرا عند ارضاع الحرمة امامه محرم انفاقا الا ان تلك القطرة اذا خلت الجوف اثبتت التحريم والصحيح اطلاق هذا هو الحرمة
لان التغذي حصل بالطعام والتغذي مناط التحريم **قوله** فان اختلط اى اللبن بالدواء صلة انه كما لا لة اللبن
اذا كان غالبا تبع الدواء ظهر ذلك الدواء او استهلك وعلى هذا اذا اختلط بالدهن او السمن يتعلق به التحريم سواء اوجر
بذلك او استعط **قوله** واذا اختلط اللبن بلبن شاة فان كان الغالب لبن الادمية تعلق التحريم بشرب الصغير اياه اذ لبن الشاة
لا يتعلق به تحريم ولا تحليل لان لبن الشاة لم يكن له اثر في انبات الحرمة كان كالماء فيعتبر الغالب ولو تساويا وجب ثبوت الحرمة لانه
غير مغلوب فلم يكن مستهلكا **قوله** واذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم بهما عندهما وقال ابو يوسف وبه قال الشافعي
محرم ثبت الحرمة منهما جميعا وتفويل فرد عن ابي حنيفة رضي الله عنه روايتان رواية كقول ابي يوسف ورواية كقولهما وهو قول الكرخي
حال الاقل بقاء للاكثر وجه قولهما ان الجنس لا يغلب جنسه فلا يستهلك فيه فلم يكن شيء منهما تبعا للآخر فيثبت التحريم من كل
استقلالا قال وهذا اصل المسئلة في الايمان اذا حلف لا يشرب لبن هذه البقرة المحلوف عليها مغلوب في الهاية والدراية هو على
الخلاف الذي بيناه وقال الشارح هذا محل بحث وعندنا لا بحث ولا يخفى انه انما يكون اصلا للخلاف اذا كان على ما في الهاية
وكان سيأتي المصنف لما قول بحيث اخذ ليله فان الظاهر ان من ناظر كلامه في المناظرة كان انقاطع للاخذ اصله ان الاستهلاك هو
في الانقطاع ورجح بعض المشايخ قول محمد ايضا وتوقف هو **قوله** واذا نزل البكر لبن يتعلق به التحريم لاطلاق النص ولانه
التشوه عليه الاربعة الا في رواية عن الشافعي ورواية عن احمد لانه نادر فاشبه لبن الرجل فلم يتعلق به التحريم لعدم الوجود لا المنع
كما لو حلب ذكر بعد سنين ذكر له تمة **قوله** واذا حلب لبن امرأة فصبوه في فم صبي تعلق به التحريم وبه قال مالك
ولعمر خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة الام هو المرأة ثم تتعدى الحرمة الى فحلها بواسطتها وبالموت لم يبق محل
لها وهذا اي لعدم المحلية لا يوجب وطئها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب الجزئية وحاصله الالتقاء بين الاجزاء عيه
وفي ما اذا كان لبن جنية والخلافية وفي ما اذا كانت ميتة وتوقوفها لان حياتها ليس جزء السبب لتنفي الحرمة بانتفائه
بل حصول الجزئية تمام الحكمة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم الخ وتوحاصل بلبن الميتة والارتضاع

تمام

الحكم وسومه

تمام حكم العلة وسوقها غيرها مانع لان بانعقاده الى انتفاء محله مطلقا لحكم معناه لثبوت بعضها كالوتزوج رجل هذه
البنت في حال حمل امه دون الميتة وبهيمة لان حرمة دام زوجته وانها بالنسبة الى غيرها حتى لا يجوز له البيع بين الرضيعة
وبنت الميتة لانه اخان او بالنسبة الى حرمة نكاحها فقط معنى تاثير في افادة المانعية ان النكاح وسواء ذلك يثبت
اولا لانهم يتعدى حلنا ان اراد ان انه لا يتعدى الى غيرها لا بعد ثبوته فمنوع معناه كل ذلك عند اتفاق محليتها حتى ان الحرمة
انما ثبتت في كل مباشرتها والتقدم في الام ذاتي لا دماني فاذا تحقق المانع في احداهما ثبت فيهما ولو علل اثبات بحاسة اللبن
والحرمة كرامة اوفيه كثير الاهوان على الفاصيل والتسكين بالموت تحسين فان اراد غيا منعناه كل لبن الميتة الطاهرة
عند ابي حنيفة وقد اسلفنا توجيهه بان التحسين بالموت لما حلية الحياة قبله وتوصف في اللبن فذكان طاهرا فبقي كذلك
لعدم المحسن اذ لم يتحلل عليه سوى الخروج من باطن الطاهر والمستقر من الشرع فيه انه لا يوجب تغيير وصفه خلافا لابي يوسف
ومحمد رحمهما الله انما قالا بتحسينه بالمجاورة للوعاء المحسن وتوقيفهما مانع من الحرمة كما لو حلب في اناء محسن واوجر الصبي ثبت الحرمة
وان اراد التحسين بمعناه لما ذكرنا والوجود الذي ابصرت في الحلق قصر اتباع الوارد والسقوط صبة من الانف فيقال لا وجر
والتسقي بواسطة المعدي في حرمة المصاهرة الجزئية الحاصل بواسطة الولد لا يتصور الا بعد الموت فلم تتصور الجزئية
خلافا لابي حنيفة المعتبر في الرضاع لانها واقعة في ارتضاع لبن الميتة **قوله** واذا احتقن قال في المغرب الحقنة حقن اذا اعلج
بالحقنة واحتقن غيره جاز ثم قال في النهاية لكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقنة كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز
استعماله على بنا المفعول انتهى ربما بان منع البنا للمفعول على ما في المغرب لعدم التعدي اذ قد نقل صاحب تاج المصادر
على ما يفيد انه متعد لم يكن بيانا للمفعول خطا وهذا غلط الزمان في تاج المصادر من التشبيه لا يفيد التعدية الانتقال منه
للمفعول لتصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال واذا احتقن الصبي بل الحقنة وهي الة الاحتقان والكلام في بنا
للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل ما من شانه ان يحقن به للمفعول بالنسبة الى المحقون والظرف كالمسن في الدار وهي بل
وليس بلازم من جواز البنا باعتبار الالة والظرف جوازه باعتبار النسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا الى نفسه ثم الاحتقان
باللبن لا يوجب الحرمة بن غير ذكر خلاف بين اصحابنا في كثير من الاصول وتوقف الائمة الاربعة وكذا الاسبيجابي الاقطار في الاصل
والاذن والحاقنة والامة كذا الطلاقية بعضهم وتمن احرزن على انه اذا وصل الى الجوف ثبت الحرمة وبعضهم ذكر انه رد على محمد
ثبوت الحرمة بالحقنة وجه الظاهر ان المناط طريق الجزئية وليس ذلك في الواصل من الشارب بل الى البعد وذلك من
الاعلى فوقا والاقطار في الاصل غاية ما يصل الى المثانة فلا يتغذى الصبي وكذا في الاذن لضيق الثقب فيه نظر لضرر عظم
بالغطر باقطار الدهن في الاذن لسريانه فيصل الى باطنه ولا يمنعه ضيق والاوجه كونه ليس مما يتغذى به وبتسليم ان حصل به
رفق بل يطلب نحو والمفسد في الصوم لا يتوقف عليه كما في الحصى والحدود والحدود والسعوط تثبت به الحرمة انتفاقا
قوله واذا نزل للرجل لبن فرضع به صبية لم يتعلق بحرم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشور والنمو وهذا
لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وقد ذكر في بعض الحكايات انه اتفق لرجل انهضاع صغيرين فصح نهم ونحوا ذلك
لا ينبغي الفقه باعتبار وعلى هذا اكثر وانه لو نزل للكر لم تبلغ سن البلوغ لا يتعلق به التحريم وعلم بانه ليس لبنا كما لو نزل
للبكر قبل اصغر لا يثبت مرضاعه تحريم والوجه الفرق بما لتصور مطلقا فاذا تحقق لبنا ثبت الحرمة خلافا لزفر لان الحكم
لازم دائما لانه ليس بلبن **قوله** واذا ارتضع صبيتان من لبن شاة فلا رضاع محرم بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم
والحرمة باعتبارها **اعلم** ان ثبوت الحرمة بالارضاع بطريق الكرامة للجزئية فان لو طفل ابتدا الدواتين وارتفاقه
قال صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح رق فلينظر احدكم ان يضع كريمته ولا يحسن صدون من سفيه حرم نفسه وحيا
لمنيته هما اذا كان الرضيع صبيا بالنسبة الى الرضعة تكرمتها وصلحت في الشرع اماله بسبب ان جزءها صار جزءه كما
ان الامية من النسب كذلك اذا جزء جزءها وجزؤه الاخر جزء الاب والبهائم ليست هذه المرتبة باعتبار خلق ذكره
ما خلق لابنه الادمي لها على انا الا بنه الما ذكرنا منعه ما لكها سبحانه قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء
ومنافع وفي اية اخرى فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وانه سبحانه مالك الاشياء والحكم على الاطلاق والعليم بالعواصل التي
يحصل بها التفضيل الدنيوي فلم يثبت سبحانه بواسطة الاعتدال بلبنها بل ولحمها وحصول الجزء فيه من تنزلها
على الادمي توجب مساواته في نوعه من الاكرام والاخبار فلم تعتبر الشاة ام المعنى والالكان الكبش ابا
والاخية فرع الابوة وكذا سائر الحرم بعدها انما ثبتت متبعية الامية حتى لا بوة انه لا جزء من الرضيع منه
خلافا لابي يوسف لان جزءه انفصل في دار الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في المراة شيء منه بحيث يكون جزءا
لبنها جزء منه فيكفي واللبن انما يتولد من الاغذية والكائن من ما ارجل انما يصل من اسفل والتغذي لبقاء الحياة والحرمة

لا يكون الا ما يقبل من الاقل الى الاكثر ولكن لما ثبت الشرع اثبته زوجته عن ارتضاع لبن سوء سبب فيه ثبت لهوية
الرجل الابوة وحين للام ولا اب فلا اخوة ولا عرم ونقل ان الامام محمد بن اسمعيل البخاري صاحب الصحيح افتى في بخارى بثبوت
الحرمة بين صبيين ارتضعا شاة فاجتمع لبنها فيها وكان سبب خروجه منها والله اعلم ومن لم يدقق نظره في مناطات
الاحكام وحكمها كثر خطاؤه وكان ذلك في زمن الشيخ اي حفيد الكبير ومولده مولدا تشاضى فانها معاودا في العام الذي توفي
فيه ابو حنيفة وثمانون عاما حسبين ومائة **قوله** واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة ما رضعت الكبيرة الصغيرة حرمت على
الزوج لانه صار جامعا بين الام والبنت من الرضاعة وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم حرمة الكبيرة حرمة مؤبد كالكبيرة
لانه صار اباها من وقت قبله ثم تزوجت هذا الفعل ونعني ان لبن من الاقل جازله ان يتزوجها ثانيا لانقطاع ابوته لها الا ان
كان دخل بالكبيرة فيتابد ايضا لان الدخول لام محرم البنت واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن دخل بها لان الفرقة جاءت
من قبل المحل الدخول ثم الارضاع وهو مسقط لنصف المهر كردتها وتعليلها بان الزوج وتعليلها باضافة الفرقة اليها يعرف
ان الكبيرة لو كانت مكرهة او نائمة او رتضعتها الصغيرة او اخذ تحفن لبنها فاوجرته الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف
المهر لانتفاء اضافة الفرقة اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لا نفقة عدتها لجنايتها ان لم تكن مجنونة وهو واما الصغيرة
فلا يتصور الدخول برضيعة فتعليله لنصف مهرها لان الفرقة وقعت لا بسببها والا رتضاع وان كان فعلها وبه وقع الفساد لكن
فعلها لا يوثر في اسقاط حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثها فانها ترثه ولا يكون قتلها موجبا حرمانها شرعا ولانها
مجبورة بحكم الطبع على الارتضاع والكبيرة في الغالب تحتاج فصار كمن اكره على ايسان فلسعته حية من الان اللسع
طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتد ابو الصغيرة متزوجة وحلقها بدار الحرب بانت من زوجها ولا شئ لها من المهر ثم لو وجد
التبعل منها اصلا فضلا عن كونه دخلا لم يغير اجيب بان الردة محظور في حق الصغير ايضا على ما مر واقامة الحرمة الى وقت
التابعة لردة ابويها خلافا للارتضاع لاحظ له فيستحق النظر فلا يسقط المهر وبك يرجح به على الكبيرة ان تعمدت الفساد
يرجح به عليها والا لا يرجح وتعمدك بان تعلم فيما رأى النكاح وان الرضاع يفسده وتتعمد لا لدفع الجوع او الهلاك عند
خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلم انه مفسد او علمته مفسدا ولكن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا يرجع
والقول قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف الا من جهتها وعن محمد انه يرجع في الوجهين اذا قصدت الفساد وما اذا لم
تقصد والصحيح ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لانها وان اكلت ما كان على شرف السقوط وسقوط نصف المهر بان كبر الصغير
فتعامل ما يسقطه وذلك اي تناولها ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتلاف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون
نصف المهر لذلك لانها مباشرة فيه لا متسببة لان التقام الثدي شرط للفساد كالعلة له بل العلة فعل الصغيرة الارتضاع
فكانت الكبيرة متسببة للشرط العقلي وهذا ظاهر غير ان المعتبر ان كونها مباشرة او متسببة بان فعل الارتضاع ليس موجبا
لافساد النكاح كل النفقة الصغيرة دون بينه وانما يثبت الفساد باتفاق صبية ورضعا انا وبنتا تحت رجل اذ لان افساد
النكاح الكائن بفعلها ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل الاسقاطه لم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف من ان وجوبه
لا يتبايين كل النصف ابتداء اجيب اللاحق بان وجوب المتعة لكن من شرط بطلان النكاح وقد وجد ما عرف بيانه
ولا يخفى ان هذا التردد بعينه يجري في مباشرة العلة بان يقال الارتضاع ليس بافساد النكاح وضعا والافساد
ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل الاسقاطه الخ والجواب المعول عليه في كونه سببا ما بيناه واذا كانت
مسببة يشترط فيه اي في لزوم الضمان التعدي كحفر البئر تسبيبا لهلاك من كان في ملكه لا يضمن ما تلف فيه او في غير ضمنه
للتعدي فيه وانما تكون متعدية بمجموع التعمدين والفساد على ما تقدم **واعلم** ان توجيه ظاهر الرواية
هذا لا ينتهض على محمد اذ كان من اصله ان المتسبب كالمباشر وهذا اصل فتح باب القصور والاضطراب وحاصل الايراد
موجبا للضمان فان حاصل هذا انه متسبب فيشترط التعدي وهذا لا قيلة وانما اشتراط التعدي فيه فانما ينهض لو كان
على ان المتسبب لا يلحق بالمباشر هذا واستشكل التغرم بتعمد الفساد بما اذا قتل رجل زوجة اخرى قبل الدخول فانه يبقى
على الزوج بالمهر ولا يرجع على القاتل والجواب ان قتله مستغرق لوجوب القصاص او الدية فلا يجب شئ آخر بقتال او
للزوج بفعلت ما هو الواجب فلا يضاف عليه وبما اذا ارضعت اجنبية ان لبن من رجل واحد صغيرتين ثم تزوج رجل
حرمتا على زوجها ولم يغرما شيئا وان تعمدا الفساد واجيب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاف
الافساد اليها وفعل كل من الكبيرتين هناك غير مستقل به فلا يضاف الى احداهما فافترقا والجمع بين الاختين
منها خلاف الحرمة هنا لان الجمع بين الام والبنت سوء يقوم بالكبيرة وقد عرفت هذه المسئلة وقع فيها الخطاء ذلك بان
قال فارضعتهما امرأتان لهما سنة لبن مكان قولنا لهما لبن من رجل الان في هذه الصورة تضاف الضمان على كل من هاتين الم
لان كلا افسدت نصيبها وقع كل بنتا للزوج **قوله** وهذا بناء على اعتبار الجمل الخ جواب سؤال هو ان الجهل الاحكام

في

فى دار الاسلام عندكم لنبين عذرنا فقال لهذا ابنا اعتمادا بالجهل لدفع فساد الفساد الذى هو المحظور الذى لا لدفع الحكم
الذى هو وجوب الضمان فعذرانه اذا اندفع فساد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدى كما قلنا والتعدى به
يكون ولا يتصور تضمين مع الجهل كما ذكرنا فعدم الحكم لعدم العلة لا لجهل مع وجود العلة وبهذا يندفع قول من قال
تضمن اذا علمت بالنكاح لان الارضاع نفسه لا يتعلق بجهل الحكم **وفرع على هذه المسئلة**
لو كان تحته صغيران فارضعتهما اجنبية معا او على التعاقب حرمتا عليه وانفسخ نكاحهما وارضعتهن بانوثتهما واحدة بعد
اخرى حرمن او على التعاقب بانت الاولتان والثالثة امرأته لانهن حين ارتضعن صرن اجنبيات حين ارتضعت الثالثة لكن في
عصمته سواها ولو ارتضعن معا او واحدة بعد اخرى ثم الثلاث معا حرمن وكذا لو ارضعتهن على التعاقب لانهن حين ارضعت الاخريات
لم يكن في نكاحه غيرهن ولو كان تحته صغيران وكبيرة فارضعتهما الكبيرة على التعاقب بقي نكاح الثانية لانها حين ارضعت
لم يبق في نكاحه غيرها والسابق عقد محرد على الام فلا توجب حرمة البنت ولو كان تحته صغيرتين وكبيرتين فارضعت صغيرتين من
كل الكبيرتين صغيرة حرمت عليه الاربع لزوم الجمع بين الامين وبنتيهما ولو ارضعت احدى الكبيرتين الصغيرتين ثم ارضعتهما
الكبيرة الكبرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا منه فالثانية والصغرى الثانية لم تبينا
بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية انما بانتا بارضاع الصغرى الثانية بانتا منه او بالصغرى الاولى لصغرى الثانية
امرأته لانها حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لبطلان العقد على الصغرى الاولى فما تقرر وا العقد على الثانية
بحر الام ثم ارضعت الثانية والبنت في نكاحه غيرها **قوله** ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اى عن الرجال
وان شهد بها رجل وامرأتان وقال لك ثبت بشهادة امرأة واحدة ان كانت موصوفة بالعدالة وقبل
عن ابى يوسف واسحق والشافعي بأربع نسوة والذى في كتبهم انها تثبت بامرأتين وكذا عند مالك بناء على انه مما لا يطلع عليه
الرجال لانه لا يحل النظر الى ثدى الاجنبية والوجه المذكور في الكتاب واضح وتوان الحرمة من حقوق الشرع فتوان
وبنى ثبت بخبر الواحد كمن استرضع لها فاخبره واحد انه ذبح شاة مجوسى فانه تثبت الحرمة عليه باحصان ثم شهد ذا الملك
في ضمنه وكم من شئ ثبت ضمنا بطريق لا يثبت مستقلا قصدا وحديث عقبة بن الحرث في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابى اهاب
فاتت امرأة سوداء فقالت ارضعتكما فاتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال فارق عرض عنى فتنحيت فذكرت ذلك له
قال وكيف وقد زعمت ان قد ارضعتكما وعقبة هذا يكنى ابا سروعة بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح الواو والعين المهملة
وبهذا الحديث استدل من قال تقبل الواحدة المرضية واعتبار ظاهر هم مطلقا يوجب جواز قبول الامة ورد في بعض طرقه في
الترمذى وقيل جاءت امرأة سوداء فقالت قد ارضعت عقبة والنبى صلى الله عليه وسلم بمكة من حيث لا علم لعقبة فلا يرجع الى امرأة
سوداء فقالت اني ارضعتكما وهى كاذبة فاعرض عنى قال فاتيته من قبل وجهه فقلت انها كاذبة قال كيف بها وقد زعمت
انها قد ارضعتكما دعها عنك ولنا ان ثبوت الحرمة لا تقبل الفصل عن زوال النكاح لانها موجب خلاف الحرمة بالحيض ونحو
والاملاك لا تزال الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين كالحرمة لو كانت تحته اخت الملك كالحرمة لو كانت تحته محرمه جعلت
الميتة قبل الدباغ محرما لانتفاع به وتموت مملوكة واذا كانت الحرمة لا تستلزم زوال الملك فالشهادة قائمة على مجرد الحرمة
حتى لا تقبل فيها خبر الواحد واما الحديث فكان للشروع اكثر ما انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا اذ لم
قال له ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الاخبار وجوب التفريق اجابه من اول الامر اذ الاعراض قد يترتب عليه ترك السؤال
المسئل بعد ذلك فيه تقرر على المحرم فعلم انه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها لامن باب الحكم وكونها كانت على
ما قال لا ينفى اطمئنان النفس عن بلوغه قد يكون معه لان بعض البالغة بقادرها حسبما لقى بعدم الجنث الذى عنه كمن الكذب
والكلام في هذا الفصل في المجنون وقد قلنا انه اذا وقع في القليل صغيرة فيها يستحب التنزه ولو تعلق النكاح وكذا اذا شهد
به رجل واحد وقلنا لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم فان المحارم من الرجال يطلعون عليه وايضا الرضاعة لا يقف
على المقام الذى يجوز حضورها لوجود السقوط رأى عن عمر مثل قولنا **وفي المحيط** لو شهدت امرأة واحدة بالرضاع قبل
العرض قبل تعتبر في دابة ولا يعتبر في دواية **فروع** قال لامرأته هذه امى من الرضاعة او اختى او ابنتى من الرضاع
ثم رجع عن ذلك فان قال اخطأت او نسيت كان يعذر ان شهد على الاول ان قال تعمدت سقط وكما قلت فرق بين هذه المسئلة
ولا تنفعه تحلفه بعد ذلك وان قال قبل ان يصدق منه البنات عليه لم يفرق بينهما خلافا للشافعي والنكاح باق على الاول
ان وجب الفرقة بشرط البنات وتعتبر البنات ما ذكرنا وسئل هذا في الاقرار بالنسب في ذلك لان ثبوت النسب والرضاع
بما يخفى على الانسان كالشاهد فيه مطلقا لا يمنع خلاف ما اذا ثبت بعدلين لانه يعدل قبل الرد وبعد النسب
فيمن ليس لها نسب معروف ولو اقر بامرأة بذلك وانكر بنوه فالنكاح باق والاجماع وعند الشافعي يحلف الزوج
على العلم في فعل وعلى البنات في قول ولو تزوجها قبل ان تكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولها خلاف ما لو اقر الرجل قبل

يعذر م

التزوج ثبت على ذلك الاجل لم تزوجها قال في الغناء وفي الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالطلاق الثلاث من رجل حل لها ان تزوج نفسها منه انتهى وكان وجهه ان الطلاق مما يستقل به الزوج في غيبتها وحضورها فيحقق فيه الحق فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التزوج والله اعلم ٥

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاركة عنه وبقي احكام الرضاع شرع يذكرها به ترتفع لانه فرع تقدم وجوده واستعقاب احكامه وايضا بينه وبين الرضاع مناسبة من جهة ان كلا منهما توجب الحرمة الا ان ما بالرضاع حرمة مؤبدة وما بالطلاق مغياة لغاية معلومة فعقبه ببيان احكم الاسباب هنا مناسبة ثم بها لاحقة ايضا الترتب الوجودي بها سببة الذي يوضع النكاح سابق في الوجود باحكامه ويتلوه الطلاق فاوجد في التعليم كذلك والطلاق اسم لمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام والتراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق او هو مصدر طلقت بضم اللام وفتحها طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفي الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثاق مطلقا واستعمال فعله بالنسبة الى غير نكاح المرأة من الافعال اطلقت بعيري واسيري ومنه بالتفعيل طلقت امرأتي فذلك احماد وعن ابي طلقه اوقعها فليس فيه الا التاكيد اما اذا قاله في الشائعة فللتكثير كعلقت الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص هو ما استعمل على مادة ط ل ق مريح كانت طالق او كنايته كطلقة بالتخفيفة حجا طالق بالكر كبكانت ط ا ل ق على ما سيجيء وغيرها كقولي الذي فرقت بينها عند ابي الزوج الاسلام والعنة واللعان وسائر الكلمات المعدة للرجعة والبينونة ولفظ الخلع فخرج تفريق القاضي في اباتها وردة احد الزوجين وتباين الدارين حقيقة وحكما وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقوله رفع قيد النكاح من اهله في محله غير مطرد لصدقه على الفسوخ ومشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الاهل في المحل مرتبط وجوده لا دخل له في حقيقته والتعريف لمجرد ها وذكنه نفس اللفظ وانما سببه فالحاصل ان الكلام عن تباين الطلاق وغيره بالغضا الموجبة عدم افامة حدود الله وشرعه سبحانه وجه منه وشرطه في الزوج ان يكون بالغا عاقلا حتى سقط في الزوجة ان تكون منكوحة وفي عدته التي تصلح معها محلا للطلاق وضبطها في المحيط فقال العدة نوعان الطلاق والعدة بعد الوطي لا يلحقها الطلاق وقد قيل انه غير صحيح اذ سعد تحقق العدة دونهما كما لو عرض فسخ حيا بعد مجرة الخلوة اللهم الا ان يلحق الخلوة بالوطي كما هو وجه قوي نسا هل ثم يقتضي ان كل عدة عن فسخ بعرض حرمة مؤبدة او غير مؤبدة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في حرمة المؤبدة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فارق حينئذ في اعتبارها لانه لا شوقت بغاية ليفيد الطلاق فائدته واما في الفسخ لغيرها فالصحيح في المحيط في خيار العتق والبلوغ لانه لا يلحقها طلاق لانه فسخ فجعل كانه لم يكن كذا يعدم الكفاءة ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبى احد الزوجين فوقعت الفرقة لا يقع طلاق الزوج لعدم العدة لان المسبي ان كان الزوج فالعدة على زوجته الحربية وان كانت المرأة فكذلك للسبي للاسيئة او مثله لو وقعت الفرقة بينهما جرح احدهما مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فالعدة على الحربية وان كانت المرأة فكذا عند ابي حنيفة وعندهما وان كان عليها العدة نهي هن لا توجب ملك يد الحق في اقل ما يقع عنه الطلاق ملك الرجعة وكانت كالعدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مسلمين فاسلم احدهما او صار وبينهما دون امرأته حتى حاضت ثلاث حيض فاذا حاضت وقعت الفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاقه لانه المصر منهما كانه في دار الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه مفوض بها او الا احد اللامتين وقف بينهما بان الاخر فانه يقع عليها طلاق وان كانت بحالة لانه مع ان الفرقة هنا لم تقف به بتقض ما قبل اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاقه وتبقض ايضا لما لم يقع طلاقه عليها مع ان الفرقة بردته فسخ خلافا لابي يوسف ولو كانت بحالة المرتد فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة واختلف في محكيتها للطلاق لو هاجرت فانفسخ النكاح فيها بعدها وبقي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه قال في المبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف الاول وقوله الاخر كما مر على قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه وقوله نظيرها اذا اشترى الحربي امرأته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول وقوله الاخر وقول محمد في قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها فاعتقته فحكى الخلاف وقال المسلم على حكم ما حكاه في المبسوط في المسئلة الثانية ولو ارتد زوج لا يقع طلاقه بقاء فلو عاد وبقي في العدة وقع طلاقها فهو على هذا الخلاف وما ذكرنا من ان العدة لا تلحقها طلاق في دار الحرب عندهما لحقها ما ذكر في السير انها اذا اسلمت امرأة الحربي وبقي في دار الحرب حتى بانت وقع الفرقة بينهما ان بقي ثلاث حيض او ثلثة اشهر فاذا مضت وقعت الفرقة فان لحقها وعليها ثلاثة حيض اخرى وبقي فرقة بطلاق ولما لم يقع عليها طلاقه لان تلك الفرقة ليست بالبائن بل للاباء الا ان الحرة اتممت مقام اباء

بعد العرض فلذا يتبع عليها طلاقه وأما وصفه فهو البغض المباحات إلى الله تعالى على ما رواه أبو داود وابن ماجه عنه صلى
الله عليه وسلم انه قال ان ابغض المباحات عند الله الطلاق فنص على اباحته وسكوته سهو وصفه وهو لا يستلزم ترتب الاثم
المكروه أشد على الا لو كان مكروها يعني الاضطراري كما لزم ذلك من وصفه بالبغض الا لو لم يصفه بالاباحة لكنه وصفه
بها لان افعال المتفضل بغض ما اضيف اليه وغاية ناقية انه سبحانه وتعالى لم يرتب عليه ما رتب على المكروه ودون
نفي الكراهة قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وطلاقه صلى الله عليه وسلم حفصة ثم امره سبحانه ان يراجعها
فانها صوامة وقوامة وبه يبطل حمل الجناح على التأثيم لانه لا يباح الا كبير كطلاق سوداء وريبة فان طلاقه حفصة لم يقترن بواحد منهما
واما ما روى لعن الله كل ذواق مطلاق فمحمله الطلاق لغير حاجة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة اختلعت من زوجها
فبئس ما صنعت فعليها لعنة الله والملئكة والناس اجمعين لا يخفى ان كلا منهما سياتي من الدلائل ما يصرح باندفاع محظوريته
بل كفران نعمة النكاح والحديث المذكور من غيرهما وانما يرجع للحاجة والحاجة كما ذكر تأتي بيان سببه فبين الحكمين بهم تدافع
والاصح حظر الا لحاجة للادلة المذكورة وتحمل لفظة المباح على ما يرجع في بعض الاوقات اعني اوقات تحقق الحاجة المبيحة
وموطأ هو في رواية لابي داود ما احل الله شيئا ابغض اليه من الطلاق وانما لفعل لا عموم له في الزمان غير ان الحاجة
لا تنفك عن الكراهة فهي الحاجة البينة فان اشتهاها بحيث يحرج ويتضرر باكراهه نفسه على جماعها فقد اذا
وقع مع كونه قادرا على طول غيرها مع استقامتها ورضيت بابقائها في عصمته بلا وطي او بلا قسم فكرهن طلاقه كما كان بين رسول
الله صلى الله عليه وسلم وسودة وان لم يكن قادرا على طولها او لم ترض بتركها فهو مباح لان نقلب القلوب بيد الله
واما ما روى عن الحسن وكان قيل له في كثرة تزوجه وطلاقه فقال احب الغنى فقال الله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته
فهو مرجاني منه ان كان على ظاهره وكما نقل عن طلاق الصحابة كطلاق عمر بنته عاصم وعبد الرحمن بن عوف تماضر الغيرة
بن شعبة المرأة الاربع دفعة واحدة فقال لهن اتزوجن حسنات الاخلاق ناعمات الاطراف طويلات الاعناق اذهبن فقد
طلاق فمحمله وجود الحاجة كما ذكرنا وانا اذا لم تكن حاجة تحض كفران النعمة وسوء ادب شكره والله سبحانه اعلم واما حكمه فوقوع
البغرة موجبا انقضاء العدة في الحرمي وبدونه في الباقين واما محاسنه فمنها ثبوت التخلص به من المكان الدنية والدنيوية
وبها حصلت يد الرجال دفع النساء لاختصاصهن بنقصان العقل وقلبة الهوى وعند ذلك ساء اختيار من وسع اعتبار هن
ونقصان الدين عنه كان اكثر شغلهن بالدنيا وترتب الحيل وافساد الازواج وغير ذلك ومنها شرعه تلثا لان النفس
كريمة وبنا نظمهم الحاجة اليها والحاجة الى تركها وسوله فاوقع حصل الضرر وضاق الصدر به وعيل الصبر فرخص
سبحانه تلثا ليجرب نفسه في المرة الاولى فان كان الواقع صدقها الستر حتى ينقضي العدة والا انكفه الندامة بالرجعة ثم
اذا عاد ت النفس لمثل الاول وعليه حتى عاد الى طلاقها نظرا ايضا بما عدت له فان وقع الثلثة الا وقد جرب دفعة فجاد
نفسه وبعد الثلثة تبلى الاعذار واما اقسامه فاما افاد النبي صلى الله عليه وسلم المص بقوله الطلاق على ثلثة اوجه
حسن واحسن وبدعي اعلم ان الطلاق ينبني بدعي الشيء من حيث العدد ومن حيث الوقت والبدعي كذلك فالحسن
حسن واحسن فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ولا في الحيض الذي قبله ولم يطلقها
فيه وهذا على ظاهر المذهب على ما سياتي ويتركها حتى تنقضي عدتها لما اسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم ان الصحابة كانوا
يستحبون ان يطلقوا واحدة ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض وقال محمد بلغنا عن ابراهيم يحيى ان اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق
الرجل امرأته ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد عن الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة للتدارك حيث لا يتمكن الزوج لها في
العدة او بعدها دون محلل زوج آخر وان ضرا بالمراد حيث لم يتطل محلليتها للنسبة اليه فان سعة حالها نعمة عليها فلا يتكامل
ضررا الا يرى لا خلاف لاحد في كراهة انها واقعة او لا بل الاجماع على انتفائها على ان الحسن فانه خلاف ذلك وما ذكرنا
من فضله ورهط واستحبابه عند الصحابة كان احسن واعلم ان البدعي المسنون وهو لا استعقاب الثواب والمراد به
هنا المباح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه ليثبت له ثواب فعنى المسنون منه ما ثبت على وجه لا يستوجب عقابا بالعزم
لو وقع له داعية ان يطلقها عقيب جماع او حائضا او ثلثا فمنع نفسه منه الى الطهر الخالي او الواحدة سهو لانه سيأتي عليها
لا على الطلاق في الطهر الخالي بل على كف نفسه عن ذلك الايقاع على ذلك الوجه امتناعا عن المعصية وذلك الكف عين
فعل الايقاع والمسنون يلزم تلك الحالة لانه لو وقع واحدة في الطهر الخالي من غير ان تخطر له داعية ذلك الايقاع
سمي طلاقا مسنونا مع انتفاء سبب الثواب وهو كف النفس عن المعصية بعد تهيؤ اسبابها ودواعيها وهذا لكن
استمر على عدم الزنى من غير ان تخطر له داعيته وتهيؤ له مع انكفه عنه لا يثاب عليه ولو وقعت له داعيته وطلب النفس
له وتهيؤ وكف تجانبا عن المعصية اثيب **قوله** والحسن طلاق السنة وانتفقت ان كلامها طلاق السنة مع

باقسامهم

تخصيص هذا بانهم طلاق السنة لا وجه له والمناسب تبيين بالفصول من طلاق السنة قال وسنوان تطليق المدخول بها
ثلثا في ثلثة اطهار سواء كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه الخاطب بايقاعه كذلك ويجب على العاقل اذا اراد ان يطلق
ان يكتب اذا اجاك كتابي هذا او انت طالق وان كنت حائضا او اطهرت فانت طالق قال مالك هذا احد ولا يباح
الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر الا لحاجة لحاجة الحلاص وقد ارتفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما
رواه الدارقطني من حديث معلى بن منصور حدثنا شعيب بن زريق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر
انه طلق امرأته وهي حائض ثم اراد ان يتبعها بطلقتين اخريين عند الاقراء بين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن
عمر ما هكذا امرك الله قد اخطأت السنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني فراجعتها فقال اذا انت طهرت
فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله ارأيت لو طلقتها ثلثا اكان يحل لي ان اراجعها فقال لا كانت تبين منك وكانت معصية
اعله البيهقي بالخراساني قال ابن زياد ان لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورد بانه رواه الطبراني حدثنا علي بن سعيد
الرازي حدثنا يحيى بن غيلان بن سعيد عن كثير بن زياد البصري حدثنا ابي حدثنا شعيب بن زريق بسنده ومتنه وصرح الحسن بسماعه
من ابن عمر وكذلك قال ابو حاتم وقال الدارقطني رفعه الحسن البصري عن عمر قال ثم اما اعلال عبد الحق اياه بعلي بن منصور فليس بذلك
ولم يعله البيهقي الا بالخراساني فقط ظهرت متابعته ولان الحكم يثبت على دليل الحاجة لخفائها لانها باطنة وذكرنا الافتداء
على طلاقها في زمن خلع او مرض لكون الحاجة ماسة الى رفعها البتة لرسوخ الاخلاق المتباينة وتوهما ان المنافرة قبله
تنبيه وحينها يحتاج الى قطع النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس بحسن الظاهر تطيق اعطاء هذه الحاجة مقتضاها
على الوجه المذكور ان تطلق واحدة لتجربة نفسه على الصبر وتعاطيها عليه فان لم تتقدر بذلك بالرجعة وان قدر اوقع اخرى في
الطهر الاخر كذلك فان قدر اباحها بالثالثة بعد ترك النفس على النظام ثم اذا وقع الثلثة في ثلثة اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان
ان كانت حرة فاذا حاضت حيضة انقضت وان كانت امة فبالطهر من الحيضة الثانية بانت ووقع عليها ثنتان **قوله** ثم قيل الاولى
ان يؤخر الطلاق الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها قال المصنف والاظهر من قول محمد رحمه الله حيث قال اذا اراد ان
يطلقها ثلثا طلقها واحدة اذا طهرت ورجحه بانه لو اخرها جامعها فيه ومن يضمن طلقها فيندم الا يتاح عقيب الوقاع ولا
يخفى ان الاول افضل ضرورة اذ كان اول ما ورد آية من ابي يوسف عن ابي حنيفة **قوله** وطلاق السنة ما لا يسمى السنة هم
وذلك بان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او متفرقة في طهر واحد او متتابعة كذلك او واحدة في الحيض او في طهر مد جامعها فيه او جامعها
الحيض الذي يليه هو فاعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا في كل من وجوهه وهذا دون وكونه تعصية خلاف نص الامامية
لا يقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض لانه بدعة محرمة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو
رد وفي امر صلى الله عليه وسلم ابن عمر ان يراجعها حين طلقها وهي حائض دليل على طلان قوله في الحيض واما بطلانه في الثلاث فبنظيره
ما سيأتي من رفع كلام الامامية وقال قوم يقع به واصحه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وبه قال ابن اسحاق ونقل عن طاوس
وعكرمة يقولون خالفنا السنة فرد الى السنة وفي الصحيحين ان ابا الصهباء قال لابن عباس الم تعلم ان الثلاث كانت تجعل واحدة
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من امارة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال كان الطلاق على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم
فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم وروى ابو داود عن ابن عباس قال اذا قال انت طالق ثلثا فهو واحدة وهي واحدة تهي واحدة هم
وروى ابن اسحق عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا
فسأله النبي صلى الله عليه وسلم كيف طلقها قال طلقتها ثلثا في مجلس واحد قال انما تلك طلقة واحدة فارجعها فهم فارجعها فهم من هذا الحديث
بها يقع ثلثة وفي فيرهما واصح لما في مسلم وابي داود والنسائي ان ابا الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس رضي الله عنهما قال
علمت ان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة واصح الحديث قال ابن عباس بلى كان الرجل اذا طلق امرأته
ثلثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من امارة عمر فلما رأى الناس
قد تتابعوا فيها قال اجيزوها عليهم هذا لفظ ابي داود وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ائمة المسلمين الى انه يقع ثلاث
وبهذا الاول وذلك ما في مصنف ابن ابي شيبة والدارقطني من حديث ابن عمر انه قال يا رسول الله ارأيت لو طلقتها ثلثا قال
اذا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وفي سنن ابي داود وغيره عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما فجاءه رجل فقال انه
طلق امرأته ثلثا قال فسكت حتى ظننا انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله عز وجل
قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وفي الموطا ما لان بلغه ان رجلا قال لعبد الله بن عباس
رضي الله عنهما اني طلقت امرأتي مائة فماذا ترى فقال لي عباس طلقت منك بثلاث وسبع واتخذت بها آيات الله
هزوا وفي الموطا ايضا بلغه ان رجلا جاء ابن مسعود رضي الله عنه فقال اني طلقت امرأتي ثلاثا فقال فقد عصيت ربك

فتأمل

فقال قيل لها بانت منك فقالت صدقوا ثم سئل لما يفتون فقالوا يفتون وظاهر الاجماع على هذا الجواب وفي سنن ابي داود وموطا مالك عن محمد بن اياس البكير قال طلق رجل امرأته ثلثا فدخل لحاجة فوجدها قد نكحت فجاء يستفتي فذهبت معه فسأل عبد الله بن عباس وابا هريرة رضي الله عنهما عن ذلك فقالا لا نرى ان تنكح حتى تنكح زوجا غيرك قال فانطلق ايا واجمع فقال ابن عباس ايك ارسلت بتزيدك ما كان لك من فضل وهذا يعارض ما تقدم من ان غير المدخول بها تطلق ثلثا واجمع وجميعا يعارضها عن ابن عباس في موطا مالك مسئلة عن ابن عمر وافتاء عمر الثلاث عليهم فلا كلام مع عدم مخالفة الصحابة له مع علمه بانها كانت واحدة الا ان يقال اطلعوا في الزمان المتأخر على وجود ناسخ هذا ان كان على طلاق هم او علموا بانها الحكم كذلك لعلمهم بانها طلقه بيان علموا انتفاءها في الزمن المتأخر فانهى الصحابة تتابعوا على هذا ولا يكون وجود ذلك منهم مع اشتهاره وكون حكم الشرع المتقرر كذلك ابدا فمن ذلك ما اوجدناك عن عمر وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة ورضي ايضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص واسنده عبد الرزاق عن علقمة قال جاء رجل الى ابن مسعود فقال اني طلقت امرأتي تسعا فقال لقد لزمت منه بثلاث وسائرهن عدوان ورواه وكيع عن الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت قال جاء رجل الى علي بن ابي طالب فقال اني طلقت امرأتي الفا فقال له علي بانت منك بثلاث واثم يا فاجر في سائرهن وروى وكيع انها عن معوية بن ابي يحيى قال جاء رجل الى عثمان بن عفان فقال طلقت امرأتي الفا فقال بانت منك بثلاث وفي مسند عبد الرزاق عن عباد بن الصامت ان ابا له طلق امرأته الف تطليقة فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال بانت منك بثلاث واسند عبد الرزاق عن عباد بن الصامت ان ابا له طلق امرأته الف تطليقة فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال بانت منك بثلاث في معصية الله وبقي تسعمائة وسبعة وتسعون عدوان وظلم ان شاء عذبه وان شاء غفر له وقول بعض اهل البلد الثالث بهذا المذهب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف عين رآته فهل صح لكم عن هذا ولا عن عشر عشر عشر عشرهم القول بلزوم الثلاث بفم واحد بل لو وجد لم تطيقوا نقله عن عشرين نفسا بل انا اجامع ظاهر او لا فاجماعهم ظاهر مع انه لم ينقل عن احد منهم انه خالف عمر حين امضى الثلاث وللعين يلزم في نقل الحكم الاجماعي عن مائة الف انسان في كل بلد وفي كل عصر حكم واحد على انه اجماع سكوتي واما ثانيا فان العبرة في نقل الاجماع بنقل المجتهدين لا العوام والمائة الا لفا الذي توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبلغ عدة المجتهدين من الفقهاء منهم الى عشرين كالخلفاء الاربعة وعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وانس وابي هريرة وقليل الباقون ترجموا اليهم ويستفتون منهم وهذا شيئا انتقل عن اكثرهم صريحا بوقوع الثلاث ولم يظهر لهم مخالف حاد العهد الحق لا الضلال وعن هذا قلنا لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد واحد لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف الاجماع القولي وعن انس انها ثلاث اسنده الطحاوي وغيره وغاية الامر فيه ان يصير كبعض اصحابه واما ثالثا فان العبرة في الزمن الاول بتعين وبعد ثبوت اجماع الصحابة لا حاجة الى الاستدلال بالجواب عن فتياهم على الوكيل بالطلاق واحدة اذ الطلاق الثلاث مع ظهور الفرق بان مخالفته لا تحتمل تحريما عن الاطلاق لمخالفته الاذن والمكلفون وان كانوا ايضا انما يتصرفون باذن الشرع لكن اذا اجمعوا على خلاف بعض الظواهر والاجماع حجة قطعية كان مقدما باذن الشرع على ذلك الظاهر فلما لا تشتغل بعد ثبات هذا بدليل معتمد ذكرنا هو ان الاطلاع على انتساخ او البلوغ بانه الحكم لانها عليه هذا وان حمل الحديث على خلاف ظاهره دفعا لمعارضة اجماع الصحابة على ما اوجدناك من انقل عنهم واحدا واحدا وعدم المخالف لعمر في قضائه وظاهر حديث ابن مسعود قضاء وله ان قول الرجل انت طالق ثلاثا لم يكن طلاقا كان واجبا في الزمن الاول لعلمهم انا كذلك في ذلك الزمان ثم صاروا يتعمدون الخبر وان علم عمر ذلك العلة بفتواهم وما قيل في تاويل ان الثلاثا التي يوقعونها الآن انما كانت في الزمان الاول تتبعه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل اذ لا حجة حينئذ في قوله فامضاه عمر واما حديث ركانة فمنكر والاكثر على ما رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة وان ركانة طلق زوجته البتة فحلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ما اراد الا واحدة فردها اليه فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمان قال ابو داود هذا اصح واما المقام الثالث وهو كون الثلثة بكلمة واحدة معصية او لا فمبني على خلاف في تساوي اسباب الاطلاقات من نحو قوله تعالى الاجماع عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وما روي ان عويمرا العجلاني لما لاعن امرأته قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكها فهي طالق ثلثا ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس الطويل وهي ثلثا فلم يجعل لها النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف تماضر بنت الاصبغ وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما امرأته سهيلا ثلثا لما هنئ بالخلافة فهذه وقعت على وان الطلاق مشروع والمشروع عمه لاجماع الحظر الاترى انه لو طلق نساءه الاربع دفعة واحدة جاز وكذا الوالي ثلثا بطريق الاولى بخلاف الطلاق في حالة الحيض لانه يحرم لتضرر تطويل العدة عليها لا الطلاق بخلافه في الطهر الذي جامعها فيه بحرم لتلبيس وجه العدة امو بالاقراء اذ الوضع لا يحتمل الجمل وقوله تعالى الطلاق مرتان الى ان قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الآية لا تدل على ان الطلاق ثلثا لا يكون طلاقا شرعا لانه لا يفيد ذا الجنس سمى هذا ابن طرق الحصر فلا طلاق شرعي ثلثا بهذه واجبة وكان يتبادر

ان لا يقع شيء كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشروعيته كذلك لمعنى في غيره وهو تفويت معنى مشروعية
سبحانه له كذلك وامكان انتفاء ذلك عند انتفاء ذلك المعنى وقد تعود ضمنه على بعضه وقد لا وهذا معنى قوله والمشروعية
في ذاته لا ينافي الحظر الخ على ما تبين لنا ايضا مما مر منا به من قول ابن عباس رضي الله عنهما للذي طلق ثلثا وجاء يسأله
عصيت ربك وما مر منا به من مسند عبد الرزاق في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم بانت
بثلاث في معصية الله وكذا ما اخرجه الطحاوي عن ابن مروق عن ابي حنيفة عن سفيان الاعمش عن مالك بن الحرث
قال جاء رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امرأته ثلثا فقال ان عمك عصى الله فاثم واطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا
وما رواه النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلثا جميعا فقام غضبان
فقال ايلعب بكتاب الله عز وجل وانا بين اظهركم حتى قام رجل فقال يا رسول الله الا اقتله واما ما في بعض الشروح من نسبة
الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف صحبة حمل ما روي عن بعض الصحابة من الطلاق ثلثا انهم قالوا ثلثا للسنة
ولنا ايضا ما ذكر المقرر ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة الشرعية التي ان م
ذكرناها وانما يباح للحاجة الى الخلاص مما تفضي اليه مما تعذر من فوات الدين فما فيه ودعى هو صونه عنه بالمقدور للحاجة
الى الجمع بين الادلة ما امكن تقريرها على الاطلاق ما امكنه نظرا الى دليلها وقد علمنا ان الحاجة باطن فانيط الحكم بالحال الى
دليلها وهو الاقدام عند قيام الرغبة فاذا طلقها في كل طهر طلقة حكم بالحاجة الى الثلاث كذا ورد فعلمنا ان دليل الحاجة
انما يعتبر عند تصور الحاجة وهي ههنا غير متصورة للعلم بارتفاعها بالطلقة الواحدة فحاجب امتنع انتفاؤها بالكلية فلا مرد
في جواب مالك بن انس ان الحاجة قد تتحقق الى نظام النفس فلو جاز ما مر من ظاهر اعراض الناس وطريق دفع الحاجة الثلاث مفرقة
على الاطهار لا مجموعة فلما وههنا به قوله والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الحظر يعني ان مشروعيته
باعتبار ذاته فانه في ذاته اذا تامل تجد ان الطلاق من ان النكاح نوع رق فلا ينافي الحظر لغيره وهو ما ذكرنا من انه قطع
سفلق المصالح الدينية والدنيوية فجاز انها تكون مشروعيته في ذاته مع حظر لذلك فصح اذا وقع ويستحق بحكمه مع
استحقاق العقاب اذا لم يكن موضع الحظر الحال كالصلاة في الارض المغصوبة والوجه في تقرير انه اذا ورد كما ان
بلا حاجة وهذا احسن من قوله مشروع من حيث تدوافع الحاجة لرفع فساد الدنيا والدين لا ينافيه كونه غير مشروع من حيث
انه في ذاته الخ اذا تامل لان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر سنصرح به في وجه قول ابي حنيفة واي توقف
في طلاق الحامل حيث حال ولنا ان الاباحة لعلة الحاجة قوله وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما
قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحد قوله واصل الغنى الرواية في الواضح انه قال في المبسوط وهو الاصل اغنى اصل م
الكافي للحاكم اي الفضل اخطأ السنة وسوء ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص الى اثبات صفة البينونة ولانه يبعد
على نفسه باب الندارك عند عدم اختيار المراة الرجعة بعد الزجرات لا حاجة الى الخلاص جزاء المراد زيادات
الزيادات فلا يشكل صحة الطلاق الزيادات عليها وما يدل على صحة هذا ان ابا ركانة طلق امراته البتة والواقع بها بائن لم
ينكره صلى الله عليه وسلم عليه والعباس على الخلع والجواب عن ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الانكار عليه
حال اقتضت تاخيره اذ ذاك او الخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية وهذا روي عن ابي حنيفة ان الخلع لا يكون
حالة الحيض قوله والسنة في الطلاق مرجعتين في الوقت العدد فالسنة والعدد مستوى فيها المدخول بها
وغير المدخول بها وقد ذكرنا ويتبين ان يطلق واحدة فاذا طلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا بما اوقع على ما ذكرنا
معصية ولا يخفى ان الاستواء انما يلحق بها من حيث عدم الطهر من لا تصور لان في غير المدخول بها حاجة وكان عدم المدخول
في اي طهر كان فيها ايضا مخالفة السنة في طلاقها وذلك لوقت هو الطهر الذي لا جماع فيه ولا في الحيض الذي يتلوه
يلزم في التخلص من البدعة من المدخول بها مراعاة السنتين فلو اكل بالصلاة لزمت المعصية وانما لزمنا ان المراعاة في
تحقق اباحة الطلاق لدليل الحاجة انه وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجددها هو الطهر الخالي
من الجماع لا زمان الحيض لا زمان الطهر الذي جومعت فيه اما زمان الحيض فلانه زمان النفرة الطبيعية الشرعية
واما الطهر الذي جومعت فيه فلان بالجماع مرة تفتر الرغبة واثناء المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة تامة فيها فطلاقها
في حال الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة فجاز ان يطلقها في حال الطهر والحيض جميعا خلافا لزفر هو يقيسها على المدخول بها
بجامع انه وقت النفرة لكن الطلاق فيه دليل الحاجة فالاباحة وما ذكرنا جوابه بالفرق وهو وجود الرغبة في غير المدخول بها
فلا يقال بالحيض فان قلت هذا التعليل في مقابلة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر ما هكذا امرك الله
فالجواب ان الانسان من فقه هكذا الى طلاقه الحامل الذي وضع منه فجاز ان يكون ذلك كائنا مندوبا اليه ولانه قال في رواية

ء هذا الحديث فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلقها النساء والعدة ليست إلا للدخول بها **قوله** وإذا كانت
المرأة لا تحيض من صغر أي بأن لم تبلغ سن الحيض سواء يئست على المختار وقيل لا بأن وقيل لا بأن وستبلغ إذا كبرت بأن كانت آيسة
بنت خمس وخمسين على الأظهر إذ لا يأس بأن تبلغ ليست ولم ترد دما أصلا فأراد أن يطلقها للسنة طلقها واحدة فإذا انقضى ثلاثة
أطهار أخرى قال تعالى في الآية التي تليها ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن﴾ أي لم يحضن إلى أن يحضن بعد فما هي
لأن لو تتمة معنى المضارع إلى المعنى فاتوا الأشهر مقام الحيض حيث جعل من الحيض إليها وأيضا نص على أن الأشهر عدة بقوله
فعدتهن ثلاثة أشهر والعدة في ذوات الحيض ليس إلا الحيض لا الجمع فلزم أن الفرض كون الأشهر بدل الحيض وشرع بالاستبراء
فاندفع ما أتى الحيض حيضة وطهر ثلاثة فكيف يتم لا يحيض لشهر ويجوز كون الإقامة بأجنبان مع لازمه من الطهر المتخلل لكل
حيضة وروح بأنه لو لم يكن كذلك لكفى عشرة أيام لأنها أكثر الحيض المجعول عدة والحيض المجعول عدة هو الذي يفصل
بينه وبين مثله طهر صحيح بحيث تكون مدتها غالبا شهرا وفرق بين وقلنا سواء بدل عن حيض بحلها الطهر ودونه بدل عن
الحيض والاطهار المتخللة للطهر دون تحقيقها لأن مستحاة ومالزم منه مرارا نه لو كان مقام الحيض الطهر جميعا لزم منع
الطلاق في الشهر الثاني لأنه في الحيض حكما مدنوع بأنه مقامه في العدة في حق فقط لا في ذاته وذات الشهر طهر والحكم آخر
الآن يأتي أن الطلاق عقيب الجماع في طهر وقعت الأطهار الأقراء حرام وفي الآيسة والصغيرة لا يحرم فكذا الطلاق في الشهر الثاني
وهذا الخلاف طفيلي الجدوى لا ثمرة له في الفروع **قوله** ثم إن كان الطلاق وقع في أول الشهر وشوال يتوقف في أول ليلة
يرى فيها الهلال تعتبر الشهور بالأهلة اتفاقا في التفريق والعدة وإن كان وقع في وسطه فجالا يام في التفريق أي في تفريق
الطلقات الآتي فلا تطلق الثانية في اليوم الموفي لثلاثين من الطلاق الأول كما في الكافي والثالثة بعد كل شهر
تعتبر بثلاثين فلو طلقها في اليوم الموفي لثلاثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند أبي حنيفة رحمه
الله تعتبر بالأيام وقولا أبي يوسف فلا ينقضي عدتها إلا بمضي تسعة وعشرين يوما وعندنا يكمل الأول بالآخر والشهران المتوسطان
بالأهلة **وقوله** في الفتاوى الصغرى اعتبر في العدة بالأهلة بالإجماع كما نقل الخلاف وفي مسألة الإجارات يعني إذا
استأجر ثلاثة أشهر في رأس الشهر اعتبرت بالأهلة اتفاقا فإن ناقصة كانتا وكاملة وإن استأجرها في أثناء شهر تعتبر الأشهر الثلاثة
بالأيام عندنا وعندهما بكمال الشهر الأول بالآخر وما بين ذلك بالأهلة وقيل الفتوى على قولهما لأنه أسهل وليس بشيء وجه
أن الأصل في الأشهر الأهلة فلا يعدل عنه إلا لضرورة وفي مسألتنا تمكن الضرورة بكمال الأول بالآخر بخلاف ذلك في الأشهر الحرم
وفي المسماة بالأسماء ويوم يستأجر مثلا جمادى بين وجب ثلاثة أشهر متتابعة ليس يلزم من ذلك الأهلة وحينئذ لا بد من تسعين
لأنه لما لم يلزم من تسمي اللفظ الأهلة صار معناه ثلاثة أشهر من هذا اليوم فلا ينقضي هذا الشهر حتى يدخل في الأخرى أو
ثم يبتدأ الآخر من حين انتهى الأول فيلزم كذلك في الثلاثة **قوله** وجوز أن يطلقها التي لا تحيض من صغر أو كبر
ولا يفصل بين طهر وطلاقها بزمان وبه قال الأئمة الثلاثة وقال زفر يفصل بين طهر وطلاقها بشهر **وفي النمط**
قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حلها أما من يرجى فالأفضل له أن يفصل بين طهرها وطلاقها بشهر كما قال زفر رحمه الله
ولا يخفى أن قول زفر لا ينافي أفضلية الفصل بل يلزم الفصل لأن الشهر قام مقام الحيض في التي تحيض وصار حكم الفصل
حيضة فنعم الا تحيض يجب الفصل بها أيضا مقامه وهو الشهر لا لانتفاء تغير الرغبة وإنما تجب في زمان **قوله** ولنا
أنه لا يتوهم الحبل فيها أي في التي لا تحيض صغيرة أو كبيرة والكراهة إنما كرهت الطلاق في الطهر الذي جامع فيه في ذوات الحيض لتوهم
الحبل فيشتبه وجه العدة لها بالحيض بالوضع وهذا لا يوجد في التي لا تحيض لا لصغر ولا لكبر بل الفراق عند طهرها
مطلقا لا تتغير في التي لم تبلغ بعد وما قد صلك أن سن البلوغ أن لا يجوز تعقيب وطئها بطلاقها لتوهم الحبل في كل منهما
ولما كان ظاهر أن تعال قد علل منع الطلاق في الطهر الذي جامع فيه انتفا بتوفر الرغبة فلم يقع الطلاق دليل إحاجة فغاية
الأمر أن الطلاق في ذلك الطهر ممنوع من وجه لاشتباه العدة ولعدم الجبح وهو الطلاق مع دليل الرغبة وفي الصغيرة
والآيسة أن فقد الأول فقد الثاني فيقع اجاب بقوله والرغبة الخ وحاصله منع عدم الرغبة مطلقا بجاز هل
بل انتفى سبب إثباتها وهو لا يستلزم عدمه مطلقا الا ترى أن من وجه آخر وقد وجد وهو وطئها فقد وجد سبب رغبة أخرى
عن نزول الولد فكانا الزمان زمان رغبة في الوطي وصار كزمان الحبل وعلى هذا التقرير لا معنى للسؤال القائل لما تعارضت
جهة الرغبة مع جهة النفور تساقطا بقي الأصل وهو حظر الطلاق ونكلف جوابه لأن حاصل الوجدان الرغبة بسببين عدم
الوطي مدة تجدد الرغبة عندها على وكون الوطي غير مسقط بعدم المدة فقط بالوطي القريب عدم أحد السببين مع قيامهما
وذلك لا يوجب عدم الرغبة هذا لم يكن أن تقال ينبغي أن تقصر في الجواب على منع عدم الرغبة وتنزل جميع ما قبله من التعليل
بعدم توهم الحبل إذ عدا ان الكراهة في ذوات الحيض إنما كانت تعليلا لا أثر له لأنها عقيب الطلاق فتبقى على كل حال
الى أن ترى الدم ثلاث مرات ولا تراه متصورة في العدة إلا أن يظهر حملها وتضع أو تظهر أنها منذ طهرها أن لم يظهر حملها

نتصر لأمر الله فهذا الحال لا يختلف بوطئها في الطهر الذي فيه الطلاق وقدم وطئها فيه فظهر أن التعليل باستبراء وجه العبد لا أثر له وإنما بقي قيد بين فيها إذا جومعت في الطهر المتقدم لا يجوز أنها حملت أو لا وهذا لا يختلف معه الحال التي ذكرنا من أنه قد لا يظهر الحبل لأنه على أصل الشافعي من أن الحامل تحيض يصح التعليل به لأنه بعد الانفصال يزال الوطء لجواز الحبل وإن رأت الدم فلا عبرة به لعدم رؤيته حبلا إلا إذا اتصف بما يظهر في مثله الحبل فإنه يظهر به على أصلنا لأنا لا نمنع رؤية الحامل الدم بل نقول إنما تراه استحاضة فنمنع كونها حبلى لا يتيقن بأن ما رأته حيض أو استحاضة وبنى حامل أن تراه وهي لو كانت حاملا لم تره فيها لظهر الحبل لأنا نقول عدم رؤيته جاز فيما لو وطئت في الطهر الذي فيه طهر الطلاق فإنه وإن عدم رؤيته فيه أيضا خصوصا في أول وأحق الكراهة الطلاق في عقيب الجماع في ذات الحيض لمرض يحوج عقيب الجماع لأنه لا يؤدي إلى استبراء وجه العبد أن عبرة جائزة ولأنه زمان الرغبة في الولد لكونه غير معلوم أنه تفوق أنها قد حبلت حبة أو بحطة ضيق النساء عن غير فيه لذلك أو لحكان ولد منها لأنه يتقوى به الولد فيتفاصل به نفقة فظهر أنه لا حاجة إلى قوله فيها بل الرغبة في الوطء لكل من الأمرين

قوله ويطلقها ثلاثا للسنة يفصل بين كل طلقتين بشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد وزفر يطلقها للسنة الأولى وقد تلعنا ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه وجابر بن عبد الله والحسن البصري ولأن الأصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع بإحلال الثلاث مفرقا على فصول العدة في ذوات الحيض

ورد بإقامة الأشهر مقام الحيض في الصغيرة والآيسة فصح الإلحاق في تعريفها على الأشهر والشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصار الحامل كالممتد طهرها وفيه لا يقع الطلاق على الأشهر فكذا الحامل قوله لقوله تعالى الله تعالى ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ ولما أن الإباحة تعلقت الحاجة وقد بينا أنها لا تنتفي مطلقا بالطلقة الواحدة شرع له تفرقها على وجه لا يتعقبها الندم بتفريق على أوقات الرغبة وهي الأطهار التي لا جماع فيها ليكون كل طلاق في زمان يحدث فيه الحاجة لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا فتفرقة فصولها لتبين الآيسة والصغيرة لتبين لكونها فصولا لا فائدة لها العدة لأن الأطهار عندنا فكونها فصلا من فصول العدة لتبين خبر المؤتى ودليل الحاجة وشرط دلالته كونه في زمان تجدد الرغبة وأن يتجدد قبل الفتور لا يكون ذلك إلا بعد زمان وحين رأينا الشرع فرقها على الأطهار وجعل الإيقاع أول كل طهر جائزا علمنا أنه حكم تجدد الرغبة عند تحقق ما قبله من الزمان إلى آخره من أول طهر يليه وذلك في الغالب شهر فاردنا الآيسة على الشهر وعلى هذا فالتفرق على الأشهر في الآيسة والصغيرة ليس لكونها فصولا لا فائدة لها مقام العدة بل لما ذكرنا الإباحة فيها والإباحة فيها أيضا بالطهر الخالي عن الجماع ستوفر جزء فجزء كل لحظة ولا حرج في الحامل لذلك وعلى هذا التفريق سقط ما رجح به شارح قول رحمه الله من أنه تعالى أوجب التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من الفائدة في فصول العدة بالنسبة إلى الحكم على أنا نمنع دلالة الآية على التفريق فصلا بل على استقبال العدة بالطلاق والعدة مجموع الأقراء وإن يفيد تفريعه قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم وإن شاء أن تستقبل الطهر فطلقها لكل قرء وأريد بالقرء الطهر وقد جاء عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم في تفسير الآية أن يطلقها طاهرا من غير جماع وهذا الأن كرهوا التفريق طريقه أن مفهوم طلقوهن أو جملة طلاقهن لعدتهن خلاف العموم من عموم طلاقهن لأنه جنس يضاف وكذا عدتهن فقال جاء جميع طلاقهن وهو ثلاث بجميع عدتهن وجميعه بقرء واحد حرام فكان المراد تفريقه على الأطهار وهو أمر مقارن ما يستلزمها وهذا غير لازم لأن التزام الفعل الذي يدل على المصدر المنكر فالمعنى أوجدوا الطلاق فيكون لعدتهن أي مستقبلات وأيضا فلفظ فصول العدة غير مذكور في نصوصنا سماها بذلك الفقهاء ولا مشاحة في الاصطلاح سوى أنه حين من أجزاء العدة فنسبته خاصة إليها أنفقوا أنها ثلاثة أقراء وكل شهر من شهور الحامل حين من أجزاء عدتها كذلك وإن لم يتفقوا على نسبته بالثلث وعلى هذا يتوقى بحث شمس الأئمة أن استمرار فصول عدة الحامل غير لازم لا تتعلق به إباحة الإيقاع من حيث هو فصل وجزء كل من حيث هو زمان تتجدد فيه الرغبة عند مضيه بذلك القدر من الزمان

قوله وإذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق خلافا لزفر منا النقل فيهم من الإمامية ونقل أيضا عن إسماعيل بن علية ومن أحمد بن حنبل إلا أن الذي عنه في غير رواية يعني التي أثبتها ضمن الثلاثي عدم تعلق المطلوقة لعدتهن وسوى المراد بالأمر في قوله صلى الله عليه وسلم لعمر ما هكذا أمرك الله

وقوله وسنوما ذكرنا أي من تحريم تطويل العدة ثم سوى بدل الإيقاع عاص بإجماع الفقهاء ويجب أن يراجعها لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر في الصحيحين مر ابنك فليراجعها حين طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع فيندفع به قولنا في الوقوع واعتد على الرجعة والاستحباب المذكور أنما هو قول بعض المشايخ وكأنه عن قول محمد في الأصل وينبغي أن يراجعها فإنه لا يستعمل في الوجوب والأصح أنه واجب كما ذكر لحمل عمل الأمر فإن حقيقة الأمر فإن حقيقة أو حد الصيغة الطالبة على وجه الحتم

واعلم أن على قول أبي حنيفة أن لفظ الأمر الذي ما ذكرنا أمر مشترك بين الصيغة الندبية والموجبة حتى يصدق أن الندب مأمور به حقيقة صلى هذا لا يلزم الوجوب ولا يلزم من قوله أمر أو حد الصيغة الطالبة

من القرآن كالحمل وذلك وغيره فاذا لم يتعين يثبت كونه مطلوبا فى الجملة وهو لا يستلزم الوجوب وكذا قال الشافعى وكذا احمد بالاستحباب وانما عندنا فلان الامر لصيغة الامر لصيغة حقيقة فى الوجوب فيلزم الوجوب بناء ان كانت صلوة عمر بقول النبى صلى الله عليه وسلم لانه نائب عنه فيما هو كالمبلغ للصيغة ما تقدم وقوله مر ابنك على وجهين مع وهو الوجوب على عمر رضى الله عنه ان تامر وتحمله على ما يتعلق بابنه عند توجه الصيغة اليه والمانعون الاستحباب هنا انما يتوجه على ان المعصية وقعت لعدم ارتفاعها فبقى مجرد التشبيه بعدم مباشرتها والجواب ان ذلك لا يصلح صارفا للصيغة عن الوجوب لجواز ايجاب رفع اثرها وهو التعزير وتطويلها اذ بقاء الاثر بقاء ما هو اثر من وجه فلا يترك الحقيقة فيعمل عليه ما حاصله ان هذا ايضا حسنا توجيه لوجوب لكن لا يفيد الا ما ذكر العلامة وردى من الاستحباب قول بعض المشايخ مع ان مجراه فى الاصل انما قال لغلظ يدل على الاستحباب ورجح هذا الكلام الى انكار نقل الوجوب عن المشايخ مر محال ذلك بحث فاذا تحقق النقل اندفع **وقوله** والاصح كذا فى عامة المصنفين نقل المرجح فى المذهب لان صحح مذهب اخر خارج عن المذهب وذكر صدر الشريعة انه الناظر لها بعصيتان او هو للطلاق فى الحيض **قوله** واذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلق وان شاء امسكها هكذا لفظ القدورى هكذا ذكر فى الاصل ولفظ محمد فيه فاذا طهرت فى حيضة اخرى كما ذكر الطحاوى ان له ان يطلقها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها وراجعها فيها وقال الشيخ ابو الحسن الكرخى ما ذكر الطحاوى قول ابى حنيفة الا ان يحكى الخلاف ولم يحك خلافا فيه فلذا قال فى الكافى انه ظاهر الرواية عن ابى حنيفة وبه قال الشافعى فى المشهور وهو قول ابى حنيفة ومالك وهو ما ذكره الطحاوى بدائه عن ابى حنيفة وهو وجه للشافعية وجه المذكور فى الاصل وهو ظاهر المذهب لان ابا حنيفة رضى الله عنه استدل على ما ذكره الطحاوى بما روى من السنة ما فى الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة كما امر الله عز وجل وفى لفظ حتى تحيض حيضة مستقبلة سوى حيضتها التى طلقها فيها وجه ما ذكر الطحاوى رواية سالم عن ابن عمر من قوله فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا او حاملا رواه مسلم واصحاب السنن والاولى اولى لانه اكثر تفسيرا بالنسبة الى من الرواية واقوى صحة وظهر من لفظ احمد حيث قال امسكها حتى تطهر ان استحباب الرجعة اذا جاءها بعد ذلك الحيض الذى اوقع فيه وهو المفهوم من كلام الاصحاب اذا تقرر هذا فعلى هذا اذا لم يفعل حتى طهرت تعزر لمعصية واما الوجه من جهة المعنى فوجه الظاهر المذكور فى الاصل ان السنة ان يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والحاصل هنا بقى الحيضة فتكمل بها الحيضة الثانية ولا تجزأ اى لا تتجزأ لان لها حكم الشرع والاول ان يقول لا يكون بعض حيضة بعض حيضتين حيضة فوجب كمالها اذ لا يتصور حيضة الا الثانية فبقى بعض الاولى ووجه ما ذكر الطحاوى ان ابن الطلاق بعد المراجعة تصار كانه لم يطلقها فى هذه الحيضة فتسن تطليقها فى الطهر الذى يليها وعلى هذه الرواية يتفرع ما عن ابى حنيفة انه اذا طلقها فى طهر جامعها فيه ثم راجعها لا يجزئ ان يطلقها الثانية فى ذلك الطهر لانه ايقاع الثانية **وعلى هذا فرع** ما لو اخذ يطأها بشهوة ثم قال لها انت طالق ثلاثا للسنة تقع الثلاث للسنة فى الحال بمتابعة لانه يصير راجعا لمس بشهوة فيكون الوقت وقت طلاق السنة فتقع الثانى وكذا الثالث وعلى ظاهر الرواية وهو قولهما لا تقع الا الاولى ثم فى كل طهر بعد حيضة تقع اخرى ذكر فى المنظومة وجمع البحر ان مراد من قال لا تقع الا الاولى على رواية الطحاوى لا على ظاهر مذهبه هذا اذا وقعت الرجعة بالقول او بالمس اما اذا وقعت بالجماع ولم يحل فليس له ان يطلقها لغرى فى هذا الطهر بالاجماع لانه طهر جامعها فيه وان حبلت فعند ابى يوسف ليس له ان يطلقها اخرى حتى تحيض من وقت الطلاق شهرة عند ابى حنيفة ومحمد تنقضى له ان يطلقها للسنة الا العدة الاولى سقط الطلاق عندهما لحصول الاجماع فى الطهر الحامل بحال الاستبراء امر العدة عليها وذلك لا يوجد اذا صادف طهرا حامل هذا فى تحلل الرجعة واما لو تحلل النكاح بان كان الاول بائنا فيقبل لا يجزئ الطلاق الثانى اتفاقا وقيل فى تحلل الرجعة ليس له ان يطلقها اتفاقا والاوجه انه على اختلافهما الرواية عنه **قوله** ومن له امرأة وهى من ذوات الحيض فطلقها اثنتين طلقها للسنة وهو نية له فهو طالق عند كل طهر بتطليقة فان نوى ذلك فطهرت ان لم يجز جامعها فى هذا الطهر وقعت واحدة للحال ثم عند كل طهر اخرى وان كان جامعها لم تقع حتى تحيض وتطهر عند الشافعى تقع الثلاث للحال لانه لا عدة عنده ولا سنة فى العدد ولو كانت من ذوات الاشهر بانى ولو كانت غير مدخول بها وقع عليها واحدة فى الحال وان كانت حاملا تقع حتى الان ترجعها من اخرى فتقع الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة ووجه المسئلة على ما هو التحقيق انا لا نسلم ان اللام للاختصاص بل للعدى المختص بالسنة والسنة مطلق منصرف الى الكامل وهو الذى هو ردا وقتا فوجب حمل الثلاث عليه فرقا على الاطهار ليقع واحدة فى كل طهر واما تعليل المصنف كون اللام للوقت فلا يستلزم الجواز لان المعنى حينئذ ثلثا لوقت السنة وهذا اوجب تعقيب الطلاق ما هو حتى سنة الطلاق وهو السنى فتاء حينئذ فوقاه ثلثا فى وقت السنة فصار وقوعها جملة فى طهر بالاجماع فانه بهذا التقرير امتنع بقيام السنة فى حقيتها خلافا لما قدرنا واما لو صرفه عن هذا بتنبيه فاراد الثلاث حتى يقع خلافا لزفر

ثلاثا لا تدبره فهذا صحا لسنة ولا يحتمله لفظه فلا تعتبر نيته فيه قلت بل يحتمله لانه سني وقوعا اي وقوعه بالسنة فيصح
ارادته وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة التي اوجبت وقوع الثلاث خلاف ما لو صرح بالاوقات فقال انت طالق ثلاثا
اوقات السنة حيث لا يصح فيه نية الجمع لعدم احتمال اللفظ والنية انما تعمل مع لفظ محتمل واللام تحتمل الوقت والتعليل وهي
في مثله للوقت اظهر منها للتعليل فتصرف الى الوقت بالنية والى التعليل عند عدمها خلاف لفظ اوقات ولكنا اذا اوقعنا
يقع عنده آخر كل شهر ذهب فوقع على ما نوى سواء كانت عند ابن الشهر حائضا او طاهرا لان رأس الشهر اما ان يكون زمان
حيضها او طهرها فعلى الثاني هو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول سني وقوعا فقط فثبت ان الثلاث عند ابن كل شهر يقع العلم بان
رأس الشهر قد يكون حائضا فيه الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا او احدهما **قوله** وان كانت اي امرأته التي حال
لها انت طالق للسنة آيسة او من نوابت الاشهر التي لم تحض عندهم فيقع واحدة وهذا وهذا عند حنيفة وابي يوسف تقع للسنة
والعدة وبعد كل شهر اخرى لان السنة في حقها كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بيناه من ان الشهر في حقها
قائم مقام الحيض **قوله** وان نوى ان تقع الساعة ثلاثا وقعن عندنا خلافا لزفر لما قلنا من انه سني وقوعا فيقع متتابعا
ولقائل ان يقول ينبغي ان تقع الثلاث في الحال متتابعة لان هذا يجوز ان يطلقها عقيب جماعها فكان كل قسم في حكمها وقت طلاق
السنة وما وجهتم به ذلك وتوان لزعمه مستلزم وقوعه عقيب الجماع يوجب توالي الثلاث في الوقوع كما لو سماها بشهور وقال انت
طالق للسنة على ما مر عن ابي حنيفة حيث تقع الثلاث متتالية لان كل قسم واقع منها وقت السنة وان اختلف الوقوع وعلى هذا
يجب ان لا يحصل طلاقا ثلثا بطلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطليقتين شهرا على ما سيأتي ان شاء الله تعالى ويعطف هذا
البحث على ما تقدم ايضا **قوله** خلافا لما اذا قال انت طالق للسنة الخ اذا قال انت طالق للسنة ولم ينو شيئا
وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كانت في حيض او طهر جامعها فيه او حاملا لم يقع حتى تطهر فتقع واحدة لان
اللام فيه لا تختص اي الطلاق المختص بالسنة ولو نوى ثلثا فرقا على الاظهر صح لان المعنى في ايقاع طلاق السنة وهو
وقوع الطلاق في كل قسم منها وهي متعددة بتعدد اوقاتها صحيح ولو نوى ثلثا جملة اختلفوا فيه فذهب الحسن وخواهر الاسلام والصدر
الشهيد وصاحب المختلفات الى انه لا يصح والمتبع به واجب وفي الحال وذهب الفاضي ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام
الى انه يصح فتقع الثلاث جملة كما تقع مفرقا على الاظهر لان السنة تحتمل معنى التعليل فصح وقوعها كما اذا صح لفظ الباء
وحققه بعضهم بان التطليقة المختصة بالسنة مستحب وتنوعا عرف وبدعي وكلاهما عارضا بالسنة وان اقترن احدهما بالتي
فانها تواه صح واذا نوى البدعي صح لانه يحتمل كالسنة وختار المصنف وجه لان مع نية الجملة لا تكون اللام للوقت فتبقى للعموم
وما وقع الثلاث الا عرضون تعمها بالوقوع بان مجرد طالق الا صح فيه نية الثلاث على ما سيأتي انشاء الله تعالى واذا فقد تعم
الاوقات لم يبق ما يصلح لايقاع الثلاث فلا يعمل فيه جملة ونوى المختص السنة مستحب وبدعي فانها نواه صح ان اراد ولو
انه اذا نوى الطلاق بقام الذي هو احد التسعين صح بمعناه لان طالقا لا يراد به الثلاث اصلا بالاطلاق في المذهب على ما سيأتي
لعدم اختصاصه اياه فالمراد به فان اراد وانه اذا نوى فرقا ابر الطلاق لبدعي او المستحب صح فيسلم ولا يقبل وقوع الكل ليس
ثم موجبا خلاف لفرض ان اللام ليست لعموم الوقت ليس غير **واورد عليه** بعض الشارحين ان
تعمم الاوقات لا يستلزم تعمم الواقع للانفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا نية له طلاق في وقت من اوقات السنة
يقبل به طالقا في جميع اوقاتها المستقبلة وهذا فرد طالق للنزاع فيه لان الكلام فيما اذا نوى بقوله طالق للسنة تعمم اوقات
السنة بالوقوع لا فيها اذا لم تكن له نية وقد ذكرنا انه اذا لم تكن نية تعم واحدة كذلك طالق كل يوم تقع واحدة بلا نية ولو
فيه تجدد الواقع في الايام وعملت نيته في الثلاث في ثلثة ايام ونحن هنا يصلح اشكالا على صحة وقوع الثلاث مفرقا على الاطلاق
في هذه المسئلة ومفرقا على الايام وفي المسئلة المردودة بنا على ما ذكرنا من ان طالقا لا يقبل التعميم والسنة على ما فرد المصنف
توقتها ففيه تعميم الوقت لكن تعميمه لا يستلزم تعميم الواقع في العدد بل انما يحكم طلقة واحدة لوجوب ايقاعها طالق في جميع اوقات
السنة المستقبلة وفي كل الايام ولم يوجب تعميم طالق في عدد الطلاق لانه لا يحتمله فلا يصح التعميم فلا تصح نيته وسنذكر هذا
ذكر مزيد تحقيق في فصل ما فوض الطلاق انشاء الله تعالى **فروع** الفاظ طلاق السنة على ما عن بشر عن ابي يوسف
للسنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق سنة والعدة وطلاق العدل وطلاقا على الوجه وطلاق الدين والاسلام واحسن الطلاق
واجمله او طلاقا يجري القرآن او الكتاب كل هذا محمل على اوقات السنة بلا نية لان كل ذلك لا يكون الا في المأمور به ولو قال طلاق
في كتاب الله او كتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في اوقاتها والا وقع في الحال لان الكتاب يحمل على الوقوع للسنة والبدعة
فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب او به او على قول الفقهاء او طلاق القضاة او الفقه فان نوى السنة دين وفي
القضايا يقع في الحال لان قول الفقهاء والقضاة يقتضي الامرين فاذا اختص دين وفي القضايا يقع ولا يصح في القضا لانه غير ظاهر
ولو قال عدلية او سنية وقع على ما يوقع للسنة ولو قال حسنة او جميلة وقع في الحال وقال محمد رحمه الله في الجامع الكبير

وقع فى الحال فى كليهما لان فى هذه الصفات يجب جزاء وتوصيفها المرأة فلا تجعل للطلاق حتى يتأخر فى الحال وذا عتبر ابو يوسف رحمه الله الغالب وبقى هذا الفصل تشبيه الطلاق ولو قال طالق للبدعة اذ طلاق البدعة ونوى الثلاث فى الحال يقع لانه يحتمل كلامه وكذا الواحدة فى الحيض والطهر الذى فيه جماع وان لم يكن له نية فان كان فى طهر فيه جماع أو فى حالة الحيض اذا النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت فى طهر لا جماع فيه لا يقع للحال حتى يحيض او يجامعها فى ذلك الطهر

فصل **قوله** ولا يقع طلاق الصبى وان كان يعقل والمجنون والنائم والمغمى عليه والمبرسم وقيل يقع طلاق السكران لانهم يخلطون الكلام الغالب لانه يريد لكن لا يضرب ولا يشتم خلاف المجنون وقيل العاقل من يستقيم كلامه وافعاله غالبا والمجنون بضده والمغمى عليه من يكون ذلك منه على السواء وهذا يؤدى على ان الحكم بالعته على اصله الاول وما قيل من يكون كل من الامرين منه غالبا معناه يكثر منه وقيل من يفعل فعل العاقلين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بالقصد والعامل خلافه وقد يفعل فعل العاقلين ظن الصلاح احيانا والمبرسم والمغمى عليه والمدهوش كذلك وهذه لقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق الصبى والمجنون والذى فى سنن الترمذى من رواية على رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله وضعفه وروى عن ابن شبرمة بسند عن ابن عباس رضى الله عنهما لا يجوز طلاق الصبى وروى ايضا عن على رضى الله عنه كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه وعلقه البخارى ايضا عن على رضى الله عنه والمراد بالجواز ههنا النفاذ وروى البخارى عن عثمان رضى الله عنه انه قال ليس لمجنون ولا لسكران طلاق لكن معلوم من كليات الشريعة ان التصرفات لا تنفذ الا ممن له اهلية التصرف وادناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما يعود ضرره والمنع خصوصا ما لا يحل الا لانتفاء مصلحة ضد الطلاق فانه حبسة عن فوات العقل لحكم به التمييز فى ذلك الامر فلم يكف عقل الصبى العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال على ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط وهو الايمان حتى صح من الصبى العاقل قبوله فهم بعض الشيوخ المراهق عاقل جيد لانتفاء المانع المدار صار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم وكون البعض لم ذلك لا يجدى الفقه بالبيان لانه انما يتعلق بالمظان الكلية وهذا معلوم مما نقل عن المشايخ انه اذا عقل الصبى الطلاق جاز طلاقه وعن عمر جواز طلاق الصبى مراده العاقل وسئل عن الامام احمد والله اعلم بصحة هذه النقول

قوله وطلاق المكره واقع وبه قال الشعبى والنخعى والثورى خلافا للشافعى يقوله قال مالك واحمد اذا كان الاكراه بغير حق لا يصح طلاقه ولا خلعه وتنوير روى عن على بن عمر وشريح وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولان الاكراه لا عاصم الا خيار الذى يعتبره الشرع فلا هازل لان الهازل مختار فى التكلم بالطلاق غير راض بحكمه فيقع طلاقه فلنا ذكر الكره مختارا فى تكلم اختيارا كاملا فى السبب لانه غير راض بالحكم لانه رأى الحكم لانه عرف الشر فاختار انتهاءه عليه تقرر انه محمول على اختيار ذلك ولانا نقول هذا نفى الحكم بدليل قصة حديث عهد فانه حين كلمها المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم بغى امر بهديهم ونستعين الله عليهم فبين ان اليمين لو قام وكرها سواء علم ان لا نائب للاكراه فى نفى الحكم المتعلق بحرف اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لان حكمه يتعلق بمقصوده باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضى وتنوير مستثنى بالاكراه وحديث رفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه من باب المقتضى والعموم لم ولا عموم له والحكم الذى يتم احكام الدنيا واحكام الآخرة كالاسلام حكم الدنيا واما حكم الكفر والاجماع على ان حكم الكفر وتنوير المواخذة مراد فلا يرد الآخرة والاثم وروى محمد بسناده عن صفوان بن عمرو الطائى ان امرأة كانت تبغض زوجها وجدته نائما فاخذت شفرة ثم جلست على صدره ثم حركته وقالت لتطلقنى ثلثا او لاذبحنك فناشدها الله فابت فطلقها ثلثا ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا قيلولة فى الطلاق وروى ايضا عن عمر رضى الله عنه انه قال اربع تبهمن بعضلات ليس فيهن رد بل النكاح والطلاق والعتاق والصدقة واما الاولى فالاكراه لانه زال الخطاب بما اكره فيه حتى صار مرة وبقيه من رحم فليس الكلام فى حال الاقدام وحرمته بل فى ترتب حكم ما اجل اذ وجب الاقدام عليه اذا كان تلفظا ولا يلزم من حال التلفظ وصف المفرد عن نفسه ترتب حكمه اذا كان ما يضره فاوجه ما قلنا وجميع ما يثبت مع الاكراه احترازا عن تصرفات النكاح والطلاق والرجعة والايلاء والنفى والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر **وجملتها ليسهل حفظها فى فوائد ثلاث**

يصح مع الاكراه عتق وكتابة نكاح وايلاء طلاق مفارق وفى ظهار ويمين ونذر وعفو لقتل ساع عنه مفارق وفى هذا فى الاكراه على غير التسليم والا فالاكراه على الاسلام تام اذ عند الثانى الاسلام يصح معه **قوله** وطلاق السكران واقع وكذا اقراره وحكمه تنوير لان زوال العقل بسبب هو معصية منه يعامل بنقيض قصده صيانة للعقول عن التهاون بها وهذا لان السكر من الاشربة الخبيثة حرام بالاجماع وفى بعض نسخ المختصر من قوله يقع الطلاق واذا قال نويت به الطلاق يعنى المكره والسكران ليس بمذهب لاحد بنا ولانه اذا قال نويت به او ذكر كناية من الكنايات مثل انت حرة بحيث يصدق ديانة يقع بالاجماع وفى

شرح بكر السكران الذي يصح بها تصرفات ان يصير بحال يجهل ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنه الناس لكنه يعرف الرجل من المرأة وفي المسألة خلاف حكاه بين التابعين فقال بوقوعه من التابعين سعيد بن المسيب وعطاء والحسن البصري وابراهيم النخعي وبن سيرين ومجاهد به قال مالك والثوري والأوزاعي والشافعي في الأصح واحمد في رواية وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطاوس وربيعة بن عبد الرحمن الليث واسحق بن راهويه وابو ثور وزفر وذكاه عن عمر رضي الله عنه وروي عن بن عباس وبه مختار الكرخي والطحاوي وكبير سلمة بن مشاجعنا وجهد ان اقل ما يصح القصد به وان كان تعاق حكمه بمجرد لفظه الجريان الصحيح او مظنته وليس له ذلك وسواء حالا بين الناس لانه اذا اوقظ يستيقظ بخلاف السكران وصار كزواله بالبنج والدواء سواء الا فيون وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا اثر له والاحتجاج به لا يقع فلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالامر والنهي حكم شرعنا انه اعتبره كتام العقل شد ادلته في الاحكام الشرعية وعقلنا ان ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محظور هو مختار فيه وعلى هذا اتفق فتاوى مشايخ المذهبين مراد بغية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله باكل الحشيشة وهو الذي يودي الغلمان تحرمه بعد ان اختلفوا افتى المرغيناني وابن اسيد بن عمرو بجاله لان المتقدمين لم يكلموا فيها لعدم ظهورها فيهم فلما ظهر من اثرها من الفساد كثير رضي عاد مشايخ المذهبين الى حكمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله بها وكذا نا عليه واعتبرنا اقواله وهذا اوجه من الجانبين بيانه ان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمعنى الاول هو زوال العقل بحيث يجهل الرجل من المرأة والحجة بما صرح به في بعض العبارات من ان من معه من العقل ما يتوجه به التكليف لا سلام على هذا التعديل لا يجه لا صدور لا يصح تصرفاته اما ذلك الخطاب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى لانه ان كان خطابا له حال سكره فمن ان كان قبل سكره يستلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره اذ لا يقال اذا جئت فلا تفعل كذا وبعده لان التصور والاجماع فانه لما لحق بالصاحي فيما لا يسقط به الشبهة وهو الحد والقصاص حتى حد قتال اذا قذف وقتل اذا لحق به فيما يسقط به الشبهة كالطلاق والعتاق وان لم يعتبر اقراره بها توجيبا لحال لان حاله وهو كونه لا يثبت على شيء توجيبا واجماعا اقر به عيبه وعدم صحة ردته لانه مرجح النقص اعتبر عقله بالصبا الا ترى هو موضوع الدين فلو ابتداه في حال الدين كان بالقياس والاستحسان يلزمه من التسبب بتركه فيما لا توجب كفارة التسبب بفعلها توجيبه ولان الكفارة وان الحالة هذه ان كانت احتياطا ولا احتياط في الكفارة بل احتياط في عدمه ولان ركنها الاعتقاد وهو منتف لا يقال يلزم عدم الكفار الهازل لانه ايضا لا يعتقد ما قاله من الكفر هزلا والواقع الكفار ذلا نا نقول الكفار بالاستخفاف بالدين والاستخفاف بالدين كفر وهو منتف في السكران لان زوال العقل لا يوصف بانه مستخف شيء من جمل النعمة لان بقاء عقله للرجوع فيما يغلب وجوده والمدة لا يغلب وجودها لان جهة زوال العقل تنتفي بقاء الاسلام وجهة بقائه زواله فترجح جهة بقاء لان الاسلام يعلو ولا يعلى ومع هذا الوقوع بالبنج والافيون لعدم المعصية فانه يكون للتلذذ عاليا فلا يكون زوال العقل بسبب هو معصية حتى لو لم يكن للتلذذ بل للهو وادخال الآفة فصل ينبغي ان تعول بقع فان عمر الزيلعي قال سألت ابا حنيفة وسفين عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق اترانه قالا ان كان حين شرب يعلم انه هو يطلق اترانه وان لم يعلم لم تطلق ونعلم ان الضرورة بسببه فكان بحال هذا ما قلنا وعن ذلك قلنا اذا شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصداع نطلق لانه وان كان الحكم لا يضاف الى علته كالشرب الا عند قيام صلاحية العلة اعني الصداع للقطع بان اثرها لا يصل الى المعاول الا بضرورة لو تتركنا والشرب ليس موضوعا للصداع بكل حال فيضاف الصداع انما فاعتبر استعداد الطبيعة له وفي ذلك الوقت قصار الشرب الذي وجد عنه الصداع الذي عنه زال العقل كسفر المعصية لما لم يكن موجبا للمعصية لم يوجب التسلط بالترخص فلم يضف زوال العقل اليه ليثبت التسلط بخلاف الشرب الذي لم يوجد عنه صداع فزال به العقل حيث تعلق به التسلط بالاضافة زوال العقل اليه وهو المعصية وعلى هذا لو شربها مكرها او اساغة لقمة ثم سكر لا يقع عند الامام الثلثة وبه قال بعض مشايخنا وكثيرهم على انه يقع لان عقله زال عند كمال التلذذ وعند ذلك لم يبق مكرها والاول احسن لان موجب الوقوع عند زوال العقل ليس الا التسبب في زواله بسبب محظور وهو متحقق اذ الحاصل ان السكر بسبب مباح كمن اكره على شرب الخمر والاشربة الاربعة المحرمة او اضطر لا يقع طلاقه وعتاقه ومن سكر منها مختارا اعتبر عباراته واما من شرب من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل فسكر وطلاق لا يقع عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد يعني بقول محمد لان السكر من كل شراب محرم **قوله** وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فكانت كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه وطلاقه وشراؤه وسواء اقدر على الكتابة او لا وهذا استحسان للضرورة فانه لو لم يعتبر منه ذلك الى الموت جوعا وعريانا ثم رأينا الشرع اعتبرها منه في العبادات الا

القصد

انه اذا حرك لسانه بالقراءة والتكبير كان صحيحا معتبرا كذا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان لا يحسن الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما يدل على المراد من الاشارة وهو قول حسن وبه قال بعض مشايخنا لا يخفى ان المراد من الاشارة التي يقع بها الطلاق الاشارة المعروفة بصوت منه لان العادة منه ذلك فكانت الاشارة بيانا لما اجمله او الاخرس يتصل بما ذكرنا كتابة الطلاق والاخرس فيها كالصحيح فاذا طلق الاخرس انه بالكتابة وهو يكتب جاز عليه من ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن الكلام قادر على الكتاب فهو والصحيح في الكتاب سواء وسنفصله انشاء الله تعالى بوضوح بكايات الطلاق **قوله** وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلاث حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي رحمه الله عدد الطلاق يعتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة حرمت عليه بتطليقتين وان كان هو حرا وهي امة لا يحرم عليه الا بثلاث ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا ملك الحر طلقة امرأة الامة ثلاثا كيف تطلقها للسنة قال توقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت توقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد انقضت عدتها فلما تحير رجع فقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة ويقول الشافعي قال مالك واحمد وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقولنا قال الثوري وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم لما روي عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدد بالنساء فاعتبرنا العدد بالنساء ان جعلنا العدد لكنا اما قبل به تحقيقا للمقابلة فانه اشبه من ان يراد به الايقاع بالرجال ولانه معلوم من قوله تعالى فطلقوهن وفي موطأ مالك رحمه الله ان نفيعا كاتبا لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عبدا كان تحته امرأة حرة فطلقها ثنتين ثم اراد ان يراجعها فامره ان يراجعها فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يأتي عثمان رضي الله عنه فيسأله عن ذلك فلقيه عند الدرج اخذ بيد زيد بن ثابت فسألهما فاتيا جميعا فقال لا حرمت عليك حرمت عليك ولنا قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عائشة ترفعه وهو الراجح الثابت خلافا لما رواه ومالهم من معنى المقابلة لانه فرع صحة الحديث او حسنه ولا وجه له حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق يعرف وقال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطأ موقوف عليه وعلى عثمان وهو لا يرى تقليد الصحابي اذا لم يوافق ما يكون عنده الا سنة لان حقيقته نقض مذهب الخصم بما لا يعتقده الملزم صحيحا ولا يكون نقض مذهبه خصمه فقط وجب صحة مذهب نفسه الا بطريق هدم القايل بالفصل وهذا لا يكون الا اذا كان ما تمسك به مما يعتقد صحيحا وهو مستنف عنده في مذهب الصحابي فهو في مذهبه غير منقوض فلو ثبت لمذهبه دليل يقاوم ما رويناه فان قلت قد ضعف ايضا ما رويتم بانه من رواية مظاهر ولم يعرف له سوى هذا الحديث قلنا اولا تضعيفهم ليس كعدمه بالكلية كما هو فيما رويتم وثانيا بان ذلك الضعيف ضعيف فان ابن عدي اخرج له حديثا اخر عن المقبري عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عشر آيات في كل ليلة من سورة آل عمران وكذا رواه الطبراني ثم منهم من ضعفه عن يحيى بن اسحاق الهنيل فقط ومنهم من نقل عن ابن معين وابي حاتم والبخاري تضعيفه لكن قد وثقه ابن حبان واخرج الحاكم حديثه هذا عن الهيثم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ومظاهر شيخ من اهل البصرة ولم ينكر احد من متقدمي مشايخنا جرحه فاذن ان لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا وما يصحح الحديث ايضا عمل العلماء على وفقه قال الترمذي عقيب روايته حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال الفقهاء وسائر من عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة يغني عن صحة سنده انتهى والله اعلم **قوله** ولان حال الحلية فيه نزيد بن ابانه وبالرق انقص جله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله وللرق اثر في تنصيف النعمة والشرع كما عرفنا لان العقد لا يتجزى فملكت عقدتان يعني لزم التنصيف النعمة ان تزوجها حر ونصفا عبد طلاقا بانا هكذا لكن العقد لا يتجزى ملكت كاملة والحيضة في حقها ثم لو لم امر مما رواه كان المراد به ان ضياع الطلاق بالرجال لانها لو كانت اخته لا للفظ مساواته له لنا بما رويناه فكيف وهو المتبادر الى الفهم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال **قوله** واذا تزوج العبد امرأة وقع عليها طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امرأته لان ملك النكاح يثبت للعبد لان ملكه من حصائص الادمية وهو فيها مبقى على اصل الحرية الا انه محتاج في ابتداء ملكه اياه الى اذن المولى لانه لم يشرع هلاكا في حق الابتداء اذ البقاء في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد متعلقا برقبته بحيث لو خلى عنه وفي ذلك ضرر بالمولى فتوقف على رضاه به والتزامه اياه فاذا التزمه حتى ثبت له الملك كان ايفاء دفعه لا الى غيره وفي سنن ابن ماجة من طريق نفيعة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني امته وهو ان يفرق بيني وبينها فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فقال ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق ورواه الدارقطني ايضا بن غيرها والله اعلم **فرع** الوكيل بالطلاق اذا لم يكن ممالا ينعزل بطلاق الموكل سواء طلقها الموكل بائنا او رجعيا فللوكيل ان يطلقها بعد ذلك ما دامت في العدة

واذا انقضت عدتها نعم لحتى لو تزوجها الوكيل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل عليها بخلاف ما لو تزوجها بعد انقضاء العدة فيما اذا كان الطلاق بائنا فانه لو طلقها الوكيل وقع عليها والله اعلم

باب ايقاع الطلاق

ما تقدم وكان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية الشتى والمدعى اعطاء بعض احكام تلك الكليات وهذا الباب لبيان احكام جزئيات تلك الكليات فان المورد فيه خصوص الفاظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لان اعطاء احكامها كذلك هكذا او اضافة الى بعض المراد واعطاء حكم الكلي يتضمن قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل بعقب اجمالا نظم ان المراد باب بيان احكام ما به الايقاع والوقوع لا انه اراد المعنى المصدري الذي لا يتحقق خارجا

قوله فالصريح قوله انت طالق الخ ظاهر الجمل يفيد ان الاصريح سوى ذلك وليس مراد فسيبويه كرمنه التطليق بالمصدر ولفظ الكتر كانت طالق ومطلقة وطلقتك احسن لاشعاره الكاف بعدم الحصر وعلى هذا لا يتم ضبط الصريح بانه ما اجتمع فيه طلاق في بصيغة التفعيل لا الافعال الا ان يقال الوقوع بالمصدر لتاوله بطالق

قوله فان كانت صريحا فان ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجازا يصح فان لم يستعمل في غيره فاول الصراحة فلذا رتب الصراحة في بكر الالفاظ بقوله فكان صريحا على الا يستعمل في معنى الطلاق دون غيره الا ان في قوله في تعليل عدم انتقالها الى النية لانه صرح فيه لغلبة الاستعمال ارتفاعا لان الموصوف بالغلبة هنا نفس وصف بعد الاستعمال في غيره والغلبة في مقابلتها الاستعمال في الغير قليلا بالنسبة اليه ان الغلبة والاختصاص زاد الشافعي في الصريح ايظي التسريح والفراق لورودهما في القرآن للطلاق كثيرا قلنا المعتبر تعارفهما في العرف العام وفي الطلاق لا استعمالها شرعا مرادا منهما

قوله وانه يعقب الرجعة ذكر للفرع حكمين كونه يعقب الرجعة وعدم احتياجه الى النية اما الاول فلقيد ما اذا لم يعرض عارض تسمية مال او ذكر وصف على ما سياتي وقد يقال الصريح هو المتصور منه من ذلك فلا حاجة الى القيد واستدل عليه بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد صريح طلاقه المفاد بقوله والمطلقات تربصن فعلم ان الصريح يستعقبها للاجماع على ان المراد بالبعولة في الآية المطلقون صريحا حقيقة كان او مجازا فيتوقف على اثبات كون المطلق رجعيا بعد حقيقة فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم سماه بعلا فتعلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية مع ارادة ان حقيقة الرد يدل على زوال الملك فلا يكون زوجا الا مجازا وجعله حقيقة يتوقف على التجوز بلفظ الرد وليس هو اولى من قلبه ثم الجواب عنه بمنع تصور كون الرد حقيقة بعد زوال الملك بل تعالا ايضا بعد انعقاد سببه وانه تعلقا بمتعلق الملك على بعض منع التسبب من زال زوال الملك عنه كقولنا رد البايع المبيع في البيع الذي فيه خيار شرط للبايع فان معناه رد المبيع عن ان يخرج عن ملكه عند بعض المدة بفسخ البيع في الحال وذلك لانه لو خرج عن ملكه كما يقال تعلقا به بعد ما ابين السبب كما في رد المشتري المبيع بالعيب يعني الى قديم الملك الزايل فما يحتاج انه الى اثبات بحث اخر على ان كونه في الاول حقيقة مما يمنعه الخصم ويدل عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالامساك وهو الانسب بقول المصنف انه يعقب الرجعة بالنص ذلك لان الامساك استدامة القائم لا اعادة الزايل فدل على بقاء النكاح بعد الرجعي وهو المطلوب الاخر واما الثاني وهو كونه لا يفتقر الى النية فتقل فيه اجماع الفقهاء الا داود لانه لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال لا يعرب اخطار عند خطاب المراة به عن النفس فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعنى وحديث ابن عمر حيث امره بالمراجعة وكونه اتوى لم يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقائع الاحوال كالعموم في المقال ولا يخفى ان قرائن ارادة الايقاع قائمة بينا فعلل بن عمر من الاعتزال لها حتى فهم ذلك منه ودلالة الطلاق قوله تعالى الطلاق مرتان وغيره على اعتبار عدد النية بعد تم قولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لا انه يقع وان نوى شيئا اخر لما ذكر انه اذا نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل في دواة كما سيذكر ولا يرد ان التقيد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما بمعناه او النسبة الى الغاسه كما يفيده

فروع بينا لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجه ويقول انت طالق ولا ينوي لا يطلق وفي منظم الحكام كتب ناقلا عن كتاب رجل قال لم توقف وكتب امراتي طالق وكلما كتب قرانا الكتابة بالتلفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه ولو قال لغير مدخول بها انت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار فدخلت وقعت واحدة ولو قال لها انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار فدخلت وقعت واحدة ولو قال لها انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار فدخلت وقعت واحدة ولو قال لها انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار فدخلت وقعت واحدة

لسانه وهو انى فى القضاء فقد يشير الى قوله ولو كان بها اعتاق بدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ
وسيذكر انشاء الطلاق اذا نوى به الطلاق من الوثاق مدين فيما بينه وبين الله تعالى مع انه صريح فى الباب ثم يعارض
ذلك قوله ولا يحتاج الى النية لان المعنى لا يحتاج الى النية فيبنى اللفظ بعد النقصان على اللفظ والحاصل انه اذا قصد السبب
علما بانه سبب ترتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصده او لم يرد ما هو فيكفيه الحكم
عليه شرعا وسواء اراض عكم اللفظ ولا) اللفظ فيما يعفو عنه فوائد الشرع ومن قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم وفسر
باما من ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاء لغلطه فى نظم المحلوف عليه ولا آخر ان يجرى على لسانه
بلا قصد الى اليمين كلا والله على ما الله ورفع حكمه الدنيوى مر الكفارة لعدم قصده مع انه قصد السبب لعباده ان يتوا الايمان و
على الاسباب التى لم تقصد وكيف لا نفرق بينه وبين الناسى عندنا لعلم الخبر من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما
لا يقصد قد العلم وهو الماضى وفى الحاوى عزوا الى الجامع الاصغر ان رجلا سأل عن ارادان يقول لزينب طالق فجرى على لسانه
عمرة على انها يقع الطلاق فقال فى القضاء تطلق التى سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا طلاق واصل هذا ما التى سمى فانه لو
يرد غيرها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بمجرد النية هذا صريح واما ما روى عنهما نصير من ان من اراد ان يتكلم بحرى على لسانه
الطلاق يقع ديانة وقضاء فلا يعول عليه **قوله** فكذا اذا نوى لانه اى لانه صريح يقع رجعيا وتلغو نيته لانه قصد باللفظ
تغيير ما علقه الشرع بانقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فاسكوهن بمعروف وفارقوهن
بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه لانه استعجل ما اخر الشرع كما ورد الوارث بالقتل لا يستحق الارث **قوله** ولو نوى الطلاق
اى بقوله انت طالق عن وثاق لم يدين فى القضاء لانه خلاف الظاهر الا ان يكون مكرها ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه عمل
ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين فى القضاء ولا فيما بينه وبين الله لانه لا يحتمله الا ان الطلاق لرفع القيد وهى لتثبت قيدا
بالعمل فلا يكون محتملا اللفظ وعن اى حنيفة يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخلص فكانه قال انت متخلصة عن
العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل صدق ديانة لا قضاء على الاول لانه يظن انه طلق ثم وصل لفظ العمل اسندرا كا
بخلاف ما لو وصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضاء لانه يستعمل له قليلا وكل ما لا يدين فيه القاضى اذا سمعه منه المراة او سمع به
عدلها عدل لا يسعها ان تدينه لانها كالقاضى لا تعرف منه الا الظاهر **قوله** ولو قال انت طلاق لغو يسكن الطاء لا يكون
طلاقا الا بالنية لانها اى لفظة طلاق غير مستعملة فيه اى فى الطلاق بالمعنى الشرعى فاشبه الطلاق عن العبد الحبشى ع
فلم يكن صريحا فيه فيتوقف على النية **فروع** لو قال لها يا مطلقة بالتشديد اى يا طالق وقع ولو قال اردت بالتشديد
لم يصدق لان هذا استحضار بالوصف الذى تضمنه اللفظ اذا كان مكذبا بذلك اللفظ خلاف يا انى لعمر ولو كان
لها زوج طلقها قبل فقال اردت ذلك الطلاق صدق ديانة بنفاق الروايات وقضاء فى رواية ابى سليمان وهو حسن وينبغى على
قياس ما فى العتق وسماها طالقا نادا هابه لا يطلق وعند وكيع عن ابن ابى ليلى عن الحكم عن عيينة عن حبيبة بن عبد الحمر
ان امراة قالت لزوجها سمنى وسماها الطيبة فقالت ما قلت شيئا فقال لها بات ما اسمك به فقالت سميتى خلية طالق قالت
فاتت خلية طالق فجاء عمر رضى الله عنه فقالت ان زوجى طلقنى فجاء زوجها فقص القصة فاوجع عمر راسها وقال خذ بيدها وانها
راسها ولو قال طلقتك امس وهو كاذب كان طلاقا فى القضاء ولو قال فلانة طالق ولو بينها او نسبها الى بيها او امها او اخيها
او ولدها وامراته بذلك الاسم والنسب فقال عنيت اخرى اجنبية لا يصدق فى القضاء خلافا لزفر ولو قال لفلان بن فلان وليس
ذلك من اسمه ونسبه لا يلزمه لانه اقر بما لا يملكه على ما لده عليه هذا المال لا ما تو فلان بن فلان ولو قال هذه المراة التى عينت اسمها
وصدقته فى ذلك وقع الطلاق عليها ولو لم يصدق فى ابطال الطلاق عن المعروفة الا ان تقيم البينة على ما قالت قبل ان تتكلم
بالطلاق او على اقرارها به قبل ذلك او تصدقه المراة المعروفة كذا فى الكافى للحاكم ولو قال لامراتى فلانة بنت فلان طالق وسماها
بغير اسمها لا تطلق امراته الا بالنية وعلى هذا لو حلف لرايته فقال ان خرجت من البلد قبل ان اقتضيك فامراتى فلانة طالق
واسم امراته غير لا تطلق اذا خرج قبله ولو قال لاصدى فسأله يا زينب فاجابته زوجته عمرة فقال انت طالق طلقت المجيبة
ولو قال اردت زينب طلقتها هى بالاشارة وتالك بالاقرار هذا فى القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فما نوى على انى تصدقت
ذكر فى البدائع ولو قال انت زينب فقالت عمرة نعم فقال ان انت طالق لا تطلق ولو قال لها ان طالق الطلاق ان لك اعتبرت النية
ولو قال لها انا طالق لا تطلق حتى تقول لها ولو كان لها امراتان اسمهما واحد ونكح احداهما ما شهد فقال فلانة طالق فقال ليت
التى نكحها ما شهد لا يصدق فى القضاء وكذا لو قال ما كان احدى امراتى طالق ويقع بالتى كانت طلقت قبل كذا لو قيل له
طلقتها فقال لم اع ز اذا صرح بقيد النية فى البدائع ولا يقع بالطلاق الا اذا غلب فى الحال ولو قال انا طالق فقال
نعم طلقت ولو قاله فى جواب طلقنى لا تطلق وان نوى ولو قيل له السنة طلقتها فقال بلى طلقت او نعم لا تطلق والذى ينبغى
عدم الوقوع فان اهل العرف لا يفرقون بل يعدون منهما اجاب المنبجى ولو قال لغير زوجة طلاقك اخذت اختلف فى اشتراط

النية وصح الوقوع للاشتراطها وتبع بطلقك الله اطلقي في الفور لم تم اعادها وشرط النية ونوى الحق واما المصدر
فهو خمسة الفاظ تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك ويقع به في القضاء لا يصدق الا اذا شهد عادة لك قبل الكلم
بان قال اسرائي بطلب بني الطلاق وانا لا اطلق فانوى هذا او يصدق ديانة وكان بين الفصل يفرقا ولا بين العالم والجاهل وهو
قول الحلواني ثم رجع الى هذا او عليه الفتوى وقال نساء اهل الدينا او الرى طوالق وهو من اهل الري لا تطلق امرأته الا ان نوى اما
رواه هشام عن ابي يوسف عليه الفتوى وعن محمد ديانة لا فرق بين ذكر لفظ جمع وعدمه في الاصح وفي نساء اهل السكة
او الدار وهو من اهلها وهي هذه البلدة التي فيه طلق ونساء اهل القرية منهم من الحقها بالدار ومنهم من الحقها بالمصر لو قال لطلاق
على لا يقع ولو اداة من اداة واجاب لا ذوا ثابتة يقبل يطلق جميعه نوى او لا وقبل لا يقع وان نوى وقيل في قول ابي حنيفة يقع وفي قولهما
لا يقع في واحدة ويقع في لا ذوا وقيل بل في قول ابي يوسف يرجع في ذلك كله الى نيته وقيل يقع في واحدة للتعارف به وفي الثلثة
لا يقع وان نوى لعدم التعارف وفي العتابي الكبرى للخاصي المختار انه يقع في الكل لان الطلاق لا يكون واحدا او ثانيا بل حكمه
وحكمه اوجب ولا يثبت الابعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق وهذا يقتضي ان يقع ثنتان وهو قضاء مشكل على نيته الا ان يظهر منه
عرف فاش فيصير صريحا فلا يصدق قضاء في صرفه عنه وفيما بينه وبين الله ان تصادق وقع والا لا الا ان يقال هذا الامر على مواجب بغي
ينبغي ان افعله الا اني افعله فكانه قال ينبغي ان اطلقك وقد تعورف في عرفنا في الحلف الطلاق ان لا افعل كذا يريد ان فعله
لزم الطلاق ووقع صحيحا ان جرى عليهم وكانه صار كنز له قوله ان فعلت فانت طالق وكذا العارف امثال الاديا فاحلف بقوله على الطلاق
لا افعل لو قال طالق بلا فاء يقع قبل لانه ترخيم وهو غلط اذ الترخيم اختيار اني النداء في عرفنا انما يقع اضطرارا في الشعر ولو
قالت ثلاثا وقعت ثلاث ان نوى لانه نوى ما يحتمله لفظه ولو قال لم انو لا يصدق اذا كان في حال مذاكرة الطلاق لانه لا يحتمل الرد
والاصدق ويمثله بالعارسية تو بسه علي باسو اختار للقضاء ولو قال انت الطلق من فلانة وفلانة مطلقة
او غير مطلقة فان عنى به الطلاق وقع والا فلا لانه نوى ما يحتمله لفظه واعتبر عند عدم كونها مطلقة لاجل فلانة لان افعل
التفضيل ليس صريحا وهذا خلاف ما اذا قالت له مثلا فلان طالق وجئنا فقال لها هذا لك فانه يقع وان لم ينو ولو قال
انت اني من فلانة لا يحد لانه ليس صريحا في القذف وعن محمد فيمن قال لامرأته كوني طالقا او اطلقي يقع لان قوله كوني لتين امرا
حقيقة لعدم تصور كونها طالقا بنفسها بل عبارة عن اثبات كونها طالقا كقوله تعالى كن فيكون لتين امر ايل كناية عن التكوين
وكينونتها طالقا يقتضي ايقاعا قائما قبل فيقتضي ايقاعا سابقا وكذا قوله اطلقي ومثله لانه من الطلق بضم اي
بالضم المعتبر بالالفاظ المتقدمة انت طالق بمطلقة طلقتك لا يطلق الا واحدة وان نوى اكثر وذلك لا الضرب مطلقا الا ول
منه المصدر وبه يقع الثلاث بالنية وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى وهو قول الائمة الثلثة ورجع قول ابي حنيفة الاول وهو
ثم رجع عنه وجه قول الجمهور انه نوى محتمل لفظه فان ذكر الطلاق وذكر الطلاق او الوصف الفعل رجع مفهومه المصدر وهو
يحتمله اتفاقا وهذا اذا دل ان ذكره ذكر الطلاق المحتمل للقليل والكثير صح قران العدد به تفسيرا حتى نصب على التمييز وحاصل
التمييز لبيان الاعتبار احد محتملات اللفظ ويدل عليه حديث كانة انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال طلقت امرأتي البتة
قال صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة فردها صلى الله عليه وسلم عليه وايضا اذا
صح نية الثلاث بقوله انت بائن وهو كناية فبنية الصحيح الاقوى اولى قوله ولنا انه نعت فرد فيقل غير مستقيم لان الكلام
ليس في المرأة الموصوفة انها تحتمل العدد على ما يعطيه ظاهر كلامه من قوله حتى قيل للمثنى طالقان وللثلاث طوالق بل في المعنى
المصدر الذي تضمنته وحده لانه اخبار للعدد بحسبه وعن ابن القمر ان انت طالق اذا اتى من قبل النكاح كان بعناه
لغة وصفا بانها بن قبل النكاح وفي تعتد به بعض من وقع على المطلق والمتبقى انها تسلع اعتبرت مطلقا عند هذا
الكلام فاما ان يكون اثبته اقتضاء تصحيحا لاخباره فلا يجاوز الواحدة اذا لضرورة تندفع بها والمنتفي لا عموم له لذلك اذ يقبله
من الاخبار الى الانشاء وهو خلاف الاصل لانه اخبار اليه الا بموجب يقبل وهو مستلزم وقوعا لا يستلزم وقعه لان بانها
اقتضاء يحصل المقصود ويغني عن البتة بخلاف لانه اخبار اذ لا يفهم من انت طالق قط اشتمال الصدقة والكذب فلزم تحقق القبل
وبه يندفع ما قيل اخبار من وجه انشاء من وجه بل هو انشاء من كل وجه لما قلنا ويمكن ان يقال بعد التسليم اذا وقع من الشرع جعله
موقعا على جملة واحدة فعلم انه انما نقله الى الانشاء ايقاع الواحدة فجعله موقعا به ما شاء استعمال في غير المنقول اليه
الا ان ينقل الى الشارع نقله لما هو اعم وليس يراد بد وملاحظة ما يصح ان يراد بالمصدر كما ذكرنا انما يقع عن ارادة الاستعمال
اللغوي نقله الى الانشاء بانها لانه جعل اللفظ علة لدخول المعنى الحاصل في الوجود الخارج مقتضاه لغة على انا المصدر
الذي يدل عليه اللفظ هو الاطلاق الذي هو وصفها وذلك لا يتعدد اصلا بل يختلف بالكيفية وبين ما تعقبه الرجعة شرعا
وما لا في الكمية وحينئذ يتفق كلامهم هنا وفي البيع حيث جعل المصدر بعت انشاء حيث قال لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا
فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وههنا يظهر عدم صحة ارادة الثلاث في مطلقة وطلقتك لانه صار انشاء في الواحدة

غير ملاحظ فيه معنى اللغة وعلى هذا فالعدد نحو ثلثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل المصدر فيه اي طلاقا اي تطليقا ثلثا كما ينصب في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل على الخلاف فيه خلاف طلقها وطلقي نفسك لان المصدر المحتمل للكل مذكور ولغة صح اراد ته بنية لانه لا تقابل فيه الى ايقاع ولصح هذا وتقرر بطالق طلاقا فانه يصح ارادة الثلاث مع ان المنصب بوقوع طالق ويدفع بان طلاقا المصدر فمراد به التطليق كالسلام بمعنى التسليم والبلاغ بمعنى التبليغ فصح ان يراد ارادة الثلاث على ارادة التطليق به معمولا لفعل محذوف تقديره طالق طلاقا اي طلقتك تطليقا ثلثا بقي انه يرد ارادة الثلاث بانت لطلاق ونوى صفة المراة والجواب انه اذا نوى الثلاث كان المعنى انت ذو ثلاث فوقع عليك التطليق فيصح بنية الثلاث ونوقض بانه لو لا يجوز وطالق عند ارادة الثلاث ان يراد بانت ذات ثلاث فوقع عليك التطليق وجاز في المصدر وقد يدفع بانه لو اريد بالمصدر الذي في ضمن طالق ذلك كان مراد باسم الفاعل اسم المفعول وهو مستنكف فان قلت ظاهر ما ذكرت انه لو صح ان يراد باسم المفعول صحت ارادة الثلاث والغرض ان هذا لا يصح اسم المفعول كانت مطلقة لا يقبل انيه الطلاق فكيف يجاب ارادته هو فالجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول المستعمل للانشاء على ما التزمنا الجواب به والذي يراد بطالق للمرأة انشاء فتامل ويدل على انه لا يراد بطالق ثلاثا حديث بن عمر في الصحيحين ان طلق امراته في الحيض فامره النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان بما يصح ارادة الثلاث منه لاستفسر منه يدل على ان الملازمة صدقا كما بن عبد البر في شرح موطا مالك وابي داود انه طلق امراته سهيمة البتة فقال صلى الله عليه وسلم ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة الحديث فظهر انه لا يعتبر حكم المحتمل حتى يستفسر عنه وثبت لنا مطلوب لغرضنا من ان الكنايات عوامل حقايقها لانها يراد بها الطلاق والا كان غير محتمل فلم يسال بن عمر لكونها عوامل حقايقها احتملت ما لديها احتملت حقايقها اقول بمعنى البينونة التي تفيده البتة كالامر من نوعها الغليظة المترتبة على الثلاث الحقيقة المترتبة على ما دونها فصح ان يراد كل النوعين غير انه اذا لم يكن له نية ثبتا الاخف المتيقن **قوله** ووقوع الطلاق للفظة الثانية يعني طالق الطلاق وبالثالثة وهي طالق طلاقا وما في الكتاب ظاهر غير ان وقوع الثلاث بطالق طلاقا ان لم يكن بالمصدر وتلغو في حق الايقاع كما اذا ذكر معه العدد فالواقع سوى العدد والا فيشكل فانه حينئذ يقع به واحدة ويقع بالمصدر ثنتان وهو باطل في الحرة لما عرف وهذا يقوي المروي عن ابي حنيفة انه لا يقع به الا واحدة وان نوى الثلاث وجب كون طالق الطلاق بمثابة على ما في الرواية وان لم يذكر الا في المكرر **قوله** وانما وقوعه بالغلظة الاولى وهي الطلاق فلان المصدرين كورد به الاسم يقال لرجل هذا عادل فصار كقوله انت طالق وهو انه اذا اريد بطالق ايقاع ان لا يصح نية الثلاث وسنذكر جوابه **قوله** ولا يحتاج الى انه اي في انت الطلاق الى نيته لانه صريح في غلبة الاستعمال في المنقول عن اساسية ان التطليق والمصدر بالكناية لانه يغلب استعمالهم فيه وهو المراد لغلبة الاستعمال لا يفيد لان الذي غلب استعماله الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح ضربة له حكم طالق لا نوال ملزم في ستاز الكنايات انها صرائح لانا نمنع انها مستعملة في الطلاق بل في معانيها الحقيقية على ما سيتحقق ولذا اوقعناها البائن فان قيل فكيف يقع الثلاث وقد اريد به طالق فلنا لانه كما فلنا صريح في طالق ويحتمل ان يراد على حذف مضاف اي ذات طلاق وعلى هذا التقدير يصح ارادة الثلاث ولما كان محتملا توقف على النية وهذا اوجه انشاء الله وما قيل انه وان اريد به طالق لم يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة الثلاث به لان الارادة بالفظ ليست لاعتبار معناه لانه الذي هو مصدر مضاف فاذا فرض ان معناه الذي اريد به ليس الا ما لا يصلح ارادته بنية فكيف يراد به ذلك الذي لا يصح ويكون ان يراد به انها من الطلاق اذا صح معها ارادة الثلاث وعليه قول الخلاصة فانها اي اقبال الداد بار يعني البائنة لا على ان المراد مقبله منه كما ذكر كثير لعوان المعنى المقصود من المبالغة وهما خلاف نية الثنتين المصدر لا يصح خلافا لزفر والشافعي لان الكرة المراة منه لهما اما المصدر يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثلاث فلنا نية الثلاث لم تصح باعتبار انه كثرة بل باعتبار انها فرد بين حيث انه عام جنس وابد خلافا الثنتين في الحرة لانه قد يحصر لفظ الوحدان لا يحتمل العدد المحض بل يراعى فيها التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى يخرج عنهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المجرد عن الالف والام واحدة واما المحلى فيقع به الثلاث قال الخصاف هذه التفرقة لا يعرفها وجه الا على الرواية التي روى عن ابي حنيفة في انت طالق طلاقا لا تكون الا واحدة وان نوى لما ان المصدر ذكر للتاكيد ينفي المجاز لا للايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق والطلاق وفي المغني لابن هشام نقلا عن بعض النوادر ان الربيع كتب الى ابي يوسف ما قول الفاضي الامام فيمن قال لامراته ان تزقعي يا هند فالزقوا ثم وان تخرقي يا هند فالخرقا ثلاثا ثم وان تحرقي يا هند فالحرقا ثلاثا ثم فانت طالق والطلاق عزمة ثلاث ومن يخرقا عوق واظلم ثم فقال ابو يوسف هذه مسئلة نحوية فهمية لا امر الغلط فيها فاتى الكسائي فسئله فاجاب عنها بما سنذكره ونحوه كونه غلطا بعيدا عن معرفة مقادير الاجزاء فان من شرطه معرفة العربية واساليبها لان

الاخيرة ويقع في الادلة السمعية والذي يقتضيه أهل التثبت من هذه المسئلة عمن قرأ الفتوى حين وصلت خلاف هذا وان المرسل لها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف اصلا ولا للرشيد وللمقام اي يوسف اجل من ان يحتاج في مسائل هذه الى تكتب مع اماته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ ففي المبسوط ذكر ابن سماعة ان الكسائي بعث الى محمد يفتوى رفعها الى فقرأها على فقال ما قول فيما في القضاة الامام فيمن قال لامرأته ان لم ارفعي يا هذه فارفعي ايمن وان تحركي يا هذه فانت طالق عزمة ثلاث وان تحركي واعوق والله لم يقع عليه فكتب في جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال ثلثا منصوبا يقع ثلاث لانه اذا اذكن من فوق كان ايذانا فبقي قوله انت طالق فيقع واحدة واذا قال ثلاثا منصوبا على تعني الايذان التفسير فيقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا وان طلاق عزمة لان الثلاث بقضية الموضع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين بن هشام رحمه الله بعد الجواب المذكور الصواب ان كلا من الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان الى في الطلاق اما لجمع الجنس يحوز ان يريد الرجل اي الجنس به واما للعهد الذكري اي ذهذا الطلاق المذكور عزمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزمة ثلاث فتعلى العهد يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع ثلاث اذا المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا عزمة من يريدها لجملة وكونه حالا من الضمير في عزمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزمة اذا كان ثلثا فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراد الشاعر بها الثلاث لانه قال يعني فيبني بها ان كانت غير رفيعة وما لا نرى بعد الثلاث تعذر استماع وتحرق بضم الراء مضارع حرق بكسرها والحرق بالضم الاسم وتوضع الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لعلة العامل في ارادة ان الطلاق عزمة اذا كان ثلثا واما الرفع فلاستغراق الجنس الحقيقي كما ذكر يتعين ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة او العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث وهذا اظهر من استماع انه اراده كما افاده البيت الاخير فجواب محمد بنا على ما هو الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال البعيد

قوله ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت تقول طالق واحدة وتقول الطلاق اخرى صدق تعذر انه اذا اراد بطالق طلاقا او الطلاق تنتين لا يصح فافاد هنا انه لو اراد ثنتين بالتوزيع صح ووجهه بقوله لان كلا منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها وهذا منقول عن ابي يوسف والفقيه ابي جعفر ومنعه فخر الاسلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدر فلا يقع الا واحدة وكذا اذا انت طالق الطلاق قد يتبين ان طلاقا نصب ولا يدفع تعدد صالحية اللفظ لتعدده وصحة الارادة به الا بما هذا لزوم صحة الاغراب في الايقاع مرا لعا لم وا جاهل فظهر ان الاولى في التشبيه ان يقال فصار كقوله انت طالق وطالق لا طالق وطالق وان صح الاخير من جهة المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملة اوالى ما يعبر به عن الجملة رفع ومثل المضاف الى الجملة بقوله انت طالق والمضاف الى ما يعبر به عن قبيلك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيهما معا الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت ورقبتك الخ والتحقيق ان ما يعبر به عن الجملة اما الواقع او ما يحسن وقوله لان الناصر المراد هو احد الاقوال في انت انه ين منه ضمير او انا وان عماد او ان والكواحق وردي بذلك خصوص المراد **قوله** او نعول رقبتك طالق او عنقك او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك هذا مثلة ما يعبر به عن كل الانسان وذكر استغنا لكنايتها واما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفروج على الشروج فغريب جدا ولعل الشيخ علاء الدين حيث استشهد به اخرجه بن عدي في الكامل عن بن عباس رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الفروج ان يركبن الشروج وضعفه وان لفظ ذات الفرج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** رأس القوم اي كبيرهم وبا وجه العرب يعني بأوجههم وبه يندفع ما اورد ان الاسناد لا له فاسد لان معناه ان القوم كالجسد وهذا الرأس منه لان هذا يعبر به عن القوم كلهم وكذا ما قيل معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه عبر عن جملة العرب بالوجه وناداهم به ولا يتم به ولا يتم اسناده لانه به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا هم العرب ثنى وسنى كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شبهنا العرب بالجسم الواحد لتحاكم بعضه على بعض وذكر لوازمه بتا لوبعض فائت له الوجه ولا يخفى انه ليس يلزم من جواز كونه مجازا استعارة تحقيقية سيئة الرجل الرأس لشرفه على سائر الاعضاء لكونه مجمع الحواس وبالوجه لظهوره وشهرته فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرفهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبقي وجه ربك اي ذاته الكريمة واعتق رأسا ورأسين من الرقيق وانا بخير ما دام رأسك سالما يعني المراد به الذات ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم يعني في دواة تطلق ويراد به الكل وفي رواية كتاب الكفالة قال لوكفل بدمه يصح وفي رواية كتاب الحدود لا يصح فانه قال اذا قال دمك حر لا يعتق في الحال ويصح مدعوا الوقوع **قوله** وكذلك ان طلق جزءا شائعا يعني يقع عليها كنصفها وسدسها لان الشائع محل التصرفات كالبيع

وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال يدك طالق او رجلك وهذا يقابل معنى الاول اى الجزء المعين الذى يعبر به عن
الجملة كرقبتك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومنه الاصبع والدبر لا يقع الطلاق باضافته اليه خلافا لزفر
والشافعى وما لك واحمد لا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر السن والريق والعرق والحمل لا يقع والعتاق والظهار
والايلاء كل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهر او آلى اذا اعتق اصبعها لا يصح عتقه ولا يصح عند هم وكذا
العفو عن القصاص مما كان من اسباب الحل كالنكاح لا يصح اضافته الى الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الكل بالاتفاق
قوله لهما حاصله قياس مركب بنتيجة الاولى انه اى الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الجملة محل لحكم النكاح فحل صغرى
ويضم اليها وما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا لحكم الطلاق ينتج الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالعتاق
الغرض جزء هو محل لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزء الشايع وهذا على قول طائفة من الشافعية فانهم اختلفوا فى كيفية
وقوعه بالاضافة الى الجزء المعين فقيل يقع عليه ثم يسرى كما فى العتق قال الغزالى هو ظاهر المذهب فى العتق لا فى الطلاق وقيل
يحمل الجزء معبرا به عن الكل فيقع بالكل قالوا وتظهر ثمرة الخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فيمينك طالق فقطعت ثم دخلت
ان قلنا بالسراية لا تقع وان قلنا بالعبارة تقع **قوله** ولنا الخ حاصله منع محليته للطلاق مع علية كونه
محلا للحل لكونه محلا للطلاق لمحله ما فيه قيد النكاح والمحله هو منع الفعل مع القدرة اثرها به سعة اى تسليمها
نفسها وعنه كان تحصيصا به موجب النكاح او لازم ثبت بالحل تبعا له حكما هذا الحكم والطلاق مبنى على رفع الفعل فيكون رفعه
لرفع ذلك ويرتفع الحل تبعا لرفعه كما ثبت تبعا لثبوته وهذا الفعل المعنوى ليس فى اليد ولا فى فرعها من جزء الهوية
لان الخطاب لا يتعلق بالاجزاء الخارجة بل بمستحق الفعل المكلف بهذا اجاز النكاح وان لم يكن لها يد ولا حل اذ هما تابع
بالاجزاء المعينة تبع فى ذلك كالجزء الشايع اذ لا وجود للمستحق بدونه فكان محلا للنكاح فكذا للطلاق ودعوة بالاضافة
الى الراهن باعتبار كونه معبرا به عن الكل لا باعتبار نفسه يقتصر وكذا يقول لو قال لزوجة عبدنا لزاس مقتصرا على الكلوا-
لا سعدان يقال لا يقع لكن ينبغى ان يكون ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اما فى القضاء اذا كان التعبير به عن الكل غير مشتهر
لا يصدق ولو قال عنيت باليد صاحبها كما اراد اعرابى بقوله ذلك بما فعلت يداك اى قدمت وعناه صلى الله عليه وسلم
فى قوله على اليد ما اخذت حتى ترد وتعارف قوم التعبير بها عن الكل مع الاضافة اليها لان الطلاق مبنى على العرف وكذا الوطء
النسبى لغة وسببه يقع ولو تكلموا بالعربى والاضافة اليه لا يقع والاضافة فى هذا اما الخلاف فى ان ما يملك تبعا هل يكون كالاضافة
الطلاق اليه على حقيقته وفيه صيرورته عبارة عن الكل او تابعى لجان فى الكل اشكال لانه يقع بالكل او خلا بعد كونه
مستقيما لغة او لغة وقوم **قوله** واختلفوا فى الظهر والبطن والاصح انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن كل البدن وكذا لو قال
ظهرك على او بطنك على كظهر امى اى لا يكون مظاهرا وقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى الظهر هنا صلة
كان مبهما عرف فى ارادة الكل هنا ينبغى ان يقع وكذا الايقاع بالاضافة الى البضع وما فى بعض النسخ ولو قال بضعك طالق لم يقع قال ابن
الائمة الحلوانى تصحيفا من بعضك او نصفك وفى الخانية اسقط طالق كفرجك طالق خلافا لابن رستم ساح عندى
فيه نظر لان الاستمتاع بجنى الدبر وليس ذلك لان البضع بمعنى الفرج ايضا وقع فى الفرج دون البضع لجواز تعارفا حد هما فى الكل
دون الآخر والاوجه ان محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا ان المدار تعارف التعبير به عن الكل وكون الفرج عبرا به عن الكل
لا يدل وكون الاستمتاع كذلك وهذا لان حقيقة الكلام ان يقال يقع بالاضافة الى اسم جزء يعبر به عن الكل كان يقسم الجزء لا يتصور
التعبير به هذا وقد يقال على المصنفان كان المعتبر فى كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فصحيح ان لا يقع بالاضافة الى الفرج
او وقوع استمتاع من بعض اهل اللسان فمجمل لا مدرك الخلاف فى اليد لما ثبت من استيفاء ما فى الكل فى القرآن والحديث على ما
ذكرناه وايضا ظاهر الكلام اذا اضاف الى الجزء الشايع والمعبر به عن الكل صريح اذ لم يشترط فى وقوع به النية والقرائن غلبة
الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك **قوله** كان طلقها نصف تطليقة او تلثها كانت تطليقة وكذا الجواب فى كل جزء
سماه كالثمن او قال جزء من الف جزء من تطليقة وقال بعضهم لا يقع به لان بعض الشئ غيره والمشروع الطلاق
لا غيره ولا يخفى ان المراد بغيره ما ليس اياه والا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غيرا والجواب ان الشرع ناظر الى صون
كلام العاقل وتصرفه ما امكن ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه فلو لم يكن للمذكور جزء كان كذكره صحيحا كالعفو
قوله ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين هى طالق ثلثا لان نصف تطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة
انصاف يكون ثلاث تطليقات ضرورة وقيل ينبغى ان لا يقع الثالثة لان فى ايقاعها شكا لان ثلثة انصاف تطليقتين يحتمل ان يذكر
ويحتمل ان كل طلقة ونصفا لان الطلقتين اذا انتصفتا صارتا اربعة انصاف فثلثة منها طلقة ونصف فتكمل طلقتين
وهذا فاسد ظاهر لاشتباه قولنا نصفا طلقتين ونصفا كلا من طلقتين والثانى هو الموجب للاربعة الانصاف وتوهم
فى ثلثة انصاف تطليقتين ضعيف فى النية لا فى القضاء لان الظاهر هو ان نصف تطليقتين تطليقة لا نصفا تطليقتين

قوله ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وهذا هو المنقول عن
في الجامع الصغير والمذهب الباطني والعتابي عن شمس الائمة لو قال نصف تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلاث تطليقات
لان كل نصف يتكامل في نصفه فيصير ثلثا والثلاث كالجمع باختصار المنعاطفات فكانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة
ونصف تطليقة ولو قيل ان اليعني نصف تطليقة ونصفها) الاخر ومثله (لضرورة اذ ليس للشئ الا نصفان فيقع ثنتان لان
نصفها ونصفها اخرا طلقة واحدة كقوله نصف طلقة وسدسها وثلثها حيث يقع واحدة لاتحاد مرجع الكسر بخلاف نصف طلقة
وثلث طلقة وسدس طلقة حيث يقع ثلاث لان الكسر اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فاوقع من كل تطليقة جزءا
ولو اذا اخرا الواحدة مثل نصف طلقة وثلثها ووقعت ثنتان للزوم كون الاخر من اخرى وعلى هذا لو قال
يقع ثلاث اذا قال نصف طلقة وثلثها وسبعة امثالها لم يبعد الا ان الاصح في اتحاد المرجع وان زاد اخرا واحدة ان تقعوا
لانه اضاف الاخر الى واحدة نص عليه في المبسوط والاول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال اوقع ونسوق له ينبغي ان
تطليقة طلقت كل واحدة واحدة وكذا اذا قال لم تبق تطليقتان او ثلاث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة جميعا
يقع في كل تطليقتين على كل منهما تطليقتان في الثلاث ثلاث ولو قال لم يبق خمس تطليقات ولا نية له طلقت كل تطليقة
وكذا اذا زاد الى ثمان فان زاد على الثمان فقال لم يبق طلقت كل ثلثها لا يخفى الوجه وكذا لو قال اشركتك في ثلاث تطليقات
فلفظ بين وقع الاشراك سواء اخلاف ما لو طلق امرأتين له كل واحدة واحدة ثم قال لثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما
يقع عليها تطليقتان لانه اشركها في كل تطليقة في اخر باب الطلاق من المبسوط لو قال لثالثة طالق ثلثا ثم قال اشركتك
فلانة معها في الطلاق وقع على الاخرى ثلثا خلاف ما تقدم لان هناك لو يسبق وقوع شئ فينقسم الثلاث بينهن بصفين قسمة
واحدة وههنا قد اوقع الثلاث على الاولى فلا يمكنه ان يرفع شيئا مما اوقع عليها اشراك الثانية وانما يمكنه ان يسوي الثانية
بها بايقاع الثلاث عليها ولانه لما وقع الثلاث على الاولى فكلامه في حق الثانية اشراك في حق كل واحدة من الثلاث فكانه
قال بينكما ثلاث تطليقات وبينونة جبان كل تطليقة بينهما **وقد ورد استفتا** فيمن قال لزوجته انت طالق ثلثا
وقال لاخرى اشركتك معها فيما اوقعت عليها ولثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما فعلان كنا نطلق الثلاث ثلثا ثلثا
قلنا ان وقوعهن على الثالثة باعتبار انه اشركها في ستة في المبسوط ايضا ولو قال لامرأتين انتما طالقتان ثلاثا ثلثا
الثلاث بينهما نصفان فيما بينهما وبين الله تعالى فيطلق كل منهما ثنتين لانه من محمدات لفظه لكنه خلاف الظاهر
فلا يدين في القضاء فتطلق كل ثلثا وكذا لو قال لاربع انتن طوالق ثلثا ينوي ان الثلاث بينهن نصفان فيما بينهن وبين الله
تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء تطلق كل ثلثا **قوله** انت طالق بين واحدة الى ثنتين اما بين واحدة الى ثنتين
فهي واحدة ولو قال من واحدة الى ثلاث او ما بين واحدة الى ثلاث فهي ثنتان وهذا التفصيل عند ابي حنيفة رحمه الله وقال في
الاول وهي قوله من واحدة الى ثنتين وما بين واحدة الى ثنتين يقع ثنتان وفي الثانية وهي قوله من واحدة الى ثلاث وما بين
واحدة الى ثلاث يقع ثلاث وقال زفر في الاول لا يقع شئ وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين الاوليين
باعتبار احاد مدخول الى في الصورتين الاول ما كان مدخول الى ثنتين والثانية ما كان مدخولها ثلاثا ثم قال المصنف
قول زفر وسوا بقياس لان الغاية لا تدخل تحت المغروبة له الغاية كما لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط واعلم
ان زفر لا يدخل الحدين لا الاول ولا الثاني والعرف ان يراد بالغاية المتاخرة فقط مدخولة الى يحتمل لانها المنتهى فوجه ما ذكر
المصنف استعمال الغاية في احد الحدين اذ الظرف يعتبر ان لا يدخل تحت المغروبة له الحد فالمغروبة له هنا ثنتان مثلا فلا يدخل الحدان
فيه فكذا في الطلاق وقد صرح بتسمية الاولى غاية في وجه ابي حنيفة حيث قال ثم الغاية الاولى والمراد بالقياس مقتضى اللفظ
الا ترى ان الاصح على ان زفر انما بنى جوابه على مقتضى اللفظ كما يفيده جواب المنقول الاصح حين سئل عن قول
الرجل انت طالق ما بين واحدة الى ثلاث فقال يقع واحدة لان كلمة ما بين لا تتناول الحدين وكذلك من واحدة الى ثلاث
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فالزمه في قول الرجل كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ان يكون عمره تسع سنين فيكون
ارادة مسئلة البيع ذكر محل بارادة الحال للفظ كما دليل الشمس ذكر محل بارادة الحال له ليتبين انه غير مراد الظاهر له للقياس عليه
والحاصل ان ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل لا اصل للقياس به فكون جزء الدليل ثم ذهب الى ابي حنيفة ما
ذهب الى الاصح عنده قال له في الالزام كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال ابو حنيفة سنك ان تقع سبع
وهذا بعيد اذ بعد ان يجيب بما بين واحدة الى ثلاث نحو هذا لم يقال له كم سنك فيحمل لفظ ما بين دون ان يقول
خمسة وستين ونحو مع ظهور ورود الالزام حينئذ الا وقد اعد جوابه فاوركب حيث يقطع على انه رد وعلى انه قال عند الزام
الاصح استحسن في مثل هذا والذي تبادر الى ذهني ايضا ان قول الرجل ستي ما بين الستين الى السبعين غرضه
في ارادة الاقل من الاكثر مما لا يخفى في الطلاق اذ لو يتعارف التطليق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد

عند باب

قيل من طرفه غير هذا او سوان ما بين العددين المذكورين اكثر من ستين فكيف يكون تسعة وهذا ابنا على ان ما بين ستين وسبعين احد وستون واثنان وستون الى تسع وستين لا واحد الى تسعة وانما يصح اذا لم يعتبر الحد الاول خارجا عن مسمى لفظ ما بين كذا وكذا والظاهر انه خارج وجوابه ذكر حيث قال لا يتناول الحدين صح منه وهذا الاوجه ما ذكرنا له والله اعلم **قوله** وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى مائة وبع عبدي بما بين مائة الى الف وكل من الملح الى الحلوا فانه اخذ المائة والبيع بالالف واكل الحلوا **قوله** ولابي حنيفة ان المراد في العرف الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك انما هو اذا كان بين الحدين تخلل فانه لا يتحقق في نحو من درهم الى درهمين لارادة مجموع الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر ففي نحو طالق من واحد الى ثنتين انتفى ذلك العرف منه عند نوجبها لطالق فيقع واحدة ولا يعترض بانه لا يتاتى في من واحد الى ثنتين لانه لو تكرر الا لما يصدق عليه ولم يدع انه جار في غيره ليعترض بانه لم يصدق مع عدم تخلل ثم انه مسوق لنفي قولهما ايجاب الاكثر والحاصل ان قول كل من الثلثة استحسان كونه بالتعارف بالنسبة الى قول زفر لانها الطلقة الثانية وابو حنيفة رحمه الله يقول المادة كذلك فيها مع جعله الاباحة كالمثال الذي اما ما اصله الحظر حتى لا يباح الا الى دفع الحاجة فلان الطلاق منه فكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لابد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحد الى ثلاث اذ لا ثانية بلا اولى ووجود الطلاق عنه وقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلاث في مسئلة الصورة فانه يصح وقوع الثانية بلا ثالثة اما صورة من واحد الى ثنتين فلا حاجة الى ادخالها لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية وهو منتف وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غاية بل بما ذكرنا من انتفاء العرف فيه فلا بد ويقع بطالق وهذا كما صح في قوله من واحد الى واحد انه يقع واحدة عند زفر خلافا لما قيل لا يقع عنده شي لعدم التخلل ووجهه بانه يلغو قوله من واحد الى واحد لامتناع كون الواحد مبدا للغاية ومنتهى فيقع بطالق واحدة كذا هنا يجب ان يلغو من واحد الى ثنتين عنده ثم يقع بطالق واحدة وايراد اذا قيل طالق ثانية لا يقع الا واحدة اجيب بان ثانية لغو فيقع بانت طالق واحدة بخلاف قوله هنا من واحد الى ثلاث فانه كلام معتبر في ايقاع الثانية فلا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاول فان قيل لفظ ما بين هذا وهذا يستدعي وجود الامرين ووجودهما ووقوعهما فيقع الثلاث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور المعنوية فانما يقتضي الاول واحتمال وجود الثاني عرفا ففي من الستين الى السبعين يصدق اذا لم يبلغ السبعين بل مستطرد ولو بعد مخطئا في التكلم به لافادة العدد يتعين ان يقال ان هذا ان انتهض عليهما لا ينتهض على زفر لما تقدم انه يقال من طرفه للعرف في الطلاق فالالزم ادخال الغاية الاولى لان ما بين اثنتينا والثانية لا من حيث هي ثانية الواقع بل من حيث هي ما بين الواحد والثلاث فلا احتياج الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحد الى ثلاث ولما لم يثبت تعارف مثله في التركيب في الطلاق وجب اعتبار مؤدى اجزاء اللفظ وهي لا توجب الا دخول ما بين الحدين ولا تخلص الا بادعاء ان العرف فادا مسئلة يراد به ذلك في اي مادة وقع وقد لا يسلمه زفر **قوله** بخلاف جواب عن قياس زفر على مسئلة من هذا الحائط الى هذا الحائط بالفرق بان الطلقة الثانية واقعة ولا وجود لها الا بوقوع الاولى فوجب ضرورة بخلاف الغاية في البيع لم تدع ضرورة الى ادخالها في المبيع فبقيت الغايتان خارجتين وانت علمت ان الاسند الاول على الاقوال الثلثة ليس الا بمقتضى اللفظ ومسئلة البيع لاظهار ان اللفظ لم يترك ظاهره فتحقيق الفرق على قول ابي حنيفة ان العرف فيه ارادة الاكثر من الاقل الخ فاقتضى في من واحد الى ثلاث وقوع ثنتين لانها الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فلزم وقوع الاولى بخلاف بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط لان التعارف انما وقع في الاعداد نحو من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ونحو فبقي اللفظ في غيرها على مقتضاه لغة فلا تدخل الغايتان وبه اندفع سؤال ان ما بين يقتضي وجود الطرفين فيقع ثنتان كقولهما فان العرف قطع ان قضيته عدم وقوع الثانية **فرعان** لو قال من واحد الى عشرة يقع ثنتان عند ابي حنيفة وقيل يقع ثلاث لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا بالف وطلقها ثلثا وقعت الثلاث بخمسمائة ولو قال ما بين واحدة وثلاث وقعت واحدة نقل عن ابي يوسف بخلاف ما اذا كان غاية وكذا يجب عند الكل الا ان كان فيه العرف الكاين في الغاية **قوله** ولو نوى واحدة اي من واحدة الى ثلاث وما بين واحدة الى ثلاث اذ كان فيه عرف الغاية **قوله** لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب عالما بعرف الحساب فهي واحدة فيما اذا لم تكن له نية او كان نوى واحدة وقال زفر والحسن بن زياد يقع ثنتان وهو قول مالك والشافعي في وجه اذا لم يعرف الحساب لكنه قصد موجبه عند الحساب فلو كان ممن يعرف الحساب وقصد موجبه عندهم وقع ثنتان وجها واحدا وبه قال احمد وعندنا يقع واحدة بكل حال وجه قول زفر ان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعدد الاخر فقوله واحدة في ثنتين كقوله واحدة مرتين او ثنتين مرة وثنتين في ثنتين مرتين فكانه قال طالق اربعا فيقع الثلاث

قال لزمه بائنة لو كان كذلك لم يبق فرق في الدنيا لا معنى له اصلا لان ضربة درهم مثلا في مائة العدد على معنى
الاخبار كقوله عندي درهم في مائة تهوكذب وان كان على الانشا لجعلته في مائة لا يكمل لا يقوله ذلك مائة
فليس في الكلام شيء قوله اثره في تكثير المضروب لا في زيادة العدد والطلقة التي جعل لها اجزاء كثيرة لان عدد طلقة
ولا يخفى ان هذا لا معنى له بعد قولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين مضعفا بعدد الاحاد فان
الحرف لا يمنع والعرف له تكلم بعرفهم وارادة خصائصهم اخرى بلغة اخرى او غيرها وتوليدها قوله فان نوى
واحدة وثلثين بقوله واحدة في ثلثين ينبغي ان يدخل بها وقعت ثلثة لانه يحتمله فان حرف الواو والجمع والظرف
بجمع المظروف يصح ان يراد به معنى او ولو كانت غير مدخول بها وقعت واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وثلثين
وان نوى معنى لفظة مع وقعت ثلاث عليها مدخولا بها كانت او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثلثين
واراده معنى لفظة مع بقيا بائنا كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي فيدل في
اجساد عبادي وتوليج روح في جسد عبدي فهي على حقيقتها على هذا ولا يخفى ان تاويلها مع عبادي بعيد وعن هذا ادخلي جنتي فان دخول
معهم ليس الا الى الجنة فالاوجه ان يستشهد على ذلك بنحو قوله تعالى وتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة وعن الاحتمال المذكور
لو نوى مسئلة حيا لا اقر بانه قال له على عشرة في عشرة وادعى الخصم جميع اي مجموع الحاصل على الاصطلاح بخلفه القاضي انه ما اراد
الجميع انما اراد معنى الظرف لغا ولو نوى الا المذكور او لا بنى واحدة في مثلثين واحدة وفي مثلثين في مثلثين بثلثمائة وستة وثلثين
الطلاق لا يصلح لحقيقة الظرف فيلغو الثاني قوله ولو قال انت طالق مرفها الى الشهر نهى واحدة رجعية وقال زفر
بائنة لانه وصف الطلاق بالطول اورد عليه انه لو قال لطالق طلقة طويلة او عريضة كانت رجعية عند زفر فكيف تعلل
البينونة ههنا بالطول اجيب باحتمال كونه يغرين وصفه بالطول لمحا موضوع بها لهجي وكناية فيوقع بها البائن لان
الاثبات بطريق الكناية ابلغ منه بالصريح كما في كثير الرماد على جواد لانه اثبات الجود له بينة اعني كثرة الرماد
او انه تعليل على ما هذا هنا الزاما كانه قال مرفها الى الشهر وقد وصفه بالطول فوصفه بالطول لمحا بان قال طلقة
طويلة يقع بائنه عندكم فكذا كناية بل اولى لما قلنا وقد فصل له مثال لحيث عمل سقوط النية في صوم رمضان عن الصحيح المقيم
المهض بتاثير عمل صاحب النصاب اذا دفعه الى الفقير بعد الحول لم يبق الزكاة مع ان الزكاة لا تسقط عنه اذا تصدق
بجميع النصاب بعد الحول كذلك او ان عنده في المسئلة روايتين كما حوته في الكافي لان بعض المشايخ قال في ذيله لانه وصفه
بالطول ولو قال انت طالق طلقة طويلة كان بائنا كذا هنا ولان قوله مرفها الى الشهر يفيد الطول والعرض جميعا لان
البينونة عنده بامرين ويحصل بالوصف بهما لانه يفيد التعظيم فكانه قال كالجبل لكن كان يقتضي هذا ان لا يقتصر على قوله لا
وصفها بالطول بل يقول لانه وصفها بالطول لكن ذكر قوله فلنا بل في صفة النصاب لانه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا
وفي السموات ثم هو لا يحتمل القصر حقيقة فكان قصر حكمه وشبوها لرجعي وطوله بالبائن ولانه لو يصفها بعظم ولا كبر يدها الى
مكان وشبو لاحتمال ذلك اصلا فلم يشبهها بزيادة شيء فلا بينونة وقال الشمني بعد ما ذكر ان المراة
لا الطلاق وجهه انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب الا البصرة في طالق قوله ولو قال انت طالق كما او في مكة طلقت
في الحال وكذا في الدار وان لم يكن في مكة ولا الدار وكذا في الظل وفي الشمس والثوب كالمكان فلو قال في ثوب كذا او على عنزي
طلقت للحال وكذا اذا قال انت طالق كما شئت مرسية وان قال عنيت اذا لبستها او امرتك بن فما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء
لما فيه من التخفيف على نفسه كما اذا اتصل كلامه في مكة اذا دخلت مكة فانه يتعلق بالدخول ديانة لا قضاء قوله لان الطلاق بقوله م
لا يحتمل بكان دون مكان المعنى ان الطلاق لا يتصور ان يتعلق بكان بعينه دون غيره لان الطلاق المعنى به رفع القيد الشرعي
معدوم في الحال وقد جعل الشارع لمزيل التخلص التخلص بلفظ وضعه تعالى سببا لذلك ان تعلق وجوده بوجود امر معدوم
حتى اذا وجد حكم بحجته بوجود المعنى وتوضيح القيد وضعا شرعيا لا زمانا عقليا والزمان والامكان يتبعان الطلاق لذلك
لان كلا منهما معدوم في الحال ثم وجد وقد نعينا وجود تعليق الطلاق بوجود كل منهما خلاف المكان الذي هو عين
ثابتة فانه لا يتصور الا ناطقة به قبل وجوده فالمناط انما هو وجوده او فعل الفاعل له فكان الصالح للتعليق وجود المعنى به الزمان
والا فعال لم الزمان في الاضافة والتعليق يكون مستقبلا انما الحال فانه لا يكون معه التنجيز ووقوع المعلق وانما اضافه الى
ما يخال عنه ليس في وسعه فيلغو ويصير انت طالق يقع به في الحال وانما فسرنا الطلاق برفع القيد لم نقل بوقوع فعل بعد
فناسب ان يتعلق بالزمان ولو جعل عند وجوده لان الفعل لا يكون الا بوجود محمد وجودا فلق عليه لتوقعه على فعل الفاعل له
وانما يصح ذلك في امر الشرعي لان حاصله لا تعلق خطابه بالجهة عند وهذا الكل اعتبار شرعا جعلنا المعلق رفع
القيد لا فعل التطليق والله سبحانه اعلم قوله ولو قال في دخول الدار وتكة تعلق بالفعل في الحال لوضوح الشرط
لاستعقاب الظرف لما دا الشرط لمقارنة بين معنى الشرط والظرف من حيث ان المظروف لا يوجد بدون الظرف كالمشروط لا يوجد

بدون الشرط فيحمل عليه عند عدم نية غيره اعني الظرف وكذا اذا قال في لبسك او في ذهابك وقد بيناه وجه صلاحية الفعل لذلك والفرق بين كون ما يقوم بها فعلا اختياريا او غيره حتى اذا قال في مرضك او موتك او صلاتك لم تطلق حتى يمرض او تصلي

فصل في اضافة الطلاق الى الزمان

ذكر في باب ايقاع الطلاق فصولا متعددة باعتبار تنويع الايقاع اي ما به على ما مر منا الى نعت وموصوف ومشبه وغير متعلق بدخول الدار وغير مدخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا يعني الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة وواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له نوعها تترتب على العلم اي اشياء ذات جهة جامعة وضعه ليحترز عن احوال الرجال الجمة فقد قيد ذلك النوع من العلم بعارض كل فصار صنفا وقيل الواضع صنف العلم اي جعله صنفا فالواضع اولى باسم المصنف والمؤلفين وان صح ايضا فتم وعلم بهذا ذكرنا انها متباينة بتباين منشإ وحيثية تحت صنف على تباين العوارض المقيد بكل منها النوع وان ما ذكر من بحث كتاب الحوالة اللائق به خلاف تسميته بكتاب **قوله** ولو قال انت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطلوع فجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد لان جميعه سوى شيء احق لانه وجد ما بينه وبين الله سبحانه لا في النصف لانه خلاف الظاهر **قوله** وقوله لانه نوى التخصيص في العموم تنزيل الاجزاء منزلة الافراد كالفاظ عدد بكم في الاثبات فلتين من صيغ العموم **قوله** ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يقع في اول الوقتين نوى به اما الاول فلانه مجاز فلا يرجح مناخرا الى وصف المستقبل واورد عليه انه لو لم يعتبر الاضافة اخرى الا اضافة عين ما اخر والجواب ان اعتبار كلامه ايقاعا للحاجة ونفي ما تعذر واولى ولا مزية اخرى يحمل ما عليها وقوع اخرى فانها اذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك حتى لو كانت بالعطف بان قال انت طالق اليوم وغدا لا اول النهار وآخره لا يقع الا واحدة لانها طالق في الغد آخر النهار بطلاقها في اليوم واول النهار وقد طولت بالفرق بين هذه وبين قوله انت طالق اليوم اذا جاء غد فانها لا تطلق الا بطلوع الفجر فوقع الفجر لانفصال غير الاول بالاخر فلم يتوقف باتصال الاضافة كما توقف باتصال الشرط وكلاهما غير للتنجيز فظهر انه مضاف لانه طالق اقرد على هذا التقرير بشرط الجواب بان ذكر الشرط يبين ان قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس فيه ذكر الشرط حتى يقتضي قوله اليوم ربما ان الوقت الوقوع وسوطها هذا كذا اسقط الجواب بان طالقا اليوم ايقاع في الحال وذا اجاء عند تعليق فلابد من اعتبار احدهما للشافعي واعتبار العكس لنا لان في اعتباره الغاء كلمة واضحة وفي لعطة اليوم وفي اعتبار التنجيز الغاء كلمات وفي قوله اذا جاء غد لانه لو يقع الفرق في الجواب بانه لم توقف فلم يكن تنجيز لانفصال الغير الشرط ولم يتوقف فكان تنجيزا مع اتصال الغير الاضافي **فان قيل** لم لم يحمل الثاني ناسخا حيث **قلنا** بان النسخ فرع ثبوت الاول ويقرن ويتعذر الطلاق الاول بثبوته وقوعه فلا يكون وقوعه بعد ذلك وناسخه **واما الثاني** وهو قوله طالق غدا اليوم فلانه وقع مستقبلا مضافا وبعد ما صح مضافا الى غد لا يكون نعته منجزا بل لو اعتبر كان تطليقة اخرى غدا وصفها بتطليقة واحدة لانها لم تضف ابدا الى الغد فظهر الغاء اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله ناسخا للاول لان الناسخ انما يكون كلاما مستبدا في نفسه مستأنفا هنا **فان قلت** فما وجوه المسئلة اذا وسطنا الواو **قلت** الجواب انه اذا قدم المتعاطفان من الوقتين كانت طالق اول النهار واحدة او اليوم وغدا او في ليلك وفي نهارك وسوى في الليل او قلبه وسوى في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة الى الاخرى لانها بطلاقين في اول الوقتين تكون طالقا في آخرهما لو نوى ان يقع عليها اليوم واحدة وغدا واحدة صح ووقعت ثنتان وكذا طالق اليوم وغدا وبعد غد يقع واحدة لانه كان نوى ثلثا تتفرقه على ثلثة ايام وقعن كذلك وان قدم المتأخر كطالق غدا واليوم او في نهارك وليلك وسوى في الليل او قلبه وسوى النهار وقعن ذلك وقعت واحدة وعند ثنتان لان الاول وقع نصا صحيحا والواو في عطف المفرد وسوى المسمى بالجملة الناقصة يوجب تعدد ما في الاول بعدها فصار الحاصل انت طالق غدا وانت طالق اليوم وقد تقدم الخلاف بيننا وبين زفر فيها لو قال انت طالق كل يوم وقعت ثلاث في ثلثة ايام لانه يوقع في كل يوم قلت الا ترى وسوى كونها طالقا في كل يوم يحصل بقاءه في هذا اليوم فقط غير موقف على اعتبار موقعا كل يوم ولا يخفى ان نقل هذا الخلاف مع الرواية عنه فطالق غدا واليوم وقعت واحدة لان يوما انما ان تعتبر اليوم وغدا وبعد غد الى آخر الزمان فتقع واحدة او قلبه غدا وما بعده واليوم وكذلك وكذا الوجه انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة فلو نوى ان تطلق كل يوم تطليقة اخرى صحت نيته وفي هذه المسئلة ما قدمناه من البحث فاذا قال بالطلاق في مسئلة انت طالق للسنة وحاصل ما يقع به جوابا ما قدمناه ان صحة نية الثلاث انما باعتبار اضمار التطليق كانه قال طالق كل يوم تطليقة او باضافة كانه قال في كل يوم وقال في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة وسوى ما تنوي عليه وفرقوا بان في ظرف الزمان انما سوطه فيرجح من حيث الوقوع فيلزم من كون كل يوم فيه وقوع تعدد الوقوع بخلاف كون كل يوم

به الانصاف بالواقع **قوله** ولو قال انت طالق في غد وقال نويت اخر انها يصدق في القضاء عنه اي حنيفة وقالا لا يصدق
في القضاء خاصة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لهما انه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار كقوله طالق غدا فيه لا يصدق
في نيته اخر وهذا اي ولانه وصفها بالطلاق في جميع الغد تبع في ذلك حين منه اتفاقا فاعتد بعموم النية وهذا وسكوته وصفها
بالطلاق في جميع الغد وصيرورته بمنزلة غدا لان حذف النقطة في موضع ارادته واثباته سواء واذا كان في حذفه يثبت عموم الزمان
بقي اثباته كذلك ولابي حنيفة رحمه الله ان ذكر النقطة في قيد متصل يستلزمها عين من حذفها اعم من كونه متصلا بآخر اوراد وكلمة
او انما يعرف خصوص اصلها من خارج كما في ضمت في يوم نعرف السهول واكلت في يوم نعرف عدته لان مدلول اللفظ ما اذا نوى جزء
من الزمان خاصا فنوى حقيقة كلامه لانه ذلك الجزء من افراد المتواطي مخالفا ما اذا لم يذكر وهو مثل الفعال الذي بنفسه فان
المفاوح عوده للقطع من اللغة بهم الاسبعاب في شهر فرحا وعدا مهما سهرت في فرح وصمت عمري وفي عمري فيه حين معين
فيخلافا الظاهر فلا يصدق قضاء وقبله في قوله في غد نوى في شعبان مثلا واذا قال طالق في شعبان فان لم تكن له نية طلقت حين تغيب الشمس
من اخر يوم من رجب لان نوى اخر شعبان هو على الخلاف **قوله** ولو قال انت طالق في امس او في الشهر الذي خرج وقد مر هما اليوم
لم يقع شيء باجماع العلماء لانه اسند الطلاق الى حالة معهودة منافية لملكية فكان حاصله انكار الطلاق فيلغو كقوله انت
طالق قبل ان اخلق لانه حين تعذر تصحيحه انشاء لكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح فطالق امس عن قيد النكاح او لو
تنكحي بعدا وعن طلاق زوج كان لها ان كان خلافا لما قال للعتيبة انت طالق لوحت يقع بثلاث لان الظاهر في التركيب
الايقاع والانشاء فلا يعدل عنه الا بتعذره والصارف عنه الى محمله وهو عدم صحة الانشاء منف لبقاء المحلية بعد الطلقة
الاولى اما بعود الغير بعد زواله ليهود الحل كقوله لطائفة من المشايخ او لبقائه موقعا الى انقضاء العدة كقول
المحققين ويشهد لهم انه اذا قال لكل امرأة لي طالق يقع على المطلقة اخرى لا يقال ذلك لبقاء العدة بعود القيد
لانه يقع على المبانة مع قيام عدتها خلافا لما قال الامر انه اذا كان طالق اعدا كان طالق حيث يقع واحدة ويحمل على الاخبار ناسيا
او التاكيد الا ان يقصد انشاء لان الايقاع في المنكر ليس غالبا ولا داعي الى تكرير الطلقات من الهاجل ولقضاء حيث لا
يقع الزوج بواحدة موجودة انية لان تحقق ذلك في العتيبة لا في المنكر ولو كان تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما
اسند الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا لتكذيب عدم قدرته على الاسناد فكان انشاء في الحال فيقع الساعة وعلى
هذا لا تكتفي حكم بعض المتاخرين من مسائل الدرر المنقولة عن مشايخ السافية وهي ان طلقتك انت طالق قبل
ثلثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتخيير لها لانه لو تجرد وقع المعلق قبله ثلثا ووقوع الثلاث سابقا على التنجيز يمنع التنجز
لوقوع المنجز والمعلق ان الايقاع في الماضي يقاع في الحال ويقول ايضا ان هذا التغيير حكم اللغة لان الاجزية تنزل بعد
الشرط او معه لا قبله وحكم العقل ايضا لان مدلول اداة الشرط سبب الجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على السبب
فكان قوله قبل لغوا البتة فينفي الطلاق حين الشرط غير تعليقا بتعليقه وحكم الشرع لان التصوص ناطقة بشرعية الطلاق
وهذا ادى الى نفيها فيتفرع في المسئلة المذكورة وقوع ثلث لواحدة المنجز وثلثان من المعلقة واثلثا وقع بنزل الطلاق
المعلق لاصادف اهلية فيلغو ولو كان قال ان طلقتك فانت طالق قبلها ثم طالق واحدة وقع ثلثان المنجز والمعلقة وقس على الباقي
قوله ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسند الى حال منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبي او انا مجنون
او مجبون ان كان مجبونا معهودا امان لم يكن معهودا طلقت الحال لانه اقر طلاقها واسنده الى حالة لم تعهد فلم تعتبر تلغو في الاضافة
او يصحح اخبارا على ما ذكرناه من كونها اخبارا عن عدم النكاح لو طالق لو تزوج منقادة **قوله** ولو قال انت طالق ما لم اطلقك
او متى لم اطلقك او سكت طلقت بانفاق العلماء لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف
الزمان قال بعال فصار الكلام عبيدي واضافني الصلاة والزكاة ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا فصار كما قبل المعنى اضافة طلاقها
الى زمان خال عن طلاقها بالجزء وسكوته وجد الزمان المضاف اليه فيقع فلو قال موصولا انت طالق ثم ثم حتى لو قال متى لم
اطلقك فانت طالق ثلثا وصل قوله انت طالق قال اصحابنا ثم تقع واحدة رجعية لان ثم للتراخي ولو قال انت طالق كلما لم
اكلمك وسكت وقع الثلاث متتابعا لانها تقتضي عموم الافراد لا عموم الاجتماع فان لم تكلمه فعلا انها بانت بواحدة
فقط ولو قال حين لم اطلقك ولا نية له فمتى طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ووقع لم اطلقك
وان قال زمان لا اطلقك او حين لا اطلقك لم يطلق حتى يمضي سنة اشهر لان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد
زمان لم يطلقها فيه فوقع وحيث للمكان وكم مكان لم يطلقها فيه فوقع الطلاق وكلما للاستيعاب فلما لم تكن له نية
لا يقع في الحال وانما يراد حين سنة اشهر لانه اوسط استعمالا لانه اذا اريد به ساعة نحو قوله تعالى حين تمسون وحين تصبحون
مسنة اشهر نحو قوله سبحانه تؤتي اكلها كل حين اذا يعوق سنة كما في قوله عز ذكره حين من الدهر والزمان كالحين لا تفاوت
في الاستعمال **قوله** ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم يطلق حتى موت بانفاق لعلمها لان الشرط انما لا يطلقها

وذلك لا يتحقق الا اليأس عن الحياة لانه متى طلقها في مرض لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نفيضه وهو انه طلقها والياس يكون في آخر جزء من اجزاء حياته ولم يقدر بالموت بل قالوا تطلق قبيل موته فان كانت مثل حولها ورثته لحكم الفرار والا لا ترثه **وقوله** وهو الشرط يعني العدم **وقوله** كما في اذا لوان البصرة اعطاه نظيره المراد ان كل شرط باين منفي حكمه كذلك وهو ان لا يقع الطلاق والعتاق اذا علق به الا الموت لما ذكرنا وزاد قيد احسانا في المبتغى بالموت المحض فقال اذا قال لامرأته ان لم اخبرك بكذا فانت طالق ثلثا فهو على الابد اذا لم يكن ثمة ما يدل على الفور انتهى ومن ثم قالوا لو اراد ان جامع امرأته فلم يطاوعه فقال ان لم اندع على البيدر سعي فانت طالق فمضت مدة فلما سكنت شهوته طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات **قوله** وهو تنزيله موته هو الصحيح احترازا عن رواية النوادر انه لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها واذا عجز بموتهما وصار كقوله ان لم اطلقك فانت طالق يقع بموته لا بموتها **وجه** الظاهر ان الوجه السابق ينتظم موتها وموته فلاق تلك المسئلة فان جاء موتها بكذا لم يحنث لعدم تحقق اليأس بموتها فلا يقع اما الطلاق فلانه يتحقق اليأس عنه بموتها واذا حكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرثها لانها من الزوج لانها قبل الموت فلم يسبق منها زوجية حال الموت واما حكمنا بانتفائه وان المعلق صحة لانتفاء العلة لعدم الدخول لان العدم لان لا يقع في آخر جزء لا يجزى فلو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم يطلق حتى يموت عند ابي حنيفة وقالا يطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت كلما متى فالمعنى اذا الشمس كورت وقالا اليوم هو بن احمد اوحى بن ضمرة **واذا** تكون كريهة ادعى لها **واذا** يحاس الحيس يدعى جندب يعني لحاه الصغير ومما قيل انه لعنترة العبسي فطا عند انشاد البيت اللغة بالسان لانتفاء مرد وابه ولم يعرف لعنترة اخ اسمه جندب واصلا وانما لذاخ من امة اسمه شبيوب ثم لم يكن امة محبوبة فاكل اباه شدقا وتمسا لانها البعد من ذلك عند من اطلع على قصته

وقل البيت المذكورين

هل في القضية ان اذا استغنيتم **وانتم** فانا البعيد الاجنب **واذا** السنابك بالبدرة **استحكم** فانا الجبان الاكرب **واذا** تكون كريهة ادعى لها **واذا** يحاس الحيس يدعى جندب **هذا** وجدكم الصغار بعينه **لا** أم لي ان كان ذاك ولا اب

عجبت لذاك قضية **وانا** بتي **فبكم** على ذاك القضية اعجب

واعترض بعض المحشين بان كلا من الآية والبيت فيه معنى الشرط وجوابا الاول علمت والثاني ادعى ويدعى وانضا تنظيره لها بمتى غير صحيح لانه لا يتحقق للوقت ابدا وتمثيلان على ان قوله للوقت يعني المحض لا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبهما عليه بل المنقول لهما انه لا يسقط عنها معنى الوقت المجرد في المجازاة فاردة الشاهد بن لهما للدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لهما حاجة او سيتانها للوقت المجرد عن الشرط بل حاجتهما في اثبات الاجتماع ليكون وقتا لهو لهو الكوفيين **قوله** والى حنيفة انها تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد عن معنى الظرفية والا لا يفيده هنا مذهب فقال من الكوفيين وانا استشهد بقوله **واذا** تصبك خصاصة فتحمل حيث جرى بها فصار في محتمله لكل من الشرط المجرد عن الظرف والظرف اما لانها على حد سواء او انا على انها في زعمه في الشرط المجرد وكثر حتى صار كانها ظاهر فيه فساد بها كما قيل لذا صدقه الماضي في دعواه ارادة الشرط المجرد وهذا يقع الفرق بينه وبين مسئلة الحلف على ان لا يشرب من هذه حيث حرمها هنا على الشرب الآتية وكرها لان المجاز هنا غالب واحتاج ابو حنيفة الى الفرق لانه جزم هناك انها بمعنى الحقيقي لا هنا وفرقه ان حكم الحقيقة وهو الحنث بالكرع ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه عدم مزج الماء ومزج الشراب اعم فاذا كان حكم الحقيقة ثابتا يقينا على كل حال ما غيرت لذلك اي المتيقن حكمها بخلاف المجاز على معنى الظرفية فانه يقتضي الوقوع في الحال وهو منافي حكم المجاز وانت تعلم ان البصريين يمنعون سقوط معنى الظرف عنها وانا استعملت شرطيتين ثبوت الاضافين على السواء ممنوع وانا نراها مجازا في جزء معناها فلم يسع يقينا وتقدر اضافته بنا على عدم اشتراط النقل والمجاز المجاز فكونه كذا اشبعنا له حتى سادي الحقيقة ممنوع ثم لا يخفى انه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدقه الماضي بل يفتح ديانة لان الوجه عندهما ظهور هذا في الظرف لا الشرط لانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء والبيت المذكور لقائله عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصي جبيلا ابنه بتعبيد ابيها وآدابه ومصالح اولها

اجبيل ان اباك كارب يومه **واذا** دعيت الى المكارم فاعجل **اوصيك** ايضا امرء لك ناصح **ظبي** بوعظ الدهر غير معقل
الله فاتقه واوف بنذره **واذا** حلفت مادئا فتحلل **واذا** اضفت الرهط فان مبيته **حق** ولا تك لعنة للمنزل
واعلم بان الضيف مخبر اهله **بمبيت ليلته** وان لم يسأل **ودع** التعوارض للعشير ودعه **كيلا** يروك من اللئام بمعزل
وصل المواصل ما صفا لك وده **واحذر** حبال الخائن المتبذل **واترك** محل السوء لا تحلل به **واذا** نبابك منزل فتحول
دار الهوان لمن رآها دارة **افراحل عنها كمن لوزير جمال** **واستأن** حلمك في امورك كلها **واذا** عزمت على الهوى فتوكل

وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى ۝ وَإِنْ تَبْتَلِكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلِ ۝ وَإِذَا تَيَمَّمْتَ بِأَمْرٍ خَيْرٍ فَاعْجَلِ ۝
وَإِذَا أَتَتْكَ مِنَ الْعَدُوِّ قَوَارِضٌ ۝ فَارْضَ لِذَاكَ وَلَا تَقُلْ لِمَ أُصِلِ ۝ وَإِذَا افْتَقَرْتَ فَلَا تَكُنْ مُتَبَذِّلًا ۝ تَرْجُو الْفَوَاضِلَ عِنْدَ غَيْرِ الْمُفْضِلِ
وَإِذَا نَشَاجَرَ فِي فُؤَادِكَ مَسْرَحٌ ۝ أَمْرَانِ فَاعْمِدْ لِلْأَعَفِّ الْأَجْمَلِ ۝ وَإِذَا الْغَبِيطُ لِلْقَوْمِ فَاضَ صَبِيبُهُ ۝ حَتَّى يَرُدَّكَ طَالِبًا أَجْرَ الْمُبْتَلِي
وَإِذَا رَأَيْتَ الْمَاهِرِينَ إِلَى النَّدَى ۝ غُرَّ الْوُجُوهِ بِبَاذِخٍ مُتَحَلِّلِ ۝ فَاعْنِهِمْ وَابْشِرْ بِمَا يُيَسِّرُ رَبُّهُ ۝ وَإِذَا تَنُوبُكَ نَائِبَاتٌ فَانْزِلِ

وَقَبْلَ اسْتِعْمَالِ الشَّارِحِ إِذَا فِيهَا لِلشَّرْطِ فِي أَيِّ عَصْرٍ مَوْضِعًا بِالْجَزْمِ وَدُخُولُ فَا الْجَزَاءِ مُعَقِّلٌ مِنْ عَقَلْتُ النَّاقَةَ بِالْعِقَالِ يُرِيدُ عَقَلَ بِهِ لِأَنَّ غَيْرَ مَمْنُوعٍ وَتَحَمَّلْ فَاظْهَرْ حَمِيلًا وَانْظُرْ حَمِيلًا وَقَبِيلَ الْجَمِيلِ الْمَجْهُولِ سَوَاءٌ الشَّيْخُ الْمُدَابِهُ إِنَّ هَذَا مِنَ الْأَوَّلِ فِي التَّأْدِيبِ **وَفِي الْمُنْتَقَى** لَوْ قَالَ إِذَا أَطْلَقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِذَا أَطْلَقَهَا فَأَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ أَنْ يُطَلِّقَ يَقَعُ عَلَيْهَا طَلَاقَانِ لِأَنَّهُ لَمَّا مَاتَ قَبْلَ التَّطْلِيقِ حَنِثَ فِي الْيَمِينِ الثَّانِيَةِ فَيَقَعُ عَلَيْهَا طَلَاقٌ وَهَذَا الطَّلَاقُ يَصْلُحُ شَرْطًا فِي الْيَمِينِ الْأُولَى لِأَنَّهُ وَقَعَ بِكَلَامٍ وَحَلَفَ بَعْدَهُ بِالْيَمِينِ الْأُولَى حَنِثَ فِي الْيَمِينَيْنِ فَيَقَعُ طَلَاقَانِ وَلَوْ قَالَ إِذَا أَطْلَقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَإِذَا أَطْلَقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يُطَلِّقَ يَقَعُ عَلَيْهَا وَاحِدٌ لِأَنَّهُ لَمَّا مَاتَ قَبْلَ التَّطْلِيقِ صَارَ حَانِثًا فِي الْيَمِينِ الْأُولَى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَا يَصْلُحُ شَرْطًا فِي الثَّانِيَةِ لِأَنَّهُ وُجِدَ بِكَلَامٍ وَحَلَفَ قَبْلَ الْيَمِينِ الثَّانِيَةِ وَالشَّرْطُ تَرَاعِي فِي الْمُسْتَقْبَلِ لَا الْمَاضِي وَلَمْ يَتَعَرَّضْ هُنَا وَلَا هُنَاكَ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّا عَلَى قَوْلِهِمَا فَيَقَعَانِ بَعْدَ زَمَانٍ يَسِيرٍ فِي الْأَوَّلِ لِلْوُجُوهِ الْأَوَّلِ لِعَيْنِهِ وَفِي الثَّانِي يَقَعُ وَاحِدٌ كَمَا سَكَتَ لِأَنَّهُ حَنِثَ فِي قَوْلِهِ إِذَا أَطْلَقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَكَذَا لَوْ لَمْ يَسْكُتْ حَتَّى مَاتَ لِأَنَّ مَوْلَاهُ إِذَا أَطْلَقْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ زَمَانٌ يُوجَدُ فِيهِ تَطْلِيقٌ يَقَعُ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ عَنْهُ

وَهَذِهِ ثَلَاثُ مَسَائِلَ مِنَ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ

أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا أَتَزَوَّجُكِ فَتَزَوَّجَهَا قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكِ وَقَبْلَهُ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا أَتَزَوَّجُكِ وَإِذَا أَتَزَوَّجُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكِ فَلَا يَقَعُ أَوَّلًا لِأَنَّ الْآخِرَ وَهُوَ الْإِضَافَةُ إِلَى قَبْلِ نَسَخَ الْأَوَّلَ **وَقَوْلُهُ** بِخِلَافِ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهُ عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا لِلْخَبَرِ الْأَمْرُ مُرَدَّدٌ بَيْنَهُمَا وَعَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهَا لِلشَّرْطِ يَخْرُجُ وَالْأَمْرُ مُرَدَّدٌ بَيْنَهُمَا فَلَا يَخْرُجُ بِالشَّكِّ عَنْ مَا عُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنْ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الشَّرْطِيَّةِ وَالظَّرْفِيَّةِ يُوجِبُ وُقُوعَهُ فِي الْحَالِ لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الشَّرْطِيَّةِ مُعَلَّقٌ عَلَى تَمَامِ الظَّرْفِ فَتَطْلُقُ فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يَحْرُمَ تَعْلِيلًا لِلْمُحَرِّمِ وَسَوَاءٌ اعْتِبَارًا لِلظَّرْفِ كَمَا قَالَا وَأُجِيبَ بِأَنَّ هَذَا التَّرَدُّدَ فِي جَمِيعِ صُوَرِ التَّرَدُّدِ فِي الْأَمْرَيْنِ لَا شَكَّ فِي انْتِفَاءِ طَهَارَتِهِ جَمِيعًا فَيَلْزَمُ أَنَّ عَلَى اعْتِبَارِ الِانْتِفَاءِ تَحْرُمُ الصَّلَاةُ وَعَلَى اعْتِبَارِ عَدَمِهِ يَجِبُ وَقْعُ هَذَا لَا يُرْجِحُ الْحُرْمَةَ وَإِنْ كَانَ مَبْنَى الصَّلَاةِ عَلَى الِاحْتِيَاطِ لِأَنَّ الشَّكَّ لَا يُوجِبُ شَيْئًا إِذَا دَلَّ فِي مُعَارَضَةِ دَلِيلِ الْحُرْمَةِ مِثْلُ دَلِيلِ الْحِلِّ لَا يُحْتَاطُ لِلْعَمَلِ بِدَلِيلِ الْحُرْمَةِ إِمَّا هُنَا لَوْ اعْتَبَرْنَا الْحُرْمَةَ لَمْ نَعْمَلْ بِدَلِيلِ الشَّكِّ وَهُنَاكَ يَقَعُ الْعَمَلُ بِدَلِيلِ الشَّكِّ **وَاعْلَمْ** أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ مِنْ أَنَّ سَيِّدَ الْكَلَامِ مَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّرْطِ وَجْهٌ فَمُقْتَضَى الْوَجْهِ فِي الْمَسْأَلَةِ أَنْ عَلَى قَوْلِهِمَا لَا يَخْرُجُ بِهِ وَعَلَى قَوْلِهِ يَخْرُجُ وَكَذَا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ نَوَى وَلَمْ يَدْرِ نِيَّتَهُ لِتَعَارُضِ عَرَفَ وَأَمَّا إِذَا عَرَفَتْ بِأَنِ اسْتَفْتَى فَقَالَ أَرَدْتُ الزَّمَانَ فَيُحْتَمَلُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَى قَوْلِهِمَا وَلَا يَخْرُجُ الْأَمْرُ مِنْ يَدِهَا وَكَذَا عَلَى قَوْلِهِ النِّيَّةُ لِأَنَّهُ عَقَدَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ الشَّرْطَ صُدِّقَ عَلَى قَوْلِهِ وَلَا يُصَدَّقُ عَلَى قَوْلِهِمَا لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَى نَفْسِهِ وَأَمَّا فِي مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَعَنِ الْإِمَامِ أَنَّ قَوْلَهُ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَإِنْ قَالَ عَنَيْتُ الزَّمَانَ صُدِّقَ عِنْدَهُمَا وَإِنْ قَالَ عَنَيْتُ الشَّرْطَ لَا يُصَدَّقُ عِنْدَهُمَا لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى قَوْلِهِ يُصَدَّقُ فِي الشَّرْطِ وَفِي الظَّرْفِ لِكَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُحْتَمَلًا لِأَنَّهُ يَمِينٌ فِي إِثْبَاتِ شَرْطٍ عَلَى نَفْسِهِ **قَوْلُهُ** وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ مَا لَمْ أُطَلِّقْكِ أَنْتِ طَالِقٌ فَهِيَ طَالِقٌ هَكَذَا الْمُطَلَّقَةُ الْمُخَرَّجُ فَقَطْ حَتَّى لَوْ كَانَ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ لَمْ أَمَا لَمْ أُطَلِّقْكِ أَنْتِ طَالِقٌ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَ زُفَرَ ثَلَاثٌ مَعْنَاهُ أَنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ مَوْصُولًا بِهِ فَلَوْ فَصَلَ وَقَعَ الْمُضَافُ وَالْمُخَرَّجُ جَمِيعًا وَالْقِيَاسُ أَنْ يَقَعَ الْمُضَافُ أَيْضًا فَيَقَعَانِ إِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا لَا يَقَعُ الْمُضَافُ وَهُنَا وَمَوْصُولٌ نَفْيٌ أَنَّهُ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيهِ وَإِنْ مَضَى زَمَانٌ وَلَمْ أَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ عَنْهَا وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ زَمَانَ الْبِرِّ مُسْتَثْنًى لِأَنَّ الْكَلَامَ لِلْيَمِينِ أَمَّا تَعْقِلُ الْبِرَّ هُوَ الْمَقْصُودُ بِهَا وَهُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ هُنَا إِلَّا أَنْ يُجْعَلَ هَذَا الْقَدْرُ مُسْتَثْنًى وَهُوَ لَمْ يَدْرِ مَا يُمْكِنُهُ تَحْقِيقُ الْبِرِّ فِيهِ فَصَلَ مِنَ الزَّمَانِ أَصْلًا مِنْ كَلَامِهِ لَا يُمْكِنُ هَذَا الْمَعْنَى وَهُوَ سُكُوتُهَا فَاسْتَعْمَلَ بِالنَّقْلِ مِنْ سَاعَتِهِ وَعَنْ هَذَا قَالَ الزُّفَرِيُّ فَالْمَرْأَةُ بِالنَّظَرِ لِأَصْلِ الْقِيَاسِ لِأَنَّ الْكُلَّ مُخَلَّفَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَ زُفَرَ **قَوْلُهُ** وَمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ نَوْمِي أَتَزَوَّجُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَزَوَّجَهَا لَيْلًا طَلُقَتْ لِأَنَّ الْيَوْمَ يُذْكَرُ وَيُرَادُ بِهِ بَيَاضُ النَّهَارِ وَسَوَادُهُ وَيُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ مُطْلَقُ الْوَقْتِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ وَالْمُرَادُ مِنَ الزَّحْفِ حَرَامٌ لَيْلًا وَنَهَارًا وَالْأَفْعَالُ فِيهِمَا مَا يَتَنَاوَلُ وَهُوَ مَا يَصِحُّ ضَرْبُ الْمُدَّةِ كَالسَّيْرِ وَالرُّكُوبِ وَالْعَوْمِ

وتخيير المرأة وتفويض الطلاق لقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وآخر اري يوم ويقدم وضيق الحكم بمباغتة الجواب
فلو قدم فلان ليلا لا خيار لها او نهارا دخل الامر في يدها الى الغروب لانه لما استدل كان الظاهر من ذكر اليوم ذلك
خوف ضرب المدة تقديرا وهو حقيقة في بياض النهار فضيق بعة الى ان يتعين خلافه كقولك احبس لظني بالله يوم يموت
واركبه يوم يأتي العدو ونحوها لا يمتد ونحوها لا يصح ضرب المدة له كالطلاق والتزوج والعتاق والدخول والقدوم
والخروج صحيح حمل اليوم معه على مطلق الوقت لان ضرب المدة له لغو اذ لا يحتمله والطلاق في هذا القبيل يقع لئلا
تزوجها اذ هو الكذا في خامة النسخ وفي الاصل التزوج في هذا القبيل قيل كانه غلط والصحيح الطلاق في هذا القبيل
وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال وكذا وجدته بخط شيخي لانه اغتر في الكتاب في وزان هذا المثال
فعلل الشرط لا اجزا قال في الايمان لو قال لغير مدخول بها انت طالق يقع على الليل والنهار الى ان قال الكلام الاتي
ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غير تأويل في انت طالق ولان ذكر القران في تزوجت اذا قرن بدل على ارادة التزوج
لا الطلاق ان مقارنة اليوم اتى على نحو الاضافة والمضاف مع المضاف اليه كشيء واحد انتهى الاصوب الاعتبار الاول
اعني اعتبار الجزاء كالطلاق هنا لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوعه فيه فلا كان المضاف اليه فانه وان كان مظروفا
ايقاعا لكن لم يقصد بذكر الظرف ذلك بل لما ذكر المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين من وقوع مضمون الجواب
ولا شك ان اعتبار ما قصد للظرفية لاستعلام المراد من الظرف انو الجميعي او الحالي فلم يراعتبار ما لم يقصد له فتنبه
قاله الاتقاني بقي ان بعض المشايخ نسبوا فيما لم يختلف فيه الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف مما ينال نحو ان لم ادخل الدار
فلانة ولا يمتد كما نحو يوم يقدم فلان وطالق يوم اتزوجك فجعلوا ان المضاف اليه وعديه والمحققون ارتفعوا عن ذلك
الاتهام وبه الناظر من حيث خلافا في الاعتبار ويشبه كونه وهما ولذا نقل الاتقاني على اعتبار المعلق مما يختلف فيه الجواب
لا اعتبار المضاف اليه ونحو ما يختلف فيه المعلق والمضاف اليه بالامتداد وعدمه كانت طالق يوم يقدم فلان

فروع

قال انت طالق الى شهر يطلق اذا انقضى شهر وقعه ابو يوسف في الحال او قبل قدوم زيد بشهر يقع اذا قدم زيد
منتظرا او قال ان مستندا او قبل موت زيد بشهر مات انها يقع مستندا عند ابي حنيفة وقالا منتظرا على الموت
وقالوا الخلاف نظهر في اعتبار العدة عند ابي حنيفة تعتبر من اول الشهر لو كان وطيها في الشهر يصير راجعا ان كانه
الطلاق رجعيا ولو كان بائنا وطيها في الشهر عمر العقر عندهما تعتبر العدة من حال الوطي ولا يصير راجعا بذلك الوطي ولا يلزم
عقر وقيل تعتبر العدة من وقت الموت تفاقا اجتياطا وكذا اذا طلقها ثانيا او ثالثا او اكثر في هلال الشهر مات وزيد لم
الشهر بقي في العدة لانقع الثلاث والبائن في سبطل الخلع ويرد الزوج بذل الخلع ظهر بطلان الخلع والبائن يسبق الثلاث
الثلاث بالاستناد وعندهما يقع البائن ويصح الخلع ويصير مع الخلع ثلاثا ولو مات زيد قبل ان مر الشهر لا تطلق
لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة في مدة اطلقها في اثنا الشهر ثم وصف بها اذ لم يكن مدخولا بها فلو يجب عدة
لانقع لعدم المحل اذ المستقبل بنى على الحال ثم يستند كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم هنا سببا بطريق
الاستناد وهو الاصح وقد قيل بنى عنه بطريق البين ولو قال انت طالق قبل موتي او قبل موتك بشهر عند هما لا يقع شيء
منه لانتفاء وقوعه منتظرا كما هو قولهما بعد الموت وعنده يقع مستندا حتى اذا كان صحيحا في الحال الوقت الانف مدة وعليها
العدة ثلاث حيض او ثلاثة اشهر قبل يقضي تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال آخر اثرة رجها طالق او آخر عبيدي حر فمات
حر فتزوج امرأة ثم مات او ملك عبدا ثم مات يقع الطلاق والعتق عنده مستندا الى وقت الملك والتزوج
وعندهما منتظرا حتى تعتبر العدة من جميع الحال اذا كان صحيحا وقت الشرآن كان مريضا فمن الثلث في الزوجة الاخيرة يطلق
من حين تزوجها حتى لا ترثها العدة ان لم يكن دخل بها والا دخل بها عليها العدة ولها الميراث والفرق ابي حنيفة
بين العدم والموت ان الموت معرف والجزاء لا يقتصر على المعرف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها اجزاء
طلقت مرجوعا ولو كان وهذا لان الموت في الاتي لا يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا توجد الوقت اصلا فاشبه سائر الشروط في
اصل الخطر فاذا مضى شهر بعد ما علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كان في الحالة الاولى الطلاق لا يقع في الحال لانا نحتاج الى
شهر يتصل الموت وانه غير بائنة الموت نعرفه فعارق من هذا الوجه الشرط واشبه الوقت في قوله انت طالق قبل موتي بشهر
لشهر فعلت بامر بين الظهور والاقتصاد وهو الاستناد ولو قال قبل موتي بشهرين او ثلاثة اشهر فاذا ولو قال
لها اطولنا حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدهما فاذا مات طلقت الاخرى مستندا عنده ومنتظرا عندهما

فصل

فيه متفرقات من الايقاع لانه لم يقيل جهة البحث في مسائله بعارض احد
قوله

وقال لامرأته انا منك طالق ولم ينو شيئا وان نوى طلاقها ولو قال انا منك بائن او علي حرام ينوي الطلاق فهي طالق وهو
قال للعبد وقال ان فعلت فانت حر فعلت يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح اي المالك الذي يوجبه النكاح مشترك

بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطئ كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالة فيصح مضافا الى كل منهما **قوله** موضع لازالتها الضرر للملكين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له يملك عليها وهما يملكان عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم يصح الى نية كالاضافة الى الزوج والمختار عندهم ان على الزوج حرا بن حمدان حتى لا ينكح اختها واربعا سواها فصح اضافته اليه باعتبارها وردّ هذا التعليل لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاحتيج الى النية ولا يخفى انه ينافع ما اوردوا على الاول لكنه الاخيرة اذ يقال تتمة للاول واذا احتاج الى نية الاضافة اليه لانه غير متعارف **قوله** ولنا تحقيقه ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح والفساد لمحال الطلاق كملكها وهي محلها ودونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو بيانه ان المحل انما هي المقومة بالنكاح عن الخروج وعن الزوج لدونه وملكها عليه انما هو في المال كالمهر وسوء بدل ملكه لا مورث حق الى نفسها بقي المملوكة دونه وهذا الملك هو الزوج بالكتابة ولم يملكه بحيث يباع ويوهب بدل احتباسه اياها والمحل الذي يثبت لها تابع للمحل الذي يثبت له فانما ملك الوطئ وجب عليها التمكين ومن ضرورته حل استمتاعها به وليس الحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل الحل الذي حسب ما حققنا في باب ايقاع الطلاق من انه المنع الشرعي الخ والثابت الى النكاح ورجع الى ما تقدم من ان الثابت بقاء ما كان فلا يكون محلا للطلاق بخلاف الامة لانها اي لفظها موضوع لازالة الوصلة والوصلة للنكاح مشتركة بينهما فصح اضافتها الى كل منهما عاملة لتحقيقها وبخلاف البحر لانه لازالة الحل وهو مشترك فصح كذلك عاملا بحقيقته وسياتي تمامه في الكنايات واما خرج عن احتها وخامسة فليس موجبها كما هو مر سرعي ثابت ابتداء فجمع بين الاختين وخمس لا حكما للنكاح وهذا الوطئ جامع احتها معا او خمس معا لا يجوز **قوله** ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشئ وكذا طالق وغير طالق وطالق او لا وبه قال الائمة الاربعة قال المصنف كذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة واي يوسف آخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية كذا ذكر قول محمد في كتاب الطلاق على السبق فيما اذا قال انت طالق واحدة او لا بشئ او ثلاثا او لا شئ لا يقع عليها شئ عند ابي يوسف وعند محمد تطلق واحدة رجعية ولا فرق بين المسئلتين في طالق واحدة او لا وواحدة او لا بشئ وحقق الخلاف في الاصل بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة لكن صاحب الاجناس نقل ذكر معه في الجامعيات ولو كان لذكر وهنا قول الكل بسبب انه لم يذكر خلاف ابي حنيفة في محمد روايتان والاوجه كون الخلاف بينهم في المسئلتين وذلك لانه صرح بخلافه في مسئلة او لا بشئ فدل على وفاقه في بقية مسئلة او لا واذا لا فرق بينهما كان وفاقه هنا رواية في وفاقه في او لا بشئ وخلافه هنا للرواية في مسئلة او لا له اي لمحمد في ايقاعه به واحدة على بين الرواية انه اذا دخل الشك في الواحد المدخول كملة الساقط بينهما وبين البقي فيسقط اعتبارا لواحد وسقى قوله انت طالق يقع به واحدة خلافا لقوله انت طالق او لا او طالق وغير طالق لا يقع به بالاتفاق لانه اذا دخل الشك في اصل الايقاع وله اي لابي حنيفة وابي يوسف ان الوصف بذكر العدد كان الوقوع بذكر العدد واستدل على هذا باتفاقهما على انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف العاري كالثلاث لاتجه بانت طالق الا واحدة فلم تبق محلا لوقوع الزائد ومنها انه لو قال انت طالق واحدة ان الله تعالى لم يقع شئ ولو كان الوقوع بالوصف كان قوله واحدة فاصلا بين الاستثناء والمستثنى منه فلم يعمل ومنها ما لو مات قبل العدد واحدة او ثلثا لم يقع شئ **قوله** وهذا الان الواقع في الحقيقة هو المنعوت بالعدد وهو المحذوف اي طالق تطليقة واحدة اذ طلاقا او تطليقا ثلثا كما قرره في اول الباب ما على الانشاء فلا وقد مع الحصر لما طريقة الانشاء في الفصل الذي قبل هذا في مسئلة انت طالق امس وقد تزوجها اول امس ها رجع اليه والوجه هنا يتم بدون ذلك وهو ما ذكر بان المسائل الاجماعية الدالة على ان الواقع العدد عند ذكر لا الوصف **قوله** ولو قال انت طالق مع موتي مع موتك فليس بشئ لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له وهو موته وهو موته وهو موتها لان موته ينافي الاهلية وهو لها ينافي المحلية ولا بد من الاهلية في الوقوع والمحلية في الوقع عليها واما كان حالة موت احدهما منافية للنكاح لانها حالة ارتفاع النكاح ووقوع الطلاق بسببه عجز الاستقران او المعنى على تعليقه بالموت وان كانت جملة مع للقران الا ترى انه لو قال انت طالق اذا دخلت الدار تعلق به فاسبقه على وقوعه تفاوت الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل **قوله** واذا ملك الرجل امرأته او سقطا منها اي سهما بان كان تزوج امة فعتقت اشترى منه جميعها منه او سهما منها او وهبها له او ورثها او ملكت المرأة زوجها او سقطا منه بان تزوجت حر عبد الغير ثم اشترته جميعه او سهما منه او وهبه لها او ورثته وقعت الفرقة بينهما خلافا لما قاله بين الملكين بالملك الرقبة وملك النكاح اما في ملكها اياه فلاجماع بين الملكية والمملوكية فيها وقد تقدم تعرف هذا في فصل المحرمات وجه الاول ان ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري لان اباحته على الحرة لحاجة ابقاء النسل فكان ملك النكاح في الاصل مع المنافي وهو حرية المملوكة للفرورة وقد انعدمت الضرورة بقيام ملك اليمين لتبوت الحل الاقوى فيرتفع الاضعف الضروري للاستغناء عنه وهذا ظاهر في ملك الامة كلها واما في ملك بعضها فاقيم ملك اليمين مقام الحل لانه سببه احتياطا وهذا خلاف الكتابة اذا اشترى

لا يقع بينهما فرقة لانه لم يثبت لها حقيقة ملك المتعة والرق بل اثبت له حق الملك ونحو لا يمنع بقاء النكاح **قوله** ولو
اشتراها طلقها لم يقع شئ لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء مع المنافي لأن بعضه كالمنافي لكل وجه بين الفصلين
كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد يقع وانا قلنا عن محمد انه لا فرق في
عدم الوقوع في ظاهر الرواية والمنقول عن محمد في هذا الفصل مرة المنظومة من الوقوع مما اذا اعتقه انما اذا لم يعتقه حتى طلقها
لا يقع بالاتفاق وتفصيل محمد على هذا انه لا معنى هناك يقتضي منه حتى حل وطيها بملك اليمين ظاهر انه حل يزوجه
اياها اذا اعتقها كما حل له وطيها لعدم العدة وقد قيل به تخلف في الكافي قال لو تزوجها سيدها الذي كان زوجها حاز ثم قال
والصحيح انه لا يجوز بيعها مزارعة لعلمه انه لا يجب العدة عليها في حق من اشتراها وفي حق غيره روايتان وهذا لان العدة انما تجب
لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب الموجب للحل فاذا عرف هذا فاصل ما سوى الصحيح بين
التفصيل لهم اذ هو ظهر ان اليمين هناك ايضا قائمة غير انها لا تظهر في حقه **وجه** قول ابي يوسف ان الفرقة في ذلك
بسبب التنافي بخروج المرأة من ان تكون محلا للطلاق اذا خرجت من المحلية فاحتيج الى اثبات المحلية ابتداء بعد العتق وبخروج العين
لا يثبت المحلية ابتداء كما في النكاح العاجل **واعلم** ان شمس الائمة حلى في المبسوط الخلاف على عكس هذا وقال
بما اذا ملكته بل اجراه في الفصلين فانه ذكر مسئلة الهاجر وبنى ما اذا هاجرت فانقضت عدتها ثم رجع بعدها وبنى في العين
على قوله لم يقع طلاقه فقال في المبسوط وقال بعد قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد الاول فاما على قول ابي يوسف الاخير طلاقه يقع
ثم قال وهو نظير ما لو اشترى الهلال انه بعد ما دخل بها اعتقها وطلقها في العين لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول وهو قوله
وفي قول ابي يوسف الآخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها يعني فاعتقته فعلى الخلاف في الصورتين **قوله** وان قال
اي الزوج لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتقي او ان اشتريتك فانت حر فملكها لم تطلق لان الرجعة لا تلحق التطليق اذ هو السبب حقيقة
بالاعتاق والعتق ان اللفظ اعني العتق ينتظمهما اي ينتظم الاعتاق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفها آلة ومعنى الآلي
صحة ارادة كل منهما به على البدل لا على الشمول لمنع انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي المجازي في اطلاق واحد والاعتاق مجاز
للعتق هو فيه استعار الحكم للعلة وعلى هذا اذا عم لم يقع في انت ايال على اعتبار ارادة الفعل اعمال المستعار للمصدر او على
اعتبار اعمال اسم المصدر كما يجيء كالامك زيدا وانا على الوجوه الا على الوجه الكافر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر شكل لانه فاصل
وانا يعمل في المفعول المتعدي فصل العامل العتق انما المصدر يرد الى الوجه الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتاق
فلم يكن التعليق الا بالاعتاق لفظا والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق هذا اعني الاشكال المذكور في
الكافي لحافظ الدين العجب مما يقال في جوابه من قولين غال ليس بشكل لانه لما علق التطليق بالاعتاق لزم منه تعليقه بالعتق
الحاصل منه وابن هذا من صحة الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المصر بالاعتاق العتق بالولاء ولا ولاء وحاصل تقرير
المسئلة ان مع ثنتين بالا منزلة المفارق فيحتمل وقوعه بعده وتنحى الزوجية عنه كما في الاجنبية ان مع العشر انصارت
محتملة لذلك وان كان حقيقته خلافه فيصار اليه بوجود قرينة تواطئه بثبوت حكم على ثبوت معنى بعد وجودها العدم حال
التكلم وهو على خطر الوجود فان لا يبعد ان يقال وجد التعليق وهو معنى التطليق وهو معنى بعد وجودها العدم كائنا على خطر الوجود من حيث هو شرط للعتق
بوجود حكم هو معنى الشرط فلم يكون الاعتاق او العتق شرطا للتطليق فان كان الاعتاق فيوجب تطليق الثنتين بعد تعاقبا
المتأخر عن الاعتاق ويقع الطلاق المتأخر من التطليق بعد عتقها حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق فاظهر هذا
تقرير المصنف وقيل عند المعاول مع العلة ثنتان كالكسر مع الانكسار في الخارج فالعتق مع الاعتاق والطلاق مع
التطليق عقران بل الوجه انه قرن الطلاق بالاعتاق فكون مقرونا بالعتق وموصولا به وجود احد الضدين يستلزم زوال الضد
الآخر ولا يبعد ان يقال وجد الحركة لا يصح ان يقال وجد السكون في الزمان الحركة او وجد الحركة فزال السكون لانه يستلزم
اجتماع الضدين بل وجود احدهما يقترن بزوال الآخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي عن م
حالة زوال الرق فلا وجه لتطليقتين حرمة فيلغو لتقع في الحرة فيملك الرجعة وهذا ينبني على اصل التوليدي في ان المعاول مع العلة
في الخارج او يتعقبها لا فصل وعلى ان حالة الوجود لحالة الوجود بعد تقرر وعدم خروج مع المقارنة والطي لعقد
على ان الشئ قد يكون شرطا لليس بثابت وانشد فكلت ان المعنى عاجزة جماد وتقرر الشرط والجزاء يعقبه اذ ليس هو علة فليس العتق علة
للطلاق بل علة الطلاق تعلق عند وسنذكر ما عندنا في العلة المعاول والورد على هذا اما لو تزوجها في الاجنبية اي تطلق مع نكاح
حيث يأتي في الشهر المذكور مع انه لا يقع اذا تزوجها واجيب بانه للمانع وهو عدم ملكه ذلك واما ملك اليمين فاذا لم يوجد ذكر التعليق ن
حرفه يعني ان يحلف بان قال ان تزوجتك فانت طالق صح ويرجع هذا الى انه انما يملك التعليق الصريح قبل النكاح
على ما بعده ولقائل ان يقول الدليل انما قام على ملكه اليمين المضافة الى الملك فعلى ما وجه معناها كيف ما كان اللفظ ك
والتقييد بلفظ خاص يعد تحقق المعنى تحكم وذلك قال في الدراية هذا الجواب لم يتضح لي انه على تعليق الطلاق بالنكاح

ويكون بتصحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي ان يحمل عليه **قوله** ولو قال اي لامرأته اذا اجاء غد فانت طالق ثنتين وقال لها المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم يحل له حتى تبكي ذوجاء غيره وعدتها ثلاث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تحل بمجيء الجمعة ولم يذكر الاختلاف على رواية ابي سليمان بل على رواية الشيخ ابي حفص وجه هذه الرواية ان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقها والمعلق بشيء يقارنه الاعتاق لانه علته اصالة الاستطاعة مع الفعل الذي يقام بها تقارنه في الخارج فيكون التطليق الذي هو السبب يقارن للعتق المقارن للاعتاق فتطلق بعدا لعتق وصار كالمسئلة الاولى ولهذا تنقضي عدتها ثلاث حيض لانها انما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها امة فكان الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى فانه علق التطليق باعتاق المولى مع ان الطلاق بعد العتق يصادفها حرة وبخلاف العدة لانه يحتاط فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة ثم رد المصنف رحمه الله قول محمد رحمه الله بقوله ولا وجه الى ما قال لان العتق وان كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه علته فيقترنان اي فيقترن الطلاق بالعتق فيصادفها على ما صادفها عليه العتق وهي امة فتحرم حرمة غليظة فيكون في قرن محمد رحمه الله جعل العتق شرطا على ما يعطيه قوله والمعلق بما يتعقد سببا عند الشرط يعني فلا يتعقد التطليق سببا الا عند وجود العتق المقارن للاعتاق لكنه ليس كذلك بل الشرط محض كما هو الشرط في الاعتاق حتى كانت العلة مع المعلول لهذا ان عند محض الفعل تقترن كل من التطليق والاعتاق والطلاق والعتق بنزول الطلاق حسبما يزل العتق وهي امة فتحرم حرمة غليظة واذا قد بعد هذا التوجيه لمحمد وجه به بوجهات اخر احدها انه اعتبر قول الفرزان في العتق والعتاقة في الطلاق وفي هذه المسئلة لكون الاعتاق مقدورا بها فلتغير شرعة نزوله والتطليق محظورا فتغير شرعة نزوله ايضا بخلاف البيع الصحيح حتى ان البيع الصحيح ينزل للملك فيه مجردا للعقد والفاسد متاخرا فيه الى القبض للحظر وتوضيحه انه نزل عند وجود الفعل التطليق والاعتاق والعتق مقارنة وينزل الطلاق بعدها وهي حرة وهذا في البائن اعلم ان العقلاء اختلفوا في العلة مع المعلول فذهبت طائفة الى ان المعلول يعقبها بلا فصل والجمهور على انها تعاقب وطائفة منهم خصوا العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول لانها اعتبرت كالاعيان باقيه فاكثر ضمانها اعتبارا لاصل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف نحو الكسر طاعة مع الفعل لانها عرض لا يبقى فلا يكون اعتبار تقدمها والا بقي الفعل بلا قدرة والذي يحكى عن المعتضد في العلل الشرعية والعقلية حتى ان الاكسار تعقب الكسر في خارج فبرانه لشهرة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان اسلم يقع بين الفعل والتاخر ضمانا وهذا لان المؤثر لا يقوم بدون التاثير فبدل وجوده وحاله خروجه من العدم ولم يكن ثابتا فلا بد ان يكمل هويته ليوجد به عارضه والا لم يكن مؤثرا والله اعلم وثانيها ان المعلق كالمرسل عند الشرط فكان المولى والزوج ارسلا عند فيسبق وقوع الاخير وانه حرة اوجز من انت طالق ثنتين فطلقت بعد اخرجه ثنتين فاخرجهما وثالثها لما تعلقا بشرط واحد طلقت زمن نزول الجزء فيصادفها حرة لاقترانهما وجودا ولان الملك كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك قلنا التعلق بشرط واحد يقتضي ان يصادفها على الحالة التي صادفها عليها العتق وهي الرق فتغلظ الحرمة بلا شك فتبطل الاضرار طبقا لفعله على ان الشيء من وجه لا يعدم لعين ثابت فانتفى ما قبله والوقوع عند الشرط لا يتوقف على عدم قدر التكلم من الزمان بل يحدث نزوله بين اولى الزمان وثانيها لانه نزول لحكم يبطل ما قبلها ودفع الاثر في البيع الفاسد لما امكن وهو مطلوب شرعا اخر الى غاية تناسب التاخير اليها اعني القبض الذي يشبه العقد على ما عرف في الفصل الذي يلي باب المهر اما تاخر وجبه فلا امكن رفعه لكن بعد وجود الشرط غاية تناسب اعتبار تاخر يثبت عليها كما هو في البيع فكيف سوغ ان الرفع ولا الدفع فلا فائدة في تاخير بل هو محل الاحتياط فتبطل الاول **فصل في تسنيه الطلاق وصفه** **قوله** ومن قال لامراته انت طالق كذا يشير بالاصابع والسبابة والوسطى ثنتين طعن على محمد في لفظ السبابة اذ الاسم الشرعي المستحق واجيب بان في بعض النسخ السباحة وبانه ورد ايضا في رواية ابن عباس رضي الله عنهما في صفة ظهور صلى الله عليه وسلم ادخل السبابتين في اذنيه فاندفع ذلك في كلا الطعنين وبان الاعلام لا توجب تحقيق معانيها في مسمياتها وهذا استفهام انكار فلا يرد اعتراض لانه حينئذ يحقق المعنى ان العدول عن الاسم الشرعي الى السبع والدفع بورود ابن عباس ناظر الى الظاهر من قال الحديث باللفظ والاول كون الاسم الشرعي المستحق يوجب كون الحديث منقولا من بعض الرواة بالمعنى حملا على تحامي ابن عباس عنه فالاولى اعتبار تلك النسخة ونسبة غيرها الى التصحيف وان كانت هي ايضا غلطا لغة مرجحة الاشتقاق لان الفعل سبح وفعال منها لغة في فاعل وليس منه فاعل بل الوصف منه سبح واما سباح فانه من سبح في الماء سباحة ثم شرع في الوجه فقال لان الاشارة بالاصابع يفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم يعني لغة هكذا اورده اغلاطا لفظا ومعنى اما لفظا فلان البين يكون تابعا للعدد كذا ولم يستعمل فيها النسبة والمستعمل فيها ما يقصد فيه معاني الاجزاء هكذا اورد ساكت يقصد بها التشبيه وبالكاف للتشبيه وبدا الاشارة وهذا هو المراد هنا في الحديث فقوله انت طالق هكذا التشبيه

العدد المشار اليه وسواء العدد المفاد بكينونة بالامر المشار اليه بيا خلاف كذا الكناية فانه لم يقصد فيها معاني الاجزاء
بل كلمة مركبة للدلالة على عدد مبهم الجنس او غيره كما في اخبرني بمال العدد انك ذكرت كذا وكذا فانك لو قلت كذا وكذا لم تميز هذه لتميز
الاسامي الجنس لان الكمية لانها وضعت لقصد بها ما الكمية عوضا لكذا اعبدا ولا تقل لكذا وثمانية عشر ولا كذا اعشرون درهما
فليس هذا استثناء لان بيانا هذا هو غلط المعنى **قوله** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا الخ عن ابن عمر رضي الله
عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا اي عقد الابهام في الثالثة
والشهر هكذا وهكذا وهكذا اي يعني تام ثلاثين فنفق عليه وان اشار بواحدة ثم واحدة وان اشار بالثنتين ثم ثنتان لما قلنا
والاشارة تقع بالمنشور ولو نوى الاشارة بالمضمومة تصدق بانه لاقصاد كذا اذا نوى الاشارة بالكف في الدراية الاشارة
بالكف ان تقع الاصابع كلها منشورة فالذي يثبت بالنية منه ان تكون الاصابع الثلثة كلها منشورة فحينئذ تقع في الاولى ثنتان
ديانة وفي الثانية واحدة لانه محتمل لكنه خلاف الظاهر وقبل ان اشار بظهورها بان جعل بطنها الى نفسه وظهرها الى المراة
فبالمضمومة وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فبالمنشورة وان كان الى الارض فبالمضمومة وقيل ان كان نشر اصابعه فبالمنشورة للعادة
وهذا اقرب والمعول عليه اطلاق الجواب لانخفى ان قوله بالاولى والاشبه والاوسط ليس بقيد **قوله** ولو لم يقل هكذا
يعني قوله انت طالق واشار باصابعه ثلاثا ولم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم يقترن بالعدد المبهم وعرفت ان الصواب ان يقال
لانه لم يقترن بالتشبيه المتقدم **قوله** واذا وصف الطلاق بصفة من البدعة او الى بلدة كان باينا مثل ان يقول انت طالق باين
او البتة وقال الشافعي رحمه الله يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول بقوله قال مالك واحمد لان الطلاق شرع مفرقا بالرجعة فكان وصفه
بالبينونة خلاف المشروع فيلغو لانه تغيير المشروع فصار كسلام من عليه السهو يقصد القطع لا يعمل قصده ويجب عليه سجود السهو
وكقوله وهبتك على ان شئت ملكك قبل القبض اذ طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصف الطلاق باحتمله وهو البينونة
فانه يثبت بها البينونة قبل الدخول في الحال وكذا اذا ذكر العدد بعد العدد فيقع واحدة بائنة اذا لم تكن لها نية او نوى
الثنتين اما اذا نوى الثلاث ثبت لما مر من ان اسم الواحدة لا يحتمل العدد المحض ولو سلم فالفرد ان لا رجعة يفرح بنفي المشروع
وفي مسألتنا وصفه بالبينونة ولو بقي الرجعة صريحا بل الرجعة ضمنا ورد عليه انه لو اصل البينونة لصحت ارادتها بطالق وتقدم
في بقاع الطلاق هذا صحيحا واجيب بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ باين عن ما صار ملفوظا بالنية بخلاف طالق
باين وفيه نظر اذ المعنى عمل النية في الملفوظ لا توجيهه الى بعض محتملاته فاذا فهم من لفظ ذلك صح عمل النية فيه وقد فرض ذلك
فتعمل فيه النية ولا تكون عاملة لا لفظ بل بما يعطي هذا الجواب فتقارطالق باين لتعدد الاحتمال بل لانه تصدق
تخيير ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه علله المعترض هناك ورد عليه ان تغيير المشروع كما منع من صحة النية يجب ان يمنع من صحة اللفظ
اذا كان مغيرا نعم لو كانت البينونة بلفظ باين على انه وصف للمراة كطالق لا وصف لطالق لكن ذلك ممنوع فانها اذا عنها وصفا للمراة
يقع ثنتان وبهذا ظهر المعنى قوله ولو عنى انت طالق واحدة وبقوله باين او البتة اخرى يقع بطليقتان باينتان عملا بان الاول كما صح
بنية ظهر ان هذا الوصف يصلح لان يراد الايقاع ولو لم يكن ان يقال الايقاع بباين وصفا لها كطالق فهذه فاستغنى به عن البتة
فلم يحتج اليها كما احتاج الى البتة لو افرد لم يبعد لكن نيته ما فيه من البينونة الا في ضمن البينونة الثانية اذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك
رجعتها وذلك منتف باتصال البائنة الثانية اذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل
كنايات الطلاق تجري فيها ذلك فيقع ثنتان بانيتان **قوله** وكذا اذا قال انت طالق ثنتين الخمس الطلاق معطوف على انت طالق باين في
الاحكام الاربعة وقوع الواحدة بائنة اذا لم ينو شيئا او نوى ثنتين الثلاث بالنية ولو عنى بطالق واحدة وبالخمس الطلاق فرجعي
يقع ثنتان والمراد بالباين لانه اي الطلاق انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثر وهو قطع النكاح حتى الحال في الباين وحلا لا
بالانضمام في الرجعي واتصال البينونة فانه لخمس ما يثبت به موجبا اعني الرجعي فصار كقوله باين وكذا
اذا قال احبك الطلاق او اسوأه او اشنعه او اكبره او اغلظه او اطوله او اعرضه او افظعه كلها مثل الخمسة وسنذكر
جوابه انه لو قال ثلاث وكذا اطلاق الشيطان او طلاق البدعة يقع به واحدة بائنة للثلاث الرجعي هو الشني فيكون البدعي
وطلاق الشيطان هو الباين وفي عبارة تساهل اذ ليس الرجعي هو الشني بل اعم لانه لو طلقها في الحيض كان رجعيا وليس بسني وعن
ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة لا يكون باينا الا بنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في الحيض كما تكون في البينونة
فلا يعم النية ولو قال اقبح الطلاق فعنه اي ابي يوسف رجع احتماله القبح الشرعي الطبيعي ان بطلقها في وقت يكره فيه الطلاق
طبعا كذا ذكره اطهر الكل عن اجماع فجمع الكراهة الطبيعية والشرعية وايراد وقت تعقق نفرة الطباع فيه عن الطلاق
وعندهما باين حملا له على الجهتين عنه **قوله** وعنهما انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان كان رجعيا لما ذكرنا في
رجعة الرواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه بالجبل يوجب زيادة العظم ويحصل باثبات زيادة لوصف
البينونة وكذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف رحمه الله يكون رجعيا لان الجبل شئ واحد فكان التشبيه فيه

يعني بكن ذلك فلا تثبت البينونة بالشك قلنا المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجبال انما يراد في الثقل او العظم فثبت المشبه به قضية للفظ وتوفيقا لوحدة على النية بينه وبين الله تعالى اما الناهي فلا يعتد به فيها **قوله** ولو قال لها انت طالق اسألك الطلاق او كالف او مل البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول وهو قوله اسألك الطلاق فلانه وصفه بالسنة فان قيل بل بالاسئلة فيجب وقوع الثلاث وكذا كل ما كان مسئولا مثل اصبح الطلاق واجب بان فعل يراد به ايضا او وصف كقولهم الاشج والناقص اقول اذا تعارضا والاسم فلا يحمل على الثلاث بالاحتمال والاخفى ان الاعتبار للظاهر وقد اثبتنا البائن في الجبال مع احتمال الارادة كون وجه التشبيه الوحدة والاوجه ان هذا الاحتمال يجعل ظاهرا لحرمة الثلاث فيصار الى الواحدة البائنة وتتوقف الثلاث على النية ثم قوله واما تقع بائنة الثلاث لذكر المصدر فان المعنى طالق طلاقا هو اسئل الطلاق والحاصل ان افعل التفضيل يحذف ما اضيف اليه فكان اسئل معبرا به عن المصدر الذي هو الطلاق واما الثاني وهو قوله كالف فقد يراد به التشبيه في القوة كما يقال الذي كالف رجل اي بأسه وقوته كبأسهم وقوتهم وقد يراد التشبيه في العدد فيصير كما لو نص على العدد فقال كعدد الف او قدر عدد الف وفيه وقع ثلاثا اتفاقا فيصح به كل من الامرين وعند محمد انها تبين اقلهما وعند زفر تقع الثلاث عند عدم النية كما هو مذهبه في التشبيه في العدد ظاهرا فيصير كقوله طالق كعدد الف وكعدوم ان التشبيه بالعدد ليس له معنى في خصوص الكمية والالغا انت طالق الفا اذ لا معنى لقوله الف تشبه بزيد الا ان فائدة يستقيم في الكثرة اي طالق لهذا العدد الكثير الكثرة الالفية تشبه كثرة الالف ما تعارفا فلا بد ان نزل على اشهر وقع الثلاث قلنا كون الحلاق سئل الغالبا لو قال واحدة كالف فهي واحدة بائنة بالاجماع ولو شبه بالعدد في ما لا عدد له فقال طالق كعدد السمبر اذ الزاب او مثله فعند ابي يوسف رحمه الله رجعية واختاره امام الحرمين من الشافعية لان التشبيه بالعدد فيما لا عدد له لغو ولا عدد للزاب عند محمد رحمه الله فيقع الثلاث وهو قول الشافعي احد رحمهما الله تعالى لانه يراد بالعدد اذا ذكر الكثير وفي قول ابي حنيفة رحمه الله واحدة بائنة لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة كما مر اما لو قال كمثل الزاب وقع واحدة رجعية عندهما وعنه في كالجوم يقع واحدة وكعدد الجوم ثلاث والفرق له بين هذا وبين قوله كالف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه به للكثرة بخلاف الجوم فيحتمل التشبيه في النور ولو قال كثلاث فهي واحدة بائنة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد كما لو قال كعدد ثلاث وهذا ضعيف لانه تشبيه العدد بالعدد في خصوص الكمية وفيه ما ذكرناه انفا وفي ـه كافي الحاكم لو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث لا بد من فهما اذا قال نويت واحدة انتهى ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول النفي والاثبات كعدد شعر البليس او نحو يقع واحدة او من شاء الله ثبوت لكنه كان زنا لا وقت الحلف لتعارض كعدد شعر ساقي او ساقاي وقد تنور الا يقع لعدم الشرط **قوله** واما الثالث هو قوله مثل البيت فلان الشيء قد يماثل البيت لعظمه في نفسه وقد يماثله لكثرته ففي ذلك نوى صحت نيته وعند عدم النية يثبت الاقل وهو ظاهر من **قوله** ثم الاصل ان اذا وصف الطلاق بما لا يوصف به يلغو الوصف ويقع رجعيا نحو طلاقا لا يقع فليك او هلي او بالجبار وان كان يوصف به فاما ان لا يبقى من زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق او احسنه اجمله اعدله خير الكله امره افضله فيقع به رجعيا يكون به طالقا للسنة فيقع السنة وان نوى الثلاث في ثلاث للسنة وفي مختصر الطحاوي لو قال انت طالق بطليقة حسنة او جميلة كانت طالقا في الحال رجعيا كانت في غير حيض ولم تكن هذه التطليقة للسنة قال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف رحمه الله انها طالق بطليقة للسنة كما لو قال انت طالق احسن الطلاق او حسني كاسمه واطوله يقع به بائنا واما تشبيهه فكلام انه بائن عند ابي حنيفة رحمه الله اي شيء كان المشبه به كالبر والجبل فان المشبه به لو كان عظيما لان التشبيه قد يكون لرجحان الموصوف به في صفة الزيادة لا محالة وعند زفر ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم يقع بائنا والا فرجعي ذكر العظم اولا وبيانا كالاصول في مسألة اساس بيت عند ابي حنيفة بائن وعند ابي يوسف رجعي الا ان يقول كعظم راس برغ فحينئذ هو بائن عند زفر رحمه الله رجعة وفي كالجبال بائن عند ابي حنيفة ورجع عند ابي يوسف الا ان يقول كعظم الجبال ولو قال مثل عظمه فهو بائن عند الكل ولو قال مثل يقع اي حنيفة وقال يقع اي يوسف هذا كله عند عدم النية اما لو نوى الثلاث في هذه الفصول صحت نيته لان الواقع بها بائن والبينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة وفي شرح الكنز كالنهي بائن عند ابي حنيفة وعندهما ان اراد به بيانة فرجعي وان اراد به برده فبائن انتهى وهذا يقتضي ان ابا يوسف لا يعتبر البينونة في التشبيه على ذكر العظم بل يقع به دونه عند فصل الزيادة وكذا بعد كل البعد ان يقع بائنا عند ابي حنيفة لو قال انت طالق كاعدل الطلاق او كاسنه والاحسنه والله سبحانه اعلم **قوله** ولو قال انت طالق تطليقة سادسة او عريضة او طويلة تمامي واحدة بائنة لان ما لا يكن تداركه مستند عليه وهو البائن ما يتعذر تداركه يقال في هذا الامر طول وعرض فهو البائن ايضا وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو

وفي الكافي للحاكم لو قال انت طالق طول كذا وكذا او عرض كذا وكذا ازني واحدة بآية ولا تكون ثلثا وان نواها لان الطول والعرض يدلان على النوع لكنهما يكونان للشيء الواحد فكانه قال طالق واحدة طولها كذا او عرضها كذا اهـ فلم يقع بنية الثلاث

قوله ولو نوى الثلاث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة الخ اراد بالفصول ما ذكر من قوله طالق بائن او البتة او احشى طلاقي واخيفه واسوأه وطلاق الشيطان والبدعة واسمج وكالح ومثل راس ابرة ومثل الجبل وطالق كالطلقة شائعة او عريضة او طويلة لانه نص على التطليقة وانها تتناول الواحد ونسبه الى شمس الائمة ورجح بان البينة انما تعمل في المحمل وتطليقة بائن لا تحتمل الثلاث

فصل في الطلاق قبل الدخول

لما كان النكاح للدخول كان الطلاق بعده على الاصل لان الاصل حصول غرض الشيء بعد وجوده وقبله بالعوارض فقدم ما بالاصل على ما بالعوارض **قوله** واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول وقع عليها لان الواقع مصدر وحد ولان معناه طلاقا اي تطليقا ثلثا على ما بيناه في الفصل في باب ايقاع الطلاق وان الواقع عند انت طالق مصدر ينوب تطليق ثبت متفقا وينوب الموصوف بالعدد وطلاقا اثره وبه دفع قول الحسن البصري وعطاء وجابر بن زيد انه يقع عليها واحدة لينوب انها طالق ولا توصف العدد شيئا ونص محمد رحمه الله قال اذا طلق الرجل امرأته ثلثا جميعا فقد خالف السنة واثم بربه وان دخل بها او لم يدخل بها سواء قال لعبدها ولابنة عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين لا يسأل في قول الا انشأ ان يكون عند ذكر العدد سوقعا للوقوع وكونه وصفا لمحذوف اما لو قال اوقعت عليك ثلاث تطليقات فانه يقع الثلاث عند الكل **قوله** وان فرق الطلاق بانت بالاول ولم يقع الثاني وذلك كقوله انت طالق طالق طالق لانه ليس في آخر الكلام ما يغيره وله فلم يقع بطالق الاول شيء فان قيل لو قال طالق وطالق وطالق او طالق واحدة وواحدة وواحدة فالحكم كذلك مع ان الواو للجمع وهو يغير حكم التفريق اذ الحاصل به كالحاصل بطالق ثلثا وحكمها مختلف ان في التفريق بين واحدة فينبغي ان يتوقف الصدر فيقع الثلاث كما قال مالك واحمد قلنا الجمع الذي يبين التفريق كما هو الجمع بمعنى المعية المحض كلفظ ثلثا ونحوه وليس الواو للجمع لهذا المعنى بل لجمع المتعطفات في معنى العامل اعم من كونه على المعية وعلى بعد وبعض المتعطفات بها في تعلق معنى العامل به وتاخره وكل من الجمع بمعنى المعية ومن الجمع بمعنى ترتب المتعطفات على الترتيب اللفظي وعكسه افراده ولا دلالة للاعم على الاخص فلم تثبت الواو دلالة على الجمع بمعنى المعية بل تصدق معه كما تصدق مع التعاقب التعاقب فلو لم يكن ذكرها بالقرينة ذكر بغير لفظ الواو دلالة على ما يوجب التغيير هو المعية ولان الحكم يتوقف الصدر يتوقف على الحكم لانها في التركيب للمعية واذا علمت انها لا تفرق حتى لا تفيد الاشتراك لم يجب اعتبارها للفرد الذي هو المعية بعينه وليس هو باولى من اعتبارها للفرد الذي هو التعاقب في معنى العامل بعد عدم اعتبارها للمعية بعمل كل لفظ عمله ضربا بالاولى فلا يقع ما بعدها على ما توقف ذلك على اعتبارها للمعية للترتب فانه رفع ما قيل لو لم يتوقف لعدم اعتبارها للمعية لزم اعتبارها للترتب واما وقوع الثلاث على غير المدخول بها اذا قال انت طالق احدى عشرة وقوع الثنتين في قوله لها انت طالق واحدة ونصف فلان واحدة فلتبين للتوقف بسبب الحاق المعية بل لانه اخص بما يلفظ به اذ اراد الايقاع لهذه الطريقة وهو مختار في المغرب لغة وان لم يكن مختارا في احدى عشرة طلقة الا ان الشرع لم يتم حكمه اذا تكلم به وذكر شمس الائمة في المسئلتين خلاف زفر رحمه الله فلا يقع شيء عنده لان الواحدة وجدت لعطف ضيق للواقع الاول لما قال انت طالق احدى عشرة تقع الثلاث لانتفاء لعدم العاطف ووقوع الثلاث عليها اذا قال لها انت طالق ثلثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة وواحدة لان تمام الشرط بآخر كلماته وما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء واعلم ان شمس الائمة حكى بينه وبين شمس الائمة السرخسي خلافا في نحو طالق وطالق وطالق ان عند ابي يوسف قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد رحمه الله بعد فراغه منه جوابا ان يلحق بكلامه شرطا واستشهد رحمه الله في اصول قول ابي يوسف انه ما لو يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو توقف وقوع الاول على التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل للثلاث حال التكلم بها ولا يخفى ان النظر الى التعليل لا يحوج ان يلحقه بغير بعيد ان المراد فاخر ظهور وقف الوقوع فان مقتضاه انما هو انه اذا لحق تبين عدم الوقوع واذا لم يلحق تبين لوقوع من حين تلفظ بالاول وهذا لا ينفيه ابو يوسف فالخلاف في المعنى بينهما

قوله وهذا اي المسائل الثلاث خالفن ما قبلها من حيث المعنى وسواء ان المحل عند الايقاع فلا يقع شيء عند ان نواه في بضع بالموت فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ثلثا ان شاء الله فانه قبل ان يقول لم شاء الله لا يقع عليها شيء وفيما قبلها بالطلاق يقع الاول ولا يقع ما بعده

قوله ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه انه اذا اذا كل شيئين واذا دخل بينهما ظرف فان قرنها بآخر اي اضيف كلمة الظرف الى الصدر الاول كان صفة للمذكور آخرا كما في زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بآخر بل اضيف الظرف الى الاول كان صفة للاول بالضرورة ولا تاخر عنه اما اذا قرنها اوقع عمرو المتاخر بالبداية ويكون الظرف خبر واحد صف لمبتدا محذوف العائد اي واحدة قبل واحدة صفة للاولى فطالق واحدة تقع قبل الثانية المذكورة في اللفظ اي في الصفاء انها لفظ قبل فلا يلحقها الثانية وفي صفاء واحدة صفة للاخيرة

لانها المبتدا المخبر بالظرف عنه والجملة موصوف مضمونها واحدة الاولى فقد اوقع واحدة موصوفة بقبلية اخرى لها ولا يعتد عليه اذ لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الموقعة فحكم ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقعان وفي واحدة بعدها واحدة اوقع واحدة موصوفة بعدية اخرى لها موقعت الاولى قبلها فلا تلحق الثانية غير المدخول لها واما اذا اوقع معها واحدة اوقع واحدة فلا فرق في الحاصل لان مع للقران فيوقعا الاول على الثاني تحقيقا لمعناها وعن اي يوسف قوله معها واحدة يقع واحدة لان الكناية تستند الى سبق الملكي عنه قلنا قد وجد وهي واحدة التي هي مرجع الضمير اذ قد سبق لفظها غير انه يجب التوقف لاتصال الغير وهو البعية المانعة من انفراد السابق بالحكم الذي هو مقتضاه من حيث هو منفرد لفظا دان على سبق وجوده فتموع ومن مسائل قبل وبعد ما قبل سطوما ك رجل علق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان ك وصوم ثلاث لانه اما ان يكون جمع ما ذكر بلفظ قبل او جميعه بعد او جمع بينهما في الجمع كما بينت لغي قبل بعد فشهر قبله رمضان يقع في سؤال في نحو ثلاث صور اخرى لا يخلو من انه اذا ذكر لفظة قبل مرة واحدة ان تحلل بينهما بعد كما في البيت وقد عرفت حكمه او لا يتحلل بل يكون المذكور بعض قبل نحو في شهر قبل ما قبل قبله رمضان يقع في في الحجة من انه اذا ذكر لفظة بعد مرة واحدة ان تحلل بينهما قبل فلك البيت حكمه انه لغي بعد يقبل فشهر بعده رمضان يقع في شعبان او لا يتحلل بل المذكور بعض بعد نحو في شهر بعد ما بعد بعده رمضان يقع في جمادى الاخرى قوله وفي المدخول لها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل واحدة وقبلها واحدة وبعدها واحدة وبعدها واحدة هو في غير المدخول لها اما في المدخول لها فيقع ثلثان في الوجوه كلها اي في قبل واحدة وقبلها وبعدها واحدة وبعدها واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون التي قبل غير لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد في الزيادات نحو فحق رقبة من قبل ان يتماسا لغا بخر قبل ان ينفد كلمات ربي وقول النبي صلى الله عليه وسلم طلقوا اصابعكم قبل ان تحللها نار جهنم واجيب بان اللفظ اشعر بان يوقع وكون التي قبل غيرها يقتضي وجود ذلك الغير ظاهرا وان لم يستند عليه الحال والعمل بالظاهر واجب ما امكن قوله ولو قال لها اني لغير المدخول لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله وقال الثنتان ولو قدم الجزاء فقال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاتفاق لهما ان الواو للجمع المطلق اي جمع المتعاطفات فاصلها وما بعدها في الحكم سواء كان فعلا كجاء زيد وعمرو او كان كزيد وعمرو وبكر جاؤا مطلقا اي بلا قيد بعية او ترتب بل اعم من ذلك يصدق مع كل منهما فقد جمع بين الواحدة والواحدة في التعليق بدخول الدار فصارتا اذا جمع بينهما لفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ثنتين وكما اذا اخر الشرط والمسئلة بحالها وهذا التقرير في اللفظي لا اثر له لانه في حال التكلم بتعليق الطلاق لا في حال التطليق تحقيقا على ان قوله لغير المدخول لها انت طالق واحدة وواحدة كانه في حال الايقاع ولا موجب للوقف لان الواو يقتضي الوقف فيقع الكل دفعة واحدة تنزيلا لذلك فيقع الكل لو سلم التعاقب في التعليق في المعلقات بشرط واحد على التعاقب تنزيلا حمله عند وجوده كما لو حصل بايمان تخللها ازمنة كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد زمان قال ان دخلت فانت طالق فدخلت يقع الكل نفاقا وقد حصل المحصل كما اذا نص على الثلاث في غير ما نحن فيه وكذا اذا علق ويقع قوله وله ان ايقاع الطلاق الذي هو معنى الواو يحتمل عند وقوع الواو في الاستعمال ان يراد من حيث هو في ضمن القران او الترتب هذا لانه لا يراد في الاجمال الخاص الاعم الامر من حيث هو في ضمن حال خاصة وعلى الاعتبار الثاني وان راد الجمع بوصف الترتب لا يقع الا واحدة كما اذا اخر الثلاث بالواو لغير المدخول لها تقع واحدة لملاحظة هذا الاعتبار ويلغو ما بعدها لتوان المحال الاول على اعتبار ايراد المعية ينزل الكل لا يقع الا احد الحالين وتنزل الطلاق عند الشرط لا بد منه فتنزل واحدة ولا يتنزل الزائد بالشك وتمرين الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني واسطته والثالث واسطتها فينزل على الوجه الذي وقع عليه التعلق بخلاف مسئلة تكرار الشرط لان تعلق الثاني لغير شرط او لا لشيء بواسطة الاول لان كلا جملة مستقلة تعلق بالشرط الواحد طلقات ليس شيء منها بواسطة شيء فينزل جميعا عن الشرط وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان تاخر الشرط يوجب توقف الاول لانه غير تعلق الكل ضد تعلق الكل دفعة واحدة فتنزل دفعة وينقض بما لو قال لغير المدخول لها ان دخلت فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت يقع ثلاث ولو غير هذا اللفظ وقع واحدة واجيب بان بل لاستدراك الغلط بالفاظة الثاني يدل الاول ولا يكون في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني فيكمل التعليق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كانه اعاد الشرط لتعليق ثنتين وجعله كمستثنى فاذا وجد الشرط وقع الكل جملة بخلاف ما اذا اخر لانه بانت بالاول فلم يبق محلا لايقاع الثنتين وقولنا ارجح قوله بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه ممنوع بل علته جمع الواو اياه للشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة التعلق الثاني لم يلزم كون تنزله علة لتنزله اذ لا تلازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس تنزله علة لتنزله بل اذا تعلق الثاني اي سبب كان صار مع الاول معلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزلا بالشرط وتقرير الحصر رحمه الله اقرب ولا يرد عليه مسئلة الايمان

فانقل

فان قيل قوله الرابع بالسابق يدفع بانه لا سبق في تعاقب الكل سواء كان في طرق الجمعية او الترتيب فيجب ان تبين له
كلها عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي ذكرناه ان وقوع كل معقد وجزء شرط
وقوع المتأخر فان معناه ان وطلقت فانت طالق واحدة وبعدها اخرى فلا تقع الثانية الا بعد وقوع المتقدم وحصول
الدخول شرط كل متأخر بخلاف الترتيب الذي تتعقب الايمان فانه ليس الشرط في كل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد الدخول مثلا
فقد وجد تمام شرط كل متعلق من الطلقات الثلاث وعلى هذا الخلاف ما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال
كظهر امي والله لا اقربك فدخلت طلقت وسقط الظهار عندنا والايلاء لسبق الطلاق فبين فلا يبقى محلا للظهار والايلاء عندنا
هو طلاق مظاهر قول وقال الاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثم قال لها انت علي كظهر امي والله لا اقربك اربعة اشهر فتزوجها فعلى الخلاف
ما لو قدم الظهار والايلاء فقال والله لا اقربك وانت علي كظهر امي انت طالق فتزوجها وقع الكل اما عندنا فلا اشكال
واما عنده فلسبق الايلاء هي بعد وقوع محل للطلاق فتطلق قوله ولو عطف حرف الفاء فقال اني لغير المدخول بها ان دخلت
فانت طالق فطالق فطالق فدخلت فهو على هذا الخلاف ذكر الكرخي فيه واحدة وتسقط ما بعدها وعندنا يقع
الثلاث وفي المبسوط نقله عن الطحاوي فلم يكن عندهما وذكر الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفاء
للتعقيب فصار تقديره وبعد فطالق فجعل الشرط دخول الدار ووقوع طلقة ولا وقوع قبل وجود الشرط فتقع الثانية بعد هما وشرط
الثالثة الدخول ووقوع طلقتين قبلهما على النحو الذي قررنا عليه كلام المصلي حنيفة وهذا لانه يصير المعنى ان دخلت
فانت طالق واحدة وبعدها اخرى ولو عطف بثم واخر الشرط كانت طالقا ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فان كانت مدخولا بها
فتقع في الحال لتنزل تقع الثالثة بالشرط لان للزاجي كما له باعتبار في اللفظ والمعنى فكانه فصل بسكوت ولو سكت وقع
الاول ولا يتوقف لتعلق فكذا هنا اذا وقع الاول بقيت محلا فتقع الثانية وتتعلق الثالثة بدخولها الدار وان كانت غير
مدخول بها وقعت واحدة في الحال ويلغو الباقي لانتفاء محليتها وان قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق
وهي مدخول بها تعلق الاولى وقعت الثانية والثالثة وان لم تكن مدخولا بها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث لما ذكرنا
لتعذر تعليق الاصل هو هنا تعلق الكل بالشرط مدة اذا وجد الآن عند وجود الشرط يقع الثلاث ان كانت مدخولا بها
وفي غير المدخول بها طلقة واحدة واخر قادر الزاجي يظهر عند في التعليق كانه سكت ثم تكلم وعندهما في الوقوع عند الشرط
ولو لو يعطف اصلا بان قال ان دخلت فانت طالق واحدة وواحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه اتى بتعليق الاولى لغير ما
تعذر تعليقه وهو جمعهن في تعليق كلمة واحدة قوله واما الضرب الثاني وهو الكنايات فهذا كاحكام البرجع شرع في بيان الكنايات
وقدم البرجع اذ هو الاصل في الكلام لانه وضع للافهام لما كان اظهر افهامها ما كان اصلا بالنسبة لما وضع له وحين كان
البرجع ما ظهر المراد منه لا شتهاره في المعنى كان الكناية ما خفي المراد به لتواري الاحتمالات عليه وانما لم يذكر المصنف الكناية كما
عرف البرجع بل ابتدأ بامثال وهو الكنايات لان يقع بها الطلاق الا بالنية الخ لاشتهارها صيغة للبرجع وحين عرفه علم ان الكناية ما لم
يصدق عليه تعريف البرجع انه وخذ قسما من تعليله حيث قال لانها تحتمله وغيره فكان الكناية ما احتمل الطلاق وغيره فلا يذكر
ان سعيرا عن مقصود به اما اذا كانت حالة الطلاق هي تعيين مقصود فان الغاضبة تعبر بها ولا تريد به في ادعاء ما خالف مقتضى
وتعني دلالة الحال فانها حكمت بان مقتضاها شرعا كما في البيع بالدراهم المطلقة ينصرف الى غالب نقد البلد بدلالة الحال ولكنا
اذا اطلق البرجع بنية الخ ينصرف الى الخ فالحاصل ان النية باطنة والحال ظاهر في المراد فظهر ترجيحه لها فلا
يصدق في انكار مقتضاها بعد ظهوره في القضاء بينه وبين الله تعالى فيصدقه سبحانه اذا نوى خلاف مقتضى الظاهر الحال
فقول المصنف لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال يحمل على حكم القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع الا بالنية مطلقا
الا ترى ان انت طالق اذا قال اردت عن وثاق لا يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ذو حجة اذا كان نواه قوله لانها غير موضوعة
للطلاق بل موضوعة لما هو اعم من حكمه او بنيته والاعم في المادة الاستعمالية يحتمل كلا مما صدق عليه ولا يتعين احدهما الا
بمعين والمعين في نفس الامر هو النية وبالنسبة الى القاضي دلالة الحال فان لم تكن فدعواه ما اراد واما قلنا اعم من حكمه ولغو
نقل اعم منه لما سنذكر من انها لو تردد بما سوى الرجعية الثلاث الرجعية اعتدي استبرئي انتدي احتمل الطلاق اصلا بل ما هو
حكم من ابتدأ به النكاح وعلى هذا القول المصل يحمله وغيره تساهل لان مختار اللفظ استعمالها وستسمع ما له لو
يرد بها الطلاق وتقرره والجواب ان المراد يحتمله متعلقا معناها اورد اقعا عند فتدخل الثلاث الرجعية قوله
وتنقسم الكنايات على ما هو بين هذا التقسيم الكنايات وهي تنقسم او لا بحسب ما يكون كناية عنه وثانيا باعتبار الواقع بها وما ذكره المصنف
هي القسمة الثانية اما القسمة الاولى فتنقسم الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما عن متعلقه الثاني لفظان اضادي وابرئي
بتدل لا تدخل في بيتها الا بنية الطلاق فلا يقع الا بقولها بنية طلقت نفسي واخرقي فضبني والاول بما سواها وتنقسم
الى ما يقع به البائن وهو ما سوى الالفاظ الثلاثة وستذكر ما فيه اول ما يقع به الرجعي وهي الالفاظ الثلاثة اعتدي واستبرئي

رحمك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة امّا الاولى اى كون الاول وتى كلمة اعتدى فظاهر لاحتمال الاعتداد عن النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى فان نوى الاول تعين وينبغى طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعى ولا يخفى ان القول بالقضاء وثبوت الرجعة فيما اذا قاله بعد الدخول اما قبله فهو مجازعن كونه طالقا باسنوا لحكم عن العلة الا المسبب عن السبب لبرد ان شرطه اختصاص المسببة العلة لا تختص بالطلاق ثبوتها فى قوله اذا اعتقت وجاب بان ثبوتها فيما ذكر لوجود سبب ثبوتا فى الطلاق وثبوت الاستبرا لا باصالة وتوعيده اضر سوال على الاختصاص واعلم انه كما يجب كونه مجازا عن كونه طالقا فى غير المدخول بها يجب كون استبرى رحمك كذلك فى المدخول بها اذا كانت ايسة او صغيرة وما فى النوادر من وقوع الرجعى بها استحسانا لحديث سودة يعنى انه صلى الله عليه وسلم قال لها اعتدى واجعلى ما قبل لك القياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل يثبت الرجعى بها قياس واستحسان لان علة البينونة فى غير الثلاث منتفية فيها فلا يجعل القياس اصلا كما لا يخفى وقد يعلل الوجه وتى اعم من رجعى وبائن لكن لا وجه لذلك تعين البائن لك تعين الاخص لعدم الدلالة على الزايد عليه واما الثانية وتى كلمة استبرى رحمك فلانه تصريح بما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل استبرى لما فى طلقتك او لاطلاقك يعنى اذا علق طلاق عن الولد على الاول يقع وعلى الثانى لا فلا بد من الاسية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كونه طالقا كاعتدى وكذا فى الايسة والصغيرة المدخول بها كما ذكرناه واما الثالثة وتى انت واحدة فلانها تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف واحد فاذا نواه فكانه قال فيجب ايقاع الوصف المذكور فكانه قال لظهور ان بحردنية الطلاق لا توجب الحكم والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل غير ذلك انت واحدة عندى وفى وقت كذا وما قصد ظهر ان الطلاق فى هذه الالفاظ الثلاث منتفى كما هو فى اعتدى استبرى رحمك لانه يقع شرعا فهو ثابت اقتضاء ومضمر فى واحدة ولو كان مظهرا لايقع الا واحدة فاذا كان مضمرا فانه اضعف منه واولى ان لا يقع الا واحدة وفى واحدة ان صار المقدر بعد ذكر ما يصفه لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث لانها صفة للمصدر المحذوف باتفاقها فلا يتجاوزوا الواحدة واغنى عن بعضهم على قوله يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اى تطليقة واحدة فان فيه تكلفا غير محتاج اليه بل يحتمل ان يراد به مفرد من الزوج ساقط لانه لا يليق باحاد الكلام ذكر المصدر والتطليق المصدر المحذوف المنطوق به شائع فى طلاقى العرب منه ما قلناه من السنى البائن فانت طلاق والطلاق عزمة الخ ومن قول المغيرة حين طلق الاربع اذهبن فانتن طلاق وطلاق وطلاق فكبر بحلاف لتطليق لفظ انت منفرد عن الزوج فكان احتمال انه واحد للمصدر اظهر من احتمالها اظهر من احتمالها لتفرده عن الزوج فضلا عن تعين الثانى **قوله** ولا عبرة باعراب الواحدة عندنا ما شائع هو الصحيح احترازا عما قال بعضهم ان رفع الواحدة لا يقع شيء وان نوى وان نصبها وقعت واحدة وان لم ينو لانها نعت للمصدر اى طالق تطليقة واحدة وقع عندا وقع بالرفع وان سكن احتج الى النية **وجه** الصحيح ان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب بل يحكم بوقوع الثلاث عليه ولان الرفع يجوز كونه نعتا لتطليقة واحدة اى انت تطليقة واحدة والنصب يجوز كونه نعتا لمصدر اى انت تطلقين واحدة وهذا الوجه يعم العوام والخواص ولان الحاجة لا تلزم الكلام العربى على صحة الاعراب بل الملك ضابط يعتبر والعرف لعدمه ولذا ترى اهل العلم فى مجالسهم كلامهم لا يسلمونه **قوله** وبقية الكنايات اذا نوى بها الثلاث او كانت واحدة بائنة وان نوى الثلاث كانت ثلاثا وان نوى ثنتين كانت واحدة وفى هذا الاطلاق نظر بل يقع الرجعى بعض الكنايات سوى الثلاث فضلا وذكر فى انا برئ من طلاقك يقع رجعيا اذا نوى بالطلاق ما اذا قال لزوجته حلال مالى على حرام وفى خلاصة الفتاوى لو قال انت على حرام ونوى الطلاق يقع رجعيا والاوجه عندى ان يقع بائنا لان حقيقة البرئ منه مستلزم عرفا للابتعاد عنه والابتعاد يحصل بالبينونة فيقضى بها بالاقل وهو البينونة بائنة العدة او الثلاث او عدم الايقاع اصلا وبذلك صار كناية اذا اراد الاول وقع وصرف الى ما دون البينونة حتى لو نوى ثنتين حتى لو نوى ثنتين وكذا فى قوله الطلاق عليك يقع بالنية وفى هبتك طلاقك اذا نوى يقع رجعيا وكذا اذا قال لم اقل طلاقا فاذا قال ثلاثا مرة بعد اخرى فى الهبة اذا لم تكن نية تطلق فى القضاء ولو قال نويت ان اكون فى هذا الاصدق وانا فيما بينه وبين الله تعالى هو كما نوى كان طلقت نفسها فى ذلك المجلس طلقت الآن فى وجه هذا اذا ابتدأ الزوج فلو ابتدأت فقالت هبت لى طلاقى فى تأويل اعرض عنه فقال وهبت لا يقع وان نوى لانه جواب فيما طلبت كذا ينبغى وفيه نظر بل يجب ان يقع اذا نوى لانه ابتداء ونوى وقع فاذا نوى الطلاق بعد قصد عدم الجواب واخرج الكلام ابتداء وله ذلك ومنه ما روى عن سفيه ونيته يقع رجعيا فى خذى طلاقك وافضى طلاقك وكذا فى فكى اسك طلاقك او قضاه او شئت يقع بالنية رجعى هذا اذا سئل فقال انت بائن ونية وبتة وحرام وحبلك على غاربك والحقى باهلك يوصل المرة وخلية وبرية وهبتك لاهلك وفارقتك وامرك بيدك وانت حرة واعتقتك بمثل انت حرة وتقنعى وتخمرى واستبرئى واعزبى بعين مهملة وباء معجمة بنقطة واحدة وزاى معجمة اى تحرى واذهبى وتوحشى وابتغى الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره وتقرن بالمحتملات غير خاف وحبلك على غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصوان المنزعة من اشياء وهى هيئة الناقة اذا القى حبلها للرعى وتى ان سئل فى الحبل على غاربها هو ما بين السنام والعنق كيلا يشغل به اذا كان مطروحا فشبه بهذه الهيئة الاطلاقية الطلاق المرسل عن قبل النكاح او الممكن التصرف من البيع والاجارة والاستخدام وصار كناية فى الطلاق

واختارى

لغوه

لتعدد صور الاطلاق وفي وهبتك لا تملك اذا نوى بيع وان لم يقبلوها لانه يحب كون وهبتك لاهلك جوابا عن رددتك
عليهم بخصوصه لان الحالة الاولى حتى البيتونة فلا يحتاج الى قولهم ابرأها في ثبوت البينونة والحق بأهلك سلمك في صيرورته
الى الحالة الاولى وقوله وهبتك لأبيك او لابنك سلم خلافا لابي حنيفة اي في الحكم بوقوع الطلاق لا ان يكونا
في حال مذاكرة الطلاق وسؤالها الطلاق او سؤال الاجنبي فيقع في القضاء ان قال اردت غير الطلاق ولا يقع فيما بينه
وبين الله تعالى الا أن ينوي وبستثنى منها اختاري لما ذكرنا امرك بيدك قال المصنف رحمه الله سوى اي الفاظ وذي بين بدم
الالفاظ وقال لا يصدق حال مذاكرة الطلاق في القضاء اذا قال لم أنو شيئا من الطلاق في المحاكمات وهكذا الحال شمس لانه في البسوط
والمشايخ كفخر الاسلام وغيرهم قالوا هذا اي كونه لا يصدق قضاء اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سؤال الطلاق انما هو فيما لا يصلح ردا
اما ما يصلح له فيصدق اذا ادعى الزم استثنافه تقسيما هنا ضابطا قال احوال هنا ثلثة حالة مطلقة وغيرها حالة الرضى
وحالة مذاكرة الطلاق وفيما قدمنا حالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لطلبها الطلاق اي التطليق
ويصلح ردا له وما يصلح جوابا ولا يصلح ردا له وما يصلح جوابا وشيئا في حالة الرضى يصدق في الكل اذا قال لم ارد الطلاق
لانه لاحتمل هجر كذبه وفي حال مذاكرة الطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا لا ردا لخلية برية بائن بتة بتلة جرام اعتدي
استبرئي رحمك انت سبيلك وتصدق فيما يصلح له وللرد مثل اخرجي اذهبي اطلبي تعالي الحقي بأهلك اعزبي قومي
تقنعي تراها كاستتري وتخمري ومعنى الرد فيهن اي اشتغلي بالقنع الذي هو لازم للرأس من القناع وكذا اخرجه وجوز فيه
خصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا وردا وما يصلح جوابا وشيئا لا ردا خلية برية بتة
بتلة حرام وما جرى مجراه اذ خيار خلية عن الحدود بتة بتلة اي منقطعة عنه ولا يصدق فيما يصلح للطلاق دون الرد
والشتم كاعتدي اختاري امرك بيدك استتري وعرفنا قدمنا ان اختاري امرك بيدك لا يقع بها الطلاق الا بالنية
فلذا وانما حكينا بيان عن النصوص حتى لا يدخل الامر في بدها الا بنية واعلم ان جملة التقسيم والاحوال التي سمين
حالة الرضى وحالة الغضب وحالة مذاكرة الطلاق فتصدق في كل منها بما لا يتصور سؤالها الطلاق الا في احدى حالتين لانها
صدان لا واسطة بينهما فحينئذ نقول ان في حالة الرضى المجرد عن سؤال الطلاق يصدق في الكل ان لم ترد الطلاق وفي
حالة الرضى المسؤول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردا انه لم يرده وفي حالة الغضب المجرد عن سؤال الطلاق يصدق
فيما يصلح سببا او ردا انه لم يرده به الا السبب الرد ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط وفي حال الغضب المسؤول فيها الطلاق
يجمع عدم تصديقه في الثلثة جوابا لسببان المذاكرة والغضب وكذا في قول من قال ما يصلح ردا الان كلام المذاكرة
والغضب فيستقبل بالبيان قبول قوله في دعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسبب يفرد الغضب بانه فلا تشتبه
الاحكام وح قولا ان نفي حال المطلقة المطلقة عن قيدي الغضب المذاكرة **قوله** وعن اي يوسف اخ الحاوي يوسف
بالي تحمل السبب الفاظا اخرى وهي لا سبيل لي عليك لا سبيل لي عليك خليت سبيلك فارقتك تهكن اربعة الفاظ
ذكرها الولوالجي وذكرها العتابي خمسة لا سبيل لا ملك خليت سبيلك الحقي باهلك جملك على عارك وفي لا يصلح جميع
اتباع الجمع لشمول الاية وذكر خمسا اي هذه الاية وذكر مكان جملك على عارك فارقتك فتم ستة الفاظ وجه اما لها
الشبه ان لا ملك لي يعني اننا قائل مرأته ينسبني الى ان الملك والا سبيل لي عليك لزيادة شرك وخليت سبيلك وفارقتك
والحقي باهلك كذلك وجملك على عارك اي انت مسيئة لا يشتغل احد بنادتك اذ الاطاقة لاحد بمسامحتك وفي رواية
جامع فخر الاسلام والقوانين الظهيرية ان ابا يوسف الخ اي لكلمة التي لا يبين فيها في الغضب كما لا يبين في المذاكرة وفي
اعتدي اختاري امرك بيدك وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة رحمه الله لا سبيل لي عليك تعتدي استتري اخرجي اذهبي قومي
تزوجي لا نكاح لي عليك بدين في الغضب لان هذه الالفاظ انما تكون للابعاد وحالة الغضب بعمل الانسان الزوجة فيه وكذا
في حال ذكر الطلاق وهذا لان لا سبيل لي عليك يحتمل على طلاقك وتسويد كالاستماع من الطلاق وانطلقي وانتقلي والحقي
والرواية في اعتدي طلاقك ظاهر ومن اي يوسف مع ملا فالمجرد في النوادر عن اي حنيفة رحمه الله يصير الطلاق في يدها لا
ملكها منافع الطلاق ومنفعة الطلاق التطليق ان شاءت كما كان للزوج ولو قال طلاقك علي لا يقع اصلا وروى الحسن عن اي
حنيفة رحمه الله لو قال وهبتك لابيك او لابنك او للازواج تهب طلاقي ان المراة ترد على نفسها ولا يلزمها الطلاق عادة ولو قال لاجنبي
او قال لك او عليك او لفلان الاجنبي ونحو لم يكن طلاقا كان نوى لانها لا ترد بالطلاق وعلمه ولو زاد على اذهبي فقال اذهبي بعيدي
ذلك لا يقع عند اي يوسف خلافا لزفر لان اذهبي يعمل فيه الطلاق وبقي الزائد مسؤولا فلا يتغير به حكم الطلاق ولاي يوسف
رحمه الله ان بعد عادة لاجل البيع فكان مريحا خلاف المنوي وفي الكايات تخلي عني واختلف فيه لو نوى فيما بينه وبين ربه عمل قبل
يقع اذا نوى وقيل لا وسئل لو قيل لا شيء لي وبينك شيء وهي اربعة طرق عليك معموحة لا يقع الا بالنية الا ان يقول اخذي اي
شئت ثم عن محمد رحمه الله في رواية اسد يقع ثلاث وقال ابن سلام اخاف ان يقع ثلاث لمعاني كلام الناس كانه نوى ان اراد

الناس يسئله اسلكي الطرق الاربعة والا فالفظ انما يقطع الا ان يسلوك احدها والاوجه ان يقال يقع واجرم بانه
ومنها بحوت مني وقال المتاخرون في ذهبت طلاقك لا يقع وقيل يقع ولا يقع في اخذت طلاقك وان نوى واصفح عنه ولا
باجلت طلاقك او وهبته او بعتك او اردتك وان نوى وامتاطل بالطاء فاطلق بعضهم الوقوع به وفصل بعضهم
فقال ان لم يكن ثم حاجة الى البينة ومع كثرتها يقع بلا نية والاوجه الطلاق الوقف على النية طلقنا الا ان بالطاء فليس
صريحا لعدم غلبة الاستعمال ولان الترخيم لغة طائي في غير النداء فانتفى لغة وعرفا فيفتقر وقضاء الى النية هذا في حالة الرضى
وعدم مذاكرة الطلاق اما في احدهما فيقع قضاء اسكنها او لا وفيه ايضا النظر المذكور لانه ايقاع لفظ له ولا لاعم منه
ليكون كناية وليس بحاذف فيه وهذا البحث يوجبان لا يقع به اصلا وان نوى مثل هذا البحث عربي في التطليق لتحي كانت
طالق لانه ليس طلاقا ولا كناية لان موضوعها يحتمل اشياء واوضاع هذه مسميات بي حروف وكذا الوقر الى السحور
لا عجل السحور لانه ليس قرانا ولا يخلص الا بعد واشتراط غلبة الاستعمال في الصريح ولا كتفاء فيه بكون اللفظ واضحا
او عرفا وح يقع بالمنجي في القضاء ولو ادعى عدم النية وكذا بطال بلا قاف وفي قوله لاقرا احمل اليها طلاقها اذا خرجها به او شرها
تطلق في الحال لان الحمل لا يحتمل وصل المحمول وبهذا انت علي كالبينة او الحمر او الحلن يقع بالنية وفي الكافي للسغناقي اذا
قال لامرانه هذا عني او خالعتي او بحرمن الرضاع وثبت عليه بان سئل عن ذلك فاقر لحقه فرق بينهما ولو قال كذبت او مزحت
او سمعت ونسيت صدق ولا يفرق احتياطا والقياس ان يفرق بطلقا ولا يصدق لانه باللحرم وجه الاستحسان
ان هذا الخطاب لحرم فلا يقع الا بالدوام عليه ولو قال لها هذا بنتي من نسبة ثبت عليه وهذا نسب معروف لو نفرق لان
الظاهر يكذبه ولو قال اني بحي امي ولا امر معروفة وان لم يكن لها نسب معروف ومثلها يولد لمثله وثبت عليه فرق وكذا اذا هي
اختي من الرضاع لشبت لي بامراة وما ان لذي يتزوج ثنوى بقع الطلاق عند اي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما وعلى
هذا الخلاف اذا قال لها انت امرأتي اذا شئت وما انت امرأتي اذا شئت وما انا اذا وجاء عند يقع بالنية والغياه

وينقسم بالكنايات الطلاق بالكناية

لو كنت طالقا او اعتقتك على لوح او حائط او ارض او في كتاب لا انه لا يشتبين به لخطا والهوى والمراد الصحيح لقضاء
لا يقع به نوى به او لم ينو ولو قال اذا كتبت على لوح او حائط او ارض او في كتاب لا انه لا يشتبين لا يقع وان نوى به الطلاق لان
مثل هذه الكتابة كصوت لا يشتبين منه حروف فلو وقع وقع بحرم النية فان كان مستبينا لكن لا على رسم الرسالة والخطاب
فانه ينوى فيه كالكلام المكتوب لا يقع الا بالنية لان الانسان قد يكتب مثل للايقاع وقد يكتب لحرية الخط فان كان صحا يبين
بلسانه وان كان اخرس يشتبين بكتابته هذا اذا لم يكن خطابا او رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب اما بعد
يا فلانة انت طالق او انت حرة او اذا وصل اليك كتابي بانت طلاق فانه يقع به الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية
قالوا لو قال انت طالق ثم قال لم يقع قضاء لانه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب الكتابة اذا لم يلحقه مثل ان
يكتب انه طالق وفلانة خلاف ما اذا كتب اذا وصل اليك فانه لا يقع به قبل الوصول اليها وقالوا لو اغبر كتب كتابا على وجه
الرسالة وجعله اذا وصل اليك كتابي فانت طالق ثم بدا له فمحى ذكر الطلاق منه وامتحه واسطر باقية وقع اذا وصل لان
حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وان لم يصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه الابهة الثلثة وما وقع في
تفصيل بعضهم من انه اذا محى ما سوى كتابة الطلاق وافتتح فوصل اليها لا يقع فمبني على ان الرسالة المتضمنة لحرف الطلاق
لا تكون كتابا وفيه نظر بدرء ما قبل فان لم يحى اكثر ما قبله فارسل لا يقع اعتبارا للاول اذ مقتضاه انشاء الكتابة بانشاء كل
كتبه الحواج وليس الامر كذلك ولو كتب لصحيح الى امرأته طلاقها ثم انكر الكتاب وقال نويت عليه البينة انه كتبه يدين فيما بينه
وبين الله تعالى ان كان لم ينو به الطلاق حتى امرأته ولو كتب اما بعد انت طالق ان الله ان كان يقع قضاء
كتابته تطلق وان كتب الطلاق ثم مزقه ثم كتب نسأ الله يقع الطلاق لان المكتوب الى الغائب كالملفوظ كذا في الغاية وفي
الكبرى للحاصري والخلاصة وبها نعتمد الى المستفتي اذا كتب كتاب الطلاق ثم نسخه في كتاب آخر اذا مزقه حين كتبه لم يقع هو
ما ذكرنا ان هذا الكتابة ان طلقت تطليقتين قضاء وبينه وبين الله تعالى يقع واحدة اتفاقا وعلى هذا لو وصل احدهما يقع واحدة
قضاء وديانة ولا يخفى ان هذا انما اذا كان الطلاق معلقا بوصول الكتاب واما اذا لم يكن معلقا فلا اشكال انه يقع تطليقتين
قضاء وديانة الا ان ينوي به طلاقا آخر وكل ما ذكرناه ثابت في حق الاخرس نحو ان كان يكتب واما يعرف منه ذلك بان يشار

كتب طلاق امرأته

كتاب فجيب بكناية بالنية فان كان لا يكتب وله اشارة معلومة فيرفع لها طلاقه ونكاحه وبيعه ونحو ذلك والكلام في جميع
وان لم يعرف منه ذلك او شككنا فيه فهو باطل وهذا استحسان والقياس في جميع ذلك انه باطل لانه لا يفهم وقد ذكر
المصنف احكام الاخرس فيما مر في آخر الكتاب **قوله** ثم وقوع البائن مما سوى الثلثة الاول منها هيناً وقال الشافعي رحمه
الله يقع بها رجعي لان الواقع بها طلاق والطلاق بالاصل يقبل الرجعة بالنص والحاجة الى اثباته اول بها فكنايات عنده
حتى ارتد فهو بائن لكونها كنايات بل عوامل بحقائقها كما سنذكر بل كنفي بالانعقاد على ان الواقع طلاق والباقي
بالنص فان قيل النص انما افاد الرجعة بالطلاق المرجع معناه لان قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبعولتهن احق
بردهن امر بالطلاق المرجع وعين لان النسبة الى معنى اللفظ لا الى اللفظ غير انه خص منه الطلاق على مال بالنص الفاد
لها اعني نص الافتداء لما عرف ان الافتداء لا يتحقق الا بالبينونة والا يذهب مالها ولا يفيد والحاصل ان الكتاب بعينه
ان الطلاق بعقب الرجعة الا ما كان على مال او ثلاث واستدل المصنف رحمه الله بقوله ولنا ان تصرف الابانة صادف اهله
مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولما استشرع منع ثبوت ولاية شرعا اثبتها بقوله الحاجة ماسة الى اثبات الابانة كيلا
يسد عليه باب التدارك ولا يقع في ظنها ان المراجعة مرفقة فقد يرى بان السرور عاد فدع حاجة العباد والزوج قد يحتاج
الى الابانة هذه الصفة فتكون هذه ولاية ثابتة دفعا لحاجته لانه لو اباحها بالثلاث عصى ولو طلقها رجعيا ربما يرى اي
مصلحة في الرجعة فيراجعها فيعود اكثر فطلقها ثانيا وثالثا فتبوء الى ما شيء العدد وتحرم وفيه سد باب التدارك
فشرع له الابانة على وجه يكنه التدارك بقاء الجلية حتى لو بانها لا يكنه التزوج ولا يخفى بعد هذا اللفظ والاوجه والعباد
هكذا قد يحتاج الى الابانة والثلاث كلمة مراد وتقريرها على ما ذكرنا لك فلزم ان شرع له الابانة على هذا الوجه يعني
الواحدة البائنة والاقرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة كيلا يقع في الرجعة بغير قصد منه بان تخاصمه المرأة فتقبله
بشهوة فيصير مراجعا وتعود لانه يريدها فيحتاج الى طلاق ثان وثالث فيسد باب التدارك فهو لاجل ذلك يحتاج الى ان يشرع له
الابانة لذلك كما تكون هذه المصلحة ودفع ان مثل مصلحة وتبوء ان يمكن مراعاتها باذا طهرها من غير مسها وتقريبه مع
ان الانسان محل التغير مصلحة اخرى اكثر اذ كثيرا ما يقع ذلك بل دوامه بالمشاهدة اكثر من وقوع طلاق لم تدع النفس تعمل
المراجعة ومع الابانة لها ان تمنع فيحصل المقصود بهذا لا يترتب الا على عدم الابانة فاقتضى عدم شرعيتها على الاطلاق
اذ يكون بعضها مع عدم شرعية الابانة بسبب الاخراس مرجحا مقتضاه وقوع نكان اعتبار مع الابانة اصل المصلحة من غير
تبوء المصلحة الاخرى فان اردت تخصيص نص اعقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد تخصيصه بالافتداء ايضا لان التخصيص
بالقياس بعد التخصيص بالنص جائز لم يتم المعنى فيه ولو سلم فلان حاجة الخلاص بالابانة لتسن حاجة المرأة لتكنه من الابانة
على وجه لا يعقب الرجعة الندم بها بعد الرجعة حتى تتعلق اعلاه او تعرض لتلاك على الاظهار كلاهما فلم تتوقف دفع حاجته
على شرعية الواحدة البائنة واذا رجعنا كراهة الواحدة البائنة في اوائل كتاب الطلاق بعد ما حققنا سبب تحقق الحاجة الى الا
من النظام بعد ولا يخفى ان المعنيين اعني انسداد باب التدارك وباب الرجعة او تغيرها مرجحا في دفع المفسدة الاصلية
والاوجه في الرد ان يقال انما اثبتنا شرع الايقاع لهذه الالفاظ فقد اثبتنا الابانة لانها معناها وقوله الطلاق على مال
اي المسنون للاتفاق على صحة وقوع الثلاث بمرة واحدة صوصا عند وانه غير مكروه ونصا لفظ بائن شائع لغة البينونة
الغلظة بغير واحد فتقع به الحقيقة كالطلاق بالوقع بدا الغليظة وقع بها الحقيقة وانما خص منه الطلاق بالفعل سنة لعموم
مرادا في اصله الطلاق المسنون بالمال يعقب الرجعة فاخرج منه ذلك حين شرع به الايقاع بلفظ بائنة
ثبت ايضا اخراج الواحدة البائنة بالمال لان شرع الايقاع به يوجب اللفظ سببا لوجوب معناه ومعناه البينونة
والدلالة على ايقاع الثلاث به شرعا عليه صلى الله عليه وسلم انكاره حين طلقها البتة انه ما اراد الا واحدة وشرح قوله
فلم سنكنا باء على التحقق لانا عوامل في حقايقها يعني لا تردد في المراد للقطع لان معنى بائن الحقيقي الذي هو صفة الانفصال
مراد وكذا البتة والبتل للقطع والتردد انما هو في متعلقها اعني الوصلة وشتان ما هو وصل النكاح والحرمات والشرعا
تعين النية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والخلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة الى النية او الى العرف من الالفاظ
فاذا عتبر المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وان اطلق عليه كناية مجازا للتردد في ذلك المتعلق الذي تعين به الفرد المستعمل فيه
اللفظ والوجه ان الطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوي المجاز بل هو مكون حقيقة لانها تعدد المعنى فتكون حقيقة صحيحة
وقد تحقق في نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن لا يتقصر عليه بل لتعديه الى طويل
القامة وكثرة الاضياف فالوجه ان يقال لكونها كناية لا تستلزم كونها مجازا عن الطلاق وتحقيقه انه مشترك معنوي من
قبيل المشكل لقطع المتعلق النكاح فرد من نوع ما يتعلق به والمتعلق اثر السر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل انها
تحمل رجل كامل من رجال وعمرو وغيرهما والوجه ان نقول عوامل بحقيقتها اذ حقيقة ما استعملت فيه وهذا لان نحو طويل

على ما ذكرنا مجاز عن التخلية والترك وسموها بينونة وكذا وهبتك لا تملك للتعذر عن حقيقة الهبة اعني التمليك فهو مجاز عن ذلك على ما قدمناه وقياس الباقي مثله لما ظهر انه لا يراد به الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الآخر في الأحوال وحتى مسوقة الى غليظة وحتى البتة على الثلاث وحقيقة كالبتة على الخلع ما بينا اراد صح ويثبت ما يثبت بلفظ طالق على ما ذكرنا وحاصله ان ما يثبت عند طالق سرعا لا نزاع يثبت عند وعند مثل الالفاظ والخلع تقول لنا يقع بها الطلاق حتى معناه يقع لازم لفظ الطلاق سرعا وانتقاض عدده موضع وذلك الازم واستدلالنا لذلك وبادسال لفظ الثلاث كل معنى وقوع الطلاق وقع الازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما سيجيء ما اشتغلنا به في فاتحة كتاب الطلاق فارجع اليها فاذا وقع بالطلاق حتى وهو البينونة بالكنايات ثم يكتفي العدد بنا على وكل الوصله وهذا جواب عن قول الشافعي رحمه الله وينتقض به وهو بنا على انه غير واثبت تعلم انه لا يلزم من دوال وصله النكاح وقوع الطلاق لتحقق ذوالجاني المفسوخ مع عدم الطلاق والجواب ان ذوال الوصلة لا بد له من شعب في غير الفسخ لتعقبه الانفاق على ان الثابت بالكناية ليس ضخامة ملزمه بفقدان العدد ولا يصح بنية الثنتين اي الكنايات عند ياخلافا لزفر قد بيناه من قبل في باب ايقاع الطلاق في التطليق بالصدد قوله وقولها اعتدي اعتدي اعتدي هذه المسئلة تحتمل وجوها اذا نوى بكل مرة من الالفاظ طلاقا على الاولى طلاقا لا غير او بالاولى حيضا لا غير او بالاولين طلاقا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا لا غير او بالثانية والثالثة طلاقا على الاولى حيضا وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او نوى بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى طلاقا على الثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا على الثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا على الثانية حيضا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا على الثالثة حيضا او بالاولى والثانية طلاقا على الثالثة حيضا او بالاولى والثانية حيضا على الثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا والثانية طلاقا او بالثانية حيضا لا غير وفي هذه الاحد عشر وجها تطلق ثلثا او نوى بكل مرة حيضا او بالثالثة طلاقا لا غير او بالثالثة حيضا لا غير او بالثانية طلاقا او بالثالثة حيضا لا غير او بالثانية والثالثة حيضا او بالاولى طلاقا او بالاخريين حيضا لا غير وفي هذه الوجوه الستة تطلق واحدة او نوى بكل مرة منها هذا الوجه مني والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة سقط حالة الطلاق فلا يصدق في عدم نية شيء بعد ويصدق في نية الحيض لظهور الامر باعتداد الحيض عقيب الطلاق واذا لم ينو الطلاق يقع رجعي وكذا كل ما قبل المنوي بها وبنية الحيض بواحدة غير مسبوقة بواحدة نوى بها الطلاق يقع بها الطلاق وسقط بها حالة المذاكرة فتجري فيها الحكم المذكور لها غاية ما في الباب اذا كانت مسبوقة بواحدة لا يقع بها الطلاق حتى لا يقع بها الثالثة لصحة الاعتداد بعد الطلاق ولا يخفى التخريج بعد هذا وان هذا انما اذا كان الخطاب من مرة واحدة حيض فاما اذا كانت ثلاثة او بعرة فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقي من قبضا لا يكون حكمه مثل ما خرجه ولو قال نويت بكل واحدة طلاقا لا يصدق لانه خلاف الظاهر وعلل ان المراد كالقاضي لا يحل لها ان تتزوج لانه خلاف الظاهر وقد ظهر مما ذكرنا ان الطلاق لا يتقصر على السؤال نحو لا تقربوهن انها حال سؤالها او سؤالا حتى طلاقا بل حتى عام من حالة السؤال الا طلاق من حيث انها الايقاع ثم على هذا التأويل ان يقول المذاكرة التي يقترن الكناية معها ظاهر في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لا ذكر الكناية الصالحة للايقاع دون الردة عقيب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به فيمنع قبول دعواه او عدم ارادة الطلاق بخلاف المذاكرة حتى لا تبدل بايقاع الطلاق مرة كان الايقاع مرة لوجود ظهور الايقاع مرة ثانية فلا يكون اللفظ الصالح لظاهر في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية قوله وفي كل موضع يصدق الزوج في نفي النية هو انما يصدق مع اليمين الخ فيه مناقشة ونعلم مرة الكافي الحاكم ويزد اليمين لما فيه من الالزام على الغير بعد ثبوت الخيار لنفيه بالكناية فضعف مجرد نفيه فيقوى باليمين والاقرب انه لنفي التهمة اصله حديث تحليف ركانة المتقدم فرع طلقها واحدة ثم قال جعلتها بائنا صارت بائنة وقال محمد رحمه الله لا تكون الا رجعية ولو قال صارت ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال لا تكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا وله في الاول ان جعله الواحدة الرجعية بائنة غير مشروع فرد عليه فلما ملك البائن لما ذكرناها لكنه لو نص على وصف آخر كان كذلك فكان رجعيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذا ابانها انصرفت باصل الطلاق كما لو جعلها آيلا او كيل بيع لما ملك البيع انما فكان مالكا لاصله ووصفه وملك الحاق وصفه باصله كتنفيذ عقده للمتولي واعلم ان الصريح يلحق الصريح والبائن عندنا والبائن يلحق الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا فلو قال لها بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فلو قال بائن لم يقع اتفاقا ولو قال ان دخلت فانت بائن يقوى الطلاق ثم ابانها فدخلت فالاصح وقع عليها طلاق آخر عندنا خلافا لزفر رحمه الله اما كون الصريح يلحق البائن فلقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الخلع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والفاء

للتعقيب فهو نص على وقوع الثالثة بعد الحلم وعن الحدادي عنه صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة وهذا التعليل يأبى بقاء احكام النكاح واما فاد الاستمتاع وتحوه لا يمنع التعرض في الحال كالحيض فلهذا
لحق البائن الصريح بل اولى لبقاء الاستمتاع واما عدم لحوق البائن البائن فلانكان جعله جزاء عن الاول سوصادق فيه فلا حاجة
الى جعله انشاء لانه اقتضاء صرورة حتى لو قال لغيرته به البينونة الغليظة يتبعني ان نعتبره تثبت الحرمة الغليظة لا نفيا
ليست ثابتة في الحال فلا يمكن جعله اخبارا عن انها ثابتة فيجعل انشاء صرورة وهذا وقع البائن المعلق قبل تحير البينونة كما
مثلناه لانه صح تعليقه ولم يمكن جعله خبرا حين صدر وارد عليه سئله لازم فانت طالق انت طالق فلم ران لا
يلحق الصريح الصريح اجيب بانه لا احتمال له لان انت طالق منعين للانشاء شرعا ولو قال اردت به الاخبار لا يصدق قضاء
وفي مسئلتنا لم يذكر انت بائن ثانيا ليجعل خبرا بل الذي وقع اثر التعليق السابق ونحوه والتقييد عن وجود الشرط هو
ونحو حال وقوع المعلق بعد المعلق فعرف في اسئلة الاهم الذي اطبقوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق ما هو
بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس طالقا في الانشائي الطلاق به وقع الفرق بين الصريح انت طالق انت طالق انت بائن لان
حقوق معلل الصريح ولا تبقى له البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البائن لانه ما لا يحتاج الى نية بائنا كان الواقع به
او رجعيا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع لها في غير الثلثة الا لفاظ عندي استبري رحمك انت واحدة الا بائن وفي
الخلاصة مثلا من ازاد انها الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا والصريح يلحق البائن وان لم يكن رجعيا وقوله الذي يلحق البائن
لا يكون رجعيا لانه لا يتصور لان البينونة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير الصحيح بانه مما ذكر من انه اذا انها
ثم قال لها انت طالق بائن يلغو بائن بعد ما ذكرنا من عدم تصور الرجعة فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الالغاء في هذه
المسئلة في الحاوي من قوله يلغو تصحيحا للكلام لا يعود على مجرد الالغاء اقتصر في الخلاصة ومحمله ما ذكرنا وعلى هذا انما وقع في حلب
من الحاكم في واقعة وهي ان رجلا بان امرأته ثم طلقها ثلثا في العدة الحق فيه انه يلحقها ما سمعت من ان الصريح وان كان بائنا
يلحق البائن ومن ان المراد بالبائن الذي لا يلحقه ما كان كناية على ما وجهه الوجه وفي الخانية ولو قال ان فعلت كذا فانت طالق
ثم على حرام ثم قال هكذا الامر آخر ففعل احدهما وقع طلاق بائن ثم لو فعل الآخر قال ظهير الدين ينبغي ان يقع آخر وقال هكذا
ينبغي ان يحفظ **قتمة في الشهادة على الطلاق من الكافي للحاكم** وهو مجموع كلام محمد رحمه الله في كتبه
لو شهدا بالطلاق والزوجان منكران فان على عدم الطلاق فرق بينهما لان البينة تكذبهما ولو شهدا انه طلق احدى نسائه
بعينها ونسيا ما شهدا به باطلة ولو شهدا انه طلق احداهن فهو على ما عينها الزمناه الايقاع على احداهن استحسانا وفي القياس
هو كالاول ولو شهد شاهد على طلقتين وآخر بثلاث والزوج منكر لو يحلف مع الشاهد على قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
على طلقتين وثانيهما في الهداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق سألت المرأة القاضي ان
يصدقها على ما عندي ولا يقضي بذلك ولا يسعه ان يدفعها الى زوجها فان كان الطلاق بائنا واقر بذلك بعينه الشهود والمحضر وشاهدها
عدلان اجلها ثلثة اشهر وحل لها ولزوجها ان يتزوج بمن شاء في شهرها الاخر ويحسن ان يدفعها للزوج لا بأس به
ولو شهد احدهما انه طلقها ثلثا والآخر انه قال انت علي حرام ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهد احدهما انه طلقها انه
البارئ لها وحلت والآخر انه طلقها ان كلمت فلانا وانها كلمته وكذا ان اختلفا في لفظ الكنايات وكذا في مقادير الشروط التي
علق عليها في التعليق والارسال وتقاديم الاجال وصفاتها وفي اشتراطها وعدمها واذا شهد انه قال ان دخلت فلانة الدار
فهي طالق فانكره وقالت بل قال ان دخلت فلانة فقد دخلت فلانة بطلاق وعدمها لانها اثبتت فيها وضع فيه الطلاق على اصل
ولو شهد على تطليقه بائنة واخر على تطليقه رجعية جازت على الرجعية وكذا اذا شهد على تطليقة والآخر على اصل تطليقة
او على احد والآخر على واحدة وعشرين واحدة وتضعه الاصل عندنا انها في العطف تصح في المعطوف عليه لا فيما
على اللفظ او مراد فه خلافا لابن سماعة احدهما على واحدة والآخر على ثنتين عند خلافا لابن الذي شهد
ثلثين لم تكلم بالواحدة ولا بمرادفها وسيأتي هذا الاصل في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهد انه قال لفلانة طالق لا
فلانة والآخر على انه سمى الاول فقط جازت على الاول ولو شهد انه قال لها طالق طالق طالق كلمة والآخر على انه قال بعض الطلاق
لم تجز الشهادة عند وعندهما تطلق واحدة ولو شهد انه قال لها طالق والآخر انه قال لها طالق جازت وكذا ان اختلفا في لو
او المكان او الزمان بان شهد انه طلقها بمرو والآخر انه طلقها في ذلك اليوم بالكوفة فهي باطلة لتيقن كذب احدهما
ولو شهدا به لك في موتين متفرقين بينهما زمان الا ما وقد ما يسير الراكب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهد انه
انه طلق غرة يوم النحر بالكوفة والآخر انه طلق يوم النحر بمكة فهي باطلة ولو جاء احد البينتين فقضى بها
ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها واذا قال لرجل امرأته اينكما اكلت هذا الرغيف طالق فجاء كل بينة انها اكلته تطلقان جميعا
وان جاء احدهما حكم بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها وان كانتا اكلتا لم تطلقا ك ن ك ن

باب تفويض الطلاق وفصله في الاختيار

لما فرغ من بيان ان الطلاق بولاية المطلق شرع في بيانه بولاية مستفادة من غيره وجعل هذا الصنف ثلثة اصناف التفويض بلفظ التخيير وبلفظ الامر باليد وبلفظ المشية **قوله** اذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق يعني ينوي تخييرها فيه او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك وان طال وقاما او اكلوا او شربوا او اشتغلوا بالاعمال كان قامت منه او اضطربت في عمل آخر خرج الامر من يدها لان التخيير لها جيا في المجلس جماع الصحابة رضوان الله عليهم قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقالت طائفة امرها بيدها ما كان في مجلسها فلم تختر شيئا وروينا هذا القول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين وبه قال جابر بن عبد الله وقال عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والنخعي ومالك وسفيان الثوري والاوزاعي والشافعي وابو ثور واصحاب الراي وفيه قول ثان وهو امرها بيدها في ذلك المجلس وغيره وهذا قول الزهري وقتادة وابن عيينة وبه نقول وقول ثالث على ما حكاه قول النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها لا تعجلي حتى تستامري ابويك وحكى صاحب المغني هذا القول عن علي نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي لم تستفض بعد روي عنه كقول الجماعة وكذا نقل في بلاغات محمد رحمه الله انه قال بالاقتصار على المجلس قال بلغنا عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم في الرجل يخير امرأته ان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فلا يكون اجماعا سكوتيا بمنزلة قول المذكورين سكوت غيرهم وابن من نقل عنهم قولا ثانيا بعين القول الاول ممن نقل عنهم القول الثاني وقوله في سائر ما قال لا يفيد بعد تلقي الامة اياه بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله حينئذ واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة لا تعجلي الى آخره ضعيف لانه صلى الله عليه وسلم لم يكن خيرها ذلك هذا التخيير المتكلم فيه ومن اين توضح نفسها بل على انها اذا اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى الاية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا **قوله** ولانه تمليك التعليل منها والتمليكات تستند عمي جوابا في المجلس او ردا لو كان تمليكا لم يتوقف الزوج مالكا للطلاق في ذلك المجلس استحالة كون الشيء مملوكا كله لاكثر من واحد في زمان واحد وتوقف فائدة لو طلقها بعد التخيير وقبل ان تختار لوقعت ما لكذ كان من قال لامرأته طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلق فطلقت نفسها لا يحنث وقد نص محمد رحمه الله على انه يحنث وتوقفه ان تكون ناسية عنه وانها يصح عند ما توكيل المدعون بانها نفسه وهذا يرد على تعليل كونه تمليكا بانها عاملة لنفسها واجيب بان المراد بالمالك هنا من يعقد على التعليل باختيار بحيث لا يحتمله ايم على نفس التعليل وكما حلف بعدم فعله فحلف انه لو كيل فانه يحلف انه لم يفعل ويصور الملك على هذا الوجه بان شيئا فان تمليك التعليل هكذا اولزوم انتفاء الملك بالتمليك في الاعيان لا في ملك الافعال للقطع بثبوت ملك كل من اية رجل التعليل واحدا كملا وسواء الاقتضاء تسلية اليمين بموقعه والحنث قول محمد رحمه الله والمنع من كون في الزيادات صاحب المحيط واما المدعون فوكيل والمانع عمله في الاجر اقرب الدين باعتبار انه تصرف لنفسه في ضمنه وهو فراغ ذمته وفي هذا نظر لجريه في تطليقها نفسها بان يقال لسي وكيلة ثمة في نفس فعل الايقاع عاملة لنفسها ثبوتا حاصل لها ضمنا ولو التزموا كذا المدعون بلكا لم يصح لانتفاء لازمه لان للاجير ان يرجع قبل الاجر وسنذكرها سواء الاوجه واعلم ان الجواب الذي نسبه عبد التمليك هو القبول في المجلس والجواب المتكلم فيه هو تطليقها نفسها وسواء بعد تمام التمليك فليس هذا الوجه ملتزما للمطلوب وقد قال في الذخيرة ان هذا التمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس اذا كانت على ولا يتوقف على القبول فظهر ان هذا التمليك بخصوصه لا يستند على الجواب الذي يتم به التمليكات ولكونه تمليكا يتم بالملك وحده بلا قبول لا يعود على الرجوع لا لكونه متضمنا معنى التعليق لانه اعتبار بكن في سائر التمليكات لتضمنها معنى اذا بعته فعبدي حر فانه وكالا يبان لتضمنها اذا حكمت بين من سئت فقد اجزته فكان يقتضي ان لا يصح الرجوع والعزل عنها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لانه بناء على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك يثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه كما في سائر التمليكات بحيث انه يبقى الى ما وراء المجلس بل بقاؤه موافق لسائر التمليكات التي يثبت الملك عندها واما ما لفظها بما ذكرنا وباعتبار اقتصاره على المجلس في الخطاب المطلق انا لو قال طلقي نفسك متى شئت فهو لها في المجلس وغيره واذا وضح بنى فالبينة على مجلس علمها ولو قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اغتر بمجلس علمها في هذا اليوم فلو متى اليوم ثم علمت يخرج الامر من يدها وكذا لو قال قد فوضت اليك وسمى غايته ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها في المجلس وليس للزوج ان يرجع قبل المجلس لانه بمعنى اليمين او هو تعليق الطلاق بتطليقها نفسها وقد علمت ما فيه لتحقيق **قوله** اذ مجلس الخ لو كانا يتحدثان فاخذ في الاكل انتقض مجلس الحديث وجاء مجلس الاكل فلو انتقالا الى المناظرة انتقض مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة ولو ركبا فلبست ثوبا او شهرت لا تبطل خيارها لان التطيب قد يكون سببا للمنع التام كما لبس الثوب قد يكون لمنع عدو او عاد او ما لو اكلت ما لا يشبع قليلا او استطعاما فاقام الزوج شهرا فانه تخرج الامر من يدها لظهور الاعراض به

قد حته في الاقامة انها يكنها ما نعنه في القيام وتبادر الزوج باختيارها نفسها تعرف ذلك دليل الاعراض
كذا اذا خاصمت في كلام آخر فانه يعني حتى يخوضوا في حديث غيره افاد انه اعراض عن الاول **قوله** ثم لابد من النية
اي نية الطلاق في قولها اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها لا اقامة على النكاح وقدمه ويحتمل تخييرها في غرض من نفقة
او كسوة فاذا اختارت نفسها ذكرت نفقتها للطلاق فالقول لها مع يمينه اما اذا اخبرها بعد ما اكل الطلاق فاختارت
نفسها ثم قالوا انوا الطلاق لا يصدق في القضاء وكذا اذا كانا في غضب وشتيمة واذا لم يصدق في القضاء لا يسع المراة
ان تقيم معه الا بنكاح مستقبل **قوله** والقياس ان لا يقع لها شيء لان التمليك لوقوع ملك الملك وهو لا يملك الا يقاع
لهذه اللفظة لو قال اخترت نفسي منك او اختارتك من نفسي ناويا لا يقع الا انا استحسنا الوقوع باختيارها اجماع الصحابة
رضي الله عنهم **قوله** ولانه يستدل الخ ظاهره انه وجه آخر للاستحسان فيكون قياس العباس يقتضي الوقوع بخصوص بائنة
اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جواز اقامتها مقامه في الفراق ولا يلائم بينهما بل يقتضي ان لا يقع به لانها قامت
مقام نفسه فيما يملكه والملك لا يقع بهذه اللفظة فوجه العباس **قوله** ثم الواقع بها بائن روى عن زيد
بن ثابت انه ثلاث وبه اخذ مالك في المدخول بها وفي غيرها يقبل منه دعوى الواحدة وعن عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله
رجعية وبه اخذ الشافعي واحمد ثبت عن علي رضي الله عنه انه الواقع به واحدة بائنة وسط بين القولين ورجح قول عمر وابن مسعود
بان الكتاب دل على ان الطلاق بعقب الرجعة الا ان يكون الطلقة الثالثة وانت علمت انه اخرج منه الطلاق قبل
الدخول فلزم اخراج الطلاق ما دل على البينونة بزيادة الالفاظ على ما استفدناه ولفظ اخترت نفسي لما تخيرها يفيد
ملكها نفسها اذا اختارها لانه يثبت من الامر ملك الاختيار وهو الصفا من ذلك الملك وهو البينونة والا لم تحصل فائدة التخيير اذا
كان له ان يراجعها شاء او ابت وقد روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود وعمران الواقع بها بائنة كما روي عنها الرجعية فاختلفت
الرواية عنها وقد ترجح بما ذكرنا قول علي وعمر وابن مسعود ثم هو غير متنوع لانه انما يفيد الخلوص وهو الصفا والبينونة ثبت به
مقتضى فلا يقع خلافا لمن قال بائن ونحوه فلا يقع الثلاث في قوله الآخر وان نواها خلافا لمن يقول كقوله امرك بيدك حيث تقع به
الثلاث فيه لان الامر انما هو مفوض لمعنى الشان للطلاق فكان من افراده لفظا والمصدر يحتمل به العموم وقيل
الفرق ان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف القياس باجماع الصحابة واجماعهم انعقد على الطلقة الواحدة خلافا لتلك
المسائل اي بائن ونحو لان الوقوع مقتضى القياس الالفاظ ومقتضاها البينونة وهي متنوعة وفيه نظر لانفكاك اجماعهم على
الواحدة لما قدمنا من قول ابن ثابت ان الواقع به ثلاث ولا يمكن الاستخلاص **قوله** ولابد من ذكر النفس في كلامه
او كلامها يعني او ما يقوم مقامه كالاختيار ونحوه والتطليقة وكذا اذا قالت اخترت ابي واتمي او الازواج او اهلي بعد قوله
اختاري يقع لانه مفسر في الازواج ظاهرا وكذا الاهل لان الكون عندهم وهو المفهوم من اخترت اهلي انما يكون للبينونة وعدم
الوصل مع الزوج وكذا ان طلق بعول الزوج الحقي باهلك بخلاف قولها اخترت موتي او اذهبي محرم لا يقع ينبغي ان يعمل ما اذا كان
لها اب وام اما اذا لم يكن ولها اخ ينبغي ان يقع لانها يكون عندهم عادة عند البينونة اذا عرفتا لوالدين واما اكتفى بذكرهن
الاسياء في احد الكلامين لانها ان كانت في كلامه تضمن جوابها اعادته كانها قالت فعلت ذلك ان كان في كلامها قصد حمل
ما يختص بالبينونة في اللفظ العامل في الايقاع فالحاجة معه ليس الا الى نية الزوج فاذا فرض وجودها تمت علة البينونة
فيثبت بخلاف ما اذا لم يذكر النفس ونحوها في شيء من الطرفين لان المبهم لا يفسر المبهم اذ لفظ احد بهم وكذا اذا كان كنايته الاختيار
اختاري ما شئت مرسالا وحالا او مستكن مجرد وايضا الاجماع انما هو في المفسر من احد الجانبين والايقاع بالاختيار على خلاف
القياس فيقتصر على مورد النقل وهو ما ذكرناه ولو لا هذا لامكن الاكتفاء بتفسير الفرقة الحالية دون المقالية بحيث ان نوى ايقاع
وقوع الطلاق به وقضا وفاعلة بكلمة باطل الا الوقوع مجرد البينونة مع لفظ لا يصلح لها اصلا كاستبرئي رحمك فان اكتفا
الشافعي رحمه الله واحد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحو ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي لا بل زوجي ولو قدمت زوجي
لا يقع والوجه عدم صحة الرجوع في الاول كخروج الامر من يدها في الثاني ولو قالت اخترت نفسي او زوجي لم يقع ولو عطفت
بالواو فالاعتبار للمقدم ويلغو ما بعد ولو خيرها ثم جعل لها الفاء على ان تختار نفسها فاختارته لا يقع ولا يجب المال لانه رجوع
اذ هو اعتياض عن ترك حق تملك نفسها فهو كالاعتياض عن ترك الشفعة **قوله** وكذا لو قال اختاري اختيارا
الخ فيفيد ذكر الاختيار كذكر نفسها هو الذي تخالف به صاحبه كذكر نفسها بان قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي
فانه يقع به واحدة وتتعدد اخرى بان قال لها اختاري اختاري واختاري لنفسك ثلاث تطليقات اذا شئت
فقالت اخترت نفسي الثلاث فانها تقع الثلاث خلافا لما يوهم ظاهره انه اراد تخييرها في الطلاق فكان مفسرا لازم الشافعي انه البتة هنا ايقاع
تعدد الواحد ولو ثلاثا ونفاه فيما تقدم يقول له التزم الاختيار لا يتنوع مستدرك لانه لم يلزم مما ذكرنا كون الاختيار نفسه
يتنوع كالبينونة الى غليظة وخفيفة حتى يجاب كل نوع منه بالنية من غير دلالة لفظ اخر فان قيل اجماع الصحابة على

يقع م

المعتبر بذكر النفس فينبغي ان لا يجوز بقولها اخترتا اختياره اذا نحو فان هذا لم يجمع عليها فلنا غرضه من اجماع الصحابة
اعتبار مفسر لفظ من جانب فيتقرر علته فينتفي غير المفسر واما خصوص لفظ المفسر فمعلوم الالغاء واعتبار المفسر اعم منه حتى
بقرينة غير لفظية توجب ما ذكرنا من الوقوع بلا لفظ صالح ولو اختارت زوجها لا يقع شيء وعن علي يقع رجعية كانه جعل نفس
اللفظ ايقاعا لكن قول عائشة رضي الله عنها خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه ولم يعدوه علينا شيئا رواه الستة
وفي لفظ البخاري فلم يعد ذلك علينا شيئا يفيد عدم وقوع شيء **قوله** قلنا انا اضفنا نفسي المقصود انها ذكرت بلفظ المضارع كاختار
نفسي سواء ذكرت انا او لا فبقي الباء لا يقع لا بد وعدما قوله فان طابقتي نفسك فقالت انا اطلقت لا تطلق ولذا لو قال
لغير اعتقي رقبتك فقال انا اعتق لا يعتق وحمله الاحسان صرح عائشة رضي الله عنها في الصحيحين عنها قالت لما امرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير ازواجه بدأ بي فقال اني ذاكر لك امرا فلا عليك ان لا تعجلي حتى تستامري ابويك وقد علم
ان ابوي لم يكونا يامراني بفراقه ثم قال ان الله تعالى قال يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا الى قوله اجرا عظيما
فقلت ففي هذا استامر ابوي فاني اريد الله ورسوله والدار الاخرة ثم فعل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت
وفي لفظ لمسلم بل اختار الله ورسوله فاعبره رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لا قولا لا يقال مذكر ان التخيير الذي
كان منه صلى الله عليه وسلم لبشر هذا المتكلم فيه بل انهن لو اخترن انفسهن بطلقهن لان المقصود بالاستدلال به اعتقاد صلى
الله عليه وسلم جوابا يفيد خيارهن بمعناه في الحال وقول الحصر لا يفهم الصيغة حقيقة في الحال ويجوز في الاستقبال سواء الدهر
وقيل بالغلبة وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله للحال خاصا او مشتركا لنظيا يرجح هنا ارادة احد مفهوميه اعني الحال لقرينة
كونه اخبارا عن امر قايم في الحال وذلك بكن في الاختيار لان محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قايم بمحال الخرجال الاخبار كما
في الشهادة وكلمة الشهادة بخلاف قولها طلقت نفسي لا يكون جعله اخبارا عن طلاق قائم في الحال لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قامه
به الامران في زمن واحد وهو محال وهذا بناء على ان الايقاع لا يكون بنفس طلق لانه لا تعارف فيه وقد منا انه لو تعورف جاز فيقتضى
ان يقع به هنا ان تعورف لانه انشاء لا اخبار **قوله** ولا يحتاج الى نية الزوج وكما الى ذكر نفسها ذكره في الدراية لان في لفظه
يدل على ارادة الطلاق وسواء تعدد وسواء يقع بائنا لطلاق لا باختيار الزوج وهذا يفيد عدم الاحتياج اليها في الفضاء لو قال
لزوجه ليلتقيا اليوم ويفرقا فيها لعدم الاحتياج اليها في وقوع فيما بينه وبين الله تعالى حتى يصير كالصريح ويدل على هذا رواية
ان زيادات باشتراط النية وان كرومافي الجامع قال اختاري اختاري اختاري بالنية ينوي الطلاق فاشترط النية مع المال والتكرار
فضلا عن احدهما وهذا لما عرفت ان الاصح الشرط لكن في شرح الزيادات لقاضيخان لو كرر وقال امرك بيدك امرك بيدك امرك بيدك
او قال امرك بيدك فامرك بيدك بالتاء ادبا لو اراد وقال اخترت نفسي وقال الزوج لو نوى الطلاق كان القول قوله لان التكرار
لا يزيل الابهام وكذا لو كرر الاختيار اثنتي وسواء نوى وجه وتحقق في المسئلة خلاف بين المشايخ وما ذكر المحقق الصدر الشهيد
والعتابي وغيرهما وشرط ابو مقاتل النسفي النية مع التكرار كما في خان ومنهم من استشهد بما استشهد به في لزوم النية فيما بينه وبين الله
تعالى من المنقول على لزوم النية مطلقا ولا في القضاء ولا يخفى بعده في مسئلة الجامع اذ التكرار لان ذكر المال ظاهر في ارادة الطلاق
فكيف يقاومه القاضي اذا التكرار ارادة الطلاق وانما ما في الزيادات بمراشة اطها فيحمل على ما في نفس الامر اي يشترط للوقوع ثبوت النية
في نفس الامر لان الاصل ان اثبات اجوبة المسايل من قولها يقع لا يقع يجب لما جبنا ما نسبوها الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في
نفس الامر يشترط للقضاء غير انا مع ذلك اخذنا ما ذكر القاضي لانها هل الوجه به لان تكرارها لا اختيار لا يصير ظاهرا في
الطلاق لجواز ان يريد اختاري في المال اختاري في المسكن ونحو وسواء كان عندي اختاري عندي حيث تصدقه في انكار نية
الطلاق لامكان ارادة اعتدي نعم الله ومعاصيك ونحو ما في البدايع لو قال اختاري اختاري اختاري نفسها فقالت نويت
بالاول طلاقا وبالباقيين اثنا كيدهما لم يصدق لانه لما نوى في الاول الطلاق كان الحال مذاكرة الطلاق فكان الباقي طلاقا ظاهرا
وسئل في المحيط ظاهرهن وقال في الكافي في مسئلة الكتاب قيل لا بد من ذكر النفس واما خذ فلسهولته لان غرض من رحمه الله ان يفرع
دون بيان صحة الجواب على هذا ينبغي ان حذف النية في الجامع لتقرر ذلك **قوله** ان ذكر الاول وما يجري مجراه ان كان لا
يفيد الترتيب فحين يكون في نفسه يفيد الفردية والنسبة المخصوصة فان بطل الثاني في خصوص هذا المحل لاستحالة في المجتمع
في المحل اعني الثلاث التي بلكن بقوله اختاري ثلاث مرات اذ حقيقة الترتيب في الافعال الاعيان كما يقال صام ثم افطر بخلاف
الاخر فيجب اعتبار **قوله** والكلام للترتيب ذكر في المبسوط لابي حنيفة رحمه الله تعالى وحميد احدهما ان الاول نعت للوقت فاسد
مذكورا او صفة به والمذكور ضمن الاختيار فكانها قالت اختارها او المرة الاولى ولو قالت طلقت ثلثا والاخرا بها
اتت بالترتيب لانها يليق وصفه به فيلغو وبقي قولها آخرت فيكون جوابا للكل هذا ايهم الاستاذ اليه بقوله ان هذا وصف
لغوا لان تأثيره في المكان فقوله والكلام للترتيب ابتداء وجه بتضمن جواب قولهما ان كان لا يفيد الترتيب الخ لا يطابق لوجه الاول
والمراد بالكلام لفظ الاول فان كثيرا من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم ينسبه الى كلهم ثم رد عليه منع ان الافراد من ضرورة

الترتيب الذي هو معنى الأول بل كل منهما يدل عليه لكن أحدهما تبعا للآخر حتى إذا الغا في حق الأصل الذي في حق البناء وهو الافراد والغا بقي قولها اخرته وهو يصلح جوابا للكل فتقع لذا اختار الطحاوي ولهما والجواب ح بعد تسليم ان الغرة بدل ولو تقتضي تعدد يكون احدهما جزءا للمذكور فيلغى النص بالنسبة المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذاته اعتبارا في المقصود فلم يلاحظ الفرد حقيقيا أو اعتباريا كالطائفة الأولى والجماعة الأولى لان حيث موضع تبلا النسبة فاذا بطلت بطل الكلام وقال ضعف بتعليلهم بتعليل ابي حنيفة رحمه الله بان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فصار قوله الاولى الوسطى الخ باعتبار ان قوله اختاري اضاري علم بعد جملة والحاصل من هذا اخرت لفظتك الاولى او كلمتك الاولى لا معنى له اصلا بعد فرض هذا وصف الطلاق به وابعد من رام الدفع عنه بان المعنى اخرت ايقاع كلمتك الاولى الذي لا يقع الا بكونه كلمة فقط بل كلمة مريد بها الطلاق ولو قال لها اختاري ثلثا فقالت اخرت اختيارة او الاختيارة او مرة او مرتين او دفعة او دفعتين او واحدة او اختياري واحدة تقع الثلث فقالا لانه جواب الكل حتى لو كان لها ان لم يركله قوله فهي واحدة بملك الرجعة وهو سهو بل باين نقل كله محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والاوضح بشر في الجامع الصغير وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صدر الاسلام فانه ذكر ما في الهداية وجه الصحيح ان الواقع بالتخيير بائن لان التخيير تمليك النفس منها وليس في الرجعي ملكها نفسها وايقاعها وان كان بلفظ الصريح لكن انما ثبت به لتوقع على الوجه الذي فوض اليها والصريح لا ينافي البينونة كما في قسيمه فيقع به ما تملكه لا ما لا تملك الا ترى انه لو امرها بالبائن فاختارت الرجعي لا يكون ما امرها به لانا او قعته كان قبل الفرقتين اخرت طلقت حيث يصلح جوابا للاختاري حتى تقع به البائنة واخرت لا يصلح جواب طلقي نفسك حتى لا يقع به شيء الا عند فوت سند الرجوع الى قبيل الامر ليكون قوله تطليقة قبل علمه لو كان كذلك لكان هذا قوله طلقي نفسك وقد ذكرنا انه لا يقع باخرت جوابا لطلقي نفسك اجيبي بالفاء كما مر في الاول كان العامل هو المقدر نحو الامر بالتخيير وقولها اخرت يصلح جوابا له فروع قال انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت واخرت يقع ثنتان بالمشية والاختيار ولو قال اختاري اختاري اضاري الف فقالت اخرت جميع ذلك وقعت الاولى بلا شيء والثانية بالعطف والثالثة بالمقرونة بالكل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخرت نفسي اختيارة او واحدة واحدة ولو قالت اخرت بعض الاولى او الوسطى او الاخيرة تطلق ثلثا بالعطف على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قولهما وتعد واحدة فهي شيء ان قالت اخرت الاولى او الوسطى فهي بالعطف قالت اخرت الاخيرة ولو قالت طلقت نفسي واحدة او اخرت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان التطليقة اسم للواحدة فلا يكون جوابا عن الكل بل البعض وبعده ذلك ان قالت عنيت الاولى او الثانية وقعتا جميعا لانه اثبت البائنة بالنص وبالعطف ولو قال اختاري واختاري بالعطف بانت بالاولى لانه بالعطف لغا لانه لا يعطف الشيء على نفسه فلو قالت اخرت نفسي بتطليقة لم يقع شيء الا واحدة لو وصفت وقعت ثلث البدل ولم ترضه ولو قال اخرت الاولى او الثانية او واحدة بالف عندي وعندهما لا يقع الا نوع وصفت ثلث الالف ولو قال لها اختاري فطلقت ثلثا بالف عندي وعندهما لا يقع الا واحدة بثلث الالف ولو قال اختاري واحدة او اثنتين عندي فاختارت واحدة او اثنتين عند ابي حنيفة لا يقع لان مراد الشيخين عندهما ثلث لانها للبيان حتى تعرفه

فصل في الامر باليد

قدموا التخيير لانه بيان باجماع الصحابة والامر باليد كالتخيير في جميع مسائله مر لهذا اذكر النفسر وما يقوم مقامه ومن عدم ملك الزوج الرجوع وغير ذلك مما قدمناه سوى مسئلة الثلاث فانها تصح هنا لانه التخيير واعلم ان التفويض في لفظ امرك بيدك لا يعلم فيه خلاف وصحة قياسا واستحسانا وكذا بجميع التفويض منه ولفظ اختاري نفسك يفيد معنى هذا ايضا تقدم التفويض بلفظ اختاري لما ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم نصا خلافا للامر باليد فانه ان لم يقع فيه خلاف احد لم يقع به ذلك القال مرحبا واهلا فرقا بانه في البيانية في الايقاع بلفظ الاختيار فان ايقاعا بلفظ الجود استحسانا باجماع الصحابة لا قياسا لان الزوج لا يملك الايقاع به فلا يملك به المملك اذ لا يكون فاقدا شيء مما في ملك ملكه وهذا يستوي فيه البائن فان ايقاعها بلفظ اخرت نفسي يصح في جواب امرك بيدك فكذا يصح في اختاري واما الايقاع بلفظ امري بيدي ونحو فلا يصح قياسا ولا استحسانا فلا تحم حول الحمى وترك الزلل كافة قوله وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا اي سوى التفويض في ثلاث فقالت اخرت نفسي واحدة فهي ثلاث للبائن بالامر بيده وهنا مقامان الوقوع وكونه مثلثا على صحة جوابا فاقاله ده يقول لكونه اي الامر الرد ليكا كالتخيير فجوابه جوابه وهو متفوض بطلقي نفسك فانه تمليك كالتخيير لا يصلح اخرت نفسي جوابا له حتى لا يقع به شيء الا عند فوت سند الرجوع الى قبيل الاختيار اضعف من لفظ الطلاق وكذا لو قالت طلقت نفسي فجاءه مسترد اجاز ولو قالت اخرت نفسي لا يتوقف ولا يقع وان اجاز ولا يملك هو الايقاع به فصلح الاقوى جوابا للاضعف ولا عكس لان رد الوارد على المصنف كون الاقوى يصلح جوابا للاضعف يحتاج الى التوجيه ولعله لان الجواب سوا العامل في التفويض شرط عمله فلا يكون دونه بل فايقا او مساويا وفرق قاضيخان في شرح الزيادات بان قولها اخرت بتهم وقولها طلقي نفسك مفسرة فتهم لا يقع جوابا

طلقتك

لفظ اختاري نفسك لانه ملك تطليقها فله ان يملكها كل لفظ يفهم التفويض ح

والوقوع بمشيتي ح

بلا عكس ح

للغير وهو مشكل على ما تقدم من تقرير الاكتفاء بالتفسير من اصلها بين هذا والثاني بقوله واحدة اي التي نطقت بها صيغة الاختيار فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلاث وكان الظاهر ان يقول باختيار واحدة لانه جعلها وصفا لها لكنه قصد التنبيه على ان موجب وقوع الثلاث لو صرحت بقولها باختيار واحدة كونها المراد بمرة واحدة فان الاختيار ليست الا المرة من الاختيار واذا كان اختيارها مرة واحدة انتفى الاختيار فصار كانها قالت اخترت نفسي واحدة وبذلك يقع الثلاث فتدبر وكونه يحتمل لا يتصور لها اختيار اخر حتى يقال ان الثلاث يقال في العرف تركته بمرة واحدة وذاقته بمرة واغرفت عنه بمرة واحدة وما لا يحصى من هذا الا ان اراد به الابلوغ ما قيد به من الترك مثلا والكراهة والاعراض منتهاه واورد بعضهم انه ينبغي ان يقع به طلقة واحدة لان بواحدة يحمل كونها صفة طلقة ولما جعل امرها بيدها في الطلوع قولها اخترت نفسي بواحدة يحمل لا لعدم كونه ارادة الموصوف طلقة او اختيار فاذا نواها ولم تكن لا ينبغي ان يقع واحدة والجواب ان الاختيارين ليسا سواء بالفان خصوص العامل اللفظي هنا قد يقتضي ان لفظ اخترت في قولها اخترت نفسي بواحدة غلا ما اذا اجابت بطلقت نفسي بواحدة حيث يقدر الطلقة وهو بخصوص العامل انصاف هذا وقع الفرق بين جوابها طلقت نفسي بواحدة حيث يقع واحدة بائنة لان التفويض انما يكون في البائن لانها به تملك امرها وانا تملكه بالبائن بالرجعي واذا علم ان الامر بالبيد ما يراد به الثلاث فاذا قال الزوج نويت التفويض في واحدة بعد ما طلقت نفسها ثلثا في جواب تخلف انه بما اراد به الثلاث

واخترت نفسي بواحدة حيث يقع ثلاث وانما كانت التطليقة بائنة صح

قوله وقد حققناه من قبيل اي في فصل الاختيار بقوله الاختيار لا يتنوع **قوله** ولو قالت اقرك بيدك اليوم وبعد غد لم يملك الا في اليوم الخ حاصل ذلك ان قوله اليوم وبعد غد واليوم وغد يفيد ان في كل منهما اجزاءها لو اختارت زوجها اليوم وخرج الامر من يدها فيه تملكه بعد غد الثاني عدم ملكها في الليل في اليوم وغد لو اختارت زوجها اليوم لا تملك طلاق نفسها غدا اي بها وانما تملكه بالغد والغرض مبني على انه تمليك واحد في اليوم وغد او تمليكان في اليوم وتعاد بعد جملة ذكر رحمه الله في الكل تمليكا واحدا ولم يثبت الخيار بعد غد اذا رد به اليوم فيما يلي طلاق اليوم وبعد غد حيث لا يقع الا طلاق واحد لكن هذا لو قال اقرك بيدك اليوم وبعد غد

يا اليوم وبعد غد صح

وعلى امرك بيدك اليوم وغدا قلنا الطلاق لا يحتمل الثلاث فاذا وقع بصريحه طلاقا في جميع العمر فذكر بعد وعدمه سواء الا ينتفي طلاقا اخر اما الامر باليد يحتمله فيقع ضرب المدة له غير ان عطف امر على امر يميل بمفصول منهما بين من يميل لهما ظاهر في قصد تغيير الاخر المذكور بالاول وتقييد امر اخر بالثاني والا لم يترك لهذا العطف معنى واذا كان كذلك يصير لفظ يوم مفردا غير مجموع بل ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة اني امرك بيدك اليوم او امرك بيدك بعد غد فلو قال امرك بيدك اليوم لا ينطل الليل خلافا لليوم وغدا فانه لم يفصل بينهما يوم اخر لعموم الدلالة على الفصل المذكور فكان جمعا عرفيا في التمليك الواحد فهو كقوله امرك بيدك في يومين في ثلاثة تدخل الليلة المتوسطة اسمعا لا لغويا وعرفيا على ان عمار وى عن رستم بن انه اذا قال انت طالق اليوم وبعد غد تطلق طالقين غلا في اليوم وغدا يمتنع قياسه ايضا لما في طالق اليوم وبعد غد ثبت فيه الحكم في الغد لانها طالق فيما يضا خلاف امرك بيدك اليوم وبعد غد فان الامر لا تعاد على ان الاء في الغد فلم يلحق به من كل وجه حتى قول الحسن وقد يلحم الليل ومجلس المشورة لم يقطع الا عتبار به تعلقا لدخول الليل في التمليك المضاف الى اليوم وغد لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد وكذلك المعنى اعني انه قد يلحم الليل مجلس المشورة لم يقطع الا عتبار به تعليلا لدخول الليل **قوله** وعن ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة امرك بيدك اليوم وغدا انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجهه ان المراة لا تملك رد ايقاع الزوج لو خوفا كما لا تملك رد الامر لانه تمليك ثبت حكمها بر الملك بالقبول كالايقاع منه وحاصله ان رد ها كالقبول كما كان منها ان تختار نفسها في اليوم الذي بعد ثم تغير انيا وصار كبيا بها عن المجلس بعد ما صار في اليوم وغد استغنا بها بعمل اخر حتى لا خرج الامر من يدها وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا الملك تعليقا شرعا باحد الامور انقضا مجلس علم او الخطاب بلا اختيار ثم فعل ما يدل على الاعراض اختيارها او جها فاذا ردت باختيارها او جها فاذا خرج ملك الايقاع عنها فلا تملك اختيار نفسها بعد ذلك ويضاف توقيت التمليك هذا الى الاجماع على غلاظها بعيا بين ان توقيته في جملة ثابت شرعا كما في الاجارة والاوجه تشبيهه بالعارية لوجهين كونه بلا عوض والعارية تمليك المنفعة بلا عوض والثاني ان توقيتها ليس من تعيبة الراتفضا المجلس ليس مضبوطا لكثرة اوقاته ويوما وقتا اذ كرد كذا اختيارها او جها وفعل ما يدل على الاعراض غلاظ الاجارة واما تقرير بان التخيير بين امرين لما له اختيار احدهما فيما اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها فتعود الى النكاح كذلك اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يضع عن جواب المكتوبة التي هي منتهى جوازها اختيارها نفسها اعني ان الملك تعلق بوقوعه لا يرتد ا لرد ما بين شطر الملك وقد علمنا ان هذا التمليك ثبت الملك بالقبول وقد ظهر من وجه الظاهر حمل الرد المذكور في رواية ابي يوسف على اختيار زوجها ولا شك انها لا تعترض لما به الرد فيمكن حمل ردها على كونه ما يكون بلفظ الرد ونحو ان يقول عقيب الملك تخيرها ورد ذلك التفويض ولا اطلق ويكون هذا اعطا النفس هذا الحكم

ويكون هو مستند ما فرع في المضمرة حيث قال لو جعل امرها بيدها او بيد اجنبي فرد لا زما فلا يرتد برد هما والمسئلة مروية عن اصحابنا وبما ذكرنا تندفع المناقضة الموردة في الامر باليد حيث صرح في الهداية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه يرتد اعني قوله في قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان رددت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها فان المراد بردها اختيارها يومها اليوم وحقيقته انها ملكها وهنا ان المراد ان يقول رددت فلم يقع بل رد الساعون فردوا البوتات الماضي ولذلك حيث قالوا انه لا يرتد تفاوتا بان يرتد بالرد دون القبول ولا يرتد عند البعض وانا بعد فلا كرهنا اذا اقبلها الرجل فصار فيه ثم ردا فان لا يصح وحاصله انه كالايجاب عن الذين يقولون لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى الاسقاط او التمليك اما الاسقاط فظاهر واما التمليك فقال تعالى فان تصدقوا خير لكم سمى الابراء تصدقا وما وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لامرأته امرك بيدك ثم طلقها بائنا خرج الامر من يدها وقال في موضع آخر لا يخرج وان كان الطلاق بائنا ووفق بان الخروج ضمنا اذا كان منجزا وعدمه اذا كان معلقا مثل ان قال اذا كرتوا بنم فامرك بيدك ثم طلقها بائنا او خالعها ثم تزوجها ثم وجد الشرط بعيد الامر بيدها ولو طلقها ثلثا ثم تزوجها بعد زوج آخر لم يصر الامر بيدها ومن المباهنة تصريحهم بصحة اضافته كما في المسئلة الآتية اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان وسيأتي الكلام فيها **قوله** وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انها امران حتى لو اختارت نفسها اليوم لها ان تطلق نفسها غدا لانه لا يثبت لها في الغد تخيير جديد لتعدد ذلك التخيير المنقضي باختيارها الزوج حال الرضى وهو صحيح لانه اذا ذكر لكل وقت خيارا فانما لم يرد اشتراك الوقتين في خيار واحد والاصل استقلال كل كلام وذكر قاضيخان هذا وقيد ذكر فيها خلافا فافهم يبقى تخصيص ابي يوسف الا لانه خرج الفرع المذكور واعلم انه يتفرع على هذا عدم جواز اختيارها بنفسها ايضا فلا يغفل عنه **قوله** لانه اثبت لها في يوم معين ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي يليه بامر آخر كقوله امرك بيدك اليوم حيث يمتد الى الغروب بخلاف قوله امرك بيدك في اليوم انما يفيد في المجلس وهو على ما قدمناه من الاصل في انشطابق غدا وفي غد وفي جامع الثمرتاشي في امرك بيدك اليوم وغدا بعد غد لها ان تختار في ظاهر الرواية لانها اوقات متصادرة كقوله امرك بيدك ابدا فيرتد بردها ثم وعن ابي حنيفة رحمه الله تأكل امور لانها اوقات حقيقة **قوله** وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان صح وكان لها ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفارق به سائر التمليكات فانها لا تصح اضافتها والتعليق بها بخلاف هذه لانه انما تمليك فعل فلا يقتضي لزوم التمليك كالاعيان كما تقدم وقد خرج على انه من معنى التعليق فان قيل يخالفه ما في شرح الزيادات لفاضيخان لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك ثلثا للسنة او ثلاثا اذا جاء غد فذاك في المجلس اخرت نفسي طلقت ثلثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلقي نفسك ثلثا تفسير للامر باليد يحتمل الثلاث اما لا يحتمل التعليق والاضافة الى وقت لان الامر باليد يقتضي الملكية والامر على هذا لا يفيد البينونة في الحال فلا يثبت الملكية وهذا لو قال امرك بيدك ونوى السنة او التعليق لا يصح فاذا كان تفسيرا يثبت ما يحتمله ونوى الثلاث لا يثبت ما لا يحتمله ونوى السنة والتعليق فالجواب ان معنى هذا الاضافة لفظ التخيير للتعليق لانه ليس من افراده ولا متعلقاته بعد ما ذكران قوله طلقي نفسك ثلثا للسنة واذا جاء غد تفسير لذلك التفويض فكان التعليق مرادا بلفظ ثم لو لم يعلم بقدومه حتى انقضى يوم قدومه ودخل الليل فلها الخيار ما لم يعلم بقدومه فاذا علم فلا خيار لها الا في يومه المقرون به فاذا انقضى ذلك اليوم فلا خيار لها يعني في آخر فصل اضافة الطلاق واما لو يعتبر العلم فيحمل اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد على ما حققناه هناك من ان المعتبر امتداده وعدمه هو المضاف لانه المقصود **قوله** واذا جعل امرها بيدها او خيرها فكتب يوما لم تقم فلا امر لها ما لم تأخذ في عمل اخر لان هذا تمليك التطليق منها للزمان من حيث هو زمان لانه لا غرض لها في نفسه وفي فصل الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه اي في اول فصل الاختيار والذي ذكر هناك هو ان التمليك يستدعي جوابا في المجلس لم يستدل على انه تمليك واستدل هنا عليه بقوله لان المالك هو الذي يتصرف برأي نفسه والوجه المشهور فيه قولهم هو الذي يتصرف برأي نفسه والا فلو كان يتصرف برأي نفسه وكان تركه للعلم بان التفويض الى الاجنبي تمليك وهو لا يتصرف لنفسه ويتحقق ما ذكر في ذلك لينقض ولهذا في المشيئة انشاء الله تعالى قد منا ما في قوله تستدعي جوابا في المجلس فالصواب استناده الى اقتصار على المجلس الى اجماع الصحابة حيث قالوا لها في المجلس **قوله** ان كانت تسمع اي تسمع لفظه بالتخيير اعتبر مجلسها ذلك اي مجلس سماعها وان كانت لا تسمع لم يجلس على ما ذكرناه لان هذا تمليك فيه معنى التعليق فلان الاتباع وان كان من غير الزوج الا ان الوقوع ضمنا حال تحقق من قبل الزوج فكانه قال ان طلقت فانت طالق فيثبت التفويض باصل حكم تترتب على جهة التمليك واحكام على جهة التعليق والظاهر ان كلها يمكن ترتبها على التمليك فصحة التوقيت على انه تمليك منفعة وقد منا ان الحاقها بالعارية اولى ثم من صور التوقيت ما لو جعل التفويض في مادام المجلس كان تعليق الامر بيدك شهرا او جمعة فيعتبر بعد آخر من وقتا التفويض لتبين هذا التوقيت سوى امداد الملك الذي تحقق في الحال وكذا اعدم صحة الرد بعد سكوته ولا امر بنا عليه لانه بنا على ثبوت الملك انثابت بالتمليك

واحدم

نفسك

على ما ذكرنا انه لا يحتاج الى القبول وانما اقتصان على المجلس في التفويض المطلق فقد مر قول المصنف تمليك وسيجيء في جوابا في المجلس تقدم ان الجواب الذي يستدعيه التمليك في المجلس القبول وليس الكلام فيه بل امتداده في تمام المجلس اثر الملك وارتفاعه بعده وبقي ان يقال ان عليه باجماع الصحابة فان قلت مر وقع في كلام بعضهم ان تطليق نفسها قبول قلنا لا يتم اذ هو اشعر في المتفرع على ثبوت ملكه له واما عدم صحة الرجوع عن الزوج فيناسب كلا من التعليق والتمليك لانه لو ثبت لم يرو بلا قضاء ولا رضى فظهر ان جميع الآثار يصح بناؤها على جهة الملك هنا ولا حاجة الى اعتبار جهة التعليق وقولهم كل قال اذا طلقت نفسك فانت طالق لم يكن اجراء في الوكالة كانه قال اذا بعتها فقد اجزت بيعك والا لكان الهام قال اذا اقتضيت فقد ابرأتك فتامل كما قدمناه والاعتبار كان الذي لا اثر لها كثيرة ودائرة الامكان **قوله** وقوله اي قول الله تعالى تام ناظر في عمل آخر اراد به عمل يعرفها به قطع لما كانت فيه فلو لبست من غير قيام او اكلت قليلا او شربت او قرأت قليلا او سبحت او قالت دعوا اني اصلي او اشهدوا او ما اشبهه مما هو عمل الفرقة من غير ان تقوم في التفويض المطلق لم يبطل خيارها وما ذكر من هذا مسلة في قوله اختاري وطلقي نفسك وانت طالق ان شئت وكذا اذا قال لاجنبي امرأتي بيدك او طلقها اذا شئت او ان شئت او اعتق عبدي اذا شئت خلافا لمن قال لا تقدر على المجلس الا في البيع لاحتمال التعليق ولو استملك او امتشط اما تضببا وجامعها بطل وذكر المرغيناني انه لو جد من يدعو الشهود فقامت لتدعو ولم تنتقل قبل ان تبطل خيارها لعدم ما يدل على الاعراض وقيل يبطل للتبدل ولا تعتد فيه كما لا تعتد فيما اذا اقيمت كرها وقيل اذا لم تنتقل لم يبطل وان انتقل فقيه روايتان ولو نامت قاعدة او كانت تصلي المكتوبة او اوتر بها او اتمت فاتمت ركعتين لا يبطل خيارها ولو قامت الى السبع الثاني بطل الا في سنة الظهر عن محمد رحمه الله وهو الصحيح ولو قال امرك بيدك فقالت لم اطلقني ليس ردا فلها بعده الطلاق وقيل فيه نظر لان قولها لم اطلقني آخر كلام ذاته فيتبدل به المجلس وفيه نظر لان الكلام المعلل للمجلس ما يكون قطعا للكلام الاول وافاضة في غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى واحد وهو الطلاق **قوله** والاول اصح اي ما ذكر في الجامع الصغير اصح مما ذكر في غيره وهو الاصل الا ان حرمة امرها قد يستند الى الفعل المتكرر لان الاستناد والاتكاء سبب للراحة كالقعود في حق القائم ولانه نوع جلسة فلا يتغير به الثابت بالمجلس **قوله** وان سار وان بطل قيل لو اضاف نفسها مع سكوته والدابة تسير طلقت لانها لا يمكنها الجواب الا بترع من ذلك فلا يتبدل لصمامها وهذا الان اتحاد المجلس انما يعتبر لصيانة الجواب متصلا بالخطاب وعندها اذا كان من غير فصل لا فرق بين كون الزوج معها على الدابة او الحمل او لا ولو كانت راكبة فنزلت وحولت الى دابة اخرى او كانت نازلة فركبت بطل خيارها وفي الحمل يعود الحمل وتمامه في الغاية لانه في هذه كالسفينة **قوله** والسفينة كالبيت لان سيرها غير محسوس فاشبه راكبا بل اعنف من الريح ودفع المواج له مزيد كالتسيير فلا يبطل الخيار بسيرها بل ببدل المجلس وعن ابي يوسف ان السفينة اذا كانت واقفة فسارت بطل خيارها **فصل قوله** ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له ان نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلاثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها سواء وصفها بلفظ واحد او متفرقا والصحيح ان ارادة الثلاث لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل التطليق وهو من كور لغة لانه حر يعني اللفظ صحيح نية العموم في حق الامة ثنتان وفي حق الحر ثلاث وقد تقدم **قوله** وان قال لها طلقي نفسك فقالت بائن نفسي طلقت واحدة رجعية ولو قالت فاخرة نفسي لم تطلق وحاصل الفرق بين صحة الجواب بائن وعدمه اخرى ان بائن لفظ ورد في القرآن للطلاق والابانة هي التي تستعمل في البقاعة كناية فقد اجابوا بما وضع لها بخلاف الاخيار ليس من الفاظ الطلاق لا صريحا ولا كناية ولهذا لو قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي توقف على اجازته ولو قالت اخترت نفسي فهو باطل للحقه الاجازة واما صار كناية باجماع الصحابة فيما اذا حصل جوابا للتخيير غير انها زادت وصفا بعمل البينونة فيه فلغوا الوصف وبقيت الاصل لانها تقول قد صح جوابا للامر باليد لانا نقول الامر باليد يقع التخيير معنى فيثبت جوابا له بدلالة الرفع اجماعهم على التخيير وهذا الان قوله امرك بيدك ليس معناه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق بل انها وعدته بجهة جعل التخيير بلفظ التخيير لمرادفه للعلم بارادة خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي لانه وضع لطلب الطلاق لا التخيير فبين هذه ثم اذا اجابت باخترت نفسي خرج الامر من يدها باشتغالها بما لا يعنيها في ذلك الا في رواية عن ابي حنيفة انه لا يقع جوابها بانت نفسي لانها انت غير ما فوض اليها لان الابانة تغاير الطلاق لحصول كل منهما دون الآخر وخرج الامر من يدها كما خرج بقولها اخترت وصار كما لو قال طلقي نفسك نصف تطليقة فطلقت تطليقة او قال لها طلقت فطلقت فانها لا يقع شيء والجواب انها خالفته منها في الاصل في الاولى هو كذا في الثانية للزم الايقاع بالعدد عند ذكر الابانة لوصف مؤكد ما تقدم فيكون خلافا جعيرا لا خلافا محضا لانها خالفت في الوصف بعد موافقتها في الاصل فلا يعد خلافا اذ الوصف تابع واعلم ان المسئلتين وكرناهما المرتاسي في الخلاف منها في الاصل انما هو باعتبار صورة اللفظ ليس غير اذ لو وقع على الموافقة اعني والنصف كان الواقع سوى الواقع بالتطليقة والالف والخلاف في مسئلة الكتاب باعتبار المعنى فان الواقع بجرد البرج ليس هو

الواقع بالبائن وقد اعتبر الخلاف مجردا للفظ بلا مخالفة في المعنى خلافا لما نظر الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى غير خلاف وفيه ما لا يخفى **قوله** ولو قال لها طلقي نفسك ليس له ان يرجع عنه لما فيه من معنى التعليق ولو قام من مجلسها بطل خيارها لانه تمليك الطلاق بخلاف قوله طلقي ضرتك لانه توكيل فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وكذا قوله لاجنبي طلقها او قوله لاجنبي طلقي فلانة لانها عاملة فيه لغيرها وكذا المأذون في باب عتقه يقول لاداين لي ابوي دمتك عامل لغيره بالذات ولنفسه تبعا على ما مر مرارا والتوكيل استعانة فلو لم يملك الرجوع عاد على موضوعه بالنقض ومر مرارا عدم ظهور الفرق بين طلقي وابوي دمتك اذ كل موكل يمكن اعتبار في اصل ما يمكن في الاجنبي ان عدم الرجوع ايضا يتفرع على معنى الملك الثابت بالتمليك تأمل على انه يثبت بلا توقف على القبول بناء على ما صرح به في الرجعة وانه لا حاجة الى تربيته على معنى التعليق المستخرج بانه يكون مثله في الوكالة والولايات فلو صح لزوم ان لا يصح الرجوع عن توكيل وولاية وامتا الاقتصار على المجلس فبالاجماع على خلاف القياس **قوله** وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده وكذا اذا شاءت واذا ما شئت لما ذكرنا من العموم ويرد على قول ابي حنيفة فيما اذا قال لها امرك بيدك متى شئت فطلقت نفسك ثلاثا في مجلس واحد انها تملك ثلاثا لان الامر تمليك عنده فيملك الثلاث كما لو قال طلقي نفسك ثلاثا ولنا ان الامر توكيل لان الزوج يملك ايقاع الثلاث فيملك توكيل غيره به والتوكيل استعانة فلا يملك الا ما يملك الموكل وهو الايقاع للسنة لان الثلاث بدعة وهو لا يملكها فكذا وكيله وهذا لان الامر تصرف في ملك الغير فيتقيد برأيه كما في الوكالة بالبيع والشراء وهذا لان الامر تمليك في حق الزوج لانه يملك الرجوع عنه توكيل في حق المرأة لانها لا تملك الرجوع عنه فيتقيد برأيه كما في الوكالة بالبيع والشراء وهذا لان الامر تمليك في حق الزوج لانه يملك الرجوع عنه توكيل في حق المرأة لانها لا تملك الرجوع عنه فيتقيد برأيه كما في الوكالة بالبيع والشراء

ومن فروع ذلك انه لو طلقت نفسها بلا قصد غلطا او سبق اللسان او كرر لفظ المشيئة اذا لم ينو تكريرها وقد مر مرارا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب حمل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطا على الوقوع فيما لا نص لا فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** واذا قال الرجل طلقي امرأتي فلانة ان طلقها في المجلس بعدي وله ذا في العامل ان يرجع ان هذا توكيل لا توكيل استعانة فلا يلزم وله ان يرجع فلا يقتصر وللوكيل ان يفعله بعد المجلس بخلاف قوله لها طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا ولو قال الرجل لطلقي ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول سواء قوله للرجل طلق امرأتي بأدكى مشيئة سواء لان التفريع بالمشيئة كعدمه لانه وكيل لا كان او لا كما سيصرح عن مشيئته صادكما اذا قال لها بيدك امرك متى شئت لا يقتصر وله الرجوع وجه ان لفظ المشيئة الذي يدور عليه الكلام في باب المشيئة الذي يعني هذا والجبريل في انه اذا اثبت له المشيئة لفظا صار موجب اللفظ التمليك الا ان التوكيل لا يقتضي تصرف الوكيل لغيره انما هو من مشيئة ذلك الغير ان كان استثناء لمشيئة نفسه انما غير مغير ذلك اذ ليس لاحد ان يتصرف في ملك غيره بلا اذنه ولا ولاية له عليه بخلاف ما اذا قال لها امرك بيدك متى شئت فانه يملك التصرف بعد المجلس ايضا لان المشيئة لا تتقيد بالمجلس الا بدلالة الحال وقد زالت بالقيام عنه وهذا لان المشيئة لا تتقيد بالمجلس الا بدلالة الحال وقد زالت بالقيام عنه وهذا لان المشيئة لا تتقيد بالمجلس الا بدلالة الحال وقد زالت بالقيام عنه

بخلاف الملاك فانه التصرف بمشيئة نفسه

وله ان المشيئة لا تتقيد بالمجلس الا بدلالة الحال وقد زالت بالقيام عنه وهذا لان المشيئة لا تتقيد بالمجلس الا بدلالة الحال وقد زالت بالقيام عنه

انام

الذي يملكه وتلغو ما سواه كذا بخ في المسئلة الاولى وقوله لها طالق نفسك ثلثا يملكها بجميع احادها اما هنا فلم تملك الثلاث لانه انما ملكها الواحدة ولم تات بما فوض اليها فلم تقع بل بقيت معها فلم تملك الا واحدة وحقيقة الفرق انها ملكت الواحدة وهي شيء نفسها الواحدة التي في ضمن الثلاث فانها بقيت معها وهذا معنى قولهم الثلاث اسم لعدد مركب مجتمع الوحدان والواحد لا تركيب فيه فكان بينهما تضاد وتخالف في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلاث اما هنا فلم تملك الثلاث لما ذكرنا وهذا التقرير لا يستقيم بايراد وقع في لفظ المصنف وقوله والثلاث غير الواحدة فيفهم من ظاهره بقاء الموافقة لما ملكها ما غرض فانه ذهب الى ان الجزء من العشرة ليس عين العشرة ولا غيرها واجيب بان ذلك في الامور الموجودة خلاف نحو الطلاق وانت تعلم ان هذا مجرد اصطلاح المتكلمين كما ان اصطلاح الفلاسفة ان ما ليس عينا هو غيره لو فرض عدم وضع الاصطلاح اصلا بل عدم وضع لفظة غير لغة لم يستقم اثبات المطلوب عليه اذ يكفي فيه ان يقال الفرض انها الواحدة وليست الثلاث اياها فلا تكون مفوضة اليها فاين ادعاه الزام محرد الاصطلاح وغايته ما ليس في بعد التامل انا لم نقصر عما ليس اياه بلفظ غير مجاز قوله ولو امرها بطلاق ملك رجعتها فطلقت بائنا املكت بالبائن فطلقت رجعيا وقع ما امر به وهي الاولى ان يقول طلقي نفسك واحدة الملك الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة تقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف وتبقى الاصل ومعنى الثاني ان يقول طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية تقع بائنة لان قولها رجعية لغو لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها في الصورتين فجاءت بعد ذلك بالاصل الايقاع لا الى ذكر وصفه فذكرها اياه موافقا او مخالفا لا عبرة به لانه لا وقوع بايقاعها ليس الا بناء على التفويض فذكرها سكوتها عنه وعدم سكوتها يقع على الوصف المفوض فجاءت بالاصل هنا كله اتى لمخالفة ان كانت في الوصف لا بطل الجواب بل بطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به كما لو منا اذا كانت في الاصل حيث بطل كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلثا على قول ابي حنيفة اذ فوض ثلثا فطلقت الفا وتقدم خرج بقيد على مخالفة الوصف في قوله طلقي نفسك قوله ولو قالها طلقي نفسك ثلثا الخ تقدم انه اذا قال طلقي نفسك ثلثا ملك ان تطلق بعضها واحدة وثنتين وثلثا فلو انه زاد قوله ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شيء لان معناه ان شئت الثلاث فكان تفويض الثلاث معلقا بشرط هو مشيئتها اياها وكرر لوجود الشرط لانها لم تشا الا واحدة على ما تقدم انه لو قالها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة ويقع واحدة عندهما فلو زاد وقوله ان شئت خالف ما هو عليه فلو حنيفة فيقول مشيئة الثلاث لست مشيئة الواحدة وقد سبق الكلام في تحقيق ذلك قوله ولو قالها تعلقت طلقي ان شئت فقال شئت ان شئت فقال شئتُ طلقت لان الامر انما علق طلاقها بالمشيئة المرسلة وهي انما وجدا بالشرط ثم هو اثبات فعلا ما لا يفيدها فخرج الامر برمتها ولا يقع الطلاق هو له شئت وان نوى لانه ليس في كلام الرجل ذكر الطلاق ولا في كلامها لانها لم تقل شئت طلاقك ان شئت ليكون الزوج هو له شئت شيئا طلاقها لتطابق المجرد النية والنية لا تعمل في غير المذكور الصالح للايقاع به نحو اسقني حتى لو كان قال لشئت طلاقك ينويه وقع لان المشيئة تبنى عن الوجود لانها من المشيء وهو الموجد خلاف ما لو قال اردت طلاقك لانه لا يبنى عن الوجود بل هو طلب لنفس الوجود وغايته الامر لان المشيئة والارادة في صفة العباد مختلفان وصفة الله تعالى نيرادفان كما هو اللغة فيهما مطلقا فلا يفيد وجود لان يكون الوجود جزء مفهوم واحد من غير ان ما شاء الله كان وكذا ما اراده الا ان تخلف المراد انما يكون لتخلف الارادة لا لعدم الوجود لانها ليست الموجد لان ذلك خاصة القدرة بل بمعنى انها المخصصة للمقدور والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة توثر على وفق الارادة غير انه لا يخلف شيء عن مراده تعالى بخلاف اجب الله طلاقك او ضيه لا يقع لانها لا تستلزمان منه تعالى الوجود ولو قال التخصيص بوقت الارادة تكون عن طلبه ويستلزم عدم الفرق بين صفة الارادة والكلام ثم فرق بين الطلبين لانه في الكلام طلب تكليفي وهذا خلافه ولكنه ليس بلازم كون الطلب الكلامي تكليفا وانما كان الطلب الخبر عنه بكن واجيب بان ذلك الطلب خارج عنها لزوكونها من صفات الافعال اردا منظهر الفرق بين الارادة والمشيئة لا يكون فرقا في حق حقيقة بين المشيئة والارادة في حق العباد وراية عنه في الفرق بينهما في صفة الله تعالى حتى لسان في كون المشيئة تبنى عن الوجود في حق العباد للاستغناء عن المشيء وهو الوجود فيه نظر لان الشيء وان وضع على غير الاعيان الا ان كونه في مفهوم الوجود اصطلاح طارئ على اللغة فانه لغة يقال للمعدوم والموجود وكون الارادة نسبت الى ما يقبل الخلاف بخلاف المشيئة كما ذكر ممنوع لان الآية الاولى لو لم يكن مجازا عقليا اريد العقوبة في لفظ الارادة على انه قد تمسك بنسبة المشيئة ايضا لذلك استدل بالسكينة في اصلاح المنطوق مرجاه كما ذكر عمرا اذا الى قرينة لما ساء بن السعير والحبشي والمآء ومن شواهد قصر المهدوي فوجهه ان يعتبر العرف فيه بمعنى يكون العرف العام انه الشيء الموجود والمشيئة منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشيء الكائن بعد فانه يقال لما شاء على ارادة الحاصل بالمصدر ثم يشتق منه ولما كان الوجود على هذا محتمل اللفظ لا وجه احتاج الى اثبات ملزم الوجود فيها فاذا قال شئتك اي اطلب الغرض فعناه لوجهه عن اختيار خلافا ردت كذا مجردا يفيد عرفا عدم

الوجود واجبت طلاقك ورضيته مثل أردته ولو قال شاء طلاقك ناويا للطلاق فقال شئت وقع ولو قال اريده او اهويه او احبه او رضيه ينوي الطلاق فقال اردته اجبته هو نيته رضيته لا يقع بخلاف ما لو قال ان اردت او اجبت الى اخرها فقال اردت الى اخرها فانه يقع وان لم ينو لانه تعليق لا يفتقر الى النية وبنى كقوله ان كنت تحبني فانت طالق اخبارها فاذا قال احببت وقع قوله وان قال شئت ان كان كذا الامر به مضى كشئت ان كان فلان قد جاء وقد جاء او لامر كائن ان كان ابى في الدار وهو فيها طلقت الا ان التعليق بامر كائن يحنث فيقال للامر عليه انه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا وهو يعلم انه لم يفعله ان يكفر وهو مسلم فيما يكفر به مما لا يكفر به لا يلزم حتى على المختار وهو عدم كفره وهو رأي ابي يوسف فيما ذكره ابن هبيرة الا لفظ جعلت كناية عن اليمين بالله تعالى اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل لكنه اذا جعله بامر حاضر عن كفر المسلم والاوجه ان الكفر بذلك لا عتقاد وبدله لغيره فاضع مع ذلك التعليق ان جعل قال هو كافر بالله ولم يعتقد ما عتقاده يحنث ان كفر فليكفر هنا لفظ هو كافر ان لم يعتقد لا عتقاده قلنا النازل عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود اللفظ متكلما بهو لهو كافر حقيقة قوله ولو قال ان طالق ان شئت او اذا ما شئت او متى شئت فردت بان قالت لا اشاء لا يكون ردا وله ان تشاء بعد ذلك ولا يقتصر على المجلس لانها كلمة متى فانها للعموم الا وقات كانه قال في اي وقت شئت ان لم يرد بها الا ان يملكها في اي الكل بل اضافة الى وقت مشيتها فلا يكون تمليكا قبله فلا يرتد بالرد وقد يقال ليس هذا تمليكا وحالا اصلا الا ان صرح بطلاقا معلقا بشرط مشيتها فان وجدت مشيتها وقع طلاقه وانما يصح ما ذكر في طلقي نفسك اذا شئت لانها تنصرف بحكم الملك تحاجف لو قالت طلقت نفسي في هذه المسئلة فانه وان وقع الطلاق لكن لو اتبع طلاقه الخلع وتوهما طلقت احتاج للشرط الذي هو مشيئة الطلاق على تقدير ان المشيئة تفارق الايجاب لا تملك تطليق نفسها بالامر واجب لانها تعم الازمان لا الافعال كلما قوله واما كلمة اذا واذا ما فهي كلمة متى عندنا ضمنا فان جيء بها لتكون حملا لاذا وعند ابي حنيفة رحمه الله ان كانت اذا تستعمل للشرط المجرد عن معنى الزمان كما تقدم لكنها تستعمل للوقت ايضا مجردا عن معنى الشرط ومقرونا به فكل موضع يحتمل فيه ثبوت حكم لا يحكم بوروده بالشك فمتى قوله انت طالق اذا لم اطلقك لا يحكم ان عدم الطلاق لا يحكم بوقوع الطلاق لاحتمال ان يريد بها الزمان وهو غير مراد هنا فلا تطلق الا باليوت وفي انت طالق اذا شئت صار الامر فيها فلا تخرج بانقضاء المجلس الا بيقين وهو ان يراد بها الشرط المجرد وهو غير مراد هنا فلم يوجد فقال اردت بها الشرط لنا ان نقول يتقيد المجلس كما اذا قال ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ويحلف لنفي التهمة على نحو ما تقدم وانه اياه اراد وقوله قد مر معنى في مقابل اضافة الطلاق هذا والوجه في تقرير هذا وهو ان قوله اذا شئت يحتمل انه تعليق طلاقها بشرط مشيتها وانه اضافة الى زمانه وعلى كل من التقديرين لا يرتد بالرد حتى اذا تحققت مشيتها بعد ذلك بان قالت شئت ذلك او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا كما قالوا لخصوص ان الامر حال فيها فلا تخرج بالشك للزمان واندفع ان يثبت بها التمليك فلا تخرج بالشك في المراد باذ انه محض للشرط فتخرج من يدها بعد المجلس او الزمان فلا تخرج كمتى وقد صح انفاقا في متى بعدم ثبوت التمليك لانه انما ملكها في الوقت الذي شاءته فلو كان تمليكا قبل حتى يرتد بالرد وعلى ما ذكرنا فالذي دخل في ملكها بتحقق الشرط او المضاف اليه الزمان ومشيتها الطلاق يقع طالقا وعلى هذا افتوا انها في قوله ان طالق كلما شئت ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة معناه تطلق بمباشرة الشرط بخلاف ما لو قال طلقي عند بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طالقا عند تحقق الشرط وانما يقع كلما نهم في قوله طلقي نفسك كلما شئت قوله الا ان التعليق الخ جواب عن قوله وان تكرر الافعال ابدا ومقتضاه اذا طلقت نفسها ثنتين وقالت انه لم يجد زوج ان يملك طلاقها ايضا وليس لها ذلك اجابت بانها وان كانت كذلك لكن لتفويضها ينصرف الملك القائم لا الى عدم الملك الذي هو معنى الملك المعدوم فلو انصرف انه انصرف الى عدم الملك فاذا فرض ان الملك قائم بعينه لزوان باشتغاله تكرر ذلك الى تفويض ذلك القدر سواء كان طلقت نفسها واحدة او انقضت عدتها فترد حتى باخرى وعاد الى ما لو ملكت ثلاث تطليقات ايضا كما مر تحقيقه ان شاء الله تعالى ان عنده اما بملك متنوع ما عرف في مسئلة الهدم او قوله وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بالاتفاق لانها لعموم الانفراد لا لعموم الاجتماع فلا تملك الا بقاع جمعا وعلى هذا الا تطلق نفسها ثنتين فلو طلقت ثلثا او ثنتين معا عند هما واحدة وعنده لا يقع شيء بناء على ان تفويض الثلاث ايقاع الواحدة عندهما خلافا له قوله ولو قال ان طالق لو حيث شئت او اين شئت طلقت حتى تشاء في المجلس ولو قامت عنه قبل المشيئة فلا مشيئة لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعاقبه له بالمكان فيلغو ويبقى كل مطلق المشيئة فيقتصر على المجلس اورد عليه بما اذا نوى المكان صار انت طالق شئت وبدية يقع للحال لكونه لو انت طالق وطلاق الدار اجيب بانه بحمل الظرف مجازا عن الشرط لان كلا منهما يفيد ضربا من التاخير ونوقض من الغاية بالكيفية فاورد عليه

الطلاق

لم يبطل بالقيام وفي اداته ما لا يبطل به كحتى واذا اجيب بان الحمل على ان اولى لانها ام الباب وحرف الشرط وفيه يبطل بالقيام وأعترض في بعض شروح المنار لانه لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه معنى الحقيقة او انتهى فان اراد بالمعنى الحقيقي الزمان كحتى لا يخرج من يديها بعد المجلس فليس معنى بحيث وإن بل معناها المكان وان اراد معنى الظرفية مطلقا فليس معناها اصلا بل اسم الظرف اصطلاح مبني على تشبيه المكان والزمان بالاوعية للاشعة وحي الظرفية لغة **قوله** وجبا عنان عموما كما في انت طالق في اي وقت شئت وخصوصا في انت طالق غدا **قوله** ولو قال لها أنت طالق كيف شئت طلقت غدا ان كانت غير مدخول بها طلقت بائنة وخرج الامر من يدها لفوات تحليلها بعد العدم وان كانت مدخولا بها طلقت طلقة رجعية بمجرد قوله ذلك شأنا ولا نية له فالث شئت بائنة او ثلثا وقد نوى الزوج ذلك تصير كذلك للطابقة وان اختلفا بان شاء بائنة والزوج ثلثا او على العكس فهي رجعية لانها لغت مشيئتها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج بالصريح وبنيته لا تعمل في جعله بائنا او ثلثا ولو لم يحضر الزوج نية لم يتكرر في الاصل وجب ان تقع مشيئتها حتى لو شاء ثلثا او بائنة ولم ينو الزوج يقع ما اوقعت بها لانعتاق على اضلاعها لا على اصله فلانه اقامها مقام نفسه في اثباته لوصفه ان كيف الحال والزوج لو اوقع رجعيا ثم قال جعلته بائنا او ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله فكذا المرأة عنده هذا التفويض لها جعل ما وقع كذلك واما عندهما فكذا املك انقاع البائن والثلاث لانه تفويض ايقاع الطلاق على اي وصف شاءت كذا في الكافي وهذا الذي ذكرناه من وقوع الرجعية قبل مشيئتها قول ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فلا تقع شيء وعلى هذا الخلاف انت حرة كيف شئت تقع للحال عنده وعندهما توقف على المشيئة وجه ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيئتها عنده بل صفته وعندهما يتعلقان معا بمشيئتها وما قيل انا لا نعقل كيفية له فيتعلق وقع البتة يوم عدم الخلاف لان ترجيح العتق لكن انا نسلم من الخلاف وعدم كيفية زائد على اصل العتق ممنوع بل له كيفية زائدة على ذلك من كونه معلقا ومنجزا على ما لا يخفى وجه الاول ان الشرع غير مطلقا عما يأتي من الزمان وفيه ابعد **قوله** فلابد من تعليق اصل الطلاق بمشيئتها لانه لو لم يتعلق اصله بمشيئتها حتى وقع دفعة وصوفا وصفه بالبتة مردودة عدم انفكاك الذات عن الوصف فعند ثبت وصف لا بمشيئتها وقد كان كل وصف بمشيئتها هذا خلف او صفه يقول حقيقة قوله انت طالق تخيير لاصل الطلاق حاصلا صفته على مشيئتها ومن ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس كلامه هذا تخصيصا لفعل الاوصاف من عمومها بقي اي الامرين دل تخصيص العام على الخاطفة على حقيقة اللفظ التي هي تخيير الطلاق اذ اعتبارا اصله معلقا للخاطفة على حقيقة العموم والنظر في ترجيح الاول لان تخصيص العام اغلب من اعتبار المنجز معلقا لانه لا يكاد يثبت انا ما رجح به في الكافي من ان تعلقه قولهما بتطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل فما يتم لو كان كيف في التركيب للاستيصاف ولا يخفى ان معنى الاستيصاف هنا غير مراد اصلا بل تركيب كيف شئت مجاز عن كل كيفية شئتها كقوله تعالى فلا تنظرون الى الابل كيف خلقت اي ينظرون الى كيفية خلقها فان قلت ما لو لم يعتبر كيف شرطا ونواحد استعمالها فيتم ترجيح قولهما لان تعليق اصل الطلاق مع حقيقة اللفظ الجواب لا يجوز لان شرط شرطيتها انقاع تعلى الشرط والجزاء لفظا ومعنى نحو كيف تصنع اصنع وما قيل في توجيه قولهما ان غير المحسوس حاله واصله سواء بناء على امتناع قيام العرض بالعرض وليس احدهما فانما بالاقرب كل منهما يقوم بالجسم فلزومه كون الطلاق ليس موجودا بدون الكيفية بكل من الطلاق وكيفيته سواء في الاصلية والفرعية فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر فاصله ذكر مبني اخر فيه ما تقدم من ضرورة تعلق الاصل لما ذكرنا وتوضيحه اذ المبني ليس الا التلازم فما يثبت لاحدهما يثبت للآخر ولا دخل للامتناع فيما العرض بالعرض في ذلك فالفرق مما قررنا **قوله** ولو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت واحدة او ثنتين او ثلثا وتعلق اصل الطلاق بمشيئتها لانقاع كلا في مسئلة كيف شئت على قوله وهذا الان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد اذا ذكر فصار التفويض في نفس الواقع فلا يقع شيء حتى تشاء والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلثا كما لا يباح للزوج لكن روي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يباح لها وفي التحنيس وجهه ما ذكر في الفوائد الظهيرية في المسئلة الآتية قال لو طلقت نفسها ثلثا على قوله لها او ثنتين على قول ابي حنيفة لا يكره لانها مضطرة الى ذلك لانها لو فرقت خرج الامر من يدها كذا في ما لو اوقع الزوج ذلك على هذا الخلاف اصل هذه الرواية الجامع الصغير في هذه المسئلة من قوله ان شاءت طلقت نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا ثم تعم من مجلسها لاحتياج الى حمله على مشيئة العدد لا مشيئة الايقاع لوجوه منها ان الواحد عدد على اصطلاح اهل اللغة لما تكرر لهم ان الحاكي العدد واراده وما شئت تتم العدد فتقرن بقرن واو دان كلمة ما كما تستعمل للعدد تستعمل للوقت نحو ما دام فوضع السلف في تفويض العدد فلا يثبت اجيب بانه معارض بمثله بان يقال لو علمنا ها بمعنى الوقت لا بطل القيام عن المجلس ولو علمناها بمعنى العدد يبطل فوضع السلف في تفويضه فيما دام المجلس

فلا ثبت فيه بالشك فتعارضا وترجح اعتبارها للعدد بان التفويض تلبك معتبرة على المجلس ما لم يكن بوقتا وانما يكون لو كانت معتبرة بمعنى العدد ولانه المتبادر من ذلك لان ما ذكره انما يتبادر وحاله وصلا بهذا ثم ان رددت الامر بان قالت لا اطلق كان ردا لان هذا امر واحد بخلافه بكلما وقوله خطاب في الحال اخرازعن اذا وحتى يعني هذا عملك منجز غير مضاف الى وقت في المستقبل فاقتضى جوابا في الحال قوله وان قال لها طلقي نفسك من ثلاث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين لا ثلاثا وخالفوا في الثلاث فاطلق عند ابي حنيفة لما تلوناه قال الشافعي واحمد وتطلق عندنا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في العموم وكلمة من قد تستعمل للتمييز اي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره صله ليغفر لكم من ذنوبكم وبعيضا نحو اكلت من الرغيف فتحمل على تمييز الجنس محافظة على عموم ما اي بيان الجنس بخلاف ما لو حملت على التبعيض يعني فيكون بيانا لما اراد الثلاث من الطلاق دون ما شاء لانه ضد ارادته وان كان لا يتصور في الطلاق عددا الا الثلاث فذاك شرعا اما في الامكان فيمكن ان تطلق عشرين ومائة وغيرها وان كان حكمه في الشرع ما لعني طلقي نفسك العدد الذي هو الثلاث دون ما شاء من الاعداد وعلى قوله لما لم يكن التفويض في الثلاث خاصة صحيحا فطلقها واحدة باعتبار ملكها ما دخلت فيه كما تقدم في طلقي نفسك ثلثا كما لو قال لكل من طعامي ما شئت له اكل الكل وطلق لما شاء من شاء شئت كلهن له ان يطلقهن ثلاثا ما اذا حملناها على التبعيض فانه يرجح بطل عموم ما ولان صفة ان كلمة من حقيقة في التبعيض اذا دخل على ذي تعارض الثلاث منه وما للتعميم فعمل بها من في معناها في مسئلة وبا في عموم مخصوص ضرورة اعمال من في معناها في مسئلة بخلاف حمل من على البيان فانه ضائع لعدم وضع الذي بكاملها ووصلا بها فوجب ان يجعل منفصلا مسئلة فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقي نفسك ما شئت الذي هو الثلاث فان ما موصول لا بد من كون موصوفه معرفة وهو هنا العدد فاحتمل طلقي نفسك العدد الذي شئته الذي هو الثلاث وشئته مرسوما لعهد ما العهد الذي شاءته او تشاء وانه هو الثلاث فيكون التفويض انما هو في الثلاث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لانها جزء ما ملكته بالتفويض كقوله طلقي نفسك ثلثا لها ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا اعلما للتبعيض حتى لا يشتمل ما بعده اذ المعنى طلقي نفسك عددا شئته على ان ما يلزم موصوفه بالجملة والعائد المحذوف في موضع الحال من الضمير المرابط المحذوف فيه في العدد من بل من انها مه

فروع

قال انت طالق ثلثا الا ان تشاء واحدة شاءت واحدة طلقت واحدة وقال محمد لا يقع شئ لان معناه ان لم تشاء واحدة فانت طالق ثلثا فاذا شاءت واحدة لا يقع شئ ولابي يوسف انه اثبت لها مشيئة الواحدة فاذا شاءتها تقع ولو قال لطلقها ان شاء الله وشئت وانت طالق ان شاء الله وقال لا يقع بالمشيئة شئ لانه عطف على ما قبل فصار لو قال حين شئت فهو بمنزلة قوله طلقها اذا اوحتى شئت الا ان حين للوقت ولو قال ان شئت فانت طالق اذا شئت او حتى شئت فلها مشيئتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الاحوال لانه علق مشيئتها في الحال طلاقا معلقا بمشيئتها في اي وقت شاءت فاذا شاءت في المجلس صار كانه قال انت طالق اذا شئت لان المعلق كالمرسل عند الشرط ولو قال لامرأته ان شئتما انتما طالقان فشاء احدهما او شاءا طلقا واحدا لا يقع لان الشرط مشيئتهما طلاقهما ولم يوجد ولو قال لامتين ان شئتما فتى طالق ثلثا فشاء احدهما واحدة والاخرى ثنتين لم يقع شئ لان الشرط مشيئتهما الثلاث خلافا لهما ولو قال لهما طلقتها ثلثا تطلقها احداهما واحدة والاخرى ثنتين وقع الثلاث لان كل واحدة منهما مفوض اليها ايقاع بعض الثلاث فصح ايقاعه بعضهما ولو قال ان شئت فانت طالق ثم قال للاخرى طلاقك بيدها فقد وقع طلاق بيدها بمشيئة الاول ان نوى الزوج والا فلا لانه يحتمل طلاقك مع طلاق من قد وقع ويحتمل في الملك اي فلانها لو كان فانها نوى صدق ولو قال طالق ان شئت وابيت ان شئت ولم تشأ اي لم تطلق ابدا لانه جعل المشيئة والاباء شرطا واحدا ولا يمكن اثباتهما ولو قال ان شئت وان لم تشأ اي فشاءت لتكرر في المجلس طلقت ولو قامت بالمشيئة تطلق ايضا كما لو قال ان دخلت ولم تدخل اما لو اوقع الطلاق فقال ان شئت وان لم تشأ اي ان شئت وان ابيت فان شاءت يقع وان ابت يقع وان سكتت حتى قامت من المجلس لا يقع وكذا ان شئتا وابيت وفي طالق ان ابيتا ذكرهت طلاقات فقال ابيت تطلق ولو قال ان لم تشأ اي طلاقا فانت طالق فقالت لا اشاء لا تطلق لان لفظ ابيت لاحاد الفعل الذي هو الاباء وقد وجد واما لفظ لم تشأ فللعدم وهو لا للاجل وعدم المشيئة لا يتحقق بقولها لا اشاء لان لها ان تشاء من بعد واما يتحقق بالموت وفي انت طالق واحدة ان شئت فقالت شئت صفة اجل لم تطلق عند ابي يوسف لو قال لها طلقي نفسك وقالها اخرا عتقي عبدي فبدأت بعتق العبد جميع الامر بيدها ولو كان الامر ليعتق وقعها فبدأت بالعتق لا يبطل خيارها في الطلاق وعنده لو قال لها انت طالق ان شئت للمشية واجل لها المشيئة الساعة لا عند الظهر فان شاءت الساعة وقعت عندها الظهر على قياس ابي حنيفة ان كانت حائضا فلها المشيئة حين تطهر على احدى الروايتين عنه فانه ذكر في باب المشيئة من طلاق الاصل لو قال

ای ابو یوسف

ان شئت فانت طالق غدا فالمشيئة اليها للحال خلافا لانت طالق غدا ان شئت فالمشيئة اليها في الغد وهذا عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف المشيئة اليها في الغد في الفصلين وقال زفر المشيئة للحال فيهما وذكر في الامالي الخلاف بين ابي حنيفة
وابي يوسف على العكس كذا في المنتقى رواية بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة اذا قال انت طالق غدا ان شئت او انت طالق ان شئت
غدا فالمشيئة غدا وقالا ان قدم المشيئة على الغد فالمشيئة للحال وان اخرها فالمشيئة غدا **وفرع على هذا** لو قال اختاري هذا ان شئت او اختاري ان شئت غدا او امرك بيدك غدا ان شئت او امرك بيدك ان شئت
غدا فالمشيئة في الغد في الحالين عند ابي حنيفة وكذا اذا قال طلقي نفسك غدا ان شئت او طلقي نفسك ان شئت غدا
او ان شئت فطلقي نفسك غدا لم يكن لها ان تطلق نفسها الا في الغد عندهم وقالا ان قدم المشيئة فلها ان تطلق نفسها فتقول
في الحال طلقت نفسي غدا وذكر في الكافي شرح الصدر الشهيد انت طالق غدا ان شئت فقالت امس شئت كان طلاقا
لان لها المشيئة في الغد بخلاف قوله ان شئت فانت طالق غدا فان لها المشيئة في مجلسها للزوم في الثاني علق بالمشيئة طلاقا
مضافا الى غد ولو علق بالمشيئة طلاقا فمضى المدة التي هي اقرب المشيئة طالما حتى لو قامت بطلت مشيئتها فكذا اذا علق بها طلاقا مضافا
وفي الاول بدأ باضافة الطلاق ثم ذكر التعليق فجعل ذلك تعليقا بمشيئتها فراعى المشيئة في ذلك الوقت وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة ان في الفصلين يراعى المشيئة في غد وعند زفر تعتبر المشيئة فيهما حالا ولو قال لها انت طالق اذا شئت ان شئت
او ان شئت اذا شئت فهما سواء تطلق نفسها بنتي ساعة شاءت عند ابي يوسف ان شئت فكذلك وان قدمه فتعتبر المشيئة
في الحال فان شاءت في المجلس تطلق نفسها بعد ذلك اذا شاءت ولو قامت من المجلس قبل ان تقول شيئا بطل وان تكلمت بما هو قطع من ان شئت فانت طالق اذا شئت هذا مشيئتان الاولى على المجلس والاخرى تطلقها ايها تعلقه بالوقت حتى شاءت
في هذه اطلقت قال **وان** لم تقل شئت حتى قامت من المجلس فلا مشيئة لها ولا فرق بين ان تقول ان شئت الساعة
او لم تذكر الساعة ولو قال انت طالق وطالق وطالق ان شئت فقالت قد شئت واحدة لا يقع شيء لانه ما شاء الثلاث
وكذا لو قال شئت اربعا ولو قال انت طالق ان شئت واحدة وان شئت اثنتين فقالت شئت ثلاثا ولو قال اخرجي ان شئت
ينوي به الطلاق فشاءت ولم تخرج وقع بغير نية قالت لزوجها طلقني وطلقني وطلقني فقال لزوجها طلقت ثلاثا ولو قال
طلقتي طلقتي طلقتي بالواو وبطلاق فان نوى واحدة فثنتان وان نوى ثلاثا فثلاث ولو قال لزوجها ان طلقتني
فقال لزوجها قد طلقتك ونوى ان نوى الرد يعني طلقي ان استطعت لا يقع

باب الايمان في الطلاق

قال ان المقادير بالاوقات نازلة ولا يمين على دفع المقادير اي لانه لا فائدة في اليمين لان ما شاء الله كان
بالنسبة الى الاخرى وسمي الحالف بالله تعالى لما لا فائدة في القوة على المحلوف عليه من الفعل او الترك واحمل عليه
بتجدد الفعل من غير تردد النفس فيه ولا شك في افادة تعليق المكروه للنفس على اثر تحت بر لما عنه من زوله فوق الامتناع عن زوال
الامر تعليق المحبوب بها على ذلك احمل عليه فكان يمينا **قوله** واذا اضاف الخ استعمل اي الاضافة في المعهود
اللغوي والا فالمناسب للطلاق لانه تعليق لا اضافة **قوله** وقال الشافعي لا يقع وقال عمر علي وابن عباس
وعائشة رضي الله عنهم وبه قال احمد وقال مالك ان خص بلدا او قبيلة او صنفا او امرأة صح وان عمم طلقا لا يحنث
اذ فيه سد باب النكاح وبه قال ربيعة والاوزاعي وزفر اي لبقاء الصفة فانه لو قال لكل امرأة اتزوجها فهي على كظهر امي فانه يصير
مظاهرا بالعموم ولان الحرمة ترتفع بالتكفير وعندنا لا فرق بين العموم وذلك الخصوص لان صحته في العموم مطلق لعدم الفرق
بين ان يعلق بأداة الشرط او معناه وفي العينية بشرط ان يكون بصريح الشرط فلو قال لهذه المرأة التي اتزوجها طالق
فتزوجها لم تطلق لانه عرفها بالاشارة فاكتفى بها بالصفة اعني اتزوجها بقي لو قال لصفة فيها لعموم فكانه قال لهذه طالق بخلاف
قوله ان تزوجت هذه فانه يصح ولا بد من التصريح بالسبب في المحيط لو قال لكل امرأة اتزوجها معها فراس فهي طالق فتزوج امرأة
لا تطلق وكذا لو كان له جارية اشتراها فقال كل جارية اشتريها فهي حرة فاشترى جارية فوطئها لا تعتق لان العتق لا يضاف الى الملك ولو قال
نصف المرأة التي تزوجتها طالق فتزوجها امرأة بأمر او بغير امر لا يطلق لان التعليق لم يصح ولو تزوج امرأة على انها طالق
لم تطلق لانه تعليق جعله بدلا او شرطا وكذا لو اشترى عبدا على انه حر لا يعتق ومذهبنا مروي عن عمر وابن مسعود وابن
عباس الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح اخرجه ابن ماجه من حديث المسور بن مخرمة قال صلى الله عليه وسلم
لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك وعندنا طرق اخر عن علي رضي الله عنه رفعه لا طلاق قبل النكاح انا رأى وفيه حويبر
وهو ضعيف واخرج ابو داود والترمذي عنه صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك قال الترمذي حسن وهو احسن شيء روي في هذا الباب واخرج الدارقطني عن عمران النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن رجل قال ان تزوج فلانة فهي طالق ثلاثا فقال لا طلاق فيما لا يملك واخرج ايضا عن ابي ثعلبة الخشني

قال قال عم لي اعمل لي عملا حتى اروجك ابنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا ولنا ان هذا تعليق لما يصح تعليقه وهو الطلاق فلزم كالعتق والوكالة والايلاء وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغو وذلك لان النكاح شرع سببا للبقاء والصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مساعدة الى المندوب اما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة عند بدن الاخلاق فملك لاز الحاجة كما تتحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فانا نفسر قائلنا بمو الى تزوجها فمع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها وتحتي لحاجتها وغلبة ظنه فيوبيها بتعليق طلاقها بنكاحها فطالما عن مواقع الفرد فجاز شرع كما شرع تعليقه بحروجها لنفعها عنه لما فيه من الضرر عليه فيتحقق المعتق وهو تكلم بالتعليق مع ما بعد بالملك لا مانع بل هو اولى لصحة من تعليق طلاق المنكوحة لما سنذكره والجواب عن الاحاديث المذكورة اما ما قبل الحديثين الاخيرين محمول على نفي التنجيز لانه نوى الطلاق المعلق فليس به بل له عرضية ان يصير طلاقا وذلك عند الشرط واهل ما تؤثر عن السلف كما سنعي والزهري قال عبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن الزهري انه قال في رجل قال ان اتزوجها فهي طالق كل امرأة اتزوجها فهي حرة هو كما قال فقال له معمر اوليس قد جاء لا طلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول امرأة فلان طالق حر وقول المصنف وغيرها بتعريف بما يفهم من كلام التنبيه المشعر بعد الحصر خصوصا بعد قوله ما تؤثر عن السلف يعطي انه ما تؤثر وغيرها ايضا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهري والاسود وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي في رجل قال ان تزوجت فلانة فهي طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق او انت كما قال في لفظ يحرم عليه ذلك وقد نقل مذهبنا ايضا عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد بن ابي سليمان والشعبي رحمة الله عليهم اجمعين **واما** احاديث الباب فلا سناد في صحتها قال صاحب التنقيح لتحقيق انها طالان في الاول ابو خالد لا واسطي وهو عمرو بن خالد قال وضاع وقال احمد بن معين كذاب وفي الاخير علي بن زيد بن جدعان وعن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث ضعفه احمد وابو بكر بن العربي شيخ السهيلي جمع الاحاديث وقال ليس لها اصل في الصحة وكذا عمل بها مالك بوسعة والاوزاعي حاصل ليس يرد ما فيها حتى يترك العمل بها ساقط لان الترجيح نوع صحة الدليل او لا كيف مع عدم الصحة لا دلالة على نفي تعليقه بل على نفي تنجيز فان قيل لا نفي حمله على التنجيز لانه ظاهر قلنا كل امر موجب حمله على التعليق بالجواب حسا وظاهرا فانها سيقت لحكم الشرع فيه لا قبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا بعد ذلك طلاقا فاذا تزوجها لم يقع فنفى ذلك صلى الله عليه وسلم في الشرع في نحو الاحاديث وغيرهم تعليم ذلك ان يقعوا كون المعلق ليس طلاقا لم يخرج عن بنائه لانه نقل هو طلاق الى اخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار **والجواب** ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه كيف الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعا وما يؤيد لك ما في موطا مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الطلاق بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا ولكل واحد والحلاف فيه ايضا وكذا في التعليق نسا تعرف في محل الا ولا يلزمه عليه ذهب اليه تعليق القصي بان قال ان بلغت فزوجها طالق تعليق ايقاع طلاق الاجنبية غير الملك قلنا لا بد ولا من بيان المراد بقولنا هو طلاق او ليس بد او لا سنا في انه لفظ الطلاق والمراد انه ليس سببا في الحال لحكم الطلاق من العدة وغيرها لا سببا ناجز عمله كالبيع بشرط الخيار وح نقول لا اشكال في ان كون الشيء سببا شرعا لثبوت حكم في محل لا يتصور بدون اتصاله بذلك المحل شرعا فعنى ان تعبير الشرع عنه اتصاله سببا للحكم فيه لا مجرد الاتصال في اللفظ فان سببيته ليست الا بتجاه الحكم في محل حلوله لكونه ملزوما للحكم فحيث حل حله ولا ريب في ان الشرط منع من ذلك للقطع بانه لم يقع انت طالق الان بل اذا كان كذا فانت طالق اذا ذاك لا الان فاذا كان ذا لم يرتفع المانع وهو التعليق فح يقول المحل سببا خلافا للبيع بشرط الخيار لانه لم يعلق البيع على شرط بل البته في الحال غير انه جعل له خيار ان يفسخ ان لم يوافق غرضه فقابله وهذا لا يمنعه من الوصول في الحال بل هو سببية في الحال لو تأملت هذا التركيب وانما عدم اعتبار القصي فليس لعدم دلالته على المحل بل لعدم المنافاة للتعليق كالتنجيز بخلاف البائع فان انتفاء في التعريف المحل انما هو عند قصد التنجيز فقد المحال وما نحن فيه التزام تعيين بعد قصدها لذات البراءة مع تعينه من زوجها وهذا يقوم به وصف فتضمن هذا منع كونه تعريفا في المحل في حال عدم دلالته عليه بل نصف نعرف عليه الا انه لما كان لحنا احاديث بعقد كالانه سببا وتوسيد على المحلية وتما معا يتو

على ملك النكاح لزم تصحيح كلامه فى الحال لظهور قيام ملكه عند انعقاده ثم رأينا الشرع صححه بكفيا بظهور قيامه عند
ما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت طالق فان قيام الملك عند ما على الاستصحاب فتحققه اياه مع تيقن قيامه اولى
وذلك فى المتابع فيه وهو تعليقه بالملك وبهذا حصل الجواب عن الاجزاء عن تعليقه فى الاجنبية بغير الملك ولذا بانا
صحة قوله للامة اذا ولدت ولدا فهو حر حتى يعتق ما تلد مع قيام الملك ملك عتق لو لد قبل الولادة فظهر ان قيام المحلية
للحكم ليس شرطا بصحة التعليق ولعمرى ان حل هذه المقاصد استهل على هذا عباد الحصر نهاية الايجاز وطلاق الالفاظ ٥

قوله ومع عقيب النكاح يفيد ان الحكم يتاخر عنه وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع كل جزء
او لاسكت الشيء منفيا وفى جمع ضمائر بين تصرف بين وهو اضافة بينا نية اى تصرف هو بين وكذا قوله وهو قائم بالمنفصل اى
فلا حاجة الى اشتراط المحل بقيام ذمته الحالف فى ذلك كان قول مالك سد على نفسه باب النكاح فلنا فاذا لم يلزم اذا فلا
علم مصلحة فى ذلك دنيا لعلمه بغلبة الجور على نفسه او دينا لعدم تيسان او نفسه لجاج فيوشك على انه يتعود تزوجه
عدة بان يعقد له فضول ويجيزه بالفعل كسوق الواجب اليها او الوطئ **واعلم** ان مقتضى ما ذكر كون المضاف
منعقدا سببا فى الحال كالمعلق لكنهم جعلوه سببا فى الحال لحنث طالق يوم تقدم فلان ولا فرق الا ظهور اراده المضاف
بخلاف المعلق ما تقدم الا ترى فكان هذا المعنى المعقول صادرا للفظ عن فصيحه ولا يجرى عربى مع نحوانت طالق غدا
واذا جاء غد واصل فصل الا يقاع ويتم مجعلون اذا جاء غد تعليقا غريبا فى الحال الا قريبا فى الحال واما قولهم انه ينزل
سببا عند الشرط كانه عند الشرط اوقع تنجيزا لما راى الايقاع حما وهذا اذا عاق العاقل الطلاق ثم حن عند الشرط طلق
ولو كان كالملفوظ حقيقة لم يقع لعدم اهليته **فروع** فى المنتقى ان تزوجت فلانة فهى طالق واذا مرت من تزوجها
فهى طالق ثم رأى انسانا ان يتزوجها فهى طالق لانه يمينان **اقول** انما على الامر الاخرى على التزوج ولو قال ان تزوجت
فلانة فان امرت من تزوجها فهى طالق لو امر انسانا فتزوجها منه طلقت لان اليمين واحد والشرط شيئان وقد وجدا خلافا
لما لو كان اوقع مجردا الامر حنث لان محل اليمين ولد الوتر وجها من غير ان يامر اما كما لا تطلق لانه بعض الشرط فان امر بعقد ذلك الوكيل
فقال زوجنى فلانة وهى امرأته على ما لها طلقت لكمال الشرط ولو قال ان تزوجت فلانة او امرت انسانا ان يزوجنيها فهى طالق
فامر فضولى فزوجه ثلاث لم تطلق لانه حنث بالامر قبل تزوج المامور فاحلت اليمين بلا وقوع شئ فلا حنث بتزوجه بعد
وفى اى يوسف اذا قال ان تزوجت فلانة او خطبتها فهى طالق فخطبها فتزوجها لا تطلق قال فى الكافى لانه حنث فى الخطبة
فقد ابدل على ان اليمين منعقدة وسيورد على مر قال ليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما او احدهما بعينه صلح والاخر لا فانه
نص على الحنث حتى لو تزوج قبل الامر فى المسئلة التى قبلها وقبل الخطبة فى هذه المسئلة وقع بان قال للمراة ابتداء اخبرك وكلتى
تزوجنك بالف فقبلت طلقت وفى نوادر سمعان لانه كالحلوانى لو قال ان تزوجت فلانة فهى طالق فتزوج
فلانة لا تطلق فان طلقها ثم تزوجها تطلق ووجهه اذا اقتراض الشرط على الشرط كقوله ان تزوجتك فانت طالق ان دخلت
الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين **رجل** له مطلقة فقال ان تزوجتها فحلال الله على حرام فتزوجها تطلق
ولو قال لامراته ان تزوجت عليك ما عشت فحلال الله على حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالطلاق على واجب ثم تزوجها
يقع على كل منهما تطليقة بالتعليق الاول وتقع اخرى على زوجها منها باليمين الثانية لصرفها الى انها شاهدة الى التوازل
قال فى المحيط وفيه نظر ينبغى ان لا تطلق فى اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق ايجاب الطلاق بالتزوج وانه لا يقع
عليه تعليق بفسخ الطلاق وينبغى ان يقع باليمين الاولى طلاق واحد منها يقرع الى ايتهما شاء وكان اليمين الاولى لما انصرفت
الى الطلاق صار كانه قال ان تزوجتك فانت طالق وكذا لو قال ان تزوجتك فانت طالق ثم قال ان تزوجتك فانت طالق
وينبغى ان لا تطلق فى اليمين الثانية الخ فيه نظر على ان التخيير بالطلاق على واجب ليس بصحيح وانت قد علمت ما فى ذلك الاطلاق
وان المختار وقوع الطلاق وقد ذكر فى النوازل بنا على قوله وينبغى ان يقع باليمين الاولى طلاق واحد منها الخ فليس بصحيح
لان حلال الله عام استغرق فى الابد فيشمل المتزوجين معا فعند وجودهما وزن وبر طلاق ليس بمسئلة لان معناه ان الله وسع
انها بتناول لواحد فقط لوقوع الطلاق على واحد منهما فالله تعيينها واذا قال كل امراة اتزوجها طالق فزوجه فضولى
فاجاز بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق خلافا لما اذا وكل به لانتقال العبارة اليه **قوله** فيقع تنجيزا او
ايقاعا انى فتح التعليق لذكر تنجيزا عند ما لانه لا يعمل عندنا فى الحال ايقاعا عند ان مر لانه عند سبب فى الحال
قوله ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون اذا لف بالكاف او يضيفه الى ملكه الا زاجر الا بد ان يكون ظاهرا لوجود ظاهرا
وجوده عند العقل **قوله** وهو القوى انى على الامتناع هنا **قوله** والظهور ناحل هذين لفظ الظهور
هنا بالمعنى اللغوى وكذا لفظ ظاهر المذكور انفا وما كان ظاهرا لوجود فعلق الا دراك به قد يكون على وجه
الظهور بالمعنى العرفى الخاص وقد يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حين صدر

لا يصح جعله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وتوهم يكون حاملا على الرلا خافه لانه لم يصدر مخيفا
لعدم ظهور اجراء عنا العقل لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم لم يكن الامر فيه موقوفا على العاقبة
ان تزوجها ظهر كونه يمينا والا تهوى على الاحتمال الى ان يموت احدهما لانا نقول تحقق عدم اليمين حال صدوره لانتفاء حقيقته
فانه ايقاع مخيفا لم يقع يمينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ اخر ومعنى الا خافه هنا انه لزوم نصف المهر اذا تزوجها
لانح يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عزا الزوج حوافر زه لذ وقد اورد على هذا قوله اذا حنثت فانت طالق فانه يمين
مع انه لا حمل فيه ولا منع واجيب بان البر هو للغالب كما للشاذ قوله ولا ضافة الى سبب الملك يعني الزوج بمنزلة الاصل
اليه وقال بشر المريسي لا ان الملك يثبت عقيب سببه فاذا كان الشرط هو ذلك السبب اقترن الملك والوقوع والطلاق الغاير
لثبوت ملكه الزوجة لا يقع كطلاق بعد مكاك اربع موقوف بخلاف ما اذا قال لعبده بعد موت الملك فانح يقع عند الملك والجواب ما قال احمد
حمل الكلام على الصحة اذ لو لم يقع كان موقوفا وذكر السبب واراد به المسبب فقد قرنه قوله ان تزوجتك ان ملكتك بالتزوج ذكر كتعليل
المصرح بقوله لانه ظاهر عنه سببه ينبو عن هذه الا ان يحمل على ان وجه التجوز باسم السبب عن المسبب هو بقاء اذ ليس هذا موضعه
هو في هذا القدر من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه انهم دفعوا الورود على قوله لاضافة ان دخلت الدار فانت طالق
فزوجها فدخلت لا تطلق مع انه لو لم يقع تمام الكلام مضمرا تصحيحا وانتفاء من ان تزوجتك فدخلت حتى يصح ويقع كما قاله
بن ابي ليلى بان اليمين مكروهة في الشرع او غير مطلوب فلا احتياط في تصحيحه وهذا ايضا في ذلك الجواب يكفي في جواب بن ابي ليلى
ما فائدة المصنر لكن لا يخفى ورود ان يقال اما ان يراد بها السبب المسبب حقيقة والاول يصحح اليمين فيلزم مسئلة في المنقول
عن بن ابي ليلى وعلى الثاني يرد ما قاله بشر المريسي الاول ان يدفع ما قال بن ابي ليلى بانه لا طريق لتحقيق ذلك الا ان لا انتفاء
الحقيقة وطريق الجواب مخالف لما ذكر في وعلى هذا الاحسن المذكور في الكتاب ايضا بل الاولى ان يقال الاضافة الى سبب الملك يراد
بها الاضافة الى الملك كما اجاب به بعضهم الله فروع لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها وقع او نوى عقيب
علقه بالنكاح وذكر بعده وقالا يتقيد على بقاء فيه فلغى وذكر الوقت وبقي التعليق وقالا لا يقع لان المعلق كالملفوظ عند
الشرط ولو قاله قبل النكاح انت طالق قبل النكاح لا تطلق كذا هذا ولو قال لوالديه ان تزوجت امرأة فهي طالق فتزوجها امرأة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مضاف الى ملك النكاح ان تزوج الوالد له لغة امر غير صحيح
ولو قال لاجنبية ما دمت في نكاحي فكل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها لا تطلق انما اذا قال لها ان
تزوجتك فما دمت في نكاحي فكل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها تطلق قوله والفاظ الشرط الخ ومن
جملتها لو ومن واي واياان واين واني وجميعها تجزم الا لو واذا وقيل تجزم بها اذا ان يزد بعدها ما والمشهور انها لا تجزم
اذا في الشعر وكذا لو قال لو شاء زيد وعجزه طارها ذو منعة ٥ قوله لان الشرط مشتق من العلامة يعني ان اللفظ
الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك قال تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها وهذا الان الاشتقاق لا يدفع الاشتراك
في الحكم ولا المشاركة بين لفظ علامة وشرط وقوله فكون علامات اي كون وجود الافعال علامات على الحنث والحنث
هو وقوع الجزاء الحاصل ان معنى لفظ الشرط علامات وجود الجزاء اي تدل على ذلك بالذات والا فكل من يدل بلفظ لو لكذا
انما في الجملة فانه لما كان كذلك كان المعاد بها امتناع فعل الشرط المستلزم لامتناع الجزاء نحو لو جاءني لاكرمتك فعرف ان
ذلك الفعال اذا دخل استلزم وجود الجواب لان اللازم يمتنع عند الملزوم وعلى هذا فجميع اكاد وان تفيد الوجود لوجود
الا ان لما لما كانت اذا دخل حيث وضعت لافاد ان الشرط قد وجد دفع منه حصت بعوا لناحرف وجود لوجود ولو وضع لافاد
امتناع الملزوم وذلك على الوجود للوجود بالالتزام فحصت بحرف امتناع ولم يذكرها المصنف لان مقصوده بيانه افاده في التعليق
على ما هو خطر الوجود لانها افادت تحقق عدمه فلا يحصل يعني اليمين لعدم حصول ما به ذكر لما وان كان قال لو دخلت فانت طالق
تعلق الطلاق كما ذكر الزمخشري وروى عن ابي يوسف لكنه ليس بمعتاد لا اصلي ولا المشهور ولذا قال بعضهم لا تعلق في الحال
في زفر عنا لو قال ان طلقتك لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها وقد رد في قوله ولنحسن الذين لو شكوا من ظلمهم ذرية الاية وقد ذهب
بعض النحويين الى ان لو من واكثر المحققين الى انها للشرط الا للتعليق في الماضي فاجابوا عن الاية بما وقف عليه في كلامهم وكذا العدم
حصول معنى اليمين في التعليق يعلم بدرجاته وذكرها وليست شرطا لثبوت معنى الشرط معها وهو التعليق بالخطر على خطر الوجود
وهو الفعال الواو صيغة الاسم الذي اضيف اليه فروع قال ان طلقتك ولولاد خولك او لولا انك دخلت لا يقع وكذا
في الاخبار بان قال طلقتك بالامس لو كذا او اعلم ان وضع وجود لغة لا تحقق التعليق الا بها الا ان يتقدم ضعلو
بدونها على خلاف في انح هو الجواب او تقدم الجواب بعدها والحكم دليله واما الفقيه فنظر من حمد المعنى فلا علينه من
اعتبار الجواب فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق وضع الحال فان نوى تعليقه حين وكذا ان نوى تقديمه وقع اي يدين
لا يقبل حملا لكلامه على الغالب ضمر الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها ووضع بما اذا اجاب بالواو فانه يتجرد

الدار ٥

الشرط مع انه لم يكن تعليقه حتى لو نواه دين في الحكم ودايانة كذا في الغاية قال في الدراية ولو نوى تقدمه في من الصوم قيل يصح وعمل الواو على الابتداء وفيه ضعف لان واو الابتداء لا تستعمل الا في اول الكلام ومواضع الفاء تحمت معارضة في بيت هو هذا ان طلبية واسمية وجازمية ورابطة ولن وبعد وبا لتفسير **واجيبت** ذكر بعضهم بيانه على ذلك واضحا لفهم نظمها في ثلثة ابيات **هي هكذا** **تعلم جواب الشرط حتم قرانه** بفا اذا اما فعله طلبا اي ان كذا جاء او مقسما كان او بعد **ورب وسين او سوف او در يا تي** واسمية او كان منفي ما وان **ولن من يجد عما حد بناه فدعنا** ولو اخر الشرط وادخل العاقل الشرط بان قال انت طالق فان دخلت الدار فيه فهل ان تقال بتجرد اذا لفا فاصلة ويمكن ان يقال لتعلق لان العاطف تعلق وقياس الذكور في حذف الفا في موضع وحوبها وذكر الواو مع الجواب لم يكون التجريد موجبا للفظ الا ان ينوى التعلق لاحتمال الجامع وسوء عدم كون التعلق اذ ذاك مدلول اللفظ فاشبه الا بالنية والفا وان كان حرف تعليق لكن لا وجد الا في محله فلا اثر له هنا ولو قال انت طالق ان تجر عند عدم ما يتعلق به وعند اي وقع لان ذكر بيان لارادته التعليق ولو قال انت طالق دخلت تجز لعدم التعليق والصفة المعتبرة كالشرط الا ان ذلك في غير العصمة مثل المراة التي اثر وجها طالق ما في العصمة تطلق على ما قدمناه اول الباب ولو قال انت طالق ان دخلت بفتح الهمزة وقع في الحال سواء قرأ ان الجهول او الا للتعليل لا يشترط وجود العلة وقد ناظرهم الكسائي في ذلك في مجلس الرشيد فزعم الكسائي انها بمعنى اذا استدلالا بقوله تعالى ستون علينا ان اسلموا بقوله تعالى اذا السموات انفطرت وانشقت الارض وزعم الاخفش انها بمعنى ان الجازمة واجابوا عن هذا الاول بان دعوى الدهر ولدا وقول هذا اولى اذا اصل الجملة كذا وليس المراد في الايتين بالاول التعليل بل هو المعنى الظاهر فيها ولو قال انت طالق وان دخلت طلقت بكل حال لان الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض المذكور على ما مر في موضعه تقديره ان لم تدخلي وان دخلت هذه هي الوصلية وقع في الحال بقوله انت طالق اذ دخلت بقوله لها على الدار وانت طالق يتعلق لدخول الدار في الحال شرط مثل اذا في انها وانت طالق حتى تودي **قوله** فيه نظر لان الاظهر اذا وجد الشرط الحلت انتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم وانكرا لغة ضعيف لان الفعل من حيث الشرط اذا وقع الحنث فلا يتصور الحنث من اخرى لانحلال اليمين اخرى او عموم تلك اليمين وليس فليس وقال بعضهم في معنى انها بعيد انكرا كقوله لهم حتى تاتيه تعشوا الى ضوء ناري **تجد خيرا وعندها خير وقد** والحق انها اما بمعنى عموم الاوقات بمعنى ان اي وقت ياتي تجد ذلك فهي متى حرجت فانت طالق المفاد ان اي وقت تحقق فيه الخروج يقع الطلاق فاذا تحقق في وقت ثم لا يقع بخروجه اخر الا لواو قد تكرار ان مع لفظ ابدا تودي لفظ متى انفراده فاذا قال ان تزوجت فلانة ابدا فهي طالق فتزوجها وطلقت ثم تزوجها ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو نصر الدبوسي **ومن غريب المسائل ما في الغاية** من قال لمتزوج له من دخل منكم فهي طالق فدخلت وليمة بهن مرارا طلقت بكل من لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فرادى بعموم فيه فهل اخرى استشهد له بقوله تعالى وما قتلتم صيدا وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا الاية فاذا العموم ولذا تكرر الجزاء على قاتل واحد وباذن في الكبير اكثر الائمة من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما واستشكل بان العموم في الاول لعموم الصيد المحلى باللام ثم رجع الضمير من قتله فعليه جزاء وهو لم ذلك لا ما ذكر في عموم الثاني بدلالة الحال وسوء مراد التشنيع وكرر القتل في الاول لاستبشاع قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حيث حرم القعود مع الواحد في كل مرة فقد افاد ان التكرار في العموم الاسم الذي يستبد به فعل الشرط والاوجه ان العموم لعله لاجل الصيغة فيها لما فيها من ترتب الحكم وسوء الخ في الاول ومنع القعود على المشتق منه وسوء القتل والخوض فيتكرر به وفي الوسط وجوابه الفقه لو قال لاي امراة اتزوجها فهي طالق فهي على كل امراة اتزوجها حيث يعم بعموم الصفة ايشكل حيث لم يعم كل امراة اتزوجها بعموم الصفة **قوله** الاولى كلما مانة بتكرر ومن لطيف مسائلها اذا قال لامراته وقد دخل بها كلما طلقتك فانت طالق وطلقها طلقة تقع تنتان ولو قال كلما وقع طلاقي عليك فانت طالق وطلقها واحدة وقع الثلاث والفرق ان الشرط في الثانية اقتضى تكرار الجزاء بتكرر الوقوع فيتكرر الا ان الطلاق لا يرد على الثلاث فتقصر عليها وفي الاول اقتضى تكرره بتكرر طلاقه ولا يقال طلقت اذا طلقت توجد الشرط فيقع تطليقتان احداهما حكم الايقاع والاخرى بحكم التعليق **قوله** ومن ضرورة التعميم التكرار اورد في كل عموم ولا يكرر انه لو قال لكل امراة اتزوجها طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوجها بعد ذلك لا تطلق والوقوع على امراة اخرى تتزوجها انما عتبار عموم الاسم ولم يتبين بعد الشرط واجيب بان المراد تعميم الافعال والتكرار من ضرورته لانه قد يكون باعتبار العتاد واحد متعددة يكون بحدد الاشارة من واحد **قوله** ولو دخل على بعض التزوج بان قال كلما تزوجت امراة فهي طالق بحث بكل من ما بعد الا ان الشرط ملك يوجد في المستقبل موصوف وكلما وجد هذا الشرط تبعه ملك الثلاث فيقبضه جزاء وعن ابي يوسف في المستقبل اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة طلقت فان تزوجها ثانيا لا تطلق الا مرة واحدة ولو قال لها لمعينة كلما تزوجت

وكلما تقتضيه الافعال وعموم الاسماء يثبت ضرورة هو

او تزوجت فلانة تكرر دائما واستوضحه بما اذا قال كلما اشتريت ثوبا او ركبت دابة لا يلزمه ذلك الا مرة واحدة والحاصل
ان كلما عنده اي توسعا انما توجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة وحقيقة البحث ادعاء اتحاد الحاصل بين كل وكلما اذا نسب
فعلها الى منكر فان قلت بينهما فرق فان كلا يقتضي عموم الاسماء وعموم الافعال ضمني ضرورة فاذا وجد في لفظ كل اسم واحد
انحل في حقه ولا يتكرر به نفسه وبقيت فيما سواه من الاسماء وفي كلما اذا وجد فعل انحل باعتباره وبقيت فيما سواه من الافعال
المماثلة سواء تعلقت بما تعلق به الاول ولا قلنا نحن لا نغير في ثبوت عموم الاسماء فيه ولا حاجة بنا الى النظر الى شبهه اذ
المقصود انه يثبت العموم في الافعال والاسماء فصار الحاصل كل تزوج بكل امرأة وفي مثله تنقسم الاحاد على الاحاد ظاهرا على ما قرروا
في ركب القوم دوابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فلزم ما قررناه اذا انحلت في فعل انحلت في اسمه فلا يتكرر الحنث في امرأة
واحدة ومن اراد الجمع بين هذه المسألة وبين ما قاسه عليه من المسئلتين ويدفع بان انقسام الاحاد على الاحاد عند
التساوي وهو منتف لان دائرة عموم الافعال اوسع لان كثيرا من افراده ما يتحقق التكرار في شخص واحد وقد فرض عمومه
بكلما فلا نعتبر كل اسم بفعل واحد فقط والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب **قوله** وزوال الملك بعد اليمين
لا يبطلها حتى لو طلقها فانقضت عدتها لبقاء التعليق دخول الدار ثم تزوجها ثم دخلت طلقت وكذا اذا قال لعبده ان دخلت
فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل عتق ولا بد من تقييده بعدم البطلان بما اذا ازال الملك بدون الثلاث اما اذا طلقها ثلاثا
ثم رجعت بغيره ثم عادت فدخلت لا تطلق على ما سيأتي ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين الى اخر ما في الكتاب بعده او كما
يبطل التعليق بتنجيز الثلاث خلافا لزفر كذلك يبطل بلحاقه بدار الحرب عند ابي حنيفة خلافا لهما حتى لو دخلت الدار بعد لحاقه
ومتى في العدة لا تطلق خلافا لهما وفائدة الخلاف فيما اذا جاء تائبا مسلما فتزوجها ثانيا لا ينتقص من عدد الطلاق شيء عنده وينتقص
عندهما **قوله** وان اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل وهو
عدم الشرط ولانه منكر وقوع الطلاق وعلى هذا لو قال ان لم تدخلي اليوم فانت طالق فقالت لم ادخل وقال دخلت فالقول له وان
كانت متمسكة بالاصل وهو عدم الدخول لو قال ان لم اجامعك في حيضتك فانت طالق فقالت لم تجامعني وقال فعلت
فالقول له مع انها متمسكة بظاهر من عدم الجماع وحرمته في الحيض الداعية الى عدمه لكونه انكر الطلاق واستحضر هنا ما
في النكاح لو قال لها بلغك الخبر فسكتت وقالت رددت فالقول قولها خلافا لزفر فهذا ايضا مما اصل كلي خلافي ما لو
قال وهي طاهر حال عن الجماع انت طالق للسنة ثم قال جامعتك في حيضتك فانكرت فالقول لها ان كانت طاهرة لانه يريد
ابطال الحكم الواقع بعد وجود السبب والمضاف اليه اما الاول فلان المضاف سبب في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت
طلاق السنة بالفرض **قوله** فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها عند الائمة الاربعة رحمهم الله
وعن احمد لا يقع وتخبرها النساء بادخال قطنة في فرجها في زمان فان تلطخت بالدم فهي امينة فيما تؤتمن بالطهارة وما في
بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن حرم كتمانها امر بالاظهار ورد فائدة الامر بالاظهار ترتيب احكام المظهر
وهو فرع قبوله مع ان ادخال القطنة لا يوصل الى علم ولا ظن لجواز اخذ الدم من خارج تحملت به **قوله** ولم تطلق
فلانة هذا اذا كذبها اما لو صدقها طلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظائره **قوله** كما يقبل في حق العدة اي انقضائها
حتى لو طلقها طلاقا رجعيا ثم لم يراجعها فقالت له بعد مدة يحتمل مضيها انقضت عدتي انقطع حق الرجعة او قالت لرجل اخر
انقضت عدتي من فلان والمدة تحتمله جاز تزوجها اذا اغلب على ظنه صدقها والغشيان اي حل الوطي وحرمته فلو قالت انا
حائض حرم وطؤها او طاهر حل او قالت للمطلق ثلاثا تزوجت بثان وغشيني حللت له لا يقال اما ان تكون حائضا او لا فعلى الاول
يقع عليهما وعلى الثاني لا يقع على واحدة منهما لانا نقول المنظور اليه في حقها شرعا الاخبار به لانها امينة وفي حقها حقيقته
وشرعا دونها على ذلك شرعا هو مجرد اخبارها به لا يسري في حق غيرها مع التكذيب ولا بعد ان يقبل قول الانسان في حق نفسه
لا غيره كاحد الورثة اذا اقر بدين على الميت يقتصر على نصيبه الا ان يصدقه الباقون والمشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق
لا يرجع بالثمن على البائع هذا وانما يقبل قولها اذا اخبرت بالحيض وهو قائم اما بعد الانقطاع فلا لانه ضروري فيشترط
قيام الشرط بخلاف ولذا ان حضت حيضة حيث يقبل قولها في الطهر الذي يلي الحيضة لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد
مدة حيضة طهرت فانا الان حائض حيضة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع لانها اخبرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا
اخبرت في الطهر بعد انقضاء مدة الحيضة ثم يقع وهذا لانها جعلت امينة شرعا في الاخبار عن الحيض والطهر ضرورة افادة
الاحكام المتعلقة بها فلا تكون مؤتمنة حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذا كذبها الزوج ولو قال لامرأتيه اذا
حضتما فانتما طالقان فقالتا حضنا لم تطلق واحدة منهما الا ان يصدقهما فان صدق احداهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة
وان كن ثلاثا فكذلك فقلن حضنا لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق احداهن او ثنتين فقط
طلقت المكذبة دون المصدقات ولو كن اربعا والمسئلة بحالها لم يطلقن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين

وان صدق ثلثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات والاصل ان حيض الكل شرط للوقوع عليهن فلم تطلق واحدة
حتى تحيض جميعا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما يثبت به الحكم فلا يثبت وان قلن جميعا حضنا لا يثبت حيض كل واحدة
الا في حق الاني تصدقها فيثبت في حق الكل ان صدق البعض وكذب البعض نظرا فان كان المكذبة واحدة طلقت بمضي مدة
لتمام الشرط في حقها لان قولها مقبول في نفسها وقد صدق في فيها فتم الشرط فيها ولا تطلق في غيرها لان المكذبة لا
يقبل قولها في غيرها فلم يتم الشرط في الغير لان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت
حيضها الا في حق نفسها فكان الموجود بعض الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى تصدق من سواها جميعا قوله وكذا اذا قال
ان كنت تحبين ان تعذب الله فعبدي حر فقولها لما يستأنف يريد انها ابتدأت في حق نفسها شاهدة في حق غيرها قوله ولا تتيقن بكذبها
جواب سؤال تقديره قولها اخبار فترجيحها بناء على احتمال صدقها فما معنى قولها فكيف يحكم به بل الواجب التوقف فيها
بانها اذا الشرط اخبار بمنع سببه فان الانسان قد يبلغ بضيق الصدر وسوء الحال الى درجة يحب الموت فيها
فجاز ان يحملها شدة بعضها مع غلبة الجهل وعدم الدرى والتعذيب في الحال على الخلاص منه بالعذاب ولو قالت ان كنت تحبني
بقلبك فانت طالق فقالت اخاف كاذبة طلقت قضاء وديانة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المحبة بالقلب مكتم وعدمه
سواء فصار كمسئلة الكتاب وقال محمد لا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى لان الاصل في المحبة بالقلب اللسان فلم يعتبر عنه
وتعتبر بالاصل بخلاف الحلف بالله تعالى لان عدم البر ثابت على قولهما فكان الوقوف عليها على ما في قلبها اوجب لتقابل الحالف مطلقا فسوى
التقييد وعدمه وفي الظهيرية ما يدل على ان المحبة بالقلب لا تعتبر ان امكن الاطلاع عليها وهو قول الامراني
انت طالق ان كنت انا احب كذا ام قال لست احبه كاذبا فيما اضمره فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل الرحمتي
عدم البر اذا لم يعلم ما في قلبها يعلم ما في قلب نفسه يريد ان الطريق ما قلنا ان القلب مقلب لا يثبت على شيء ما فوقف على حقيقة
المحبة تعذر والاحكام انما تناط بالامور الظاهرة لا الخفية كالرضا والحدث بالنوم والجنابة بالتقاء الختانين
ولا خفى ما فيه بالنسبة الى قلبه واعلم ان التعليق بالمحبة انما يقارن التعليق بالحيض في انه يتضرر على المجلس لكونه تعليقا
حتى لو قامت فقالت احبك لا تطلق وانها لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله تعالى وفي الحيض لا يتضرر على المجلس كسائر
التعليقات ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى **فرع في الجامع الاصغر** قال الفقيه ابو جعفر اذا قال لامرأته
لزوجها شيء من الشتم نحو قرطبان وسفلة فقال ان كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قال او لم يكن لان
الزوج في الغالب لا يرضى بالايذاء ولا يريد الطلاق كما اذنه وقال الاسكاف فيمن قال لامرأته يا قرطبان فقالت لزوجها اذا انا قرطبان فانت
طالق تطلق وان قال اردت الشرط لا يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لدفع بعضهم على الفتوى لهذا يحادي على المحاذاة دون
الشرط **قوله** فكان حيضا من الابتداء ويجب على المفتي ان يعتبر ذلك صفو لو طلقت حين رأت الدم وظنهم هذا
الاستمساك فانها اذا كانت عند نحو الجامد فزوجت حين رأت الدم او كان المعلق بالحيض عفا في العيد او حتى عليه بعد ما
الدم قبل ان يستمر ثلثة ايام وقبل ان يصح النكاح وتخبر في العيد بجناية الافراد لا يحتسب هذا الحيض من العدة لانها
بعض حيضة لانه حين كان الشرط رؤية الدم لم يوجد ان يقع الطلاق بعد بعضها **قوله** ولو قال لها ان حضت حيضة فانت
طالق لم تطلق حتى تطهر اي حكم بطهرها عرفا وقال الحاكم بين ان حضت حيضة فانت طالق وان حضت حيضتين لا يكون
الاول بدعيا لانه انما يقع في الطهر حالا فالثاني انما يحكم بطهرها فيقع مبادرة العشر بالاتصال اذ ما يقوم مقامه
مرصودة الصلاة دينا في ذمتها واما في العشر فيحرم الانقطاع **قوله** لان الحيضة بالها هي الكامل عن هذا قولان
حيضة كان الحكم كما في حيضة لانه اسم للكامل وشيء لا يجزئ خلافا لزفر في قوله تطلق بحيض خمسة ايام والمستفتي بالنصف قلنا هذا
نصف اقتضى بدئه لا نصفا لدور ولو كانت حائضا لا تطلق ما لم تطهر تحيض اذا قال لطاهر انت طالق اذا طهرت لم تطلق
حتى تحيض فتطهر لان اليمين تنفي شرطا مستقبلا وهذا الحيض قد مضى بعضه وبقي بعضه وما يقضي لم يدخل تحت اليمين والباقي
تبع للماضي فلا يتناوله اليمين كما لا يتناوله الماضي بخلاف قوله انت طالق قبل ان تحيضي حيضة بشهر حيث تطلق اذا حاضت
فلا ينظر الطهر والمراد حديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم اذا سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا الحيالى حتى
حتى يستبرئن بحيضة وستكلم عليه في موضعه انشاء الله تعالى **قوله** بخلاف ما اذا قال اذا اصمت لانه لم يتقدر بمقدار
او لم يقل اذا اصمت يوما او شهرا فيتعلق بما يسمى صوما في الشرع وقد جاء القوم بركنه وشرطه بامساك ساعة يقع به
وان قطعت بعمل وكذا اذا اصمت في يوم او شهر لانه لم يضفه شرط كما له خلاف ما اذا اضافه بمقدار كاذا اصمت يوما فانه لا يقع
الا بعد غروب من اليوم الذي صامت فيه وقيد بقوله اذا اصمت يوما اذ اصمت صوما لا يقع الا بتمام يوم لانه مقدر بمقدار وهو
صلين صلاة يقع بركعتين في اذا صليت يقع بركعة **قوله** ومن قال لامرانه اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة
واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية لا يدري ايهما الاول لانه لو علم وقع المعلق

بالآخر شيء لان الطلاق المقارن لانقضاء العدة لا يقع وان اختلفا فالقول للزوج لانه منكر للزيادة وتقرير
المسئلة واضح من الكتاب واما ما عن الشافعي من انه يقع الثلاث لاحتمال الخروج معا فقيل ينبغي ان لا يعول عليه لانه
مستحيل عادة فيما نراه ان تحقق ولادتهما معا ووقع الثلاث وتعتد بالاقراء ولو ولدت غلاما وجاريتين ولا يدرى اولهم
وقع ثنتان في القضاء وثلاث في التنزه لان الغلام اذا كان اولا او ثانيا تطلق واحدة به وثنتان بالجارية الاولى لان
العدة لا تنقضي ما بقي في البطن ولد وان كان آخرا يقع ثنتان بالجارية الاولى ولا يقع بالثانية شيء لان اليمين بالجارية
انحلت بالاولى ولا يقع بالغلام شيء لانه حال انقضاء العدة فتردد بين ثلاث وثنتين فحكم بالاقل قضاء وبالاكثر تنزها ولو
ولدت غلامين وجارية لزمه واحدة في القضاء وفي التنزه ثلاث لانه ان كان الغلامان اولا وقعت واحدة باولهما ولا يقع
بالثاني شيء ولا بالجارية الاخيرة لانقضاء العدة وان كانت الجارية اولا او وسطا وقع ثنتان بها وواحدة بالغلام بعدها او قبلها
فتردد بين ثلاث وواحدة ولو قال ان كان حملك غلاما فطالق واحدة او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملك اسم جنس مضاف
فيعم كله فما لم يكن الكل جارية او غلاما لا يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما والباقي بحاله وقوله ان كان ما في هذا العدل
حنطة فهي طالق او دقيقا فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق ولو قال ان كان ما في بطنك والباقي بحاله وقع الثلاث
وفي الجامع لو قال ان ولدت ولدا فانت طالق وان كان الذي تلدينه غلاما فانت طالق ثنتين فولدت غلاما يقع الثلاث لوجود
الشرطين لان المطلق موجود في المقيد وهو قول مالك والشافعي **قوله** وان قال لها ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف
مبنى الخلاف انه اذا جعل الشرط فعلا متعلقا بشيئين من حيث هو متعلق بهما كان دخلت هذه الدار وهذه اشترط للوقوع
قيام الملك عند آخرهما عندنا وقال زفر عند كل منهما وكذا فيما اذا كان فعلا قائما بشيئين من حيث هو قائم بهما ان يكون كذلك
مثل ان جاء زيد وعمرو فانت طالق فان الشرط مجيئهما فلا يقع طلاق واحد الا بمجيء كل منهما ونحن ذكرنا ما نعرف به ذلك في مسئلة
اذا حضتما فانتما طالقان وجعله في الكبير مسئلة الكتاب من تعدد الشرط ليس بذاك لان تعدده بتعدد فعل الشرط
ولا تعدد في الفعل هنا بل في متعلقه ولا يستلزم تعدده تعدده فانه لو كلمهما معا وقع الطلاق لوجود الشرط
وغايته تعدده بالقوة وجه قول زفر اعتبار الاول من الوصفين بالثاني في عدم قيام الملك عنده اذ هما في حكم هذا الطلاق
كالشيء الواحد لتوقفه على كل منهما ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم وانما اشترط لصحته فيما نحن فيه مع الاهلية قيام الملك
في الحال او كون الشرط الملك ليصير الجزاء غالبا لوجود تعلقه بالشرط نظرا الى ظهور الاستصحاب فيستغنى الى
فيتحقق بذلك معنى اليمين وهو الاخافة الحاملة على الامتناع او الفعل وانما لا يحتاج في بقائها الى ذلك لان بقاءها
بعد تحقق حقيقتها بقيام الذمة وانما احتاج اليه لوقوع الحنث والحنث لا يثبت الا عند الاخير فلا يشترط الملك الا عنده
وهذا ايراد على المصنف في اول الباب واما الشرطان فتحققهما حقيقة بتكرار اداتهما وهو على وجهين بواو وبغيرها فالثاني كقوله
ان كلمت ان لبست فانت طالق لا تطلق ما لم تلبس ثم تكلم فيتقدم المؤخر وهذا الذي سماه محمد اعتراض الشرط على الشرط وصورته
في الجامع قال كل امرأة اتزوجها ان كلمت فلانا فهي طالق فيعتبر المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل امرأة اتزوجها طالق
واستغنى عن الفاء بتقدم الجزاء في الكلام شرط الانعقاد والتزوج شرط الانحلال واصله قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم المعنى ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم وقوله تعالى
وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فالجواب احللنا لك امرأة مؤمنة بعد وهبتها نفسها ان اراد
النبي فالمعنى ان اراد النبي نكاح مؤمنة وهبت نفسها فقد احللناها قيل يحتمل الحال ارادته لانها كالقبول فالمعنى ان
وهبت مؤمنة نفسها للنبي ان اراد النبي اي قبل احللناها وحجة المسئلة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان شرطا
واحدا لتردد الجزاء لعدم العطف وان ذكر عن محمد في غير رواية الاصول انه رجع عن التقديم والتاخير وانه كل شرط في موضع
وهو راي امام الحرمين من الشافعية لان الاصل عدم التقدير الا بدليل والكلام في موجب اللفظ ولا ان الشرط الثاني
مع ما بعده جواب الاول لعدم الفاء الرابطة ونية التقديم والتاخير اخف من اضمار الحرف لانه تصحيح للمنطوق من غير زيادة
شيء آخر فكان قوله ان اكلت بعد ما بين ناخيرا لانه تعين الجواب المتاخر والتقدير ان لبست فان اكلت فانت طالق وهذا
بناء على ما ذكرناه من لزوم التخيير في مثل ان دخلت الدار انت طالق وعلى ما ذكرناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار الفاء حينئذ لا
يعكس الترتيب وفي التجريد لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا لا يقع الا باعتبار الملك عند الشرط
الاول فان طلقها بعد الدخول بعد ما دخلت الدار وهي في العدة ثم كلمت فلانا وهي في العدة طلقت اخرى وهو على الظاهر من
التقديم والتاخير فكان المتقدم شرط الانحلال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني شرح
فانت طالق لم تطلق حتى تسأله اولا ثم يعدها ثم يعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السؤال فكانه قال
ان سالتني فان وعدتك فان اعطيتك وهذا قال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله وقال الحنابلة من قيدوا بما اذا كان الشرط

اذا كان كان بان تطلق لوجودهما كيف كان لان المعروف في ذلك اذا الا ان واما الاول فاذا قال انت طالق اذا قدم
فلان واذا قدم فلان او ذكر كلمة ان او متى فانهما متى وجدا لا يقع الطلاق والا ينتظر عند عدم الآخر لان قوله انت طالق
اذا قدم فلان تعيين تام لوجود الشرط واجزاء الشرط الثاني اجزاء له فاذا عطف على شرط تعلق به جزاء تعلق جزاؤه
بعينه به كانه قال واذا قدم فلان فانت طالق فانت طالق تلك التطليقة بهذا الوقد ما معا لم يقع الا طلاق واحد وكذا اذا
طال الفصل بين الشرطين فهما لان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان انتهما سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط الثاني شيء
الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة منع اخرى عند الثاني وان اخر الجزاء فقال اذا قدم فلان واذا قدم فلان
فانت طالق لا يقع حتى يقدما لانه عطف شرطا خاصا على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلقان بهما فصار الشرط واحدا فلا يقع الا
بوجودهما لانه لو وقع بأولهما صار عطفا على اليمين كالاول لا على الشرط فان نوى وقوع الطلاق باحدهما صحت نيته عند
الجزاء على احد الشرطين وفيه تغليظ على نفسه فاما اذا اعطف بلا او اذا شرط كان المجموع شرطا واحدا فاما في مسئلة الكتاب
الا ان ينوي وقوع الطلاق باحدهما لانه نوى اضمار كلمة الشرط كذا في شرح الزيادات **تنبيه** يشترط في صحة
الشرط الاتصال كالاستثناء وعروض اللغو بينه وبين الجزاء فاصل يبطل التعليق وفي الجامع لو قال ان دخلت
فانت طالق تعلق بدخولها بخصاصا ولو قال لكن متى ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لغو كقوله حر وحر ان شاء الله على قوله والجواب
انه تاكيد بخلاف وحر لان التوكيد لفظه لا يكون بالواو وما بينهما كلمة حر ان شاء الله ولا يعتوضه واجمعوا ان السكوت
واللغو لا يمنعان العطف ما دام في المجلس كذا في الحاكم لان العطف غير يعمل لقرر بخلاف الشرط والاستثناء واذا
تعقب الشرط الجزية ليستا بيمينا تامة كما ذكرناه من قرب فيه الكلام واذا قال انت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا يتعلق
كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة وثنتين وثلثا وارتعا ان دخلت صح التعليق فيتعلق الثلاث **قوله**
وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وطلقها ثنتين الخ فان الخلاف لا يظهر في الصور المذكورة في الكتاب لا يتفاوت
فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد فلان الباقي واحدة فلها كمل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه
لثنتين بها لهذا وقع الواحدة الباقية وانما يظهر فيما اذا علق طلقة واحدة ثم طلق ثنتين ثم تزوجت فدخلت ثم على الاول
ثم وجد الشرط فعند محمد رحمه الله تحرم عليه طلقة وعندهما لا اذ ملك بعد الوقوع ثنتين **قوله** وسنبينه بعد هذا
بتأييد هذا ان شاء الله تعالى **قوله** وقلنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لما قدمنا من ان معنى اليمين اما يتحقق بكون
الجزاء غالب الوقوع لتحقق الاضافة والظاهر عدم استيفاء الطلقات الثلاث عدم العود لانه موقوف على التزوج بغيره
والظاهر عدمه لعدم التزوج به عدم قرانها وعودها الى الاول لانه عدم يعقل للغير فلا يكون غير الملك التام مرادا
لعدم تحقق اليمين باعتبار فقد الاضافة به بدلالة حال المتكلم اعني ارادة اليمين وايضا بوقوع الثلاث خرجت عن المحلية
وانما حدث محليتها بالاسلام وبطلان المحلية بالخرابة تبطل اليمين كونت محل الشرط ان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلثا
او حاما لا يبقى اليمين فهذا كذلك بخلاف قوله لغير ان دخلت فانت حرم باعتبار استدامة حال حدث تعلق لان محليتها
بالرق وقد زال بالبيع وبخلاف ما اذا طلقها ثنتين والمسئلة بحالها ثم تزوجت بغيره ثم عادت اليه فوجد الشرط حيث يعمل التعليق
خلافا لزفر حيث توقع الواحدة الباقية لانه وان كان استيفاء فاصدا ملك به الثلاث لان عدم بقاء اليمين بعدم المحلية
وقد زال بالطلقتين فكانت باقية حالة عودها اليه وارد بعض اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة كقول زفر
لقوله المعلق طلقات هذا الملك والجواب ان الباقي من هذا الملك ليس الا واحدة فكان كما لو طلق امرأته ثنتين ثم قال
انت طالق ثلثا فانها تقع واحدة لانه لم يبق في ملكه سواها والجواب ان مدار مشروطه والمعنى ان المعلق طلقات
هذا الملك الثلاث ما دام ملكها فاذا انتفى المعلق ثلثا طلقة كما سواء للفظ لكن شرط بقاءها كما للطلاق فاذا
خرجت ثنتين زال ملك الثلاث فبقي المعلق ثلثا طلقة ما بقيت محليتها وامكن وقوعها وهذا بائنة في تخيير الثنتين وقع
واتفقا على خلاف وما لو قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي فطلقها ثلثا ثم عادت اليه فدخلت حيث يصير مظاهرا
للزوال الظهار بحرمة الفعل لا الحال الا صلي الا ان قيام النكاح مزيل شرطه فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط كالمهر وفي
النكاح اما الطلاق فحرم الحل فقد فات بتخيير الطلقات **قوله** ولو قال لامرأته اذا جاء غدا فانت طالق ثلثا
فجاءها ملك النفي احتاطا ان وقع الثلاث ثم لم تخرج في الحال لم يسعها ان لم يجب عليه المهر اي العقر هذا اللفظ خلاف
ما لو اخرج ثم ادخله وكذا اذا قال لامته اذا جاء غد فانت حرة عتقت بالنقاء الثنتين فاذا ملك بعد لا يحل عقرها
وعن ابي يوسف انه اخرج العقر في المسئلين لوجود الجماع بالدوام بعد الثلاث والحرية وقد سقط الحد للشبهة بقي العقر
وجه الظاهر ان الجماع الاول حلال لدوام حتى يكون لدوامه حكم ابتدائه حلالا كما لو اخرج ثم ادخل لانه وجد
الاول حال لان الحد لم يجب لشبهة الاحلال اي فيه شبهة انه جماع واحد وقد كان اوله غير موجب للحد فلا يكون اخره

اوجب م

موجبا

موجبا له وذلك بالنظر الى اتحاد المقصود ومنوقضا السهو في المجلس الواحد واذا امتنع الحل وجب المهر لان التصرف في البضع المحترم لايخ عن حد اجر او مهر فاجبر لو كان الطلاق المعلق في متن المسئلة وجوبا يصير مراجعا بالبناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد لوجود المسايس بشهوة وهو القياس ولمحمد ان الندم لكنه يتعرض للبضع على نادر فلم يوجب سببا مستانفا للرجعة بخلاف ما اذا اخرجه ثم اوحل عانه يصير مراجعا بالاجماع وعن محمد لو ان رجلا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فان لبث بعد ما قدر على ان يترع وجب مهران مهرها لوطئ ومهرا بالعقد وان لم يستانف الا دخال لان دوامه على دخوله في الملك فوق الحلوة بعد العقد وهذا يعلم

فصل في الاستثناء

هو بيان بالا واحدى اخواتها ان ما بعدها لم يرد بحكم الصدر وهذا يعلم المتصل المنقطع هذا اسميا لمفهوم لفظ استثنا اصطلاحا على انه متواطئ وعلى انه حقيقة في الاخراج لبعض الجنس من الحكم مجازفيه لبعض غيره مرادا لكان بعض الجنس في المتصل وبعض غيره في المنقطع والاوجه كون الخلاف في ان الاحتيج في الاخراج لبعض الجنس من الحكم نطق وفيه من غير الجنس ايضا بالتواطئ والاستثنا ان اللفظي عانه امر يخالف معنى لفظ اثنا عانه الطائل تحته بل لاجاجة اليه والحق الاستثنا بالغلق لاشتراكهما في منع الكلام من اثبات موجبه الا ان الشرط امنع للكل والاستثنا البعض وقد مر مسئلة انشاء الله لمشابهتها الشرط في منع الكل وكل اداة التعليق ولكنه ايسر على نهيه لانه منع لا الى غاية والشرط امنع ان غاية تحققه كما يفيده اكرمني يمين ان دخلوا ولذا لم يوردوه في بحث التعليقات ولفظ الاستثنا اخو وقعي قال تعالى ولا يستثنون اي لم يقولوا انشاء الله وللمشارك في الاثم ايضا اجروكن في فضل الاستثنا واما يثبت حكمه في صيغ الاخبار وان كان انشاء الجاب كما في الامر والنهي وقالوا عنوا عبدي من بعدهم لو قال ان الله لايعلم الا استثنا فلم يقل انشاء الله علي هذا انشاء الله كان لها مؤدى صيغه قيل الا ان الايجاب يقع ملزما فيحتاج الى ابطاله بالاستثنا وذكر ليس كذلك والامر لايقع ملزما لفقد رتبه على عزله فلا حاجة الى الاستثنا ليجب اعتبار صحته وعن الحلواني كل ما يختص باللسان كالاستثنا كالطلاق البتة بخلاف ما لايختص به كالتصرف لو قال لوقت صوم غدا انشاء الله او ان شاء الله هل الشرط في صحته تصحيح حروفه وان لم يسمعه او ان يسمعه مجرى فيه خلاف المتقدم في القراءة في الصلاة **قوله** واذا قال لامراته انت طالق ان شاء الله الخ وكذا اذا قال لم يشا الله او ما شا الله او الا ان يشا الله او ان شا الجن او الحائط وكل من لم يوقف له على مشيئة لم يقع الا اذا كان متصلا فلا يعتبر الا النية حتى لو جرى على لسانه من غير قصد لايقع وحكي فيه عندنا خلاف قال الحلواني يقع وقال اسد لايقع وهو الظاهر من المذهب لان الطلاق مع الاستثنا للشرط طلاق وقال ابو يوسف في النوادر مسالة قال لايقع فقلت له فقال ارايت لو قال انت طالق فجرى على لسانه او غير طالق اكان يقع فلت لا قال فكذا اذا لم يرد ما هو انشاء الله لما ذكرنا وصار كسكوت البكر اذا زوجها ابوها فسكتت ولا تدري ان السكوت رضى بقوله لعقد عليها وفي خارج المذهب خلاف النية قيل شرط نية الاستثنا من اول الكلام وقيل قبل فراغه وقيل لو بعد فراغه وقيل لو بالفصل من الكلام ولا يشترط اتصالها به واعلم ان ما شا الله يجوز كون ما فيه موصولا اسميا فمقتضاه ان يطلق واصل وجهه لان الغيب هو ما شا الله من الوان واجناس او ثلثا او ثلثين او ثلثا والا سلك في انت طالق المذكور ضمير كقوله انت طالق كيف شا الله ويحتمال كونها حرفيا اي مدة مشية الله فلا يطلق فالحكم بعدم الوقوع بعد ظهور ان الخبر لا يخلو عن نظر اما يكون الظاهر عدم الوقوع مع المشية اذا كان الا ظهر كونها الصدرية الظرفية ليترجح تعليقه بالمشية لكن الثابت بكثرة استعمالها موصولا اسميا نعم لا يقع قضاء لا ديانة اذا قلنا بتساوي استعمالها واجرانه اراد الظرفا ما اذا لم يكن له نية فينبغي ان يقع وعلمت انه الاحتياج الى نية اما لو قال ان شاء زيد او هو ولم يدر ما شاء منه معتبر فيه مجلس علمه فان شاء طلقت والا خرج الامر من يده وكذا الا ان شاء زيد او يريد او يحب او يرضى او يهوى او يريد الا ان يبدو له عزل ذلك تقييد بالمجلس العلم وتغير في ذلك كله اصار فلان بلسانه لا بمشيته ورضاه بقلبه الا ان المشية واخواتها اذا ربطن وله دليل طلاق وهو البعاث فيقام مقامه كذا في شرح الجامع وكذا اذا اضاف المشية والكلمة بعدها الى نفسه فقال لم يشا فقال لم يشا الله او اراد انه ومحبته ورضاه لايقع لانه يعني لتعلق اذ الباء للالصاق والكاف في التعليق الصاق اجل الشرط واذا اضاف الا يقع وما بعدها لما الى العبد كان تمليكا وان قال بامرك او حكمك او بقضائك او ما اراد انه او بعلمه او بقدرته وقع في الحال سواء اضافه الى الله تعالى او الى العبد لانه ترك ذكره في مثله التخيير عرفا وان قال لحرفا للام يقع في الوجوه كلها سواء اضافه الى الله تعالى او الى العبد لانه تعليق لا يقاع كقوله طالق ولو حلف الدار وان قال لحرف في اذا اضافه الى الله تعالى لا يقع في الوجوه كلها الا في قوله طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لان في بمعنى الشرط فيكون تعليقا ما لا توقف عليه فلا يقع الا في الحال لانه يذكر للمعلوم وتستوي معه ولانه لا يصح نفيه عنه تعالى فكان تعليقا بامر موجود فيكون تحقيقا ولا يلزم التعدد لان المراد منها هنا التعدد وقد يعبر شيادقد لا يتعدد حتى لو اراد حقيقة قدرته تعالى يقع في الحال كذا في الكافي والاوجه ان يراد به العلم على معهوم واذا كان في علم تعالى انها طالق فهو فرع تحقق طلاقها وقد اشتمل التعدد على معهوم ولا يقع لان معنى انت طالق

اذم

بـ قدرة الله ان في قدرته تعالى وقوعه وذلك لا يستلزم وقوع متعلقه يقال للفاسد الحال في قدرة الله صلاته مع عدم
تحققه في الحال وفيه ايضا وان اضافي الى العبد بمعنى كان تلبسه في الاربع الاول وما بعدها من الهوي والرؤية تعلقا في
السنة الاخيرة لا يخفى ان ما ذكره في التخيير تقوله في علم الله تعالى وقوله في ارادته ومحبته ورضاه فيلزم الوقوع خلافا توهمنا
ولو في الطلاق واصل انشاء الله وثنتين ان لم يشأ الله لم يقع شيء لان الاول لحقه الاستثناء فيطل والثاني باطل لانه لو وقع شاء الله
فيعدم الشرط فلم يقع فكان في تصحيحها ابطاله ولو قال طالق واحدة اليوم انشاء الله وان لم يشأ ثنتين تقضي اليوم ولم يطلق
وقع ثنتان لانه لو شاء الله تعالى الواحدة في اليوم لطلقها فيه فعند انه لم يشأ الله الواحدة فقد تحقق شرط وقوع الثنتين وهو عدم
مشيئته تعالى الواحدة خلافا لسابقه لان شرط وقوع الثنتين منها عدم مشيئتهما فلا يكون وقوعها مع عدم مشيئته تعالى
والمسئلتان مدونتان في النوازل فقال في المنتقى في طالق اليوم ثنتين ان الله وان لم يشأ اليوم فطالق ثلثا فمضى
اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا وجهه ما بيناه وقاله ولو لم يقيد باليوم في اليمين فمضى الى الموت فان لم يطلقها طلقت قبل
الموت ثلثا بلا فصل وقد ظهر انه خلاف ما في مسئلة النوازل والجواب ان مسئلة المنتقى تعليق الثلاث لعدم مشيئة
الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعتا الزوج وفي مسئلة النوازل
تعليق التطليقتين بعدم مشيئة الله اياهما فلا يقعان ابدا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف بطلاق فاستثنى فله
هذا اللفظ ومعناه مروي اخرج اصحاب السنن الاربعة من حديث ابو داود النخعي عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى لفظ النسائي لفظ الترمذي فلا حنث عليه واخرجه احمد والنسائي
وابن ماجه وقال الترمذي حديث حسن وقد روي نافع عن ابن عمر موقوفا وعن سالم عن ابن عمر موقوفا ولا نعلم احدا رفعه غير ايوب السختياني
وقال اسماعيل بن ابراهيم كان ايوب احيانا يرفعه واحيانا لا يرفعه انتهى هذا كله غير قادح في ارفع لما قدمناه في نظائر
فيرجح من تعارض لوقف الرفع واعلم ان ما لكا يعم ان الله يعم يقول لوقوع الطلاق مع لفظ ان الله والاستدلال بالحديث
المورد على يمين لا يتم في حق من قال طالق ان الله وسنبين ان شاء الله ذلك في كتاب الايمان واما ما اخرج ابن عدي في الكامل عن يحيى
بن ابي يحيى الكعبي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال
لامرأته انت طالق ان شاء الله او لعلاته انت حر ان شاء الله او على الحبي الى بيت الله ان شاء الله فلا شيء عليه ومعاوية بن هشام
يقال تصغيفهم عن الدارقطني وابن حبان ونعلم توثيقه عن غيرهما واخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى فله ثنياه ضعفه عبد الحق بمحمد وتعدد طرق الضعيف عندنا وان كان لا يخرج الى
الحسن الا ان الوكيل ضعفه يا لم يقع لكن هذا التعدد مع التعدد لا يكفي **قوله** ولانه اي يصون الشرط اي حرفه دون حقيقته
لان مشيئة الله تعالى امانية او منفية قطعا فلا ترد في حكمها وما يكون كذلك فهو تعليق فيكون تعليقا من هذا الوجه بمعنى وجدنا لصون وانه اهتمام اي لتعليق اهتمام العلة قبل وجود الشرط **قوله** والشرط لا يتم الا بهما فيكون
اهتماما من الاصل فيشير الى ان التعليق بالمشيئة ابطال ونقول اي حنيفة ومحمد كقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقال
اذا شاء الغراب ابيض ابيض **قوله** وعادا لفارك كالليل الحليب له وعند ابي يوسف تعليق ولا حظة للصيغة وهما لاحظا المعنى
وهو اولى وقد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على عكسه وتمرته تظهر فيما اذا قدم الشرط فقال انشاء الله انت طالق تطلق
على التعليق لعدم الفائدة في موضع وجودها فلا تعلق والا تطلق على الابطال وفي شرح الجمع للصنف عكس هذا وفي علط
فاجتنبه خلافا لقوله انشاء الله فانت طالق وفيما اذا جمع بين مشيئتين فقال انت طالق ان دخلت الدار وشئت وعبدي حر ان كلمت زيدا انشاء الله
فعلى التعليق تعود الى الجملة الثانية فلو كلمت زيدا لا يقع ولو دخلت الدار وقع وعلى الابطال الى الكل لعدم الاولوية بالابطال
فلو كلمت زيدا او دخلت الدار لا يقع ولو دخلهما على الاتعاقين فقال انت طالق وعبدي حر انشاء الله يصرف الى الكل فلا تطلق
ولا تعتق للاجماع اما عندهما فلما مر من عدم الاولوية بالابطال واما عند ابي يوسف فلانه كالشرط اذا دخل على
ايقاعين يتعلقان به وقدما اذا حلف لا حلف بالطلاق وقال حنث على التعليق لا الابطال وفي فتاوى قاضي خان الفتوى
على قول ابي يوسف لانه عرفي لانه الابطال فيحصل ان الفتوى على انه ابطال **قوله** ولو سكت ثبت حكم الكلام الاول
اي اذا سكت كثيرا بلا عذر وان قل بعذر كعطاس او تنفس وان كان له منه بد خلافا لما لو سكت قبل التنفس حيث لا تنفي لان
الاستثناء للفصل وللفصل المعتبر يطلق ثلثا في قوله انت طالق ثلثا وثلثا انشاء الله عند ابي حنيفة خلافا لهما لان
التكرار للتاكيد شائع فيحمل عليه كقوله طالق واحدة انشاء الله وهو يقول لو قال وثلثا لقوله وقيع فاصلا فيبطل الاستثناء فيقع
فتطلق ثلثا وعلى هذا الخلاف عبده حر ان الله ولو قال حر حر ان الله واستثنى لا يعتبر فاصلا بالخلاف لظهور لنا في
وقياسه اذا كرر ثلثا بلا واو ان يكون مثله ولو قال عبده حر وعبيده انشاء الله صح فلا يعتق بخلاف حر وحر ان العطف المغير
انما يكون بغير لفظ الاول فلا يصح وحر لقوله حر نفسه فكان فاصلا بخلاف حر وعبيده ومثل ثلثا وثلثا لو قال انت طالق

قطعام

وطالق وطالق انشاء الله طلقت ثلثا عند ابي حنيفة وعندنا بقع الاستثناء تقول طالق انشاء الله ولو قال طالق وطالق وثلثا انشاء الله صح الاستثناء اتفاقا لانه ليس لغوا لانه يتمكن به تكميل الاول ولو قال ثلثا بواو بين واليه ولا يصح الا الاخير في ظاهر الرواية لانه مع الثلاث لغو عن محمد يصح هذا وبه يرى خلف في الفصل بالذكر الفاصل بانه ذكر في النوادر لو قال والله لا اكلم فلانا انشاء الله انشاء الله هو مستثنى وبانه لا يصادفني في الفتاوى لو اراد ان حلف وحلاه يمين الا يستثنى في آخر حلفه ويأتم ان يكفر بعقيب اليمين موصولا بسبحان الله او غيره من الكلام والاوجه ان لا يصح الاستثناء للفصل بالذكر ولو كان بلسانه ثقل فطال تردده ثم قال انشاء الله اذا اراد ان يقول فسد لسان فاه ساعة ثم اطلقه فاستثنى متصلا كبر ضعيف وعن هشام سألت محمدا عمن قال لامرأته انت طالق ثلثا وسوء يمين ان يستثنى فسكت فاه قال لزمه الطلاق قضاء وبانه ينبغي ان لا يستثنى بعد الخلية ولا يكفيه ذلك لفصل وأشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة وعن ابن عباس رجوعه الى سنة وهذا بدا وقال سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن الحسن البصري تعتبر بالمجلس وهو قول الاوزاعي استدل الاحناف بحديث سليمان عليه الصلوة والسلام لاطوفن الليلة على تسعين امرأة كل تلد غلاما فقال له صاحبه يعني الملك قل انشاء الله فلم يقل فطاف عليهن فلم تحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفسي بيده لو قال انشاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا اجمعون قلنا يحتمل قول الملك لقد قال وراعه وقوله صلى الله عليه وسلم لو قالها يعني منصلا واستدل المطلقون بظواهر منها انه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا يختلى خلاها الحديث فقال العباس رضي الله عنه الا الاذخر فسكت ثم قال الا الاذخر ومنها انه قال في اسرى بدر لو سبق كتاب من الله لعذبكم فيما اخذتم عذابا عظيما وعن عبد الله بن مسعود الاسهيل بن البيضاء فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من نبي يبعث الا ويبعث معه طائفة من امته يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون ومنها ما اخبر به عن هذين بانه كان على جهة النسخ دفعا بالاولى تؤدن باتصال ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لان المقصود الرفع بنفس لفظ القائل ابدا بانه وافق الشرع المتحدد وفي العرفيات مثل هذا كثير فيحمل له جملة فسكت الاول يدل على انها كانه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر ومنها ما رواه ابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال انشاء الله ثم لم يغزهم وجاب بان كونه لم يغزهم لا يدل على انه لم يكفر لم يحنث ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد حلف انه لا يحلف على يمين فيرى غيرها خيرا منها الا اتى الذي هي خير وكفر عنها حين راى ان غيرها خير لم يفعل ما حلف عليه ومنها طلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن ثوبان فلم يحنث عليه والجواب انه محمول على الاتصال للعرف العملي لان عرف جميع الناس وصل الاستثناء لانفصاله ولو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال ايكفي الدال على ما قال التعقيب بالمهلة فرب حالف على يمين فقال انشاء الله ثم وجه انها اللوازم المذكورة في الاصل من انه يستلزم ان لا يحكم بوقوع الطلاق ولا العتاق ولا اقرار بمال وما لا يحصى من اللوازم الباطلة وبذلك اخذ ابو حنيفة رحمه الله المنصور حتى روي عنه انه رد دنانير حلف عليها عبد الله بن عباس في جواز الاستثناء المنفصل فقال له ما معناه ان مخالفته فيها تحصين لها عن حلفك ومنع خروج الى العيد لك من الخروج عليك والا يجارهم ان تستثنوا اذا خرجوا من عندك وتذهب الى ان لا يحنث بذلك اذا وصل بقوله طالق وخرج انشاء الله لا يقع الطلاق والعتاق وقال مالك واحمد في طائر الرواية عنه تخيرا ان لا يحنث عليها بشرط تحقق لانه لو لم يشأ الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به ولانه اذا اراد صدورا اللفظ منه فقد شاء الله صدوره وان اراد وجود الطلاق والعتاق وقد حكمت الشريعة انه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون منه المشيئة فيما بعد فمشيئته مقيدة عندنا بمثل السنة والجماعة فظنه انها تجدد محال الحجر لنا ارادة ومما بيننا من المعنى والجواب عن تمسكه انه لم يعلقه بمحقق لانه ما كلف الاطلاع على ما في مشيئة الله تعالى وكفاه انه اراد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله كما في قوله فعل حكمت الشريعة انه ليس على الطلاقه واذا التعليقان من حيث انشاء الله قد يرد ويراد وخلا لفظ الطلاق عن حكم الشريعة لوقوعه في حال الاصلاح وما عرفه من هذا القبيل **فروع** فيكون الاستثناء اذكر الشرط الى آخره انما نوعه لما ذكرنا انه على قول احد استثناء وعلى قول ابي يوسف تعليق على احد وجهي النقل عنهما وقرب من الاستثناء لو قال ان دخلت فعبدي حر ان يقدر بمائة بتصلا قال في النوازل لقد اقرب من الاستثناء لان ذكر الاسماء لا يغير لحقيقة ولان المثال تشبيه ولا يكون في التشبيه اجابة المال قاله وبه ناخذ الا ان رد الاجابة على نفسه **فروع** طلق او خلع ثم ادعى الاستثناء او الشرط لا يسارع لا شكال في ان القول له وكذا اذا كذبته المرأة ذكر في الحاوي للامام محمود البخاري وشهدا عليه انه طلق او خالعها بغير الاستثناء او قال لم يستثن قبلت وسئل عن المسائل التي يعمل فيها الشهادة على النفي فقال لا الا فيما منه غير لفظ الطلاق والخلع والزوج يدعي الاستثناء في المحيط القول قوله في فتاوى سمرقند الاوزجندي لا يسع دعوى الاستثناء اذا عرف الطلاق بالبينة بل اذا عرف بالقران وسئل اذا قال لعبده اعتقتك ان شاء الله لا يعتق وفي فتاوى النسفي لو ادعى الاستثناء وقال بل طلقتها لو لها ولا يصدق الزوج الا ببينة بخلاف ما لو قال لها قد قلت انت طالق ان دخلت فقالت طلقتني

بطل الاستثناء وقع الطلاق الثلاث عند ابي حنيفة وعندهما يقع ثنتان وعن ابي يوسف يقع واحدة وهو قول زفر وكان ابو حنيفة يرى توقف صحة الاول ان يظهر انه مستغرق ولا دليل لهما بل اقتضاء صحته على الاول والثانية وقول ابي حنيفة اوجه لان القصد هو التوقف على الايقاع وواحد لا ثلثا فبطل الاستثناء فلعدم تعدد يقع تعة اخراج شيء ولو قال واحدة وثنتين الا ثنتين او ثنتين واحدة الا ثنتين يقع الثلاث وكذا ثنتين وواحدة والاوجه ان في الاول لما كان اخراج الثنتين من الثنتين اخراج الواحدة وفي الثانية واحد من واحد فلا يصح خلافا لو قال طالق واحدة وثنتين الا واحدة حيث تطلق ثنتين لصحة اخراج الواحد من الثنتين والاصل ان الاستثناء انما يصرف الى ما يليه واذا تعقب جملا قيد الاخير بها وقد نا بطلان المستغرق بما اذا كان بلفظ الصدد ومساويه كذلك بجامع بقيدية كل واذا لم يكن العدد المستغرق استثناء اخر يكون خبرا للصدد فان كان صح فانه ذكر في فتاوى الولوالجي لو قال انت طالق ثلثا الا اثنتا او واحدة طلقت واحدة واعلم انه اذا تعدد الاستثناء بالواو وكان الكل اسقاطا ما يليه فكل من اسقاط من الصدد وكل سقط حق له فاذا قال طالق ثلثا الا اثنتين الا واحدة كان الواحد من اثنتين لانك اسقطت من الثلاث اثنتين والاثنان واحد فبقي واحد اسقطت من الباقي قطعا من الصدد وواحد فصار اثنتين ثم اخرجها من الثلاث الصدد فصار واحدا وهذا بناء على ان الثلاث المستثناة من الثلاث لم تطلق بل يتوقف الى ان تظهر استثناء منها فتقع او لا فتطلق والله اعلم واصل صحة الاستثناء من الاستثناء قوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته **ومن فروعها المعروفة** لو قال علي عشر الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا اثنتين الا واحدة يلزمه خمسة ولو قال اثنتين واربعا الا ثلثا يقع الثلاث وكذا العدد وفي اصله ان الاستثناء تصرف في اللفظ اولا ويستتبع الحكم على ذلك التقدير لافي الحكم ابتداء ولو وقع اكثر من الثلاث ثم استثنى كان الاستثناء من الكل لهذا لو قال لامرأته انت طالق اربعا الا ثلثا يقع واحد الا تسعة طلقة واحدة او خمسا الا واحدة يقع الثلاث وفي المنتقى طالق ثلثا وثلثا الا اربعا في ثلاث عندهم جميعا وذكر قاضيخان يقع ثنتان وثلثا فاصلا لغوا فاستثنى الاكثر فقع الكل عند ابي يوسف يقع ثنتان وهو الظاهر من قول محمد كانه قال سنا الا اربعا وما ذكر شيخ الاسلام انه ينوي فان قال عنيت ثنتين من الثلاث الاول ثنتين من الثلاث الاخر يصح الاستثناء والا فلا حاج عن قانون الاستثناء ولم يتذكر انه ذلك الحلواني في هذه المسئلة ولا في المنتقى ولو قال طالق ثلثا الا واحدة او ثنتين طولت بالبيان فان مات قبله طلقت واحدة في روايات سماعة عن ابي يوسف يقع ثنتان وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثنتان وما قبل هذه الرواية تناسب اصل ابي يوسف في صحة اخراج الاكثر لما لا يتبعض لان ذلك رواية عنه لا طائل تحته فهم هذه الرواية تناسب تلك الرواية وجه الصحيح وقع السك في الثانية فلا يقع بالشك فتقع واحدة **فرع** اخراج بعض التطليقة لغو خلافا لبعضهم فلو قال طالق ثلثا الا نصف تطليقة وقع الثلاث وهو قول محمد وهو المختار ودليل على قول ابي يوسف ثنتان لان التطليقة لا تتجزأ في الايقاع فكذا في الاستثناء فكانه قال الا واحدة والجواب ان في الايقاع انما لا يتجزأ المعنى في الوقوع وهو لو وجد في الاستثناء فتجزى فيه فصار كلامه عبارة عن تطليقتين ونصف فتطلق ثلثا

باب طلاق المريض

لما فرغ من طلاق الذي يصح شرع في بيان طلاق المريض اذ المرض من العوارض تصور وقوعه ضروري اذ لا شك ان ثمة المراد من لفظ المرض ما على من تهامه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدالا لطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف الاحتي **قوله** في مرض موته اصرارا على ما صح من ذلك المرض بعد ما طلقها ثم مات وهي في العدة لا يكون له حكم مرض الموت فلا ترثه وقيد بالبيان لان في الرجعي ترثها وترثه في العدة وان طلق في الصحة لبيان مراد البكاء قال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان في طلاق البتة الرجعي يتوارثان في العدة واجمعوا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احدهما لا يرثه الاخر بالعدة اما لا ترثه اذا مات بعد انقضائها خلافا لمالك في قوله ترث ان تزوجت بعشرة ازواج ولا بين اي لبثي في قوله ترث ما لم تتزوج وهو قول احمد وتعرف من تقييده لا ترث بالعدة انه لو طلق امرأته التي لم يدخل بها في مرض مات فيه لا ترث لانه لا عدة عليها من ذلك الطلاق وقيد بغير الرضى لانه لو طلقها برضاها لا ترث ولا بد من قيد كونها يتوارثان حال الطلاق لان تعلق حقها بماله اذا مرض سواء ذلك الحي او كانا مريضين اذا مات احدهما ولو كان وقت الطلاق لا ترث وان اسلمت في العدة قبل موته او عتقت او قال في مرضه اذا اسلمت فانت طالق بينا ترثه لانه علق ترمان تعلق حقها بماله واختلفوا فيما اذا دام به المرض اكثر من سنتين ثم مات ثم جاءت بولد لدون سنة من موته لا قل من ستة اشهر بعد اي يوسف ترث وعندهما لا ترث بنا على ان المبانة اذا جاءت بولد لاكثر من ستة تنقضي به العدة بعد موته فترث وعندهما لا يحمل على الزنى وان قالته بل على انه تزوج اخر بعد عدة الاول فتبين ان عدتها انقضت

قبل بونه فلا ترث وسيأتي المسئلة في ثبوت النسب **قوله** وفي التبيان الزوجية هي السبب في الارث وقد انقطعت بالبينونة وكذا لا ترثها اذا ماتت في العدة فلو كانت الزوجة باقية لانتفت التوارث من الجانبين وبه قضينا قال الغزالي وبه قال عمر وابنه وعثمان بن مسعود والمغيرة ونقله ابو بكر الرازي ايضا عن علي بن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف وعائشة وزيد بن ثابت ولم يعلم عن صحابي خلافه وبه قال النخعي والشعبي وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وعروة وشريح وربيعة وعبد الرحمن وطاوس وابن شبرمة والثوري وحماد بن ابي سلمة والحرث العكلي لنا الاجماع والقياس اما الاجماع فلان عثمان رضي الله عنه ورث ماضر بنت الاصبغ بن زياد الكلبية وقيلة بنت عمرو بن الشريد السلمية من عبد الرحمن بن عوف لما بت طلاقها في مرضه ومات وهي في العدة محضر من الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان اجماعا وقال ابن مسعود ما اتهمته ولكن اردت السنة وبهذه الرواية اليوم ما روى عن عثمان انه قال احرص ورثها قرص من كتاب الله وتذكر ذلك عن عبد الرحمن انه قال ما عرفت مرجكم الله وقول ابن الزبير في خلافته لو كنت لورثتها اراد به لعدم علمي اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وتوقف انعقاد الاجماع فلا قدح فيه لا يقال بل على هذا التقدير لم يكن اجماعا لانه كان سكوتيا وحسن قال لان الزيد للظهران سكوته لم يكن رضا قلنا لا نقول نعم لو كان اذ ذاك الا انه لم يكن في ذلك الزمان من الفقهاء اذ لم نعرف له قبل ذلك فتوى ولا شهرة بفقه والحكم بذلك يقتضي ظهور ذلك بخلاف ابن عباس في مسئلة العول وقول المالكية كان قضاء عثمان بعد العدة معارض بقول الجمهور انه كان فيها واما القياس فعلى ما لو وهب كل ماله او تبرع لبعض ورثته في مرض موته بجامع تعلقه بماله فنقول هذا الارجى لورثته تعلق بماله بالمرض لانه سبب الموت ولذا حجر عن التبرعات بما زاد على الثلث والزوجة من الورثة فعلم القياس بالاجماع وهذا القياس لا يتوقف على ظهور قصد الاضرار بل يعود اليه سواء قصد او لم يقصد ولم يخطر له واما القياس المتوقف كما قال المصنف فهو قياسه على قاتل الوارث وصورته هكذا اقصد ابطال حق بتعلقه فيثبت نقيض مقصوده كقاتل الوارث بجامع كونه فعلا محرما لغرض فاسد فالحكم ثبوت نقيض مقصوده ولذا اختلف خصوص الثابت في الاصل والفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الاحدى المناسب غريب اذ لم يشهد له اصل لاعتبار بل الثابت بمجرد ثبوت الحكم بعد في المحل اعني القاتل واما عندنا فقد ثبت عيانا بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد مدة وهي ان يموت ولدها الا ان امنى بناء ذلك ان اشتراط عمل هذه العلة الامكان وثبوتها بعد العدة على ان حكم الشرع بالميراث لابد ان يكون للنسب او سببه وهو الزوجية وقد انقطع فيما انقطع الشرع اياها لزوال اثر النكاح بعد العدة وهو ان الشرع اعتبر بقاء النكاح حال الموت ومعاوم ان بقاءه اما بالحكم بقيامه حقيقة او قيام اثاره من منع الخروج والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الآثار ليس لاجل بقيام العدة فيلزم ثبوت التوارث بينهما بعودتها في عدتها والصحيح انه لا يعتبر اصلا في الالحاق بل قال قصد ابطال حقها فيرد عليه قصد دفعا للضرر وسببه لا يفعل الا ان يكون هناك اصول يمكن الالحاق بكل انها وليس يعرف لرد القصد اصل سوى قاتل الوارث ويمكن انه اعتبر اصولا لكل من الزوج ضررا بطريق غير مباح فاندرد ذلك علته الا ان قوله الزوجية سببا دفعها في مرض موته غير جيد لانه سبب اذ قطعا عند موته عن مرض او فجاءة الوجه ان يقول الزوجية سبب تعلق حقها بماله في مرض موته وذا الزوج فصار الخ **قوله** خلاف ما بعد الانقضاء اي انقضاء العدة لانه لا امكان للتوريث اذ لم يعهد بقاء بني من ازواج النكاح بعدها على انه روي عن عمر وعائشة وابن مسعود وابن عمر وابي بن كعب ان امرأة الغارث ما دامت في العدة اي ما لم تعد عليه **قوله** والزوجية الخ جواب سؤال وهو ان الزوجية اي الزوجية في هذه الحالة اي حالة مرضه ليست سببا لارثه منها في حال مرضها ونقول لو كانت اي المريضة فابانت نفسها بان ارتكبت ما يثبت حكم الفرار في حقها فيرثها الزوج خلاف ما لو ارتد وصحبه ثم ابانها بنفس ردته قبل ان تصير مشرفة على الهلاك ولا يرثها لانه مشرف عليه لانه لا يقتل **قوله** فيبطل في حقه برفع اللام فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها اذا ماتت خلاف ما اذا ابانها في مرض موته ثم مات حيث يرثه لان الزوجية وان بطلت بالبين حقيقة لكنها حلت باقية حكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه قصد ابطال حقها وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي بهو لا نه يعكس الغرض اذ يكون معناه لو كانت الزوجية سببا لارثه منها لبطلت ولكنها ليست بسبب فلا تبطل اذا لم تبطل فيجب ان ترثها ولا يقول به احد **قوله** فان طلقها ثلاثا فرارها ليس قيدا بل المقصود ان طلقها بائنا فرارها وهذا عطف على قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا الفعل انما شبه طلقه بائنة وكذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها اما في الاول فللاذن بها بالعلة واما في الاخيرين فلانها اسقطت العلة اما في التخيير فظاهر لانه تملك نفسها واما في الاختيار الخلع فلان التزام المال علة العلة لانه سبب الطلاق وسبب احد وصفي العلة كباشرها فلا يباشر بعض العلة **تمرين**
فروع ذلك ما لو قال لامرأته في مرضه وقد دخل بها طلقتك ثلاثا فطلقت كل واحد نفسها وصاحبتها

على التعاقب طلقتا ثلثا بتطليق الاول لا الثانية ووقعت الثانية لانها لم تباشر عقد الفرقة لا الاول لانها المباشرة
ولو بدأت الاولى بطلاق ضرتها ثم الاخرى كذلك وقعتا لان الواقع على كل منهما طلاق ضرتها لا طلاق نفسها
لخروج الامر من يدها باشتغالها بطلاق ضرتها والتفويض تمليك وهو مقتصر على المجلس ولو طلقت كل نفسها وصاحبتها
معا طلقتا ولو ثنا لان كلا طلقت بتطليق نفسها ثم اشتغلت بما لا يعيده من تطليق ضرتها وان طلقتا احداهما بان
طلقت نفسها وطلقتا ضرتها وحدد ذلك معا طلقت ولا ترث لانه وجد في حقها طلاق نفسها وان وكل فيضاف الى الملك
لانه اقوى اذ كل يصلح عليه وقد يلزم لا معا فيضاف الى كل كان لشريعة غيره ولو قال في مرضه طلقتا انفسكما ان شئتما فطلقت
احداهما نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها لتعلق التفويض بمشيئتهما جملة لانه ذكرها
قال طلقتا انفسكما طالقا كما تحالفا ما تعلق ولم يتعلق التفويض بشرط المشيئة فتنفرد كل واحدة منهما بذلك ولو طلقت الاخرى
بعد ذلك نفسها وصاحبتها طلقتا لوجود كمال العدد ووقع الاولى لا الثانية لان الثانية باشرت آخر وصفي العلة
والاولى بعض العلة ولو حرج الكلامان منهما معا بانا ووقتاه لان كلا باشرت بعض العلة هذا كله بشرط المجلس
لانه تمليك ولو قال في مرضه امرهما بيدكما فهو تمليك منهما فلا ينفرد احدهما بالطلاق كمسئلة المشية سوى الا انهما
اذا اجتمعا على طلاق واحد منهما يقع لانه جعل الرأي لهما في شيئين فاذا اجتمعا في شيء واحد فقد رضيا فيه بشيء واحد
كما لو وكل جالين ببيع عبد من فباع احدهما وهناك فوض اليهما شرط مشيئتهما الطلاقين فكان على ما قبل الشرط ولو قال
طلقا انفسكما بالف فقالت كل طلقت نفسي وصاحبتي بالف معا او متعاقبا بانا بالف يقسم عليهما لان الالف قوبل
بالصفتين فلا يعتبر تعدده عند الخروج بل يقوم باثرهما عليه ولم ترث لان الفرقة لا تقع الا بالتزام المال فالتزام كل علة
لانه شرط الطلاق فكان قبل كل واحدة علة وقبل الاخرى شرطا والحكم يضاف الى العلة فلذا بطل الارث ولو طلقتا
احداهما طلقت نصفها برئ الالف لانها ما ملكت ان تطلقها فعلا شيئا بعض ما امرها به ولم ترث لانه وقع بقبولها وان
قامتا بطل الامر لانه طلاق بمال فشرط اجتماعهما كما خالع المأمورتين بطلاق لا بدل لانه ينفرد كل منهما بايقاع
الامر واذا بطل الامر في حق نفسها لانه تمليك بطل في حق الاخرى لفوات الشرط وهو اجتماعهما والكل من الكافي

قوله والتاخير الى تأخر عمل الطلاق فيها وبني قد ضبيت بابطاله وكذا لو حصلت الفرقة في مرضه بسبب اجنبي
والعنة وخيار البلوغ والعتق لم ترث لرضاها بالمبطل فان كانت مضطرة لان سبب الاضطرار ليس من جهة الزوج فلا ترث
كما في الفرقة بخلاف ما لو طلقت نفسها ثلثا فجاء الزوج في مرضه حيث ترث لان المبطل للارث اباؤه ولو وقعت الفرقة
بتمكين من الزوج لا ترث الا ان يكون ابوها امره بذلك فقربها مكرهة لانه بذلك يتقبل النكاح فيكون الاب كالمباشر ولو
وجد هذا الاستيناء وبني مريضة وقد اتى الزوج لكونها كانت في الجامع لو فارقته في مرضها خيارا العتق البلوغ وربما
لانها من قبلها لذا لو بكر طلاقها وفي البدائع جعل هذا قول ابي حنيفة ومحمد في الفرقة بسبب العنة والعنة واللعان لا
يرثها لانها طلاق فكانت مضافة اليه واورد ينبغي ان لا يرثها اصلا لانا جعلنا قيام العدة كنيا والنكاح في حقها
كالعدم هنا عند بقائها فلم يبق النكاح لعدم العدة اجيب لما صارت محجورة عن ابطال حقه بقينا النكاح في حق الارث
دفعا للضرر عنه اورد القصد بها ابطال حقه كمسئلة قتل الارث ولا يخفى ان هذا الاعتبار الذي هو مبنى هذا الجواب
يستلزم توريث امرأة العنين اذا مات بعد العدة كما هو قول مالك وفي البقية اكره على طلاقها ثلثا لا ترث
لعدم قصدها الفرار ولو اكرهت على سؤالها الطلاق ترث **قوله** وانما لها كانت طلقتك الى قوله فالاتمة في
هذه الاحكام هانان مسئلتان ما اذا تضادتا في مرضه ونه على طلاقها وانقضاء عدتها قبل الموت او اذا سؤالها ثلثا
ثلثا في مرضه سؤالها فاتها بمال اذا وصى لها بوصية صح اي حنيفة لها الاقل من الارث ومن كل من الوصية والمقر به
في الفصلين وقالا وفرها تمام الموصى به والمقر به في الفصلين وقالا في الاول كقولهما في الثانية كقول ابي حنيفة لزفر
ان المانع من صحة الوصية والاقرار الارث وقد بطل بتضادتهما على انقضاء العدة قبل الموت في الاولى وسؤالها في الثانية
فصح اعتبارهما فلذا لو لم ترث بقسمة لكنها ثابتة فيرثانها فالاتمة ثابتة في الثانية لا الاولى وذلك لان
ثبوت التهمة به باطل قادر على مطلقها وذلك قيام العدة وهو في الثانية لا الاولى فوجب التفصيل بين الفصلين
والدليل الزيادة التهمة قيام العدة في نظر الشرع الما ينتفي بها التهمة من جواز الشهادة ثابتة في الاولى حتى جازت شهادة احدهما
للآخر فعلم انتفاء التهمة شرعا وانها صارت اجنبية وعرفها جاز دفع الزكاة فيها وان تزوج باخر من وقت التضاد ولا حنث
انتفت بسبب التهمة على العدة ممنوع بل هي ثابتة ايضا نظرا الى تعذر النكاح المفيد للالفة والشفقة وارادة ايصال
الحر ولما لم يظهر اما تضادا قالوا عليه الاتمة كانا متهمين بالمواضعة لينفتح باب الارادة الوصية وبنفيها التهمة انما
تتحقق في حق الورثة لا في حق بدل الاحكام اذ لم تجر العادة بالمواضعة للزوج باخذ اجنبي غيرها او لدفع الزكاة او للشهادة

ملك اصدقائها لا في حق الورثة وسببه التهمة انتهى في الزيلعي فينتفي حق اخذ ما التزم في حقهم بطريق المراد لا الدين
وقالا يرثه انه لو توى شيء من التركة تبين التبسمة فالتوى على الكل ولو كان ما تاخذ بطريق الدين لكان على الورثة ما دام في
من التركة ولو طلبت ان تاخذ ثانية من التركة عرض ليشركها ذلك ولو كان دينا لكان لها ذلك ولو اراد ان تاخذ من غير التركة
ليس على الورثة ذلك بل لها ان يعطوها من مال آخر ويقاصل فيه بزعمها ان ما تاخذ دين ولو اقر بعبد او نكاحها او خلعها
اجنبي في مرضه لم يرث وفي جوامع الفقه وكذا لو قال كنت جامعتها امس او تزوجتك بغير شهود وقوله ولها يدل
على النكاح ولا تقبل شهادة احد الزوجين للآخر والقرابة اي قرابة الولاد فلا تقبل من الولد وان سفل لابيه وجده ولا
الاب والجد لابنه وبنت ابنه وفي الغاية ينظر ان كان يجري بينهما خصومة وتركت خصومتها في مرضه ذلك يدل على عدم يبغي ان م
المواضعة والاحسان الى آخره لانهمة الاقرار لها والوصية وان كان ذلك في حال المطالبة وما لفقها في خلافه ينبغي
ان لا يصح اقراره ووصيته للتهمة وقاسه على ما في الجزء فيما اذا قالت لاسراة غيري وتزوجت على فقال كل اثر اطلاق
فانه قال قبل الاول بحكم الحال ان كان قد جرت بينهما مشاجرة وخصومة يدل على عضبه تعم الطلاق عليها ايضا وان
لم يكن ذلك لا تقع قال الشرجي تقتضي ما ذكر من بحكم الحال هنا ان يحكم هنا انتهى وقد يفرق بان حقيقة الخصومة
ظاهرة في قولها تزوجت على وجه اذا اقترن بالمشاجرة اما هنا فلا اذ الايصا بما هو اكثر من المراث ظاهر في ان تلك الخصومة
والبغضا ليست على حقيقتها والا لم يوص لها ظاهرا والحاصل ان الظاهر بذلك التواضع ايضا على اظهار الخصومة والتباغض
وكثيرا ما يفعل اهل الحيل ذلك للاغراض قوله ومن كان محصورا الى آخره الحاصل ان مبنى الفرار على الطلاق
حال توجه الهلاك الغالب عند وقوعه الهلاك تكون حال قدوم المرض كما تكون بوقوعه بغيره يكون بالمبارزة والقعد
للرجم والقتل قصاصا او في سفينة تغلبها امواج وخيف الغرق او انكسرت وبقي على لوح او فرسه سبع فبقي في فيه
خلاف ما اذا كان محصورا في حصن او في صف القتال او يحبو سا للقتال او ذاهبا في مسبعة او في مخيف من العدة او راكب سفينة
دون ما ذكرنا والمرأة في جميع ذلك كالرجل فلو باشرت بسبب الفرقة فيما ذكرناه من احوال الفرار كخيار البلوغ
والعتق وتمكين الزوج والابن ادبرها على ما بيناه انفا واحاصل لا تكون فارة الا في حال الطلاق وقال مالك رحمه الله
اذا لم لها سنة اشهر ثبت حكم فرارها للوقوع الولادة في كل ساعة قلنا المناط ما يخاف منه الهلاك ولا يخاف منه الا
في الطلاق البائن وهو في المرض قيل ان لا يقدر ان يقوم الا ان يقام وقيل اذا خطا ثلاث خطوات من غير ان يهادى فصحيح
والا فمريض ضعفا ان المريض جدا لا يعجز ان يتكلف لهذا القدر وقيل ان لا يقدر ان يمشي الا ان يهادى فصحيح
يقوم بحوائجه في البيت كما تعتاده الاصحاء ان كان يتكلف والذي يقتضيه فيه وسوسيتكي لا يكون فارا كان الانسان
قتل او خلوعنه فاما من يذهب ويجيء ويخرج فلا وسواء الصحيح وامثاله اذا امكنه القيام بحاجاتها في البيت لا في خارجه فالصحيح انه صحيح هذا
في حق الرجل اما في حق المرأة فاذا لم يمكنها الصعود الى السطح فهي مريضة والمشلول والمفلوج والمقعد ما دام يزداد
مابه فهو غالب الهلاك والا فالصحيح وبه كان يفتي برهان الائمة والصداع الشديد وقيل اما ان يرجى بزواله
بالنداوي او لا وقيل ما كان يزداد ابدا الا ان كان يزداد ثانيا ويقتل اخرى وقرب القتل ان طلق ثم خلى سبيله او حبس ثم
قتل او مات فهو كالمريض نص عليه لانه ظهر فراره بذلك الطلاق ثم ترتب موته فلا يبالي بكونه بغيره واعلم ان قوله
وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت لحكم الفرار بمقتضى الحاق حالة الطلاق لحالة المبارزة حالة الصحة الا ان يترتب
لم يعلم انه ليس مريضا فارا فالاول ان يعلق ما هو في حكم مرض الموت مما يخاف منه الموت غالبا كما ذكر في المرض على ان عاجلا
معلق بالخوف وان لم يكن الواقع غلبة الهلاك فتامل واما في حال فشو الطاعون فهل يكون لكل من الاصحاء حكم
المرض فقالت الشافعية ولم ار لمشايخنا قوله فانت طالق في طالق بائن لان الفرار ثبت به لا بارجحي والله
الموفق قوله اما ان تعلق الطلاق الخ ضابطه اما ان تعلقه بفعل احد او لا الثاني التعليق بنحو مجيء الغد
والاول اما بفعل نفسه او غيره وهو اما المرأة او اجنبي او الكل على جميعين اما ان يكون التعليق وقوع الشرط في المرض او
الشرط فقط ففي التعليق بفعل الاجنبي مجيء الوقت ان كانا في المرض ورث لظهور قصد الفرار في حال تعلق حقه
بالتعليق في حال تعلق حق ورثته بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق
بالشرط كالمنجز عنده فكان واقعا في المرض ولنا ان المعلق للتاثير يصير بتطليقا بنفسه عند الشرط حكما لا قصدا يعني
يسلم قول زفر انه يصير كالمنجز لكن صحما لا قصدا وكذا لو كان مجنونا عند الشرط وقع ولو علق بهذا التعليق لا طلاق
ثم وجد الشرط لم تحنث فلو كان بطلقا عند الشرط حقيقة وحكما يقع في الاول وحنث في الثاني ولانه لو لم يكن فارا بالتعليق
في الصحة وبعد لم يوجد منه صنع في وجود الشرط ولا قدرة له على منع فعل الاجنبي ومجيء الوقت فلا يكون ظالما واما في
التعليق بفعل نفسه فنرثه على كل حال وان كان فعل الشرط ليس له منه بد لوجود قصد الابطال اما بالتعليق

ان

ان كان في المرض او يباشره الشرط ان كان التعليق في الصحة وكون الشرط لا بد منه غاية ما يوجب اضطرارا
والاضطرار في جانب الثناء على لا ينفي الضمان كمن اضطر الى اكل مال الغير او اتلافه تأثيما او مخطيا يضمن وان لم يضف فعله بطل
وهو اصار مغصوبا بفعله كما اضطر ان الى التطاله يرد عليه بقوله الا ان هذا حكم الفراد مع عدم الفراد وما كان موجب الميراث
الا الفراد لا فراد مع عدم القصد وقوله وان لم يكن له من فعل الشرط فلم يرد التعليق الخ يرد بما يعطى ان المنظور
اليه في اثبات حكم الفراد اذا كان الشرط لا بد منه التعليق ويستلزم ان لا يثبت الفراد الا ان يكون التعليق في المرض لكن
ثبوت الفراد مع كون الشرط لا بد منه في حالتي كون التعليق في المرض او الصحة وعلى الثاني لا يستقيم النظر الى التعليق في اثبات
في اثبات الفراد لانه ليس في حال تعلقها بل يكون ان يقال انه اضطرار جاء به حيث علق بما لا بد منه مع علمه بوقوعه اسباب
الموت وانه لا اضطرار الى الشرط بفعلها فكان حال التعليق راضيا بالشرط كما انما علق لفعل الشرط ويقع الجزاء وهو ماضيه
وانما التعليق بفعلها فكان التعليق والشرط في المرض كالفعل بها لما هنا بد كلام ويأتي لك

لانها راضية بذلك اي بالطلاق اذا انتفى الشرط راضي بالشرط واورد عليه ما لو قال احد الشريكين في العبد لشريكه ان
ضربته فهو حر فضربه يعتق والضارب يضمن الحالف فقد رضي بالشرط ولم يجعل ذلك رضي بالشرط اذ لم يكن مضطرا الى فعل
الشرط لكنه مضطر في مسئلة الاعتاق ما موضوعة فيما اذا كان احد الشريكين قال ان ضربتك هذا العبد اليوم فهو حر
قال له شريكه ان ضربته فهو حر فضربه فللضارب يمين الحالف لانه مضطر لفعل الشرط وفعل الشرط مضطر لاجله على الشرط
واجاب في الكافي بان حكم الفراد يثبت على خلاف القياس بشبهة العدة ان فيضطر بما له شبهة الرضى لاكذلك الضمان
وقد وجد هنا شبهة رضى المرأة فيكفي لنفي حكم الفراد وان كان الفعل بها لانها بضعها نه كاكل الطعام والصلاة اوجبه
وكلام الاوزجندي وصدر الدين واستيفاء والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لانها مضطرة في المباشر قوله كما
في الاكراه بان اكره انسانا على اتلاف مال الغير والمكره ملجأ حتى ضمن ينتقل الفعل اليه فكذا هنا وفعل القاضي
ينتقل الى الشاهدين حتى يضمنا اذا رجعا لانه يصير ملجئا حتى لو لم يقض يفسق في بسوط خز الاسلام الصحيح ما قاله محمد
قوله فلا يصير الزوج فارا يعني الفراد المستلزم للحكم الشرعي الذي هو انما يتحقق شرعا ما لانه في حال تعلق
حرم ولا تعلق الا في مرض موته وقد ظهر خلافه او تقول بوقوع بطلاقه فار لكن الفراد انما يورث الحكم المذكور بشرط ثبوت تعلق
حرم فانتفى شرط عمل العلة قوله ولو طلقها اي بائنا ثلثا او غير ثلثا في مرضه وهذا لانه فرع على هذا الطلاق نفسه
مسئلة المطاوعة وقال لا ترث ولا يتفرع ارثها عليه الا اذا طاوعت بعد الرجعي لا ترث كما لو طاوعت حال قيام النكاح
قوله لم ترث خلافا لنفقة ما بالردة فتسقط ثم الاسلام يعود لانها تعتد به قوله لان المحرمية لا تنافي الارث
وتبقى الباقي بعد ذلك الطلاق ولو وجد ما يزيل لان المحرمية لا تنافي النكاح بل تثبت بعده كما في الام والبنت كما تنافي النكاح
خاصة فتبقى الارث لعدم المزيل فرجع ضمير وتبقى للباقي الارث قوله في حال قيام النكاح اي حالة المرض قوله فتكون
راضية ببطلان السبب وهو النكاح وذلك رضى ببطلان المسبب قوله لتعدها عليها اي لتقدم الجرية على المطاوعة
لحصولها بالطلاق السابق عليها قوله وقد بينا الوجه فيه وهو قوله لانها مضطرة في المباشرة اي مباشرة الشرط
ولا يرضى بالاضطرار لكذا مثله الا وجه كونه قوله بعد ذلك كان الزوج الجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه
الى آخره لان الاول ذكر في صورة ما اذا كان التعليق والشرط في المرض وما ذكرناه ذكرناه في صورة ما اذا كان التعليق
في الصحة والشرط في المرض وهو الموازن لما نحن فيه فان القذف كان في الصحة واللعان في المرض وقوله اذ هي ملجأة
الى الخصومة ظاهر فان الملجئ بفعل الشرط الذي لا بد لها منه هو خصومتها اي مطالبتها بموجب القذف لانه به يندفع
العار ولو جعل لعانها صحيحا ايضا اذ هي ملجأة اليه من قبله اذ لعانه يجبه الى لعانها لا يقال هو ايضا ملجأ الى لعانها من قبلها
لان الالجاء في الكل يعود اليه لانه الجأها الى الخصومة واثرها لعانه فكان لعانه منسوبا الى اختيار لانا نقول ان باشرت
لعانه اخرجه مخرج الردة وهو ما تمسك به محمد يعني لان لعانها لغير اللعانين لكن الزوج اضطر اليه وقيل في وجه قول
محمد الفرقة فعلها لكن لم يكن هذا في زمان تعلق حرمها له ولا يخفى انه سبب بعيد ثم قيل على الاول ان سبب الفرقة هو قضاء العاضي
لا اللعان واجيب بانه الملجئ للقاضي الى الحكم والحكم لا يستند الا الى الشهادة واللعان شهادة الملجئة قوله فيكون
ملحقا بالتعليق بحيث لو قال لها في صحته اذا مضى بعد موتي شهر ولم اراجعك فانت طالق فمضت في مرضه ثم مات فانه لا يرث
كما لو علق في صحته بالرجعة وجد الشرط في المرض كما لو كان فارا واورد عليه لان الايلاء في الصحة ليس بمثل التعليق بمعنى انه لو
نظير ما لو وكل في صحته بالطلاق وطلقها الوكيل في المرض كان فارا لانه متمكن من عزله فاذا لم يعزله كان فارا كذا هنا هو
متمكن من ابطال الايلاء في المرض يعني فاذا لم يفعل ينبغي ان يكون فارا واجيب بالفرق بانه لا يتمكن من ابطال الايلاء الا بضرر
يلزمه فان الفيء باللسان لا يجوز اذا كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلاف عزل الوكيل

قوله في جميع الوجوه اي سواء كان الطلاق سببا لها او لا وكان التعليق بفعله او بفعلها هاهنا بخلاف
كما سيأتي من محمد الا قياس التعليقية العدة فانه شرط فيها جميعا قال صحيح لموطوئته احترازا
طالق للسنة ثم بين في مرضه احدهما صادقا بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها به فرد عليه فصار كما لو
انشأ فعل الشافي حق الارث للتهمة ولو ماتت احداهما قبله ثم مات بقيت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي ما ثبت التهمة عنه كما
لو علق في صحته بمجيء الشهر فجاء وهو مريض لا ترث بخلاف ما قبله لانا تعينت للطلاق بفعله فترث كما لو علق في صحته بفعل
نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان للمرأة اخرى غير التي بانها نصف ارث اذ لا يزاحمها الا امرأة واحدة لان احداهما
مطلقة سقط نصف الاخرى بالتهمة لاستوائهما في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طلاقها قبل موته لم ترثه وصح البيان فيها لانتفاء
التهمة عن بيانها حكما عن اهلية الارث بالموت وان كان الارث للاخرى لان التعيين وقت الانشاء ولو انشأ في مرضه
ثم مات مطلقة كان جميع الارث للاخرى هنا ولو كانت لامرأة اخرى كان بينهما نصفين وان مات الاخرى وتعينت التي بين
الطلاق فيها ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان انما يبطل صيانة لحقها الثابت ظاهرا وحقها الثابت ظاهرا وقت البيان
النصف فلم ترد عليه وهذا لانها منكوحة من وجه دون وجه فما تستحق البضع حتى لو كان معها امرأة اخرى كان لها الربع
وثلثة ارباع للمرأة الاخرى لانا انما ابطلنا البيان صيانة لحقها الثابت وقت البيان وهو قبل البيان حقها في الربع وكان
الربع والآن الاخرى منكوحة من كل وجه فتستحق الارث وهي منكوحة من وجه فتستحق نصفه فسلم النصف للاخرى بلا منازعة
واستوت منازعتها في النصف الآخر فتنصف بينهما فان لم يبين الزوج ولم يبن حتى ولدت احداهما لاقل من ستين يوما بين
بيان وبقي الزوج على حياته لان العلوق يحتمل كونه وطئ قبل الطلاق اذ لا يصح بيانا فلا يكون بيانا بالشك اذ لا يقع الطلاق
بالشك وثبت النسب لاحتمال العلوق قبل الطلاق فان نفى الزوج هذا الولد لزمه البيان فان قال عنيت عند الايقاع التي
تلد بلا عن بعده وبين التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قذف منكوحته وان قال عنيت التي ولدت يحد
لانه لما كان مراده وقت الايقاع التي ولدت وقع الطلاق في ذلك الوقت فيكون زنا في حق اجنبية فيجب الحد ويثبت
النسب لعدم اللعان فان قال لم اعن عند الايقاع احدا ولكن اريد بالمبهم التي ولدت لاحدا لانه قذف منكوحته لان الطلاق
يقع عند عدم التعيين لا يلاعن ايضا لان شرطه قيام النكاح وقد زال والنسب يثبت لما مر وان ولدت لاكثر من ستين من وقت
الايقاع تعينت الاخرى للطلاق لتيقننا بوطئ بعد الطلاق وحكم الشرع بثبوت النسب يحكم بكون الوطئ منه حرون والوطئ
بعد الطلاق المبهم بيانا اجماعا وتعينت التي ولدت للنكاح فان نفى الولد لاعن ولا يقطع النسب عنه لان حكم الشرع بعلوق
منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدت احداهما لاقل من ستين من وقت الايقاع والاخرى ولدت لاكثر من ستين تعينت
صاحبة الاول للطلاق لان وطئ لا يصلح بيانا ووطئ صاحبة الاكثر بعد ستة اشهر يصلح بيانا وهذا لان المولود لاكثر من
ستين حصل بعلوق بعد الطلاق بيقين لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين اما علوق الاخرى فمشكوك فيه
فلا يكون بيانا وعدة صاحبة الاقل تنقضي بوضع الحمل ان كان بين ولادتها وبين ولادة صاحبة الاكثر بعدها اقل
من ستة اشهر لتيقننا ان علوق صاحبة الاكثر وطئها كان قبل ولادة صاحبة الاقل وقبل الولادة هي حامل على
الحامل تنقضي بوضع الحمل وان كان بينهما ستة اشهر فصاعدا بعد صاحبة الاقل بحيض لاحتمال ان وطئ صاحبة الاكثر
كان بعد ولادة صاحبة الاقل فاذا احتمل ذلك وجبنا العدة بالحيض احتياطا وان اقر بوطئ صاحبة الاقل اولا طلقت
صاحبة الاكثر بقراره ولا يصدق في حق صاحبة الاقل فطلقنا الكل قال وتبين طالق ولدا امرأة مزوجة
بهذا الاسم فقال لامرأة اخرى بهذا الاسم وعنيتها طلقتا وان ولدت كل واحدة لاكثر من ستين من وقت الايقاع
وبين اولادتين توأما اكثر فولادة الاول تكون بيانا للطلاق في الاخرى فاذا ولدت الاخرى بعده لا يتحول
الطلاق لواقع عليها الى غيرها وصار كما اذا وطئ احداهما ثم الاخرى يقع الطلاق على الموطوءة اخيرا هنا وثبت
النسب اما ولد الاولى ظاهر وكذا ولد الثانية لاحتمال وطئها ثم قبل علوق الاولى وتنقضي عدة المطلقة بوضع
الحمل لو قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلثا فولدت ولدا ثم اخر لستة اشهر فصاعدا ثبت نسب الولد
الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوع الطلاق لزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطئها قبل ولادة الولد الاول
ولم يصل الماء الى رحمها كما فسد حقه فاذا وضعت الحمل انقطع الرحم ووصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل وقوع
الثلاث لان تلك الحالة حال زوال الثلاث والشيء في غروبه له غير حالة فيثبت النسب احتياطا ويتعلق البعض
بوضع الحمل ويجب العقر لانا جعلناه تعلقا حال قيام النكاح والله اعلم الكل مزا لكافي

كتاب الرجعة

وجه المناسبة في اعقاب الطلاق بالرجعة ظاهرة والرجعة تسعدى ولا تتعدى يقال رجع الى اهله ورجعته الى اهله اى رددته
وقال الله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم وقيل في مصدره ايضا رجعا ورجوعا ورجعى والرجعة بكسر الراء وربما
قالوا الى الله رجعاك **قوله** رجعية الرجعى تطليق المدخول بها ما دون الثلاث بالاموال وما دون الثنتين ان كانت ايه
تعريج الطلاق غير الموصوف والمشبه او بعض الكنايات المخصوصة على ما تقدم في الكنايات واما تقييده بالالفاظ الثلثة فلما
قدمنا من كنايات رجعية غيرها فانه شيا من هذين الشيئين رجعي كالثلاث وغالب الكنايات وكل بالاموال وكالواحدة على مال
وقبل الدخول لانها لا عدة لها فتبين فلا تتصور الرجعة والموصوف والمشبه مستند وكان على ما في الهداية وغيرها **قوله** لقوله
تعالى فامسكوهن بمعروف بعد قوله اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قوله فاذا بلغن اجلهن والمراد بلوغ الاجل قرب
انقضاء العدة اى قاربن انقضاء عدتهن بالاجماع على ان لا رجعة بعد الانقضاء فبقي الآية دليل على قيام النكاح لان الامساك
اسند الى المدة التي هي لا تحتمل الزوال على شرعية الرجعة سواء اراد الرجعة او لا لان الامر مطلق في المقدورين وقوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن ظاهر في عدم توقف الرجعة على رضا المرأة لانه تعالى جعل الحق مطلقا اي هو الذي له حق الرجعة وان ابت هي او ابوها وحكمة
اسناد ذلك الزوج ما وقع به من الشرط في عقد النكاح لا لغيره لانه له ولغيره وسواء جعل ذلك في شرط العدة او لا لكون
تبديها بعد ذلك دليلا على قيام النكاح ايضا وقدمنا في باب ايقاع الطلاق ان الطلاق لو لم يوجب كون البعل مجازا باعتبار
ما كان لان الرد يعتمد حقيقة بعد انعقاد سببه زوال الملك وان لم يكن زال قبل بعد ان رد البائن البيع في بيع فيه اخيار للبائع
كما يقال بعد الزوال يجوز رد المبيع بالعيب ونحوه تعارضا كان حمل الرد على ما ذكر مجازا محافظة على حقيقة البعل او لا اول
جعل البعل مجازا محافظة على حقيقة الرد لما بدا ارادة حقيقة البعل تجعل الرجعة امساكا في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او
نقول بل المحافظة على الحقيقتين بكون المراد بالرد الرد الى الحالة الاولى من كونها بحيث لا تحرم بعد مضي العدة فالامساك اطلاق
قوله ولانه لو صار العدة كان الرجعة امساكا على الوجه الذي كان اولا وسواء الملك على وجه لا يزول انقضاء العدة ولا
ملك بعد العدة يستدام وكانه جواب عن يقال تعذر كما وقع الاطلاق بالنسبة الى ما هو عدمه كذلك سواء بالنسبة
الى قيام البعل وعدمه اجاب **قوله** وانما اشترط قيامها فرد على ما قلنا **قوله** وانما صرح الفاظ الرجعة صريح وكناية
كالصريح راجعتك في حالة الخطاب او راجعتك امرأتي حال عدتها وحضورها الشاهدين ليصح الرجعة دون رددتك واسكتك
وفي المحيط مسكتك بمنزلة امسكتك وهذا لغتان فهذه بقية ما شرحا بالآية وفي بعض المواضع شرط في رددتك الصلة
فيقول الى او الى نكاحي او الى عصمتي ولا شرط في ذكر البعل نكاحي او عصمتي في الارتجاع والمراجعة وسواء حين اذ مطلقة
يستعمل لضد القبول والكنايات انت عندي كما كنت وانت امرأتي فلا يصير مراجعا الا بالنية لان حقيقته تصدق على ارادته
باعتبار الميراث واختلفوا في الامساك والنكاح والتزوج فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة عند ابي حنيفة وعند محمد هو
رجعة وعن ابي يوسف روايتان قال ابو حنيفة يقول محمد نا خالف وفي البناية يبيع عليه الفتوى وكذا في القنية وجه قول ابي حنيفة
ان تزوج الزوجة يلغي فلا يعتبر ما في ضمنه قلنا نحن لا نعتبره باعتبار ما في ضمنه بل باعتبار لفظ التزوج مجازا في معنى الامساك وكذا
وفي الذخيرة لو قال راجعتك بمهر العشرة ثم ان قبلت صح والا فلا لانه زيادة في المهر فيشترط قبولها وفي المرغيناني ابي
قال راجعتك على الف قال ابو بكر لا تجب الالف ولا تصير رجعة لان في المهر كما في الاقالة **قوله** ولا خلاف بين الائمة
لم تجب قول مالك خلافا فانه ذكر في الجواهر في حصول الرجعة برجعتك بلا نية قولان لمالك كما في نكاح الهازل **قوله**
او يقبلها او يلمسها بشهوة حتمال كون الشهوة قيدا في اللمس لانه انما يراد النظر الى الفرج بقيد الشهوة فلو كان مرضه
التشهيات في القيد لا قصر على ما ذكره بعد الكل وفي المبسوط ذكر جزء التقبيل بشهوة والنظر الى داخل فرجها بشهوة
ولم يعيد التقبيل في الكتاب واما النظر الى دبرها فليس برجعة على ما يأتي عن ابي حنيفة وفي البدايع وهو قول محمد المرجوع اليه
وفي بعض المواضع ذكر التقبيل واللمس بغير شهوة دل انها لا يكونان رجعة وفي كافة الحلوا انه لو مكنها او قبلها بشهوة او
لمسها بشهوة تثبت الرجعة فقيد القبلة بالشهوة لكن قولهم في الاستدلال ان الفعل يصلح دليلا على الاستدامة
والدلالة انما تقوم بفعل يختص النكاح اي يختص حكمه به بعد عدم اشتراطها في القبلة لان القبلة مطلقا يختص حكمها به
حلالا فالمس والنظر انما لا يختصان به الا اذا كانا عن شهوة لما ذكر فلا يكونان عن غير شهوة دليلا ولا يكون النظر
الى غير داخل الفرج بها رجعة هذا والفرق بين كون القبلة واللمس والنظر بها او منه في كونه رجعة اذا كان ما صدر منها
بعلمه ولم ينهها فان كان اختلسها بان كان نائما مثلا لا بتمكينه او فعلته وهو مكره او معتوه او كرخ الا علم
وتمس الآية ان على قول ابي حنيفة ومحمد سببنا الرجعة خلافا لابي يوسف انتهى وعن محمد قول ابي يوسف وذكر ان ابا يوسف مع ابي
حنيفة وجه الاول الاعتبار بالمصاهرة للافرق في ثبوت حرمتها بين كون فلان منها او منه وكذا اذا اختلعها رجعة في
قولهما وهو قديم او مجنون كانت رجعة اتفاقا كالمجاورة المبيعة بشرط الخيار للبائع اذا فعلها البائع فلان في مدة الخيار يفسخ

البيع وابو يوسف فرق بان اسقاط الخيار قد يكون بفعلها كما اذا اجنت على نفسها والرجعة لا تكون بفعلها فقط وعن ابي يوسف
ايضا انه قال في الجارية لا يسقط الخيار بفعلها هذا اذا اصدقها الزوج فان اشترى لها جعة وكذا اذا اقامت بينة
الورثة ولا تقبل البينة على البتة لانها غيبت كذا في الخلاصة ولا تكون الخلوة والمسافرة بها رجعة لا عند ابي يوسف في
رواية وكره المسافرة بها لكراهة خروجها في الغزل وعن ابي حنيفة لا بكره وباتي الكلام في ذلك **قوله** مع العدة اجزاء عن الجر
ويعتقل اللسان **قوله** لان الرجعة عين له ابتداء النكاح اخ للاصل ان الخلاف هنا مبني على ان الرجعة سبب استدامة الملك
القائم او سبب لاستحداث حل الوطء قلنا بالاول وقال الشافعي وعلى هذا ينبغي حل الوطء قبل الرجعة فيما لو تقايلا ملك النكاح
من كل وجه وانما يزول عند انقضاء العدة فيكون الحل قبلها قبل انقضائها وعند انشاء النكاح يزوجه واستيفاء موجبه
فثبت الحرمة احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يشهد ولم يشترط عندنا وشرط عنده وعلى قوله لانه انشاء النكاح يزكر وجه
كذا في التحفة **قوله** على ما بيناه يعني قوله لانه سمي امساكا **قوله** وستعرف اني في آخر هذا الباب وهو قوله
ولنا انها اي الزوجة قابلة اخ وهناك تكلم عليه **قوله** كما في اسقاط الخيار حيث حصل الفعل المختص بالملك ممن باع منه
على انه بالخيار ثم وطئها قبل انقضاء مدته حصل الفعل المختص بالملك يكون دليلا على استدامة ملكها فلسقط
خياره فكما ان سقوط الخيار باستدامة ملك الرقبة يثبت بالفعل كذلك استدامة ملك النكاح بعد سبب الزوال الا ترى
ان البيع معه يزيل الملك الى بدله اما مرة والطلاق بن لم يأت حيض فكان اضعف فزال الملك بالبيع وبقولنا قال اكثر
من نفيها قال ابن المنذر اجماع رجعة عند ابن المسيب الحسن البصري وابن سيرين وطاوس وعطاء والزهري والاوزاعي والثوري
وابن ابي ليلى وجابر والشعبي وسليمان التيمي وقال مالك واسحاق ان اراد به الرجعة فهو رجعة **قوله** خصوصا في الحرة
فانه لا سبب لطلاقها مطلقا الا النكاح بخلاف الامة فانها تحل قبل ان ترى **قوله** وغيرها كالحائنة والشاهد على الرجعة
قوله فلو كان اي الطلاق غير الفرج رجعة لطلقها لان مقصود الطلاق وهذا التعليل يفيد ان الطلاق بدونها لا يكون
رجعة وبه صرح في نكاح الزيادات واختلفوا في الوطء في العدة هل يكون رجعة والثاني على انه رجعة
اذ سوء سبيها وزيادة لان رفع الرجعة بعد سبوقها ورجعة المجنون بالفعل لا تصح بالقول وقيل بالعكس وقيل بهما وهو
بعد الخلوة ثم قالوا وطئها او لكن لم ترد الرجعة وقال لوادخل بها لا رجعة له عليها وتعليق الرجعة بالشرط واضافتها الى وقت
المستقبل باطل كالنكاح والصحيح ان راجعتها بالقول في الثاني تبع الرجعة سنة وبدعة كالسنة بالقول **قوله**
وهو قول مالك المذكور في كتبهم لا يصح بالاشهاد وانه مندوب اليه انه قولنا فكان ما ذكر في المصر وابو عبيد
وكذا النسوب الى الشافعي قوله غير معمول به عند اصحابه فانه قال في البسيط وفي احد قوليه للشافعي الاشهاد مستحب وفي انه
لم ليس بشرط على الاظهر **قوله** ولان الطلاق لا تخصوص في الرجعة بوقت فشرط الاشهاد كقوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ثم اشهدوا ذوي عدل منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مر ابنك فليراجعها فهذه النصوص ساكتة عن قبول الاشهاد فاشتراطه بيان
وليس وما يتلى فليس بدليل عليه او الامر فيه للندب بدليل انه قرن الرجعة بالمفارقة في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف ثم امر بالاشهاد على كل منهما فعلم ان بينهما فرقا ثم ان الامر بالاشهاد على كل منهما لفظ واحد موضوع لمعنى
واحد واللفظ الواحد لا يراد به معناه الحقيقي كالوجوب وبعضه الحقيقي كالندب فاذا ثبت ارادة احدهما بالنسبة الى
احدهما لم يجز ان يراد به ايضا ذلك بالنسبة الى الآخر لان تعميم اللفظ في الحقيقي والمجازي وتعميم موضوع عنهما وقد
ثبت ارادة الندب به بالنسبة الى المفارقة فلم يجز ارادته ايضا بالنسبة الى المراجعة فيكون الامر المراد به ساقطا
لها وهذا على قولنا اما الشافعي فيجمع بينهما فلا ينتفي هذا على الاصل المذكور وقد بيناه على وجه
بديع مما كتبناه في الاصول ومع هذا التقرير لا حاجة الى ما يراد ان القرآن في نظم الاوجب القرآن في الحكم فكيف علم هذا
والاشتغال بجوابه للسائل اضلال **قوله** حيلا يقع في المعصية قيل عليه لا معصية بدون علمها بالرجعة ودفع بانها اذا
تزوجت سئل فتقع في المعصية لتعصيبها هي في الاخرة استشكل من حيث ان هذا الجواب لسؤال العلم وانبات المعصية بالعمل
بالظهر عندها ولا يسمى السؤال الا لدفع ما هو متوهم لوجود دينه تحقق به فهو وان افلامه اياها اذ هو ايضا لمثل ذلك
فاذا كان مستحبا لانه تصرف في خالص حقه فكذا سؤالها هل كون مستحبا لانها في النكاح كذلك ولو اجابها ولم تعلم فزوجت باخر ثم
اتراه الاول دخل بها الاول او لا **قوله** فاذا انقضت العدة الى اخر هنا مسئلتان الاولى اذا لم يظهر رجعتها في العدة
حتى انقضت فعلم بعدها انها انقضت كانت احداهما والثانية فاذا قبل العلم راجعتك على سبيل الاستئناف اما الاولى
فاما ان تكون المراة امة او حرة وكل منهما اما ان تصدقه او تكذبه في الحرة ان صدقته ثبت الرجعة لان النكاح سبب صالح
فالرجعة اولى وان كذبته لا يثبت لانه اخبر المحل مجرد دعوى ملك بضعها بعد ظهور انقطاع ملكه ومجرد دعوى ملك في وقت
لا يلزم انشاءه منه لا يجوز قبولها مع انكار المدعى عليه الا ببينة بخلاف ما اذا كان ذلك في وقت يمكنه انشاؤه كان يقول

العدة كنت راجعتك امس ثبت وان كذبته لانه ليس منها فيه لتمكنه من ان يشبهه في الحال وحمل ذلك انشأ ان كانت الصيغة تحتمله نظير ما لو وكيل اذا اخر قبل العزل بجميع العين فصدق لمكنه الانشاء وبعده ما بلغه العزل الواخر بيعه سابقا وكذبه المالك لا يقبل قوله الا ببينة لانه منهم حيث اخر قبل ذلك ثم لا تحلف المرأة اذا كذبته بل يذهب الحال بلا يمين عند ابي حنيفة وبني اخذ بالاشياء السبعة التي لا يمين فيها عنده وفي الامة ان كذبته وصدقه المولى فالقول لها عند ابي حنيفة لها وان صدقته وكذبه المولى فعندهما القول للمولى واختلف في قول ابي حنيفة والصحيح انه كقولهما وسيأتي وجه الاقوال والكلام في فصل بين قوله للحر وبين قوله للامة بالمسئلة الثانية وبني اذا قبل الانقضاء فلقوله فنقول اما المسئلة الثانية فان قال بحيضة انقضت عدتي فصولا سبب الرجعة انقطاعا لانها منهمة في ذلك بسبب سكوتها وعدم جوابها على الفور ولو قيل وجبا حالته على اقرب حال للسكوت قياسا في ايمانه وسنوجد ثبوت الرجعة انكر ان قاله موصولا بكلامه لا يثبت عند ابي حنيفة ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا كانت المدة تحتمل الانقضاء فلو تحتمله ثبتت الرجعة الا ان ادعاها ولدت وثبتت عندنا تصح الرجعة لانه انشأها حال قيام العدة ظاهرا لبقائها ظاهرا ما لم يقر بانقضائها بخلاف كما سبق الطلاق لو قال طلقتك منذ سنة انقضت عدتي فقالت طلقني اخرى فابو حنيفة يمنع قيامها حال كلامه لانها امينة في الاخبار عنها فوجب قبول اخبارها واقرب زمان يحال عليه خبرها زمان تكلمه فتكون الرجعة مقارنة لانقضاء العدة فلا تصح كما لا يقع الطلاق في قوله طالق مع انقضاء عدتك وعلى هذا لو اتفق ان خرج كلام الرجل مع قولها انقضت عدتي ينبغي ان لا تثبت الرجعة ومسئلة الطلاق المعلق بها عليها ممنوعة فلا يقع عند قيل والاصح انه يقع لانه مواخذ به لاقراره بالوقوع في حق نفسه ولا يخفى ان هذا انشاء وكيف باخبار فكون اقرارا فاذا ظهر انه انشاء في وقت لا يصح ينبغي ان لا يقع فهم لو عرفوا ان مقتضى التعليق كون ايقاعه وجد في حال لا انقضاء فلم وقال لا اعتبر هذا بل وقع لزمه ح لانه مقر على نفسه والاوجه فيما ادعى صحته ان طلقتك ونحوه من انشطابق ظاهره في الاخبار والانشاء يحمل لتقدم الطلاق الاول احتياطا بالعكس فان لم نسلم هذا فالقول على المنع وتستحلف المرأة هنا بالاجماع على ان عدتها كانت منقضية حال اخبارها والفرق لابي حنيفة بين هذه وبين الرجعة حيث لم تستحلف عنده انه لو راجعها في العدة ان الزام اليمين لغاية النكول وتثبت له عنده وهذا لا امتناع عن الزوج والاحباس في منزل الزوج جائز بخلاف الرجعة وغيرها من الاشياء السبعة فان بدلها لا يجدي اذا تحلف هنا تثبت الرجعة بناء على ثبوت العدة لنكولها ضرورة ثبوت النسب بها دفعا بناء على شهادتها بالولادة **قوله** واذا قال لزوج الامة بعد انقضاء العدة كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول لها عندنا وقال المولى لانه اقر بما ثبوت الحق عليه ومؤاخذ بعض بعضهم للزوج فيقبل قولها لو اقر عليها بالنكاح ولا يخفى قيام الفرق بين اقرار عليها بالنكاح واقرار بان الزوج راجعها في العدة لانه منفرد بانكاحها حال عينتها وعدم اذنها فيقبل اقرارها بخلاف اقرار بعد فقد الزوج في دعوى الرجعة ويثبت ان حكم الرجعة من الصحة وعدمها ينبني على العلم بمن قيامها وانقضائها وبني انها مصدقة في الاخبار بالانقضاء والبقاء لان القول للمولى اصالة فكانه امين ينبني عليها نظرا لان الامة حكم لها العقل بين كون القول قولها في العدة وبين كونه لها فيما ينبني عليها الا اذا وقع لازما لوجود قولها في العدة قولا في بان لها دعوى فيها الثبوت او الانقضاء فتثبت الرجعة وعدمها لانها كذلك لان كون القول قولها فيها ما ثبت الا لاحتمال ان القول لها في المسئلة هو المعنى بقضيته فيها وهذا لا يقتضي سماع قولها في الرجعة ابتداء كما هو هنا فانها لم تدع في العدة دعوى يحال فيها الزوج بل انقضاءها وقت انقضائها وانما ادعى في حال لا يملك عليها انه راجعها قبل الانقضاء وبني منكرة ان يكون فعل ذلك فلا تقبل عليها **قوله** ولو كان على العكس بان كذبته المولى وصدقه فالقول للمولى لانفاق **قوله** في الصحيح احتراز عما قال الحلواني انه على الخلاف ايضا وقال بعض اصحابنا لا يبقى بشيء حتى يسقط المولى والامة ويكون بعض هذا الحكم بصحة الرجعة الا اذا انقضا اذ يستحيل ان لا يبقى الرجعة ولا بعدها وفي المسوط لا تثبت الرجعة بالاتفاق ولم يقل في الصحيح ووجه الفرق لابي حنيفة ان الفرق انما يستقيم في الحال وتسلم ظهور ملك المولى المتعة ولا يقبل قولها في ابطاله كما لو وجه الاول وهو ما اذا كذبته وصدقه المولى لانه بالتصديق تقرر قبل العدة عند الرجعة ولا يظهر ملك بضع العدة ليقبل قوله **قوله** وان قالت كنت انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة به دون غيرها اذ لا انقضاء لها يقبل قولها اني حائض حتى لا يجل قربانها للزوج ولا للسيد ولو قالت ولدت بعني انقضت بالولادة لا تقبل الا ببينة او سقطت سقطا مستبينا بعض اخلاق فللزوج ان يطلب عينها على انها اسقطت لهذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحرة **قوله** او مضى عليها وقت صلاة اي بان تحيض وقتا الذي طهرت فيه قبيله دينا في ذمتها فان كان طهرها في اخر وقت فهو ذلك الزمن اليسير ان كان في اوله لم يثبت هذا حتى تحيض لان الصلاة لا تصير دينا الا بمضي وقت يمكن الوطء فيه وعلى هذا الوطء في وقت يمكن فيه الشروع لا يقطع الرجعة الى دخول وقت العصر **قوله** بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقها ان على الخارج من الحيض زمان على مجرد

الانقطاع لان الغسل والصلاة ليسا واجبين عليها بمجرد الانقطاع وان كان لها دون العشرة حل وطؤها وانقطعت رجعتها **قوله** وتنقطع اذا تيمم صلت اى فرضا او نفلا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله بعد **قوله** حتى يثبت به من الاحكام ما يرفع ثبت لان حتى هنا ليست للغاية بل للتعليل والمراد بالاحكام جواز الصلاة والتلاوة ودخول المسجد ومس المصحف وهذه احكام الغسل فكان التيمم مثله في انقطاع الرجعة بها وفرعه بالاحتياط وكذا لو اغتسلت بعقب لمعة انقطعت وكذا لو اغتسلت بسور الحمار مع وجود الماء المطلق لم تيمم تنقطع الرجعة مع عدم جواز الصلاة به فانقطاعها بالتيمم وبه يجوز الصلاة اولى لا يشكل عليه انه لا يحل لها التزوج باخر بالاتفاق لان التيمم وان فاز تفاوت الغسل فهو اضعف منه والاحتياط في التزوج عدم جواز معه وفي الرجعة انقطاعها معه حتى لا يباشرها الزوج في شهوة **قوله** ولانه ناقل عن طهارة اى حقيقة الاثر كذا في الدراية وليتفصل هذا المقام لينفع في ابطال ما ذكره المناقضة للاوهام مستعينا في ذلك بالملك العلام نصليا على سيدنا ونبينا محمد افضل الرسل الكرام عليه افضل الصلاة والسلام فنقول هذا التحليل ثلثة مواد في النقد اولها ان التيمم في البحر مع الشافعي في جواز القرائض المتعددة بتيمم واحد عندنا خلافا له وهو مبني على ان التيمم طهارة مطلقة او لا فعندنا انه ضرورية ثبت ضرورة اداء المكتوبة فصار بعدها فلا يستبقى بعدها فانتقض تيممها فانتقض حكمه وعنده انه مطلقة فلا تعمل عمل الماء ما بقي شرطه وصرح في الهداية في تقرير ان التيمم مزيل للحدث من كل وجه ما بقي شرطه وهو لعدم الماء الا انه بالماء معدد الى وجود الحدث وهنا الى سنين الحدث والماء ثانيا **باب الامامة** في هذا الموضع التيمم فانقوا فيها نقال بعضهم بنى ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقال مطلقة فجوزوا ثانيا هنا فانقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فترائي لبعضهم وهمان من المناقضة احدهما قوله في الامامة ضرورية بعد ما اتفقوا عليه في جواب الشافعي من انها مطلقة والثاني ان بعضهم قال في الامامة انها ضرورية قال لهنا مطلقة وجه في المناقضة وهو قولها هنا ان مطلقة وهنا ضرورية ولكونه وكثير من الشارحين اخذوا في تقرير قولها انه لا يزيل الحدث بعين وهذا عند ضرورية الماء انما يصير محدثا بالحدث السابق فنافضوا جميعا والجواب انه لا شك ان في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة وجه انها انه ناقل في نفسه بعين لا طهارة لا ينطلق بمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية اما الا ترى ان وجود الحدث اذا الماء بمعنى الضرورة ان شرعية ضرورة اداء المكتوبات وعدم تعونها وتكثر اخبار عند عدم الماء كما هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وامته ولذا كان برا لخصاصين فمن هذا الاصل الاطلاق بمعنى الاطلاق اذا صاله انه بيان سبب شرعيته والماء بمعنى الضرورة والحاجة التي ذكرنا شرع كما شرع استعمال الماء انما يفيد ضعفه والحط طهارة عن الطهارة بالماء اما كونه ناقلا وغيره فهو سبب عدم عينه ابتداء كالماء حتى يكون المكلف مخيرا بين الماء والتراب ما بقاء لما كان المقصود من شرعية الوضوء بحسب هيئة الاعضاء الطاهرة وتنظيفها للقيام بين يدي الرب جل وعلا والتراب لا يفيد ذلك كل من لم يشرع الا للضرورة التحفة من الحاجة الى الاداء مع عدم الماء تنزيها لنبينا صلى الله عليه وسلم مذكرا للتوبة وعدم تطهره في نفسه ذكر سببه فنه مشروعا لحاجة الدنيا اذا اعلمت هذا فقولهم مع انه عندهم انها مطلقة انه يزيل الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على وجه الله يستباح به لينتفي به ضرر الصحبة به على فرض واحد لانا في قولهم انها ضرورية على ما سمعت نقرر قالا انها مطلقة في موضع وقال اخرانها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا كقول من ذكر في تقرير انه لا فرق بين صلاة فرض ونفل بين الماء فانه يرفعه بيقين وهذا يرفعه بظن فنحن نقول لك في ان الحدث امر حقيقي او مجرد امارة فعلى الاول لا يرفعه الا الماء حيث قيل به صار محل اجزاء عن ان الراجح هو الظن الثاني لما مر فنحن نقول في باب التيمم من الحدث والجنابة وهو انه لم يقدر احد على ان اثبات ان الحدث وصف حقيقي قائم بالاعضاء وانما هو على تغير الماء بعبارة الشرعية وعلى هذا فلا اشكال في ارتفاعه بالتيمم وكون الحدث نظير بعينه عند رؤية الماء لا يستلزم عدم اذ قد بينا ان الحدث اعتباري شرعي فله ان يقطع ذلك الاعتبار اذا شاء ثم يعيده بعينه عند رؤية الماء والدليل الجلي الى هذا كون رؤية الماء لا يعقل وجه كونها حدثا ثم النظر في وجه تعيين كل منهم اخير الجهتين بخصوص ذلك الموضع الذي عينه فيه فاما وجه تخصيص كل منهما وانه راى وجوب الاحتياط في اقتداء المتوضي بالمتيمم لاحتمال ان يكون ولا يعدل عند الا لاحتمة الضرورة فاعرفها نقول لما كانت تنقض وجود الماء لا شك الامع عدمه كانت ضعيفة بالنسبة الى طهارة الماء كون الاقتداء الحال هو بناء القوي على الضعيف في الرجعة الاحتياط في انقطاعها لا يعدل الا لاحتمة الاطلاق فاعرفها هنا وهما لما عكسنا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس المبني منهما بعد الباقي بعد هذا الا هو النظر في الترجيح في الخلاف في الحكم وعندي ان قولها في الاقتداء احسن من قول محمد وقولها في الرجعة احسن من قولهما لان الضعيف كان في طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر في شيء من الاحكام عندنا فعلمنا انه شيء لم في نفسه يجوز اقتداء المتوضي به وتنقطع به الرجعة خصوصا والاحتياط في ذلك واجب هذا ولقائل ان يقول اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتمام العلة قبل العود رد الدليل وهو قولهم لعلة ثلثة قروء فلو علل بعدم اشتراطه لانقضاء العدة برؤية النقصان اجيب بان بعين الانقضاء منتف لعدم امانة الحيض واحتمال عود

الدم دفع بان هذا الاعتبار الزائد لاحتمال لا في الواقع ولا شرعا الا ترى انها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة كان لها الرجعة بعد ان قلنا انقطعت الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود بعد الغسل كما هو كذلك قبله ولو راجعها بعد هذا الغسل الذي قلنا ان به تنقطع الرجعة ثم عاد هذا الدم ولم يجاوز العشرة صحت رجعته وكذا الكلام في التيمم فليس جواب المسئلة في الحقيقة الا عما اذا انقطع الدم لاقل من عشر ولم يعاودها او عاودها وجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من وقت الانقطاع لانقضاء العدة اذ ذاك حتى لو كانت تنتظر وجوب الغسل ظهر صحة رجعته وان عاودها ولم يجاوزها لاحكام الدلائل بالعكس والله اعلم **قوله** والاحكام الثابتة ايضا صريحة وبه انقضائه اذ حال دخول المسجد للقراءة بل فرض حال الصلاة ينقطع وكذا اللمس لانه قد يحتاج الى مس المصحف للقراءة في الصلاة لنسيان او غلط او زيادة اتقان وكذا يحتاج للتلاوة ركن من الصلاة وقد يجب في الصلاة لنا **قوله** وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم جواز الصلاة قال في المبسوط وهو الصحيح فان فساد الصلاة بعد الفراغ محتمل لاحتمال رؤية الماء او لو تيمم وقرأ او مس المصحف او دخل المسجد قال الكرخي ينقطع به الرجعة لان هذه حكم من احكام الطاهرات وقال الرازي لا ينقطع به **قوله** وان كان اقل من عضو انقطعت وذلك كنحو الاصبع كذا في المحيط والهداية وكذا بعض الساعد والعضد والعضو الكامل كاليد والرجل **قوله** والقياس في العضو المقطوع والقياس فيما دون العضو الى اصل انه حكم الثابت في العضو وما دونه استحسان فالقياس في العضوان ينقطع لان للاكثر حكم الكل وفي بعض العضوان لا ينقطع لانا لم نخرج الى حكم الطاهرات ولا نحتاج الى كل من القياسين في كل من العضو وما دونه فيقتضي ان يتعارضا في كل منهما قياسان قياس ان للاكثر حكم الكل موجبا انقطاع الرجعة وقياس آخر بعينه موجبا عدم انقطاعها وبنى وجه الاستحسان على اعتبار القياس الثاني اذ حاصله اعتبار ظهور عدم اصابة الماء شيأ وعدمه فاذا ظهر عدمه لم ينقطع الرجعة واذا ظهر ثبوت الاصابة انقطعت غير ان ظهور الترك يتحقق في العضو لانه الا قل بخلاف الكثر حكم الكل قياسا ممنوع بل انما حكم به في مواضع خاصة بخصوص لا لعلة فيها لانه مطرد شرعا ثم وجه التفصيل المذكور ان ما دون العضو سابغ الجفاف فالظن بعدم اصابة الماء بعد ما بعد ينقطع الرجعة حكم بانقطاعها بناء على هذا الاحتمال احتياطا ولم يجز لها ان تتزوج باخر حتى تغتسل ذلك الموضع احتياطا في امر الفرج حتى انا لو تيقنا عدم اصابة الماء كما لو قصدها الى اخلاء ذلك الموضع عن الاصابة قلنا لا تنقطع الرجعة بخلاف العضو الكامل فان احتمال جفافه بعد الاصابة بعيد جدا لان الغفلة عنه ممن يوصد تعميم جميع الاعضاء في غاية البعد فالظن بظهارته لم ينقطع **قوله** وعن ابي يوسف ان ترك المضمضة والاستنشاق وترك العضو الواحد بمعنى اذا ترك كل واحد منفردا كان عضوا عنده وعندهما كذلك ما دون العضو **قوله** لان في فرضيتهما اي في فرضية المضمضة والاستنشاق في الغسل اختلافا فعلى تقدير الاقل لانقطع الرجعة وعلى تقدير السنة تنقطع فقطعنا بها ما لاحتياط لهذا الاصل احتياطا ولا يبقى اعلم المجوز لو تنقطع الرجعة **قوله** ومن طلق امرأته وهي حامل او ولدت منه قبل الطلاق ثم طلقها وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر بعدا لعقد في مدة يتصور ان يكون منه بان تاتي به لستة اشهر فصاعدا من يوم التزوج جعل منه شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش واذا اصله ثابت نسبه فقد اقر بما يستلزم وطئا وبطل عمه في عدم الوطي للتلازم لاقراره بعد حق الرجعة له بكذب الشرع اياه في ذلك حيث حكم بثبوت النسب فلها الرجعة ما دامت في العدة وهذا العدم يتعلق حق الحل بسبب اقراره ذلك بخلاف ما لو اقر بعين في يد غيره لانسان ثم اشتراها منه فاستحقت فاخذت منه قبل ان يقضي بها للمقر له ثم وصلت اليه بسبب من الاسباب حيث تعود بتسليمها للمقر له وان كان مكذبا شرعا بالحكم للمستحق ثم بصحة الرجوع له وبخلاف ما لو اقر في مرض انسان انه حر الاصل اذ اعتقه مولاه وكذبه المولى ثم اشتراه حكم بصحة الشراء وبحرية العبد مع ان الحكم بصحة الشراء فرع تكذيبه فالحاصل ان تكذيب الشرع اقرار هما يستلزم بطلان حق له تكذيب في الآخر فتنافيا وان انتفى عدم الوطي الرجعة ثبت وجودها فتعارضا في الرجعة فلا اقرار بما ثبت به حق الغير وان تكذيب الشرع يقصر على حق نفسه فيبقى الاقرار المزيح بالتكذيب كما لو لم يكذب فلذا الكذب في اقراره باخوة وثبت احكم نهاية في استحقاق المقر له بالغير مع تكذيبه بالحكم للمستحق فان قلت كيف يتصور وجود الملزوم مع تخلف اللازم وان كان لزوما شرعيا لان تخلفه يبطل اعتبار الشرع اياه وقد فرض اعتباره لانا نقول الجواب ان الاتباع في اللزوم العقلي اما التسبب عي فعند حكم الشرع بالملزوم على تقدير ينتفي الملازمة عليه وهنا كذلك فانه حين اقر بالعين لفلان ثبت ان فلانا احق بها من غيره فاذا كذبه الشرع بالقضاء للمستحق في اقراره انه لفلان ثبت انه ليس لفلان بالنسبة الى المستحق فقط وانه له بالنسبة الى المقر فبقي اللزوم على هذا الوجه **قوله** الا ترى انه يثبت لهذا الوطي الاحصان اي الوطي الذي يكذبه الشرع اياه والاحصان له مدخل في باب العقوبة فلان يثبت به الرجعة ولا مدخل لها في العقوبة اولى **قوله** وتأويل مسئلة الولادة ان ولد قبل الطلاق اي في مدة يصح بان تلد لستة اشهر فصاعدا من يوم النكاح كما مر منا **قوله** راعلق الكرخي المناسبة اعلق بها وكما فعل في رحى لا بالواو لان كلا منهما تفصيل المجموع لا استقلال له بانها لا انبان لها **قوله** لان نائب الملك بالوطي لا يجدده بينة بالطلاق لا الى مدة وشرط الرجعة العدة وقد ارتفعت فصار مستلحقا نفسه من الرجعة

قوله ولم يصر مكذبا شرعا الى آخره جواب عما يقال انه هنا انفصل مكذبا شرعا حيث لزمه تمام المهر بناء على صحة الخلوة والحكم بذلك شرعا انما لا له واطيا شرعا فمنع كونه بناء على ذلك شرعا او على ما يستلزمه بل هو مبنى على تسليم المبدل وتنويعها بالحالة التي هي وسعها ولو توقف لزوم كلها المهر على غير ذلك مما ليس موقوفا عليه لم يكن مكذبا شرعا وجب العدة عليها مع ذلك لاحتمال كذبه او لكونها واطئا والعدة تحتاط في ابنائها لان انفصالها مستلزم لها للانواج نهي حق الشرع فلا يصدقان في بطلانها فتصير العدة قائمة شرعا ولا رجعة عليها فلم تقع الخلوة هنا بعد قيام الوطئ لما اوجب ذلك وقول امام الحرمين ان العدة تستند عن سببها في الشغل بها وذلك لا يمنع الرجعة والتغيرة وقوفا لرجاء عودها كان له الرجعة وان كذبته المرأة في الوطئ قوله عاما لتفصيل الاول بقوله لم يصر مكذبا شرعا وعنى به ثبوت النسب بظهور الحمل حال الطلاق او قبل الولادة قبل الطلاق فالموجب المتقدمة لتكذيب الشرع لها في قوله لم اجامعها حيث جعله واطئا حكما لان الرجعة تبتنى على الدخول وقد ثبت بثبوت النسب لانه لا نسب الا ما فيه ثبت قوله معناه بعد ما خلا بها ولو قال لم اجامعها بعد ما اي طلقها لم راجعها لا تفهم الرجعة لاعترافه بعدم الوطئ فلو جاءت بعد هذه الرجعة بولد لاقل من سنتين من وقت الطلاق صح نسبه اي ظهر صحته قوله لان على الاعتبار الثاني وهو ان الزوج واطئا بعد الطلاق وهو الصحيح في العبارة ان يقول كان على الاعتبار الثاني يحرم الوطئ لزوال الملك بنفس الطلاق على زعمه في عدم الوطئ اذ الموجود على عبارته هكذا وعلى اعتبار انه واطئا بعد الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطئ قبله فحرم وتحصل المقصود بكلا العبارتين وهو خطأ ما قوله والمسلم لا يفعل الحرام كان قيل في الظاهرية ايضا انه لا يكذب فالجواب لا نسلم الاعتماد على الاول لمن ورد به وعلى الثاني يلزم الزائي وهو اعظم من مثل هذه الكذبة قوله وهو ان يكون قد مضت سنة اشهر فعناه اي فصاعدا اتصل من ستين اذا كان دون عشر سنين ما لم تقم بينة انقضاء العدة لان الباقي يضاف الى ما وقع على بعد الطلاق في العدة لان استدامة الوطء في حكم الابتداء به يصير مراجعا كما ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا لو ولدت لاقل من ستين وهو لم يكن راجعها وفي اكثر من سنتين كون رجعة لاحتمال الحمل وقت الطلاق في الاولى دون الثاني فان هذا الاحتمال سقط هنا لانها اذا كانت من بطنين كان الثاني من وطئ عالمة البينة فلا حق ما اذا كان بينهما اقل من ستة اشهر فانها حينئذ من بطن واحد لم يتغير دليل يوجب الحكم بكون الثاني من وطئ على جدة بعد الطلاق الواقع بولادة الاول فلم تثبت الرجعة لانها بالوطئ الكائن بعد الطلاق قوله وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق ثلثة اولادا في بطون مختلفة وهو ان يكون بين كل ولدين ستة اشهر فان كان قال ذلك يوما فيقع طلقتان بالاولين لانهما ذا لثالث تنقضي العدة ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن يقع تطليقة واحدة بالاول لا غير وتنقضي العدة بالثاني ولا يقع بالثالث شيء ولو كان الاول في بطن والثاني والثالث في بطن يقع ثلث بالاول والثاني وتنقضي العدة بالثالث فلا يقع به شيء اذا كان الوافي بطون فلو لد الثاني لدون ستة اشهر من الاول اذا جاء بالاول وقت الطلاق لوجود شرطه ودخلت في العدة وبالولد الثاني صار مراجعا لما بينا ان الحامل موطوءة حالية في العدة فيصير به مراجعا وقوله وبالثاني صار مراجعا معناه ظهر به الرجعة سابقا فلم يقع بالثاني طلقة بائنة لان اليمين بحكم المقتضية للتكرار دخلت في العدة وبالولد الثالث ظهر رجعته على ما ذكرنا ويقع الثالثة بولادته ولا يلزم الحكم بالوطئ في النفاس وهو محرم لان يقع قوله كمية خاصة فجاز ان يكون محرما وجاز ان لا ترى شيئا اصلا على ما تقدم في الحيض فلم يلزم الحكم بالوطئ قوله تشوف التشوف خاص بالوجه والتزين عام من شيب الشيء حلوته ودنيا ومشوفا ومشوفا بحلو وهو ان يجلو وجهها وتصقله قوله اذا النكاح قائم بينهما وكذا جميع احكامه من التوارث وقول كل امرأة لي طالق يدخل هذه المطلقة فتطلق سوى المسافرة بها فانها يحرم على الزوج لمنعها على احد القولين بعد ما بين في نشوز من قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن بيان في الرجعية لسياق الآية وهو قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي بتأبيد له ان يراجعها وحرمتها لهذا النص لم تجعل رجعة لان الرجعة منه وبه والمسافرة بها حرام قبيل ولا دلالة فيها لان الكلام فيمن يصح بعد رجعتها واورد عليه ان تعليل بشوم وهو يكون نفسه رجعة وان ناى على نفسه بعد الرجعة وجوابه الفرق بالحال اذ الحرم كما قلنا وكما لا اجل لها السفر لاجل الرجوع بها الى ما دونه لان الحرمة ليست منوطة بالسفر بل بالخروج وكما يكره السفر بها يكره الخلوة اذ قد سطر بأن يصير به مراجعا وقوله لان يبدي الرجعة فيطلقها اخرى فتودي الى تطويل العدة عليها وذلك حرام وقال الرحمتي انما تكره الخلوة اذا لم يبن شيئا اذ يصير مراجعا لها بغير اشهاد وهو مكروه وتقتضي هذه الآية ان اليمين لا يكره وان كراهة الخلوة حتى يصيبها لئلا يلتقت منش الآية الى تعليل بخصها للنظر الذي يصير به مراجعا لانه بعده حيث كان انما هو النظر الى داخل الفرج وقد ما يقع مع الخلوة حتى ان الانسان يكون مع زوجته التي هي في عصمته يتمتع له هذا النظر كما ان تعمد تقبيل حالة الجماع لكن الوجه الذي ذكر المصنف وهو قوله ولان ناجى عمل المبطل يعني الطلاق وعمله قطع النكاح حاجته اي حاجة الزوج الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة علم انها لا حاجة لها الرجعة فتبين ان المبطل عمل لا بانته من وقت وجوده وان مسافرته بها كانت باجنبية كما يقتضي قصر كراهة المسافرة على تقدير ما اذا لم يراجعها بعد ذلك في العدة كذلك يقتضي حرمة الخلوة بها ان لم يكن

قصده

فضل الرجعة ويقتضي انه لو راجعها طاهرة قاصدة وان المبطل لم يحل اصلا فتبين ان الخلوة والمسافرة لم يكونا اجنبية والدليل على ان عمله من وقت وجوده احتسابها لا فيما الماضية قبل انقضاء العدة بل العدة فلو كان المبطل مستقرا على انقضائها لم يحتسب ويصح الى هنا مستثنية والاوجه تحريم السفر مطلقا لاطلاق النص في منع السفر بها ودفع الخلوة لعدو النص وقصود المعنى وعلى لزوم المراجعة بالنص على ما تقدم ولزوم ظهور ان الخلوة بالاجنبية فيها يراد حالة تحقق كانت قد تباح معها شرعا ما يباح من الزوجة قوله وذلك يعني بتسببه اراده به دون كونه سنة انه الانشاء والدليل بنافيه هو اي بنافي الانشاء لانه لو كان انشاء لم يكن من زوجه لم يستبد به الزوج بل الحاج الدعي المراة واذنها والشهود او لها هنا مرجوحة ايضا ظاهرا ما يدل على بقاء الزوجية في اربعة من كل وجه مما قدمناه في اول الباب من النصوص وارفع انيه قوله والقاطع الخ جواب عن قول المنافي الزوجية زائلة لوجود القاطع قلنا نعم وجد لكن اخر عملا اجماعا عما لزم الاجماع على ان الرجعة ثبت بلا رضاها يفيد ارجعه وهو القطع موخرا وتفوك تاخر عمله نظر الزوج على ما تقدم من ان حق الرجعة ثبت نظرا له

فصل فيما تحل به المطلقة

لما ذكر ما يتبادر به الطلاق الرجعي وكما سياتي هو غيره قوله لان حل المحلية توكيد غير صحيح والصحيح ان يقال لان حل المحل ان اولان المحلية باقية وهذا لان المحلية هي كون الشيء محلا لا يعتبر بالنسبة الحال انها اذ لا معنى لحل كونها محلا قوله لان زوال المرجع الضمير الحل في ضمير فيتعدم للزوال قوله ومنع الغير جواب عن قول المنافي العبارة ان يقال لما فرقت بين الزوج وغيره حيث جاز في العدة للزوج الزوج الاغيره فكان يلزم اشتباه النسب في الاحتمال وقد الزوج وسوسهل وقد يقرر هكذا المنع في العدة عام بالنص قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله يعني ينقضا العدة فكيف يجاز للزوج في العدة وجاصل هذا استشكال الاطلاق والمرفع في العدة وعموم النص يمنعه والاول اطلب الفرق لنا عمومه في ضمير تعزموا وفي العدة خص منها العدة مراد الزوج نفسه بالاجماع فيلزم تخصيص العموم الاول وحكمة شرعية العدة في الاصل ان لا يشتبه النسب ولا اشتباه في اطلاقها اي اطلاق صاحب العدة عن ذلك المنع لان الحمل ما وقد للزوج الا اجماع على اطلاقه واطلق وليس هذا الكلام بنيل علة دليل التخصيص اعني الاجماع لان الصغيرة والايسة لا اشتباه في حقهما مع عدم الطلاق الغير فيها بل بيان لعدم المانع من اطلاقه وعدم المانع لا تعلل به لكل المعنى انه لم يجمع مع المانع بل هو منتف فجاز الاجماع وبسطه ان العدة لعلة الحاجة الى دفع الاشتباه ووجود الحاجة الى الدفع مقتض لثبوت العلة اي العدة من الزوج في محل لا يتحقق وجود الحاجة الى الدفع كما في صاحب العدة فقد المانع مزعوم بها لانه وجد المقتضي للعدة وهو لان العلة لا تؤثر في التعيين يعني ليس قدرها علة العدة واحكم ولذلك ثبت احكم اعني وجود العدة مع عدمها في الايسة والصغيرة بالنص وقوله تعالى والتي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر اللاتي لم يحضن انما عدة اخرى انما ان يكون اطهار اخطر الحمل اذ انا ثلثة حيث منع عزوه ملك الاستمتاع علة مدة ليعرف على الراجح كما في ما لو اطلق مطلقا كما اظهر خطر من اخرى اشتراط جميع الناس ليشهدوه او لم تطلع عليها او بنى فيها بعينه محض لم يكن اخراجها من حكم العدة مع انه يتعين عليها وفي غيرها تعلل بما قلنا فليست العدة مطلقا تعبدية قوله وان كان الطلاق ثلثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره الخ لان في ذلك بيان كون المطلقة مدخولا بها او غيرها حول لها لصحة الطلاق النص وقد وقع في بعض الكتب ان في غير المدخول بها يحل بالزوج وسول له عظيمة معادة للنص والاجماع لاجل المسلم رآه ان يقلده فضلا ان يتبع لان في مثله اشاعة وعلانية لما ينفتح باب للشيطان في تخفيفا لا مزهبه ولا يخفى ان مثله مما يسوغ الاجتهاد فيه لفوت شرط من محل مخالفة الكتاب والاجماع نعوذ بالله من الزيغ والضلال وصارح فيه بعدم الفرق مختارات النوازل الامر من ضروريات الدين لا يعذر الكافر مخالفه قوله والمراد اي المراد بقوله تعالى فان طلقها الطلقة الثالثة لانه عقبها بقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحوان المراد بالتسريح الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر شرطا لاعطاء حكم الثالثة ليتبين والاول ذكر لبيان انها الشرعية الثالثة وحاصله ان يقال شرعها ثلثا ورتب على الثالثة كما بينه لك بقوله الطلاق مرتان اما امساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامرين الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فحصل ان كليهما مراد به الثالثة قوله لحل المحلية فيه مثل ما سبق قوله ثم الغاية اي غاية عدم الحل الثابت بقوله تعالى فلا تحل له من بعد الزوج الثاني بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلذا قلنا لو طلقها اثنتين وتتم امة ثم اوثلثا حرة فارتدت لحقت ثم ظهر على الدار فملكها لا تحل له وطئها بملك اليمين حتى يزوجها فيحل لها الزوج ثم يطلقها قوله

والزوجية مطلقا وكذا الزوج مطلقا انما يثبت بنكاح صحيح لان المطلق ينصرف الى الكامل ولانه المتبادر عند الاطلاق خصوصا اذا كان مضافا الى المستقبل ودون ما في النكاح الفاسد خلافه مضافا الى الماضي لان المراد في الاول التحصن والاعفاف وهو لا يحصل الا بالصحيح وفي الثاني صدقا الاخبار وهو يحصل بالزوج فاسدا فاذا حنث في يمينهم يتزوج بالفاسد لا في حلفه لا يتزوج **قوله** وشرط الدخول الخ بيان لان النقص الخ لا يخفى ان على تقدير حمله على الوطء انما يثبت بعبارة النص لانه مقصود بالسوق **قوله** خلافا للكلام على الافادة دون الاعادة يعني ان الاعادة لازم على تقدير حمل لفظ ينكح على العقد لان اسم الزوج يتضمن اعادته لانه عليه الزام اما على خلاف ما اذا حملناه على الوطء وان كان حقيقة مجازا بالنسبة الى المرأة اذ هو حال نسبته اليها باعتبار ما يؤديه التمكين من حقيقته لا حقيقته فان المجاز في الكلام اكثر فترك الاعادة هذا الوجه على العموم ووجه آخر على ما اشار وسواء في حمله على العقد مجازا بين النكاح في العقد مجازا فان حقيقة الوطء الزوج في الاجنبي مجازا بقسميه الاول وعلى الوطء مجاز واحد وسواء النكاح في التمكين من الزوج حقيقة **قوله** او يزاد على النص بالحديث المشهور هذا انما يتصور اذا اريد بلفظ ينكح في النص العقد لا على ارادة الوطء منه **قوله** روى رواه ابو داود عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل طلق زوجته ثلاثا فتزوجت فطلق قبل ان يواقعها احلت للاول قال لا حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الاول رواه الجماعة الا ابا داود عن عائشة رضي الله عنها جاءت امرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده عبد الرحمن الزبير بفتح الزاي الاخير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وفي لفظ في الصحيحين انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات وفي لفظ للبخاري كذبت والله يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان ذلك لم تحل له حتى تذوق من عسيلته ذاك وكان مع عبد الرحمن انسان له من غيرها فقال صلى الله عليه وسلم سولها هل وقعا لك فسولها فقال لعلك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لها هذا وانت ثم عمن ما شاء الله لهم اشبه به من الغراب بالغراب وسنوفي الموطأ هذا الحديث عن الموسر زوجة رفاعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير ان رفاعة بن سموأل طلق امرأته تميمة بنت وهب بتلاثا فتزوجت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرها عبد الرحمن الزبير فلم يستطع ان يمسها فطلقها فاراد رفاعة ان ينكحها فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تحل لك حتى تذوق العسيلة ووقع في نسخ الطحاوي عكس ما في الصحيح عن عائشة كانت امرأة رفاعة فطلقها فتزوجت عبد الرحمن الزبير فطلقها فتزوجها رجل من بني قريظة ثم فارقها الحديث وفيه فقال لعلك يا تميمة لا ترجعي الى عبد الرحمن حتى يذوق عسيلتك ويذوق عسيلتك وحل عبره فقال لعمر رده عن اي اسحى الاسلة ابو القاسم **قوله** ولا خلاف لاحد هذا في مراسيل السنة والمراد الخلاف المعتد به حتى لا يرد ما سوى سعيد بن المسيب فلا يقدح فيه كون مرسل المهري وداود الظاهري وشيعة قائلين بقوله واستغرب ذلك من سعيد حتى قيل لعل الحديث لم يبلغه **قوله** لا سفد لحي آخر المشهور قال الصدر الشهيد ومن اتى بهذا القول فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين انتهى وهذا الان يرتدع ذلك لاغاظة الزوج حتى لا يسرح في كرة الطلاق عمومه مثل ما نقص حين عمل الغيض ما يباح **قوله** والشرط الايلاج قدره عن فوق نصفه وان كان ملتو فاخرته اذا كان بحذاء حرقان الحجل فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على ايلاج لا يحرمها بل يساعده اليد لاحلها الا ان انتشر الصغير الذي لا يجامع مثله اذ لا نجد لذة اصلا خلاف من في انه صوره واذا فيها حتى التقى ختانان فانه يحل به وخرج المجبوب الذي لو بقي له شيء لوجب في محل الحل اي محل الختان فلا يحل لصحته حتى يحبل وفي المبسوط في رواية اي حشفه ان كان المجبوب لا ينزل لا يحل ولا يثبت نسب الولد منه لانه اذا اجتمعا وصار كالصحيح ودخل الحشفة الذي مثله جامع فيها وفي النهر هذا لو كان مجبوبا لا يحل بان حبلت وولدت حلت للاول هذا اي اولج شفر الفرج وفي الخانية لو كان مسلولا وجامعها حلت عندهما خلافا لزفر والحسن وبشر قالوا كونه في الحجل يقين حتى حد بجامعها وهي مفضاة لا يحل بما لو تحبل ولو تزوج صغيرة لا يوطأ مثلها طلقها زوجها هذا الزوج فاصابها لا يحلها ان كانا يوطأ مثلها حلت وان افضاها **قوله** دون الالتفاف خلافا للحسن البصري لا حل عنه حتى ينزل الثاني حلالا للاول عسيلته ومنيها بها تصدق بعده وبعد الايلاج وانما سموكال وفي مسند احمد انه صلى الله عليه وسلم قال للعسيلة هي الجماع انما تحب صدق مسمى الجماع يثبت بما دون الايلاج في مسند بن عبد الملك المكي مجهول **قوله** وسمو الشرط بالنقض نظرا لو كان سمو الشرط ليس عين حلت دخول الصغير الذي لا يجامع مثله لكن لا يحل به لانه صلى الله عليه وسلم شرط العسيلة من الجانبين فلا بد من كون الزوج ممن يطأ ايضا سواء كان حرا او عبدا تزوج باذن المولى عاقلا او مجنونا اذا كان يجامع مثله مسلما او ذميا في الذمية حتى حل لزوجها المسلم ولو تزوج عبد اصغيرا دون سنين ممن لا يجامع مثله لا يحل للاول حتى يطأها بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للاول حتى يطأها بعد الاجانة وتحل بوطء الزوج في الحيض والنفاس والاحرام وان كان حراما وحل طلق زوجته فاشترى عبدا

صغيرة له عشر سنين فزوجه من طلقته فجامعها ثم ملكها اياه فقبلت انفسخ النكاح وحلت للزوج **قوله** وضرة اى قرن الصبى المراهق فى الجامع فقال غلام لم يبلغ ومثله جامع وفى لسان المراهق الذى هو قارب البلوغ وقيل الذى تحرك آلته وشهى الجماع وفى موجز ابن سمهون الاستلذاذ نعشر سنين ولا تحس ما اسلفناه فى باب الاولياء والاكفاء ان شرط كون الزوج كفوا على رواية الحسن عن ابى حنيفة لعم الله اذا كانت زوجت نفسها منه وهو قول ابى يوسف وهو المختار للفتوى فى زماننا وعلى هذه الرواية لو زوجت الحرة نفسها بغبن فاحش لا يحل للاول دخوله **قوله** ووطئ المولى لا يحلها لزوجها المملوك من ان غاية الحرمة بنكاح الزوج وليس المولى زوجا **قوله** بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللتك له او تقول له هو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له اما لو نوياه ولم يقولا فلا عبرة به وتكون المرأة باقيا على النصف الاصلاح والحديث المذكور رواه ابن مسعود وعلى وجابر وعقبة بن عامر وابى هريرة وابن عباس رضى الله عنهم اجمعين والتخريج عن بعضهم يكفينا فعن ابن مسعود رواه الترمذى والنسائى وزفر وجه قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له وصححه الترمذى وعن عقبة هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه قال عبد الحق اسناده حسن وقال الترمذى فى علله الكبرى للبيهقى سمعت محمدا اى البخارى يقول سمعت ابن مشرح بن هاعان ولا روى عنه ودفع بان قوله فى الاسناد قال ابو عبد الله مشرح يرد ذلك رواه الدارقطنى معنعنا عن ابى صالح كاتب الليث عن الليث به وله الحكم حسنه فيحتج به وعن ابى عبد الله الحاكم رواه من جهة الدارقطنى اولا ما الحديث صحيح فعند ابن ماجه يحيى بن عثمان وكان من نفوس فى تاريخ المصريين وابى عليه بعلم وضبط وابن عثمان بن صالح المصرى نفسه اخرج له البخارى ومشرح وثقه ابن لهيعة عن معن بن محمد الغفارى وثقه العجلى التى ذكرها ابن ابى حاتم لم يجرح فيها الدارقطنى ولا غيره قال الزيلعى فى التخريج المصرانسند لهذا الحديث على كراهية النكاح المشروط به التحليل وظاهره التحريم كما يومئ اليه لكن نقل الماسه ما يدل على صحة النكاح لان المحلل هو المثبت للحل فاذا كان فاسدا لما سماه محللا انتهى وظاهر انه اعتراض ثم جوابه انا الاعتراض فينشأ وهو عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرام الا على ما ثبت بقطعى فما ثبت بظنى سموه مكروها وسموه ذلك سببا للعقاب واما الجواب فكما انه فهم منه ما يقتضى ان اسم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد حكم بالصحة مع لزوم الاثم فى العبادات فضلا عن غيرها خصوصا على ما يقتضى كلامه من تسمية المنع الثابت بظنى حراما **قوله** وهذا اى المحلل الشارط هو محل الحديث لان عمومه وهو المحلل مطلقا فيه مراد اجماعا والاشتمال المزوج بروح دينه **قوله** لانه فى معنى الوقت او الوصف فى معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه فيفسد فالحاقها وتسميته محللا لا يستلزم الحل جوازا كونه باعتبار كونه شرطا اذ الحل لا يتعلق الا بالحل ما لم يلعن وقد لعن ولو كان صحيحا لم يلعن عليه وتوبته ما فى مستدرك الحاكم جاء رجل الى ابن عمر فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجها اخ لزوجها لاجيه هل تحل للاول قال لا الا نكاح رغبة كنا نعد هذا سفاحا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصححه قلنا كونه فى معنى الوقت ممنوع اذ تعيين نهايته الوطء لا يستلزم تعيين وقته لان الوطء قد يكون فى ليلة الحادى او بعد جمعة او شهر فالتوقيت صريح ولا معنى وحقيقة المحلل ثبت الحل لا من قاصد محرد طلبه اللعنة على مباشرته هو الوجه ممنوع وقول ابن عمر لو صح حتى يعارض هذا الحديث وقوله كنا نعده سفاحا لا يستلزم انهم كانوا لا يحكمون بحلها للاول لصدقه مع ثبوت الحرمة **قوله** لانه استعجال ما حله ان المفسد هو التوقيت منتف لانه ليس بتوقيت والغرض وقوعها له بتحلل انه استحلها بطريق محظور كما قال المؤلف الا ان هذا العباس معارض بنص وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحل كان ثابتا ثم اعرض عدمه بعقد النكاح بعقد وجود الغاية بنهاى المد المغيا فيثبت ما كان ثابتا البتة فحيث حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للاول البتة ومن الحيل اذا فعلها المحلل ان تقول زوجتك نفسى على ان امرى بيدى طلقتى كلما اردت فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر بيدها وهذا بناء على ما عليه العامة ان شرط التحليل يبطل النكاح وذهب بعضهم الى انه يصح الشرط ايضا حتى لو استغل المحلل من الطلاق بحر عليه وتنقل عن ابى حنيفة رحمه الله فى روضة الزاهد وسيتى ذلك وهذا اما لم يعرف فى ظاهر الرواية ولا ينبغى ان يعول عليه ولا يحكم به لانه بعد كونه ضعيفا للثبوت تنبو عنه قواعد المذهب لانه لا شان انه شرط فى النكاح لا يقتضيه العقد والعقود فى سائله على تسعة من ما يفسد العقد كالبيع ونحوه ومنها ما يبطل فيه الشرط ويصح الاصل ولا شان ان النكاح مما لا يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل الشرط ويصح هو صحيح بطلان هذا وان لا يجبر على الطلاق ثم يكره بالشرط كما تقدم من محل الحديث وسيتى ما رواه وسنوضح هذا التحليل بالكراهة ومما يرده به السروجى ان الثابت عادة كالثابت نصا فى فهم الناس لانه لا يلزم من قصد الزوج ذلك ان يكون هو معروفا بين الناس بذلك اولا اما ذلك فيمن يقصد بفسده لذلك وصار مسمونا به وهنا قول العرد ونحوه انه ما وجد ان شرط لقصد الاضرار وتأويل اللعن عند ما لا اذ الشرط الاجر على ذلك هذا ولا ما ذكرنا

من قول بن عمر كما تقدم صفا كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لمن سأل عن واقعة حال مفردة لشخص لا يمكن
ان يقال ان مقتضى اللفظ ان تعلق اللعن به اذا كرر منه ذلك بان نصب نفسه لهذا الامر شرط او لان المحلل من فعل
يتكرر بل العين وهو التكرر في فعل الفاعل او المفعول فلو اراد تعليق اللعن به مرة اذا شرط لفاعل المحلل من احلها بعد
العقدة لكن حديث بن عمر يصرف عن هذا فتكون من نحو قطعت اليوم وان لم يكن فيه تكرر قوله وفيه قول الزوج الثاني للطلقة
والطلقتين بقي اذا كان دخل بها او لم يدخل لا يهدم بالاتفاق وتعيد له في صورة المسئلة بالحرة لوصفها في عدد الطلقة
والطلقتين ولا يتحقق في الامة الا هدم طلقة واحدة لانه لا عدد في الامة اصلا قوله وقال محمد لا يهدم وهو
والمسئلة مختلفة بين الصحابة فروى محمد عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عبد الله بن عتبة
بن مسعود اذ اتاه اعرابي فسأله عن رجل طلق امرأته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها
ثم مات عنها او طلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هي عنده فانتهر ابن عتبة الاعرابي وقال ما تقول في هذا قال
يهدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين والثلاث واسئل بن عمر قال فلقيت بن عمر فقال سئل ما قال بن عتبة يهدم وروى البيهقي من
طريق الساجي بسنده عن عمر في نحو قال بي عنده على ما بقي ونحو عن علي ونقل عن ابي بن كعب وعمران بن الحصين وحاصل المسلخ
من النقل بقول سبعة من الصحابة وسبعة من الفقهاء لقول مساوي الصحابة والترجيح بوجوه قوله لانه غاية للرجعة اي ان الزوج
غاية للرجعة الثابتة بقوله تعالى فلا تحل له اي مطلقا لا بنكاح ولا بملك يمين حتى تنكح زوجا غيره فيكون اي الزوج منهيا
للرجعة ولا انها للرجعة قبل الثبوت اي ثبوتها فاللام بدل لا اضافة ولا ثبوت لها الا بعد الثلاث فلا تكون منهيا قبلها فصار كما
لو تزوجها قبل التزوج او قبل اصابة الزوج الثاني حيث تعود بما بقي من التطليقات قلنا قد علمنا ان النص جعلها منهيا
للرجعة في الجملة لكن يثبت له وصف اخر وهو اثبات الحل مطلقا ملكنا به وتركنا العمل به وهو الحديث
المذكور انفا وجه الاستدلال انه سماه محللا وحقيقة مثبت الحل كالحرم والمسوغ للبيع وغيرها مثبت الحرمة والسواد
ونحو ذلك فان قلت تقدم انفا ان محل الحديث شارط للحل للعلم قطعا انه من حيث هو مثبت للحل ليس متعلق اللعنة والا
لتعلق بالمتزوج رغبة فلابد من كون متعلق اللعنة على ما قلتا شارط الحل فلا يكون فيه دليل على انه مثبت للحل
الجديد شرعا لانه لو ورد بالمحلل مثبت الحل بل شارطه قيل لا شك ان الزوج مثبت به الحل وهو المراد من مثبت الحل في الحديث
لعن الله مثبت الحل اذا شرط الحل فلا يكون شارط الحل مرادا للفظ من التركيب المذكور كل كلمة مضر فيه دليل على ان الزوج
مثبت الحل وتعليق اللعنة به اذا شرطه وبه يظهر ان المراد من قول المصنف فيما تقدم وهو محل الحديث ان محله لعنة المحلل اذا
شرطه لان المراد بالمحلل في لفظ الحديث هو الشارط للحل لما بينا من انه لابد من كونه شارطا له نعم يرد عليه ما قيل انه
لما جعل المحلل في صورة الرجعة الغليظة فلا يلزم ثبوته في غيرها واجيب بانه يثبتها بدلالة لانه لما كان محللا في الغليظ
بقي الخفيفة اذ لا قائل بالفصل وايضا بالقياس عليه في صورة الرجعة الغليظة بجامع كونه زوجا لان صورة الرجعة الغليظة محل الحل لا يظهر
في التعليل لانه لو دخل لاسند بابي الفصل لان محل الاصل غير محل الفرع واورد عليه ان ذلك حيث كان ولا يكون هنا لان الحل
ثابت منه ويحتمل ان الحاصل محال بان يقال الحل الحاصل بعد قبل ثبوت وصفا لكمال فيه بان يصير بحيث يملك
جديدة بعد الطلقة والطلقتين وما صار سببا لاصل الذي صلح سببا بوصفه بالطريق الاولى فيه نظر اذ عامة ما يتحقق
من الشارع تتميمه محالا وهو ممنوع لانه يدل على انه ثبت محمد الحل وهو حاصل في المشارع فيه وكون الحل على الوجه المذكور
ليس من مدلوله وثبوته كذلك في صورة الرجعة الغليظة لنص منه كما تقدم انفا والحال دوامه محل اذ لا فيه الحل لا تسبقا الزوج
قال رحمه الله الطلقا في قبله وحيث اثبت ثبوتا الحل كان ثالثا بها نظرا ان القول ما قاله محمد وبانى الائمة الثلثة ولان صدف
قول صاحب الاستدراك مسئلة مخالفة كما ذكره الصحابة يعود نفيها وتضعف الخروج بها وقد استدل لكل المطلوب بحديث العسيلة
حيث قال صلى الله عليه وسلم اتريد ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقي من عسيلته تعني عدم العود بالزوج
فعند نفي عدمه وثبوته وهو العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهي بملك الزوج بها ثلاث تطليقات وليس كما يصدق
حقيقة قبل الزوج الثاني لو قال لها انت طالق طلقة او تطليقتين لا يحل لزوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقة ان
العود الى ما ملك به ثلثا فحاصل ان العود الى غير الحالة الاولى لكن فالمراد العود الى شبهها وذلك بصحة
النكاح والحل لانتفاء الاشتراط عموم وجه التشبيه قوله فانه اذا انقضت عدتها تزوجت وزوجا غيره وطلقها
وانقضت عدتها فله امساكها بما ذكرا حاديثها هكذا منسوطا بها لو قال طلقتك ثلاثا فتزوجها ثم قال لم يكن الثاني دخل بها
ان كانت عالمة بشرائط الحل لم تصدق والا تصدق ويمينها ذكره منسوطا لا تصدق في كل حال درء الحد حتى لا يحل للاول ان يتزوجها
حتى يستفسرها لا اختلاف بين ان يتزوجها بمجرد العقد وفي النكاح دون ان يتزوجها او لم يتزوجها فانت ما تزوجت او ما حل
صدقت اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدامها على النكاح اعترافها بصحته فكانت مناقضة فينبغي ان لا يقبل

منها كما لو قال بعد التزوج لها كنت مجوسية او مرتدة او معتدة او منكوحة الغير او محرما او كان العقد بغير شهود ذكره في الجامع الكبير وغيره خلافا لمن توهمها لم تنفض عدتي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبته تقع الفرقة كما قدمناه ولذا وجب عليه نصف المهر المسمى اي كما لو طلقها قبل الدخول كما يعلم مما ذكرناه في الاستدراك المذكور قال في الفتاوى في باب ايلاء لو قالت بعد ما تزوجها الاول ما تزوجت باخر وقال الزوج الاول تزوجت باخر وصدقته لا تصدق المرأة انتهى ولو قال الزوج الثاني الكاذب مع ما سيذكر انها صدقته ان صدقته المرأة لا يحل للزوج الاول وان كذبته يحل كذا اجاب القاضي الامام ولو قالت قد حللت للثاني وانكر ذلك فعلى العكس وفي النهاية ولم ير لي قال المحلل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجتها هل يحل للاول قيل ينبغي الاشكال على ما لو طلقها ان كان صادقا فانه لا يحل له وان كان كاذبا يحل وعن القاضي لو قالت تزوجني فاني تزوجت غيرك وانقضت عدتي فتزوجها ثم قالت ما تزوجت صدقت الا ان تكون اقرت بذلك الثاني كاذبة والله اعلم يحل وطؤها تزوجت على العقد وطؤها ما تزوجت على معنى ما دخل على الا على انكار ما اقرت به ولذا قال لا ان تكون اقرت بدخول الثاني كما لو لم يقبل قولها فاتفق ان تكون مناقضة صريحة ويسئل عما الدين البسفي عن رجل حلف بطلاق الثلاث وظن انه لم يحنث فاتفق المرأة بوقوع الثلاث وخافت ان اعلمته بذلك ان ينكر هل لها ان تستحل بعد ما يفارقها بسفره ثلاثا اجيب بحل العقد فالاثم ديانة **قوله** لانها معاملة انتهى القهستاني ان كان مرجعه وسوء البكاح مذكور انتهى غيره وفي نسخة الا انه على الاصل وقول واحد منهم مقبول كما لو كان المضارباب والاذن في التجارات ولذا يقبل قول الامام والعبد في الهدية **قوله** وسوء عشرة مستدرك اذا كانت لم تحملها فاذا ان تصدقها اذا وضع في قلبه صدقها شرط ايضا لما مر ذلك **قوله** وسيذكرها في العدة قال في النهاية ومعنى هذه الحوالة غريبة لانه لم يذكرها في العدة ولا في غيرها واجاب بعضهم بانه لم يقل في العدة من هذا الكتاب فيمكن ان يكون اراد في قاعة غير هذا الكتاب ومثل هذا ما يقضي العجب من شطيره في الاوراق ممن هو من اهل العلم ولا حول ولا قوة الا بالله واذا لم يقع بياض في الكتاب بعين يديه في الشرح وذكر بعده من الخلاف اختلفت في قال ما تصدقه اذا ادعت انقضاء العدة بالاقراء قال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستة وثلاثين يوما اذا كانت حرة وقالا اقلها تسعة وثلثون يوما وقال الشافعي لو ادعت ثلاث حيض في شهر وجاءت بالبينة من النساء العدول مرتابات انها رات الحيض وتغتسل عند كل قرء وتصلي فعندنا تنقضي عدتها قال له علي رضي الله عنه قالوا ان معناه بالرومية اصبت ومذهب الشافعي انها اثنان وثلثون ولحظتان ان وقع الطلاق في الطهر وسبعة واربعون يوما وحظة ان وقع في الحيض قال ابو نور سبعة واربعون وقال مالك في الجواهر اربعون وقال اسحاق بن راهويه وابو عبيد اذا كان لها اقراء معلومة فعرفت بطانة انها تصدق على ما شهدت به والا لا تصدق في اقل من ثلثة اشهر وقال احمد بثلثة وعشرين ان قلنا اقل الطهر ثلثة عشر ان قلنا خمسة عشر زاد اربعة ايام فصير ثلثة وثلثين وما احسن قول اسحاق وابي عبيد وهذا لان العادة ان اكثر الحيض ان الشهر الواحد لا يشتمل على اكثر من حيضة واحدة وطهر فلذلك يعاد اذا اخرتهما وهو المكذب بقاعدة كالمكذب بصحيفة الاترى انه لو صح اذا قال لم تحض علية مائة في يوم لا يصدق وان احتمل صدقه بان يكون هلال الشهري في اليوم او لا ترى ان الله سبحانه وتعالى لما اقام الزمان مقام الاقراء في الايسة والصغيرة فقدرها بعض بثلثة اشهر فقال داود الاودي يستفاد من المحيط في قوله فيها بين ثلثة اشهر عادة ما اذا انها بما دون العدة ما لم يثبت ان هذا امر لباد ردهذا ابو المذكور في وجهه الى حنيفة وأنى ان قول اسحق ومن معه ادلى به فان لو نوظ هذا ينبغي ان لا يعول عن قول ابي حنيفة وتخريجه على قول محمد ان يحمل في اول الطهر تعاد ايام الطلاق عقيب جماع نحتاج الى ثلثة اطهار وخمسة وان تعرض كل طهر خمسة عشر وثلاث حيض خمسة عشر كل حيضة خمسة اخذا بالوسط فيه وعلى قول الحسن بن زياد ان يجعل مطلقا في آخر الطهر تعاد ايام نحتاج الى ثلاث حيض ثلثين يوما وطهرين ثلثين افهم وللاكرم نحتاج الى ثلثة في حق الزوج الثاني زيادة طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فالقول ما تصدق فيه خمس وثلثون طهر خمسة عشر وسوء فاصل بين حيضتين وحيضتان عشرين وعلى تخريج محمد اقل اربعون الطهر الذي وقع الطلاق في اوله المتحلل ثلثون وحيضتان عشرة وتخريجه ان يجعل مطلقا في آخر الطهر وطهران ثلاثين وثلاث حيض تسعين اعتبارا لاقل ما يحتاج اليه في حق الزوج الثاني وزيادة طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فالقول ما تصدق فيه خمسون يوما حيضتان ستة وطهر خمسة عشر يوما وسبعة للثاني وزيادة طهر يعني اذا جاءت بعد المدتين للطلاق الثلاث يريد ان مدة لا يجوز ان يتسع لاكثر من طهر اخر في كل حق يجعل الزوج فيه مطلقا في آخر الطهر ان الزوج الثاني اذا اصاب مطلقا في آخر والفرض ان مدة الاول انقضت باول الطهر لزم ما قلنا ولو كان على طلاقها الثلاث اولا لما تزوجت لم تصدق في اقل من ستة وثمانين يوما في قوله على تخريج محمد على تخريج الحسن لو تصدق في اقل من ثمانية يوما اعتبارا للقياس خمسة عشر وعشرين مع طهر خمسة عشر ثم ثلاث حيض وطهران بستين وهذا لان المرأة في ذلك القياس لا يكون حيضها بعد طهر ولكون ما بعد حيضا موقوفا على ما تتم به طهرا تاما وسوء ما قلنا هذا في حق الزوج الاول لم يحتج في الثاني الى سير على ما سبق على التخريج عند ابي

مطلقا م

نصف ق في حق الاول في خمسة وستين يوما لان نفاسها يعتد باحد عشر يوما عنده لان مدته اكثر من مدة الحيض فتعدد باكثر من اكثره بيوم ثم بعدها ثلاث حيض وثلثة اطهار وتحتاج في حق الثاني الى ثلاث وثلثة اضعاف عندهما تصدق في اربعة وخمسين يوما وساعة لانه لا اقل النفاس يوما واقلت كان ساعة صدقت ثم الطهر بعد هما عشر ثم ثلاث حيض واطهار وتحتاج في حق الزوج الثاني الى اربعة وخمسين يوما ثلاث حيض وثلثة اطهار هذا في حق الحرة واما في حق الامة فتحرر به على البدائع غير خاف والله الموفق

باب الايلاء

تحريم الزوجة باربعة اطرقا الطلاق والايلاء واللعان والظهار وقدم الايلاء لانه الاصل والمباح في ذمته ثم اولاه الايلاء لانه اقرب اليه في الاباحة لانه من حيث هو يمين مشروع لكن فيه معنى الظلم لمنع حقها في الوطي والتحقيق ان تحريمها ليس الا بالطلاق في الحال واذا انقضت العدة عاد ان شاء بالنكاح الاصلي والاشهر بها الا بنة انه تحريما وتعليقا فعدم ثم اولى الايلاء لانه لا تاثيم المعصية اذ قد يكون برضاها جبلي على ولد وعدم موافقة مزاجها ونحو فمعان عليه لقطع لجاج النفس بخلاف اليمين واللعان فانها لا يعتادان على المعصية ولهذا اقدم عليها الخلع لانه ايضا لا يستلزمها لجواز ان تسأله لا لنشوز كل لعصمة تخل بالعبادة او لخبر عن اداء حقوق الزوج والقيام بامورهم واما قدم الايلاء عليه مع اشتراكهما في استلزام المعصية والانعقاد عنها لاختصاصه هو بزيادة قيمة المالية هو بنه بمنزلة المركب من المفرد والايلاء لغة اليمين والجمع الالايا قال

قليل الالايا حافظ ليمينه ... واوان يدرت منه الايلية

وفعله الى يولي بالكسر هنا على الاعلى وفي الشرع هو اليمين على ترك قربان الزوجة على اربعة اشهر صاحا بالله او بتعليق ما يستشقه على القربان وهو اولى من قوله في الكنز الحلف على ترك قربانها اربعة اشهر لان مجرد الحلف يتحقق في نحو ان وطئتك فلله علي ان اصلي ركعتين او اعتمر ولا يكون به مولي لانه ليس مما يشق في نفسه وان تعلق اسقاطه بما يشق منهم في النفس من الجبن والكسل كالاكل وطئتك فعلي حج او صيام او صدقه فالمولى حينئذ لا يخلو عن احد المكروهين من الطلاق او الكفارة يصور هذا في نحو ان قربتك فعبده حر وفلانة طالق واما دكنه فهو الحلف المذكور وشرطه محلية المرأة واهلية الحالف وعدم العفو عن اربعة اشهر الاول بالزوجية والثاني باهلية الطلاق عندنا وعندهما باهلية الكفارة فيصح ايلاء الذمي عندنا خلافا لهما نحو والله لا اقربك فان قربها لا يلزمه كفارة وان مضت المدة بلا قربان بانت بتطليقة ولا تصح عندنا اما لو الى بما هو قربة كان فيء على حج او صلاة او صوم فلا يصح اتفاقا ولو الى بما لا يلزم قربة كان قربتك فعبدي حر ونحوه صح اتفاقا وحكمه لزوم الكفارة او اداء المعلق بتقدير الشرط بالقربان وقوع طلقة بائنة بتقدير المرأة الفاظه صريح وكناية فالصريح نحو لا اقربك لا اجامعك لا اطولن لا باضعنك لا اغتسلن منك من جنابة فلو ادعى انه لم يعن الجماع لم يدين في القضاء والكناية نحو لا امسك لا ابيتك لا اغتسلن لا المسك لا غيظنك لا سوءتك لا ادخل عليك لا اجمع راسي وراسك لا اضاجعك لا اقربك فراشك فلا يكون موليا لانه يمكن ان يكيف ذكر شيء في المرغيناني تحت يمين الهزج دون الجماع فليس بمولي فيه بعد ونحو لا ان الفرض كون الجماع هو المراد ولذا كان كناية منصرفة الى النية وسوف يرد ان مراده ذلك ولا يحنث الا بالجماع فكون موليا وفي الخصاف لو قال انا منك مولي فان عنى اخبرك بانك لست بمولي فيما بينه وبين الله تعالى لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان هذا احكام الشرع وان عنى به الايجاب فهو مولي في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لانه اوجب على نفسه الايجاب بلفظ ولو قال انت علي مثل امرأة فلان ونوى الايلاء كان موليا لانه شبهها بها في اليمين وان لم ينو اليمين ولا التحريم لا يكون موليا ولنا ان يقول لا يلزم من الحلف الحلف على امرأة فلان او انا مولي ليشتمل صيغة حلف انشائية لا تعليقية لان معنى الحلف قوله والله لا اقربك ونحو ان قربتك وليشتمل قوله انت علي مثل امرأة فلان على وجوده لفرض عدم وجوده سابقا ولاحقا الا ان هذا جواب الرواية صرح به الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو قال مر امرأته ثم قال لاخر كذلك في ايلاء هذا كان باطلا ولو قال ان قربتك فعلي يمين او كفارة يمين هو مولي والجواب ان قوله انا منك مولي معناه انا منك حالف ومعلوم انعقاد اليمين بقوله اطلق فقط كما يتعقد بقوله اطلق بالله ضيعقد بقوله انا حالف وكذا التسمية المذكورة وقوله اليه وقوله لا وطئتك في الدين او دون الضرع لا يصير موليا خلافا لمالك ولو قال اردت جماعا ضعيفا لا يدين على نحو الخانية ليشتمل مولي كذا ان لم تكن له نية وان قال اردت دون ذلك فهو مولي **قوله** والردة الكفارة ليشمل حكم المولي مطلقا على تقدير الجنس بل حكم هذا المولي المذكور في قوله اذا قال ارجل والله لا اجامعك ما شاء الله او ما استغفر الله او المولي قد لا يكون لحكمه الكفارة بذلك التقدير وقال الشافعي رحمه الله في القديم لا كفارة في حصوص هذا الجنس لانه تعالى وعد

المغفرة بعده بما ليس في والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع يتحقق الرجوع عن ذلك الترك قال الله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وقوله الجديد كقولنا الآن وعد المغفرة بسبب التوبة التي هي بمعنى التوبة لا ينافي لزوم الكفارة بل يبقى الترديد في اشكال المثال وبين هذين الحكمين له نبوي والآخر في بقي المغفرة وسقوط الكفارة وثبوتا حدهما مع بقيض الآخر متصور في كل حلف على معصية اذا حنث الى الغفران توبة فان التوبة تسقط مع ثبوت الكفارة فيها اما لا لاطلاق قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية وقال صلى الله عليه وسلم في الصحيح من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وهو قول الاربعة والجمهور وقال الحسن لا كفارة عليه قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا وسقط الايلاء باجماع العلماء على معنى انه لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاق الآخر ان اليمين تتحلل بالحنث قوله وقال الشافعي تبين بمضي الشافعي لم يقل الشافعي تبين بل قال لا يقع رجعيا سواء طلق الزوج بنفسه او الحاكم وبه قال مالك واحمد وصح بان الواقع طلاقة الطلاق بعضا الرجعة الا الثالثة بالنص والجواب منع كلية الكبرى وتقديم وجه دعوى في الكنايات غير انه ديانة على سبيل فسخا انه وقع التخلص من الظلم والرجعي لا يفيد ذلك لانه سبيل من ان مدها الى عصمته ويعيد الايلاء فتعين البائن لملك نفسها وتزول سلطنته عليها حزا الظلمة مع ورود الاثار في ذلك كما ستعرف على انها منها بانه شر الخلاف في موضعين احدهما انا في عدة بقول بعض المدة ويكون بعدها وعند بعضهم بوقوعها بالذي يقع او يطلق لقوله تعالى فان فاؤا الفا للتعقيب فتقضي جواب الفي بعد المدة وعندنا الفي في المدة لاخيرة الجواب ان الفا لتعقيب المعنوي الزماني في عطف المفرد لحاجة بينهم وتنزل الجمل لتفصيل مجملها وغيره فان كانت الاولى نحو فتقبلها وغيره كما قالوا لموسى اكرم زيدا فقالوا ادخل الدار فجاء زيد فاكرمه ونادى نوح ربه فقال رب ابني من اهلي نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح راسه فلا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب الذكري بان ذكر التفصيل بعد الاجمال وان كانت لغيره فكالاولى فان فاؤا اي بعد الايلاء الذكري فانه لما ذكر لهم ان لهم من نسائهم ان يتربصن اربعة اشهر فمن فاء بينونة مع عدم الوطي كان موضع تفصيل اجماله الذي اخبر قوله تعالى فان فاؤا اي قوله سميع عليم واضح لجهات الغرض فيصح كون المراد فان فاؤا الي حنثوا عما اسمر فاعليه بالوطي في المدة تعقيبا على الايلاء التعقيب الذكري او بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث منهم من اليمين على الظلم وعفا لهم على ذلك بالسبب الذي هي توبة او غفور للحنث في اليمين ان كان برضاها لغرض تخصيص ولد عن الفيء ونحوه رحيم بشرع الكفارة كناية عنه فنظرا فاقراءة بن مسعود فان فاؤا فيهن ترجح احد الجائزين وهو كونها في المدة اما باعتبار ان الاصل توافق القراءتين شاذتين كايتين او احديهما شاذة فتنزل بمنزلة المراد بالاخرى واما باعتبار انها تستقل باثبات كونه في المدة اذ لا تعارض للقراءة المشهورة لانها اعم من كونه فيها او بعدها بناء على انها حجة عندنا وان اي الخصم ورد المختلف الى المختلف فيه اذا ثبت الاصل ولا شك ان القراءة الشاذة انما يقرها الراوي خبرا عن صاحب الوحي قرانا فانتفا القرانية لعدم الشرط وهو التواتر انتفا الاخص فان القرانية اخص من الحجية وانتفا الاخص لا يستلزم انتفا الاعم فلا يلزم من كونها قرانا اخبرا عن صاحب الوحي ذلك وذلك لنا بين الحجة على وجه وبينها على وجه آخر لا بين الحجة وعدمها فان قيل اجاب المعاد بها جواز النفي في المدة ونحن لا ننكر ذلك وانما الكلام في ان النفي يعدها هل تحمل بينة او لم يحمد بقيتها وقع الطلاق فلا يتمكن من النفي استبعاد والقراءة المذكورة لا تنفيه قلنا ليس كذلك لما مر تعالى جعل حكم الايلاء على هذه القراءة ان يفي في المدة اثبت الطلاق بتطليقه او تطلق النافي على الخلاف هذا آخر المعاد بقوله تعالى فان فاؤا فيهن فكذا او ان عزموا الطلاق فكذا على ما عرف من الشاذ بل الان الزيد بداخود في كل منه تعقيب الاخراي وان عزموا الطلاق فلو كان يقيمونها وهو لا دفوا فانهم لو فاؤا فيهن لم تبق عزمة الطلاق فلزم بها لفرد ده ان لا في الاتي المدة الثاني ان يقضي المدة تقع الفرقة بينهما طلاقا بائنا وعندنا لا يكون الا بطلاقه اذ طلاق الباغي لقوله تعالى فان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور العزم عليه ولان النص يشير الى انه مسموع وصوله فان الله سميع عليم والوجه الذي ذكره المقرن حاصله الحاق المولي بالمحنثين في حكم مواراته الطلاق فان لم يفعل الطلق عليه بحاكم انه امتنع عن الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح باحسان والا كان موقعا من غير ايقاع والجواب قوله لا يتصور العزم عليه وقوعه لمجرد انقضاء المدة ممنوع بل اذا ظن من وقوعه عند مضيها كان عزمه على الاصرار على الترك حتى يتم فعنى ان عزموا الطلاق فانا سمعنا ايلاءهم ذلك الترك حتى تنقضي المدة فالله سميع عليم لما يقارن هذا الترك والاصرار من المقاولة والمجادلة وحديث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليم بما سمعوا من الظلم وما عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك والمدرج في هذا جواب الثاني وعن الاخير ان الفيء ليس بظلم فاسبة التخفيف عليه ولذا كان احلاه اكد والمولي ظالم لو منعها فيجازى بوقوعه بتقضي الانقضاء ولا نسلم انه بلا ايقاع بل الزوج بالايلاء موقع فقد كان في اي اهليه تحرير المجعل الشارع مؤجلا ونقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلم هذا المدة بغير لفظ الطلاق وهذا الان حقيقة الطلاق ما يوقع عند الشارع شرعا بكناية ولفظ انت طالق الا لة التي سمعت هو عندنا شرعا ما لم يقصر الشرع بنونة على اللفظ الا ترى انه حكم ببنونة

كتابه وليست الكتابة لفظا فلا بعد ان يحكم به عنه ظالما منذ حرها هذه المدة لا يقال كيف يكون ظالما بذلك وهو بوطئها
واحدة لا يطلق عليه الماضي ولا يلزمه غيرها فهو ليس بظالم لانا نقول ذلك في الحكم واما في الديانة فيما بينه وبين الله تعالى
فعليه ان يجامعها احيانا ليعفها فان اي كان عاصيا والنصوص من السنة والآثار تنفيه ذلك لكن بقي ان يقال هذا كله تحويز
لوقوعه كذلك وهو ينفي الجواز لكن الكلام فيما هو ثابت يقتضي دلالة الدليل وهو ما قلنا فان الآية وان صح فيها كون العزم على
الطلاق بالمعنى الذي علم لكن الظاهر فيها ما قلنا والجواب ان مراده من مسعود لما افاد ان لا في بعد المدة لزم انتفاء كون من
الزامكم باحد الامرين من الفيء او الطلاق فثبت ان المراد بها ما قلنا والا لزم خلاف قولكم ثالثا وهو الزامه بعد المدة واحدا
وهو الطلاق وهذا النقض هو محل استدلال المخصص حيث قال ولنا انه طلاق منع حقها فجاز اه بدليل ان الشرع يزيد النعم النكاح
عند بقضي هذه المدة والاظاهر انه معارضة لانه استدلال بعين محل النزاع كانه قال فجاز اه بدليل انا نص ونقرر ان القراءة
مفسرة بكون الفيء في المدة بقراءة اخرى اجزيا ذكرنا واصح ايضا بايا ورد بني ما روى الدارقطني قال حدثنا ابو بكر المعروف قال ذكر
بن حنبل حديث عطاء الخراساني عن عثمان تعني به ما سنذكره ثم قال ونحن نذهب فقال لا ادري ما هو فذهب روى عن عثمان خلافه فقيل له من
رواه فقال حبيب بن ابي ثابت عن طاوس عن عثمان وما روى قال في الموطأ عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه كان
يقول اذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه الطلاق فان وضعت الاربعة الاشهر ولم يفء حتى يطلق وفي ما روى البخاري عن ابن عمر بسنده
انه كان يقول في الايلاء الذي سمى الله تعالى اجلا بعد فلك الاجل الا ان يمسك بالمعروف او يعزم بالطلاق كما امر الله تعالى وقال
ابي البخاري عن قال لنا اسماعيل بن ابي اويس حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا مضت اربعة اشهر وقف حتى يطلق ولا يوقع عليه
الطلاق حتى يطلق انتهى وقال الشافعي حدثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ادركت بضعة عشر رجلا من الصحابة
كلهم يقول موقف المولي وقال بعضهم يدي سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال سألت اثنى عشر رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا ليس عليه شيء حتى يمضي اربعة اشهر قلنا الآثار الاربعة الاول معارضة اما الاول فما روى عبد الرزاق حدثنا معمر عن عطاء
الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت قالا كانا يقولان في الايلاء اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة
واحدة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وهذا اول الامر سنده جيد موصول بخلاف ذلك فان رجاله لا غبار عليهم
وسواء صحا عطاء او لا فالعلم ان طاوسا اخذ عن عثمان فهو منقطع واما الثاني فما اخرج عبد الرزاق انا معمر عن قتادة ان علي بن مسعود
وابن عباس رضي الله عنهم قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وكل منهما مرسل فان رواية محمد بن علي
بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم مرسلة وكذا قتادة وبينهما تعارض وتوفي قتادة سنة سبع عشرة او ثمان عشرة ومائة على اصح
الاقوال ذكره في محمد بن علي انه سبع عشرة في قول وقال غيره احدى سنة اثنتي عشرة وقيل سنة خمس عشرة وقيل سنة عشرين
فكما هذا الاقدم ثم المثبت من اسنادهما قتادة بعظم الحفظ والاتقان والمحافظة على الاداء لما سمع بعيد الدار فما رجال لا غبار عليهم
لهذا قال عبد الرزاق عن معمر فجاء رجل الى ابن سيرين فقال رأيت حمامة النقم لولو فخرجت منها اعظم مما دخلت ورأيت حمامة اخرى
النقم لولو فخرجت اصغر مما دخلت ورأيتها اخرى النقم لولو فخرجت كما دخلت سواء فقال ابن سيرين اما التي خرجت اعظم مما دخلت
فذاك الحسن يسمع الحديث فيجوده ثم يقطعه ثم يطيل فيه من مواعظه واما التي خرجت اصغر فذاك محمد بن سيرين ينقص منه ويستقل
واما التي خرجت كما دخلت فهو فقاده ومن احفظ الناس انتهى وفي رواية العجائب من حفظه واما الثالثة والرابع فما اخرجه ابن ابي
حدثنا ابو معوية عن الاعمش عن عبد الله بن جبير عن ابن عباس وابن عمر قالا اذا آلى لم يقع حتى تمضي اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة
ورجال هذا السند كلهم اخرج لهم الشيخان فهم رجال الصحيح فيكفيهم معارضا ولو سلم لا قول عمر قال ابن حجر الحديث ما روى في
كتاب البخاري ومسلم ثم ما كان على شرطهما الا حتى ما يعرف وقد ذكرنا في كتاب الصلاة انه حكم مخصص لانه اذا كان العرض ان المروي على
هذا الشرط المعتبر عليهما كلهم يفته الا لكونه لم يكتب في خصوص الراوي معينة ولا اثر لذلك وقول البخاري اصح الاسانيد مالك عن
نافع عن ابن عمر لم يوافق عليه فقد قال عبيد وقال المحققون ان ذلك بحسب ما يحكم به وانما يكون اي بالنسبة الى صحابي بلد فيقال
اصحها عن ابن عمر مالك عن نافع عنه وعن ابي هريرة الزهري عن سعيد بن المسيب عنه واصح اسانيد الشاميين الاوزاعي عن حسان بن
عطية عن الصحابة واصح اسانيد اليمانيين معمر عن همام عن ابي هريرة وبحذف واحسن من هذا انه لو توقف على افتحا وهكذا
كان في خصوص المراد ما قد لا يلزم قرا لو توقف عن ذلك نعم قد يكون الراوي المعين اكثر ملازمة للمعين من غيره فيصير اذن بحديثه وله
له به على من اكثر احاطة بافراد متونه واعلم بعاداته في تحديثه وعند ذلك ينبغي ان كان وبفضل عند اهل به وارسل
ممن لا ملازمة تلك الملازمة اما في فرد معين فرض ان غيره من يوثق في ملكة الضبط اذا رضعة منه ما تقته وحفظ
فيه كما يحافظ على سائر محفوظاته يكون ذلك مؤدما قليلا في روايته بخلاف ما سوا الا محض حكم فان تعدد هذا الفرض لم
يبق زيادة الا حراز الا ملازمة واثرها الذي يزيد به على الاقران ثم بالنسبة الى مجموع متونه لا بالنسبة الى خصوص
متن واضح فما هيك بسعيد بن جبير فقد روى عن ابن عمر وابن عباس خلافه واما رواية الشافعي عن سليمان بن خالد عنها ان قولها عامة

القضاء

الصحابة كذلك وكذا ما ذكر عن سهيل ولم يتبين منهم فيجوز كون بعضهم ممن تعارضت عنه الروايات لاختلاف طبقاتهم في علو الرواية والفقه كما اسمعناك عمن ذكرناه وكون من ذهب الى خلاف المروي عنهم افقه وافلا منتفيا وعن ذلك اخر ضنا ما قلناه عن الاكابر مثل عثمان وعلي بنا على ان حج ما عارضه به وكذا عن زيد بن ثابت ومن ذكرهم ممن اخذ ابن عباس عنهم كما به حين ركبه قال هكذا امرنا ان نفعل ايضا وكذا عن ابن عباس فيما قدمناه وكذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لدفع الدارقطني عن ابن اسحق حدثني مسلم بن شهاب عن سعيد بن المسيب واي بكر بن عبد الحمن ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول اذا مضت اربعة اشهر فهي بطلقة وتوارثان برئها ما دامت في عدتها وبن اسحق صرح فيه بالتحديث واخرج عبد الرزاق عن معمر عن عيينة عن ايوب عن ابي قلابة قال الى النعمان من امرأته وكان جالسا عند ابن مسعود فضربه فخذه وقال اذا مضت اربعة اشهر فقد بطلقة واخرج نحوه هشيم عن عطاء وجابر بن زيد وعكرمة وسعيد بن المسيب اي بكر بن عبد الحمن ومكحول واخرج الدارقطني نحوه عن ابن الحنفية والشعبي والنخعي ومسروق والحسن بن سيرين وقبيصة وسالم وابي سلمة وهذا ترجيح عام وتوان كل من قال بالصحة ، لوقوع تجرد المعنى يترجح على قول لحقه لانه لم يكن تبين كونه محمولا على السماع لانه خلاف ظاهر لفظ الاية فلو لا انه مسموع لهم لم يقولوا به على خلافه ومن قال كقولهم لم يظهر في قولهم مثل ذلك لانهم مع المشاهدة لم يقدموا على سماع والمدرج في هذا من دعوى عامة الشافعي من الصحابة وسعيد على انه ليس في اللفظ المروي لسعيد حجة لاحد الفريقين اصلا **قوله** وان كان حلف على الابد فهو بان يصرح بلفظ الابد او يطلق فيقول لا اقربك مقتصرا الا ان تكون حائضا فليس بمولي اصلا لانه ممنوع بالحيض فلا يضاف المنع الى اليمين وكذا الا اقربك حتى تموت اشاقة وحتى يلج الجمل في سم الخياط يكون موليا **قوله** الا انه لا يكون استثناء من لازم قوله فاليمين باقية فما يتبادر منه انه يقع اذى عند مضي اربعة اشهر اذا كانت لم تنقض عدتها بالدين به قال ابو سهيل وعليه مشى المرغيناني للزوم اليمين المطلقة كما مضت اربعة اشهر لو اجامعها فانه يطالق ولو صرح بذلك كان الحكم كذلك فكذا اذا صرح بلزومه والمختار قول الكرخي انه لا يقع الا اذا نوى وجها وعليه مشى في الدرائع وتحفة الفقهاء وشرح الاسبيجابي الجامع لان وقوع الطلاق حرا الظلم وقد تحقق في الاول بالحلف على ترك قربانها حال قيام العصمة فانعقد ايلاء وثبت حكمه من الوقوع عند مضي الاشهر حزا لظلمه وليس للمباينة حق الوطء فلا ينعقد الايلاء بها ابتداء حتى لا يلزمه حكم الايلاء حال قيام النكاح ثم ابانها فتخير اثر مضت مدة الايلاء وهي في البين حيث منع الثانية لصحة الايلاء لصدوره في حال يتحقق به ظلمه فيكون اذا صح عزمه تعليق البائن بالبائن المعلق للحق البائن المنجز في العين على ما اسلفناه في مسائل الكنايات وبهذا التقرير يتضح لك الجواب عن قول ابي سهيل انه كقوله كلما مضت اربعة اشهر فانت طالق وذلك لان قوله والله لا اقربك اربعة اشهر انما صار يمينا لانه اذا مضت اربعة اشهر ولم يقربها تبين طالقا فالحق طلاقا بائنا لحكمه من وقوع الطلاق بتقدير البر بعقده ايلاء ايا ما يكون حال كونه ظالما لان ذلك الحكم موجود ان عاد الى ترك ظالما كان او لا بخلاف اليمين على ترك قربانها وهو اهم من الايلاء فلا يستلزمه فيبقى يمينا دون ايلاء فلا يصير كقوله كلما مضت اربعة اشهر انت فوض عليه حكم اليمين المجردة وهو الكفارة بالوطء كما لو قال لا اجنبية والله لا اقربك اليوم ثم تزوجها فلم يطأها حتى مضت اربعة اشهر لا يطلق ولو وطئها كفر للحنث كما هنا ولذا قلنا اذا تزوجها بعد وقوع الثلاث بواسطة تكرر النكاح في الايلاء المطلق لزمه الكفارة لو وطئ وان لم يقع الطلاق لو مضت المدة دون وطء **قوله** ويقيد ابدا هذا الايلاء من وقت التزوج الطلق في ذلك وكذا في الكافي وقيد في الهداية والغاية تبعا للتمرتاشي بما اذا كان التزوج بعد انقضاء العدة فاما ان كان فيها فالعبرة ابتداء من وقت الطلاق قال في شرح الكنز وهذا لا يستقيم الا على قول من قال ان الطلاق يتكرر قبل التزوج وقد بينا ضعفه انتهى ولا فلا اعتبار الا الطلاق كما في الهداية **قوله** لتقييد الطلاق هذا الملك لان الغرض منه المنع واذا امتنع بطلان حال الحلف بطلاق لا يحلف بطلاقه ولا يحلف بطلان حال سيوجد عن قريب بعد التزوج بغيره لانه غالب العدم على وزان ما قدمناه في مسئلة التنجيز وتمومها اذا علق طلاقا بدخول مسئلة ثم بخ الثلاث فتزوج بغيره ثم اعادها فانه لا تطلق خلافا لزفر فعنده يقع ثلث وهنا خلاف زفر ثمة ان دون الايلاء من وقت بتزوج بغيره ثم اعادها فانه تبين بثلاث تطليقات وتطلق كلما مضى عليها اربعة اشهر لوجامعها وهي تبين بثلاث وفيه خلاف وبني مبنية على مسئلة الهدم وقد مرت **قوله** فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال ابن الاربعة واكثر العلماء وقالت الظاهرية والتحية وقتادة وحماد بن ابي ليلى واسحاق بعيره موليا في قليل المدة وكثيرها فان مضى اربعة اشهر بانت بتطليقة الا طلاق الاية في ذلك فانه لم يعتبر الايلاء بكونه على اربعة اشهر فصاعدا بل يحصل الاربعة مدة التربص والطلاق الحلف وكان ابو حنيفة اولا يقول به ثم رجع الى قول ابن عباس لما صح عنه فتواه بخلافه اخرج ابن ابي شيبة حدثنا علي بن مسهر عن سعيد بن عامر الاحول عن عطاء عن ابن عباس قال اذا آلى الرجل امرأته شهرا او شهرين او ثلثة فلم يبلغ الحد فليس بايلاء واخرج البيهقي عنه قال كان ايلاء اهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله عز وجل اربعة اشهر فان كان اقل من اربعة اشهر فليس بايلاء واخرج ابن ابي شيبة عنه عن عطاء وطاوس وسعيد بن جبير والشعبي ولا شك ان ظاهر الاية قول من قال انه ايلاء والمعول عليه في دفعه قول الصحابي وجمهور التابعين ممن ذكرنا فان قول البقالي في مسئلة ظاهر في السماع لكن بقي فيه زيادة

بعدم

على النقص اذ هو تعيين لا طلاق الحالف في كونه ايلاء فلا يجوز الا ان يكون فيه اجماع من الصحابة والمعنى الذي ذكر وهو ان المولى مرة يعين على القربان في المدة الاخيرة لازمه وهذا لا يتأتى في كل فرع كون اقل المدة اربعة اشهر الا فيمن لا يقول بمفهوم اذ قلنا بعدم تعيين المدة المحلوف عليها لها فاذا كان اقل اربعة اشهر بمقتضاه **قوله** لان الامتناع مؤقتا بها في اكثر المدة بلا منافع الخ قيل هو مبني على انه اراد بالاقل من اربعة اشهر فان وضع المسئلة في الاصل اذا حلف لا يقربها اشهرا والا فالاقل من الاربعة فلا يستلزم كون الامتناع الا في بعض المدة مطلقا الا في اكثرها فلم يجز كون الحلف على ثلثة اشهر وقيل لفظ اكثر مقحم وبعد ذلك التفريع ظاهر وقيل اراد بالاكثر ما عدا المدة اربعة اشهر منها فاكثر المدة المحلوف عليها ولا اشكال حينئذ لان المانع غير موجود في جميعها في جميع صور الحلف على اقل من اربعة واستشكل في الكافي قال واما يصح ان لو قال في اكثر اله تتن اسري ووجهه ان افعل التفضيل يلزم في اضافته الى شيء كونه بعض ما اضيف اليه ولذا امتنع يوسف احسن اخوته ونحو افاضل البشر افضل الملئكة وليس الاربعة اشهر التي عبر بالاكثر اراد بالاكثر بعض المدة المضاف اليها لاستحالة كون الاربعة بعض ما دون اربعة فلزم في صحته ان يقول اكثر المدتين يعني المدة المحلوف عليها ومدة الايلاء حتى اربعة اشهر فدان والا فالتاسة اكثرها ولا اشكال في انه لو قال في بعض المدة كان احسن واسلم **قوله** وشهرين بعد هذين الشهرين الى آخر المسئلة الثانية لفظ بعد الشهرين ليس قيدا في حكم المسئلة الاول بل قيد في الثانية فقط ولفظ واحد في الثانية ليس قيدا لافرق بين مكثه يوما او ساعة وقيل يتكرر اليمين في مجلس او مجالس وبينهما اقل من نوم تجيز عنه اي حنيفه واي يوسف فتبين بمكثه يوما فتكون المسئلة اتفاقية وهذا بعيد لان اثبات المذهب نصوا على ان قوله والله لا افعل كذا او الله لا افعل كذا يمينان ولم يحدوه خلافا لما حكي في قوله والله لا افعل فذكروا ان ظاهر الرواية انها يمينان كما في مواد بن سماعة يمين واحدة **وفي المنتقى** جعل كونها يمينين قياسا وكونها واحدة استحسانا وفرع في الدراية في آخر الباب بن غير تعزوه قال والله لا اقربك شهرا اني مجلس واحد تتعدد الكفارة ومطلق ثلثا تبع بعضها بعضا قياسا قال وتتوقول محمد رض واصح استحسانا وتتوقولها وتتو خلافا لاشهر ولو قال في الثانية بعد يوم والله لا اقربك شهرين لم يزد على ذلك لم يكن موليا ايضا لكن لا ما في الكتاب بل لدخول المدتين فتداخل المدة الثانية على الاول بيوم واحد او ساعة بحسب ما تصل به بين اليمين بالحاصل من حلفه الحلف على شهرين ويوم او ساعة على حسب ما تصل في صدر هذه المسائل ان الايلاء وجب طلاقا في البر وكفارا في الحنث وانه لا تلازم بين كونه ايلاء ومينا كما قدمنا فلذلك قد يتعدد البر والحنث وقد يتحدان وقد يتعدد البر ويتحد الحنث وقلبه وتعدد البر يتعدد المدة لانه يتعدد الايلاء وفوق يتعدد الظهار وتتو يتعدد مدة المنع وعالم يجب تعددها من اللفظ كانت المدة واحدة وتتعدد اليمين يتعدد اسم الله او تكرار حرف الداخل على المدة ومر في او السكوت لم يجب اينه لان الاستحقاق الكريم يتكرر بعد السكوت ولو كان الحلف بغير الله تعالى الكريم لم يلزم والتعدد من تعدده في المجرد عن ابي حنيفة رحمه الله او اطلق يمين عليه لكل يمين كفارة والمجلس والى لس سواء ولو قال عنيت بالثاني الاول لم يصدق في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحج او عمرة يستقيم مثال تعدد يوما او اجا عدوا الله لا اقربك بعد هذه والله لا اقربك ابدا انها يمينان فلتعدد المدة ذكر وابدا انها ايلاء ان فلتعدد المدة فان نزكها اربعة اشهر اليوم الاول بر في الاولى وبانت فاذا مضى يوم آخر بر في الثانية وطلقت ايضا ولو فعلها عامدا لم يجب كفارتان لان الحلف واحد فيهما في الكافي ولو قربها في المدة لزمه كفارة لان الحلف لم يتعقد عليه الا يمين واحدة وتعدد الكفارة يتعدد اليمين ويظهر في النوازل قال والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة لزمن كلمه بعد ساعة فعليه ثلثة ايمان وان كلمه بعد ساعة فعليه يمينان وان كلمه بعد سنة فعليه يمين واحدة وان كلمه بعد سنة فلا شيء عليه ومن تعمد دما والله لا اقربك اربعة اشهر والله لا اقربك اربعة اشهر اخرى بعد سنة الا اربعة اشهر لانه تعمد بتعاقد المدة بلا تداخل فلا يتصور في قربان واحد كما ذكره بنظيره مسئلة الهداية في عدم تداخل المدتين اعني قوله والله لا اقربك شهرين ثم لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة وعند تمام آخر الثانية وتتو ساعة بعد الشهرين فانه لبنين بايلاء كما ذكر ولكن تداخل المدتان فلو قربها في الشهر الاول لزمته كفارة واحدة وكذا في الشهر الاخير لانه لم يحنث على شهرين بيمين واحدة وقد تواردت شروح الهداية من اولها الى آخرها وغاية البيان على الخطاء عند كلامهم على هذه المسئلة حاصله فلو قربها في الاربعة الاولى لزمته كفارة واحدة وكذا في الاربعة الثانية ولو كان اطلق فقال والله لا اقربك ثم بعد ساعة فصاعدا قال والله لا اقربك ثم بعد ساعة كذلك فقربها بعد اليمين الثالثة لزمته ثلاث كفارات لتداخل المدتين المحلوف عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة وعند تمام الثانية وتتو ساعة بعدها تبين بأخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين ثالثة بلا خلاف ما يعني في الكتاب في تأخر اليمين فان الايلاء هناك تنزل بمعاجلة بواسطة تأبيد اليمين الواحدة فجاء الخلاف في انه هل يتعقد الايلاء الثاني في العدة او لا وهنا لم يتأبد الايلاء الا في حال كون البائن ما منعا فالايلاء الثالثة مرتبط بها اتفاقا وهنا حال العصمة وتتو حال تحقق ظلمة بها

صورم

ثلاثة توقف وقوع الثانية على نكاح ولو كان قال لمرتين فقط لم تقع الثالثة إلا إذا تزوجها فيقع حكم ثابت اليمين
اذا مضت اربعة اشهر من وقت التزوج ومثال اتحادهما والله لا اقربك اربعة اشهر او لا اقربك شهرين وشهرين في الكافي
في نظيره كلما كلمتك واحدا بعد واحد فوالله لا اقربك فكلمتها معا ولم يقربها لزمه كفارة واحدة فان بتكليمها معا لم تحصل التعيين
بل لو كلمها احدا بعد واحد ثبت الايلاء لما ظاهر لكون هذا من تعدد الايمان على التعدد ويمكن بعضها في هذه ومثال
تعدد البر واتحاد اليمين كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك فدخلتها في يوم ثم في يوم آخر ثم في يوم آخر فان قربها عقب كل واحد
وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلقة فاذا مضى يوم آخر بانت باخرى واذا مضى يوم آخر بانت بالثالثة وفي هذا
المثال نظر لان الحالف بالله وقع جزاء الشرط منكرر فيكفر وتكرر ولا يشكل بانه لا حلف عند الشرط الثاني والثالث لانه لم يوجد
فيه ذكر اسم الله تعالى والا لزم ان لا حلف عند الشرط الاول ايضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده ولعله اشتهر والله كلما
دخلت لا اقربك كلما دخلت فوالله لا اقربك فكذا الوقال كلما دخلت فانت طالق ثلثا ان قربتك بعد شهر كلما دخلت
العقد مرة بقع بعينها واحدة بائنة ولا يتصور حنثه الا مرة واحدة لتعذر وقوع شئ آخر بعد الثلاث ونحو كلما دخلت
بعد ما ان قربتك سواء ومثال اتحاد الايلاء تعدد اليمين اذا حلف فوالله لا اقربك ثم قال في المجلس اذا جاء غد فوالله
لا اقربك فهو ايلاء واحد في حكم البر حتى لو مضت اربعة اشهر من الغد طلقت وان قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الحلف
وكذا لو قال والله لا اقربك اربعة اشهر والله لا اقربك والله لا اقربك في ثلاث مجالس فعليه كفارات بعدد المجالس
وان كان في مجلس واحد كان اولى بعدم التكرار فاليمين واحدة والايلاء واحد وان لم ينو شيئا او اراد التأسيس وهو التغليظ دون
الابتداء دون التكرار فالايمان ثلثة اجماعا والايلاء ثلثة قياسا وتنوقول محمد حتى اذا مضت اربعة اشهر لم يقربها تبين بطلقة
ثم قربها تبين باخرى ثم باخرى الا ان تكون غير مدخول بها فالاربعة الاواحدة وان قربها وجب عليه ثلاث كفارات وفي الاستحسان
وتنوقولها الايلاء واحد فلا تقع الا واحدة وجبا بالقربان ثلاث كفارات وفي الاستحسان وتنوقولها الايلاء واحد فلا تقع الا واحدة
وجب بالقربان ثلاث كفارات وفي الاستحسان وتنوقولها الايلاء واحد فلا تقع الا واحدة وجب بالقربان ثلاث كفارات لان الشرط
الواحد يكفي لايمان كثيرة ولما كانت المدة متحدة كان المنع متحدا فلا يتكرر الايلاء **قوله** لم يكن موليا اي في الحال لانه يكون
موليا اذا قربها وبقي بعد يوم القربان اربعة اشهر فصاعدا الى تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك اربعة اشهر وقعت
تطليقة **قوله** اعتبارا بالايجاب وتنوما اذا قال اجرك سنة الا يوما ينصرف اليوم الى آخر السنة وكذا اذا قال في الصوم
المذكور سنة الا نقصان يوم يكون موليا صرفا له الى الآخر وربما اذا اجل الدين **قوله** وههنا يمكنه لان المستثنى يوم
يوم منكر فيصدق على كل يوم من ايام تلك السنة حقيقة فيمكنه ان يطأها قبل مضي اربعة اشهر غير شئ يلزمه اعتبارا باليوم
الوطي اليوم المستثنى بخلاف ما قاس عليه فان المعين لكون اليوم المستثنى آخر السنة ليس اللفظ بل تعجيل الاجل فانها
تحل بها له وفي الحال على حقيقة حتى يصير شائعا في السنة لانتعين مدة الاجل والنقصان ينصرف الى الآخر وكذا المقصود من
تاجيل الدين تاخير المطالبة فتتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق بينه وبين قوله والله لا اكلم زيدا سنة الا يوما يصرف
الى اليوم الآخر وجواب صاحب الهداية بان المعنى الحامل وتنوالمغايظة المقتضية لتعدد كلامه مرالحال منظور فيه بانه
مستدرك الالتزام اذ الايلاء انما يكون عن المغايظة **قوله** صار موليا لسقوط الاستثناء مع ان الباقي من السنة مدة الايلاء
والوطي بين قال لا اقربك الا يوما لا يكون موليا حتى يقربها واذا قربها صار موليا ولو قال سنة الا يوما اقربك فيه لا
يكون موليا ابدا لانه استثنى كل يوم يقربها فيه فلا يكون ممنوعا ابدا وكذا الوطي مع سد الاستثناء واذا قال سنة قضت
اربعة اشهر لم يقربها فيه فوقعت طلقة ثم تزوجها وقضت اربعة اخرى لم يقربها فيها وقعت اخرى فاذا تزوجها فمضت اربعة اخرى
لا يقع لان الباقي يقل عن اربعة اشهر **قوله** ولو قال تنوبالبصرة اذا حلف لا يقربها في مكان معين بمصر او
زمان معين وتنوفي غيرهما ان كان بينهما فيما اربعة اشهر كان موليا على ما فرع قاضيخان والمرغيناني انها
بينهما مسيرة اربعة اشهر فغيبة بالبيان ولم يعتبر الامكان خروج كل منها الى الآخر فيلتقيان في اقل من ذلك وعلى ما في
جوامع الفقه يعتبر ان يكون بينهما ثمانية اشهر فانه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يدخلها وبينهما اقل من
اربعة اشهر لا يصير موليا لجواز انها يخرجان فيلتقيان في اقل من اربعة اشهر فيقربها وان كان بينهما اقل من ذلك لم يكن موليا عند
الائمة الاربعة الا في رواية عن احمد وتنوقول من اي بلد يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت بطلقة وتنبغي ان يصير
موليا على قول كل من قدرناه عنه انعقاد الايلاء اذا حلف على اقل من اربعة اشهر من اي بلد وغيره وكذا اذا قال والله لا اقربك
الا في المحرم وتنوفي سواد حتى تعظم وذلك وان بلغ النظام اقل من اربعة اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم منا ان
مزان المعجل من لا يمكنه القربان في اربعة اشهر لا شئ يلزمه وليس وقد حنثا هنا ان هذا فرع كون اقل مدة

يتقدر الايلاء حلف عليها اربعة اشهر وبا لضرورة انهم لا يلتزمون ذلك الا ان يجعل هذا اصلا لانهم اذا في مذهب المانعين بعد ثبوت عدم انعقاده لاقل من اربعة اشهر بدليله من ثبوت التحاية فتعلل به الاحكام المذهبية لان عند تعذر الاثبات على المخالف يتم ورد على هذا الاصل ما قالوا والله لا اقربكن لاربع بنسوة فانه مولٍ فاذا تركهن في المدة طلقت ولو قرب بلقاء بهن لا يلزمه شيء فلت ان امكان القربان بغير شيء لا يمنع صحة الايلاء حيث حاصله ان الايلاء لا ينعقد بمنع الجماع في المدة وقد وجد هذا المسئلة فيكون موليا بانهن وعدم لزوم شيء بعدم الحنث بفعل المحلوف عليه وذلك بقربانهن والموجود قربان بعضهن وكما مثل هذا تخصيص المراد الاصل بما اذا حلف على ما مر بما ذكر نا مثل **قوله** ولو حلف بحج الخ بان يقول ان قربتك فعلي حج او عمرة او صدقة او صيام او هدي او اعتكاف او يمين او كان امين او كانت طالق او هي لزوجة اخرى او عبدي حر او علي او لفلان منهم فهو مولٍ لما قلنا فعلي صوم هذا الشهر مثلا فليس بمولٍ لانه لا يمكنه ترك القربان الى ان يمضي ذلك ثم يطأ بلا شيء يلزمه خلافا لزفر له فعلي صوم يوم ولو قال فعلي اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او الصلاة في بيت المقدس او تسبيحة فليس بمولٍ ويقال في الصلاة خلافا لمحمد فعنده يكون موليا لانها مما يلزم بالنذر فتعد قربا وله ما جاء عنه ويجب صحة الايلاء فيها ولو قال فعلي مائة ركعة ونحو ما سبق عن قريب فكذا الخلاف ثابت في مسئلة القرء المذكورة ولو قال لها فان قربتك يلزمني في الصلاة في بيت المقدس ان يكون موليا اتفاقا لما فيه من مشقة السفر فالجمع فلنا ثم لو لزمه من نذر الصلاة في المسجد ان لا يسقط الا بالصلاة فيه لكن المذهب ان له ان يصليها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال فعلي ان اتصدق على هذا المسكين بهذا الدرهم او مالي هبة في المساكين لا يصح الا ان ينوي التصدق به ولو قال لكل مملوك اشتريه فهو حر فصار مولٍ عند تمام خلافا لابي يوسف ومحمد وزفر فيهما وكذا لو قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق يصير مولٍ عند تمام خلافا لابي يوسف ولو قال لكل امرأة اتزوجها من اهل الاسلام لا يصير مولٍ وعلى هذا لو قال لا اقربك حتى اعتق عبدي حتى اطلق فلانة حتى يصير مولٍ عندهما خلافا له لانه لا يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبدا ولا يتزوج ويتقيد بالغاية قلنا فلم يمكنه الا بقرب لازم اذ اللزوم لاجل قربانها كالمزدوم بها حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى تخرج يأجوج ومأجوج او ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام او خرج الدجال او الدابة فهو مولٍ استحسانا بناء على ظاهر وان اتصل القرب بوقت الكلام به وكذا اذا كانت الغاية لا تتصور مع بقاء النكاح كموت احدهما او موتي او اقتلك او تقتليني او ابينك وان كانت توجد في المدة لكنها تصلح جزاء لحتى حتى اعتق عبدي اذا طلقت فلانة كان مولٍ عندهما خلافا لابي يوسف وقد عرف وجهه **قوله** وهذا خلافا لابي يوسف في ثبوت الايلاء بالحلف بعتق عبد معين فان الحلف بعتق عبده وهو معين الا انه مبهم فان تعليله لا يتم فيه **قوله** ابتداء موسوم اي موقوف مقدور له وهو ان توقف على غيره من المشيرين وقد لا يعد مسترسلا في المدة فيمضي قبل وجوده خلافا لمحمد الاحراج من الكوفة لانه مقدور له وهو ان توقف على انسان ايضا لكن انسانا واجب والوجوب طريق الوجود خلافا لمحمد المشتري وان كان موهوما فلا يمنع المابعية الكائنة في الجزاء وهو عتق العبد بالقربان ولو باع عبدا بعد سقط الايلاء لانه صار بحال لا يمكنه قربانها بغير شيء ولو ملكه بسبب شرعي او غيره عاد الايلاء وقد الملكان لو كان قبله فان كان وطئها قبل تجدد الملك لم يجد لسقوط اليمين ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء لتعذره على الوطء بغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقها او ابانتها ثم تزوجها **قوله** وان الى مر المطلقة الرجعية كان موليا بالتفاق لانه الاولى بخلافه من البائنة وان كانت دون واحد الا في احتمال امتداد طهرها وان كانت تعتد بالاشهر الثلثة فلاحتمال رجعتها فيتعقد الايلاء ممتدا الى ما تمام الرجعة فان لم يطأها حتى مضى شهر من الرجعة بانت وهو مستقبل على قول من يرى زوال الزوجية بالطلقة الرجعية وحرمة الوطء كالبائنة وعلى قولنا من حبسها على الجماع فالامر كذلك بالمنع طالما والجواب ان العبرة في المنصوص عليه لعين التقرب والمطلقة الرجعية من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى لبعولتهن احق بردهن والبعل الزوج حقيقة على ما اسلفناه في اول باب الرجعة فكانت من نسائه فيشملها نص الايلاء الا ترى انه يثبت الايلاء وان اسقط حقها في الجماع لخوف الفتنة على ولد او غيره فعلم ان التعليل بالظلم باعتبار ما الاحكام على الغالب كخلاف البائنة لانها ليست من نسائنا وقيل انما لم يكن موليا من البائنة لان الايلاء تعليق طلاق بائن على مضي المدة بالقربان والمطلقة البائنة لا يلحقها طلاق بائن بتحرر لا تعليق بقي اذا كان التعليق بعد الابانة لما مر انه اذا كان قبلها توجد الشرط في عدتها من البائن يلحق وهذا مع الحصر ينتفي به لو لا هذا مع الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونسائنا والجواب مبني عدم لحوق البائنة بموجب عدم الزوجية كالاستبراء اليه اولم لا يخفى ان خلاف العبلة في محل واحد نقض لا لمانع فالحق ان الظلم حكمة ونفس الايلاء هو العبلة فلا يلزم وجوده دائما **قوله** لان هذا الكلام في محرمه وقع باطلا لعدم المحلية وبني كونها من نسائنا على الايلاء الظهار قال تعالى والذين يظاهرون من نسائهم والذين يظهرون من كونها كالام وقت التكلم بالايلاء الظهار وقت وجود شرطها لما عرف في باب الايمان

بالطلاق ان الاضافة الى سبب الملك صحيحة وكذا في الايلاء والظهار وقالا ان تزوجتك فوالله لا اقربك وهو صحيح وكذا اذا تزوجتك فانت علي كظهر امي لانه لا يتعقبه الايلاء والظهار الا عقيب التزوج بها لانها اذا لم تصر محلا لا قبله ولان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة استدعى انعقاده قيام حل وطئها **قوله** اذ اليمين منعقدة في حقه اي في حق الوطئ لان انعقاد اليمين يعتمد التصور حسا لا شرعا الا ترى انها تنعقد على ما هو معصية **قوله** كذا العنة اي في الطلاق الرجعي فيتنصف بالرق لانه من حقوق النكاح وعندنا مالك والشافعي رحمهما الله تستوي مدة الايلاء والعنة والعبد والحر على مدة العنة جامع كوهاهنا هو اجل للبينونة كالعنة مدفوع بان البينونة لا تحصل عند الشافعي بمضي المدة وانما تحصل بعد العنة للخطر وتعرف الفراغ وهو المؤثر وهو مستأنف في زمن الايلاء لا في حق الاستيعاب لعموم نفي الايلاء لان الامة من نساء ثنتان لان ضررها بالايلاء العنة هو الرق ورفع حاجز على ما هو فعال رفع عدم الحاجة بالعقوبة حاجز عقوبته الدنيوية بخلفه الى انقضاء اربعة اشهر هذا المعنى لا يختلف في الحر والامة **قوله** وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع لا فرق بين كون عدم العنة للمرض والعجز كما انه لا فرق بين كون المانع مرضا او الرتق او العزل من الناس من منع ايلاء المجبوب ومن لم يتعقد الفيء لانه لا يجب عليه الجماع فلا يظهر وجوابه ما قلنا في المطلقة الرجعية ولان هذا التعليل فيه ابطال حكم النص وذلك باطل **قوله** جوامع الفقه لو عجز عن جماعها لرتق او قرن او صغر او عجز او عنة او كان اسيرا في دار الحرب ولكونه ممنعة او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشز او بينهما اربعة اشهر او حال القاضي بينهما بشهادة الثلاث فمضت بالسان بان يقول فيئت اليها او رجعت عما قلت او راجعتها او ارتجعتها او ارتطمت ايلاءها واصله في الحبس صح الفيء باللسان بسببه في البدائع وفي شرح الطحاوي لو آلى وهي مجنونة او مجبوبة وكان بينهما اقل من اربعة اشهر الا ان السلطان منعه والعدو لا يكون فيئا باللسان وجوابه الرواية نص عليه الحاكم في الكافي وقد جعل ما في الكافي شرح الطحاوي على ما كان لوصول السجن بل ندخل عليه فيجامعها ومنع السلطان والعدو نادر على ما روى الزعفراني يحبس لا يتبين في الفيء باللسان وظلم فيئه هل يكفي الرضى بالفيء من الرجل قيل نعم حتى ان صدقته كان فيئا وقيل لا وهو اوجه هذا اذا كان عاجزا عن وطئها الا بالايلاء الذي تمضي اربعة اشهر حتى لو آلى من امرأته وهو قادر على وطئها ولكنه جامعها عرض له العجز بمرض او بعد مسافة او حبس او حبها او نحو ذلك او كان عاجزا حين آلى وزال العجز في المدة يصح فيئه باللسان خلافا لزفر في عود العجز قال العجز ثابت وهو المدة لانها لم تكن طاهرا في الايلاء باللسان ففيئه الذي هو توبته يتطيب بها به لان التوبة على حسب الجناية ولو آلى الايلاء موقتا وهو مريض وبانت بمضي المدة ثم صح وزنى وهما حر وهو مريض فالمسألة لم يصح عندي حنيفة ومحمد وصح عند ابي يوسف وهو الاصح على ما قالوا لان الايلاء لم يعد منه وهو مريض وقد عاد حكمه وهو مريض في زمان العجز حتى بانت لا حق لها في الوطئ فلا يعود حكم الايلاء فيه وهما يقولان ذلك يقتضيه بدءه فانه كان يمكنه الفيء بالمسافة قبل مضي المدة ولا يتبين ذلك لو كان المانع شرعيا بان كان محرما او الى وقت فعال الحج او اربعة اشهر صائما فالفيء بالجماع وعند زفر باللسان وهو رواية عن ابي يوسف لان الاحرام مانع من الجماع شرعا فيجعل العجز فكان فيئه باللسان وهو اعتبر والعجز الحقيقي وهو وهذا لانه المستحب باحتياط نظر بوجه محظور فيما لزمه فلا يستحق تحقيقا **قوله** وقال الشافعي الفيء بالجماع وهو الذي ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا وصفة هذا لا يحتمل على فرد له سمة لانه حلف على الجماع فكان حيث يفعل غير ما اراد او يقول لو كان فيئا لكان حنثا لان الفيء لا يكون الا بجماع لان معناه وان رجعوا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك لا يحصل الا بالجماع وبارضائها بالقول وعند الجماع عند عجزه وهي مساهلة لجعل ذلك فلا يتم ما قالا والجواب ان مذهب الشافعي ومالك واحمد كقولنا لو وطئها بعد الفيء باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لان يمينه باقية في حق الحنث وان طلقت في حق الطلاق **قوله** وصار فيئه بالجماع حتى لو جامع حتى تم الاربعة وقع الطلاق وهذا لان المقصود عدم وقوع الطلاق عند تمام العنة وهذا افرع تمامها ولو لم يتم حتى فاء على الاصل وهو الجماع قبل حصول المقصود من البدل فيبطل حكم الحلف كالمتيمم اذا رأى الماء **قوله** سئل عن بينه هذا هو المذكور في كتب محمد رحمه الله وهو جواب الرواية بيان لحمل على المحمل وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي بكر وعمر بن مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي وزيد بن ثابت وابن عمر وابن ابي ليلى ومالك ان الحرام بلية الا ان مالكا قال هو رجعي في غير المدخول به وروي عن علي رضي الله عنه انه موقف وفيه خلاف عشرة هذا فيما ذكرنا **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه وهي وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان كذبا وعن هذا قال مسروق والشعبي في المحرم انه كحرم قصعة ثريد ليس بشيء واورد لو كان حقيقة كلامه لا نصرفها الى بلائنة لكنهم يقولون عند عدم النية ينصرف الى اليمين والجواب ان هذه حقيقة اصلية فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة الثانية بواسطة الاشتهار وقيل انصدق في القضاء فانه

شمس الائمة السرخسي بما بينه وبين الله تعالى لانه يمين ظاهر لان تحريم الحلال بين بالنص وهو قوله بها اي بتلك
لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال لقد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فلا يصدق في القضاء نيته خلافا لظاهر هذا لقوا
على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكره والاول قول الحلواني وهو ظاهر الرواية لكن الفتوى على الغرف الحادث **قوله**
الا ان ينوي الثلاث ولا يصح نية الثنتين لانه في الامة خلافا لزفر اذ هو ردي وهو في الكفايات والتفصيل فيه بين كون الحال
حال مذاكرة الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلقة ثم قال انت علي حرام ونوى ثنتين لم يقع شيء ولو نوى الثلاث وقع عند
فكانت الثلاث **قوله** وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف كذا ذكر الفقيه ابو الليث
من كونه ظهارا في ظاهر الرواية ولذا لم يذكر الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي وانما نقله شمس الائمة فيها من النوادر خلافا
لمحمد وجه قوله ان الظهار وتشبيه المحللة بالمحرمة وهو منكر **وفي** جوامع الفقه نقلا عن محمد انه ظهار واذا نوى الظهار و
على ما عرف فيما نقل عنه **قوله** ولهما انه اطلق الحرمة الخ حاصله ان الحرمة اعم من الحرمة التي هي ظهار او لا والاعم
محتمل الخصوصيات فنية الظهار نية محتمل كلامه لانه خلاف ظاهره فيصدق قضاء **قوله** واذا قال اردت التحريم او لم
اردت شيئا فهو يمين يشير به مولانا رحمه الله خلافا لقول محمد حيث قال فان نوى اليمين او لم ينو شيئا كان يمينا اه
وتنصرف الى الطعام والشراب وكانه حمل امرأته على الاباحة هكذا اخذ محمد عن مشايخ بلخ عند حمل امرأته على الاباحة فتبين
وصح في هذه الزمان وسئل نجم الدين عمر فاتيه وجهها حلال الله عليك حرام فقال ان نوى الطعام فهو
وكذا حلال المسلمين ثم على قول محمد نعم اذا نوى امرأته حتى وحلت لا يخرج الطعام والشراب من اليمين فيحنث اي ذلك و
واذا تناول شيئا من الطعام والشراب حنث وانقضى حكم يمينه حتى لو قربها امرأته تعارفه لك لا يحنث ولا فرق بين ان يتناو
قليلا او كثيرا خلافا لما اذا حلف لا يأكل هذا الطعام ونوى ما يستوفيه واحد لا يحنث ما لم يستوف جميعه وكذا الابد على
اللباس الا بالنية واذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما نوى ولو نوى الطلاق في نسائه
واليمين في نعم الله تعالى فهو طلاق ويمين **قوله** ومن المشايخ من اخذ من لما ظهر في العرف في ذلك حتى لو قال لامرأته
ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق وهذا لا يخالف به الا الرجال لو قالت هي انا عليك حرام كان يمينا او
لم تنو ولو تكنته حنثت وكفرت قضاء اذا لفظ بطلاقها غيرنا ونطلق للصراحة والعرف هو الموجب لتنوعنا الصراحة وعن
هذا قالوا لو نوى غير الطلاق لا يصدق في القضاء بل فيما بينه وبين الله تعالى قال الاسبيجابي ظهر التنزل لم يغيا على الاقوال
لاشتراط النية لكن بحال ناويا عرفا ولا فرق بين قوله انت علي حرام او حرمتك علي او لم يقل علي او انت محرمة علي او لم
يقل علي او انا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ويشترط قوله عليك في تحريم نفسه فلو لم يقله لا تطلق وان نوى
الطلاق بخلاف نفسها وقوله انت يعني في الحرام كمن قال لامرأته انت علي حرام **وفي الفتاوى** لو قال لامرأته انت
علي حرام او حلال الله علي حرام تهذا على ثلثة اوجه ايما ان كانت له امرأة او اربع ولم يكن له امرأة ان كان له واحدة فعقد
ذكرنا وان كان له اربع طلقت كل واحدة تطليقة وان لم يكن له امرأة لزمه كفارة يمين وعلى هذا ذكر الحدادي والامام مسعود
الكساني يقع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والخلاصة هو الاشبه وعندي ان الاشبه ما في الفتاوى لان قوله
حلال الله او حلال المسلمين يقع كل زوجة ما دام كان فيه عرف في الطلاق كما مر في قوله هن طوالق لان حلال الله عليهن على سبيل
الاستغراق لا على سبيل البدل كما في قوله اخراكن طوالق وحيث وقع الطلاق فهذا اللفظ وقع بائنا ولو قال ان فعلت كذا
فحلال الله علي حرام ففعل احدهن حتى وقع طالق بائن ثم فعل الاخرى قال الامام ظهير الدين ينبغي ان يقع كما لو قال لغلقاه ان دخلتما
فروع تتعلق بالايلاء
لا احنث ولو قال ان قربتك فعلي ان اخرج لدى صح الايلاء حتى لو قربها على انه يلزمه شيء لا يلزمه شيء ولو قال ان قربتك فعلي
ولا يلزمه شيء عند زفر ومالك توجب فيه نحو جزور وروى عن ابي يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي وهو الاوجه لانه
معصية ولو حرم المولى وطأها الحلف سقط الايلاء ولو قال لنسائه الاربع والله لا اقربكن كون موليا من كلهن حتى لو مضت
اربعة اشهر بن جميعا وقال لم اقرب لا يكون موليا ما لم يقل لثلاثة منهن لان الحنث انما يقع اذا وطئ الكل فقبل الثلاث يمكنه ان يبر
حنث فلا يكون موليا منهن بل مر الرابعة فكانه قال ان قربت ثلثا منكن والله لا اقرب الرابعة فلما قصد الاضرار بهن كلهن
فكون موليا عليهن فلو لم يوطأ واحدة وطئ جميعهن لا يتحقق الحنث واذا وطئ بعضهن الى وطئ كلهن لان الرابعة فقط خلاف ما
قاربه لانه يمين بعلقه فلا ينعقد ما لم يوجد شرطها ولو قال لهن والله لا اقرب اضاكن صلحنا هو موليا من واحدة وقال
زفر هو مول من الاربع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقرب اضاهن بانت واحدة وعلى الزوج ان يعينها وعندنا بين كلهن لان قوله
اضاكن وواحدة منكن سواء ولو قال لا اقرب واحدة منكن يصير موليا منهن جميعا فكذا هذا قلنا اضاكن لا يعم لانه معرفة وكذا
لا يصح ان يقال لكل اضاهن على درهم واما واحدة منكن فنكرة في نفي فتعم ولذا صح لكل واحدة منكن على درهم ولو قال لزوجتيه

والله لا اقرب احدا كما قضتا لمن بانت واحدة وابنة البيان ولو بين قبل المس لا يصح كما لو علق طلاقا ظاهر بحر العبد وبين قبل العتق واذا بين بعد المس وتعيين المبانة ثم مضى اقرء اخرى فمضى اى يوسف لا بين الاخرى وكذا اذا لو بين وقال ابين اليمين باقية تمام بحث ولما ذكر تمام الاولى ابان تعيين الاخرى لا بالا كما لو مات احدا وله ابنة الى من احدا لا بهما واخرى هنا ليست كذلك حتى تتم لانها مضافة وتعينت فلا تبين الاخرى وفي المحيط لو قال انت طالق حرام يكون موليا من كل واحدة منهما ويحنث بوطئها ولو قال والله لا اقربكما لا يحنث الا بوطئهما والفرق ان هناك حرمة اسم الله تعالى لا يتحقق الا بوطئهما وفي قوله انت علي حرام صار ايلاء باعتبار معنى التحريم وهو موجود في كل منهما ولو الى ثلاثة ثم اسلم ثم تزوجها يكون موليا عند ابي حنيفة وعندهما لا يبطل الايلاء واذا اصلفا في الغنى مع بقاء المولى له لانه بمات الغنى وبعد مضي المدة لا تقول لها لانه ادعى الفيء في حالة لا يملكه بها والله الموفق

باب الخلع

هو لغة النزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت المرأة زوجها اذا افتدت نفسها منه بمال وكالها وخالعها بمعنى ماله فاعلة ملاحظة للملابسة كل لابس ثوب قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي الشرع اخذ المال بازالة ملك النكاح وان الاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاخلاعه جنسه مع الملحوظ المفهوم اللغوي الفرد مخصوص المتعارف والسند الزائد وقول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فيه وببدل فيايليه فالصحيح ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس بخلع على حكمه من وقوع البينونة لا طلقا والا لجرى فيما قالاف واتفقا وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وبنشوز ولو قيل انه بالمفهوم الشرعي ما صدقا المفهوم الشرعي اللغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلقه انثى حسيا ومعنويا كعقد النكاح بمقابلة شيء او لا لم يبعد ولا ساغ ذلك النقل كما علط من جعل اصول الفقه غير معقول الا بدليل حقيقة في مطلق معنى الاصول لغة لان تحضير الاثم بالاخص بعد كونه للاعم الصادق عليه وعلى غيره نقل بلا بيان وشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا وصفته انه يمين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فراعى احكام اليمين من جانبه واحكام المعاوضة من جانبها عندي حنيفة وعندهما هو يمين من الجانبين وستأتي تمام الخلاف

قوله اذا تشاق الزوجان اي تخاصما وخافا اي علما كقوله ولا يخافا في الغلاة فانني اخافهما امامتان لا اذوقها اي اعلم وحدود الله تعالى ما حده من المفهوم وهو مشاقتها كذا قيل وفيه تعال جوابا للمسئلة في كلام القدوري الاباحة فانه قال فلا بأس ان تفتدي نفسها منه بمال وابانها الاخر بهما شرط لمشاقتها فهو معتبر شرطا في ذلك

قوله فان فعل ذلك وقع بالخلع طلقة بائنة ولزمه المال لهذا حكم الخلع عندهما هو الاصل في المسئلة والخلاف وهو هل المراد ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الطاهرية صحته بما اذا اكرهته وخافا ان لا يوفيها حقها وان لا توفيه وسعته او اكرهها بنو وقالوا لا يجبر الا باذن السلطان روي عن سعيد بن جبير والحسن قالا لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ لشرط عدم به الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال اهل بيع ويكون رجعيا فان راجعها رد البدل الله اعلم رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال كان الزهري يقول ذلك وجه قول الزهري في ان قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فسخ حكما بقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوجكم وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اجيب بانه موقوف على العلم بتأخرهن وعدم امكان العلم والاول منسوخ وكذا الثاني لان هذا التأخر معلق بما اذا اراد الزوج استبدال غيرها مكانها والآية الاولى مطلقة فكيف يكون ناسخها فمطلقا ثم لو اراد بالنسخ تقديم حكمها على المطلقة في تلك الصور التي صور اراد الزوج الاستبدال بها مع عدم نشوزها كان حسنا وحاصله انه يجب تقديم هذا الخاص على العام وهو وجه مذهب الظاهرية فان قيل الجواب ان مبنى كلي الخلاف في تقديم الخاص مطلقا والجواب لا يصح لان هذا الموضع مما يجب فيه تقديم الخاص وعدم الاصرار على الخلاف اذا اقتضى كون الحكم الثابت بالخاص واجب الرفع لان الترجيح يثبت للحرمة على المبيح لان فيه الاحتياط وهو هنا في تقديم الخاص لان العام يفيد الحل والخاص يفيد الحرمة فيجب تقديم الخاص لان فيه الاحتياط بسبب كون حكم العام منعا والخاص يخرج منه بعض الافراد كما في اصلاة بعد الفجر والعصر مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا احدا طاف لهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار اذا جاء كقوله ما سقت السماء العشر مع قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فان الاخير كونه عاما لا يقتضي العموم ليشمل مفهومه ما لا يشتمل عليه من الاصل وقيل الجواب القول بموجبه وهو عدم حل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكر المصنف بقوله كما لو اخذ فيما كرهه التحريم المنهضة سببا للعقاب وان قال الامام المحبوبي في جوابه تأول الآية في حال الرخصة لاتي منع وجوب المال وتملكه لان الحرمة لا تثبت مع معارضة موجبها فان المعارضة تنفي العطية لطرو اضمحلال المعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسيأتي ما هو الحق فيه انشاء الله تعالى وجه قول الشافعي في القديم ما روى عمرو بن شعيب عن طاوس

ولنس بطلاق رواه الدارقطني عنه وروى عبد الرزاق عنه لو طلق حتى امرأته تطليقتين ثم اختلعت منه حل له ان ينكحها
ذكر الله الطلاق ثم ذكر الآية وفي آخرها واخلع منها قالوا وروى ابو مؤمل بن عمر انه سمع ربيع بنت معوذ بن عفراء تخبر عن عمر انها اختلعت
من زوجها على عهد عثمان بن عفان فجاءت آل عثمان فقالوا ان ابنة معوذ اختلعت من زوجها اليوم فانتقل فقال عثمان لن
تنتقل ولا ميراث بينها ولا عدة عليها الا انها لا تنكح حتى تحيض حيضة حسبة ان تكون بها حبل فقال ابن عمر عثمان خير وأبر
فهذا لا اربعة من الصحابة فان ربيعا وعمها صحابيان في لوازمك وهيئة له ايضا بالآية قال تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان الى ان قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال فان طلقها يعني الثالثة المفاد شرعيتها بقوله تعالى او تسريح
باحسان على ما استظهره من التقرير في فصل فما يحل به فيكون الآية اخبر طلاق والا كان الطلاق اربعا الثاني منسوخ قال الكمال
عن بعقبال الفسخ وقد يحتمل فسخه عياذ البلوغ والعتق وعدم الكفاءة فلا مانع من كونه كذلك في الآية انتهى اما هذا الاخير
فحاصله انه وجد يجوز لكونه فسخا لا يوجب كون الواقع في اولاه احد الجائزين بعينه وسوف يوضح او طلاق فلا يفيد واما الآية فالنظر
الى تعيين التركيب يفيد بعد غاية البعد لان الآية اخبرية فرقة لم تعرض فان حاصل الثابت به كونه تعالى عد مرتين واوقع عقبه الثالث
او بين ذلك نفس حكم آخر سوى جواز دفعها الذي تعلقت به الكلام وانما ذكر من قيد النكاح واضرابها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا سوى
الثالثة او لا فيتعين احدها من قوانين بين الثالثة وهذا اوجه من قولهم بين الثالثة بموضوع لغة لانه لا يحتاج الجواب اليه كما مر
ولانه يتنافى لا يشرع الخلع الا بعد مثنين كما انه نص على مشروعية الثلاث وبين حكما آخر هو جواز الافتداء عن ذلك الحكم بغير ما
على ذلك واما ما ذكر عن عثمان فمقدر ثبوته ليس حجة سوى انه قال لا عدة عليها ولا تنكح حتى تحيض حيضة واصل هذا ما روى
حديث ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس اختلعت منه فاتى النبي صلى الله عليه وسلم ان تعتد بحيضة متى اخبره رواه ابو داود والترمذي
والحاكم وصححه وانيا صلى الله عليه وسلم حكم في خلع ثابت بن قيس بانها طلقة على ما في حديث ابن عباس انه قال اصل الحديثة وطلقها تطليقة رواه
عثمان لا من علمه بل يعني العدة المعهودة للمطلقات وللسامع ولادة الايجاد والاعدام فهذا ايضا لا يفيد لان صحة عدم الثالث
بين عدم العدة وكونه ضحا على ان الذي تعرفه من حديث عثمان هذا هو ما رواه مالك عن نافع ان ربيع بنت معوذ جاءت هي وعمها
الى عبد الله بن عمر فاخبرتاه انها اختلعت من زوجها في زمان عثمان فبلغ ذلك عثمان فلم ينكر فقال ابن عمر عدتك او عدتها
وقال الحسن عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وغيرهم انهم كانوا يقولون عدة المختلعة ثلاثة قروء وقولهم انه قول الصحابة
ممنوع لانه ليس كل من انتصف بشيء من الصحابة يسمع قضية النبي صلى الله عليه وسلم وانى الاحكام وعلم المتاخر المتقدم وصار
امثالا للآخر وبل يقلد بعضهم من يقف عند ذلك وظاهر حال ربيع وعمها ذلك فانها استفتيا عثمان فقال ما قال فاعتقداه
فليس في المعنى الا قول صحابي بين لان المقصود قول المثال الاجتهادي وهذا اوجب الثلاث وبين نفي العدة وكونه ضحا وهو مشترك
روي عن عثمان ما يخالف ذلك فلم يثبت الا قول ابن عباس كذلك ما روى مالك عن ابي بكر الاسيلية انه اختلعت من زوجها
فارتفعا الى عثمان واجاز ذلك وقال هي طلقة بائنة الا ان تكون سمت شيئا هو على ما سمت ولا تعرف فيه الا ان جهان لو
يعرفه الامام احمد فرد احدث لذلك وسوجهان ابو بكر الى ابو العلاء مولى الاسلميين وبقال مولى بني عقيل التقطي يعد في اسناد
المدنة تابعي روى عن سعد بن ابي وقاص وعثمان بن عفان وابي هريرة وام سلمة الاسلمية وروى عنه عروة بن الزبير وموسى
بن عقبة الزهري وغيرهما وقال ابن حبان في الثقات هو جد جدة علي بن ابي حرملة التي روت عن ابن عباس بن جهان روى له ابن ماجة
حديثا واحدا في الصوم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لكل شيء زكاة وزكاة الجسد الصوم فصل الصوم فظهر ان صح ابنا بقال مدني
عن عثمان وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم ثم لم يعارضه قول غيره كما مر المهدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اسند ابن ابي شيبة
حدثنا علي بن هاشم عن ابي ليلى عن طلحة بن مصرف عن ابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود قال لا تكون طلقة بائنة الا في عدة او ايلاء
وروى عن علي انفا وتقدم ما رويناه عن عثمان وقال عبد الرزاق حدثنا ابن جريج عن داود بن ابي عاصم عن سعيد بن المسيب ان
النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة ومر استيل سعيد لها حكم الوصل الصحيح لانه مرسل ثابت التابعين وكبار التابعين قلما
ان يرسلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اذا عرفوا ذلك من غيره ناكرا فعن ثقة هكذا اتبعته مراسيله وبه يتوى طرق
حجة ما رواه المصنف عنه صلى الله عليه وسلم انه جعل الخلع تطليقة بائنة وكذا ما اخرجه الدارقطني وسكت عليه وبن بمدي واعله بعبد بن كثير
الثقفي من ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة وان كان لا يصح على طريق اهل الاسناد لان الحكم بالضعف انما
هو ظاهر مع احتمال الصحة في نفس الامر مع الضعف في الظاهر وههنا نظر وسنوه على اصول لنا وقوله ابن عباس رضي الله عنهما
روى حديث امرأة ثابت بن قيس على ما في البخاري عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله
ثابت بن قيس لا اعتب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترد عليه حديقته قالت
نعم قال صلى الله عليه وسلم اقبل الحديقة وطلقها تطليقة ثم ان ابن عباس قال انه فسخ وعمل الراوي عند نا كلا خبر رواية
تنزل منزلة روايته للناسخ اللهم الا ان يثبت ان هو علمه كما قالوا والله اعلم والجواب ان نسلم ان ثابتا طلقها امتثالا

لابن صلى الله عليه وسلم لا يبقى محل النزاع وسواء الخلع بلفظ الطلاق على ما يقول ابن عباس بعد ذلك الخلع فسخ كلام
في مسئلة اخرى وجاء في رواية من تسمية الراوي له طلاقا حيث قال وكان اول خلع في الاسلام فبنى اول طلاق في الاسلام الان الظاهر ان
المخاطب بقوله صلى الله عليه وسلم طلقها استقل قوله صلى الله عليه وسلم فطلق وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بمال وعلى كل حال
فلا يظهر قول الصحابة ما قلناه مع ما فيه من المرفوع الصريح الذي لا يعارضه النقل الضعيف وكونه كذلك الكل معارض وصرف
الى النظر في المعنى الذي ذكرناه وما قلناه لمزيد ذلك ما ذكر المصنف رحمه الله بقوله ولانه اذا الخلع مرة الكناية فحتى لو قال خلعتك ينوي الطلاق
وقع الطلاق البائن عندنا لكن حقيقة الخلع لا يتحقق لانه وقع فيه منافي الكنايات لانها عوامل بحقايقها والنكاح قائم بالرضى
فلم يحلل ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لا ينتفي خروجه عن حاله ذلك وايضا هذه فرقة فيها معنى المعاوضة لان النكاح لا اصل فيه
كونه طلاقا لانه هو المعهود والحمل على ما عهد واجب حتى يدل على خلافه دليل لم يثبت كالارتداد والفرقة خيار البلوغ والعتق
وعدم الكفاءة قبل به لانا النكاح فيه صار اذا بلغت وعتقت وخيار العول وكان ذلك انشاء عن امانة معنى ايضا
ملك النكاح ضروري لانه وارد على الحرة فتقدر بقدر الضرورة وهو استيفاء منافع البضع فيتقضي هذا الملك في حق الفسخ

قوله الا ان ذكر المال استدراك ما يتوهم لزومه على قوله انه كناية من انقسام الى البينة ويتضاه انه اذا انكرها
يصدق قضاء وليس كذلك قالوا الا يعتمد في لفظ الخلع والطلاق والمباراة والبيع في عدم البينة عند ذكر المال بان يقول
بارئتك على الف او نفت نفسك وطلقتك على الف وعند عدمه يصدق في انكارها قضاء في الخلع والمباراة لا في لفظ الطلاق
والبيع لانهما صريحان وذكر في الكافي جاجاب بان ذكر المال يعني فيها اذ هو قرينة ظاهرة على ارادة الطلاق وذكر المعلوم انه
يستحقه لا يشبهه وانا وجه من قال لا بد من اذن الامام فلم ار وبظهر انه قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فانه تعالى شرعه مشروطا بخوف الائمة والحكام اذ هم المخاطبون بقوله تعالى فان خفتم زهذا افرغ الزائد الذي لهم وان
كان خطابا لاحاد الازواج فهو غير مستغرب في القرآن ان يكون خطابا يتلوا احدها للاخر والمخاطبون باحدهما فقط هم
بالاخر والجواب ما ذكرنا من قصة الربيع مرة الموطا بغير ان الخلع وقع دون علم عثمان رضي الله عنه به ولم ينكره
وكذا ابن عمر سمع به فما عاد عدم فهمها ذلك فيكون المراد من الآية اذن الائمة من تكنهم من الخلع اذا فاوا عليها عدم الشاهد
بالموجب فيما اذا ادعوا البهم لانه لا بد من ارتفاع اليهم وعلى اعتبار هذا المفهوم يمنعونهم عند عدم هذا الخوف بالقول
والفتوى ويتبين صح ليس مباحا لقوله صلى الله عليه وسلم المختلعات هن المنافقات رواه الترمذي وضعفه وفي اسناده
عنه صلى الله عليه وسلم ايما امرأة اختلعت من زوجها من غير بأس لم ترح رائحة الجنة لا يحكم بعدم النفاذ والصحة اذا وقع
واما وجه من قال انه رجعي فذكر بعضهم فيه ما لا حاصل له ولا اعتبار على الوجه المذكور في الكتاب وفتواها انها بذلت المال
لتسلم لها نفسها والله تعالى شرع الاشهاد لذلك والا لو كان رجعيا لم يحصل الغرض الذي شرع لاجله ولانه تعاوضه الزوج
تملك المال حكما لصحة عقد المعاوضة فلا بد من ان تملك نفسها حكما لها تحقيقا لها كان بحانه اعلم **قوله**
وان كان النشوز من قبله كره لان باخذها شيئا لقوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا نهى عن الاخذ منها عند عدم نشوزها
وكونه منه ومقدم ما قيل من ان نشوزا كراهة دون التحريم للمعاوضة وليس بشيء اذ لا معاوضة في التحريم فان الطلاق في حال الحيض
في الآية المطلقة تقييدا بالمشاة فان الآية هكذا ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والنهي في الآية الاخرى مقيد بانفراده بالنشوز فلا يتلاقيان فلا
تعارض في حرمة الاخذ على انه لو تعارضا كان التحريم ثابتا لعمومها بالقطعية فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق
وانما سكوا عن الرغبة بل اضرارا وتضييقا ليقتطع مالها في مقابله خلاصها من الشدة التي هي فيها بعصبة ذلك وقال تعالى
ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي على حرمة اخذ مالها كذلك فكون حراما الا
لو اضطجاز في الحكم ذكر المصنف اخرا اني حكم بصحة التملك وان كان بسبب خبيث وعلله بقوله لان منتضى ما تلوا وهو قوله تعالى
فلا جناح عليهما فيما افتدت به سقوط الجواز وحكما يبقى الصحة والنفاذ في القضاء انه ذكر شيئا بهذا الزيادة وقد قال ذهب جماعة
في القضاء والاباحة ترك في حق الاباحة لمعارض وهو قوله تعالى ان ارادتم استبدال زوج مكان زوج الآية فبقي معمولا به في
الباقي اي الجواز في القضاء لا يقال الجواز هو الاباحة وبيان ان وجودا وعدما لانا نقول معنى الاباحة استوا الطرفين فلا اثم
ولا ذم ومعنى الجواز ان شاء فعله وان شاء تركه اذ شرعا اي الصحيح وهو المعتبر سببا لترتب الاثار الشرعية عليه من كونه رفع
الحل او الحرمة كما في كل امر شرعي تم بيع فيه دليل على انه لعينه كالبيع وقت النداء والنهي بالجمعة فلا كذلك هنا فكذلك
ما الاخذ حرام في حال عدم نشوزها وان كان برضاها وتوهم كان اخذه سببا للتملك كما في البيع فيما قلنا حيث تملك بسبب
ممنوع لا يقال النهي هنا عن امر حسي فيعدم وجوده شرعا فخرجه عن ان يكون سببا بعيدا الحكم الملك كالنهي عن الزنا
لان ذلك منتفاه اقصى دليل الدليل على ان النهي لغيره لا لعينه وهنا قد لا نسلم زيادة الاحباش ولئن سلمنا ان يقول له

اذا ترك في حق الاباحة لعارض كالمرض انتفى النفاذ شرعا وذلك لان دلالته على النفاذ ليس الا دلالة التزامية للاباحة لان دلالة المطابقة على الاباحة اذهي المعنى المطابق للحاجة وليس ثبوتا لاباحة النفاذ واذا انتفت الاباحة ارتفعت بالارم الا ان يدل دليل مستقل اخر على ثبوتا لنفاذ شرعا وتوقف على هذا قوله الظاهرية **قوله** لا طلاق ما لم تنو اذا الخ اقول وقوله تعالى فالاجناح عليهما فيما افتدت به يقتضي بطريق دلالة الاعبارة فان عبارته رفع الجناح عند مشاقتها وكذلك ان في مشاقتها مشاقته فاذا كان له ان يأخذ ما افتدت به مطلقا فيما فيه مشاقة فله ذلك في ما لا مشاقة فيه من باب اولى **قوله** وحديث الاخرى قوله في امرأة ثابت اخ تقدم ذكر احاديث بن دايد الحارثي وليس فيه ذكر الزيادة وقد روى مرسلة ومسندة فروى ابو داود في مراسيله وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلهم عن عطاء ورواه الاسماعيلي مسندة عبد الرزاق قال اخبرنا جريج عن عطاء جاءت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكو زوجها فقال اترد عليه حديقته التي اصدقها فقالت نعم وزيادة فقال اما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني كذلك وقاله فلا سند الوليد بن جريج عن عطاء عن ابن عباس وهو المرسل اصح واخرج عن ابي الزبير ان ثابت بن قيس بن شماس كانت عند حبيبة بنت سهل فساق الحديث وفيه فكرهته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اترد عليه حديقته التي اعطاك قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا ولكن حديقته قالت نعم فامرها وعلى بيانها انتهى قال السبعة ابو الزبير من غير ذكر عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المختلعة اكثر مما اعطاها وروى بن ماجة عن ابن عباس ان جميلة بنت سلول اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والله ما اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لا اطيقه بغضا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اترد عليه حديقته قالت نعم فامره ان يأخذ منها حديقته ولا يزداد ورواه من طرق اخر وسماها حبيبة بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وسماها حبيبة بنت سهل الانصارية وزاد فيه وكان ذلك اول خلع في الاسلام فقد علمت انه لا شك في ثبوت هذه الزيادة لما تفرد به وعند غيرنا اذا انضم مرسل سهل مرسل غيره من غير رجال الاول ومسنده كان حجة وقد انضم هنا بهما جميعا وظهر لك الخلاف في اسم المرأة جميلة او حبيبة او حبيبة وفي اسم ابيها عبد الله بن سلول او سلول او سهل والمسئلة مختلفة بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن معمر عن محمد بن عبد الله بن عقيل ان الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته انها اختلعت من زوجها بكل شيء ملكه فخومم في ذلك الى عثمان فقضى فاجاز وامرة ان يأخذ عفاص دراهمها فادوها وذكر ايضا عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع ان عمر جاءه مولاة لامرأته اختلعت من كل شيء لها ومن كل ثوب حتى نعليها وروى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعت اليه امرأة شرب على زوجها فقال اطلقها ولو من قرطها وذكر حماد بن سلمة عن ايوب عن كثير بن ابي كثير عنه ذكر عبد الرزاق عن معمر عن الليث عن الحكم بن عيينة عن علي بن ابي طالب لا ياخذ منها فوق ما اعطاها ورواه وكيع عن ابي حنيفة عن عاصم بن عمر بن ان الهمداني عن ابيه عن علي انه كره ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وقال طاوس لا يحل له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها واورد ان شرط فتولجر الواجب ان لا يعارض الكتاب وهذا ايضا معارض قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اجيب اذا خص منه شيء او عورض بمثله خرج عن القطعية في الحكم فيجوز تخصيصه بخبر الواحد مع ان هذا الحديث اركان معارضا لنص فهو موافق لاخر وهو قوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا فكان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب بجواز التمسك به لانه موافق لاحد النصين وهو نظير ما قدمنا من ان النهي عن الاخذ في هذه الآية يقيد بنشوز وحالة وطلاق لاخذ منها فيبقى بنشوز كل منها على الاخر فلا تعارض فلا تخصيص لان مورد العام غير صادق على مورد الخاص لجواز ان يكون خلاف حكمه في بعض مشاوله بانه تخصيص لا نقال اخذ الزيادة ايضا غير متناول المختلعة لانه في نشوزها ونشوزها وضدها فليس نشوزها لانا نقول ثبت اباحة اخذ الزيادة في نشوزها وضدها بطريق اولى كما بيناه وعلى هذا فيظهر كون رواية الجامع اوجه ثم يكون اخذ الزيادة خلاف الاولى ويكون فعله صلى الله عليه وسلم ثابتا بما من ان يزاد للمحل على ما هو الاولى وطريق الغرب الى الله سبحانه وتعالى والله اعلم **قوله** وقولها اخ صورته ان يقول انت طالق على الف او الف اثنا وقال قبلت الف فقبلت يقع الطلاق ولا يلزمها المال عندنا خلافا لهما وستاتي وقوله فقبلت وقع الطلاق اي غير موقوف على الاداء ولزمها المال فيطالبها به ان كانت حرة او امة اعتقت بالكسر حتى سعت فيه وان اختلعت بغير اذنه لا تطالب الا بعد العتق وهذا بناء على حمل على الشرط واعتماد الفعل البعد القبول لا الاداء كما ذكر المص حيث قال وقد علقه بقبولها او المعين لذلك كذا في ذكره في مقام المعاوضة وفي المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول لا الاداء والى هذا يشير المصنف بقوله لان القبول في المجلس لما قام مقام الاداء في الهبة حتى لو قال بعلقه بالاداء كانت كلمة على للشرط المحض وهي اذا كانت كذلك في غير المعاوضات كما في قوله انت طالق على ان تؤدي الدار لم يتعلق الا بالاداء فيخرج الى ان المعنى ان ادبت فانت طالق وهو الشرط المحض وهو مفقود في المعاوضات لانه اذا علق البيع على ذكر الثمن ونحو وقد يقال الزوال جاء في المعاوضات المحضة اما الخلع فليس بمحض معاوضة لما عرف من انه يمين من جانبه واما جانبين

فلتتبع هذه الزيادة محتاجا اليها في الفقه ولا استغنا الدليل عن ذلك واعلم ان تعلق الوقوع بعبوسها حيث ينزل المجرد
سوف يتحقق فيه التحقيق اما بها يحتمل فلا فلذا اصلف فيما اذا قال لطلقتك نفسك متى شئت فقالت قبلت فيصح مطلقا
وقيل لا مطلقا وقال الفقيه ابو جعفر ينوى فان لزوج ان ارادته التحقيق دون التوقيت يصح لما بيناه في قوله ولانها لا تسلم
المال الا لتسلم لها نفسها **قوله** وفي التفسير انشئت فسيرا آخر وسوف كذلك يثبت مقصوده منه الآخر اعني التفسير **قوله**
وان بطل العوض في الخلع الخ حاصله انه اذا شرط في الخلع عوضا فيه مقوم فانه ان يكون موقعا بلفظ الخلع او الطلاق في الخلع
يقع بها بائنا وفي الطلاق يقع رجعيا. ان كانت مدخولا بها وفي دون الثلاث وترك المص التقييد بها لانها لا تحل له الطلاق
الثلاث والطلاق فيه المدخول بها يحب لا يكاد يخفى على احد وفيها سوى الاخير شئ لان الزوج وجه الحكم انما هو ان ملك النكاح في
الخروج فيه مقوم ولذا لا يلزمه في الطلاق شئ اجماعا واباحة الانتفاع ليست وضعا لتقويمه شرعا والا لتقيدت العينة ولو انتفع
كهذا المال فاتلفه فيه المتقوم وفي غير المتقوم كان واجبا يسقوطها بما ذكره الا فرق ان لفظ الخلع في الكنايات التي لها بائنا ولفظ
على قطع الوصلة لانه موضوع لهذا الخلع والتمييز وهنا ان الكنايات سواء لها بحقايقها اذا وحقيقتها قطع الوصلة كل
الواقع بها بائنا وما لا فرجعي ولفظ الخلع فرق الاول لكلا ذا عندي واشيري بهما ذانه واضح على ما سلف فما يقع
رجعيا ولفظ الطلاق وضع لا يقتضي البينونة ولو لا ثبوت هذا الاعتبار عندنا في الكنايات لقلنا (رجعيا) كقول مالك والشافعي
والناس في هذا الاعتبار في الكنايات على ما اسلفناه فيما وقال هناك ان الواضح بان بها على انه وجب فيه رد مهر مسلها
قياسا على طلاق العوض في المهر وهو ضعيف لانه مع الفارق فان الشايع حال البضع متقوما حالة الدخول حتى لو سكتا عن المهر
لهما قيمته وهي المثل ولم يجعل متقوما حال الخروج لما بيناه فلم يلزم من بطلان العوض لزوم القيمة وفي كتب المالكية ان طلقها
على خلاف جنس الحرام وفاسد لا يجب له الا المال قيل هو قياس قول اصحابنا وصحيح وفي جوامع الفقه طالقها على عبد نفسه
لا يلزمها شئ لانه لا مال لا يستحقه بحال وغرضنا ان اتفقنا على ان لا مال لا يلزم بالكنايات لا يسلم البتة **قوله**
بخلاف ما اذا طلع على مال بعينه لانها سمت ما يوميال وهو ليس بمال فيصير معدوما فيرجع عليها بقيمة اي حينئذ ترد مهرها وعند
مثل كيل الخمر خلافا سطاما في الصداق على ما تعلق في باب المهر ولو علم الزوج وذلك بكونه خمرا لا شئ له **قوله** وبخلاف ما اذا كاتب
اراعتق على خمر او نحو ما يوميال لكنه ساقط التقوم واضر به عما لو كاتبه على ميتة او دم فان الكتابة ح باطلة حتى لو ادى المكاتب
والدم لا يعتق وهنا فاسدة فلو ادى الخمر عتق وعليه قيمة نفسه لان بدل الموافقة متقوم وهذا الاخير اشترط بدل العتق
الاجنبي كمنه ابدا او ما رضي برد اله مجانا لانه لو رضي بترك عتقه ابدا فانتفت ما ليس بمتقوم لا يسلم برضاه بلا عوض والعتق
لا يتوقف بعد وجوده فينزل ولا يمكن رفعه والاجانب ليسوا بسبيل لساده ولا وجوه بلا بدل لما ذكرنا فيجب عليه رد ما احتبس عنده من
ملك المولى وهو قيمة نفسه لانه اذا تعذر الرد في موضع لزوم قيمة المثل وهذا لان يسوغ ان يكون العبد متقوما
عند الخروج او حالة البقاء حرم قيمته عند خروجه شرعا ممنوع وان كان عينا لا اعتياضا جريا بعض كذا لك الخروج فلا يعيد
هذا الفرق في الرجوع بينهما في تسمية الخمر والخنزير جواب لما اذا اسرا بالك وهو كونه لا قيمة له في الواقع بالكسر الشرع قوم او لا
بيع او قيمة وليس هذا في البضع حالة الخروج **قوله** والعقد فيه اي في لزوم تقومه عند الدخول دون الخروج انه اي البضع
شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض وما الاسقاط نفسه شرف اي تحصيل به شرف البضع للتخلص من الملوكية فلا حاجة الى ايجاب
المال اذ لم يجب الا لهذا العوض وهو حاصل بدونه **قوله** وما جاز ان يكون بدلا اجاز ان يكون بدلا في الخلع وليعكس كلما
فالصواب بعض ما جاز بدلا في الخلع جاز كونه مهرا او البعض لا كالاقل والعتق وما في بطنها وما في بطن غنمها وبطن جاريتها يجوز له ما في
بطنها ولا يجوز مهرا بل يجب مهر المثل والفرق ان ما في البطن ليس مالا في الحال بل في المال فكانه تعليق الانفصال الا ترى ان البطن واحد
العوضين وهو الطلاق هنا يقبل التعليق كذا الاخر اعني المال ولا يقبل ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح وكذلك
عوضه الاخر لو لم يكن في بطنها شئ حالة الخلع فلا شئ له وما حدث في البطن بعد الخلع لها لانه غير عادي اذ ما في البطن يتعين
كونه مالا اذا ظهر جواز كونه ركازا وهبة فلا يكون مهرا شئ يصح الناجيل في بدل الخلع مع جهالة مستدركة كالصلح والدية بل اولى من
كالعطاء وهبوا بالريح والميسرة وحيث لا يصح التاجيل يجب المال حالا لان هذا لانه لما كان اسقاطا حتى جاز تعليقه وخلوه
عن العوض بالكلية وكان مما يجري فيه المسامحة جاز المجهول والى الاجل المجهول المستدرك اجالها وعلى هذا الاصل يخرج اضلالهم
على زاد انفقها وركوبها وحدثها على وجه لا يلزم ضمانها او خدمته اجنبي لان هذه يجوز مهرا وفي كلامه قال الحلقي
ان اوخر ما لا عليك طلاقا فان كان للتاخير غاية معلومة صح به التاخير وان لم يكن لا يصح والطلاق رجعي على كل حال كذا لو
كفلها على ان برئه عن الكفالة التي كفل لها لا غير فلان فالطلاق بائن لانه كالانه كانه لان الاول ليس فيه مال الان مطالبتها به
لا تسقط بل بناء على خلاف الثاني يتحقق سقوط المال ومطالبتها اياه به **قوله** اذا ان يصلح عوضا لغير المتقوم وهو البضع
حالة الخروج خلافا حالة الدخول فانه متقوم وعن هذا جاز ان يزوج الاب ابنته الصغيرة على مال الصغيرة لو جاز ان يخلع ابنته الصغيرة

على ما له ولو تزوج المريض امرأة بنقد من جميع المال ولو اضافته لمعينة يعتبر من الثلث فيكون له الأقل من ميراثه منها ومن بدل
الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الأقل من الارث والثلث اذا ماتت وهي في العدة فان ماتت بعدها او كانت غير
مدخول بها فله بدل الخلع ان كان يخرج من الثلث **قوله** لانها لم تعترف بتسمية المال لان ما في يدها قد يكون متعوضا وقد يكون
غيره فكان بذلك راضيا ان لم يكن مالا وكان وصيا هذا قولهما على ما في بعض النسخ وما في بعضها شيء لان الشيء
يصدق على غير المال فان كان فيه شيء حاله **قوله** قولهما قلت ولو قال على ما في بيتي من متاع وليس فيه مال يرجع بقيمتها للغرور
والوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى ايجاب المسمى اي قيمة المرأة وقوله المال قيمته لها له قيل عليه يجب ان يلزمه ما يصدق
عليه اسم المال واقله درهم لما عرف في الاقرار وقوله هو احد قولي الله واجوبة الهداية توجب الفساد لان اقل ما هو مال
درهم ممنوع **قوله** لانها تسمت الجمع واقله ثلثة فان قيل هذا في قوله وما دراهم ظاهرا في المحل فينبغي ان يلزمها درهم
بطلان الجمعية بالكمال بالام الى الجنسية وهو يصدق بالفرد فينبغي ان يلزمها درهم قلت اجوبة ان ذلك عند عدم امكان
العهدية وهنا ان كان امكن اعتبار كونه المراد وقوله كذلك هنا فان قوله على ما في يدي ما لا يكون المسمى مظروفا بيدها وقوله علم يصدق على
الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عهدا في الجملة من حيث هو ما صدقا لمطلق او قوله مبهم ولفظة من وقعت بيانا وقوله والبيان
هو المبين لخصوص المطروف فصار لفظ الذكر في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكر في قوله ما في بطني محررا
وان كان بخلافه فيكون مدخول اللام هنا واقعا بيانا للمعهود بخلافه في وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه فتتعين لان المفرد
للجنسية انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا عند تعذر العهد ولذا يكون للجنس في اشتري العبد الا ان يكون
الاستغراق في النفي دون الاثبات لتعذر الاستغراق في الاثبات الا ترى ان لا يشتري عبدا واحدا بالاولى لا يشتري عبدا في الثاني بخلافه
وبهذا التقرير يتبين لك ان تمن لبيان الجنس لا صلة كما توهم المعرض الا ترى الى صدق ما بطريق وقوع الذي موضعها
موصولا لا موصوفا لكونه خبرا لمبتدا الذي هو ضمير المبهم هكذا اما في يدي الذي هو الدراهم لتوارد العاقدين فاجتنبوا الجنس الادنى
لصدق الجنس الذي هو الادنى الا ان يكون له في لفظ الاصل اصطلاح وما قيل او تعيين الثلثة مما اذا لم يكن في يدها
شيء الا البضع فحينئذ فلا بد من عدد معتبر وهو الثلثة دفع بانه فرع تقوم البضع في الخروج وهو مشكوف وفيه نظر لان المراد انه
لما لزم المال من قوله على ما في يدي من الدراهم فكان البضع محرما فاذا ظهر ان مراده بدل الاسقاط الملك عنه ما هو محتبر
والدراهم الواحد وان صدق عليه الجنس الذي صار اليه الجمع عند ذي خطر واما لم يقطع المضوبه خلافا لجمع فانه ذو خطر وهو من
محامل الجنس لا الفرد وقال علمه محملا لا دلالة له على تعين المحامل كما انه ربما يحمل على الفرد بحسب كونه المستغرق عند عدم ما يعين غيره
قوله على انها برية يعني ان وجدته سليمة والا فلا شيء عليها **قوله** وعليها تسليم عينه الخ هذا فرع صحة التسمية
واما صحة في الخل الزنبناه على المسامحة بسبب انه اعتياض عن غير مال فلا يجبر على تسليمه لانتقضي الى المنازعة في القيمة فيرفع
وكذا الوفاء لها على عهد الغرر صحت ووجب تسليمه ان رضي سيده والا فقيمته وهذا اطلاق في انه يجوز الرجوع عما عليه الخيار
وحكمه كذلك فالخلع عليه اذن كالبيع لان مبناه على المسامحة ما لم يقض الى المنازعة وهو لم يشرع الا لقطعها فلا يجوز تسميته الا بوجه
وخلاف ما اذا خالعته على ما في بيتها وعلى ان لا وجد امرأة وتمنها فانه يصح الخلع لا التسمية فيرجع بمهرها لان الجهالة لم تفض
الى اختلاف الاجناس فلا يكون اجناسا سمي بعينه وكالتسمية خلاف ما لو خالعته على ان يسلمه او قيمته وعاينا الاثنان كونه كتسمية
عبد وسط فاذا صحت التسمية او جب تسليم المسمى باشتراط الايراد عن ضمانه باطل لانه اشتراط عدم البدل في عقد المعاوضة
وهو اشتراط عدم حكمه فيبطل هذا الشرط خلافا لاشتراط البراءة عن عيب العوض لانه يصح وان تقتضي العقد وجوب سلامته كما
وجب اصله لان وجوب سلامته تبع لوجوبه بوجوب اصله وهو تقتضي العقد لم يجب كونه سليما لان وجوب مطلق الشيء يقتضي كماله
لان العيب ثابت من وجه وكان الموجب الاصلي هو التعين فاشتراط نفيه اشتراط نفي مقتضاه فلا خاشتراط كونه معيبا
لانه اثبات لم اسقاط بعض الحقوق التابعة لوجوبها لوجوبه وذلك لا يحل اثباتا مقتضاه او هو قول السلامة انما هي مقتضى العقد
الذي لم يشترط فيه عدمها وهو المطلق لا غيره فلا خاصل قبل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا وان اضافت على عبد بعينه فمات في
يد الزوجة صلحها قيمته ولو كان مات قبل الخلع رجع عليها بما اخذته لانها اخذته عوضا عن تسمية العبد ولو كان حيا فاسترجع
لزمها قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقاء السبب الموجب لتسليمه وذكر شمس الائمة وجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان
كان الزوج علم بذلك ان لا يجب لانه شيء كما قدمناه في اخلع المعين اذا ظهر حرا وهو يعلم وفي كافي الحاكم وان اختلعت بعبد فلان
الدين فقتل عنده بذلك رجع عليها بقيمته كالاستحقاق ولو كان وجب قطع يد فقطع عند الزوج رده واخذ قيمته
قوله فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء **قوله** فعليها ثلث الالف وبه قال الشافعي وعن مالك
تقع بالالف وعند احمد تقع بغير شيء والدعوى موقوفة على اثبات الثلاث بين طلقها الثلاث بالفور وطلبت الزوج بتسليمه
فابى فلها قوله ان ابا تصحيح الاعواض بالتعاطي والعوض يتقسم على العوض بالفرد له والا لا خلا بعضه عنه فيكون بعضه

لا عوض لكن الغرض ان لا يتبرع بشيء منه لكن لا يلزمه اجمال كل طلقة بمقابلة ثلث الالف والمطلوب هو طلب كل طلقة بثلثه لانه اذا كان العلم محيطا بانتفاء الام يكون طلب الجملة بعوض طلب كل جزء منه بكل جزء منه لكن بقي فيه انما هو طلب الطلقة بحصتها حال كونها مع الطلقتين الاخريين لا منفردة وانما عدا الواضح فقط ايقاع غير الموقع فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد فلذا رتبه في الكافي للدعوى على الامام الاول وتوضيحها كل طلقة بثلثها وجعله نظير من يقول لغيره بعتك هذا العبد بالف فباع احدهم بثلثها يجوز بالجملة انه تحصيل بعض المقصود لذا مندوحة بل اولى فان مقصودهما الاصلي ملكه نفسها بقطع ملكه عن الفاء كل واحد وهو يتوقف ذلك وتوزيع الثلث بعد على حصة كل منهما بوجه تحصيل اصل المقصود في ضمن احدى هذه اولى جوابه بحصتها خلاف عدم الجواز في قوله بعتك هذه الاربعة بالف كل واحد بثلثها فتقبل في احد لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لما لم يتوزع الصفقة فانه ضرر على البائع لان مقابلة المجاز رضي الجيد بالردي في الصفقة ليرد جوا الردي والقبول في بعضها اكثار الضرر به وخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلثا بالف فقبلت في واحدة لا يقع شيء لان الروح هناك راض ليكونه بعضا بالثلث الا فحسب كان الايقاع منه وفي هذه لو يرض بها الا ان يكون باذنها بالف ولم يوجد منه بعد الاخبار ما يدل على الرضى ولو قال ثلثك بالف فطلقها ثلثا بغير في مجلس واحد استحسانا وفي الذخيرة قال لها طلقتي ثلثا على الف ولم تبق من طلاقها الا واحدة فطلقها واحدة تلزمها الالف لانها التزمت باذا الجهة الغليظة وفي المرغيناني لو قال انت طالق واحدة بالف فقبلت طلقت ثلثا بالف ولو قبلت الثلاث بالالف لم يقع وفي الكلاصة قبيل الفصل الرابع في الالفاظ لبدع اي يوسف لو قال لها طلقتني اربعا بالف فطلقها ثلثا فهي لا شيء عليها ولو طلقها واحدة قبلت بالالف قوله وهذا لانه للزوم حقيقته واستعيرت للشرط بيان ان قوله قبله ان كلمة على للشرط مرادة مجازا وفي النهاية لا يتم تعليل اي حنيفة الا على تعليل المبسوط حيث ادعى انها للشرط حقيقة لانه على تقدير كونها مستعارة للشرط لم ان يقول لم صارت تلك الاستعارة اولى من استعارتها لمعنى البائل استعارتها لمعنى ابا اول لان حقيقتها الالزام بالاتفاق والمناسبة بين الالصاق بين اللزوم اكثر منها بين الالزام فالشرط اولى فان في المبسوط انها للشرط حقيقة وتتوقف بقبولها اذا الطلاق ما يتعلق به فيجب اعتبارها فلا يعدل الى المجاز مع امكان الحقيقة والحق ان يقال انها حقيقة للاستعلاء اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كمن على السطح والفتيه وجلست على الارض والبساط ومجاز على ما سوى ذلك وهو كما في غير ذلك من سائر حقيقة في بعض اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بيانا على ان لا يشركني باقه شيئا اي بشرط ذلك وحوانيت طالق على ان يدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرطية المحضة كبعتك هذا على الف احمله على دينهم والتهيئة كما فعل كذا على ان انفق اذا اعطيتك اذا شفع للزوائد المتنازع فيه ما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتياض به ولا مرجح وكون مدعوها بالاكثر مرجح بمعنى الاعتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا تشترط اجزاء على اجزاء مقابله كما لو قال ان طلقتني ثلثا فلك الف جميع لا يكون سببا من الطلاق معا بالبنى بل المجموع ينزل عند المجموع كما يصح جعله عوضا منفعتها كما في بالف بعلى اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار الشرط لا اذا الشرط لا يتوزع اجزاء على اجزاء المشروط بل مجموعه يحمل علامة على مجموعه فلذا الامر بين لزوم ثلث الالف وعدمه فالاصل براءة الذمة ولاحتياط في اللزوم واذا الاصل براءة الذمة حتى يتحقق استحقاقها وعلى هذا التعذر يكون على نظائره كما بين الاستعلاء واللزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في الحسية كالبيع اذ غايته انه للزوم التهيئة لاحد المفهومين وهي خصوص المادة اعني كون مدخولها جسما محسوسا او غيره وكون المجاز خير من الاشتراك المتوقف عند التردد اما عند قيام دليل احدهما فلا وهي السادر بمجرد الاطلاق فلا وكما ان الاشتراك واقع وليس الاصل على انه يوسلم وهو اي المعنى الحقيقي هو الاستعلاء والمجاز هو اللزوم لم قلت ان المجاز هو اللازم لجواز ان يكون الامر بالعكس وكون ذلك قول اهل العربية لا يوجب صحته لان اهل الاخبار ونحو النحو وغيرهما احد من الكل لا ينقل عن الواضع اذ المعنى الحقيقي كما ان اهل اللسان اعلم به الابناء على ما ذكرنا وعند الاطلاق لا يعمل اللسان وحين اذ جد بناك تبادر اللزوم في ذلك النوع فما بالبال ادر الاستعلاء لا جرم هذا لو لم نر لنا الحكم في اللزوم مجازا لم يضرنا في المطلوب فنقول لما تعذر الحقيقة اعني الاستعلاء كان في المجاز اعني اللزوم وهذا اعني المجازي يعني كل ما كان مع ما يجب فيه الشرط ومما يجب فيه المعاوضة الى اخر ما قلنا بعينه قوله ولو قال لزوجه طلقي نفسك ثلثا بالف تقدم وجه الفرق بين ابنائها وابتدائه قوله ولو قال انت طالق الى قوله ولا يدري القبول لو قال انت طالق لها على الف او على الف او خالعتك او انت طالق طلقتك بالف او على الف يقع على القبول في مجلسه وتتوقف من جهته فيقع تعليقا واما ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال

ومن ههنا يعلم انه لا يصح تعليقه واضافته ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها اما تعليقه فلانا لما للمعاوضة وقدمنا ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عندهما فالاشكال عندهما في الشرط فلا بد من تعليله بهو انما القبول والاداء يتعين للقبول لانه المال وهو فصل المعاوضة فان قلت فلم لم تعتبر ههنا المعاوضة في قولها طلقني لكما على الف فطلقها واجاب على قوله كان يحتمل ثلثها فالجواب صلاحية هذا البدل للكونه قرينة معتبرة للشرط انه القبول والا لا بد لهذا الكلام من فائدة احدهما لا يستلزم الزوج حتى لو حلف موجبا لاصل المال لم يحنث ان يثبت لزومه بالتزامها لو انه ابلغ من هذا وهو قولها طلقني على ان تعطيني الف فانه تعلق بالقبول صرح به في جواب الرواية بزيادة محمد اما لو قال اذا اعطيتني او جئتني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتفرع بحمل الاعطاء شرطا ملازما مع علمه حتى انه اذا كان على الزوج دين لها وقعت المعاوضة في مسئلة على ان تعطيني ودون ان اعطيتني الا ان يرضى الزوج طلاقا مستقبلا لانها علقته وذلك لانه يقال لمن تعطيني ذلك كذا اوراد قبوله في العرف قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي حتى يقبلوا والاجماع على ان يقبلوها فنبني احد مقدمتي هذا التام في قولهم ان تعطيني شرط الاعطاء في المجلس لوقوع الطلاق في قوله اذا لم اوفك حتى اعطيتني لاجاءك الى الاعطاء في المجلس وهذا يبين ان معنى المعاوضة فلا حط وان لم يصرح الشرط وسنذكر بقي من مختصر الحاكم واما الثاني وهو اشتراط المجلس فلانه معاوضة مرجحا صح رجوعها اذا ابتدات قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمراد لان تستند عمل جوابا في المجلس واذا لم يرجح على قابلها لم تعتبر قبولها اذ ذاك وفي جانبه هو عين ما سنذكره **فرع** قال الاجنبية انت طالق على الف ان تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول لانعدام الزوج ولو كان خلافا في قوله الفقه وغيره جعل هذا قولا لابي حنيفة وعند ابي يوسف اقبلت عنه قوله ثم تزوجها طلقت على قول ابي حنيفة لانه علم بعدم الزوج فيشترط القبول بعده **قوله** ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف او بعدي او انت حر وعليك الف فقالت هي او العبد قبلت او رضيت ولك الف فهي بائنة لانه يقع الطلاق والعتق مجردة عن البدل لانه لم يوجد وفي الثاني يقع اذا اجاب ولا شيء له وقال لا يقع حتى تالم يعقلا وان قبلا وقع وله البدل لانهما التزما ان هذا الكلام بها للمعاوضة حين قوله لتحاط خطته وذلك دليل التزام الجعل لانه لا يلتزم شيئا ليلزمه المسمى للعلم بارادته فسبب التزامه واجعل لكنه ترك لاحاطة العلم بارادته وطريق ارادته اللفظ لذلك ان يجعل الواو للحال فيعتبر فالحاصل انت طالق ان احطت في حال وجوب الالف عليك اذ لا شيء على ولا يتحقق هذا الحال الا بقبول فعند يثبت شرط الطلاق اذ الاصل الشرط مع عقيبه ولزم المال فان قال لما عرف ذلك للعلم بالمعاوضة لدلالة الحال عليه ولا كذلك هنا قلنا الحال ايضا معاوضة وله ان قوله وعليك وقوله وذلك الف جملة تامة والاصل في الجملة التامة ان تستقل بنفسها فلا يغيرها ما اغيرها فيلزم القبول وذلك الوقف ان دخل فان لم يدر فانت طالق ضرنا طلاق تطلق الفرة للحال لا بقرينة تفيد مساقها فيه كما في قوله اذا دخلت فانت طالق وعبدي حر فان العتق يتعلق ايضا بالدخول ان قوله وعبدي حر وان كان تاما الا انه في حق التعليق قاصر لان خبر الاول لا يصلح خبرا له ولا دلالة هنا لان الطلاق والعتاق لم يلزم فيهما المال وقع اللزوم فالكرام يابون قبول بدل اسد الا بالمعاوضة لانه لم تشرع الا معاوضة حتى فلا بد فيها من المال ولو قال لخياطة خطة معتبرة لزمه اذا خاطه اجر المثل وجب بقاء الواو على المعنى الحقيقي وهو العطف فيكون الزوج بعد الايقاع عطفا اخرى بدعوى ما لعلها انشاء وفي قوله لعبده الف انت حر الان اول كلامه غير مفيد حكما يعتبر الا باخرة اذ لا معنى لانها باد انها من غير وجوب والقرينة في حق العبد لا تبلغ هذا فيصير به تعليقا للعتق بالمال فيتوقف لوقوع عليه اما هنا فاول الكلام مفيد بدون الاخر من ظاهره كذا انها لانه الناس صحيح كثيرا ما يفرد دون فلا يتوقف على مضمون اخر واعلم ان جعلهم الواو للعطف يستلزم عطف الجملة على الانشاء وهو ممنوع على ما ذكروه في الاصول فيحتاج ان تكون واو الاستيناف وحينئذ ادعى انها حقيقة فيها بتاويل انه المنع فيحتاج في ترجيحه على الحال الى دليل والجواب انا قبال الواو للحال والاستيناف حاصل بادعاهما يلزم المال وبالاخر لا فالاول اولى بالتمسك على انا نمنع قولهم انت طالق انشاء وكذا انت حر وقد مناني باب ايقاع الطلاق الدلالة على انها خبرية وان الطلاق يقع عنده شرعا بالتطليق الشائع عند الفرق الذي انه **قوله** فقبلت اي الطلاق فقبلتا اي الطلاق على حكم ان الزام المال والخيار فاختارا باطل اذا كان للزوج فيجب وقعوها ولكن يقع الطلاق ويلزمها المال وهو جائز اذا كان للمراة فلا يقع بقبولها حتى يسقط الخيار وهو معنى الابا وما اذا كان ذلك وقد ذكرها المال لكن ردتا اختيارهما في الابا وتبطل الطلاق ولزوم المال وهذا التفصيل كله عند ابي حنيفة ولا يخفى ان العنان الحجة ان يقال ان ردتا اختيار الطلاق بان قال لا اختار الطلاق بعباد فاسخان فان ردتا الطلاق ردا لا يجاز في الوجهين باطل

والطلاق واقع بمجرد قبولها وعليها المال وجه قولهما ان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لانه لم يشرع الا في عقد لازم
كالبيع والكتابة لا للمنع من الانعقاد واثمرها الا في اجابته وقبولها لا يحتمل الفسخ من اي نبين اي لانه ولانها
لانه في جانبها يمين اذ حاصله تعليق الطلاق بقبولها المال وفي جانبها شرطه اي شرطها اليمين بينا بل الخلع فاملت
كان ذلك وجود الشرط وشرط اليمين اذا وجدت لا يتصور فيها فسخ بعد فسخها ولم يكن حكم الخيار مانعا من الانعقاد لما فسطل
اي تبين واذا ابطل ابرم ما شرط فيه **قوله** ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع يعني معاوضة ولذا صح رجوعها عنه واذا
ابتدأت قبل ان يقبل هو ولا يتوقف على ما وراء المجلس بالاتفاق بيننا حتى لو قامت قبل قبوله او قام هو قبل قبولها اذا كان
هو المبتدي لا يصح ولو ذكرته بصريح الشرط في الكافي للحاكم اي الفضل اذا قالت ان طلقتني ثلاثا فلك علي الف فان فعل في المجلس
فله الالف وان فعله بعده فلا شيء له وفي جانبه يمين كما في الاصل لا يصح رجوعه بعده بعد قوله انت طالق على كذا او يتوقف
على ما وراء المجلس فلا يبطل الا ان يقضي مجلس خطابها او مجلس بلوغها الخبر قبل ان تقبل ويصح تعليقه واضافته حتى لو قال اذا جا
غد فقد طلقتك على الف او فقد طلقتك على الف فقبلت في الغد في مجلس علمها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها قبل العقد
لان نفس الايجاب معلق بالشرط وهو معدوم قبله ولا يصح القبول قبل الايجاب ولا خيار في الايمان فبطل صار ويصح في البيع
فيصح خيارها وكونه شرط يمينه لا يبطل حقيقته في نفسه الا ترى انه لو قال ان بعتك هذا العبد فهو حر يكون بنفس البيع شرط
يمينه حتى يعتق بوجوده ولم يبطل به كونه معاوضة مستلزمة لحكمها من وجوب التسليم والرد بالعيب بالخيار بخلاف ما لو قال
ان دخلت فانت طالق على انك بالخيار ولا يصح لان خيارها في الطلاق لا معاوضة فان قيل ثبوت الخيار في البيع بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره فالجواب انا اثبتناه بدلالة النص وذلك ان ثبوته في البيع لدفع الغبن في الاموال والغبن في النفوس امر
والحاجة الى التروي فيه اكثر لانه دونها مما يتوقف هنا الا ازدواج على وجه الاختصاص بدلها ابدا بعكسه المعنى يتوقف عليه كل لغوي
معرفة شرعية في البيع فكان بدلالة النص **قوله** وجانب العبد في العتاق اي على مال كجانبها في الطلاق فيصح منه شرط الخيار له
اذا قال انت حر على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام **فرع** من صور تعليق الخلع ان يقول ان دخلت الدار فقد خلعتك
على الف فاذا اقامت عليه فعلت صح الخلع ذكره في علامة […] التبيين عن التجنيس لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق فهذا
بعينه ان قبولها قبل الشرط وفي الذخيرة اذا قال اذا قدم فلان فقد خالعتك على الف اذا اخالعه الى ان كان القبول
اليها بعد مجيء الوقت وقدوم فلان **قوله** فالقول قول الزوج اي مع يمينه وحقيقة الفرق بين الصورتين ان قوله
طلقتك امس على الف اقرار بمجرد اليمين لا يوقع الطلاق اذ هو لا يوجد الشرط لا لازمه والموجود بعدها مانعه
احتمال وجود الشرط وهي تدعيه ليثبتا الطلاق وهو منكر غير ناقض فلم يتعرض رجوعه عن شيء مما اقر به والقول للمنكر
بخلاف قوله بعتك فانه اقرار بقبول المشتري اذ البيع لا يتم الا به فكان قوله رجوعا عما اقر به فلا يقبل حتى لو كان قال لها
طلقتك امس على الف امس فلم تقبلي فقالت بل قبلت كان القول لها وقوله لعبده اعتقتك امس على الف فلم تقبل ونحوه بمنزلة
[…] فلم تقبل على قول الزوج لها ولهذه المسئلة اخوات في كتب […] رحمه الله تعالى قال لها قد طلقتك امس
بالف […] سألتك ثلاثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلثها فالقول للمراة مع يمينها فان اقاما البينة فالبينة
بينة الزوج كذا لو اختلفا في مقدار الجعل بعد الاتفاق على الخلع او ما لو اختلعت بغير شيء فالقول قولها والبينة بينة الزوج
[…] سألته ان يطلقها ثلاثا بالف وقالت طلقتني واحدة وقال ثلاثا فالقول قوله ان كانا في المجلس الاخرى
الاخرى […] قال لها انت طالق انت طالق انت طالق في مجلس سؤالها الثلاث بالف كان له الالف لانه يعتد ان يكون موقعا
الباقي في المجلس فيكون مثله وان كان غير ذلك المجلس لزمها ثلث الالف وان كانت في العدة من المتفق عليه اي عملا وقوع من الطلق
ولا يكون للزوج الا ثلث الالف فان قالت سألتك ان تطلقني ثلاثا على الف فطلقتني واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابي حنيفة
وقال هو بل سألتني واحدة على الف فطلقتكها فالقول قوله على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وان قالت سألتك ثلاثا بالف
فطلقتني في ذلك المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثلاث فيه فالقول لها وان قالت سألتك ان تطلقني فالقول لها
وعليها حصتها من الالف وان الاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فطلقتني ولا شيء في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الاثنتين بسوية ال
واحد بعينه وبقية […] اذا خلع امرأتيه على الف كانت منقسمة على قدر ما تزوجهما عليه من المهر حتى لو سألتاه طلاقهما على
الف فطلق احداهما لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزم
النصف حصتها لان الالف تنقسم عليهما بالسوية ولو طلقهما بعد ما افترقا فلا شيء له واذا ادعت المراة الخلع وانكر الزوج
فاقامت بينة فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والزوج يدعي الفا وخمسمائة جازت شهادتهما على الف وان ادعى […]
[…] شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره وكذا لا يجوز شهادتهما اذا اختلفا في جنس الجعل ايضا الكل من مختصر الحاكم في خلع
الفضل رحمه الله ولو اختلفا في مقدار العوض فالقول لها عندنا وعن الشافعي يتحالفان **قوله** والمباراة كالخ

زاد وهي على الف فطلقني
وحدي فطلقني ثلاثا
ولها في ذلك المجلس

بنحو المهر معاملة بين البراءة وترك التسمية خطأ كذا في المغرب ويتوان يقول بارأتك على الف وتقبل **قوله**
يسقطان كل حق يفيد بالمهر والنفقة الماضية اذا كانت تعرفه خلافا لمحمد النفقة الحادثة والسكنى في العدة لانها
مما وان كانا من حقوق النكاح بل للمخالعة النفقة والسكنى لان اخالعة على نفقة العدة فتسقطان والسكنى لانها حق
الشرع والطلاق جواب المسئلة يقتضي سقوط المهر في جميع الصور سواء سمى شيأ في الخلع او لا وليس كذلك وجملته انهما اما
ان لا يسميا شيأ بان يقولا لخلعك فعلك وكم يذكرا شيأ او يسميا المهر او بعضه او مالا اخر فان لم يسميا شيأ فيه تلا
روايات احداها لا يبرأ الزوج عن المهر فخالعها على ان لا حق لها عليه ولا دين لها عليه ولا كفالة لها بنفس احد
يبرأ كل منهما عن المهر لانه لا يطالب به احدهما الاخر وهو الصحيح من قول ابي حنيفة سواء كان قبل الدخول او بعده مقبوضا
كان او لا حتى لا يرجع عليه بشيء ان لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليها به ان كان مقبوضا كله والخلع قبل الدخول هذا الا اذا
مذكورا في الخلع حيث لم يصح بدله وما يثبت من حقوق النكاح بقرينة ان المراد الاخلاع منه وان سميا المهر فان كان بعد الدخول
وليس مقبوضا سقط عنه كله وان كان مقبوضا رجع عليها بجميعه بالشرط وان كان قبل الدخول فان كان مقبوضا ففي القياس
يرجع عليها به ويقدر نصفه بالشرط ونصفه بالطلاق قبل الدخول حتى لو كان الفارج بالف وخمسمائة في الاستحسان المقبوض
فقط لان المهر اسم لما تستحقه المراة وتملك نصف المسمى قبل الدخول فجعل لها رده بالشرط ورد النصف الاخر بالطلاق قبل
الدخول لانها قبضت بالاستحقاق فجعل لها رده كذا ذكر في الجامع وينبغي ان يكون الا النصف بالشرط ويسقط الباقي كما
الخلع كما اذا خالعها على مال اخر قبل الدخول وقد قبضت كل المهر حيث لا يجب عليها رد شيء منه وسيأتي وكما اذا سميا بعض المهر
فانه يجب عليها المسمى بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي ان يجب كل المسمى بالشرط لان المهر اسم لما حقت تسميته في العقد
غير انه سقط بعضه بالطلاق قبل الدخول والشرط المهر كان له قبل الطلاق فينصرف الساقط اليه فاذا كانت قبضته رد نصفه بالطلاق
قبل الدخول رجع عليها بكله بالشرط وان لم يكن مقبوضا ففي القياس يسقط عنه كله ويرجع عليها بخمسمائة لانه يستحق هذه بالشرط
وهي تستحق عليه بخمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيتقاصان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزائد وفي الاستحسان لا يرجع عليها
بشيء لما ان المهر اسم لما تستحقه المراة وهو خمسمائة فيجعل كان لها عليه بالشرط ويجعل له عليها بالشرط فيتقاصان قصاصا وان سميا بعض
المهر بان خالعها على عشرة مثلا والمهر الف ان كان بعد الدخول وكله مقبوض رجع عليها بمائة بالشرط وسلم الباقي لها وان كان
غير مقبوض سقط عنه كله مائة بالشرط والباقي بحكم الخلع وان كان قبل الدخول وكله مقبوض ففي القياس يرجع عليها بستمائة
مائة بالشرط وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بخمسين لانه عشر مهرها قبل الدخول وبرئ المراة
عن الباقي بحكم لفظ الخلع وعلى ما بينا ان يرجع بمائة وان لم يكن مقبوضا سقط كله استحسانا عشرة بدل الخلع ونصف
بالطلاق قبل الدخول والباقي بحكم الخلع وان سميا ما لا اخر غير المهر وان كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير
وان لم يكن مقبوضا فله المسمى وسقط عنه المهر بحكم الخلع وان كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى وسلم لها ما قبضت
والا يجب عليها رد شيء منه وان لم يكن مقبوضا فله المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بحكم الخلع **اذا عرفت هذا**
حينا الى الخلافية وجه **قول** محمد رحمه الله ان بدل المعاوضة وان المعاوضة ليس الا في وجوب المسمى لا في سقوط
وصار كما اذا اوقع بلفظ الطلاق على مال ولان لا يسقط دين اخر والنفقة العدة وان كانت من حيث انها وجبت بالنكاح مع
اضعف من المهر ولاي يوسف ان المباراة من البراءة تقتضي البراءة من الجانبين وانه يطلق في كل دين الا انا قيدناه بالواجب
بالنكاح لدلالة الغرض فان الغرض المباراة من متعلقاته اما الخلع فما يقتضي فصلا واخلاقا حتى يتوقف في حق النكاح
غير متوقفة على سقوط المهر ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الخلع صلح وضع شرعا لقطع المنازعة الكائنة بسبب النشوز الكائن
بسبب الوصلة القائمة بينهما بسبب النكاح منازعة تتقوم وتجعل بسقط كما وجد سبب ذلك الوصل يسقط المهر
والاعواض التي يوضع بالتقوم لان لفظه ولفظ المباراة يفيد اطلاقهما ولهذا في المباراة كما قالا ولابي يوسف ولفظ
الخلع يفيد اخلاع كل منهما عن الاخر دون احدهما بعينه فاذا اخلع احدهما عن الاخر على وفق الكمال بان يخلع من كل وجه
اخلع الاخر لذلك وثبوته على هذا الوجه يسقط كل منهما الاخر هو واجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق لانه ليس فيه
ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح على ان على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الطلاق على مال كالخلع يسقط ما
يسقط بالخلع وبخلاف دين اخر لان شرعية الخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقا وبخلاف نفقة العدة
فانها ليست من واجبات النكاح بل حادث وجوب تعلقا بالنكاح حتى لو سقطا سقوطها في الخلع سقط باعتبار ما يستحقه في
الخلع والباقي سقط تبعا في ضمن الخلع اما لو لم يسقطها حتى اختلعت ثم اسقطت لا تسقط لانها حق قبضه الطالب فانها
انما تجب شيأ فشيأ بخلاف ذلك الاسقاط الضمني واما السكنى فلما كانت في عين البيت لطلاق بعضه لا يبطل سقوطها
بحال لان ابراءه عن موونة السكنى ان كانت مسكنة في بيت نفسها او تعطى الاجرة من مالها فصح حق ابراءها ذلك وفي

النفقة الابراء وجد بعد وجود سبب النفقة فيجب وان لم تكن واجبة عند قبل ما سبق به التعجيل وما ذكر في التتمة
يبطل الابراء بعد الخلع فانه لا يصح لكن في السابع لو ابرأته عن نفقة العدة بعد الخلع صح قال هكذا ذكر الطحاوي انتهى
خلافا للابراء منها حال قيام النكاح لان الابراء من النفقة المستقبلة لا يصح هذا وللقائل ان يقول الوجه الاول
يقتضي سقوط المهر بالطلاق على مال والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقا مسقطا لانه يفيد انطلاقها وانطلاقها
عن الزوج يوجب مثله في حقه وتحقق حقيقة انطلاق دليلها على الاخر على الكمال بقطع مطالبة كل الغرماء عن النكاح
كما ظهر في الخلع بعينه ما ذكر ظهر من جهة الدليل ترجيح الوجه الاول والذي اظهر رواية الجلسين عن ابي حنيفة في الطلاق
على مال انه ايضا يسقط المهر كالخلع والا فما حال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اني قد بعتك نفسك بالف
فقالت اشتريت اختلف المشايخ في انه على قول ابي حنيفة كالخلع والمبارأة اذا قبل وصح في الخانية وفي الصغرى انه كالخلع والمبارأة
وترجيح قول محمد لعموم الله بانه عقد معاوضة فلا يرتد على ما رضيا عليه والنقط وان كان يبنى عن الفصل ما لم يفصل
وجد على مقدار رضيا به فكيف يسقط عنه وذهول عن التحقيق فانه اذا انتفى عن الانفصال في متعلقات النكاح وانتفى
لذلك ان تسقط طالبة كل الاخر بالمهر ومع الرجوع على ابنائه عالما فعند وقع الرجوع على ابنائه بسقوط ملك النكاح
والمهر بذلك المال فثبت مقتضاه مع ذلك المال بالصريح **تنبيه** لا يسقط المهر بخلع الاجنبي بمال نفسه
لانه لا ولاية للاجنبي في اسقاط حقها ذكر شمس الائمة وكذا الامة اذا اختلعت من زوجها بغير اذن المولى فمنع الطلاق ولا
يسقط المهر بخلاف ما لو كان باذنه ويتباع في بدل الخلع دينا اذا كان كغيره اذنه لا تطالب به الا بعد العتق وام الولد والمدبرة
في الاذن روايتان من كسبها **فرع** اذا شرط ابو الصغير الخلع لابنه من نفقة الولد دنى سوء ته الرضاع ان وقتا لذلك
وقتا كسنة مثلا صح ولم يرد الا يصح ولي المنتقى ان كان الولد رضيعا صح وان لم يبين المدة وترضع حولين اشار الى علة
التقدير وفي الخلاصة اذا اختلعت من زوجها على نفقة ولدها ونفقة عبدها وعلى ان تمسك ولدها ثلاث سنين اذا عشر النفقة
صح الخلع وجب ذلك ان كان مجهولا يعني بعد النفقة وهذا ما علمت ان ابهامه غير المفاحشة مغتفرة في الخلع فان تركته على
زوجها وهبت فللزوج ان يأخذ قيمة النفقة منها ولها ان تطالبه بكسوة الصبي الا ان اختلعت على نفقته وكسوته فليس لها
وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رضيعا او فطيما ولو اختلعت على ولدها ثم استأجرها بدل الخلع على ارضاع الرضيع
جاز ولو استأجرها به على امساك الغليظ بنفقته وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر بن سماعة عن محمد رحمه الله في امرأة اختلعت
من زوجها بما لها عليه من المهر ورضاع ولدها الذي هي حاملا به اذا ولدته لاقل من ستة اشهر فان ما تنا ولم يكن في بطنها ولد ترد فيه
الرضاع ولو مات بعد سنة ترد قيمة رضاع سنة وكذا اذا ماتت هي عليه قيمته انتهى ولو كانت قالت عشر سنين رجع عليها باجر
رضاع سنتين ونفقة باقي السنين الا ان قالت عند الخلع ان مات ولدي فلا شيء علي فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اختلعت
على ان تمسكه الى وقت البلوغ صح في الانثى لا الذكر والمراد حيث للزوج ان يأخذ الولد لكن يتركه عندها وان تنفقا على ذلك
لان هذا حق الولد ينظر الى مثل امساك الولد في ماله لم يرجع عليها ولو اختلعت على ارضاعه ثم طلق الزوج على شيء يجب
ولو قالت على نفقة ولدي عشر سنين بعسرة فطالبته بنفقة يجبر عليها وما شرط حق عليه وعليه الاعتماد لا على ما افتى به بعضهم من
سقوط النفقة ولو غالبا بما لها عليه من المهر ثم ذكر ان لو بقي عليه شيء من المهر وجب رد المهر وبسلة لو غالبا على عبد
الذي لها عند ارمناعهم ظهران ليس في من شيء وقع على مهرها فان لم تكن قبضته سقط دينه او نهاله او قبضته ولو طلقها قبل
ان طلقها عليه وتعلم ان ليس عليه لها مهر وقع في الخلع بائنا وفي الطلاق رجعيا فانا **قوله** لم يجز عليها يحتمل عدم وقوع
الطلاق بسؤال الاب لانه لم يضمن بدل الخلع فصار كان الزوج خاطب البنت بالخلع فتوقف على قبولها وان كانت صغيرة ويحتمل
عدم لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلا صريح بان الاصح وقوعه تعين ان المراد الثاني وهذا لانه لا نظر لها فيه اذ البضع
حالة الخروج غير منقوم والبدل لمنقوم فاعطاء المتقوم من ماله بعوض غير متقوم لا يجوز لانه في معنى التبرع بمالها **قوله** بخلاف النكاح
لان البضع منقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغير بمهر المثل جاز عليه ولزم المهر في ماله الا ترى انه اعطى المنقوم من ماله
بمنقوم **قوله** وهذا اذا قبل خلع المريضة مثل ان يكون البضع غير متقوم حالة الخروج وقد منا في ادلة الباب انه واجب للزوج
ان ماتت في العدة الاقل من ميراثه ومن بدل الخلع اذا كان خروج من الثلث ان لم يخرج فلا الاقل من الارث والثلث اذا ماتت
في العدة فان ماتت بعدها او كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان خرج من الثلث **قوله** ونكاح المريضة الى آخره يتصل
بانه منقوم حالة الدخول **قوله** والاول اصح نص عليه في المنتقى وتوجيهه ما ذكر من انه تعليق يقبول الاب وقد وجد الشرط
وما ذكر من وجه الرواية الاخرى من ان الاب لما لم يضمن المال صار كانه خاطب الصغيرة فيتوقف على قبولها وان لم يلزمها المال
وما قيل ان الخلع في معنى اليمين لانه لا يمان لا يجري فيها النيابة فالملازمة الاولى ممنوعة وكون الموجود من الاب ليس الا يمينا فيه صحيح
بل مجرد الشرط وشرط اليمين يمنع من كل امر هذا اذا قبل الاب فان قبلت ونهى عاقلة تعقل ان النكاح جالب والخلع سالب

وقع الطلاق بائنا ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه طلقها بمهرها وهي صغيرة عاقلة فقبلت وقعت طالقة ولا مال وان قبل ابوها او اجنبي ردى هشام عن محمد رحمه الله يقع ورد ى الهندواني عن محمد لا يقع ولو بلغت فاجازت جاز قوله على انه اي الاب ضامن المراد من الضمان ههنا الزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لعدم وجوب المال عليها فالخلع واقع سواء طلقها الاب على مهرها او ضمنه او الف مثلا يجب الالف عليه لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى لانه يملك التصرف في نفسها وماله الا فراغ والايداع والاجارة والايقاع اولى بخلاف بدل الهبة لا يجوز اشتراطه على الاجنبي لانه يحصل به للعبد والمرتهن خاصة لا نواب الاهلية وسواء النوع عن ذلك الاسقاط بخلاف اسقاط الدين في الخلع لانه يحصل عنه للمرأة ما لو بحق خاصة قبل فصار الاجنبي والاب سواء في انه لم يحصل له شيء بخلاف العبد فانه حصل بما ذكرنا له وانما يجب على غير من يحصل له العوض فصار كمن باع بيعا ان البيع يفسد باشتراط الخلع لا يفسدها ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل في ولاية الاب اذا بلغت تأخذ نصف الصداق ان كان قبل الدخول وكله ان كان بعده لان مهرها على الزوج ويرجع هو على الاب الضامن سواء على الزوج ولو كان المهر عينا فاتت في يد الزوج كله ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبله ويرجع الزوج على الاب الضامن بقيمته قوله وان شرط اي لو شرط الزوج الا يقع عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول بان تكون مميزة وهي تعلم ان النكاح غالب والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وهو قبولها ولا حق لها لانها لا تستحق من اهل الغرامة والبينونة بالخلع تعتمد القبول دون لزوم المال الا ترى انها تبين بدونه بما اذا استمر عجزها ونحوه وان قبل الاب بدونها في وقوع الطلاق روايتان في رواية يقع لانه تبع محض اذ يتخلص من مهرها به بما لم تلتزمه اصلا وتسقط الهبة وفي اخرى لا يقع لان قبولها شرط البين وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الاصح قوله وكذا ان خالعها اي خالع الصغيرة الزوج على مهرها ولم يضمن الاب وقف على قبولها ان كانت على ما قلنا اتفاقا فان قبلت وقع الطلاق بائنا ولا يسقط المهر ان ضمنه الاب فعلى الروايتين ما لم يضمنه فان ضمنه صح وقوع الطلاق لوجود الشرط وعرف من ههنا ان الصغيرة العاقلة اذا قبلت الخلع من زوجها صح الخلع ووقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا يلزم المال لها هذا تمام قبل تأويل المسألة ان خالعها على ما لا يملك مثل مهرها اما على مهرها فالجواز لان الاب ليس له ولاية ابطال ملكها بغير عوض وكذا لو خالعها على ما ليس بمتقوم كما يعتبر ضمانه والاصح ان الخلع على مهرها كالخلع على مال اخر لان العقد يتناول مثله لا عينه وضمان الاب اياه صحيح ثم يظهر ان كان مهرها الفا والخلع قبل الدخول وهي المراد بمسألة الكتاب لزم خمسمائة وفي العيون يلزمه الف واصله ان الكبيرة اذا اختلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل قبضه في العيون يجب خمسمائة لانه وجب له عليها الف بالشرط وفي وجب لها خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيتقاصان قصاصا بقدر ما فبقي لها خمسمائة له وفي الاحسان لا يجب لها قبل القبض شيء لان المهر يراد به عوضا ما تستحقه المرأة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وبعد قبضه يجب خمسمائة له بالشرط ويترادان الباقي في حكم الخلع هذا على ظاهر ما ذكر قاضي خان وقد قدمنا الاقسام كلها واذا عرفت هذا علمت ان الصواب ان يقول اذا خالعها على مهرها وهو الف لا كما قال على الف ومهرها الف فانه اذا اطلقها كذلك يكون من الخلع على مال اخر غير انه اتفقوا انه مثل المهر ولا اثر له في ذلك وكذا الحكم فيه اذا كان قبل الدخول وجب المسمى له وسقوط المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامتها ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشيء هذا ما قدمنا وفي التقسيم اذا قدمت الكلام في خلع الاجنبي فلا بد من ذكر مهمات منه اعلم ان الاجنبي اذا خاطب الزوج هل يتأتى ان يضيف البدل الى نفسه على وجه يفيد ضمانه له او بلكه اياه او يرسله او يضيفه الى عبده فان اضافه الى نفسه كذلك بان قال اخلعها على عبدي هذا او الى هذا او على العبد او على ان ضمن فعل الخلع واقع والمسمى عليه فان استحق لزم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه انما يتوقف على قبول من يجب عليه البدل للامر بوقوع علة الطلاق ولا الى قوله بل يكفي الالتزام منه لان الواحد يتوسط في الخلع كما في النكاح كما قال اخلعت نفسك مني فقالت فعلت قبل الا يصح بلا قبول الزوج والمختار انه يصح اراده التحقيق دون التهوم فان قلت ما الفرق بين تسمية الاجنبي وبين الامة المأذون لعبدها حرفا نه اذا اخلعها من الزوج على عبده فانه يتوقف على قبول العبد على الامة حتى تباع فيه لظهور الدين في حق السيد فالجواب ان قبول الخلع هنا وجد منها حكما بسبب لا يعود الى السيد فلهذا لم يكن قبولها كقبولها فكان الدين عليها الا ان لسيدها الرجوع عليها اذا اعتقت عادا ليها وهو ظاهر في حق السيد فشاع فيه الا ان يقدرها واذا بيعت ان كان عليها دين بداءه لان دين الخلع اضعف اما لو خلعها على رقبتها وهي حق عبد مأذون فلو ضمن المولى البدل في جميع ذلك لما طالبه على المولى الا في رقبته دون ما بعده لان القبول انما يشترط لوجوب البدل لا لوقوع الطلاق وان اراد بان قال على ان عبدي هذا العبد يتوقف على قبول المرأة لان البدل لم يضف الى ما صار ان قبلت لزمها تسليمه او قيمته ان عجزت وان اضافه الى غيره بان قال على عبد فلان اعتبر قبوله فلان لان البدل اضيف اليه وكذا لو قال الزوج رب العبد خلعت امرأتي على عبدك لان العبد اضيف اليه ولو كان الزوج قالها خالعتك على عبد فلان وقالت بل اخلعتني على داد

فلان توقف على قبولها لان الخطاب جرى معها فكانت هى الداخلة فى العقد ولو قالت اخلعنى على الف على ان فلانا ضامن
فاجاب فالخلع يعقها لانها العاقدة ويتوقف ضمان فلان على قبوله ولو وكلت من يخلعها بالف ففعل فالمال عليها دون الوكيل لان
حقوق العقد فى الخلع ترجع الى من عقد له لا الى الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه وان ادى رجع عليها لانه يملك الخلع من مال نفسه
فيملك الامر به والرجوع عليها بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن فادى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر جواز
النكاح لانه لا يملك النكاح بغير امره والصلح عن دم العمد كالخلع فى جميع ما ذكرنا **فروع تتعلق بالباب** ٥ و
المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا وبه تقدم فيها سلف وبه قالت الظاهرية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابى الدرداء
وسعيد بن المسيب وشريح وطاوس والزهرى والنخعى والحكم وحماد ومكحول وعطاء والثورى وعند مالك والشافعى واحمد لا
يلحقها ولا يتناولها الطلاق فى قوله نسائى طوالق عندهم ولو قال لها الكنايات التى يقع بها الرجعى مثل اعتدى استبرئى
رحمك انت واحدة ينوى الطلاق يقع عليها طلقة بائنة عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد رحمهم الله لهم ما روى انه صلى الله صح م
عليه وسلم قال المختلعة لا يلحقها الطلاق وان كانت فى العدة وروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف باسناده فى الامالى
عن النبى صلى الله عليه وسلم قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق وان كانت فى العدة وروى عن ابن عباس يلحقها صريح الطلاق
ما دامت فى العدة وحديثهم لا اصل له ذكره سبط ابن الجوزى فى ايثار الانصاف **امراة** قالت خلعت نفسى منك بالف
ثلاث مرات فقال رضيت او اجزت كان بثلاثة الاف خلع امة على رقبتها وزوجها عبد او مدبر او مكاتب صح لانها
تصير ملكا للمولى ولو كان حرا لا يصح لانه لو صح ملكها اى ملك الزوج به فيبطل النكاح ومتى بطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق بائن
لانه بطل البدل وبقى لفظ الخلع وهو طلاق بائن تحت حر امتان دخل بهما فخلعهما سيدهما على رقبة الصغرى فالخلع واقع على
الكبرى وبطل الخلع فى التى خلع على رقبتها وهى الصغرى لانه امكن تصحيح الخلع على الكبرى لان الطلاق لم يقارن ملك الزوج فيها
لا فى الصغرى لان الطلاق فيها يقارن ملك الزوج بعض رقبتها فتنقسم الصغرى على مهريهما لانه جعلها بدلا عن طلاقهما فما اصاب
مهر الكبرى فهو للزوج وما اصاب الصغرى بقى للمولى ولو خلع كلا منهما على رقبة الاخرى طلقتا مجانا لان ملك رقبة كل منهما يقارن
طلاقها فصح الخلع فى حق الطلاق ولا يسلم للزوج شئ من البدل **امراة** لها ابنا عم وهما وارثاها تزوجت احدهما ودخل بها
ثم خلعت بمهرها فى مرض موتها ولا مال لها غيره وماتت فى العدة فلهما حصتهما ولا تعتبر من الثلث فلا يصح ذكر البدل فى حق الزوج
فبقى لفظ الخلع فتبين ويرثان بالقرابة فلو كان طلقها على مهرها وماتت فى العدة فهو طلاق رجعى فلا يصح التصرف لانها زوجة والمال
بينهما نصفان **قاعدة فى الطلاق على مال** الاصل انه متى ذكر طلاقين وذكر عقيبهما مالا يكون مقابلا بهما اذ ليس
احدهما بصرف البدل اليه اولى من الاخر الا اذا وجد فى الاول ما ينافى وجوب المال فيكون المال كله مقابلا بالثانى وصفة
المنافى كان تنص على ان المال بمقابلة الثانى ولان شرط وجوب المال على المراة حصول البينونة لانها ما التزمته الا لتملك نفسها
فلو قال لها انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف او قال على انك طالق غدا اخرى بالف او قال اليوم واحدة وغدا اخرى
رجعية بالف فقبلت يقع واحدة بخمسمائة فى الحال وغدا اخرى بغير شئ الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة
مضافة الى الغد وذكر عقيبهما الالف فصرف اليهما الا ترى انه لو ذكر مكان البدل شرطا ينصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسمائة
فاذا جاء الغد يقع اخرى لوجود الوقت المضاف اليه ولا يجب شئ لان شرط وجوب المال بالطلاق الثانى حصول البينونة ولم تحصل
لحصولها بالاولى الا ان يتزوجها قبل مجئ الغد ثم جاء الغد تقع اخرى بخمسمائة لوجود شرط وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة واحدة
رجعية او بائنة او بغير شئ على انك طالق غدا بالف تقع فى الحال الواحدة مجانا وغدا اخرى بالف ان قبلت لانصرافه اليها لانه وصف الاولى
بما ينافى وجوب المال الا ان فى قوله بائنة يشترط التزوج لوجوب المال بالثانية ولو قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف فقبلت يقع فى
الطهر الاول واحدة بثلث الالف وفى الطهر الثانى اخرى بلا شئ لانها بانت بالاولى ولا يجب بالثانية المال الا اذا تزوجها قبل الطهر
الثانى فتقع اخرى بثلث الالف وفى الطهر الثالث كذلك والله سبحانه اعلم **فروع** لو خالعها ولم يذكر العوض ٥
ذكر شمس الائمة انه يبرا كل عن صاحبه قال خواهر زاده هذا احدى الروايتين عن ابى حنيفة وهو الصحيح فان لم يكن على الزوج
مهر فعليها رد ما سيق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع وعن محمد رواية عن ابى حنيفة وهو قولهما لا يبرا احدهما عما
ولا يبرا عن نفقة العدة ومؤنة السكنى فى قولهم جميعا الا اذا شرطا فى الخلع نقله فى الخلاصة وكذا ذكره السغدى اعنى رد المهر
وذكر فى الوجيز انه اذا قال اخلعى ولم يذكر البدل فقالت خلعت عن خواهر زاده انه يقع طلاق بائن ولا يكون خلعا كانه
قال طلقى نفسك بائنا فقالت طلقت ثم استشكله على ما حكى من ردها ما ساقه اليها من الصداق اذا كان مقبوضا او لم يحل
كانه قال طلقتك بائنا هذا ما ذكر فى غير موضع وذكر فى التجنيس اذا قال اخلعى فقالت اختلعت تطلق وفرق بينه وبين
ما اذا قال اشترى نفسك منى فقالت اشتريت لا تطلق فان اختلعى امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراة تملك الطلاق بامر الزوج
بخلاف اشترى نفسك لانه امر بالخلع الذى هو معاوضة اذا لم يكن البدل متعينا فان فسره بان قال بمهرك ونفقة عدتك

وقال اشترت صح على رواية ونووا لختار يريد بالرواية الأخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال اشترت نفسك مني بكذا
فقال اشتريت لا يقع ما لم يقبل الزوج بعد وكذا لو قبلا في مجلسين لكن ذكر في الاصل ما يخالفه
وفي رواية كتاب الطلاق لا يصح ما لم يقبل الزوج خلعت وفي رواية كتاب الوكالة يصح وبرأ الزوج عن المهر ونووا الأصح
واما الجواب عن الاشكال بسقوط المهر وجعله بدلا بانه اذا لم ينو به كونه طلاقا بائنا بالمال وحمل كونه طلاقا بائنا بالمال
على ما اذا نوى به كونه بلا مال وهذا لان مطلق الخلع ينصرف الى العرف بعوض فيحمل عليه الا يوجب فاذا لم يسمها لا انصرف
الى المهر الا ان ينوي خلافه ويدل على هذا اذا قال لنتني قال انوى فسد اذا قالت اخلعني بنفسك فقال فطلقتك بنتين لا يكون
خلعا على مال الا ان ينوي غير مال ولا فرق بين طلقتك وبين خلعتك فاذا قال اخلعتك نوى به الطلاق ولم يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا
فلا يلزم هذا الحكم الا اذا انقاد قابل المهر بالنية وما يوجب حمله على مجرد الطلاق التصريح بنفي المال كما اذا قال اخلعني على غير
شيء فاخلع واقع بلا مال لانه صريح بنفي المال نقل عن محمد الفضلي في الطلاق بائن وعلى ما ذكرنا من ان حقيقته ما نفه المال لو
قال لاجنبي اخلع امرأتي ولم يملك خلعها بلا عوض ولم يجعل كقوله طلقها بائن ولو قال اخلعني على مال ولم يشأ ولم يقبل فقالت
اخلعت على ان لا يصح ما لم يقل الزوج خلعتك او خالعتك فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلعي نفسك مني بالف
والباقي بحاله بخلاف ما ذكر والفرق ان التفويض في المسئلة الاولى لم يصح لان البدل المجهول فلو صح صار لواحد مستحق
وهذا مفقود في الثانية فلو لم يصح اما لا يصح لفساد الجعل لان جعل الى الوكيل اذا قالت اخلعت منك نفسك
ونفقة العدة بالعربية ونحن لا نعلم معناها او لغتها انوابك من نفقة العدة فقبل يصح الا صح لا يصح لان التفويض كالتوكيل
لا يتم الا بعلم الوكيل والابراء عن نفقة العدة والمهر وان كان اسقاطا لكنه اسقاط يحتمل التعليق فصار شبيها بالبيع والبيع
وكل المعاوضات لا بد فيها من العلم وهذه صورة كثيرا ما تقع قال ابو نصر من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت ابرأتك
من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في فورته طلقتك وتنوي به تحويلها تقع بائنا لانه بعوض واذا اختلعت بكل حق لها
عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لانها لم يكن لها حق حال الخلع فلا طهران تسميته كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء
صحيح وتصرف الى القائم لها او ذاك وبعض النساء فعية لا يصح هذا الجهالة وهذا عندنا عموم لا اجمال فلو تزوجها
على الف ثم طلقها بائنا ثم تزوجها ثانيا على الف اخرى ثم اختلعت منه على مهرها لا يبرأ الزوج الا عن النساء دون المهر الاول
ولو جاء رجل الى امرأة كل امرأته في طلقها فخلعها على الف فكانت لتوكيل فان كان ضمن المال للزوج وقع الطلاق وعليه
البدل وان لم يكن ضمن بان صدقها الزوج على انها وكلته وقع الطلاق ولم يجب المال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه
طهران الخلع موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه تطليقة بالف فقال قبلت فقد بانت بالطلاق فضمن المهر ولا لان لعطة
الشراء لعطة الضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا اذا خالع سرا وعليه الفتوى ولو ادعى الرسالة من امرأة الرجل اليه في ان
يطلقها او يمسكها فقال الزوج لا امسكها بل طلقها فقال الرسول ابرأك من جميع ما لها عليك فطلقها فانكرت المرأة الابراء
والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه كذلك وقع وبني على حقوقها وان لم يدع فان كان الرسول قال
ابرأك من حقها عليك على ان تطلقها فالطلاق واقع وبني على حقها وهذا في امر الحكمين لما كان سبب الخلع المشاقة وجب ذكر
امر الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتاب الله عز وجل وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا
اصلاحا يوفق الله بينهما فجعل نصب الحكمين وتعيينهما للزوجين وقيل الحكمين ايضا وقيل الضمير ان للزوجين والاول ان
يكون الحكمان من اهلهما كما ذكر الله تعالى وانما كان اولى لانهما اخبر بباطن امرهما واشفق عليهما وبه قال الشافعي واحمد
يشترط كونهما من اهلهما الا ان لا يوجد من اهلهما من يصلح لذلك وقلنا المعنى المفهوم الذي قلناه صار عن تعيين
المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيلهما عندنا وبه قال الشافعي في الاصح واحمد وقتادة والحسن
وابي ثور وقال مالك قولهما في ذلك كقول احد الزوجين وقيل هو قول الاوزاعي واسحاق وروي عن عثمان وعلي قولنا ليس للحاكم
ان يطلق ولا ان يمسك بالمال فكيف يفعل ذلك بنفسه وفي احكام القرآن للجصاص عن سعيد بن جبير يعظها الزوج فان انتهت
والا هجرها فان انتهت والا ضربها فان انتهت والا رفع امرها الى السلطان فيبعث حكما من اهله وحكما من اهلها وايهما كان
الظلم رده الى السلطان فاخذ فوق يده كالعنين والمجبوب والحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى
الاشوز واعتذر بظلمه وتقصيره في حقوقها يفعل الحاكم وما يتفقان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجمعا ولا ان يفرقا
بغير امرهما وما ادعى اسماعيل المالكي من ان ابا حنيفة واصحابه لم يجعلوا امر الحكمين اخبارا لنفي بعد العلم والاول ان يقتصر
حفظ اللسان وما قال الوكيل لا يسمى حكما ممنوع بل الوكالة تؤكد معنى الحكمية فتقبل قولهما عليهما والحكمان يفصلان الزوج
والفصل الحق وفقهما الله للصواب اذ هما مؤكلان للجمع والتفريق عليهما الا خير فيهما وطلب الجبر لهما وكما ورد عن السلف ان
فعل الحكمين جائز عليهما فهو محمول على رضاهما اذ لم ينصوا على انه جائز بغير رضى الزوجين وهذا لانه غير جائز لهما ان يطلقا

امرأة الغير بغير اذنه ولان يتضمنا لا بغير اذن صاحبه بخلاف قضاء دينه اذا امتنع منه لان ذلك ايصال الحق الى مستحقه
ولا حق للزوج في مالها قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال صلى الله عليه وسلم
لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه واحكاما انما نحن بالصلح ونعلم ان الظالم منها فيتكرا على ظلمه فاذا لم يقبل
أعمل الحاكم فيه ظلمه فاحكما ان شاءا ان في حال اذا فوض اليهما وقوله عز قائلا ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما
فيرتبتول عندنا وليس مأذونا عن علي رضي الله عنه شاهدا في ذلك

باب الظهار

مناسبته بالخلع ان كلا منهما يكون على التأبيد وظاهرا وقدم الخلع لانه اكمل في باب التحريم اذ هو تحريم يقطع النكاح وهذا
مع بقائه والظهار عند ظاهر وهو مفاعلة من الظهر فصح ان يراد به معان يخلقه يرجع الى الظهر يعني ولفظا
حسب ما لا او اغراضا فيما الظاهر ثم اي فانكت ظهري بظهرك حقيقة واذا عما يظنه ايضا وان لم يند بن حقيقة باعتبار
ان المعاينة تقتضي هذه المقابلة وظاهره اذا نصرته باعتبار انه يقال قوى ظهره اذا نصره وظاهر من امرأته واظهر
وتظاهر اظاهر وظهر وتظهر اذا قال انت علي كظهر امي وظاهر بين شوبين اذا لبس احدهما فوق الآخر على اعتبار جعل
ما يلبسه كل منهما الآخر ظهرا للتوب وغاية ما يلزم كون لفظ الظهر في بعض هذه التراكيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع الا
منه ويكون المستعمل مجازا ايضا واما عدي بمن مع انه يتعدى بنفسه لتضمنه معنى البعد لانه كان طلاقا وتوسعد
ثم قيل الظهر هنا مجاز عن البطن لانه اما ركب البطن بكظهر امي اي كبطنها بعلاقة المجاورة ولانه مودعه لكن لا يظهر ما ينو
الصاوي عن الحقيقة في الكلام وقيل خص الظهر لان اتيان المرأة من ظهرها كان حراما فاتيانه من ظهرها حرام فكثر
التغليظ وفي الشرع هو تشبيه الزوجة او جزء منها شائع او معبر به عن الكل بالاجنبية او بجزء منها كيد او
بضاع او مضاف اليه قيد الانفاق فخرج ما لو قال انت علي مثل فلانة وفلانة ام من زنى بها او ابنها لم يكن
ظهارا وسنذكر ما ينو ليتحقق انشاء الله تعالى والاصل في كون ذلك العضو الظهر او غيره ما لاجل النظر اليه وانما
خص اسم الظهر تغليبا للظهر لانه كان الاصل في استمتاع الرجل بامرأته كونها زوجة وفي الزوجة كونه من سنن الكفان
فلا يصح ظهار الذمي كما نص عليه والمجنون وكنه اللفظ المستعمل على ذلك التشبيه وحكمه حرمة الوطء ودواعيه الى وجود
الكفان به واختلف في سبب وجوبها فقال في المنافع سببه العود لان الظهار وكيمين فلا يصلح سببا للكفان لانها
عبادة والعبادة لا تعلل بها معنى العبادة ولا يكون المحظور سببا للعبادة فعلى وجوبها بما تضمن معنى الحرمة باعتبار العود
الذي هو امساك لتعرف فيكون دائرا بين الحظر والاباحة فيصح سببا للكفان الدائرة بين العبادة والعقوبة وقيل
سبب وجوبها العود والظهار شرط لقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا
فحرير رقبة الخ فيكون ترتبها عليها او على الاخير لكن اذا ابكر البساطة صيرانها لانها الاصل للنسبة الى التركيب فلذا
قال في المحيط سبب وجوبها العزم على الوطء والظهار شرط وبنوا على ان المراد من لفظ العود في الآية العزم على الوطء
واعترض بان الحكم يتكرر بتكرر سببه لا بشرطه والكفان تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وكثيرا من مشايخنا على ان العزم
اباحة الوطء بناء على ارادة المضاف في الآية اي يعودون لما قالوا او لان اراده ترك العود بمنزلة العود ورد عليه
ما ترد على ما قبله وهذا بناء على عدم رجوعه ارادة ظاهرها وسوء تكرار بتكرر الظهار كما افاده داود للحديث الذين نردها فان
ظاهرها عدم تعلقها بتكرره وردان مجرد العزم لا تتقرر الكفارة عندنا كما نص عليه في التبسوط حتى لو ابانها او مات بعد
العزم ولا كفان قال تهذا دليل على انها غير واجبة لان الظهار ولا العود اذ لو وجبتا سقطت بل يوجبا الظهار ثبوت
التحريم فاذا اراد رفعه وجب عليه في رفعه الكفارة كما يقول من اراد الصلاة النافلة يجب عليه ان صلى ان تقدم الوضوء
وعند الشافعي رحمه الله تسوسكونه بعد ظهار ان فلانها يمكنه طلاقها وردان شرعية الكفان لرفع الحرمة والحرمة والظهار
لم توجب تحريم العقد لكون الامساك عن طلاقها ايضا فقد يكون الامساك عن طلاقها حراما يتسبب في ان الكفان وحصلها
او للزوج في طلاقها والتكفير فلا يكون مجردة بعد الظهار وجناية فلا تكون سببا للكفان واعلم ان هذه الحرمة لا ترفع
الا بالكفان لا بالملك ولا بزوجان حتى لو طلقها بعد الظهار ثلاثا فعادت اليه بعد زوج اخر او كانت امة فملكها بعد ما ظاهر
منها لا يحل قربانها حتى يكفر عنها وللمرأة ان تطالبه بالوطء وعليها ان تمتنع من الاستمتاع لها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على
التكفير دفعا للضرر عنها بحبس فان ابى ضربه ولا يضربه في الدين ذو فاله كفر صدقها لم يعرف بالكذب والعاظم صريح
وكنايته وسنبين وسبب نزول سورة عينه قصة خولة او خويلة بنت ثعلبة بن مالك بن بغلبة قالت ظاهر مني زوجي اوس بن الصامت
فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشكو اليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجادلني فيه ويقول اتقي الله فانه ابن عمك
ما برحت حتى نزل القرآن فسمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الى الفرض فقال لتعتق رقبة فقلت لا يجد
فقال فليصوم شهرين متتابعين قلت يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام فقال فليطعم ستين مسكينا قلت ما عنده من صدقة

قال اى ساعينه بفرق من تمر قلت يا رسول الله واني ساعينه بفرقين قال فذاك حسنت قال فاذهبي فاطعمي عنه ستين مسكينا
وارضي ابن عمك قال والفرق يسعون صاعا رواه ابو داود وقيل هو مكتل يسع ثلثين صاعا قال ابو داود وهذا
اصح وفي الحديث الغاظ اخر رواه ابن ماجة وغيره **قوله** اذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي حرمت عليه وعن
الظاهرية ان يقبلها اذا قدم من سفر للمشقة وكذا اذا قال انت مني كظهر امي اذا انت عندي وكذا اذا قال لا اساك
مظاهرة فالظاهر منك وحتى الحق لفظ المشية لا يبك ولو قال انت علي كظهر امي انشأ الله تعالى لم يكن مظاهرا ولو قال
ان شاء فلان فالمشية اليه **قوله** وهذا اني شوت التحريم بالظهار ثم ارتفاعه بالكفارة لانه اتى بالظهار وجناية كبيرة
محضة لكونه منكرا من القول وزورا بالنص فناسبه الجمع بينه وبين الجناية بحرمة وارتفاع بين الحرمة بالكفارة **قوله**
ثم الوطئ اذا حرم حرمه داعيه بينه لهذين البيانين ان هذا هو الاصل اذ طريق الحرمة محرمة وعلى هذا الشيء في الاستبراء
والاحرام والاعتكاف وثبت من الشرع خلافه في الصوم والحيض فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل احدى نسائه
وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يأمرني ان ازر ضبابي وانا حائض فوجب البحث عن حكمة الفرق شرعا بين
الامور لينظر هل الظهار من قبيل ما يقتضي الفرق بحرم الداعي فيه كما قلنا نحن ومالك وهو قول الزهري والاوزاعي والنخعي
وهو الشافعي ورواية عن احمد لان حرمة الوطئ تنتفي بقوله تعالى من قبل ان يتماسا وهو كناية عن الجماع فلا يتناول عنده
وعليه كما قال الشافعي واحمد في قوله الاخر فنظرنا فعقلنا كون حكمة لزوم الحرج لو حرمنا الداعي في الصوم والحيض لكثرة
وقوعها ووقوع ضدها من الطهر والطهر على كثرة وقوعها يلزم الحرج بمنع الداعي وعن كثرة وقوع الضد من الطاهرين
في كثرة وجود الجماع ينتفي لزوم شرع الزاجر المبالغ فيه فلا يحرم الداعي بخلاف الطهر والاستبراء والاحرام لانكثرة بالنسبة
الى كل شخص شخص فاستمر على الاصل وتقرر لي الاعتكاف والفرق بينه وبين الصوم في حرمة الداعي فيه لا في الصوم
بان الجماع محظور الاعتكاف والاحرام بخلاف الصوم لان الكف عنه ركنه فلا تتعدى الى داعيه وقررنا حاصله ان الفرق
للفرق بين المحرم الثابت في ضمن الامر المحرم الثابت بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب ان النهي يتناوله مقصودا فتعدى
الى الداعي بخلاف الثابت في ضمن الامر فانه لم يتعلق به تمام متعلق الطلب شيء فيستلزم وجوده عدم ذلك المحرم فلذلك
لم تتعد حرمته الى نفوسها المطلوب لا مقصودا انما تتعدى الداعي فافترقا والحال بين الاستبراء والاحرام والاعتكاف ليثبت
حرمة الجماع فيها بالنهي فالعالي لا يباشرهن وانتم عاكفون في المساجد ولا فضوق ولا عصيان في مستعار للنهي لما كان
وقال صلى الله عليه وسلم لا لا تنكح الجبال حتى يضع ولا الجبال حتى يستبرئن بحيضة وقال تعالى في الآخرين فاعتزلوا النساء
في المحيض ثم اتموا الصيام فلما كان هذا يقتضي عدم حرمة الداعي لان المذكور في الآية الامر بالكف قبل الثاني ترى بنو
قوله تعالى فحرر رقبة قبل ان يتماسا فانه مصدر واقع بدلا عن اللفظ الذي يفعل فحرم الجماع لتنوب فيه المأمور به وبقي الكف
قبل التماس به انه يقتضي حرمة الدواعي في الحيض لان اعتزلوا هو نفس معنى النهي حتى انهم لم يسألوا النهي عن البيع وقت
الجمعة الا بقوله تعالى وذروا البيع ولم يسألوا الا نهيا عنه ومن صحيح لان الرمي للنفس طلب الترك مدلول الماذكرت
والتحقيق ان الداعي منصوص على منعها في الظهار والمذكور في وجه الفرق انما هو حكمة الفرق بين الظهار وما ذكرا
وجهة كونها منصوصا على منعها فان قوله تعالى من قبل ان يتماسا لا يوجب فيه للحمل على المجاز لامكان الحقيقة وعدم الجماع
لانه من افراد التماس فكل من القبلة والمس والجماع افراد التماس فحرموا الكل بالنص ظهر فساد قول الحنفي فالله اعلم
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لرد صحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان خلا ظاهر من امرأته
وقع عليها قبل ان يكفر فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في ضوء القمر وفي لفظ بياض
ساقها قال فاعتزلها حتى تكفر ولفظ ابن ماجة فنهاك رسول الله صلى الله عليه وسلم وامره ان لا يقربها حتى يكفر قال الترمذي
حديث حسن صحيح غريب وفي كذا هذا الطريب صحيح اورده المنذري في مختصره بان صححه الترمذي ورجاله ثقات مشهور سماع بعضهم
من بعض ورواه الترمذي عن اسحق الى آخر السند عن سلمة بن صخر البياضي عن النبي صلى الله عليه وسلم في المظاهر يواقع قبل
ان يكفر قال لكفارة واحدة وقال حديث حسن غريب واما ذكر الاستغفار في الحديث فالله اعلم به لم يذكر في الموطا من قول مالك
ولفظه قال مالك فيمن ظاهر ثم مسها قبل ان يكفر يكف عنها حتى يستغفر الله ويكفر تو قال ولذلك احسن ما سمعت **قوله**
فلو كان شيء اخر واجبا لبينه عليه لانه مقام البيان وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فعلم ان المذكور تمام حكم الحادثة
فالاعجب كفارتان كما نقل عن عمر وابن العاص وقبيصة وسعيد بن جبير والزهري وقتادة ولا ملك كفارات كما عن الحسن
البصري النخعي **قوله** وهذا اللفظ اي قوله انت علي كظهر امي لا يكون الا ظهارا وان نوى به الطلاق والايلاء قال
لو انه سبا لانه صرح فيه وانما اليه اتباع الشرع لا تشريع وهذا ايضا مما قلنا ومما في الكتاب بخلاف قصد الطلاق ولو قال
اردت به اخبر عن الماضي كما لا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة ولو قيل النسوخ كون

هذا اللفظ طلاقا وهو لا يستعمل فيه صحة اراده به احتاج الى الجواب وهو كلفظ انت طالق وجعل شرعا لوقوع الطلاق
على المخاطبة ويصح ان يراد غيره فلا يقع فيما بينه وبين الله تعالى كما في التحفة **قوله** ليس الاشتباه المحللة
بالحرمة اللام فيها للعهد اي المحللة بعقد النكاح بالحرمة على التابيد لانها المعهود كما سبق من ذكرها **قوله**
وهذا المعنى يعني تشبيه المحللة بالحرمة تحقيق في التشبيه بحضور الحال النظر اليه على التابيد لما كان الظهر
كالام تشبيها مشتهرا على المشبهة والمشبه بها وجها غالبا ظاهرا فهي اشبهة ان تذكر بعض او جزء شائع منها
او جزء معين يعبر به عن كلها كالراس والرقبة والفرج والوجه وتقدم بيان التعبير بها عن الكل في الطلاق والنصف
والثلث في الاول وفي المشبهة ان تذكر بعض او عضو منها لاحال النظر اليه على التابيد الا ان مع ذكرها سيوى كما سياتي
اذا عرفت هذا عبارته اعني قوله وكذا اذا اشبهها ممن لا يحل النظر اليها الى قوله مثل اخته وعمته وامه
من الرضاع ليست جيدة لان ظاهرها حرمة النظر الى هذا ولا من الرضاع وانما المعنى اذا اشبهها مما يحل النظر اليه
فلو قال انت علي او راسك او وجهك او رقبتك او رجلك او نصفك او سدسك كظهر امي او طالبي او ام زيد حتى اذا ذكر جزءا او عضوا
ارخذ هذا الى اليها كان مظاهرا ولو قال يدك او رجلك او شعرك او ظفرك او سنك او بطنك او خدك او جنبك او ظهرك
كظهر امي او فرجها الى اخر ما ذكر لان هذه الاشياء لا يحل النظر اليها ومنها بعض شهوة ولو قال انت علي او راسك الى اخر
ما قلنا كيد امي او جنبها الى اخره لم يكن ظهارا لانتفاء ان من جملة المشبه بها وكذا لو قال يدك او رجلك الخ علي كيدها
او رجلها الخ لا يكون ظهارا لانتفاء ان من جملة ما اذا احكمنا ملاحظة الاصل احترز فروعا كثيرة من تفريعهم اجمعناه
مثل فرجك كفرج امي فرجك كفخذ امي يكون ظهارا بطنك كفرجها لا يكون ظهارا وجه الاعتبار في المشبهة بكون
العضو مما يعتبر به عن الجملة والجزء الشائع ما احال عليه في الطلاق لانه هي الحرمة كالمطلقة هناك وقد بينا هناك
وفي المشبهة بها يكون النظر بها لاحال النظر الى الحرمة ما ذكر بقوله لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة الى
وقد تمناه في ذلك هذا البحث **قوله** لانها اي اخته وعمته وامه من الرضاع في التحريم المؤبد كالام خلاف قوله انت علي
كظهر عمتك او اختك لان حرمتهن ليست على التابيد بل موقتة بانقطاع عصمته لهاتم المراد ثابت الحرمة باعتبار
وصف لا يمكن زواله فان المحوسية محرمة على التابيد ولو قال كظهر محوسية لا يكون ظهارا وكذا في الجواهر لان التابيد
باعتبار دوام الوصف وهو غير دائم لجواز اسلامها خلافا لائمة والاجنبية وغيرها لا يعد على شيء اطلاقا بالحرمة
ما لو ظاهر من امراته ثم قال لاخرى انت علي مثل هذه يسوى الظهار وهو ظاهر ولو بانها لا تكون ظهارا
منها لعدم حرمة على التابيد لان تشبيه الظهار في بعض انما يكون باعتبار يتضمن قوله لها انت علي كظهر امي كان تشبيهها
بكل قال لها هذا لان انما يكون في ذلك فاظهارها باعتبار خصوص وجه الشبهة المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا
لو كانت امراة وجعل اخر ظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة او مثل فلانة يسوى ذلك صح ولو كان بعد موتها
وفي التحفة لو شبه بامراة محرمة عليه في الحال لكن ممن يحل له في حالة اخرى كمحللة اخرى امراته وسمى امراة لها زوج او مجوسية
او مرتدة لم يكن مظاهرا لان النقض ورد في الام وبنى محرمة على التابيد وقد علمنا ان هذه كذلك فلا تكون ظهارا ولا
ايلاء لا بالنية وبعد اشتراط تابيد الحرمة سالت شرط ايجاع عليها شرطه في الرابية لتخرج امراته المزني بها وبنته لانه لو
شبهها بها لم تكن مظاهرا وعزاه الى شرح الطحاوي لكن الخلاف منقول في هذه فمنهم من قال لعندي يوسف يكون مظاهرا
خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم بقضي بحل عند محمد ينفذ خلافا لابي يوسف ومنهم من قال لعندي حنيفة وابي يوسف يكون
مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم بحل بكتابه وعدمه ظهرها قلنا نقلنا ان مبنى ثبوت الخلاف في الظهار وعدمه
ليس كون الحرمة المؤبدة مجمعا عليها او لا بل كونها يسوغ فيها الاجتهاد او لا وعدم تسوغ الاجتهاد لوجود الاجماع او النص
الذي لم يحتمل التاويل من غير معارضة نص اخر في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع وهذا مختلف في كون
المحل يسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم خلافه ولذا فرق في المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطء وعدمه حيث قال
لو قال امراة الكسحاء بشهوة ثم شبه امراته ببنتها لا يكون مظاهرا عند ابي حنيفة ولا شبهة هذا الوطء الزوجة منصوص
منصوص عليها وحرمة الدواعي غير منصوص عليها وفي الدراية في كظهر اختي من لبن الفحل لا يكون مظاهرا من غير ذكر خلافه
مع انها محرمة على التابيد كانهم انتفوا على تسوغ الاجتهاد فيها مع ان في حرمتها عموم نص بحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
وقوله صلى الله عليه وسلم ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة لكن ذلك خص منه ما ذكر في الرضاع والثاني انما
يفيد ثبوت اختية بنت الفحل من غير التي ارضعت بالانثى امر وسلمه فما رايت لوسبها بامراته الملاعن بها لم يكن
مظاهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يقول بتحريمها للتسوغ الاجتهاد دائما ان اراد من ارضاعها نفس الفحل
بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه بعيد من عبارتهم في اطلاقه ولانه لا اختية هناك اصلا ومما يشكل ما ذكر في الدراية

ايضا نقلا عن شرح القدوري رحمه الله وفي آخره بامرأة اذا نوى تشبيهها بها او ابهما يصير مظاهرا عند ابي يوسف
رحمه الله ولا ينفذ عين حكم الحاكم كما له وعند محمد رحمه الله لا يصير مظاهرا وينفذ حكم الحاكم وهذا مشكل لان غاية
امر قرابة الاب والابن ان تكون كام زوجة الاب والابن وبحرام زوجة الاب على الابن ولا ام زوجة الابن على الاب
فليس التشبيه ضاربة ولوشبه بظهر ابيه او قربه او بظهر اجنبي لم يكن مظاهرا اذ قرابتها في الحرمة كقرابة امه وفي كافي
الحاكم رحمه الله المراد لا تكون مظاهرا ممن دونها من غير ذكر خلاف وفي الدراية لو قال انت علي كظهر امي اذا علمت
كظهر امك لا يصح الظهار وعندنا وفي المبسوط عن ابي يوسف عليها كفارة عن رمضان وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال محمد ليس
وهو الصحيح وفي شرح الجامع وعلى هذا ابي يوسف والحسن على العكس وكذا في غيره وفي الينابيع والروضة كالاول لقال هو
يمين عند ابي يوسف ظهار عند الحسن ولو ظاهر من امرأته ثم اشرك معها اخرى كان مظاهرا منهما **قوله** ولو قال انت علي
مثل امي هنا الفاظ انت مثل امي كامي حرام كظهر امي هي انت امي لا يكون مظاهرا وينبغي ان يكون مكروها فقد صرحوا
بان قوله لزوجته ياخته مكروه وفيه حديث رواه ابو داود عن ابي تميمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول
لامرأته يا اخته فكره ذلك وهي عنه وهو نقل ان نهي التحريم من لفظ تشبيه المحللة بالمحرمة الذي هو ظهار
ولولا هذا الحديث لامكن ان يقال هو ظهار لان التشبيه في انت امي اقوى منه مع ذكر الاداة ولفظ اخته في يا اخته
استعان بلا شك وهي مبنية على التشبيه لكن الحديث المذكور افاد كونه ليس ظهارا حيث لم يبين فيه حكما سوى الكراهة
والنهي عنه فعلم انه لا بد في كونه ظهارا من التصريح بادلة التشبيه سرحتما وسئلة اني تقول لها يا بنتي او يا اختي ونحو وفي
مثل امي او كامي سوى ان نوى الطلاق صح بانيا كقوله انت علي حرام وان نوى الكراهة او الظهار فكما نوى لانها في الكنايات
وانا وانه كناية في الظهار وفعلم ان صريحه يكون التشبيه بعوض وان لم يكن فيه فليس بشيء عند محمد وعند محمد
رحمه الله وجه قوله ان المعنى الشرعي لهذا اللفظ الظهار لوجود التشبيه لتضمن في ضمن الكل غرابة عدل عنه فما اذا
كان له نية شيء يصح ارادته بل اللفظ الى ذلك المنوى صحيحا لارادته وجعل على معنى عنده في الكرامة وذلك لان المعنى
للكراهة مطلق الحقيقة لفظ انت عندي مثل امي او كامي فحين لم يعرفه عن مقتضاه نية عمل موجبه في نفسه ولما ان
عينا كون الكراهة ثبت بالتشبيه بالجزء حال كونه في ضمن التشبيه بل اذا كان التشبيه به ابنا او ابنيها او اكل
التشبيه بكلها بقي محملا الى وجوه التشبيه كما لو بينت مراد مخصوص لا يحكم بشيء خصوصا واحمل على الظهار وجعل على الحقيقة
ولا يجوز الزام المسلم المعصية من غير قصد اليها ولا لفظ صريح فيها وما امكن صون تصرفاته عنها وجب اعتباره ذلك في حقه
وان نوى به التحريم لاغير فالمصرح به فيه خلافا بينهما ولذا غيره فعند محمد ظهار لانه بكاف التشبيه اي اداته فان الكلام
في مثل امي كامي جميعا واحد مختص بالظهار ولما قدمنا انه حقيقة وقد نوى ما لا ينافيه فان الحرمة موجب الظهار فيثبت
المنوى في ضمن المعنى الحقيقي وعندي يوسف لا بناء على كون المعنى الوضعي عند التشبيه بالكل ضعيفا الثابت به لا
يتعدى المنوي وحرمها مطلقا لا الظهار ولا الطلاق لان كلا منهما دون الايلاء لان الايلاء في احرمين من حيث التسبب الحكم وامور اخر
اما التسبب بنفسه وهو الظهار وتكبيره تحفة والايلاء في نفسه من حيث هو يمين ليس محضة بل باعتبار ان احدا
يتقرب به واما الحكم فالكفارة فيه اغلظ حيث فيه بالاطعام مسبعين مسكينا وهو اعلا والامور الاخرى ان حرمتها في
الايلاء لا تثبت في الحال لانه وان حلف لا يقربها فاشرع طلبه منه ان يحبسها قبل التكفير ثم يكفر ولو طلقها لم
تعاد اليه بعد زوج عادت بلا ايلاء في حق وقوع الطلاق بمضي المدة بل في حق رفع الكفارة اذا وطئ وكان الايلاء موجودا
وفي الظهار تثبت في الحال ثم يتعدى الى الدوام على ما لا يحل منها بشيء اخر حتى يكفر ولا ولو طلقها ثلثا واتى بكلمة يعود
بالظهار ولا يحل بما لم يكفر وكذا لو ملكها بان كانت امة فاشتراها وانفسخ العقد لا يحل بما لم يكفر ومنهم من قال الاصح انه ح
ظهار عند الكل لانه تحريم مؤكد بالتشبيه وفيه نظر لان هذا انما ينطبق على قوله انت علي حرام كامي وهنا الكلام فيه بل
في مجرد انت كامي وفي انت علي حرام كامي فانها لم تحرم بالطلاق والظهار لان التحريم بالحرمة فانها اذا ثبت ان لم
يكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار وهو هنا يحتمل المذكور انفا عن قاضي خان انه ينبغي ان لا يختلف
في كونه ظهارا لانه تحريم مؤكد بالتشبيه **قوله** والوجهان بيناهما يعني بيناهما بقولنا وجه قوله ابي يوسف ليكون
الثابت ادنى الحرمتين ووجه محمد ما ذكرنا وفي انت علي كظهر امي يتفقان على انه لا يكون الا ظهارا سوا نوى طلاقا او ايلاء
او لم ينو شيئا وفالا هو على ما نوى ظهار وطلاق فاو ايلاء ان لم يكن له نية فظهار لان التحريم يحتمل كل ذلك فاذا نوى الطلاق
والايلاء يكون قوله بعده كظهر امي تاكيدا له لانه غير ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا بعده لانه يقع بائنا
بانت حرام ولا يكون ايلاء بالظهار بعده كظهر امي وعند ابي يوسف يكون ايلاء بلفظ حرام اذا لم يرد به اللفظ الواقع
معنيان مختلفان بل كل لفظ هذه رواية عنه في صحة الظهار من سابه وقيل بل الظهار يقع بنفس اللفظ لانه صريح

حرام م

والطلاق

والطلاق باعتزافه سنيته كما اذا قال لمن دخل الدار تعرفه بزينب وبنيت طالق وقال عنيت اخرى وقع عليها في الاصح باعترافه وفي المعروفة يصرح اللفظ في القضاء فانه لا يصدق فيه في صرف النية عنها لانه خلاف الظاهر وهذا يقتضي ان وقوع الطلاق في الظهار رضا اذا قال عنيت الطلاق عند انا نتوى في القضاء امانيا بينه وبين الله تعالى فالواجب ما نوى وفي شرح الكنز ولو نوى الايلاء ينبغي ان يكون ايلاء وظهارا بالاتفاق لعدم التنافي **قوله** وقد عرف في موضعه يعني المبسوط ولاي حنيفة انه اي لفظ كظهر امي صريح في الظهار لحكم فيه ولفظ حرام محتمل فرد اليه اذا قرنه **قوله** حتى لو ظاهر من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وبه ذهب الشافعي واحمد وجمع كثير من الصحابة والتابعين خلافا لمالك والثوري في الامة مطلقا ولسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وطاوس وقتادة والزهري في الموطوءة لنا ان النص ورد في النساء بقوله تعالى من نسائهم والامة وان صح اطلاق اللفظ نسائنا عليها لغة لكن صحة الاطلاق لا تستلزم الحقيقة لان صحة اضافة النساء الى رجل اذا جاز انما يتحقق مع الزوجات لانه الميراد حتى يصح ان يقال هذا زوجات لا جواريه لا نساؤه ومن بنات الامة ليس ان انها من نساء نائما مراده بالنص لان البنت موطوءة وطئا حلالا لا عند الجمهور وبالاتفاق عندنا على انه لو اريد بالنساء هناك ما تصح به الاضافة حتى يشمل المعنى الحقيقي وهن الزوجات والمجازي اعني الاماء يعمهما المجاز لا يمكن للاتفاق على ثبوت ذلك الحكم في الاماء كيف وهن الزوجات اما هنا فلا اتفاق ولا لزوم عندنا ايضا كيف يثبت بطريق الدلالة لان الاماء لسن في معنى الزوجات لان الحل فيهن تابع غير مقصود من العقد كالملك حتى يثبت مع عدمه في الامة المجوسية والمراضعة خلافا لعقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل الحل ولا القياس ان لا يوجب هذا التشبيه الذي هو كذلك سوى التوبة ورد الشرع بثبوت التحريم فيه في حق من لها حق في الاستمتاع ولا حق للامة فيه فبقي في حقها على اصل القياس ولان الظهار كان طلاقا فنقل عنه الى التحريم تغليظا بالكفارة ولا طلاق في الامة وليس هذا الوجه يسمى للمنا بل **قوله** لانه صادق في التشبيه وقت التلفظ والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المغيا حين كان كذبا محضا فلا يرتب بقي ان يقال ليتوقف على الاجازة كما يتوقف نكاحها على الاجازة فان اجازت ظهر انه كان التشبيه المحرم اجاز عنه بقوله والظهار ليس بحق مرجوة حتى يتوقف بتوقفه لان عقد النكاح حلال والظهار حرام فيتنافيا بخلاف العتق مع الملك فلا يتوقف فلا سبيل الظهار بعد الاجازة بخلاف عتاق المشتري للعبد من غاصب العبد لان الاعتاق حق من حقوق الملك يعني يثبت بالملك حتى ان يعتق اذا شاء فيتوقف بتوقفه ويتقيد بتقيده ولا يثبت ملك النكاح ذلك بل هو منهي عنه وان كان لو قاله لزمه حكمه فاذا اجاز الملك مع الغاصب عتق **قوله** ومن قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن جميعا بلا خلاف لانه اضافا الظهار الى من فكان كاضافة الطلاق اليهن يطلقن جميعا واما الخلاف في تعدد الكفارة فعندنا وعند الشافعي تتعدد بتعدد بن اي كل من اراد وطئها وجب عليه تقديم كفارة وبه قال الحسن والنخعي والزهري وغيرهم وقال مالك واحمد كفارة واحدة وروي ذلك عن عمر وعلي وعمرة وطاوس وسعيد بن المسيب واعتبروه بايمان لنا تعدد في الايلاء فلنا الكفارة لرفع الحرمة وهي متعددة بتعدد من وكفارة اليمين لهتك حرمة الاسم العظيم ولم تتعدد ذكر خلاف ما لو كرر الظهار من امرأة واحدة في مجلسين او اكثر في مجلس واحد او مجالس حيث تتكرر الكفارة بتعدده الا ان نوى بالعدد الاول تاكيدا فيصدق قضاء فيها كما قيل في المجلس لا الى مجلس خلاف الطلاق لان حكم الظهار بينه وبين الله لو اورد بها ثبت للظهار الاول حرمة موقتة فكيف تذكر الحرمة بذكر الظهار بينه وبين الله تعالى وما نووا لا تحصيل الحاصل اجيب بالاول لثبات الحرمة الموقتة مع بقاء ملك الحل صحيح الظهار الثاني والثالث والاضافة في اجتماع اسباب الحرمة كالحر والعلى الصائم لعينها ولصومه ولتمتعه وهذا لا يمنع سؤال تحصيل الحاصل الا ان يلتزم ان ثبت بكل سبب حرمة كما التزم في اسبابه الحدث على ما تقدم في الظهارات **فروع** لا تصح ظهار الذمي وبه قال مالك والشافعي واحمد في رواية كالايلاء وفي رواية البراهيمكه عن ابي حنيفة والاول رواية الاصل لنا قوله تعالى والذين يظهرون منكم والكافر ليس منا والحاقه بالايلاء قياس مع الفارق لان الظهار جناية محرم لتعلق الكفارة وشرك الكافر منع من رفع اثار الجناية عنه بالكفارة مع انه ليس من اهلها لانها عبادة حتى اشترطت النية فلم تصح من الكفار فبقي محرما مؤبدا وهو غير حاصل بالطلاق لانه لا يعتد بها على رايكم اذ لا يعتد على ملك رقبة مؤمنة والفائدة لا تمان في حقه خلاف النفل فيكون خلاف الكفارة والاجماع على ذلك ليكون كالنهاية فاذا تحقق الموقت من قبل ان تمسوهن وما اجيب من انها عبادة في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه انها تفتقر الى النية اتفاقا فلو تركوها عبادة وبادر به من افتقارها انها كالصلاة والصوم ليست عبادة مدفوع بانه قياس بلا جامع لان افتقارها كذا بان لها ليتعين احد المحتملات وهو الطلاق وعن افتقار الكفارة لتقع عبادة والا فلما ذا اوجبنا الفرق بين الظهار والايلاء على قول ابي حنيفة حيث اجاز ايلاء الكافر خلافا لصاحبيه ان حكم الايلاء ان وقوع الطلاق بتقادير البر وهذا يتحقق في حقهم لانهم يعتقدون حرمة الاسم الكريم ويصونونه فتعقد

منهم نظرا الى ذلك ولزوم الكفارة بتعذر الجنب فلو فرض منهم الجنب بالوطئ اتفق حكم الزوجة والوطاهر والمتخلل يوم الجمعة مثلا لم يجز ولو ظاهر يوما او شهرا صح تقييدا ولا يبقى بعد مضى المدة ولو علق الظهار بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط في البينونة لا يصير مظاهرا خلافا لابانة المعلقة على ما سلف ويصح بشرط النكاح فاذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فتزوجها لم يكن مظاهرا ولو قال انت علي كظهر امي في رجب ورمضان وكفر في رجب اجزاه عنهما ولو ظاهر فجن ثم افاق فهو على حكم الظهار ولا يكون عائدا بالافاقة خلافا لاحمد وجهين للشافعية **فصل في الكفارة** **قوله** عتق رقبة اي اعتاقها وانه لو ورث من يعتق عليه ونوى به الكفارة تعذر انا الموت الموروث لا عن نيته عنها **قوله** وكذا في الاطعام حتى يجب كونه قبل المسيس كاخويه والنص لا يوجب لفظه ذلك فيه فعله والحقه بهما وحاصله عقلية ان الكفارة منهية بالتحضيض على الاعادة بما قبل التماس وهذا في اكفارة مثلها يجب كونه قبل التماس وما فاده رواية من الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم للذي واقع قبل التكفير اعتزلها حتى تكفر مطلقا من غير تفصيل فيجب اجراؤه على اطلاقه لا يقال لانه تعالى قيد التحرير بكونه قبل المسيس فما الدليل على تحرير رقبة من قبل ان تتماسا افاد القيد المذكور مع الصيام لمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا اطلق الاطعام عنه بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلو اريد التقييد في الاطعام لذكر كما ذكر فيهما بل التحضيض بالاطلاق بعد ما نص على تكرير العقد مع التحضيض غير مكتفى به فتقييده في التحرير قرينة على تقييد الاطلاق فيه وما قيل ذكر مرتين تنبيه على ارادة تكرر مطلقا اذ سوق دفع توهم اختصاصه بالخصلة الاولى لو اقتصر عليها معها ولتوهم اختصاصه بالاخيرة لو اقتصر عليها وللتطويل لو اعادهما معها بعيدا فكلامه غير جار على قوانين الاستدلال هو حسن ثم هو معارض بما قلنا من ان تخصيصه بالاطلاق بعد تكرير العقد مع التحضيض ظاهر في ارادة انفراده عنها بمعنى الاطلاق فلا يخرج على القواعد الا ان يحقق فيه اجماع في عصر من الاعصار والثابت فيه الان عدم الوجوب للشافعي وروايتان عن احمد لا نانقول الثابت بالنص اقتران الاطعام بشرط الحال المظاهر منها مطلقا وقد جرينا على موجب ذلك ونحن لم نقيده باشتراط الحال بكونه قبل المسيس بل نقول زيادة بل ادخلنا ذلك بحيث لو اخلينا الاطلاق الحاصل بالنص في وجوب التقديم لاقتضى اشتراطه في الحال والاصل وان كان الامر في المتعارف الى الفرع منه الوجوب لا يقال هذا يخالف الحال في الاصل والفرع لانا نقول الوصف الذي ادير به الفرض على الوجوب ليس من الحكم فان الحكم هو الايجاب بغير انه ان كان ثبوته قطعيا سمي فرضا وليس كيفية الثبوت جزءا من ماهية الحكم بل جزء مفهوم لفظ الفرض فتمام ما قلنا من عدم اشتراطه للحال واعتباره الاطلاق في ذلك وقال ابو حنيفة في من قرب الذي ظاهر منها في خلال الصوم استأنف ولو قربها في خلال الاطعام لا يستأنف بناء ان الله تعالى قيد الصيام بكونه قبل التماس واطلق في الاطعام ولا يحمل الاطعام على الصيام لانهما حكمان مختلفان وان اتحدت احالته **قوله** بان كل وجه مستقل لمرفوقه فلا ان العتق اورد لدفع توهم لا يجزئه عنها خلافا لمالك الذي لو توهم شيئا من ذلك يصح اعتاق الرضيع لصدق الاسم عليه **قوله** الكفارات حق الله تعالى المسهور بنا الخلاف على ان المطلق هل يحمل على المقيد او لا نعم وعندنا لا لان الامر في كل واحد في كفارته قاصر لا يتعرض لذكر ما هو قيد لما هو اذ الشيء لا يكون نفسه مطلوبا اذ حاله في الوجود مطلقا ومقيدا كالصوم في كفارة اليمين ورد مطلقا ومقيدا في التتابع في القراءة المشهورة التي تجوز الزيادة بمثلها والكلام في تحقيق هذا الاصل في غير هذا اولى تتريل لنا الى اصلهم لو تنزلنا عن التحقيق في كفارة الافطار في رمضان لثبوت التقابل بثبوت مثله فيما هو اخف منه لكون التقييد فيه تاتيا في المطلق وتقدير ما في الكتاب ان الكفارة وهو حق الله تعالى لا يجوز صرفها الى عبد الله اذ الاعتاق يتعلق به ويستحق ان له وسواء العتق كالزكاة والحاصل ان هذا لا يعارض اطلاق النص الا اذا كان ما نعا عقليا منه وليس كذلك جواز ان يقال ان الله تعالى في الاحسان الى المملوك تصدقا على الكافر بالامور الدنيوية وقد ثبت ذلك على ما قدمنا في كتاب الزكاة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان والانفاق على جواز الصدقة النافلة عليه مع ان المقصود منها التقرب الى الله تعالى فلو لا ان المقصود القربة الى الله تعالى بحصل بذلك لم يشرع اصلا ولا يرد ان الفرض لما كونه قربة الى الله تعالى لا يكون مامورا به ولا يظهر لوضع الماموربه اثر في منافاة كونه كافرا بعد ما ثبت انه لا ينافي معنى القربة وقولنا النص الذي يخص الزكاة لنا منع جواز دفعها لفقراء اهل الذمة وهذا لان التقرب بفعل الفاعل يحصل لا بخصوص محل فعله وسواء بعتقه لمكنه من الطاعات بالاستلاء بشكر الله تعالى على ما انعم عليه من تخليصه من رقة الرق لا لغير ذلك ثم اقراره هو الكفر لسوء اختياره منه على نفسه فظهر ثبوت معنى التقرب باعتاقه هذا ويدخل في الكفارات الكافرة المرتد والمرتدة ولا خلاف في اعتاق المرتد لانه لا تقبل ردته اعتاق العبد الحربي في دار الحرب لانه يخرج عن الكفارات واعتاق المسلم من جزئه **قوله** ولا عبرة بالعمياء الخ الاصل ان يكون المعتق كامل الرق فقررنا بالنية وجنس ما ينفع من المنافع بالبدل فظهر ان اطلاق جنس المنفعة لا يضر ولا ثبوت العيب وهذا لان ثبوت جنس المنفعة يصير الرقبة قائمة من وجه فلا تقصر بها ولم يعتبروا فوات الرسنة على الكمال مع

تعتبر دية في الديات فالزموا بقطع الاذنين الشاخصتين تمام الدية وجودها هنا عتق مقطوعها اذا كان السمع باقيا
وبله فيمن طلعت حيته فلم تنبت لفساد المنبت وما علموا به في جعل العين والحشفة والحجوب بان الغايات منفعة
المثل وشواهد على ما يطلبها الماليك بعلل به في قوله الزيادة على الكمال لان باعتباره لا يعتبر المرهون بالكل
من وجه بل الخرق بهذا اقرب الى الاعتياد الدية فيه ويحول الرتقاء والقرناء والعوراء والعمشاء والعشواء
والبرصاء والرمداء والخصي لا مقطوع اليدين والرجلين اذا بدى كل من اليدين او الرجلين وجهة واحدة وجود منفعة
اما مقطوع ابهامي اليدين فلما في الكتاب وبله مقطوع بلا شك صانع غير الابهامين من كل يد لان الاكثر كالكل بخلاف
مقطوع الاصبعين غير الابهام من كل يد لا ساقط الاسنان العاجز من الكل والاجود المجنون المطبق لان المنافع في كلها
في حكم فائتة لان الانتفاع بها انما هو بالعقل واما الذي يفيق فيجري عتقه اطلاقه في الهداية والمراد اذا اجتمعت
في حال افاقته وفي الاصم روايتان وما ذكر في الهداية يوفق بينه وبين المرويتين فيحمل رواية النوادر الاصم الذي
ولد اصم وبه الاخبر فانه لا يسمع اصلا ولا تكاد تحمل ظاهر الرواية الذي اذا صيح عليه سمع ورد ابن هرم عن محمد اذا
اعتق عبدا خلافا لما في القدوري يقضي بدينه عن ظهار ثم عتى عنه لو جود في التحديين من علامة عيون المسائل اذا اعتق عبدا
مريضا عن ظهار ان كان يرجى ويخاف عليه يجوز وان كان لا يرجى لا يجوز لانه تبين انه مات وقته فوات الزوج حبس المنفعة
بقطع الابهامين يمنع الامساك اصلا فلو لم يجز لذلك لوجب بقطعها دية كاملة لكن الشارع لم يعتبرها الا لتعذرها من
الاصابع وايضا رتب على الدليل نتيجة لا يستلزمها وذلك لان فوات قوة البطش ليس لازمه ولا عينه فوات حبس المنفعة
بل منعها ولا يجوز عتق المدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا لان الذي ادى بعض الكتابة والسعاية
منعه واعتق المكاتب للمدبر وام الولد يحانع انه استحق العتق بجهة الكتابة فاشبه المدبر وام الولد فتفصل الرقبة
كما تنقض بهما بل هو اقل لعدم الاخراج منها فانه لو قال كل مملوك لي حر عتق مدبره وام ولده ولا يعتق مكاتبه الا
بالنية فدل انه انتقض وقامتها دهنا بطل قولهم الكتابة انما انتقضت فلان الحر لا غرر كالاذن في التجارة ولو صح ذلك
لاستبد المولى بنقضها كالمنع في التجارة وهذا اكله على وجه الالزام والمدبر فان عند بيع المدبر اعتاقه جائز
وتوهم ذهاب احمد بنا على جواز بيعه عندنا خلافا لنا وفي ام الولد على وجه الاباق لنفسه ونحن ان سحقا في العتق
يقبل الفسخ على تقدير تحققها موجب نقصان الرق فان ذلك معنى التعليق وتوالحاصل ههنا فان حاصل الكتابة تعليق
العتق بالاداء ولو علق مساير الشروط لم يلزم نقصان الرق فهذا اولى لان سائر التعليقات لا تحمل الانفساخ بحال
هذا ولو لا ثبوت النقل لفيد لامتناع بيع المدبر وام الولد لم يتبين نقصان الرق فيهما لان الحاصل فيهما تعليق
العتق بموت السيد ولو تم نقصان في رقه لما قصد فسخه واعادته الى الحالة الاولى لان نقصان الرق يثبت العتق
بقدره وثبوته من وجه لا يحتمل الزوال لثبوته من كل وجه وهذا ما نقل الحق العتق حقيقته وهذا هو الثابت في المدبر
وام الولد لثبوت العتق في حقهما جهة لازمة نظهران الكتابة انما وجبت فلك الحر في الحاسب واذا لا يملك نقصانا
في الرق اذ الحاسب غير الرقبة وبه يعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته شيء رواه ابو
داود المراد به ما هو في العبودية والرق وانما لم يستبد المولى بفسخه لانه بدل فلا يعقد الا برضا المولى بخلاف
الاذن في التجارة لانه فك بلا بدل فله عدم عتق الكتابة وكل مملوك له حر لنقصان الملك فيه فلا يدخل الاباق لكن
نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق الا ترى ان الملك يثبت فيما لا يتصور ثبوت
الرق فيه كالاشجار والحيوان غير الادمي فان الرق في العبد في رقبته وملك عادته فيها وتتعدى الى غيرها من منافعه واكسابه
والكتابة اوجبت الفك في حق مالكه على الرقبة وتوهم الملك لا الرق فتنقض بها الملك لا الرق لكن العتق انما يعتمد
الرق لانه لو دار مع الملك ثبت في غير الادمي نصا فكان حر كشرع السائبة ولا وجب نقصانه فيبقى على ما كان عليه لعدم
المرجح **قوله** الا انه يسلم له الاكساب الخ جواب عما قالوا يقال عتقه حينئذ اما يقع شرعا بجهة الكتابة
وان عين السيد جهة التكفير فليل انه يسلم له الاكساب والاولاد فعلم انه بجهة الكتابة اجاب بوجهين الاول ان
العتق في الكتابة احد الاعتاقين من جهة جانب المولى يختلف بها بل فيها يرجع الى حق الكتابة جعل هذا ذلك العتق
لكونه متحدا وفيما يرجع الى المولى اقتضاها لكفارة لانه صدق ذلك وهو كالمراة اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض
ثم طلقها قبل الدخول لا يرجع عليها بشيء وجعل هبتها في حق الزوج تحصيلا لمقصود الزوج عند الطلاق وفي حقها بجعل
تمليكا بهبة مبتداة وحقيقة الجامع بينهما اذا حصل المقصود فلا حاجة الى اختلاف السبب فيما يسلم الزوج بعينه
حقه ليس الا براءة ذمته عن نصف الصداق وقد حصل فلا يبالي كونه عن سبب اخر غير الطلاق وكذلك ههنا غير حق
الكتابة بين الاعتاق عند الاداء فقد حصل عينه الذي تفسخ الكتابة ضرورة اذ هو ضرورة يصح عنه عن الكفارة

لانه تصرف من عامل بمال فيما فيه مانع يحتمل الفسخ والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فيظهر في حق جواز التحرير
للمكاتب لانه في حق الاكتساب لانه لا دلالة على ان فيها عتقا في حقه مكاتبا فتسلم له ولا يلزم من كونه عتق مكاتبا كونه
عتقه تحقة الكتابة والا لتقرر بدل الكتابة اذ تسليم المبدل يوجب تقرر البدل **قوله** وان اشترى اباه وما
ينوي بالشراء الكفارة جاز عن هذه في البر اما لو ورث احدهما فنوى الكفارة عند قدومه او وهب له او اوصى له صح الخاص
انه اذا دخل في ملكه بصنع منه ان نوى عند صنعه ان يكون عتقه عن الكفارة اجزاه والا فلا ولو قال ان دخل الدار
فانت حر ونوى ان يكون العتق بعد دخوله عن كفارته لا يجوز ولو نواه وقت اليمين جاز **قوله** وضم فيه بامه يعني اعتق
ذلك الباقي ايضا لم يجز عندي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يجوز بناء على تجزي الاعتاق وعدمه عندهما لا تجزي فاعتاق نصفه
اعتاق كله غير ان العتق ان كان موسرا ضمن نصيب شريكه وملكه فصار معتقا كله عن الكفارة ونوى ملكه ولا سعاية على العبد
حتى يكون اعتاقا قابلا للوصف ولو كان المعتق معسرا لا يجوز الا على العبد السعاية عندهما فيكون عتقا ببدل وان لم
يكن ذلك البدل حاصلا للمعتق لان هو للشريك المقصود انما هو لزوم العبد له في مقابلة تحرير رقبته وعنده لا تجزي فاعتاق
اعتق بعضه في لا بنده او نصف رقبة ليس برقبة وقد يكون النقصان في الرق في النصف الاعلى لتعذر استرداد امة الرقيق
فصار كام الولد بل اشد لان عتقها يتعلق بالموت بخلاف هذا ونوى النقصان وقع في ملك شريكه بالضمان ملكا ناقصا
ومسئلة منع التكفير كالتدبير فصار كانه اعتق عبده الا ربعه فانه خلاف المسئلة التي بعدها هذا اعتق نصفه
بعد كونه الكل على ملكه فيكون النقصان على ملكه بسبب الاعتاق لجهة الكفارة صحيح ولكن افتى شاه ابدهما الله تعالى
فاصابه التسكين عنها فعوتت فان قال الملك في المضمون متى مستندا الى وقت وجود السبب وبه يظهر ان المضمون
الساكت ملك للمعتق زمان الاعتاق ونواذ لا نقصان فيه قلت الملك انما يثبت مستندا في حق الضمان لا في المضمون
له لانه في حق غيرها فيكون النقصان في نصيب الساكت في حق غيرها والكفارة غيرها فلم تجد لا يخفى ان التعيين ضروري فاذا
المامور به لم يتعين كالتعيين بصنعه مختارا اجزاه لوقوعه عن الساه مختارا عند الدخول لا يجزيه لكان المستكن
بالاجزاء لان العبد المختص لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق عتق نصفه فحاله اشبه بحال الشاهد من مالكه
على التمام لدخوله **قوله** ان المعنى انه حصل بسبب فانه الواجب هذا التقدير كاف في علم ما تعينه لا يتوقف
على كونه بحيث لا يكفر افانه الواجب لا كذلك فان الساداع لما اطلق له العتق تم وبرات كان لازمه انه اذا حصل
بسببه مطلقا لا يمنع وعن هذا اجاب بعضهم انه يجب الاجزاء في الصورتين وان النقص في الاول انما حصل بسبب العتق
كالثابت في التعيين وعدمه سواء لانه نقصان حكمي فيستوي فيه العمد والخطأ والان الملك بالضمان مستند فيظهر ملكه في الكل
عند اعتاق النصف فيكون كالصورة الثانية واجاب عن قوله انما يستند في حق الضامن في المضمون له دون
الكفارة بان النقص لما كان حكما سواء وجد في ملكه بين اعتاق نصفه واعتاق باقيه او في ملك غيره بين الاعتاقين
لانه كان ثبتا في ملك الهبة منع مطلقا وجوابه ان منافاة الكمال لا تسلم فهو منافاة الاجزاء الا اذا كان في غير
ملكه لانه اهدر لحصوله بسبب قائم الواجب غيره اذا وقع في ملك غيره وضمنه كان مشتريا ان ظهر فاعتاق نصفه
عن الكفارة كذلك ما اذا وقع في ملكه حتى يتحقق فيه الاسداد دون الشراء يعني لنا نقل الرق ثم اعتاقه حيث لا يجد
كان كانه اعتق نصفه وبعض النصف الاخر ثم اعتق باقيه كذلك الاول لا يمكن جعل النقصان في ذلك النصف مضافا
الى الكفارة لعدم ملكه لذلك النصف فبطل حكم النقصان فلم يقع عن الكفارة **قوله** واعتاق النصف حصل
بعده فان قال كل اعتاق بعد هذا وان كان اعتاق عبد كامل فهو بعد المسيس لو كان وقوعه بعد المسيس
مانعا من الاجزاء عن الكفارة لم يجز عتق رقبة كاملة بعد ما ثبت انه يجوز لانه اعتاق رقبة كاملة قبل المسيس
الثاني وسقط الاعتاق وذلك النصف لان الشرط الكل بطل اعتاق كل الهبة قبل المسيس ولم يوجد فصار الاسم بدل
المسيس ثم لم يكن اعتاد ذلك النصف الشرط حتى يكفي بعد عتق النصف الذي المجموع ح ليس قبل المسيس فليس هو
الشرط فتبقى الجناية بعد المجموع كما كانت قلنا ان وجد الشرط وهو عتق جميع رقبة **قوله** واذا وجد المظاهر منها
يعتق الخ في الخانية لا يصوم مزله خلافا لهما بخلاف المسكين قال الشافعي والليث يجوز الصوم مع وجود الحاد هو
واعتبر ان بالمعدة للعطش والفرق عندنا ان الماء يوجد بخلاف كسوته واستغنى له لمحظور علة خلاف
الحاكم كذا ذكر الرازي في احكام القرآن ويرد عليه المسكن وجوابه انه ليس له لباسه وليس اهله خلاف
الحاكم ورد في الاسبحابي بعبد الساد والاعساد وقال الكفارة اي الاداء وقال مالك وقال المعتمد الظاهرية ومن الوجوب
والشافعي اقوال كالقولين وثالثها يعتبر اغلظ الحالين **قوله** فكفارته صوم شهرين ان صامهما لاجزاه
اجزاه وان كانتا ثمانية وخمسين يوما وان صامها بغيرها فلا بد من ستين يوما حتى لو افطر صبيحة تسعة وخمسين يوما

علته الاستيناف **قوله** فان جامع التي ظاهرها كونها المطاهرة منها فيلزم الاستئناف على قول ابي حنيفة فانه لو جامع زوجة اخرى ناسيا لا يستانف عنده ايضا كما لو اكل ناسيا لان حرمة الاكل والجماع انما هو للصوم فلا ينقطع التتابع ولا ينقطع بالنسيان بالنص فلا يوجب الاستئناف بخلاف حرمة جماع التي ظاهر منها فانه ليس للصوم لو وقع قبل الكفارة وتعقبه على المتن بان ما علل به ابو حنيفة انما يتم لو كان الصوم المتقدم في حق الكفارة على وان ما علل به في الجماع بعد عتق نصف العبد لصدق كون المجموع ليس قبل التماس وكون السبب النسيان لا اثر له في هذه الواقعة وعدم افساد الصوم بالنص على خلاف القياس تعبدي ليلا يكون عامدا ليس بعيد بل جماعها ليلا عامدا او ناسيا سواء الان الخلاف في وطئ لا يفسد الصوم **قوله** وان افطر يوما منها بعذر كمرض او سفر لزمه الاستئناف بخلاف ما لو افطرت المرأة للحيض في كفارة القتل اذ النظر في رمضان حيث لا استئناف فيه يصل صياما بعد الحيض لو افطر يوما قبل الفصال لزمه الاستيناف لانها لا تجد شهرين ليس فيهما ايام الحيض عادة ووجود شهرين ليس فيهما ايام الحيض على المرض والسفر نادر على ليس فيهما نفاسها فلذا لو نفست في صوم الكفارة افطرت العتال استقبل كما لو حاضت في خلال صوم كفارة اليمين فانها تستقبل لانها تجد ثلثة ايام لا حيض فيها **قوله** لانه ليس من اهل الملك فلا يصير ما لكا بتمليكه او قعه تعليلا لقوله وان اطعم المولى عنه او اعتق عنه فانه يملكه وامر ان يعتق ويطعم لكونه هو المكفر اذ لا بد من الاختيار فيه اذ الكفارة اسم لفعل ما يسقط به او معناه ان العبد امر فعل ذلك فانه يتقرر بملكه ثم اعتاقه لحقه واطعامه واعلم ان للسيد ان يمنع عبده من صوم الكفارات الا كفارة الظهار لانها تتعلق بقاع الزوجية **قوله** واذا لم يستطع الصيام لمرض لا يرجى زواله او كبر **قوله** او نحوه ذلك اي من غيرها نص عليه فلو وضع منصوص عن منصوص اخر بطريق لم يجز الا ان يبلغ المدفوع اليه المقدر منه شرعا مثاله دفع نصف صاع تمر بلغ قيمته نصف صاع حنطة او شعير او اقل من نصف صاع بر عن صاع تمر وقيمته تبلغه لم يجز فلو كان التمر صاعا دفعه عن نصف صاع بر جاز وهذا لان الاعيان في المنصوص عليه لتعين النقل لاجله ولو جاز ذلك في الاعيان لزم ابطال التقدير المنصوص عليه في كل نوع وشيء منها طال بنا ذكره اذا عرفت هذا فاعلم انه يتم للذين اعطاهم المقدر المنصوص عليه في ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجد بما عندهم استانف في غيرهم فان قيل لو كسا عشرة مساكين في اليمين بثوب واحد اجزاه مع ان الكسوة ليست منصوصا عليها كل منهم ضمنه الاطعام مع ان كلا منهم منصوص عليه قلنا المنصوص عليه الكسوة لا الثوب فيجزئ انا لا نحقق الا ثوبا ما لم يصر كاملا ثوب لم يكن فاعلا لهذه الخصلة المنصوصة اي الكسوة اصلا لانه فاعل لها بطريق النيابة عن منصوص اخر اذ لا كسوة الا بثوب بصيره مكتسيا فيكون فاعلا لغير المنصوص بطريق النيابة عن المنصوص **قوله** في حديث انس بن النضر بمد وسهل بن صخر وصوابه سلمة بن صخر والحديث عنهما عند الطبراني في حديث انس بن النضر انه قال اطعم ستين مسكينا ثلثين صاعا لانك ذلك الا ان تعفني فاعانه النبي صلى الله عليه وسلم بخمسة عشر صاعا واعانه الناس حتى بلغ اثنين وستين فاضلا انتهى وتقتضي انه كان تمرا الان التمر والشعير يجزئ منه صاع وقد منا عن ابي داود من طريق ابن اسحق عن عمر بن عبد الله بن حنطلة عن موسى بن عبد الله بن سلام في حديث سلمة بن صخر انه صلى الله عليه وسلم قال اني سأعينه بعرق من تمر قال وانا اعينه بعرق آخر قال احسنت فاذهبا فاطعما عنه وسقا ستين مسكينا واخرج الحديث عنه ايضا هذا الا ان الا انه قال والعرق مكتل يسع ثلثين صاعا وهذا اصح لانه لو كان ستين لم يحج الى معاونتها ايضا بعرق آخر وفي الكفارة واخرج ابو داود عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال العرق ثمانية عشر صاعا وعن معاوية في انه كان المخرج تمرا ادى اربعا والله تعالى اعلم واما الذي في حديث سلمة بن صخر البياضي قال فاطعم وسقي من تمر بين ستين مسكينا قال الذي بعثك بالحق لقد بتنا وحشيين ما الا لنا طعام قال فانطلق الى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها اليك فاطعم ستين مسكينا وسقا من تمر وكل انت وعيالك بقيتها اخرجه احمد وابو داود ويكفي ما ايتيناه في صدقة الفطر ان الواجب البر نصف صاع اذ لا قائل بالفرق في كفية المخرج فالصدقة بالواجه **قوله** لان الخبز مستحق بنوع جنس بدل الكفارة ونوع الاطعام بخلاف الكسوة مع الاطعام وخلافا لما في نصفي عبد من شرح كنز بنيه ونيف وغيره على قول ابي حنيفة فان الجنس وان كان مستحقا بكل اشتمل الاجزاء لما بين اجزاء ونوع ان المأمور به اغناء قدره ونصف صاع لغيره قبة خلافا للاصحية فان الاشتراط فيها لا يمنع الاصحية من حيث هو اشتراك لما علم من جواز الاشتراك في البدنة **قوله** فان عدمهم وعشائهم جاز لان المعتبر كلتاهما مشبعتان بخبرهما دوم ان كان في سائر الكفارات كفارة الظهار والافطار في اليمين بخبز الحنطة والغدية سواء كانتا غداء وعشاء او غداءين او عشاءين بتعدد الستين فلو غدا ستين وعشى آخرين لم يجز المغتبر الاشباع عند ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قتر وبين تدي عشر اربعة ارفق او ثلثة فشبعوا اجزأهم وان لم يبلغ ذلك الا صاعا او نصف صاع فان كان احدهم شبعان اصلعوا قال بعضهم لا يجوز

لانه دعا طعام عشرة وقد شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان المعتاد اشباعهم وقد لم يشبعهم كل اشبع التسعة قوله
وهو حقيقة في التمكين من الطعم لا يقال الاتفاق على جواز التمليك فلو كان الحقيقة ما ذكرتم كان لفظ الاطعام مشتركا
نعم اذا في حقيقته ويجاب لانا نقول لجواز التمليك عند ما دلالة القرائن الدالة لانسلم العمل بالحقيقة كما في حرمة الشحم
والتصرف مع الشافعي كذا هذا فالمانع على دفع حاجة الاكل في التمليك الذي هو سبب لدفع كل الحاجات التي من جملتها الاكل
اجود فانه يدفع حاجة الاكل وغيره قوله وان اطعم مسكينا واحدا عشرة اياما اجزاه وقال مالك والشافعي وهو
الصحيح من مذهب احمد لا يجزئه وهو قول اكثر العلماء لانه تعالى نص على عشرة مساكين وتكرار الحاجة في مسكين واحد لا يصيره
عشرة فكان التمليل بان المقصود سد خلة المحتاج الى آخر ما ذكر مبطلا للمنصوص النص فلا يجوز ووجه ما استدل به
هذا الاصل لنا قالوا في المسئلة الاتية عن قريب وهي ما اذا ملك مسكينا واحدا وطيفة عشرة بدفعة واحدة لا يجوز
لان التفريق واجب بالنص فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما اذا رمى احد عشر بسهم واحد يحتسب عن رمية
مع ان التفريق الدفع غير مصرح به وانما هو قول الزيادي لعدد المساكين حتى ان النص على العدد او الامر المسئلة
وغاية ما يعطيه كلامهم ان تكرار الحاجة يكرر المسببين صار فكان تعدد احكاما وما نحن فيه موقوف على ان عشرة مساكين اريد
به الامم من الاثنين جمعية احاد لا يخفى انه مجاز فلا يصار اليه الا بوجه وان قلت المعنى الذي اعتبار اللفظ
مجاز اذ يندرج فيه التعدد الحكمي فلو قلت نوى الحاجة يكون عشرة مساكين مجازا عن عشرة حاجة ونوى عن كونها
حاجات عشرة او حاجات واحدة اذ الحق كونها الا ان الظاهر انما هو عدد معدود ذوات المساكين عقلية
ان العدد مما يتصل بالذات فتعم اجمع من تركها كالحاجة وشمول المنفعة واجتماع العلوف على المحبة والدعاء قوله
وهذا الى مدة الاخر المذكور لهذه بقوله لم يجز الا عن يومه يعني اذا دفع عشرين مدا لواحد في يوم وطريق الاباحة لا يجوز
من غير خلاف لانه قبل تجدد الحاجة يتجدد اليوم الثاني فكان اطعام الطعام اما لو كانت المرافق بحالها في
اليوم الواحد اختلف فيه قيل لا يجوز ايضا الا عن يومه ذلك وصححه في المحيط لان المجوز سد الخلة وقد اندفعت حاجة
الطعم في ذلك اليوم بقدر ما يقوم مقامه فالصرف اليه يقع في يومه اطعام الطعام فلا يجوز كما لو كان الطعام
حقيقة وكالدفع الى الغني خلافا لدفع اخرى ودفع غيره من كفارة اخرى لان المدفوع كالهالك بالنسبة اليها
فان قيل لو كسا مسكينا واحدا عشرة اثواب في عشرة ايام يجوز لتعدد الدفع مع قدوم تجدد الحاجة الى الثوب بتجدد
اليوم قلنا تجدد الحاجة الى الثوب يختلف باختلاف احوال الناس فلا يمكن تعليق الحكم في الثوب بتجدد الحاجة اليه
ما لم يمض زمان يقام مقامها لانها به تتجدد وانى ذلك يقوم جنس الحاجات وما دونه ساعات لا يمكن ضبطها وقيل عن ابي
لان التمليك لما اقيم مقام حقيقة الاطعام وفرع من ذلك نظر اليه من حيث انه تمليك والحاجة تطرق التمليك ليس لها
نهاية فكان المدفوع هالكا بالنسبة الى المدفوع ثانيا كالمستهلك بالنسبة الى دافع آخر وكفارة اخرى وجه
فلا معنى لاشتراط زمان اخر لتجدد الحاجة اذ الحال قد يبقى ودرهما يسع لفضاء المصرف حاجته كما به التوليز على ما وجه هذا
القول حسن الا ان الاول احوط ويمكنه جوابه مع كون التمليك لما اقيم مقام الاطعام اعتبر انه من حيث هو
تمليك بل يجب اعتبار من حيث هو اطعام لانه لما اقيم مقام الشيء اقيم به حكم ذلك الشيء واما ما تعقبه فعدم جواز
التمليك كالاطعام لواحد ولو في اليوم الثاني لما فيه من فضاء مة النص الجنبي مع انه معنى عارض لمعنى اخر وهو ما ذكرنا
قوله وان قرب الى آخر الحاصل انه يجب عندهم الاطعام على المسكين ان قربها في حالة الفقر لا يشترط لانه تعالى ما
شرط فيه ان يكون قبل المسكين ونحن لا نحمل المطلق على المقيد ان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا كفارتين او وجب
لرمضان الاتي وقوع الكفارة بعد الياس بيانه انه لو قدر على العتق والصيام في حال الاطعام او قبله لزمه
التكفير بالمقدور عليه فاذا وجوز للعاجز عنهما القدرة ان قبل الاطعام ثم اعتق فقد بانه فلزمه التكفير به لزم ان يقع العتق
بعد اليأس وهو المعنى الى ان يمتنع بمنع وفيه نظر لان العذر حال الفقر العجز بالفقر والمرض الكبر الذي لا يرجى زواله
اي يوم يوم باعتبار الاثر الموجود لا شبهة الاحكام انما يثبت لاسباب رفعا فالاولى الاستدلال بما
ذكرنا اول الفصل من النقل لا بعلل ما ذكر قوله لغني في غير يوم يوم ثم العذر على العتق والصوم لا يعذر
المسكين فلم يتعذر مشروعية الكفارة بالاطعام بخلاف الوطي قوله من وطئها دون سوا كان في فرج او دبر او اتيان
قوله لانه الخ حاصل الوجه انه وجد المقتضي للوقوع عنها بقي وذلك ان المقتضي للاجزاء عنهما صرفها الكفارة
التي تجري عن كفارتين الى المحل يقرر نائبيته كونه عما عليه والكل ثابت فيظهر حكمه وهو الاجزاء والجواب
مع وجود المقتضي انما وجد لو كانت تلك النية معتبرة لكن في الجنس الواحد لعلو انها انما اعتبرت لتمييز بعض الاوقات
عن بعض لاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في الجنس الواحد لان الاغراض لا تختلف باعتبار فلا

فتفي

تبقى فيه مطلق الظهار ويجزيها لا يلزم اكثر من واحد وكون المدفوع لكل مسكين اكثر من نصف صاع لا يستلزم
ذلك لان نصف الصاع ادنى المقادير لا يتنع الزيادة عليه بل النقصان عما اذا فرقها لدفع اد كان جنسين
وقد يقال اعتبارها بالحاجة الى التمليك وتتوقف الحاجة فيه في اشخاص الجنسين لواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا
الاعتبار فيما صرحوا به من انه لو اعتق عند اعسار الظهار بن عينه صح نية التعيين ولو بلغ حيي وطي الحي عينها
وبهن الصوم ظن انه ظاهر بها فاعتقهم تبين انه ظاهر عن غيرها لا يجزئه وبنيابة كفارة عمرة لا يجزئه عن نية
كفارة رمضه فهنا ايضا يجب ان لا يلغو لكنه يكون تعلو عا يعرض لتصحيح في نية الظهار بن وتوصلها فعا احب بما
حاصله ادعا ثبوت المانع هنا وتوقعه ثبوت الحال للكفارتين بان محلا في الاطعام باية وعشرون مسكينا غلاف
صوم الاعتاق وهذا يصير اصل الجواب بتسليم وجود المقتضي وادعا المانع ويرجوع وانقطاع عن الطريق الاول
اذ فد ظهر صحة اعتبار النية في الجنس الواحد بم فد يقال عليه ان اعتبار التسعين بانه وعشرين بالظهار بن
لتعين ما بعد مرة افتيار الواحد سرة كان وامع اعتبار تكرر الحاجة والانفاق على ان وظيفة يستهلكه بالنسبة
الى كفارة اخرى فهو محتاج اخرى بالنسبة اليها فامع الامع فيا والحاجة بالنسبة الى كفارة احدى قوله وان
اعتق عن ظهار وصام عن واحد فيهما هذا اذا كانت الرقبة مؤمنة فان كانت كافرة صح عن الظهار لان الكفارة
لا تفصل كفارة للعتق فتعين للظهار قوله في التفصيلين صورتا اتحاد الجنس واختلافه قوله
لان الكفارة ان كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو الستر وادعا يأس تلك الجناية جنس واحد وكذا اجمال المطلق منها
على المقيد في الاخرى قوله لخروج الامرين بان فائدة دفع نفقة الاماء لا يصح اعتبار نصف رقبة عن كفارة وبذلك خرج من
مرين امكان ان يحمله عن احدهما لانه بعد ما وقع على وجه لا ينقلب الى غيره قوله فلعو وان الغت بقي بقية
مطلق الظهار فله ان يعين ايهما شاء او اطلقها في الابتداء قوله واختلاف الجنس الخ لما اختلفت باختلاف الجنس
واتحادها اجزية المسائل افادت ما به الاختلاف والاتحاد فما اختلف بسببه فهو المختلف وما لا فالمتحد والصلوات كلها ان
قبل المختلف حتى الظهرين من يوم من اختلاف السببين اعني الوقتين حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب
لم يتعلق بوقت بعينها بل المطلوب فعل من اوقع في احد وقتي صوم رمضان لانه تعلق بشهود الشهر وشهود واحد جامع
الايام كلها بلياليها وكل يوم وان كان سببا لصومه لكنه انضم الى شهود الشهر فاجتمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود الشهر
وخصوص اليوم فباعتبار احد السببين لا يتأدى فيه قضاء الى العينين يوم السبت او يوم الاحد وشرط في الصلوات ان
تعذر عليه معرفة يوم فيها الظهرين ينوي اول ظهر عليه او اخر ظهر عليه ان لم يكن ساقط الترتيب وقد استغنا في باب
شروط الصلاة وكذا شرط التعيين في اليومين في رمضانيين فينوي عن رمضان الاول او الثاني خلاف السبب مطلقا
لعدم تعلق الخطاب بعينهما بل المطلوب فعل من يوم من رمضان ولو نوى ظهرا وعصرا او ظهرا وصلاة اخرى لم يكن شارعا في شيء منهما للتنافي بعدم
الرجحان بخلاف ما لو نوى ظهرا او نفلا حيث يقع عن النفل فتدأى في سفر ويؤدى عن حجة نرجيحا بالاقوى ولا
يصير شارعا فيهما عند محمد اما للتنافي ولو نوى صوم القضاء والنفل او الزكاة والتطوع او الحج المنذور والمتطوع يجزأ
منطوعا عند محمد للتنافي بينهما لما بطلنا بالتعارض بقي مطلق النية وبها يصح النفل وعندي لو سقط يقع عن الاقوى
لان نية التطوع غير محتاج اليها حتى بقي نية القضاء ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فهو عن حجة الاسلام اتفاقا فقد
اي يوسف ما ذكرنا وعند محمد لانه لما تطلب الجهتان بالتعارض بقي مطلقا وبه يتأدى حجة الاسلام والله اعلم ولو نوى القضاء
وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس ان يكون تطوعا وهو قول محمد لانه دافع النيتين فصار كأنه صام
وجه الاستحسان ان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى على الخلوص وكفارة الظهار لا تستغني حتى لم يجز الا يقضا
وعن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فنواه وكفارة اليمين انه عن النذر لانه يفعل في اصله وقد قدمنا هذا في كتاب
الصوم وذكرنا الزام محمد شروعه في النفل في صورة نية الظهر النفل فارض اليه فليكن هذا رواية عنه فليحفظ
هذا ومما يخرج على الاصل المهد ما عن ابي يوسف في المنتقى لو تصدق بدينار من عشرة من ظهار فله ان يجعله عن احدهما
استحسانا والله الموفق

باب اللعان

هو مصدر لاعن سمي به الجملة التي هي الشهادات الملاعنة وكثر في اتحاد يجعلون الفعالة المفاعلة مصدرا اي لعن نفسه ولاعن اذا فاعل غيره منه
رجل لعنة بفتح العين اذا كان كثير اللعن لغيره ويكون اذا لعنه الناس كثيرا قال
والضيف اكرمه فان مبيته حق ولا تك لعنة للنزل ك وفي الجملة هو اسم لما يجري بين الزوجين من الشهادات
بالالفاظ المعروفة سمي ذلك به لوجود لفظ اللعن في احدى جانبيه تسمية للكل باسم الجزء ولم يسم باسم من الجانبين وهو
موجود فيها لانه في كلامها وذلك في كلامه وهو اسبق والتسمية من اسباب الترجيح وشرطه قيام النكاح وما يذكر
وسببه قذفه زوجته بما يوجب حد في الاجنبية وركنه ذلك الملفوظ وحكمه حرمتها بعد التلاعن على ما سيأتي واهله

من كان اهلا للشهادة قوله اذا قذف الرجل امراته بالزنى جاز ان يقول اشهد انها زانية او رايتك تزنين او يا زانية
هذا مذهب الجمهور في المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل يجب فيه الحد وهو قول الليث وعثمان البتي وحكي
عن سعيد وانتصف بان الكل رمى بالزنى وهو التسبب للافرق قوله وهنا من اهل الشهادة اي من اهل ان اداها
على المسلم ولا يجزي اللعان بين الكافرة والمملوكين واذا كان احدهما مملوكا او صبيا او مجنونا او محدودا في قذف
واورد انه يجزي بين الاعميين والفاسقين مع انه لا اداء لهما ودفع بانها من اهله الا انه لا يقبل للفسق وبعده
غيرة الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا سؤال بعد على ان يفصل بين بعضه وانه فكون امثلا لعدم الشهادة
دون غيرها وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاعمى لا يلاعن قوله ممن عرف قذفها فلو كانت
مجهولة ان تزوج بنكاح فاسد ودخل بها فاتته او كان لها ولد وليس له اب معروف ذكر ابن عمها او لم يدر اوطئت
وطيا حراما بشبهة او لم يعرف لا يجري اللعان واورد ما قالوا من تخصيص المراة بكونها ممن عرف قذفها وشرط في جانب الرجل
ايضا حتى لو كان الزوج ممن لا يحد قاذفه لا يجري اللعان ايضا وان كانت هي ممن يحد قاذفها واجاب في النهاية
بان اللعان في حقه قائم مقام حد القذف فلا بد من احصانها حتى يقع مقام حد القذف وعند عدم احصانها فلم تحد
لا يكون موجبا سببا لاحد القذف ولا اللعان اما فلانه لم يجب عند عدم احصانه فوجب ما هو الاصل وهو حد القذف
فلم يخل قذفه عنه عدم احصانه عن موجبه فلذلك لم يشترط كونه ممن يحد قاذفه اذ الحد اصل اللعان خلف في معنى اللعان
قال في شرح الكنز وهذا خطا فاحش لان من شرط اللعان ان يكون من اهل الشهادة لانه شهادة وكونه ممن لا يحد قاذفه
كالزاني لا يحل هذا الشرط لان اللعان يجري بين الفاسقين وانما اشترط ذلك فيها ليثبت عنها لان حد القذف لا يجب
الا اذا كان المقذوف عفيفا عن الزنى ولكنا اللعان لانه قائم مقام حد قذفها وهذا الان من شرط اللعان ولم تطالب
المراة بموجب القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يحد قاذفها لنقصها بالرق مثلا لا يتصور اللعان ولم يوجد في
حقه هذا المعنى فلا يعني يتبع انتهى الحاصل ان المراة سمي المقذوفة دونه فاختصت باشتراط كونها ممن يحد قاذفها
بعد اشتراط اهلية الشهادة بخلافه لنفس بمقذوف وهو شاهد فاشترطنا اهلية الشهادة دون كونه ممن يحد قاذفها
قوله والاصل اي ان الاصل في اشتراط اهلية الشهادة فيهما واشتراط كونها مع ذلك عفيفة ممن لا يحد قاذفها
ان اللعان شهادة اقيمت كلمات الايمان فلذلك اشترطنا اهليته الشهادة فيهما وانه قام مقام حد القذف في حقه اي قذفها
فلذلك اشترطنا كونها ممن يحد قاذفها ومقام حد الزنى في حقها ان كان صادقا قوله عند ناية هذا الظرف
ليعينه الخلاف فيه والشافعي اللعان ايمان مؤكدات بالشهادات وهو الظاهر من قول مالك واحمد ممن كان اهلا
لليمين وهو ممن يصلح الطلاق فكل من يملكه هو اهل له عند صحب اللعان من كل زوج عاقل وان كان كافرا او عبدا
وهو قول مالك واحمد وابي لنا وجه قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فقوله تعالى بالله حكم اليمين
والشهادة تحمل اليمين لانه لو قال اشهد وهو يعني اليمين كان عينا فحملنا المحمل على الحكم لان حمله على حقيقته متعذر
لان المفهوم في الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه ولذا المفهود شرعا عدم تكرار الشهادة
في موضع يخلاف اليمين فانه معهود في الشرع ولان الشهادة لا يحال الا باثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتها
بامره واحد فوجب الحمل بحقيقة احدهما بجاز الاخر فلم يكن لفظ الشهادة لما قلنا من ايجابين الموجبين المذكورين
وهذا النص يقتضي في حال هذه موجب ان يكمل الايمان مؤكدة بالشهادة ولنا الاية
المذكورة والحمل على الحقيقة يجب عندنا الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم اثبت انهم شهداء الا ان
الاستثناء من النفي اثبات وحمل الشهادة المجاز عن الحالف بصيغة الحقيقة ولم يكن لهم حالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم
لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يرمون ازواجهم من يحلفون لهم لا نفسهم وهذا اقرع تصور حلف الانسان
لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقتا للفظ الشهادة كان هذا صادقا عنه الى المجاز ينتفي وهو
مجازي لها ولو لم يكن هذا لامكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم العمل على اليمين بكيفية هذا صادق عن المجاز وما تم
صادقا مما ذكر فهو لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرارها الا ترى انا لا نعمل بها فلنا والكل من الحلف لغيره
والحلف لا يجاب الحكم لا عينه بل اليمين لدفع الحكم فان جاز ممن له ولاية الامر والحكم كغيرها اراد شرعية
ذلك انتهى وهي اقرب في القول الحقيقة كونا لتعذر في ذلك المحل اربعا بدلا عما عجز عنه من اقامة شهود الزنى
وسقط اربع وعدم قبول الشهادة لنفسه عند الشهة ولذا ثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو فعبر بعد ان يشرع عند ضعفها بواسطة تاكيدها باليمين فالزم الغضب ان كان كاذبا
مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين اذ موجب شهادة كل واحد اقامة الحد على الاخر فلنا ذلك بابات
هنا بل الثابت عندنا ما هو الثابت بالايمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الاخر وانما قلنا عندنا ولم نقل

بها لان هذا الايدفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب لتعارضهما واما قوله اليمين للنفي الخ فهذا اذا وقعت في انكار دعوى منع والاقتصر يحلف على اخبار باش نفي اثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة والحق انها على اذا وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما اذا جمع ايمانا على امر واحد يخبر به فان هذا حقيقة كونها مؤكدة للشهادة اذ لو اختلف متعلقها لم يكن احدهما مؤكدا للاخر وتمام الكلام نظهر في اشتراط اللعان الشهادة وعدمها **قوله** قائمة مقام حد القذف في حقه اي النسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا ترى انه لو قذف بكلمة او بكلمات اربع زوجات له بالزنى لا يجزئه لعان واحد لهن بل لا بد من ان يلاعن كلا منهن على حدة ولو كن اجنبيات فقذفهن حد واحد ظهر وسبب هذا الافتراق ان المقصود يحصل في قائمة الحد الواحد لكل منو دفع العار عنهن ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة وتتعدد اجتماع الكل في كلمة **قوله** وجب بنفي الولد سواء من كونه ولد منها او ولدها من غيره وجب ارادة هذا الاطلاق بقوله في الغاية او نفى نسب ولدها المولود على فراشه لا يفيد لانه لو نفى نسب ولدها من غيره من ابنه المعروف بكونه منها كما لو نفاه عنه اجنبي يكون موجبه اللعان لما نوناكذا في شرح الكنز **قوله** ولا عبرة احتمال الخ جواب عن قوله ويشترط ان النفي ليس بقيد لها بالزنى بعينها لجواز كون الولد من غيره بوطي بشبهة لا في اجابة بانه احتمال لا يعتبر لان النسب وان كان مما يثبت من الوطي بشبهة لكن الواقع انتفاء ثبوته لابن هذا الفراش القائم فاذا انتفاه عنه مع عدم ثبوته من غيره كان نفيا للثبوت نسبه مطلقا ويستلزم كونه من زنى فاما لو نظر لاحد هذين فقط ولم ينظر بعد دا ما بقي فيه احتمال كونه في نفس الامر من غيره زنى ولا عبرة به فان هذا الاحتمال لم يقم بعينه فيما اذا صرح بنسبته انه الى الزنى به ثم شبهة بما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابنه المعروف بكونه منه فانه موجب للحد وان كان ذلك الاحتمال قائما فيه وهذا المفرع خلاف ما في المحيط من انه اذا نفى الولد فقال لست بابنه ولم يعنها بالزنى لا لعان بينهما لان النفي ليس بقذف لها بالزنى بعينها لذلك الاحتمال وفي النهاية والدراية صلاحه اقول الشافعي ثم قال واجمعوا انه لو قال اجنبية ليس هذا الذي ولدته من زوج لا يصير قاذفا فاما لو يقل انه من الزنى قال العباس ما قاله الشافعي الا انا تركناه لضرورة في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه اما لانه لو يقربها او عزل عنها عن يقين او لانه رآها تزني بعينها ولا يدري من اين هو فيحتاج الى نفيه لانه لا يستحق ما ليس منه نسبا ولا يتمكن منه الا باللعان وبهذه فرع اعتبار قاذفا عبرة لذلك الضرورة وهذه الضرورة منتفية في حق غيره وجواب الفضليين مخالف جوابهما المصرح في الهداية والعجب من صاحب الدراية حيث قال في تعريف قوله في الكتاب ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد الخ لانه لا يصير قاذفا بالاجماع مع وجود هذا الاحتمال كما في نفي اجنبي نسبه عن ابنه المعروف وتعليل الاجماع والمبسوط ثم نقل قول الشافعي كما في الهداية ثم اورد صورة الاجنبية تعليلا لعلته فقال كما لو قال الاجنبية ليس هذا الولد من زوجك ولم يتعرض في جوابه لما ذكره في الهداية بين قوله الاجنبي وقوله لزوجته وهو تناقض ظاهر مخالف لما ذكر في الكتاب وغيره من المواضع كالايضاح والمبسوط وغيرهما وما في كتاب الحدود فانه قال ومن نفى نسب غيره فقال لست لابيك فانه يحد قال ذكر في جوابع النفعه وغيره لو قال وجدت معها رجلا جامعها ليس بقذف لها لانه يحتمل انه اكل في اجماع بشبهة او النكاح الفاسد فكان ينبغي ان يكون كذلك ههنا ينفي في نفي نسب ولد من زوجته اجيب عنه بانا حملناه كالتصريح بالزنى للضرورة التي بيناها قلت وعلى هذا يتبين الحق في الجواب ان اجماع لا يستلزم الزنى بخلاف قطع نسبه من كل وجه على ما قررناه فانه يستلزمه **قوله** ويشترط طلبها وبهذا قال الائمة الثلثة لانه اي اللعان حق لانه لدفع العار عنها فيشترط طلبها بخلاف ما اذا كان الولد ينفي الولد فان الشرط طلبه اي نفي من ليس ولده عنه فانه متى صح نسبه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحال وعند الشافعي اذا امتنع حد حد القذف وكذا اذا لاعن فامتنعت عنه حد حد الزنى وعندنا يحبس حتى يلاعن او تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل الاخر بما ادعاه والوجه كونه القذف فهو التكاذب شرط وفي بعض النسخ فيرتفع الشرط وهذا اذا افترقا بالقذف فلو انكرت فاقامت بينة قبلت لزمه اللعان وفي الجامع لو مات الشاهدان او غابا بعد ما عدلا او بعضى باللعان وفي المال يقضي كالميت يا لو عميا او فسقا او رتما حيث يلاعن بينهما وفي بعض نسخ العارضي ويصدق فيحد وهو غلط لان احد لا يجب بالاقرار مرة فكيف يجب بالنصف وهو اربع مرات ان الفضلي هو ليس باقرار فصار بالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا يحل له اللعان وهو ولدها لان النسب انما ينقطع حكما للعان ولو بوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في ابطاله

ذكر م

وجه قول الشافعي ان الواجب بالقذف مطلقا الحد بعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم الآية فيتناول محل الدعوة لانه يتمكن من دفعه بما اذا كانت احدى دعوته زوجة باللعان تخفيفا عليه فاذا لم
يدفعه به يحد وسئل في المراة اذا لم تلاعن بعد ما اوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا استنعت حدت للزنى
واشير اليه قوله تعالى ويدرء عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله قلنا قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم
الى قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله لواجب شهادة احدهم وقد عرفت ان الجزاء يحذف بعده المبتدا
كثيرا فاذا كان الواجب في قذف الناس اللعان فاما ان يكون ناسخا او مخصصا للعموم وذلك لان العام للاجماع على انه
ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات اما سقوط الحد فلا يجب غيره عند الامتناع عن
ايفاء البدل الحبس لا ايفاءه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه لايفاء لتوفية والثابت عندنا انه بطريق النسخ
لانه لم يتأخر العام وهو مخصص اول وللعلم بتأخره على ما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال للذي قذف امرأته
باربعة شهداء او الحد على ظهرك فنزلت آية اللعان فلو تعين كون المراد من العذاب في الآية الحد جاز كونه الحبس
واذا فاوا الدليل على ان اللعان سقط الواجب حمله عليه بيان والجواب ان السافعي لا يقبل شهادة الزوج عليها
بالزنى مع ثلثة عدول فوجب الحد عليها بقوله وحده وان كان عبدا فاسقا واعجب منه انه يمين عبد وهو لا يصلح
للاجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب واسقط به كل من الرجل والمراة الحد عن نفسه واوجب به الرجم الذي
هو اغلظ الحدود على المراة فان قال انما وجب عليها امتناعها عن اللعان قلنا سوا يضا من ذلك الوجه
فان كون اللعان اقرارا فيه شبهة والحد مما يندرئ بها مع انه غاية ما يكون بمنزلة الاقرار ثم ان عين هذه
الشبهة اثرت في منع اجاب المال مع انه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو اغلظ الحدود واضعفها اثارة
واكثرها شروطا وهو في كما في الحالم اذا شهد الزوج وثلثة بغير على امراته بالزنى حازت شهادتهم فيحد هو ان كان الزوج
قذف وجاء بثلثة بغير فيشهد واحد منهم والثلثة ولكن الزوج قوله فوله او كافرا صورته ما اذا كان الزوجان كافرين
فاسلما بعد ذلك فانه يحد الزوج قبل عرض الاسلام عليه قوله فيضاف الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات اي حد القذف ولا يخرج في هذا الكلام الا ان يكون الموجب الاصلي هو الحد في حق العموم وقد حصل له
ان يسقط باللعان كما قال الشافعي انا على ما قررنا من ثبوت نسخ في قذف الزوجات فلا يكون للحد وجود في قذفهن
لارتفاع المنسوخ فلا يجوز المصير اليه من غير حكمه والدليل ينفيه والحق في النقل ان يقال
النقل انما نسخ حكم الحد في حق من كان من اهل الشهادة من الازواج لا في كل زوج لان لفظ الناسخ لم يكن لهم شهادة
الا انفسهم فشهادة احدهم تفيد ذلك فينتفي العام موجبا حكمه وهو وجوب الحد فمن لم يكن اهلا يفعل بمقتضاه
قوله وان كان اي الزوج من اهل الشهادة وهي ليست من اهلها او من اهلها الا انها لا يحد قاذفها بان يكون
قد تبت في عمرها فلا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما اذا كانت لا يحد قاذفها اما اذا كانت ممن يحد قاذفها لانها ليست
من اهل الشهادة بان تكون عفيفة محدودة في قذف فقد يقال امتناع اللعان لعدم شرطه بان يسقط الحد
الحد والحال انها ممن يحد قاذفها فصار كامتناع اللعان من جهة الزوج ولم يسقط الحد عنه والجواب ان الزوج لما
اتى باللعان بان كان اتى بالشهادة لم يكن حكم قذفها الا اللعان لا الحد فاذا امتنع من جهتها امتنع تمام الموجب
بخلاف ما اذا امتنع من جهته بعد مرافعتها بالبينة فان حكم قذفه ليس اللعان بل الحد ما بينا قوله والاصل
في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اربعة لا لعان بينهم اخرج ابن ماجة في سننه عن ابن عطاء عن ابيه عطاء الخراساني
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اربعة من النساء لا تلاعنهم بينهم الصغيرة التي لم تحض
والمسلم واليهودية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحر تحت المملوكة واخرجه الدارقطني عن عثمان بن عبد الكريم الواقصي
عن عمرو بن شعيب واخرجه بالطريق الاول ايضا قال تابعه يعني متابع عثمان بن عطاء الخراساني يزيد بن زريع عن
عطاء وهو ايضا ضعيف ورد وي عن الاوزاعي من جريج وهما ايما ما كان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا قذف امرأته
ثم اخرجه كذلك موقوفا ثم اخرجه عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
عن وضع عند ذاته وانت علمان الصغير اذا تعمد ان طرحه كان حده وهذا الذي لم يحض صوما وقال اعضده في اية
الا ما بين اياه موقوفا على عبد عمرو بن شعيب على ان معنى الحديث المذكور مما يدل عليه اية اللعان على التفسير الذي ذكرناه
من انها شهادات الى اخر قوله ولو كان محدودا في قذف فعليه اللعان لان امتناع اللعان يعني من جهته وكذا
اذا كان موعنا او صبيا محدودا في قذف محدا لما ذكرنا خلافا لما ذكر حيث لا يجب عليه الحد
وان امتنع من جهته لان قذفه لا مه والكافر لا توجب قذف المحدود اذا كانت عفيفة فانه لو قذفها اجنبي يحد

خلاف ٣

فلا ٢

ذلك الزوج ولو قذف الكافر أو المرأة أجنبي لاحد فكذا الزوج نصارى كما لو كانا صغيرين أو مجنونين وعن الشافعي وغيره يلاعن في الكل لان كل من يتأتى اللعين منه تتأتى الشهادة إلا إذا كان أحدهم صغيرا أو مجنونا قيل عليه كما ان يتأتى لعنى من جهته ذلك هو لعنى من جهتها فكان ينبغي ان يراعى الجانبان فباعتبار جهته ينبغي ان ينتفي اللعان فقط وباعتبار جهتها يسقط اللعان فيتبعه سقوط الحد والجواب ان القذف توجد ولا بد منه ومن متعلقية اللعان ان كان ابتلاء للشهادة والحد اذا لم يكن من عدم اهليتها مانع ولا اعتبار للمانع الا بعد وجود المقتضي لان موجود المانع يتنفي لان ادحقيقة نسبته الى المقتضي المنع ولا وجود للمقتضي للعان فلا اعتبار للمانع من جهتها اللعان فالحد انما يسقط بما من جهتها تبعا لسقوط اللعان ولو يعتبر المسقط المستتبع من جهتها فينتفي على ما كان وقد كان ثابتا فالزوج موجب للحد **قوله** وصفة اللعان الخ ظاهر في تعينه لذلك حتى لو خطأ القاضي فبدأ بها قبله لا يعتد بلعانها فيعيد بعده وبه قال الشافعي واحمد وابن ابي ليلى في رواية وفي رواية ينبغي ان يعيد اللعان عليها لان اللعان شهادة والمرأة شهادتها تتفاوت في ان الزوج فلا يصح الا بعد جعل شهادته وهذه انما تشهد في ما ادعوي عليها شهادة المدعى عليه بطريق الدفع له كذا هنا فان لم يعد حتى فرق فيما نفذ لان الفرقة لان تفرقة صادفت محل الاجتهاد لانه يزعم ان اللعان يمين لا شهادة ويجوز تقديم احدى اليمينين على الاخرى لتخالف المبنى بعين فانه لا يلزم من اعاده ومقتضاه لزوم الاعادة كقول الشافعي لكن في الغاية لو بدأ بلعانها فقد اخطأ السنة ولا يجب اعادته وبه قال مالك وفي رواية عن النصر عن ابي حنيفة احدهما وشهادة الدارية للحد عنها بقوله وبقيد عنها العذاب ولان القاذف حلت على شهادته على ابدا ما فلنا في سقوط الترتيب في الوضوء من انه عقب جملة الافعال للقيام الى الصلاة وان كان وجوب الغاية على غسل الوجه فانظر ثمة **قوله** فان قام طلقها ثلاثا سقط اللعان ولا حد ولو تزوجها بعد فلان لان الساقط لا يعود وهو قول الائمة الاربعة ولو قذف اجنبية ثم تزوجها ثانيا وجب الحد بالاول واللعان بالثاني وحد للاول وسقط اللعان ولو طلقها اللعان او لا عن ثم حد بخلاف حدود القذف اذا اجتمعت فانه يكفي حد واحد لاتحاد الجنس ولو قال قذفتك قبل ان اتزوجك بل بعد ان تزوجك فهو قذف في الحال تلاعن وبه قال مالك والشافعي وما في ان الاكمل من انه بلا عن في قوله زنيت قبل ان اتزوجك وحد في قوله قذفتك قبل ان اتزوجك او جبته فهم زنت او وطئت بشبهة لا حد ولا لعان وسقط اللعان بردها ولو اسلم بعد لا يعود ولو قذفها ثم ابانها سقط اللعان ولو اكذب نفسه بعد ذلك لا عبد خلافا لمالك ولو اكذب نفسه بعد اللعان **قوله** لانه اقطع للاحتمال ان يضم رجلا للضم فيغايب عنها خلافا لمحمد ويتولى ايضا اذ لعن الحاذ بين فيما سبق به من الزنى والاول ان يقيمها القاضي منقلبا ليرى ويقول له لعن فاذا انصرف اليه الانسان انقطع الاحتمال يعني انقطع احتمال ضم اجنبي لان المراد انقطاع الاحتمال مشروط باجتماعهما لان الانسان بانفرادها لا احتمال لعنها **قوله** لانه الفرقة حتى لو مات احدهما قبل تفريق القاضي ورثه لان اهلية اللعان في هذه الحالة مما لا يرجع زواله بان اكذب نفسه او قذف احدهما فسقط للقذف او وطئ حراما او حرم احدهما يفرق بينهما كما اذا حرم فعل التفريق حيث يفرق بينهما لانه يرتفع عود الاحصان ولو طاهرها في هذه الحالة او طلقها ان لم يمض صح لبقاء النكاح غير ان وطئها يحرم كما ستعلم ولو فرق القاضي بينهما بعد اللعان ثلاثا خطأ نفذ تفريقه عندنا وعند زفر وبعه الائمة لا يفيد **قوله** بالحديث يشير به الى حديث الملاعنان لا يجتمعان ابدا فانه يفيد تعاقب عدم الاجتماع باللعان كما هو المعروف من ان ترتيب الحكم على المشتق يفيد ان مبدا الاشتقاق علة لذلك الحكم على ما هو الحق وقال الشافعي يقع الله بمجرد لعانها الزوجة بتمامها الفرقة ولا تعلم له في ذلك دليلا مستقلا ما لو قوع الفرقة بمجرد لعانها فقال ينبغي على هذا ان لا يلاعن المرأة اصلا لانها لتمسك بمرتبة فرقا انما يفيد الحرمة بلعانها لا اللعان وهذا لان حقيقة حال استغالها باللعان وهو لا يدخل في الوجود جملة بل على التعاقب فتعاقب ارادتها واقرب الاوقات الى الحقيقة ما يحقق فراغها من غير مهلة عاجزها وبه نقول لئن لا زوجية مرتبة وقوع الفرقة وما ذكر من المعنى وهو انها لا يلاعن بعد اللعن فليس يقطعي في ذلك لان الظاهر ان لا يجوز حدوث الاهلية بعد غاية العداوة كما يجوز بقاء العداوة ولو كان ظاهرا لم ينقض وقوع الفرقة بما يوجب عليه التسريح باحسان فانه يقوم الجرمة فانا لا نسلم ان الفرقة بالتسريح باحسان كما هو اذا شتمها بحرمتها اظهارها او اطاكينه امرة القاضي بالتسريح او تكفيره الا ان الظاهر هنا لا ينتهي كل الا ترى ان لو اراد احد هو الطلاق ينحصر امره فيه فاذا انتفت بانتفائه لانه نصب لرفع الظلم ويدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا لاعن امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرق صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد بامه وما اخرجاه ايضا في حديث عويمر العجلاني لما فرغا قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها عويمر ثلاثا

قال ان يامر ثلثا وهو الذي عنى المص بقوله يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لذينك الملاعنين الخ لكن الصواب
ما علمت ان القائل هو الراوي نفسه وكذب بضم الثاء على المتكلم قال ابن شهاب فكانت سنة الملاعنين رواه ابو
داود وقال طلقها ثلاث تطليقات فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما صنع عنده سنة قال سهل حضرت هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فمضت السنة بعد في الملاعنين اذا فرق بينهما ثم لا يجتمعان
ابدا قال النسائي في هذا حين طلقها ثلثا كان جاهلا بان اللعان فرقة فصار كمن شرط الضمان في السلف وهو
شرط ولم يشرط وتعرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر بفرق بكم لا لفرقة الروح وقول الزهري وقال سهل فكانت
سنة الملاعنين اي الفرقة قال النسائي والذي يدل على ذلك ما اخرجه ابو داود وفي سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة
هلال بن امية ولعانه قال وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يدعى لها عليه ولا ترمى ولا ترمى ولدها من رماها فعليه
الحد ومن قذفها فعليه الحد الا ان يكون قد رآها تزني بعينه فان قيل ما وجه ذكر الطلاق في قوله صلى الله
عليه وسلم لا سبيل لك عليها انما سوغ انكار طلاقه ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال يا رسول الله مالي قد
لا مال لك ان كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها وان كنت كذبت عليها فذلك ابعد لك منها قد لعنك صلى الله
عليه وسلم على وقوع الطلاق فلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنهما من احال ان يفرق طلاق فانه مزيف وقد يقال
ليس هذا ما يكون شرك الانكار فيه حجة لانا لم ندع فيه انه مجرد حتى يكون شرك الانكار حجة علينا انما ادعينا انه وقع
لغوا فالسكوت عدم الالتفات اليه ويجاب بانه سيتلزم وهو مستلزم ح لان السكوت بعيد تعريفه وانه لو وقع
فلو كان لو وقع الفرقة قبله كان السكوت منفصلا الى الحياة لانه بعيد تعريفه وقوعه الان سيتلزم ما
لو فرض عدم طلاقه او تاخر الطلاق حتى غرغر الموت احدهما او كذبه نفسه قبل طلاقه وطلاق القاضي طرحها
فيجاب بها قبل تمهيد النكاح وتوريث الاخر والواقع ان الفرقة وقعت قبله فلا يجوز السكوت مع الاقضاء الى سلاهدا
فان رفع المر الى ان يموتا ثم فيها وقوع الموت فيتعرق حدا اذا الفرض ان مجرد اللعان عندنا يامر القاضي ان يطلق فان
ابى طلق هو والموت في مثلها نادر قلت لو كان لا يجوز لانه ترك هو علامة حكم وليس هو مسرعا وايضا
حديث ابن عمر فانه ذاليه فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضي ذلك الطلاق وتوجيه على مر قال اما الطلاق
الثلاث فلا يقع اربع واحدة ثم مواقل فرحديث ابن عباس لا يدفع ايضا صلى الله عليه وسلم الطلاق وذلك انا نكون
عنهم اعتبار ذلك سنة صلى الله عليه وسلم **قوله** وهو خاطب الخ يعني اذا كذب نفسه بعد اللعان وانتفى وجد
اذ لم يجد صار خاطبا من الخطاب محال له فرجها خلافا لابي يوسف ولو كذب نفسه بعد اللعان قبل التفريق حلت له
فرغم بجديد عقد النكاح كذا في العناية ولو اكذب نفسه قبل اللعان نظر فان لو يطلقها قبل الاكذاب احد ايضا
وان ابانها ثم اكذب نفسه فلا حد عليه ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينهما وهو لا يتاتى بعد البينونة ولا
يجب احد لان قذفه وقع موجبا للعان فلا ينقلب موجبا للحد لان القذف الواحد لا يوجب حدين خلافا لاكذابه نفسه
بعد اللعان لان حد القذف الذي تضمنه كلمات اللعان لا القذف الاول لانه اخذ حكمه من اللعان ولكذا
يجد شهود الزنا اذا رجعوا التضمن شهادتهم نسبته الى الزنى على هذا لو قال بارانية انت طالق ثلثا لا يجب عليه
الحد ولا اللعان لانه قذفها وبني زوجة ثم بانت ولو قال انت طالق ثلثا يا زانية حد ولا لعان لانه اكذب نفسه بعد
اللعان كذلك لو قذف محصنا اجنبيا بعد ما قذف زوجته او قذف هو اجنبيا احد او دت او ارتد احدهما حتى وقع
بذلك احدهما من ان يكون اهلا للشهادة لا ارتفاع السبب الذي لاجله قذفها لعنان وهو على ما قالوا انه كنا ذكرنا
اللعان بان يقذفها مرة اخرى وهو لو شرع بين الزوجين لامر في الحرام يحلوا القذف عن الموجب في الدنيا فصار فرع
احدهما على الابدية دفع الامر عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا اقر قبل الملاعنان فلا يجتمعان ابدا لانه ثبت
بينهما حرمة مؤبدة فحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلثة اذا كانت حرمة مؤبدة لا يكون طلاقا بل فسخا ويلزم على قول
ابي يوسف ان لا يتوقف على تفريق القاضي لان الحرمة تابية قبيله انفاقا وكذا الحلاف في كون الزوجة قائمة معها
كالكون بالظهار ولو ان الشرط وان فرض ان بعض الحرمة بين حين شتمت تثبت مؤبدة لم يتصور توقفها على تفريق القاضي
واسنده ابو الحارث في الكتاب وروى الدارقطني بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الملاعنان
اذا افترقا لا يجتمعان ابدا وقطع الخ ابو بكر الرازي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال الصحيح
اسناده جيد ومعهود شرطه ويستلزم انهما لا يفترقان بمجرد اللعان لما انه وجه على الشافعي على ما ستقف وانه
واخرجه الدارقطني ايضا موقوفا على علي وابن مسعود قال الامصنف السنة ورد ذي عبد الرزاق عن معمر بن مسعود الملاعنان
لا يجتمعان ابدا ورواه ابن ابي شيبة موقوفا على عمر بن عبد الله بن مسعود اجاب المص بقوله ولا يجتمعان ما دام

ثلاثا عين ولم يبق الثلاثون ولا حكمه يعني في هذه القصة لعدم الاجتماع بشرط وصفة الموضوع نفي القصة المسماة
بالمشرطة ولم يبقيا بحدا للقراع من اللعان ثلاثا عين فلم يبق اللعان حينئذ ولا حكما لا كذا بنفسه ليسقط الشهود
القذف بنفي الولد ولزوم الحد وحكمه عدم نفي النسب اللوازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء ملزوماتها شرعا فينتفي
الحكم المذكور وتوهم محل الاجتماع وهذا انما على أن المراد بلفظ الثلاثة عين من هذه الثلاثة عين قام حكما لما فات منها ان
اراد انها باعتبار قيام الثلاثة عين حقيقة متعذر ولا شك انه يثبت لكم قيام الثلاثة عين حكما شهد بذلك من اراد من وجد بينهما
لعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب اذ ارتفاع حكمه وقطع اعتباره فانما يرتفعان عند الاكذاب
لا وجبا ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج ولكن بقي النظر في الاضابر اذ رجح واظهر ان الثاني اشرع الى الفهم والله اعلم
واما ما اشتد له من الحنق وتولد وفور العداوة والطعنة بحيث يمنع حصول الانتظام فقد منا منعة ومادة من بعضهم
من ان سبب ذلك الحرمة كونا حدهما صار ملعونا او مغضوبا عليه فابعد عن الفقه اذ لا شك في بقاء اسلام كل منهما
غير انه منع كبيرة يصح منها التوبة بقبل في الفصل حلالة وهذا العقد لا يمنع الشاهد قوله ولو كان القذف
بولد نفى النسب فيه والحقه بامه شرط هذا الحكم ان يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو علق وهي
كافرة ثم عتقت واسلمت فنفى نسبه لها لا ينتفي ولا تلاعن لان انتفاءه انما ثبت شرعا بالملاعنة واللعان ولا لعان بينهما
ولان نسبه كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه فلا ينقطع والله اعلم وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد في المجبوب
والخصي ومن لا تولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المجبوب ينزل بالجبوب ويثبت نسبه لان على ما تقدم
ولا لعان في القذف بنفي الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي رحمه الله يجب اللعان به وكذا في نفيه من وطي بشبهة
وعند ابي يوسف فيها الحد واللعان لانه يلحقها بالنكاح الصحيح وفي الجبر فقذفها بنفي ولدها فلم يلتعنا حتى قذفها
اجنبي به هذا الاجنبي ثبت نسب الولد من الزوج ولا ينتفي بعد ذلك لانه لما حد فقد حكم بكذبه قوله ٥
وصورة اللعان اي في القذف بنفي الولد قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم نفى نسب ولد امرأة هلال قيل
غلط فانه لم يكن لامرأة هلال ولد ولا قذفها بنفي ولد وقيل المراد بنسبة ولدها التي اتت به ما حملت من الوطي الذي
قذفها به والحديث رواه ابو داود وتختلف الفاظها وتتفق عن ابن عباس قال جاء هلال بن امية من ارضه عشيا
فوجد عند اهله رجلا فرأى بعينه وسمع باذنه فلم يهجه حتى اصبح ثم غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله اني جئت اهلي عشاء فوجدت عندهم رجلا فرأيت بعيني وسمعت باذني فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما جاء به واشتد عليه فنزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الآية فسري عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال ابشر يا هلال قد جعل الله لك فرجا ومخرجا فقال هلال قد كنت ارجو ذلك من ربي فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجاءت فتلا عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرهما واخبرهما ان عذاب
الله اشد من عذاب الدنيا فقال هلال والله لقد صدقت عليها فقالت كذب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعنوا
بينها فشهد هلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين فلما كان الخامسة قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا
اهون من عذاب الاخرة وان هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب فقال والله لا اعذبني الله عليها كما لم يجلده
الله عليها فشهد الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لها اشهدي فشهدت اربع شهادات
بالله انه لمن الكاذبين فلما كان الخامسة قيل لها اتقي الله فان عذاب الدنيا اهون من عذاب الاخرة وان هذه الموجبة التي
توجب عليك العقاب فتلكأت ساعة ثم قالت والله لا افضح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من
الصادقين فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى ولدها لأب ولا يرمى ولدها ومن
رماها او رمى ولدها فعليه الحد وقضى ان لا بيت لها عليه ولا قوت من اجل انهما يفترقان من غير طلاق ولا متوفى
عنها وقال صلى الله عليه وسلم ان جاءت به اصيهب اريصح ايبح نائي الاليتين خدلج الساقين فهو لهلال وان جاءت
به اورق جعدا جماليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فهو الذي رميت به فجاءت به اورق اي اخر الاصناف الثانية
فقال صلى الله عليه وسلم لولا الايمان لكان لي ولها شان قال عكرمة وكان ولدها بعد ذلك اميرا على مصر
وما يعلى لاب هذا في لفظ ابي داود وفي رواية احرى سابغ الوفر ولا اصح وفي مسلم والنسائي عن انس ان
هلال بن امية قذف امرأته بشريك بن سحماء وكان اخا البراء بن مالك لامه وكان اول رجل لاعن في الاسلام فقال
صلى الله عليه وسلم انظروها فان جاءت به ابيض سبطا وفي العين فهو لهلال بن امية وان جاءت به اكحل جعدا
خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء فاتبئت به اكحل جعدا خدلج الساقين فهذا ادا صل عليه مدعى على ان
كانت حاملا وقطع نسب الولد الذي ياتي به وفي سنن النسائي ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعن

بين الحلاجي وامرأته وكانت تصلي واخرجه عبد الرزاق كذا ايضا وبخالد روحها ما قربتها منذ عقارا النخل عما
النخل انها كانت لا تستقي بعد الا بار بشهرين فقال صلى الله عليه وسلم اللهم بين هلال بن امية ورد ذي بن
سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر فاشهد عويمر بن اخرا الحلاجي وقد ذي امرأته شريك بن سحما
وانكر حملها فلاعن بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وذي حاملا فرأيتها بتلاعنان فابين عند المنبر هل ولد فاحق
الولد بالمرأة وجاءت به اشبه الناس بشريك بن سحما وكان عويمر قد لامة قومه وقالوا امرأة لا تعلم عليها الا خيرا فلما
جاءت بشريك عذرا الناس وعلى ان لو ولدت سبيين ذمات وعاشا مه بعده فيسيرا وصار شريك بعد ذلك عند
الناس بحال سوء قال لواقدي وحدثني غير النعمان بن عمان ان عويمرا فساق الحديث الى ان قال ولم يحد رسول
الله صلى الله عليه وسلم عويمرا في قذف شريك بن سحما وشهد عويمر بن الحرث وشريك بن سحما احد مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيما هذا ان الولد عاش سبيرا ومات وشبه ما نسب في قصة هلال الى شريك انه ايضا في قصة
عويمر قيل جمع بينهما بانهما واقعتان وفي التغلبي منه شيء وفي الصحيح ايضا عن ابن عباس في قصة هلال فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اللهم بين وضع شبهها بالذي ذكر وحد عند اهله فلا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي هذا ان اللعان بينهما كان بعد الوضع وفيما تقدم خلافه وهذا تعارض **قوله** يتضمن نفيها
الخ اي لشبهه قطع النسب فضمنا للتفريق ولا نه اي التفريق باللعان **قوله** ينفك عنه اي عن نفي الولد كما مات الولد قبل
اللعان فانه يفرق بينهما باللعان ولا ينقطع نسب ذلك الولد ولو نفى نسب الولد انتفى الولد بلا لعان ولا
تفريق به **قوله** فلا بد من ذكر حتى لو لم يقله لا ينتفي النسب عنه قال السمس الائمة هذا صحيح ولو مات الولد
عن مال فادعى الملاعن انه ابنه نسبه ويحد فلو كان قد ترك ولدا يثبت نسبه من الاب ويرثه الاب لاضاع حق
الى النسب لو ترك بنتا وماتت قال بدا لملاعن نفسه يثبت عند ابي حنيفة خلافا لهما وقيل الحال في العكس
لانه ان الابن يعيره بانتفاء نسب امه كابيه فهو محتاج الى ثبوت نسبها **قوله** فان عاد الزوج فاكذب نفسه
اي بعد اللعان ونفى الولد **قوله** وهذا عندهما اي هذا حيفة وهما على ما سبق **قوله** وكذلك
ان قذف غيرها الخ على ان ما قدمناه في زوال الاهلية تعذر اللعان فالقذف المجرد الذي **قوله** وكذا اذا ان
خدت قيل لا يستقيم لانها اذا حدت كان حدها الرجم فلا يتصور حدها للزوج بل مجرد ان نفى خرج عن اهلية
ولذا اطلقنا فما فيه ساه وسنهم من ضبطه بتشديد النون يعني فسبب عجزها للزنى وسنوعني القذف فلا يستقيم
توقفها للاول على حدها لانه حد القذف وتوجيه بتحقيقها ان يكون القذف واللعان قبل الدخول لها
ثم زنت حدت وان حد هاج الجلد للرجم لانها ليست بمحصنة واستشكل بان زوال اهلية الشهادة بطرة
الفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي عنها في حال قيامها والعدالة فلا يجب بطلان في لعان السابق
الواقع وحال الاهلية ليبطل اثره في الحرمة **قوله** ولو قذفها وهي صغيرة او مجنونة قذفا معتبرا فلا لعان
وكذا لو اسند القذف فدعى من يحد قاذفها في الحال ان قال زنت وانت صبية او مجنونة وجنونها معهود لم يكن قاذفا
في الحال لان فعلها لا يوصف بالزنى بخلاف قوله زنيت وانت ذبية او منذ اربعة وعمرها اقل من ذلك فانه يقتضي
قوله لانه اي اللعان يتعاقب بالصريح كحد القذف لانه شهادة حتى يحتفل بلفظ الشهادة فلو قال اشهد كاذبا
اشهد لا يجزئه ولا شهادة للاخرس في الاموال فهنا اولى وكذا اذا كانت خرسا لا لعان لان قذفها لا يوجب احد
لانها لا تصدر منها اذ لتعذر الاتيان بلفظ الشهادة **قوله** وهذه خلافا للشافعي ومالك والظاهرية فيلاعن
بالاشارة عندهم اعتبارا بوقوع طلاقه وصحة بيعه وسائر تصرفاته وقالوا ان امامة بنت اي العاص اصمت فصار
لها فلان كذا لفلان كذا اي شاء ثم قرأت انها وصية قلنا لم يثبت ذلك ولو ثبت فجعلوا الوصية ثم اعتقل
لسانه بالاشارة لا يسئل هل يرجو ان صح لها فلا يجوز اللعان لان الاشارة لا تعرى عن الشبهة والحد يندرئ بها
بخلاف غيره فانه يثبت معها **قوله** وهذا قول ابي حنيفة وزفر به قال احمد والثوري والحسن البصري والشعبي
وابن ابي ليلى وابو يوسف ومحمد بقولهما قال مالك وابو حنيفة اولا **قوله** وقال ابو يوسف ومحمد اللعان يجب اي يتعين
الوضع اذا وضعته لاقل من ستة اشهر من وقت القذف للتيقن بعيبها حينئذ عند القذف وذكر الطحاوي عن ابي يوسف
انه لا عن قبل الولادة فقول ابي حنيفة ان نفي كشبهها لان رأيته صلى الله عليه وسلم لاعن بينهما وكان قذفها ما لا على ما
تبين القصة التي ذكرناها **قوله** بصيرا كالمعلق كانه قال اذا كان في بطنك ولد فهو مني فولدت لا
يلزمه الحد فكذا اليمناه وان لم يكن صيغة المعلق اذ الولادة يظهر انه كان قذفا فجاز ان ترصه شبهة التعليق

اذ فى كل يوقوف شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه الا بعاقبته فهو كالشرط فى حقنا وشبهة التعليق كحقيقته فى
حق درئ الشبهات وبثبوت الشبهة امتنع لعانها حاملا عندنا لان الحمل وان دبت فيه احكام كرة المبيعة والاولاد
له والوصية به وله فلا شبهة مع الشبهة وهلال لم يكن قذفها بنفى الحمل بل بالزنا فلا وجد شرط ان سمعا على
بطنها نفى لها وقوله صلى الله عليه وسلم انظروا فان جاءت به كذا الى اخره منسوخ فانظره كان اما لعلمه صلى الله عليه
وسلم بحملها من طريق الوحى او لان اللعان ناخر حتى ظهر الحمل ولذا انكر احمد بن حنبل لعان هلال بالحمل فانه روى على كونه
لعانها قبل الوضع معارض فقد منا من الصحيحين عن ابن عباس ما يفيد انه كان بعد وضعها وقوله فقال صلى الله عليه وسلم
اللهم بين فوضعت شبيها بالذى ذكروه اى الذى ذكروه انه ولد على عهده فلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما فلا يشكل بالحمل
بعينه لانا نعارض ويجعل التوقف **قوله** ولنا ان الاحكام كما تترتب عليه اى على الحمل الابعد الولادة للاحتمال فيلها
او يحتمل كونه نخاعا او مائا وقد اجرى بعض خواصها انها تطفو بها حبل واستهلال تسعة اشهر ولم يسكن فيه حى فعلمنا
له بهيئة بناء الولد ثم اصابها طلق وحلبت الدابة عنها ولم تزل تعصر بعد العصرة وفى كل عصرة يجد ما حتى
قامت فاذا هو مرجل ولد وامامات وهيئة وصية به وله فلا يثبت له الا بعد الانفصال فيثبتان للولد لا للحمل واما العتق
فانه يقبل التعليق بالشرط فصح تعليقه معلوق بمعنى وامارة المجاورة المبيعة بالحمل فلان الحمل ظاهر والرد بالعيب لا يمنع بالشبهة وفى
البدائع لا يقطع نسب الحمل قبل وضعه بلا خلاف بين الاصحاب اما عندهما حيث صفة فظاهر واما عنده فلان الاحكام تثبت للولد
لا للحمل وانما يثبت له اسم الولد بالانفصال لهذا لا يستحق الميراث والوصية قبله لانفصال بخلاف الرد بالعيب لان الحمل ظاهر
واصل البراءة والرد بالعيب لا يمنع بالشبهة ويمنع اللعان لها لانه من قبيل الحدود والنسب يثبت بالشبهة فلا يعارض على
العيب **قوله** واذا نفى الرجل الحامل ولدها مسألة بيان شرط اعتبارها نفى الولد له شرطان متفق ومختلف فالمتفق ان
لا يقبل التهنئة او لا يسكت عندهما وهذا من المواضع التى اعتبرها السكوت رضى وقد اوردناها مبسوطة فى كتاب النكاح
الا فى رواية عن محمد فى ولد الامة اذا هنئ به فسكت لا يكون سكوته قبولا لان ولد المنكوحة لان ولد الامة غرتها بنسب الولد
لا لدعوى حاجة الى الدعوة والسكوت انما يصير دعوة وتسبب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه فى النفى المختلف فيه ان يقع
اعنى النفى فى زمان التهنئة عادة وابتياع الامة الولاد عند ابى حنيفة ولو وقع بعد ان كان لم يقبل تهنئة لا ينفى اذا
اذا كان غائبا على ما سنذكره لم يعتبر لها تعذرا فى ظاهر الرواية وذكر ابو اللث عن ابى حنيفة تقديرها بثلثة ايام
وروى الحسن عنه سبعة ايام او لها التهنئة وضعفه الزعفرانى بان نصب المقادير بالرأى يتعذر وعنه ما بين تعذر بيده
النفاس لانها اثر الولادة وكان ابو العباس لا يجوز النفى الا على قول من لا يجوز النفى الا انا استحسنا جواز تأخيره مدة
يتمكن فيها الناظر فى امره من التفكر فيما يأتى اليه ويختار له وكان ابو بكر الاعمش يقول لا بأس بالنفى ما لم يرض بالولد
فى ذلك اية الملاعنة ايما امراة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله فى شئ ولن يدخلها الله جنته وايما رجل جحد ولده
ينظر اليه احتجب الله منه يوم القيمة وفضحه على رؤس الاولين والاخرين رواه ابو داود والنسائى وفى التخصيص عنه صلى الله
وسلم من ادعى بانى الاسلام غرابته وسوء علم انه غرابته فاجنبية عليه حرام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يعود النفى
فجعل القصيرة مدة النفاس لانها اثر الولادة وكذا احكام الولاد ثابتة فيها بعد حل الصلاة والصوم والقربان
فكانها فى حق الولاد وقالا المعتبر التبين مدة اصلا لانها للتأمل والناس مختلفون فيه والاحوال انما تختلف فى قدر
فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التهنئة وهو دليل على القبول مثل احسن الله بارك الله جزاك رزقك مثله
او امن على دعاء التهنئة او سكوته عند تهنئته او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وقد يقال ان اعتبار
مضى ذلك الوقت وما قبله لجواز النفى لم يخرج عن التعيين فيما فيه **قوله** لا معنى للتعيين اصلا **قوله** وان كان غائبا
ما تقدم كان اذا كان غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التى ذكرناها على الاصلين بعد قدومه عندهما قدر مدة النفاس
وعنده قدر مدة التهنئة وعن ابى يوسف ان قدم قبل ان تمضى مدة النفاس فله ان ينفيه الى اربعين يوما وان قدم بعدها
فليس له ان ينفيه اصلا لانه لو جاز ذلك جاز بعد ما صار شيخا وهو قبيح فاوبلغه الخبر فى مدة النفاس فله نفيه الى تمام
اربعين يوما عند ابى حنيفة ومحمد وذكر فى غير رواية الاصول عن ابى يوسف اذا بلغه الخبر فى تمام الحولين ليس له نفيه وبلغنى
وقال محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين يوما من حين بلغه ولا حد بينهما ويقطع نسبه **قوله** لانها توءمان لان ما بين
بين ولادتهما اقل من ستة اشهر **قوله** وحد القذف لانه اكذب نفسه بدعوى الثانى وعلى هذا اذا ولدت ثلثة
اقر بالاول ونفى الثانى **قوله** والاقرار بالعفة وهو ما تضمنه الاقرار بالاول سابق على القذف بنفى الثانى حقيقة
فصار كانه قال هى عفيفة ثم قذفها لا يقال ثبوت نسب الاول معتبر باق بعد نفى الثانى فباعتباره يلزمه ان يكون كمكذبا
نفسه بعد نفى الثانى وذلك يوجب الحد لانا نقول الحقيقة انقطاعه وثبوته امر حكمى والحد لاحتياط فى اثباته فكان

حاصله افاد كان

اعتبار الحقيقة لغة شعيبا الاحكمي هذا ومن الشاذ حمن جعل قوله في الكتاب والاقرار بالعفة سابق الى آخره موهذا ع
الجواب عن السؤال المذكور مفهوما وهو غير مفهوم من اللفظ **فروع** لو نفاهما فمات احدهما او قبل
اللعان لزمه لانه لا يمكن نفي الميت لانتهائه بالموت واستغنائه عنه فلا يتوقف الحق لانه لا يفارقه ويلاعن بنفيهما عند محمد لوجود
القذف واللعان ينفك من نفي الولد لانه مشروع لقطع الفراش وثبت النفي بتعاله ان امكن ولا يلاعن عندهما وقال ابو يوسف ان العدم
اوجب لعانا يقطع النسب عمل حارف ما وجب ولو ولدت فنفاه ولاعن ثم ولدت اخر يثبت ولزم الولد ان لان القاطع وهو اللعان
لم يوجد في حق الثاني ولا يجوز نفيه الآن لانها غير منكوحة فثبت نسبه ومن ضرورته ثبوت نسب الاول واللعان حاضر لا
يقبل الفصل عن انتهائه ولو قال بعد ذلك هما ولدا احد علمنه لانه صادف لثبوت نسبهما ولا يكون رجوعا لعدم اكذاب نفسه
خلافا لما قال الكرخي عليها لانه للتصريح بالرجوع ولو قال ليسا ابني كانا ابنيه ولا عمل لانا القاضي نفي احدهما وذلك نفي للتوءمين
فليساد لديه من وجه فلم يكن قاذفا لها مطلقا بل من وجه وفي **ب** النوادر ذكر الحسن عن ابي حنيفة ان في امراة جاءت بثلثة اولاد
فاقر بالاول والثالث ونفى الثاني بالعين وتم بنوة الاول والثالث واقر بالثاني بعد وتم بنوة ولده واصاب الميراث
ونفاه ثم اقر به بالعين ويلزمه لان الاقرار بثبوت نسب بعض اجمل اقرارا بالكل كمن مات وله ابن او طلق احدى زوجاته ثلثا
اذا قطع نسبه من الاب والجق باللام لا يعمل القطع في جميع الاحكام بل في بعضها فبقي النسب بينهما حتى الشهادة والزكاة والتقاص
وعدم الكفو بالغير حتى لا يجوز شهادة احدهما للاخر ولا صرف زكاة ماله اليه ولا يجبي القصاص على الاب بقتله وان كان لا بن
الملاعنة بن وللزوج بنت من امراة اخرى لا يجوز للابن ان يتزوج بتلك البنت ولو ادعى انسان هذا الولد لا يصح وان صدقه
الولد في ذلك ولا يبقى في حق النفقة والارث كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب اذا كان المدعي ممن يولد مثله المسئلة
ولا عاد بعد بنوة الملاعن من الملاعن وثبوت النسب
لا يناهيه والله اعلم

تم الجزء الاول من كتاب شرح الهداية للشيخ العلامة كمال الدين السيواسي تغمده الله برحمته ويليه الجزء الثاني

باب العنين وغيره والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

سلمه كثير ادامه الله الى يوم الدين حسبنا الله ونعم الوكيل

حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم